



مرکز تحقیقات رایانگی

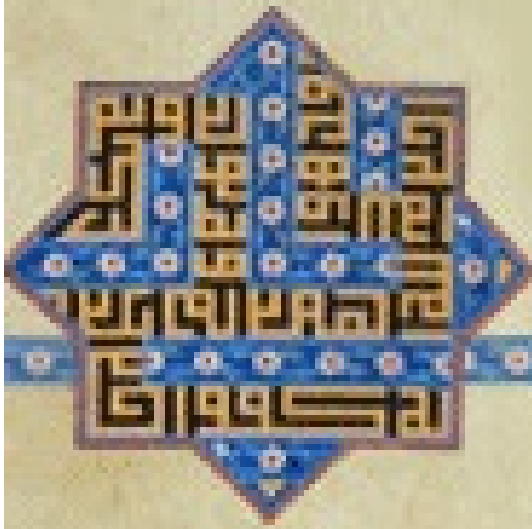
اصفهان

گامی



رسالت  
علیهما الصلوة  
والتسليم

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir



۱۹۹۵ء تا ۱۹۹۸ء تک

حکومت اسلامی  
ولایت  
مقالہ

جامعہ بنی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# بانک جامع مقالات ولایت فقیه و حکومت اسلامی

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان



## فهرست

۵	فهرست
۱۶	بانک جامع مقالات ولایت فقیه و حکومت اسلامی
۱۶	مشخصات کتاب
۱۶	حکومت و انواع آن
۱۶	انواع حکومت
۲۰	نیاز جامعه به حکومت
۲۵	امامت در مکتب تشیع
۳۰	حکومت اسلامی در احادیث شیعه
۳۲	اهداف حکومت اسلامی
۴۰	ضرورت تشکیل حکومت و دولت در اسلام
۴۳	حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه سیاسی عالمان شیعی
۵۶	دیدگاه امام درباره حکومت اسلامی
۵۷	رهبری در قانون اساسی
۶۲	رهبری در نظام سیاسی اسلام
۶۷	ضرورت تشکیل حکومت اسلامی
۷۱	نیاز جامعه به والی و رهبر
۷۶	ارتباط دین و سیاست
۸۱	نوع نظام سیاسی ولایت فقیه
۸۷	امتیازات نظام ولایت فقیه
۹۱	حق حکومت از آن کیست؟
۹۳	درآمدی بر مفهوم جمهوری (۱)
۹۹	درآمدی بر مفهوم جمهوری (۲)
۱۰۷	حکومت فرزندانگان - قسمت اول

- ۱۱۴ ..... حکومت فرزندگان - قسمت دوم
- ۱۲۱ ..... حکومت فرزندگان - قسمت سوم
- ۱۳۵ ..... حکومت فرزندگان - قسمت چهارم
- ۱۵۰ ..... فلسفه و اهداف حکومت اسلامی
- ۱۶۱ ..... مؤلفه‌های قدرت در دولت اسلامی
- ۱۷۱ ..... آرمانهای حکومت از دیدگاه امام علی(ع)
- ۱۷۹ ..... دولت اسلامی دولتی جهانی
- ۱۹۴ ..... مبانی فکری حکومت اسلامی
- ۲۰۸ ..... روش حکومتی پیامبر(صلی الله علیه وآله) الگوی کامل حکومت دینی
- ۲۱۸ ..... روش حکومتی پیامبر(صلی الله علیه واله)
- ۲۲۸ ..... امام علی علیه السلام و نهاد نظارت در حکومت
- ۲۳۴ ..... ماهیت حکومت اسلامی
- ۲۴۳ ..... ساختار حکومت اسلامی (دیدگاه ها و نظریه ها)
- ۲۵۵ ..... امتیازات نظام ولایت فقیه
- ۲۵۸ ..... معنا و مفهوم ولایت فقیه
- ۲۵۸ ..... نگاهی به چیستی ولایت مطلقه فقیه در اندیشه سیاسی امام خمینی
- ۲۶۵ ..... فرایند تاریخی اندیشه ولایت فقیه
- ۲۶۶ ..... ولایت فقیه پیام آور عدالت
- ۲۶۷ ..... ولایت فقیه و عنصر عقلانیت
- ۲۶۹ ..... ولایت و اقسام آن
- ۲۷۴ ..... دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه
- ۲۸۰ ..... مباحثی پیرامون تبیین ولایت فقیه
- ۲۸۷ ..... نظریه های بدیل «ولایت فقیه»
- ۲۹۶ ..... نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه

- ۳۰۰ ..... فلسفه ولایت فقیه
- ۳۰۲ ..... ولایت در بیان قرآن کریم
- ۳۰۵ ..... ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (ره)
- ۳۰۹ ..... دلایل عقلی بر ولایت فقیه
- ۳۱۳ ..... دلایل نقلی بر ولایت فقیه
- ۳۱۸ ..... دلیل مرکب از عقل و نقل
- ۳۲۳ ..... ولایت فقیه در قانون اساسی
- ۳۲۵ ..... پیشینه نظریه ولایت فقیه
- ۳۲۸ ..... اقوال علما درباره ولایت فقیه
- ۳۳۱ ..... امام خمینی (ره) و ولایت فقیه
- ۳۳۶ ..... اجماع یا اختلاف فقها بر ولایت فقیه
- ۳۳۸ ..... علت نبود نظام مبتنی بر ولایت فقیه در گذشته
- ۳۴۶ ..... فقیه کیست؟ ویژگیهای فقیه جامع الشرایط چیست؟
- ۳۴۸ ..... دلایل ولایتی بودن نه وکالتی بودن، مسأله ی حاکمیت فقیه
- ۳۵۴ ..... ولایت فقیه
- ۳۵۶ ..... دلایل اثبات ولایت فقیه
- ۳۵۸ ..... دلایل سه گانه بر ولایت فقیه- اول: دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه
- ۳۶۴ ..... دلایل عقلی بر ولایت فقیه
- ۳۶۶ ..... ساده ترین دلیل عقلی بر ولایت فقیه
- ۳۶۷ ..... اثبات ولایت فقیه از طریق "برهان خلف"
- ۳۷۰ ..... ولایت در زمان غیبت حضرت ولی عصر(عج)
- ۳۷۱ ..... اجماع یا اختلاف فقها بر ولایت فقیه
- ۳۷۳ ..... شرایط رهبری
- ۳۷۶ ..... تطورات فقهی ولایت فقیه

- ۳۸۱ ..... قدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه در سیره امام (رحمت الله علیه)
- ۳۹۵ ..... مبانی مشروعیت ولایت فقیه
- ۳۹۵ ..... منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی «قسمت اول»
- ۴۰۴ ..... منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی «قسمت دوم»
- ۴۱۳ ..... مشروعیت نظام اسلامی
- ۴۱۵ ..... امام خمینی، حکومت دینی و مشروعیت
- ۴۲۴ ..... تطورات فقهی ولایت فقیه
- ۴۲۹ ..... مبانی ولایت فقیه از منظر امام خمینی (ره) (۱)
- ۴۳۲ ..... مبانی و مبادی کلامی ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (ره)
- ۴۴۶ ..... ولایت فقیه از منظر امام خمینی (ره) (۴)
- ۴۴۹ ..... ولایت فقیه در اندیشه روح الله
- ۴۵۲ ..... ماهیت ولایت فقیه
- ۴۵۷ ..... قدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه در سیره امام (ره)
- ۴۷۲ ..... ضرورت و اهمیت ولایت فقیه
- ۴۷۴ ..... شرایط و خصوصیات ولی فقیه
- ۴۷۷ ..... بررسی دلایل عقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه
- ۴۸۴ ..... بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه
- ۴۹۳ ..... بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه
- ۴۹۷ ..... بررسی و تحلیل دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه
- ۵۰۴ ..... معنا و مفهوم مشروعیت
- ۵۱۲ ..... دلیل مرکب از عقل و نقل
- ۵۱۷ ..... دلیل نقلی محض بر ولایت فقیه
- ۵۲۷ ..... سیری در مبانی ولایت فقیه ۱
- ۵۲۸ ..... سیری در مبانی ولایت فقیه ۲

- ۵۳۵ ..... خدا محوری و گرایش دینی در انقلاب اسلامی
- ۵۳۸ ..... بررسی دلایل عقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه
- ۵۴۴ ..... بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه
- ۵۵۴ ..... بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه
- ۵۵۷ ..... بررسی و تحلیل دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه
- ۵۶۵ ..... دلایل عقلی مشروعیت الهی - مردمی ولایت فقیه
- ۵۷۱ ..... دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی - مردمی ولایت فقیه
- ۵۷۷ ..... مشروعیت نظام اسلامی
- ۵۷۹ ..... مشروعیت نظام اسلامی
- ۵۸۰ ..... منبع قدرت و ملاک مشروعیت در نظر شیعه
- ۵۸۳ ..... منشا «مشروعیت حکومت» در دو دیدگاه تشیع و تسنن
- ۵۸۸ ..... ویژگیها و کارویژه های نظام سیاسی در اسلام
- ۵۹۵ ..... اثبات ولایت فقیه
- ۶۰۳ ..... حاکمیت ولایت فقیه در اسلام
- ۶۰۴ ..... مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه
- ۶۰۷ ..... مقبولیت ولایت فقیه و مردم
- ۶۱۳ ..... معنا و مفهوم مشروعیت
- ۶۲۰ ..... مشروعیت حکومت اسلامی
- ۶۲۴ ..... ولایت فقیه، ضرورت یا برداشت فقهی
- ۶۲۵ ..... مبانی مشروعیت ولایت فقیه
- ۶۳۲ ..... انتخاب یا انتصاب ولی فقیه
- ۶۴۳ ..... ولایت فقیه یا وکالت فقیه
- ۶۵۱ ..... ولایت فقیه در قانون اساسی
- ۶۵۴ ..... شیوه تعیین رهبری

- شرایط و صفات رهبری ..... ۶۵۷
- وظایف خبرگان رهبری ..... ۶۶۰
- شبهه دور(خبرگان و رهبری) ..... ۶۶۳
- مشروعیت حکومت اسلامی ..... ۶۶۶
- فلسفه تشکیل مجلس خبرگان رهبری ..... ۶۶۹
- مجلس خبرگان از نگاه امام خمینی(ره) ..... ۶۷۱
- وظایف مجلس خبرگان در قانون اساسی ..... ۶۷۳
- اختیارات و وظایف ولی فقیه ..... ۶۷۶
- وظایف و اختیارات ولی فقیه ..... ۶۷۶
- بهره وری از اختیارات مطلقه ولی فقیه و سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره در تغییرات فرا دستوری قانو ..... ۶۷۸
- اثبات مطلقه بودن ولایت فقیه ..... ۶۸۶
- ولایت مطلقه در سیره عملی و نظری امام خمینی(ره) ..... ۶۸۹
- ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی ..... ۶۹۸
- انتصاب یا انتخاب ..... ۷۰۲
- شوون مختلف ولی فقیه ..... ۷۱۳
- اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها ..... ۷۱۵
- حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی ..... ۷۲۱
- وظایف و اختیارات ولی فقیه ..... ۷۲۷
- لزوم مشورت ..... ۷۲۹
- رابطه ولی فقیه و قانون اساسی ..... ۷۳۲
- گزارشی از تصویب اصل ولایت فقیه در قانون اساسی ..... ۷۳۳
- وظایف و اختیارات رهبری ..... ۷۴۱
- چیستی ولایت ولی فقیه ..... ۷۵۰
- شوون حاکم اسلامی ..... ۷۵۴

- ۷۵۶ ..... حکم حکومتی ولی فقیه و فتوای فقها
- ۷۶۱ ..... وظایف و مسئولیت های ولی فقیه
- ۷۶۴ ..... اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها
- ۷۷۰ ..... اثبات ولایت مطلقه فقیه
- ۷۷۴ ..... ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی
- ۷۷۷ ..... ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی
- ۷۷۹ ..... اقوال علما درباره ولایت مطلقه فقیه
- ۷۸۶ ..... اختیارات رهبری و حکومت
- ۷۸۷ ..... رهبری از نگاه قانون
- ۷۸۹ ..... مردم سالاری دینی
- ۷۸۹ ..... جایگاه مردم در نظام ولایت فقیه از دیدگاه امام قدس سره
- ۷۹۲ ..... ارزیابی دموکراسی
- ۷۹۸ ..... دموکراسی
- ۸۰۱ ..... حاکمیت مردم
- ۸۰۲ ..... حاکمیت مردم و دموکراسی از دیدگاه اسلام (۱)
- ۸۰۸ ..... حاکمیت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی
- ۸۱۱ ..... آزادی
- ۸۱۲ ..... آزادی فکر و عقیده در اسلام از دیدگاه شهید مطهری
- ۸۲۴ ..... آزادی و حدود آن
- ۸۲۹ ..... حقوق و آزادیهای اساسی در اسلام و قانون اساسی
- ۸۴۲ ..... قلمرو آزادی در حقوق بشر
- ۸۴۶ ..... نفی سلطه و استبداد
- ۸۴۷ ..... معنویت و دینداری
- ۸۴۷ ..... نقش مردم در حکومت اسلامی

۸۵۴	..... حقوق مردم و ولی فقیه
۸۵۸	..... دموکراسی در سایه ولایت فقیه
۸۶۹	..... انس مردم با امام(ره) و رهبری
۸۷۲	..... رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم
۸۷۷	..... مردم سالاری از دیدگاه امام خمینی (ره)
۸۸۱	..... رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم
۸۸۶	..... مراحل شکل گیری حکومت اسلامی در بیان امام خمینی(ره)
۹۰۲	..... تنها شکل حکومت دینی
۹۰۳	..... اعمال حق حاکمیت ملت
۹۰۵	..... حکومت و مشروعیت
۹۲۱	..... اسلام و دموکراسی
۹۲۶	..... مردم سالاری دینی در برابر لیبرال دموکراسی
۹۳۰	..... شایسته سالاری در حکومت دینی
۹۳۳	..... شرایط کارگزاران حکومتی در قرآن و حدیث
۹۳۷	..... حاکمیت ملی در قانون اساسی
۹۳۹	..... جایگاه دموکراسی در نظریه حکومت دینی
۹۴۱	..... دموکراسی در نظام ولایت فقیه
۹۵۶	..... مردم گرایی در جمهوری اسلامی ایران
۹۵۷	..... انتخابات: تجلی مردم سالاری دینی
۹۶۴	..... سایر مقالات
۹۶۴	..... حکومت اسلامی در احادیث شیعه
۹۶۷	..... پاسخ امام خمینی(ره) به پرسشهایی در باب ولایت فقیه
۹۷۱	..... مخالفت با ولایت فقیه، مخالفت با اسلام
۹۷۶	..... دگرگونی معنای دین تحت رهبری امام خمینی



- ۹۸۲ ..... حکومت الله، حکومت رسول الله (ص) و ائمه معصومین (ع)
- ۹۸۹ ..... دین و سیاست
- ۹۹۶ ..... شرایط و خصوصیات ولی فقیه
- ۹۹۹ ..... ضرورت و اهمیت ولایت فقیه
- ۱۰۰۲ ..... ماهیت ولایت فقیه
- ۱۰۰۷ ..... مخالفت با ولایت فقیه، مخالفت با اسلام
- ۱۰۱۲ ..... نظارت مجلس خبرگان بر رهبر
- ۱۰۱۲ ..... نظارت همگانی
- ۱۰۱۴ ..... حقوق اقلیتهای مذهبی
- ۱۰۱۵ ..... گسترش آزادی در نظام ولایت فقیه
- ۱۰۱۷ ..... معنا، ملاک و مراتب آزادی
- ۱۰۲۰ ..... وظایف مجلس خبرگان در قانون اساسی
- ۱۰۲۳ ..... نظریه دولت در فقه شیعه (۱)
- ۱۰۵۰ ..... نظریه دولت در فقه شیعه (۲)
- ۱۰۶۱ ..... «نظریه دولت» در فقه شیعه (۳)
- ۱۰۷۰ ..... نظریه دولت در فقه شیعه (۴)
- ۱۰۷۶ ..... نظریه دولت در فقه شیعه (۵)
- ۱۰۸۲ ..... آزادی در خاک
- ۱۰۸۲ ..... پارادوکس جامعه مدنی دینی
- ۱۰۹۰ ..... تضاد با خویش
- ۱۱۰۸ ..... قوانین اسلامی و تحول زمان و مکان
- ۱۱۱۰ ..... مبانی تفکر سیاسی در قرآن
- ۱۱۱۴ ..... استبداد و دیکتاتوری رژیم شاه
- ۱۱۱۵ ..... ولایت فقیه در اندیشه آیت الله العظمی بروجردی

- ۱۱۱۸ ..... حذیفه و سلمان اولین و دومین ولی فقیه تاریخ اسلام
- ۱۱۲۰ ..... چرا فقها از ولی فقیه ننوشته اند؟
- ۱۱۲۲ ..... آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۱)
- ۱۱۲۶ ..... آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۲)
- ۱۱۳۱ ..... آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۳)
- ۱۱۳۷ ..... مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه (۱)
- ۱۱۴۱ ..... مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه (۲)
- ۱۱۴۶ ..... مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی
- ۱۱۵۲ ..... آزادی سیاسی و بنیادهای آن در حکومت علوی، از نگاهی دیگر (قسمت اول)
- ۱۱۶۱ ..... آزادی سیاسی
- ۱۱۷۵ ..... آزادی
- ۱۱۸۳ ..... آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی (ع)
- ۱۲۰۸ ..... آزادی اندیشه
- ۱۲۲۲ ..... روش شناسی فهم مسئله آزادی در اندیشه سیاسی اسلام (۱)
- ۱۲۲۳ ..... روان شناسی فهم مسئله آزادی در اندیشه سیاسی اسلام (۲)
- ۱۲۲۹ ..... آزادی و آزادی عقیده در جهان بینی الهی و مادی
- ۱۲۳۱ ..... شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۱)
- ۱۲۳۸ ..... شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۲)
- ۱۲۴۳ ..... شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۳)
- ۱۲۴۵ ..... مبانی فقهی مشارکت سیاسی (۱)
- ۱۲۵۰ ..... مبانی فقهی مشارکت سیاسی (۲)
- ۱۲۵۳ ..... شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر (۱)
- ۱۲۵۹ ..... شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر (۲)
- ۱۲۶۶ ..... پاسخ به سه شبهه مهم پیرامون ولایت فقیه (۱)

- ۱۲۶۸ ..... پاسخ به سه شبهه مهم پیرامون ولایت فقیه (۲) -
- ۱۲۷۳ ..... گروه افتا یا شورای رهبری -
- ۱۲۷۵ ..... سیری در سیره حکومتی امام علی (ع) (۱) -
- ۱۲۷۸ ..... سیری در سیره حکومتی امام علی (ع) (۲) -
- ۱۲۸۲ ..... تأملی در فقه شورا و مشورت -
- ۱۲۸۸ ..... رهبری در فرهنگ اسلامی از دیدگاه شهید علامه مطهری (رحمت الله علیه) -
- ۱۲۹۵ ..... حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی -
- ۱۳۰۱ ..... مؤلفه های کارآمدی حکومت از دیدگاه امام کاظم (علیه السلام) -
- ۱۳۰۵ ..... حفظ نظام و استمرار نهضت در کلام امام راحل -
- ۱۳۰۶ ..... درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان -

## بانک جامع مقالات ولایت فقیه و حکومت اسلامی

### مشخصات کتاب

سرشناسه: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۰ عنوان و نام پدیدآور: بانک جامع مقالات ولایت فقیه و حکومت اسلامی / جمعی از نویسندگان مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۹۰. مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه . موضوع: مقالات

### حکومت و انواع آن

#### انواع حکومت

انواع حکومت انواع حکومت را از زوایای گوناگون می توان مورد بررسی قرار داد. از جمله نگرش تاریخی به مسأله است که در خلال آن، دیدگاه هر یک از نویسندگان غربی و مسلمان در طبقه بندی حکومت بیان می شود. در رویکرد دیگر، انواع حکومت ها بدون توجه به نظریه پردازان مورد بررسی قرار می گیرند. ما در این فصل بر اساس نگرش دوم به بررسی انواع حکومت می پردازیم . معیار انواع حکومت ها را می توان در محورهای ذیل خلاصه کرد: الف) طبقه بندی حکومت، بر اساس تعداد حاکمان، در سه محور. ب) معیار تمرکز قدرت و پراکندگی آن در کشور. ج) معیار مشارکت شهروندان د) معیار جهان بینی الهی. الف تقسیمات سه گانه حکومت ها (بر اساس تعداد حاکمان) ۱. حکومت فردی: (۱) در حکومت فردی، سلطان یا شاه در رأس حکومت قرار دارد و بدون مسؤولیت و به میل و رأی خود اعمال قدرت می کند. در قرآن کریم هر گاه ذکری از تاریخ پادشاهان به میان آمده به حرص و طمع و طغیان آن ها نیز اشاره شده است. در این باره در سوره نمل، آیه ۳۴ می خوانیم: (و ان الملوک اذا دخلوا قریة افسدوها و جعلوا اعزة اهلها اذلة) پادشاهان هر گاه وارد شهری شوند آن جا را به فساد و تباهی کشانده، عزیزان آن جا را خوار و ذلیل می کنند. حکومت فردی کهن ترین شکل حکومت است. در عصر جدید، به واسطه افزایش مشارکت شهروندان در اداره امور کشورها از حکومت های فردی کاسته شده است. معمولاً حکومت های فردی در شکل پادشاهی به شکل «موروثی»، «انتخابی»، «استبدادی»، و «مشروطه» یافت شده است: ۱.۱. پادشاهی موروثی: حکومتی است که بر مبنای رسومی که طی زمان های متممادی به وجود آمده است شکل گرفته است و حکومت از طریق ارث به حاکمان بعدی منتقل می شود. چگونگی انتقال حکومت را قانون اساسی یا سنت و عرف تعیین می کند. ۱.۲. پادشاهی استبدادی: پادشاهی استبدادی یا مطلقه، حکومتی است که پادشاه قدرت و اختیاراتش را بنا به میل و اراده خود اعمال می کند و اداره مملکت تابع هیچ قانونی نیست. خواست پادشاه حکم قانون را دارد و هر سه قوه در دست پادشاه است. در گذشته، بسیاری از حکومت های پادشاهی استبدادی بوده اند که قانون بنا به خواست آن ها وضع و اجرا می شده است. ۱.۳. پادشاهی انتخابی: در گذشته، برخی از پادشاهان توسط بزرگان یک جامعه انتخاب می شدند، اما به مرور زمان به موروثی گرایش یافته اند. ۱.۴. پادشاهی مشروطه: پادشاهی مشروطه یا محدود حکومتی است که قانون اساسی قدرت پادشاه را محدود کرده باشد و پادشاه بر طبق قوانین تصویب شده حکومت کند، نه مطابق میل و دلخواه خود. در نظام مشروطه پارلمان و تفکیک قوا وجود دارد. تفاوت پادشاهی مشروطه با جمهوری آن است که در جمهوری رئیس قوه مجریه از سوی مردم انتخاب می شود، اما در پادشاهی مشروطه انتقال حکومت از طریق وراثت است. امروزه، در برخی کشورها چون انگلیس و ژاپن نظام مشروطه برقرار است. ۲. حکومت گروهی (طبقه‌بندی): در طول تاریخ، با حکومت هایی مواجه ایم که در آن ها حاکمیت در دست گروه خاص است، گروهی که مدعی برتری فکری یا طبقه‌بندی اند و خود را برای به دست گرفتن حکومت محق می دانند.

برخی شکل های حکومت گروهی عبارت اند از: ۲.۱. اریستوکراسی: حکومت به دست گروهی اندک است که مدعی برخورداری از تبار بلند و شرافت طبقاتی اند. مبنای اریستوکراسی توارث یا ثروت می باشد. این مدل حکومتی در طبقه بندی حکومتی ارسطو و افلاطون آمده است. از منظر ارسطو، اریستوکراسی حکومتی است که به دست گروهی از مردم اعمال می شود و صلاح عموم را در نظر دارد. پس در اریستوکراسی، بخش کوچکی از شهروندان در اداره جامعه و تدوین سیاست ها نقش دارند. ۲.۲. الیگارشی: در این شیوه حکومت نیز اداره جامعه به دست گروهی اندک است. از منظر ارسطو، الیگارشی شکل فاسد اریستوکراسی است که در آن ثروت نقش اساسی دارد. بر حسب این تعریف، بسیاری از حکومت ها، در جهان معاصر، الیگارشی هستند. یکی از انتقاداتی که از سوی برخی منتقدان از جمله شومپتر بر دمکراسی های غربی وارد شده، آن است که این حکومت ها الیگارشی هستند، گرچه عنوان دمکراسی را یدک می کشند. ۲.۳. حکومت نخبگان: امروزه، در نظریات سیاسی معاصر از حکمرانی اقلیت به حکومت نخبگان یاد می شود. در هر جامعه ای، شماری از نخبگان فکری، در عرصه های سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی، وجود دارند که می کوشند به هرم قدرت نزدیک شوند و حکومت را به دست گیرند. از منظر نظریه پردازان نخبه گرایی، حاکمیت احزاب در کشورهای غربی حاکمیت نخبگان است، نه دمکراسی که از آن دم زده می شود. در ایتالیا و آلمان، فاشیست ها خود را گروه نخبه می دانستند. در کشورهای مارکسیستی طبقه کارگر گروهی است که حاکمیت را به دست می گیرد. (اسلام اشرافیت و برتری های طبقاتی، را ملاک تقدم و اولویت نمی شناسد). ۳. جمهوری: در حکومت جمهوری، اقتدار و مناصب دولتی از طرف مردم به طور مستقیم یا غیر مستقیم به حکام واگذار می شود. حکومت جمهوری در مقابل حکومت سلطنتی است و به حکومتی اطلاق می شود که اولاً- حاکم به طور مستقیم از سوی مردم و یا غیر مستقیم از طرف پارلمان انتخاب شود. حاکم برای مدت محدود انتخاب می شود. حاکم هیچ امتیاز شخصی بر دیگران ندارد و در مقابل قانون مسؤول است. حکومت جمهوری امروزه به شکل های گوناگونی در کشورها جریان دارد. در بعضی از کشورها رئیس جمهور مستقیماً از سوی مردم انتخاب می شود و در برخی کشورها به طور غیر مستقیم، یعنی رئیس جمهور با واسطه از جانب مردم انتخاب می شود، مثل رژیم حاکم بر ترکیه که رئیس جمهور توسط آرای نمایندگان مجلس انتخاب می شود. رژیم جمهوری یا ریاستی و یا پارلمانی است. ۳.۱. جمهوری ریاستی: در سیستم ریاستی، رئیس جمهور عضو قوه مقننه نیست و قوه مقننه می تواند رئیس جمهور را به جهت خطاهایش که در قانون اساسی پیش بینی شده محاکمه کند. در این سیستم، وزرا و رؤسای سازمان های اداری را رئیس جمهور انتخاب می کند و اعضای کابینه در برابر رئیس جمهور مسؤول و پاسخ گو می باشند و تفکیک قوا حاکم است. ۳.۲. جمهوری پارلمانی: گاهی از آن به سیستم کابینه ای نیز یاد می شود. در نظام پارلمانی، ریاست تشریفاتی از ریاست قوه مجریه جدا است. کابینه در دست یک حزب یا ائتلافی از احزاب است و وزرا عضویت مجلس مقننه را دارا هستند. هم چنین کابینه وضع قوانین بودجه و انتصابات را به عهده دارد. کشورهای مشترک المنافع و تابع انگلیس سیستم پارلمانی دارند. ارزیابی سیستم جمهوری ۱. در نظام های بشری، جمهوری از شکل های خوب حکومت است که در بسیاری از کشورهای جهان رواج دارد و همان طور که اشاره شده یا مستقیم است، یعنی رئیس جمهور با آرای مستقیم مردم برگزیده می شود و یا غیر مستقیم است، یعنی رئیس جمهور توسط نمایندگان مجلس انتخاب می شود. طبیعی است که در مقایسه با دیکتاتوری در چنین نظامی ظلم کم تری صورت می گیرد. ۲. علی رغم آن که برخی کشورها نام جمهوری را یدک می کشند، اما در آن ها حاکمیت فردی و دیکتاتوری جریان دارد. برخی از کشورهای جهان سوم در ظاهر جمهوری اما در مقام عمل دیکتاتوری هستند. در برخی از این کشورها رئیس جمهور مادام العمر است و قوانین نیز ناشی از خواست و اراده او است. جمهوری آتاتورک در ترکیه، جمهوری عراق و در بسیاری از دیگر کشورها از این جمله اند. ۳. حکومت الهی با حفظ حدود و قوانین اسلامی می تواند در قالب جمهوری جنبه عملی بیابد. طبیعی است حاکمیت در چنین حکومتی از آن خداوند است و رجوع به آرای عمومی در چارچوب احکام دین صورت می گیرد. ب) طبقه بندی حکومت ها به متمرکز و فدرال حکومت ها به لحاظ

تمرکز قدرت در پایتخت یا پراکندگی آن در ایالت‌ها به دو دسته متمرکز و فدرال طبقه بندی می‌شوند. ۱. حکومت متمرکز: در حکومت متمرکز، قدرت در پایتخت متمرکز است و حق اعمال قدرت به حوزه کوچک تری، مثل ایالت و شهر، تفویض نمی‌شود، گرچه ایالت‌ها و استان‌ها اختیارات خاصی دارند که در قوانین عادی پیش‌بینی شده است. از مزایای چنین حکومتی یکسان بودن قوانین و طرز اداره کشور است. ۲. حکومت فدرال: در کشورهای فدرال قدرت بین دولت مرکزی و ایالت‌ها تقسیم شده است و هر ایالت سیاست خاص خود را اعمال می‌کند. کشورهایی که دارای قلمرو وسیع، تنوع ناحیه‌ای و جغرافیایی، ناهمگونی نژاد، ملیت، زبان و دین هستند با این نوع حکومت سازگارترند. در قانون اساسی کشورهای فدرال، به جز وظایف معین و مشخصی که برای دولت مرکزی در نظر گرفته شده، سایر اختیارات و وظایف به دولت‌های محلی واگذار شده است. (معمولاً- امور بین‌المللی، جنگ‌ها، پول رایج و مهاجرت مربوط به دولت مرکزی است و سایر اختیارات بین ایالت‌ها تقسیم می‌شود). ج) طبقه بندی حکومت بر حسب مشارکت شهروندان بر حسب مشارکت شهروندان حکومت به دو بخش توتالیتر و دموکراسی طبقه بندی می‌شود: ۱. حکومت توتالیتر واژه توتالیتر نخستین بار توسط موسولینی ابداع شد. وی حکومت توتالیتر را چنین تعریف کرد: سیستمی که در آن همه چیز برای دولت وجود داشته باشد، هیچ چیز خارج از دولت و علیه دولت نباشد. (۲) در حکومت توتالیتر، همه جنبه‌های زندگی شهروندان زیر نظر حکومت است، تا بر اساس خواست حکومت و حزب هدایت شود. ویژگی‌های حکومت توتالیتر که ویژه جوامع صنعتی قرن بیستم است عبارتند از: ۱. ایدئولوژی‌ای که در برگیرنده همه جنبه‌های زندگی باشد و همه افراد بدان پای بند و وفادار باشند. ۲. حزب فراگیری که غالباً یک نفر آن را رهبری می‌کند و متشکل از بخش کوچکی از کل جمعیت است. ۳. نظام پلیسی نیرومندی که از تکنولوژی مدرن، برای جاسوسی، تعقیب و مراقبت، بهره می‌برد. ۴. کنترل کامل رسانه‌های گروهی به وسیله حزب. ۵. استفاده عمدی از ترور جهت نیل به اهداف. ۶. کنترل متمرکز اقتصادی. ۷. تعارض و برخورد با امور معنوی. (۳) ۱.۱. (۳) ارزیابی حکومت توتالیتر الف) حکومت توتالیتر استبداد مدرن است و ظالمانه‌ترین حکومتی است که بشر در طول تاریخ با آن مواجه بوده است. در گذشته، حکومت‌های دیکتاتوری فراوان بوده‌اند، به گونه‌ای که بخش وسیعی از مناطق کره زمین زیر سلطه حکام مستبد و فاسد بوده است. تفاوت دیکتاتوری جدید که توتالیتر نامیده می‌شود با نظام‌های استبدادی پیشین، در این است که نظام توتالیتر می‌کوشد که صنعت و تکنولوژی را به استخدام خود درآورد و در تار و پود زندگی شهروندانش مداخله کند. در نظام توتالیتر، حریم شخصی معنا ندارد و زندگی فردی شخص نیز در خدمت دولت است. و دولت مخدومی است که همه در خدمت او هستند به دیگر سخن شهروندان به مثابه ابزاری در خدمت ماشین دولتمند. ب) حکومت اسلامی هیچ‌سختی با نظام توتالیتر ندارد، در اسلام حکومت خادم مردم است و حاکمان جامعه اسلامی بر اساس تعالیم اسلام اعمال حاکمیت می‌کنند. حکومت امانتی الهی در دست حاکمان است و به محض تخطی از قوانین اسلامی و سهل‌انگاری در آن‌ها مشروعیت ایشان مخدوش می‌شود. ۲. حکومت دموکراسی دموکراسی حکومتی است که در آن، شهروندان مشارکت دارند و احزاب و جامعه مدنی فعالند. حاکمیت از آن مردم است و مردم در انتخاب حاکمان و تدوین خط مشی‌های اساسی نقش دارند. حکومت دموکراسی گاه به صورت جمهوری است، چنان‌که در بسیاری از کشورهای مدعی دموکراسی، برقرار است و گاه به صورت مشروطه است؛ چنان‌که حکومت‌های انگلیس و ژاپن در عین دموکراتیک بودن، سلطنتی مشروطه نیز هستند. د) طبقه بندی حکومت‌ها بر حسب جهان‌بینی حکومت‌ها بر حسب جهان‌بینی به دو نوع، حکومت الهی و طاغوتی، تقسیم می‌شوند: ۱. حکومت الهی در این حکومت منبع قانون خداوند است که بر اساس حکمت، مصالح و شناختی که از ابعاد وجودی انسانی دارد تشریح می‌کند و حکومت امانتی در دست حاکمان به شمار می‌آید. در حکومت ایده آل دینی، حاکم باید دارای ملکه عصمت بوده از مدیریت و علم به قوانین برخوردار باشد تا جامعه را بر طبق قوانین الهی اداره کند. از آن‌جا که در تفکر اسلامی حکومت از اهمیت شایانی برخوردار است، در عصر غیبت که جامعه از حضور امام معصوم محروم است امر حکومت به اشخاصی واگذار شده که شباهت

بیش تری به امام معصوم داشته باشند. و علاوه بر فقاہت دارای ملکہ تقوا و ورع باشند و توان مدیریت اداره جامعه را نیز داشته باشند. حکومت الهی، با حفظ شرایط فوق، می تواند در قالب های گوناگونی تحقق یابد؛ ولی همان گونه که متذکر شدیم، حکومت الهی استبدادی و یا توتالیتر نیست؛ زیرا در حکومت استبدادی ملاک قانون خواست حاکم است؛ اما حاکمیت در حکومت الهی از آن خداوند است و همه افراد، از جمله پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) و در عصر غیبت حاکمان اسلامی، مطیع خداوند و اجرا کننده قوانین و احکام الهی هستند. قرآن کریم در این باره می فرماید: «و لو تقول علینا بعض الاقاول. لأخذنا منہ بالیمین ثم لقطعنا منہ الوتین» (۴) اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) چیزی بر ما می بست (می افزود) او را با قدرت تمام اخذ می کردیم، سپس رگ گردن او را قطع می کردیم. در حکومت الهی کار ویژه حکومت صرفا ایجاد امنیت و یا رفاه نیست، بلکه همان گونه که در تعریف واژه سیاست اشاره شد حاکم اسلامی نقش هدایت جامعه از گمراهی به سوی آرمان های الهی را نیز دارد و تلاش می کند تا ضمن ایجاد محیطی مساعد، زمینه رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان، تقوا، عدالت و فسادزدایی را مهیا کند. در نظام جمهوری اسلامی ایران از سویی، حکومت جمهوری است؛ یعنی اداره کشور بر آرای عمومی متکی است، انتخاب رهبران عالی جامعه، اعم از رهبری، ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس، مستقیما یا غیر مستقیم، با مردم است و رئیس جمهور و نمایندگان مجلس برای مدت معین انتخاب می شوند. از سوی دیگر، اسلامیت قیدی است که بیانگر محتوای حکومت اسلامی است. تفاوت جمهوری در ایران با جمهوری های دیگر با قید «اسلامی بودن» آشکار می شود. در نظام اسلامی، مشروعیت حکومت ناشی از خداوند است و رجوع به آرای مردم نیز در چارچوب احکام اسلامی انجام می گیرد. به هر حال، اسلامیت، بیانگر محتوای حکومت و جمهوریت، بیانگر شکل آن است. ۲۰ حکومت طاغوتی نظام های سیاسی مبتنی بر اومانیسیم، که حاکمیت را از آن انسان می دانند، در هر شکلی که تجلی یابد طاغوتی است؛ چرا که انحراف از قوانین اسلامی و تجاوز به حق ربوبیت الهی طغیان و ظلم محسوب می شود. در قرآن کریم برخی ویژگی های نظام طاغوتی ترسیم شده است: ۲۰.۱. دیکتاتوری، استبداد و خودکامگی: در گستره تاریخ، یکی از آفت های بزرگ حکومت ها و قدرت های سیاسی استبداد و خودکامگی حاکمان بوده است. استبداد یعنی پیروی از آرای آمیخته با هوا و هوس شخصی که نتیجه طبیعی آن عدم رعایت مصالح افراد جامعه است. شخص مستبد به جای مصالح جامعه به مصلحت خود و یارانش می اندیشد. اشاره کردیم که اندیشمندان فلسفه سیاسی کوشیده اند تا از تمایل یافتن حکومت به استبداد جلوگیری کنند و در این راستا، پیش گیری از استبداد از دو راه امکان پذیر است: یکی قانون و دیگری نظارت عامه مردم. البته در تفکر دینی، علاوه بر این دو راه «تقوا» نیز به عنوان عامل درونی کنترل کننده به شمار می رود. امروزه، در نظام بین الملل نوعی هرج و مرج حاکم است و قدرت های جهانی نوعی استبداد بین المللی را حکمفرما ساخته اند. کشورهای بزرگ گرچه در ظاهر به آزادی مردمشان احترام می گذارند، اما در سطح جهان به آرای مردم اعتنایی ندارند و تعریف حقوق بشر را ساری و منطبق بر آن نمی دانند. ۲۰.۲. انحصار طلبی (استثثار): دیگر ویژگی حکومت طاغوتی و جاهلی استثثار و خودگزینی یعنی هر چیز خوب را برای خود خواستن است. حضرت علی (علیه السلام) می فرماید: «من ملک استأثر؛ هر کس به حکومت و قدرت می رسد، استثثار (انحصار طلبی) پیشه می کند.» انحصار طلبی در مقابل ایثار است که در نظام اخلاقی اسلام از انفاق برتر است. ایثار ویژگی تربیت شدگان مکتب اهل بیت است: «و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصه» طبق فرهنگ قرآنی نعمت های الهی، اعم از مادی و معنوی، برای همه انسان هاست: «خلق لکم ما فی الارض جمیعا» و هر حرکتی در جهت انحصاری کردن آن امری غیر اسلامی است. انحصار طلبی حکام اولا موجب تقدم مصالح شخصی بر مصالح عامه می شود و ثانيا موجب سریان این خصلت ناروا به مردم و شهروندان می گردد. ۲۰.۳. قدرت طلبی: حکام طاغوتی قدرت طلبند و سعی می کنند کلیه مناصب و قدرت ها به آن ها ختم شود. در اسلام، مقام و مسؤولیت اجتماعی برای کامجویی نیست و قدرت و سیاست ابزاری در جهت احقاق حق و استکمال انسانی است. هر چه مسؤولیت بیش تر و بزرگ تر باشد، بار وظیفه سنگین تر است.



امام علی (علیه السلام) در پاسخ ابن عباس که کفش وصله دار حضرت را بی ارزش دانست فرمود: «و الله لهی احب من امر تکم هذه الا ان اقيم حقا او ادفع باطلا». ۲۰۴. تکبر و برتری طلبی: حکام طاغوتی مستکبرند و این امر موجب عدم مشورت با مردم می شود. خود بزرگ بینی مانع نزدیکی به مردم و ایجاد رابطه صحیح با آنان می گردد: «ان فرعون علا- فی الارض و جعل اهلها شیعا يستضعف طائفه منهم» (۵) همانا فرعون در زمین تکبر و گردن کشی کرد و بین اهل آن تفرقه و اختلاف افکند. نظام طاغوتی مردم را دسته دسته می کند و اتحاد آن ها را به تفرقه مبدل می سازد و آن ها را به خود جلب می کند: «فاستخف قومه فاطاعوه» (۶) فرعون (با تبلیغات دروغ و باطل) قومش را ذلیل و زبون ساخت تا همه مطیع فرمان او شدند. لازمه به اطاعت و اداشتن مردم در هم شکستن همه عوامل استقلال و شخصیت است. در مقابل، نظام اسلامی متکی به مردم است و به جای دولتمداری مردم مدار است. دولت اسلامی در خدمت مردم است، چنانکه امام قدس سره، بر دولت جمهوری اسلامی عنوان «دولت خدمتگزار» را اطلاق می کرد. بنابراین، اگر قدرت های استکباری به مردم بی اعتنایی می کنند و از مردم نظرخواهی نمی کنند و به افکار مردم اعتنایی ندارند، نظام اسلامی به مردم تکیه دارد و مقتضای حقوق متقابل حکومت و مردم است، بلکه می توان گفت: مقتضای مفهوم ولایت نیز همین است. پی نوشت ها: ۲۱ Monarchic ر.ک: آشنایی با علم سیاست، ج اول، ص ۵۱. ۳ ر.ک: رنی آستین: آشنایی با حکومت، ترجمه، لیل سازگار: (مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴) ص ۱۱۳ ۱۱۵؛ آشنایی با علم سیاست، ص ۵۶. ۴۱. ۴ الحاقه/ ۴۶. ۵ قصص / ۴۰. زخرف / ۵۴. منابع مقاله: فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛

### نیاز جامعه به حکومت

نیاز جامعه به حکومت هر جامعه ای برای حفظ، بقا و پیشرفت خود نیاز به یک حکومت دارد تا آن را اداره کند و به سر منزل مقصود برساند. برای اثبات این مدعا، به هفت دلیل استدلال می کنیم: دلیل اول، ضرورت نظم و امنیت داخلی جامعه این دلیل از سه مقدمه تشکیل می شود: مقدمه نخست این است که وجود زندگی اجتماعی برای تأمین نیازمندیهای مادی و معنوی انسان ها ضرورت دارد. مقدمه دوم این است که زندگی اجتماعی که از راه کمک و همکاری متقابل آدمیان حاصل می آید محتاج احکام و مقرراتی است که سهم هر فرد یا گروه را از مجموع فرآورده های متنوع و گوناگون جامعه، تعیین کند و برای اختلافاتی که احیاناً در ظرف جامعه پیش می آید، راه حل هایی نشان دهد. مقدمه سوم این که احکام و مقررات مزبور نیازمند ضامن اجرایی است، لذا باید در جامعه دستگاه قدرتمندی وجود داشته باشد تا اجرای احکام و مقررات اجتماعی را ضمانت کند. این دستگاه قدرتمند همان نظام حکومتی است. به عبارت دیگر، چون هر جامعه ای به یک نظام حقوقی احتیاج دارد، پس باید حکومتی داشته باشد تا اجرای آن نظام حقوقی را ضمانت کند. اگر حکومتی در کار نباشد، چه بسا افراد یا گروههایی در صدد نقض احکام و مقررات اجتماعی و حقوقی برآیند و سبب پیدایش هرج و مرج و اختلال در امور و شؤون حیات جمعی گردند. اگر در استدلال مذکور نیک بنگریم، می بینیم که ضرورت وجود حکومت را از طریق ضرورت وجود نظم و امنیت داخلی جامعه، مدلل می دارد؛ زیرا در این استدلال احکام و مقررات اجتماعی و حقوقی از این جهت که نظمی مطلوب در جامعه مستقر می کند و از تضييع حقوق و ایجاد هرج و مرج مانع می شود، محل حاجت قلمداد شده است. به عبارت دیگر، در این دلیل، ضرورت وجود حکومت به عنوان حافظ نظم و امنیت داخلی جامعه ثابت گردیده است. اما برای اثبات ضرورت وجود حکومت ادله دیگری هم می توان آورد که تأمل در آنها وظایف دیگر حکومت را نیز معلوم می دارد. دلیل دوم، لزوم تصدی کارهای بی متصدی گفتیم که هدف زندگی اجتماعی آدمیان تأمین نیازمندیهای مادی و معنوی آنان است. با توجه به این هدف می گوئیم در هر جامعه امور و شؤون فراوانی هست که متصدی ندارد و اگر دستگاهی به نام حکومت متصدی آنها نشود، بسیاری از نیازهای مادی و معنوی گروهی از مردم برآورده نمی گردد. مثلا در هر جامعه، اطفال بی سرپرست، سفها و دیوانگان هستند که هیچ فرد یا گروه معینی، رسیدگی به امور آنان را بر عهده ندارد. البته



ممکن است افراد خیرخواه یا انجمنهای خیریه ای یافت شوند که داوطلبانه، متکفل امور آنان گردند، اما اولاً تعداد این گونه افراد در هر جامعه بیشتر از آن است که چند فرد یا چند انجمن خیریه بتوانند از عهده رسیدگی به وضع و حال همه آنان برآیند. ثانیاً این گونه داوطلبان هیچ گونه الزام و تکلیفی ندارند در نتیجه، هر زمان که بخواهند می توانند به هر دلیلی از انجام این کار سرباز زنند. برای آن که حقوق این افراد، به هیچ روی ضایع نشود ضرورت دارد که دستگامی همه آنان را به زیر بال و پر خود بگیرد و نیازهای گونه گونشان را به خوبی برآورد و از تضييع حقوقشان جلوگیری کند. افراد دیگری هم هستند که به سبب یک سلسله حوادث و پیشامدها از اداره و تدبیر زندگی خود عاجز شده اند: سیل، زلزله، آتشفشانی و بعضی از سوانح طبیعی دیگر، خانه و کاشانه گروهی از مردم را از هم می پاشد و آنان را بی خانمان و آواره و سرگردان می سازد. برای اداره و تدبیر زندگی این واماندگان و بیچارگان نیز وجود دستگامی ضرورت می یابد. امور و شؤون دیگری نیز هست که از سوی مردم سخت نیازمند آنها هستند و از سوی دیگر هیچ فرد یا گروه خاصی انجام دادن آنها را بر عهده نمی گیرد مانند؛ رساندن آب و برق، گاز و تلفن به مردم، راهسازی و احداث کوچه و خیابان و جاده، تنظیف معابر عمومی، ایجاد درمانگاه و بیمارستان، ساختن مدارس عمومی از کودکستان تا دانشگاه و بسیاری از خدمات عمومی دیگر. باز ممکن است فردی یا گروهی ساختن پل یا راه یا درمانگاه و بیمارستان یا مدرسه ای را بر عهده گیرد، اما این گونه اقدامات داوطلبانه هرگز به حدی نیست که پاسخگوی نیازهای همه مردم باشد. بنابراین باید دستگامی وجود داشته باشد که انجام دادن همه خدمات عمومی را عهده دار شود. همچنین اشیاء ارزشمندی هست که مالک خاصی ندارد و از اموال عمومی محسوب می شود، مانند آبها، مراتع، جنگلها، و منابع فراوان زیر زمینی. باید دستگامی وجود داشته باشد که از این مواهب و نعم الهی چنان بهره برداری کند که هم موافق مصالح همه اعضای جامعه باشد و هم برای استفاده نسلهای آینده محفوظ بماند. اگر چنین دستگامی متصدی رسیدگی صحیح به این منابع ثروت عمومی نشود، این نعمتهای خداداده یا مورد بهره برداری واقع نمی شود یا چنان در اختیار افراد و گروههای سودجو قرار می گیرد که سرانجام از آنها نفعی عاید همه مردم نخواهد شد. به هر حال، هم حفظ و حراست اموال عمومی، برای آن که آیندگان نیز از بهره جویی از آنها، محروم نمانند، و هم بهره برداری درست و مطابق با مصالح همگانی از آنها نیازمند وجود دستگامی است که منافع عموم مردم را رعایت کند. کوتاه سخن آن که، در هر جامعه یک سلسله کارهایی هست که انجام یافتن آنها ضرورت دارد ولی فرد یا گروه خاصی متصدی آنها نیست. بر این اساس، وجود دستگامی که عهده دار این قبیل کارهای بی متصدی گردد، ضرورت تام و مؤکد دارد. این دستگام همان است که دستگام حاکمه یا حکومت نام می گیرد. دلیل سوم، لزوم تعلیم و تربیت علاوه بر احتیاجات اقتصادی و مادی، به منظور تعلیم و تربیت افراد جامعه نیز وجود نظام حکومتی ضروری است؛ یک رشته نیازهای علمی و معنوی هست که برآوردن آنها از یک یا چند فرد یا گروه داوطلب بر نمی آید. از علوم تجربی مختلف که برای بهسازی وضع و حال مادی زندگی به کار می آید هم که بگذریم، به یک سلسله از معارف می رسیم که ناظر به بعد معنوی حیات است و دانستن آنها برای دستیابی به سعادت حقیقی و کمال نهائی اهمیت عظیم دارد، مانند اصول عقائد و احکام فقهی و اخلاقی. تعلیم و آموزش این علوم و معارف گونه گون، برای حصول رشد فکری و فرهنگی جامعه بایسته است. برای این کار نیز باید یک رشته فعالیتهای منظم و هماهنگ صورت پذیرد که هدف از همه آنها رشد و ترقی دادن جامعه در بعد روحی و معنوی باشد. پس باید دستگامی وجود داشته باشد که ضامن انجام دادن این قسم فعالیتهای گردد. خلاصه آن که به منظور تعلیم و تربیت افراد جامعه نیز، وجود نظام حکومتی ضروری است. دلیل چهارم، لزوم ایجاد تعادل بین فعالیتهای اقتصادی شک نیست که در یک جامعه باید همه فعالیت های اقتصادی هماهنگ باشد. اگر جامعه ای مانند اجتماع مردم یک ده، کوچک و ساده باشد، چه بسا خود افراد بتوانند فعالیتهای اقتصادی را هماهنگ سازند و با مشورت با یکدیگر دریابند که چه کارها و مشاغل بیش از حد کفایت و چه کارهایی کمتر از اندازه کافی وجود دارد، در نتیجه جلوی زیاده رویها را بگیرند و کاستیها را جبران کنند. اما در جوامع بزرگ و پیچیده امروز این

مهم از عهده خود افراد ساخته نیست، لذا بیم آن هست که بعضی از فعالیتهای اقتصادی رشد سرطانی و روز افزون بیابد و بر عکس، پاره ای از فعالیتهای اقتصادی دیگر تعطیل و اهمال شود و قهرا نوعی ناهماهنگی و عدم تناسب و تعادل در امور اقتصادی پدیدار گردد. این بی تناسبی و عدم تعادل اقتصادی در همه شئون دیگر زندگی اجتماعی آثار نامطلوب خواهد داشت. بنابراین برای پیش نیامدن چنان وضعیت ناهنجار یا از میان برداشتن آن، باید جدا تلاش کرد، مخصوصا جامعه ای مثل جامعه اسلامی که بخواهد عزت و سیادت خود را کاملا حفظ کند و در هیچیک از ابعاد و وجوه زندگی، وابستگی و نیاز به اجانب نداشته باشد و دست گذاری به سوی این و آن دراز نکند (۱) باید با برنامه ریزی دقیق فعالیتهای اقتصادی را هماهنگ و متناسب کند و نگذارد وضع اقتصادی دچار بی تعادلی شود. دستگاهی که می تواند چنین برنامه ریزی و مدیریتی داشته باشد همان دستگاه حکومت است. دلیل پنجم، لزوم دفاع و آمادگی در برابر دشمنان یک جامعه مطلوب، علاوه بر آن که در درون خود از نظم و امنیت برخوردار است، باید به خوبی از عهده دفاع از خود در برابر دشمنان بیرونی برآید تا آنان که اغراض و نیات سوء دارند طمع در آب و خاک و مال و جان و آبروی آنان نکنند. باز در جوامع بسیار کوچک و ساده امکان دارد که مردم با تبادل آراء و تشریک مساعی و وسائل دفاع از خود را فراهم آورند و بهترین شیوه و شگرد دفع بیگانگان را بیابند و از کیان و موجودیت خود پاسداری کنند؛ ولی در جامعه های بسیار بزرگ و پیچیده معاصر چنین امری امکان نمی پذیرد؛ باید دستگاه برنامه ریز و مدیری باشد که به هنگام هجوم دشمن، همه آلات و ابزار جنگی را تهیه کند و رزمندگان خود را تا آنجا که می تواند مجهز و مسلح سازد و فعالیتهای نظامی را به بهترین وجه، سازماندهی و تنظیم کند و در وقت مقتضی و به شکل مطلوب به دشمن یورش ببرد، در غیر این صورت ممکن است نیروهای عظیمی به هدر رود و هیچ گونه پیروزی هم به دست نیاید. قبل از وقوع هجوم و جنگ نیز جامعه باید آمادگی کامل برای جنگ و دفاع را داشته باشد تا هم دشمنان فکر حمله و یورش را به خاطر خود خطور ندهند و هم اگر حمله و یورش پیش آید، مردم غافلگیر نشوند. و چون عموم مردم عادتاً سرگرم اشتغالات زندگی شخصی و خانوادگی خود هستند نمی توان از آنان توقع آمادگی کامل داشت و به هر حال نباید به آمادگی شان اتکا و اتکال کرد، بلکه باید دستگاهی وجود یابد که کاری جز پرداختن به همین امور نداشته باشد. پس وجود نظام حکومتی از این رو نیز ضرورت دارد که هم آمادگی کامل برای دفاع از مصالح و منافع جامعه در برابر دشمنان آن حاصل شود، و هم در صورت هجوم و حمله دشمنان، دفع و سرکوبی آنان به بهترین شیوه ممکن گردد. دلیل ششم، لزوم رفع اختلافها و کشمکشها بی شک در هر جامعه میان افراد یا گروهها اختلافاتی بروز می کند. برای رفع این اختلافات و احقاق حقوق هر فرد یا گروه ناگزیر باید به کسانی رجوع کرد که میان متخاصمان داوری کنند. ممکن است که دو طرف متخاصمه با توافق یکدیگر کسی را به عنوان حکم برگزینند و به رأی او ترتیب اثر دهند. در این صورت مشکل به سادگی حل خواهد شد. اما در اکثر موارد، متخاصمان به چنین توافقی دست نمی یابند. در این گونه موارد، که قاضی تحکیم در کار نیست باید دستگاهی وجود داشته باشد که همه مردم طوعا یا کرها، مکلف به اطاعت از احکام و آراء آن باشند و هیچ فرد یا گروهی نتواند از حکم و رأی آن تخلف کند. این دستگاه همان دستگاه قضایی است که جز با وجود آن، اختلافات و تخصمات فیصله نمی یابد و حق به حقدار نمی رسد. ناگفته پیداست که این دلیل وقتی برای اثبات ضرورت وجود حکومت به کار می آید که مراد از «حکومت» معنای خاص آن یعنی «قوه مجریه» نباشد؛ زیرا مقتضای دلیل مذکور، اثبات ضرورت وجود «قوه قضائیه» است نه قوه مجریه. اما اگر «حکومت» را به معنای عامش بگیریم که شامل هر سه قوه مقننه، قضائیه و مجریه گردد آنگاه می توان از این دلیل نیز برای اثبات مقصود سود جست. به تعبیر دیگر، این دلیل در صورتی مفید خواهد بود که دستگاه قضائی را بخشی از دستگاه حکومت محسوب داریم، چنان که در بسیاری از کشورها سرپرستی امور قضائی به عهده وزارتخانه ای به نام «وزارت دادگستری» است که جزء دولت به شمار می آید. دلیل هفتم، لزوم وضع احکام و مقررات جزئی بارها گفته ایم که برای تنظیم ارتباطات و مناسبات اجتماعی به شکل مطلوب علاوه بر احکام و مقررات کلی و ثابت، که مجموع آنها، تحت عنوان «قانون اساسی» مدون می

شود و علاوه بر احکام و مقرراتی که از دوام و کلیت نسبی برخوردار است و وضع آنها بر عهده قوه مقننه و مجلس قانونگذاری است احکام و مقررات جزئی تر و موقت و محدودی نیز ضرورت دارد. برای وضع چنین احکام و مقررات موقت و محدود مانند تعیین نرخ کالاها هم باید دستگامی وجود داشته باشد. وضع این گونه قوانین که کوچکترین دگرگونی در اوضاع و احوال اجتماعی ممکن است آنها را دستخوش تغییر سازد در جوامع امروزی، معمولاً از شئون قوه مجریه است؛ یعنی هیأت دولت یا یک وزیر یا حتی یک مدیر کل، می تواند در قلمرو مسؤولیت خود یک سلسله مقررات اجرائی وضع کند و برای معتبر شناخته شدن آن مقررات، نیازی به تصویب قوه مقننه نیست. البته چنان که سابقاً گفته ایم، این مسأله که وضع قوانین جزئی و متغیر بر عهده چه قوه ای است تا حدی به قرارداد بستگی دارد. لذا در صورتی که وضع این گونه قوانین را از شئون قوه مجریه بدانیم، دلیل مزبور ضرورت وجود حکومت به معنای قوه مجریه را اثبات می کند و در صورتی که وضع آن را برعهده قوه مقننه بدانیم این دلیل، ضرورت وجود حکومت به معنای اعم یعنی مجموع سه قوه را اثبات می کند. وظائف حکومت با هفت دلیل پیشگفته، مدلل شد که یک جامعه بدون یک نظام حکومتی نمی تواند زندگی مطلوب داشته باشد و به اهداف مادی و معنوی خود نائل شود. همچنین، با توجه به این هفت دلیل دانسته شد که هر حکومت لااقل هفت وظیفه اصلی دارد که عبارتند از: ۱ حفظ نظم و امنیت درونی جامعه. ۲ تصدی آن دسته از امور و شئون اجتماعی که متصدی خاصی ندارد. ۳ بر آوردن نیازهای علمی و معنوی مردم یا به تعبیر دیگر، تعلیم و تربیت آنان. ۴ متناسب و متعادل ساختن همه فعالیت‌های اقتصادی و مادی افراد جامعه. ۵ دفاع شایسته از جامعه در برابر دشمنان بیرونی آن. ۶ رفع اختلافات و منازعات افراد یا گروه‌ها و احقاق حقوق هر یک. ۷ وضع احکام و مقررات جزئی اجتماعی. اگر دقت کنیم درمی یابیم که مجموع وزارتخانه‌های موجود در یک کشور، به انجام دادن همین هفت وظیفه اشتغال دارند؛ وزارت کشور ایجاد و حفظ نظم و امنیت را در داخل مملکت بر عهده دارد و نیروهای انتظامی را به همین منظور به کار می گیرد؛ در واقع، نیروهای انتظامی پشتوانه اجراء قوانین اند و نمی گذارند که فرد یا گروه خاصی از عمل به مقتضای قانون سرباز زند. وزارتخانه‌هایی از قبیل وزارت نیرو، وزارت پست و تلگراف و تلفن، وزارت راه و ترابری، وزارت درمان و بهداشت و امور پزشکی، وزارت صنایع و معادن و فلزات و وزارت نفت و... متصدی خدماتی هستند که فرد یا گروه مخصوصی آنها را تصدی نکرده است؛ وزارتخانه‌های آموزش و پرورش، فرهنگ و آموزش عالی و ارشاد اسلامی مسؤولیت تعلیم و تربیت همگانی را دارند؛ وزارتخانه‌های اقتصاد و دارایی، کار و امور اجتماعی و بعضی دیگر به امور اقتصادی و مادی جامعه می پردازند؛ وزارت دفاع، مسؤول دفع و سرکوبی دشمنان بیگانه است؛ وزارت دادگستری به مخاصمات پایان می دهد و حق را به صاحب آن می رساند؛ هیأت دولت یا حتی یک وزیر یا مدیر کل هم، برای حوزه مسؤولیت خود، بخشنامه‌ها و آیین نامه‌های اجرائی را وضع و اعلام می کند. می دانیم که همواره هر وظیفه‌ای توأم با یک سلسله اختیارات است؛ نمی شود انجام دادن وظیفه‌ای را از کسی بخواهند و وسائل عمل به آن وظیفه را در اختیار وی نگذارند. از این رو معقول نیست که وجود حکومت را برای یک جامعه ضروری بدانیم و برای حکومت چندین وظیفه قائل شویم، در عین حال، برای آن هیچ گونه اختیار قانونی منظور نداریم. همان ادله‌ای که برای حکومت وظایفی چندگانه اثبات می کند، ضمناً مقتضی آن است که حکومت، قدرت قانونی برای عمل داشته باشد. برای آن که حکومت به وظایف خود عمل کند و به اهداف منظور برسد، باید قدرت اجرائی متناسب را دارا باشد. پس مجملاً می توان گفت همان گونه که برای حکومت یک رشته وظائف ثابت می گردد، یک سلسله اختیارات هم اثبات می شود. امتیاز جامعه الهی نکته‌ای که توجه بدان ضرورت دارد، این است که جوامع الهی مخصوصاً جامعه اسلامی برای امور معنوی اهمیت فراوانی قائلند. اسلام همان گونه که برای فرد، حفظ دین را بر هر کار دیگر مقدم می داند و برای نگهداری دین، بذل مال و جان را توصیه می کند چنانکه در وصایا و سفارش‌های امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام آمده است. (۲) برای جامعه نیز حراست و پاسداری دین را به هر قیمتی که باشد، واجب و بایسته دانسته است. از دیدگاه اسلامی اگر موجودیت دین در معرض تهدید و مخاطره قرار گرفت، برای دفاع از آن،

جانها باید فدا شود، چه رسد به اموال. هنگامی که در جامعه، دین اصالت دارد باید اولاً: همه احکام و مقررات اجتماعی و حقوقی به گونه ای وضع شود و جمیع اعمال و فعالیت‌های جمعی چنان صورت پذیرد که نه فقط با اهداف متعالی دین و اخلاق مخالفت و منافات نداشته باشد بلکه با آنها موافقت داشته و در راه تأمین آنها قرار گیرد. ثانیاً: یکی از وظایف اساسی «حکومت» و بلکه مهمترین وظیفه آن، تعلیم و تربیت دینی و اخلاقی افراد جامعه باشد. یک جامعه الهی و اسلامی به امور معنوی و مسائل دینی و اخلاقی اهتمام فراوان دارد و برآورده شدن همه نیازهای متعدد و متنوع خود را در چارچوب دین و اخلاق می‌خواهد. و همین است فرق اصلی این جامعه با سایر جوامع. ضرورت وجود حکومت از دیدگاه اسلام تا کنون به خوبی روشن شد همان گونه که جامعه نیاز به وجود احکام و مقررات اجتماعی و حقوقی دارد و بر این اساس نیازمند به قانونگذار است احتیاج به اجرای احکام و مقررات هم دارد. بنابراین، محتاج حاکم است. صرف وضع قوانین و آوردن آنها بر روی کاغذ و از برکردن و در سینه داشتن آنها دردی را دوا نمی‌کند. در طول تاریخ بشری، همواره کسانی بوده اند که یا حقوق خود را نمی‌شناخته اند یا با دیگران، درباره حدود و مرزهای حقوق خود، اختلاف نظر داشته اند یا با علم به حقوق خود، در مقام تعدی به حقوق سایرین بر می آمده اند و به هر تقدیر، جامعه را دستخوش هرج و مرج و بی عدالتی می‌کرده اند. چنین کسانی اکنون نیز هستند و در آینده هم خواهند بود. برای آن که نظام جامعه دچار اختلال نشود و شیرازه امور از هم ننگسلد، به ناچار باید دستگاهی وجود داشته باشد که با قدرت و شوکت خود ضامن اجرای قوانین شود و متخلفان را به راه آورد یا به سختی گوشمالی دهد. برای آن که آدمیان به مصالحی که هدف زندگی اجتماعی نیل بدانهاست برسند، باید قوانین مو به مو، به مرحله اجرا و عمل درآید و این ممکن و میسر نخواهد گشت جز با وجود «حکومت» چنان که حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام در پاسخ به خوارج که به قصد نفی حکومت می‌گفتند: «لا حکم الا لله؛ حکومت جز برای خدا نیست» فرمود: «نعم انه لا حکم الا لله و لکن هؤلاء یقولون لا امره الا لله و انه لا بد للناس من امیر بر او فاجر (۳)؛ آری، درست است که «حکم» خاص خدای متعال است، لکن اینان (خوارج) می‌گویند (یعنی مرادشان این است که): «حکومت» خاص خدای متعال است؛ و حال آن که مردم، به ناچار باید حاکمی داشته باشند، چه درستکار و چه نادرست». نتیجه این که ضرورت وجود حکومت برای هر جامعه، به دلیل عقلی اثبات می‌شود، قبل از این که ادله تعبدی در کار بیاید. اسلام دینی است که دارای کاملترین و مطلوبترین نظام حقوقی (۴) که تا روز قیامت از ارزش و اعتبار برخوردار است و مدعی است که برای جمیع ابعاد و وجوه زندگی فردی و اجتماعی همه آدمیان در همه اعصار و امصار احکام و مقررات دارد. چنین دینی نمی‌تواند وجود حکومت را ضروری و بایسته نداند. پس ما به دلیل عقلی قطعی اثبات می‌کنیم که اسلام، هم برای حکومت احکام و مقرراتی دارد و هم وجود حکومت را برای جامعه مسلمین ضروری می‌داند؛ و نیازی به ادله تعبدی نداریم. حتی اگر یک آیه یا یک روایت هم درباره این مسأله نمی‌بود، مشکلی نداشتیم. البته ادله تعبدی نیز هست که باید در فقه مورد مطالعه و بررسی واقع شود اما نباید از این دلیل عقلی قطعی غفلت کنیم. به تعبیر دیگر اگرچه تمسک به ظواهر الفاظ آیات و روایات اشکالی ندارد، ولی باید بدانیم که این دلیل یقینی عقلی بر همه آنها مقدم است. خلاصه، جای هیچ شک و شبهه ای نیست در این که اسلام وجود حکومت را برای امت اسلامی ضروری می‌داند. احتمال این که این دین ضرورت وجود حکومت را نفی کند یا حتی درباره این مسأله ساکت باشد، به کلی منتفی است. پس اصل این مسأله از قطعیات و یقینیات دین مقدس اسلام است. اگر بحثی هست در خصوص کیفیت حکومت و چگونگی تعیین حاکم و حدود وظایف و اختیارات او و امثال این است که باید با رجوع به کتاب و سنت قطعیه معلوم گردد. پی نوشت ها: ۱. «و لله العزّة و لرسوله و للمؤمنین؛ عزت و سربلندی مخصوص خداوند، پیامبرش و مؤمنان است» منافقون / ۸. «و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سیلاً؛ خدای متعال، هرگز برای کافران، بر ضد مؤمنان راهی نمی‌گذارد» نساء / ۲. «فاذا حضرت بلیة فاجعلوا اموالکم دون انفسکم و اذا نزلت نازلة فاجعلوا انفسکم دون دینکم؛ فاعلموا ان الهالک من هلك دینه و الحریب من حرب دینه؛ هنگامی که مصیبتی در رسد اموال خود را سپر جانهایتان کنید و زمانی که مصیبتی

شدید (بر شما) فرود آید جانهای خود را سپردن دینتان کنید و بدانید که از میان رفته، کسی است که دینش از دست برود و دزد زده و بی چیز کسی است که دینش را از او ربوده باشند.» (کافی ج ۲، ص ۲۱۶، حدیث ۲ و بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۱۲، باب ۲۳، حدیث ۲) . ۳. نهج البلاغه، کلام ۴۰۰. البته ما جدا بر این اعتقادیم که همه ادیان آسمانی دیگر نیز، در اصل و پیش از آن که در معرض تحریف و مسخ واقع شوند، صاحب نظامات حقوقی بوده اند و چنان نبوده است که کار دنیا را به قیصر واگذارند و کار آخرت را به خدا، این که پیروان بعضی از این ادیان، یا همه آنها می پندارند که دین از سیاست جداست و نبوت از حکومت، معلول ناآگاهی آنان نسبت به تعالیم اصلی و آموزه های راستین ادیان خودشان است به هر حال، ما در اسلام، هرگز نمی توانیم چنین ادعاهایی را بپذیریم. منابع مقاله: حقوق و سیاست در قرآن، مصباح یزدی، محمد تقی؛

## امامت در مکتب تشیع

امامت در مکتب تشیع امامت یکی از مسائل اساسی و زیربنایی مذهب تشیع است. امامت از دیدگاه تشیع، زعامت و رهبری امت در امور معاش و معاد می باشد (۱) که مساله ای سیاسی - دینی بشمار می رود و از روز نخست، شیعه بر آن پایدار مانده و پیوسته در حال مبارزه با سلطه های جور بوده است. امام، از نظر شیعه یک رهبر سیاسی و پیشوای دینی به حساب می آید که هر دو سمت را با هم جمع کرده و هر دو جهت را عهده دار است. شیعه از روز نخست، در تمامی حرکتهای و اقدامات سیاسی خود، حتی مانند پذیرفتن زمامداری و ولایت از جانب خلفای وقت، از امام معصوم عصر خویش دستور می گرفتند، یا رخصت دریافت می داشتند و این بدین معنی بود که امام عصر خویش را رهبر سیاسی به حق می دانستند. و امامان نیز همواره خلفا را غاصب حق خویش می شمردند. پیامبر اسلام، با بدست آوردن قدرت و نیروی مردمی، دو عمل سیاسی چشمگیر انجام داد، یکی تشکیل امت و دیگر تاسیس دولت. پیامبر اسلام با مطرح کردن برادری اسلامی، یک وحدت ملی منسجم و مستحکم بر پایه و اساس دین بوجود آورد که این خود یکی از بزرگترین کارهای سیاسی او بود که با تلاش فراوان انجام گرفت و این وحدت ملی به نام «امت اسلامی» هنوز پابرجاست و از اساسی ترین پایه ها در جهت دهی به سیاست اسلامی به حساب می آید. مساله تشکیل دولت و برقراری پیمانهای سیاسی و انتظامات داخلی و ساختار اداری و اجتماعی که پایه گذاری آن در عهد رسالت انجام گرفت و سپس ادامه و توسعه یافت، همگی از یک اندیشه سیاسی اسلامی برخاسته که پیامبر اکرم پایه گذار آن بوده است. همه جنگها و صلحها و قراردادهای منعقد شده با قبائل و کشورها که در عهد رسالت انجام گرفت، و خلفای پس از وی بر همان شیوه رفتار می کردند، حاکی از دید سیاسی است که از شریعت اسلام نشأت گرفته و ریشه دینی و الهی دارد. رهبری پیامبر برخاسته از مقام نبوت او پیامبر اسلام که خود زعامت امت را بر عهده داشت، علاوه بر پیشوای دینی، رهبر سیاسی نیز به شمار می آمد و این سمت را برخاسته از نبوت خویش می دانست و به حکم «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۲) فرمان حکومت را از جانب خدا دریافت کرده بود و این اولویت بر انفس، همان ولایت عامه و زعامت سیاسی است که از مقام نبوت او برخاسته است. امام صادق (ع) در این زمینه می فرماید: «ان الله ادب نبیه فاحسن تادیبه فلما اکمل له الادب قال: «و انک لعلی خلق عظیم» . (۳) ثم فوض الیه امر الدین و الامه لیسوس عباده. . .» . (۴) خداوند پیامبر را تا سر حد کمال تربیت نمود، لذا او را به شایسته ترین کمالات ستود. آنگاه امر شریعت و مردم را بدو سپرد تا بندگان خدا را رهبری کند و سیاستمداری را به دست گیرد. خواهیم گفت که بیعت در عهد رسالت، تنها یک وظیفه دینی و سیاسی است که به منظور فراهم شدن نیرو و امکانات برای مقام زعامت، انجام می گرفته، نه آنکه بیعت کنندگان او را برای زعامت برگزیده و به اختیار و انتخاب خود زعیم قرار داده باشند. بلکه زعامت پیامبر به حکم قرآن ثابت بود و مردم موظف بودند با او بیعت کنند، تا امکانات رهبری برای او فراهم باشد. پیامبر اکرم به همین منظور از مهاجرین و انصار بیعت می گرفت، تا پایه های دستگاه سیاسی و انتظامی خود را مستحکم سازد و بر مسلمانان واجب بود که این نیرو را در اختیار او بگذارند. با اندک مراجعه به



زندگی سیاسی پیامبر اکرم، این نکته روشن می‌گردد که پیامبر خود را از جانب خدا رهبر سیاسی امت می‌دانست و به مردم هشدار می‌داد که به حکم وظیفه باید با او همکاری کنند و بیعت که رسم عربی بود و تعهد بیعت کنندگان و وفاداری آنان را می‌رساند، به همین منظور انجام می‌گرفت. در بیعت «عقبه ثانیه» که شب هنگام، در دامنه کوهی بدور از چشم مشرکین قریش، با مردم مدینه - که قبلاً اسلام آورده بودند - انجام گرفت، پیامبر - خطاب به آنان - گفت: بیعتی را که با شما انجام می‌دهم، به هدف حمایت و پشتیبانی از من است تا همانگونه که از جان و مال و ناموس خود دفاع می‌کنید، از من نیز دفاع کنید. آنان - که ۷۳ مرد و ۲ زن بودند - گفتند: ما برای حمایت از تو تا پای جان ایستاده، بیعت می‌کنیم، ما فرزندان جنگیم چونان حلقه ای تو را در بر می‌گیریم. در آن میان، یکی از بزرگان انصار به نام «ابوالهیثم بن التیهان» گفت: ای رسول خدا، میان ما و قبائل یهود که پیرامون مدینه سکنی گزیده اند، پیوندهای نظامی بسته شده و با این پیوند که با تو می‌بندیم، آن پیوندها گسسته می‌شود. از این پس تو نیز نباید ما را رهاسازی که تنها بمانیم و با یهود درگیر شویم. پیامبر (ص) تبسمی فرمود و گفت: از این پس شما از من هستید و من از شما هستم، می‌جنگم با آنکه جنگیدید، و می‌سازم با آنکه ساختید. از جان گذشتن و فداکاری نمودن از جانب شما، و ما با هم پیوند خورده و گسستنی نیست. آن گاه همگی اعلام وفاداری همه جانبه نموده، با او بیعت کردند. سپس پیامبر (ص) فرمود: دوازده نفر از میان خود معرفی کنید تا نمایندگان شما باشند و به واسطه آنان دستورات صادره ابلاغ گردد. پس هفت نفر از قبیله «خزرج» و سه نفر از قبیله «اوس» معرفی شدند. (۵) این بیعت، که در سال پیش از هجرت انجام گرفت، هدف آن تنها تشکیل یک دستگاه سیاسی - نظامی مستحکم بوده، که بر اساس پایه های مردمی استوار باشد. و پیامبر اکرم (ص) این امر را جزئی از رسالت خود می‌دانست که به حکم وظیفه سالت خویش انجام می‌داد. این همان «حکومت دینی» است که یک پیامبر به حکم وظیفه پیامبری انجام می‌دهد. اساسا پیامبر که خود، آورنده شریعت است، خود را شایسته ترین افراد برای ضمانت اجرائی آن می‌داند و عقلا و عاداتا نباید منتظر بماند تا پیروان او، او را بر این سمت بگمارند. بنابراین - بسیار کوتاه نظری است که برخی پنداشته اند که پیامبر اسلام به دلیل پیامبر بودن، زعامت سیاسی امت را بر عهده نگرفت، بلکه مردم چون او را شایسته ترین افراد خود دیدند، برای این سمت برگزیدند. در روز غدیر خم که پیامبر اکرم (ص) مولا امیر مؤمنان (ع) را به مقام خلافت و ولایت بر امت منصوب نمود، برای آن که خاستگاه دینی این حق را ارائه دهد، به مقام ولایت خود - که منشا دینی داشته - اشاره نمود و فرمود: «الست اولی منکم بانفسکم» که اشاره به آیه کریمه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» می‌باشد یعنی آیا من، به حکم خداوند ولی امر شما نیستم؟! گفتند: بلی یا رسول الله. آری، تو ولی امر ما هستی. آن گاه - پس از گرفتن اعتراف و پاسخ مثبت - فرمود: «فمن کنت مولا فلهذا علی مولا» یعنی: منشا ولایت من و علی یکی است و مقام زعامت سیاسی هر دوی ما از مقام حاکمیت دین برخاسته است. پس از آن از مردم به حکم وظیفه دینی، بیعت گرفت. مساله خلافت از منظر علی (ع) مولا امیر مؤمنان (ع) همواره از حق غضب شده خود شکوه داشت و مقام خلافت و زعامت سیاسی را از آن خود می‌دانست. در خطبه «شقشقیه» خلافت را حق موروثی خود می‌داند، که از دست او ربوده اند، تا آنجا که می‌گوید: «فصبرت و فی العین قذی، و فی الحلق شجی، اری تراثی نهبا». (۶) شکیبایی نمودم در حالی که از فزونی اندوه، مانند کسی بوم که در چشم او خاشاک باشد، یا در گلوی او استخوانی آزاردهنده باشد، زیرا می‌دیدم که حق موروثی من به تاراج رفته. بر روی کلمه «تراث» دقت شود. حضرت، خلافت را میراث خود می‌داند، یعنی این حق او بوده که از پیامبر (ص) به او ارث رسیده است. نه آن که پیامبر (ص) شخصا به او داده است. و این می‌رساند که منشا حق ولایت پیامبر که همان حاکمیت دین بود کاملا به او انتقال یافته و او بر اساس حق حاکمیت دین، حق ولایت بر مسلمین را دارا می‌باشد و از این رو، اشغالگران این مقام، غاصب به شمار می‌آیند. در جای دیگر می‌فرماید: «فنظرت فاذا لیس لی معین الا اهل بیتی، فضننت بهم عن الموت. فاغضیت علی القذی، و شربت علی الشجی، و صبرت علی اخذ الکظم، و علی امر من طعم العلقم» (۷). رو به رو شدم آنگاه که یآوری نداشتم جز خاندانم، و بر جان آنان ترسیدم، از این رو چشم پوشی کردم و

هرگونه ناگواری را تحمل نمودم، که از هر تلخی تلخ تر بود. امیر مؤمنان (ع) پس از بیعت مردم با او، با اشاره به اینکه خلافت را حق خود می دانسته است، فرمود: «لا یقاس بآل محمد (ص) من هذه الامة احد، و لا یسوی بهم من جرت نعمتهم علیه ابداء، هم اساس الدین، و عماد الیقین. الیهم ینفیء العالی، و بهم ینلحق التالی. و لهم خصائص حق الولاية، و فیهم الوصیة و الوراثة. الآن اذ رجع الحق الی اهله، و نقل الی منتقله». (۸) از این امت کسی را با آل محمد (ص) نتوان سنجد و هرگز نمی توان پرورده نعمت ایشان را در رتبه ایشان دانست. آنان پایه دین و ستون یقین اند. هر که از حد درگذرد به آنان باز گردد، و آن که وامانده، به ایشان پیوندد. حق ولایت خاص ایشان است و سفارش و میراث پیامبر از آن ایشان است. اینکه حق به شایسته آن بازگشته و به جایگاه خود منزل کرده است. جمله اخیر این عبارت چنین می رساند که اکنون، حق خلافت به جایگاه خود بازگشته است. ابن ابی الحدید می گوید: لازمه این کلام آن است که پیش از این جایگاه خود را نداشته است سپس می گوید: ولی ما آن را تاویل می بریم و چنین می فهمیم که علی (ع) در این سخن، تنها شایستگی خود را گوشزد می کند (۹). عبد الله بن مسعود، صحابی معروف جلیل القدر، گوید: پیامبر اکرم (ص) به من گفت: ای پسر مسعود، اکنون آیه ای بر من نازل شد و این آیه را تلاوت فرمود: «و اتقوا فتنة لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصة» (۱۰) پرهیزید آتش فتنه ای را که فقط دامنگیر ستمگران نخواهد گردید، بلکه همه را فرا می گیرد. آن گاه فرمود رازی را با تو در میان می گذارم و آن را به ودیعت به تو می سپارم، زنهار که آن را درست فراگیر و به موقع آن را فاش ساز. این آتش فتنه را دشمنان اسلام در هنگام ستیز با علی، بر پا می کنند. بدان، هر که با علی دشمنی کند، همانند آن است که نبوت مرا انکار نموده و بلکه همه نبوت ها را منکر خواهد بود. یعنی چنین کسی با شریعت دشمنی ورزیده، تیشه به ریشه دین می زند. کسی از آن میان به ابن مسعود گفت: آیا تو این سخن را از پیامبر (ص) درباره علی شنیده ای؟ گفت: آری. گفت: پس چگونه از جانب کسانی که حق او را غصب کرده اند، منصب ولایت را پذیرفته ای؟ ابن مسعود، گفت: راست می گویی، سزای کار خود را دیدم و از امام خود رخصت نگرفتم. ولی دوستان من، ابوذر و عمار و سلمان، هنگام پذیرش ولایت، از امام خود رخصت می گرفتند. و من اکنون استغفار می کنم و توبه می نمایم (۱۱). ملاحظه می شود، آن کسی که بزرگان شیعه، او را به امامت می شناختند علی (ع) بود و آنان بر خود لازم می دانستند که در فعالیت های سیاسی از او استجازه کنند و در واقع، علی آنان را به آن مقام منصوب نماید، گرچه به ظاهر از طرف دیگران منصوب شده باشند. بنابراین مساله «امامت» در اصل یکی از اساسی ترین پایه های مکتب تشیع را تشکیل می دهد و فلسفه وجودی تشیع در مساله امامت تبلور می یابد و تشیع بدون امامت، جایگاه خاص خود را از دست می دهد، زیرا تمامی فرقه های اسلامی نسبت به خاندان نبوت و عترت (ع) محبت می ورزند و اخلاص و مودت دارند. ولی این دلیل تشیع آنها نیست، زیرا آنان امامت و زعامت سیاسی اهل بیت را آن گونه که شیعه معتقد است، نپذیرفته اند. از این رو، مکتب تشیع، مکتبی است که مساله حکومت و رهبری سیاسی را، از متن دین و برخاسته از دین می داند و بدین جهت در عصر غیبت، که با نبود امام معصوم روبروست، به سراغ نواب عام او می رود و چشم به چهره های پرفروغ فقها دوخته است، زیرا آنان را شایسته ترین جانشینان امام معصوم می داند. بنابراین، مطرح کردن مساله جدایی دین از حکومت، از جانب کسانی که در سایه مکتب تشیع آرمیده اند، شگفت آور و مایه تاسف است. یکی از نویسندگان - که سابقه حوزوی نیز دارد - چنین می نویسد: «خلافت یک مقام سیاسی - اجتماعی است که واقعیتی جز انتخاب مردم در بر ندارد، منتها گاهی اتفاق می افتد که مردم آن قدر رشد و دانائی پیدا کرده اند که پیامبر یا امام خود را آگاه ترین و با تدبیرترین افراد در امور کشورداری و روابط داخلی و خارجی سرزمین خود یافته و او را برای زمامداری سیاسی - نظامی خود انتخاب می کنند، مانند بیعت با نبی اکرم زیر شجره «لقد رضی الله عن المؤمنین اذ بیاعونک تحت الشجرة» (۱۲) و مانند انتخاب حضرت علی (ع) در نوبت چهارم خلافت، پس از رحلت نبی اکرم (ص) و گاهی دیگر در اثر عدم رشد سیاسی و اجتماعی جامعه و یا به علت گردبادهای سیاسی به این گونه انتخاب احسن موفقیت پیدا نمی کنند. اکنون خوب واضح است که آیین کشورداری نه جزئی از اجزاء نبوت است و نه در ماهیت

امامت - که همه دانایی است - مدخلیت دارد». (۱۳) این گفتار کاملاً با دید تشیع در امامت منافات دارد. متکلمین بزرگ جهان تشیع به اتفاق، مقام امامت را نوعی رهبری سیاسی - دینی تعبیر کرده اند و لزوم و ضرورت آن را برای برقراری نظم و سلامت جامعه از راه قاعده «لطف» اثبات می کنند. خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب «تجرید الاعتقاد» - که از معتبرترین متون درسی اعتقادی حوزه های شیعه بشمار می رود - می گوید: «الامام لطف: فیجب نصبه علی الله تعالی تحصیلاً للغرض». و در کتاب «فصول العقائد» همین مضمون را مشروح تر کرده و می نویسد: لما امکن وقوع الشر و الفساد و ارتکاب المعاصی من الخلق، و جب فی الحکمه وجود رئیس قاهر آمر بالمعروف ناه عن المنکر، مبین لما یخفی علی الامه من غوامض الشرع، منفذ لاحکامه، لیکونوا الی الصلاح اقرب، و من الفساد ابعده، و یامنوا من وقوع الشر و الفساد، لان وجوده لطف، و قد ثبت ان اللطف واجب علیه تعالی، و هذا اللطف یسمى امامه، فتکون الامامه واجباً». خلاصه این استدلال چنین است که اسلام، به منظور ایجاد نظم و سلامت جامعه، احکام و تکالیفی مقرر کرده که ضمانت اجرایی شایسته نیاز دارد. و از باب قاعده «لطف» از مقام حکمت الهی نشأت گرفته است و بر خداوند است که شایستگان مقام اجرائی را نیز به مردم معرفی کند، تا مردم در سایه رهنمود شرع، امام و پیشوای دینی و سیاسی خود را بشناسد و با او بیعت کنند. امام و پیشوا - که عهده دار برقرار نظم و مجری احکام انتظامی در جامعه باشد - تفسیری جز رهبری سیاسی - دینی نخواهد داشت، که از جانب شرع، شخصاً به صورت تعیین یک فرد معین، یا وصفا با اعلام و یژگیهای فرد شایسته معرفی می گردد. مولا امیر مؤمنان (ع) در مقام بیان حکمت فرائض الهی، از جمله فریضه امامت، می فرماید: «و الامامه نظاما للامه. و الطاعه تعظیماً للامامه». ابن ابی الحدید، در شرح می نویسد: «و فرضت الامامه نظاماً للامه، و ذلك لان الخلق لا یرتفع الهرج و العسف و الظلم و الغضب و السرقة عنهم، الا بوزاع قوی، و لیس یکنفی فی امتناعهم قبح القبیح، و لا وعید الآخرة، بل لا بد لهم من سلطان قاهر ینظم مصالحهم، فیردع ظالمهم، و یأخذ علی ایدی سفهائهم. و فرضت الطاعه تعظیماً للامامه، و ذلك لان امر الامامه لا یتم الا بطاعه الرعیه، و الا فلو عصت الرعیه امامها لم یتنفعوا بامامته و رئاسته علیهم». (۱۴) امامت، برای ایجاد نظم در امت، از جانب شرع واجب شده، تا جلوی نابسامانیها گرفته شود، زیرا اگر قدرت قاهره نباشد، تبه کاران سلامت جامعه را بر هم می زنند، و تنها نمایاندن قبح قبیح یا وعد و وعید، باز دارنده نمی تواند باشد، باید سلطه نیرومندی باشد و در تنظیم امور بکوشد و مصالح همگانی را به گونه شایسته رعایت نماید، جلو ستمگر را بگیرد و دست سبک سران را کوتاه کند. این گونه ای استدلال عقلانی است، که گفته شود چون مقام حکمت الهی اقتضا کرده تا شریعت را بفرستد و احکام انتظامی برای نظم جامعه مقرر سازد. و به همین دلیل و بر اساس همین حکمت، بایستی شایستگان اجرای این احکام را نیز معرفی کند و نمی شود این مهم را به اختیار مردم واگذار کرده باشد. کسانی شایسته این منصب هستند که از کمال عقلی و توانایی لازم و آگاهی دینی کاملی برخوردار باشند. و این همان شرایط امامت است که در کلام شیعی مطرح می باشد و مقصود از حکومت دینی نیز همین است و بس. روشن نیست نویسنده مذکور بر چه مبنایی دین را از سیاست جدا گرفته، و از کجا و در کجا دیده اند که مردم از پیش خود، پیامبر اکرم را چون شایسته مقام رهبری سیاسی یافته بودند برگزیده و با او بیعت کردند. بلکه همانگونه که اشارت رفت، پیامبر اکرم (ص) در موارد متعدد - برای تحکیم و تثبیت پایه های سیاست خویش، از مردم عهد و پیمان می گرفت و بیعت تحت الشجره یکی از آن موارد است. یا بیعت رضوان در پایان سال ششم هجرت در منزلگاهی به نام «حدیبیه» (۱۶) انجام گرفت. بدین گونه که پیامبر اکرم (ص) با بیش از هزار نفر از صحابه به قصد عمره رهسپار مکه گردید، هنگامی که به «عسفان» (۱۷) رسیدند، آگاه شدند که قریش بر آن است که راه را بر ایشان ببندد. لذا مسیر خود را تغییر دادند، تا هنگامی که به «حدیبیه» نزدیک شدند، حضرت، به وسیله عثمان پیام فرستاد که برای جنگ نیامده ایم و قصد زیارت خانه خدا داریم، ولی برگشت عثمان به تاخیر افتاد، و شایع گردید که او را کشته اند. در این موقع، پیامبر اکرم (ص) تصمیم گرفت، هرگونه که هست با قریش مقابله کند، پس افراد همراه را فراخوانده از آنان پیمان گرفت تا آماده جنگ باشند. همگی جز یک نفر به نام «جد بن قیس» با او بیعت کردند و آمادگی خود را برای جنگ نشان



دادند. ولی حادثه با مصالحه پایان یافت (۱۸). ملاحظه می شود که این بیعت، با مساله انتخاب و رهبری هیچ گونه ارتباطی ندارد و جز پیمانی در رابطه با آمادگی برای جنگ نبوده است. دلیل حکمت منبای کلام اسلامی بر اساس حکمت استوار است و ضرورت فرستادن پیامبران و ادیان آسمانی از مقام حکمت الهی نشات گرفته و قاعده «لطف» که پایه تمامی مسائل کلامی است، نمایانگر حکمت و فیاضیت علی الاطلاق حضرت حق تعالی می باشد. خداوند، فیاض علی الاطلاق است و بر وفق حکمت، فیض خود را شامل همه خلایق و آفریده ها می سازد. خداوند که فیض شریعت را - بر اساس حکمت - بر انسان ارزانی داشته و راه را از چاه برای او مشخص ساخته، به حکم ضرورت عقل بایستی ضمانت اجرایی آن را نیز مشخص کرده باشد خواه نصاب، چنانچه در دوران حضور معصوم بوده است، یا و صفا، چنانچه در عصر غیبت بوده و هست. زیرا همان گونه که در علم کلام گفته اند و در گفتار ابن ابی الحدید بدان اشارت رفت، تنها نشان دادن قبح قبیح و وعد و وعید نمی تواند بازدارنده باشد. مگر آن گاه که قدرت قاهره ناظر بر جریان و عهده دار اجرای عدالت وجود داشته باشد. البته این مسؤولیت بر عهده کسانی باید باشد که شایستگی لازم را دارا باشند، و شرائط آن را عقل و شرع مشخص می سازد. تعیین شایستگان این مقام نیز از طریق شناسایی و بیعت مردم انجام می گیرد، چنانچه در جای خود از آن سخن می گوئیم. البته روی سخن با کسانی است که شریعت را به عنوان یک نظام پذیرفته اند که برای تنظیم حیات و تامین سعادت انسان در دنیا و آخرت آمده است و شریعت را فیض الهی دانسته اند که طبق قاعده لطف بوده و از مقام حکمت الهی سرچشمه گرفته است. لذا همین قاعده لطف و مقام حکمت اقتضا می کند که صلاحیتهای ضامن اجرایی شریعت را نیز تبیین کند و رهنمودهای لازم را در این باره ارائه دهد و این خود، به معنای دخالت مستقیم دین در سیاست و سیاستمداری است، و دلیل بر آن است که انتخاب مطلق در کار نیست. خلافت از دیدگاه اهل سنت از دیدگاه اهل سنت نیز، مساله خلافت از متن دین برخاسته و یک ضرورت دینی به شمار می رود، بدین معنی که بر مسلمین واجب است کسانی را که شایستگی لازم را دارند، برای زعامت سیاسی خود برگزینند و این یک تکلیف و وظیفه شرعی است. در «عقائد نسفیه» چنین آمده است: «و المسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم، و اقامة حدودهم، و سد ثغورهم، و تجهيز جيوشهم، و اخذ صدقاتهم، و قهر المتغلبه و المتلصصه و قطاع الطريق، و اقامة الجمع و الاعياد، و قطع المنازعات الواقعة بين العباد، و قبول الشهادات القائمة على الحقوق، و تزويج الصغار، و الصغائر الذين لا اولياء لهم، و قسمة الغنائم . . . و نحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامه» (۱۹).

این استدلال عینا همان استدلالی است که شیعه برای امامت اقامه می کنند و هر دو گروه، مساله امامت را یک ضرورت دینی می شمرند و آن را برخاسته از نظام حکمت شریعت می دانند، با این تفاوت که شیعه، تعیین امام را به وسیله نص می داند، زیرا عصمت را در امام شرط می داند، ولی اهل سنت چون لیاقت و عدالت را کافی می دانند، شناسایی اهل حل و عقد (خبرگان) و معرفی فرد شایسته از سوی آنان به مردم به منظور بیعت عمومی را کافی دانسته اند. همان روشی که شیبه شیوه انتخابی شیعه در دوران غیبت است. لذا تفتازانی در توضیح ضرورت یاد شده می گوید: «لم لا يجوز الاكتفاء بذی شوكة فی كل ناحية، و من این يجب نصب من له الرئاسة العامة». چرا به صاحبان قدرت محلی اکتفا نشود، و واجب باشد، کسی را برای ریاست عامه منصوب نمود؟ در جواب می گوید: «لانه يؤدي الى منازعات و مخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين و الدنيا، كما نشاهد فی زماننا هذا. . .». زیرا تمرکز نگرفتن زعامت سیاسی و تعدد مراکز تصمیم گیری به درگیریها و برخوردها منتهی می شود و موجب اختلال در امر دین و دنیا می گردد. چنانچه امروزه ما شاهد آن هستیم. (۲۰) با مراجعه به کتب کلامی اهل سنت به خوبی این مساله روشن می گردد که امر امامت و زعامت عامه، یک امر ضروری دینی است، و از متن نظام اسلامی برخاسته و هدف، حکومت دین و اجرای احکام انتظامی اسلام است که جز بر دست صالحان امکان پذیر نیست. از همین رو اهل سنت، خلافت واقعی و امامت و زعامت راستین امت را تا سی سال - پایان خلافت علی (ع) - می دانند. نجم الدین نسفی در این باره می گوید: «و الخلافة ثلاثون سنة، ثم بعدها ملك و اماره». سعد الدین تفتازانی در این باره روایتی از پیامبر اکرم (ص) می آورد که فرمود: «الخلافة بعدی ثلاثون سنة، ثم يصير بعدها

ملکا عضوًا» (۲۱). ابن اثیر در «النهائة» گوید: عضو - از ریشه عض (با دندان فشردن) است و کنایه از فشارها و ستمهایی است که از جانب حاکمان بر مردم وارد می شود. خلاصه آن که امامت و زعامت سیاسی در عهد رسالت، به اتفاق آرای همه اهل اسلام، با انتخاب مردم نبوده و بیعت تنها یک وظیفه و تکلیف بوده تا امکانات ولی امر را فراهم سازند. و زعامت سیاسی پیامبر (ص) از مقام نبوت او برخاسته بود، او آورنده شریعت بود و خود باید ضامن اجرای آن می بود. و در دوران پس از وی که مساله خلافت مطرح می باشد، شیعه همچنان تا پایان عصر حضور، امامت را با نص می داند و بیعت را یک وظیفه می شناسد، ولی در عصر غیبت، نقش بیعت را نقش تشخیص و انتخاب اصلح در سایه رهنمود شرع می داند که این نقش را اهل سنت نیز، از همان روز پایان عهد رسالت، برای بیعت و انتخاب اصلح قائل اند. به هر تقدیر، مساله رابطه دین و سیاست، یک اصل حاکم بر نظام اسلامی به شمار می رود. پی نوشت ها: ۱- علامه حلی در باب حادی عشر - فصل ششم - می گوید: «الامامة رئاسة عامة فی امور الدین و الدنيا... نیابة عن النبی (ص) و هی واجبة عقلا، لان الامامة لطف... و هو واجب (علی الله)... ۲- سوره احزاب ۳۳: ۶. و نیز آیه «انا انزلنا الیک الكتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک الله» (نساء ۴: ۱۰۵). ۳- سوره قلم ۶۸: ۴. ۴- اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۶، رقم ۴ (صحیحہ فضیل بن یسار). ۵- رجوع شود به سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۸۱-۸۵. ۶- نهج البلاغه، خطبه: ۳. ۷- نهج البلاغه، خطبه: ۲۶. ۸- نهج البلاغه، خطبه: دوم. ۹- شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹. ۱۰- سوره انفال ۸: ۲۵. ۱۱- رجوع شود به: الطرائف، ابن طاووس، ص ۳۶، حدیث ۲۵. ۱۲- سوره فتح ۴۸: ۱۸. ۱۳- حکمت و حکومت، ص ۱۷۲. ۱۴- شرح نهج البلاغه - ابن ابی الحدید، ج ۱۹، ص ۹۰. ۱۵- بدان جهت که بیعت در زیر سایه درختی انجام گرفت، به این نام نامیده شد. ۱۶- نام منزلگاهی است که یکرود راه تا مکه فاصله دارد. ۱۷- نام منزلگاهی است به مسافت دو روز راه تا مکه، و نزدیک جحفه است. ۱۸- رجوع شود به: تفسیر مجمع البیان، ج ۹، ص ۱۱۶، و سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۳۲۱-۳۳۰. ۱۹- تالیف نجم الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی. متوفای سال ۵۳۷. به شرح سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی متوفای سال ۷۹۱. چاپ کابل افغانستان سال ۱۳۱۹. ۲۰- شرح عقائد نسفی، ص ۱۱۰. ۲۱- همان، ص ۱۰۹. منابع مقاله: ولایت فقیه، معرفت، محمد هادی؛

### حکومت اسلامی در احادیث شیعه

حکومت اسلامی در احادیث شیعه (یک کتاب در یک مقاله) در آغاز کتاب (حکومت اسلامی) تألیف امام خمینی رضوان الله تعالی علیه آمده است: ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن موجب تصدیق می شود و چندان به برهان احتیاج ندارد، به این معنا که هر کس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد چون به (ولایت فقیه) برسد و آن را به تصور آورد بی درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت. ۱ اگر بخواهیم این نظریه فقهی محکم را توضیح دهیم باید به این منظور تمام قرآن مجید و روایات اسلامی اعم از احادیث شیعه و سنی و فقه مدون اسلام را مطالعه، و مورد دقت و تأمل قرار دهیم. یک بخش از این کار یعنی مطالعه احادیث شیعه، توسط مؤلفان کتاب (الحکومة الاسلامیة فی احادیث الشیعة الامامیة) انجام شده است. در این کتاب ۷۷۵ حدیث از حدود هشتاد کتاب حدیثی شیعه استخراج شده که مجموعه این احادیث همان نظریه امام خمینی رضوان الله تعالی علیه را به خوبی روشن می کند. در این احادیث مطالبی را با حدود ۱۴۰ عنوان می یابیم که همه آن ها از لوازم و ملازمات حکومت در اسلام است. فهرست محتوای احادیث مذکور به این شرح است: ولایت و حکومت از پایه های اسلام است. حاکم اعوانی دارد: قاضی، حاسب، امیر، امین، عریف، کسی که حد جاری کند. امیرالحاج و قاسم (قسمت کننده) بیت المال. امام مسلمین ۲ نسبت به آن چه در دست مردم است اولویت دارد. امام مسلمین در امور مردم امین شمرده می شود. خیرخواهی و نصیحت امام مسلمین واجب است. شکستن بیعت امام جایز نیست. مخالفت فرمان امام جایز نیست. بر امام رعایت عدالت و بر مردم اطاعت از او واجب است. دفاع از امام واجب است. شنیدن دشنام به امام و نیز شنیدن غیبت و بدگویی او جایز نیست. استخفاف به امام عادل و

ترک یاری او در برابر دشمنان حرام است. خروج بر امام عادل جایز نیست. جایز است که امام غیر از خمس و زکات مبلغ دیگری از مردم بگیرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله از ساختن دیوار برای باغ‌ها جلوگیری کرد که عابرین بتوانند از میوه آن درخت‌ها استفاده کنند. امام می‌تواند از غیر مواردی که خمس در آن‌ها وارد شده است خمس بگیرد. امام می‌تواند مردم را از دادن زکات معاف کند. امام می‌تواند خمس و انفال را بر مردم حلال کند. امام می‌تواند مالکیت اشخاص را نسبت به آن چه در دست آن‌ها است تثبیت کند و آن چه را قبل از حکومت او انجام شده پی‌گیری نکند. وظیفه امام نسبت به بدعت‌ها، امام نسبت به نماز خواندن بر اموات، از دیگران سزاوارتر است. امام برای امامت جماعت از دیگران احق است. امام مسلمین و نماز جمعه، امام مسلمین و نماز عید قربان و عید فطر. امام می‌تواند مردم را بر حضور در نماز جماعت اجبار کند. عید قربان بودن و عید فطر بودن به حکم امام ثابت می‌شود. مخالفت با امام در انجام مناسک حج جایز نیست. امام می‌تواند مردم را به انجام حج وادار کند. امام، امیرالحاج (سرپرست حج) تعیین و نصب می‌کند. امام در موارد لزوم قرعه، قرعه کشی می‌کند. امام زکات می‌گیرد و برای گرفتن زکات مأمور امین دارد. پنهان کردن زکات از امام جایز نیست. زکات فطره را باید به امام بدهند. امام صدقات را طبق نظر خود تقسیم می‌کند. امام وام و مداران را از زکات می‌پردازد. امام سهم (مؤلفه قلبه) را از زکات می‌پردازد. امام حقوق و حق الزحمه مأموران اخذ زکات را می‌دهد. خمس مربوط به حاکم است. امام خمس، را تقسیم می‌کند. انفال، ملک امام است. امام وارث کسی است که وارث ندارد. امام می‌تواند ارث کسی را که وارث ندارد به برخی از کسانی که صلاح بدانند بدهد. امام در برخی موارد دیه را می‌گیرد و در بیت المال قرار می‌دهد. امام قیمت عبدی را که مولایش او را کشته می‌گیرد و در بیت المال قرار می‌دهد. بیت المال در تقویت اسلام و دین هزینه می‌شود. بر امام واجب است بیت المال را میان مسلمین به طور مساوی (عادلانه) تقسیم کند. امام بیت المال را به کسی که حقی در بیت المال ندارد نمی‌دهد. کسی که حقی در بیت المال ندارد نباید در آن تصرف کند. و لازم است امام او را از این کار منع کند. مردم در بیت المال و فیء شریک هستند. بر امام لازم است در مصرف بیت المال دقت کند. امام نمی‌تواند بیت المال را ذخیره کند مگر در صورتی که مصلحتی آن را ایجاب کند. ارتزاق از بیت المال مکروه است. ارتزاق از بیت المال برای کسی که در بیت المال حق دارد جایز است. لازم است امام به قاضی به اندازه اداره زندگی اش از بیت المال بپردازد. اگر حج خانه خدا و زیات قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله به طور کلی متروک شود بر امام لازم است با هزینه کردن بیت المال برخی از افراد را به حج خانه خدا بفرستد. امام کفاره ای که به عهده شخص فقیر واجب شده از بیت المال می‌پردازد. امام وام مقروضان را می‌پردازد. امام در برخی موارد هزینه ازدواج افراد خاصی را از بیت المال می‌پردازد. امام، زن زناکار را (برای حفظ او از آلودگی) شوهر می‌دهد. امام برای رفع نزاع میان شیعیان از بیت المال می‌پردازد. امام در برخی موارد دیه ای که به عهده شخصی واجب شده از بیت المال می‌پردازد. امام اشتباه قاضی را با پرداخت از بیت المال جبران می‌کند. امام به کسانی که توان کسب ندارند از بیت المال کمک می‌کند. امام با صرف بیت المال دست سارق را که بریده شده معالجه می‌کند و در ایام معالجه از او پذیرایی می‌کند. امام مخارج زندانیان را می‌پردازد. جهاد با غیر امام یا منصوب از طرف او و بی‌اذن از آنان جایز نیست. امام غنائم جنگ را به نظر خود تقسیم می‌کند. تعیین مقدار جزیه و مورد صلح و شرایط آن با امام است. تعیین شرایط ذمه با امام است. امام در جنگ به دشمن امان می‌دهد. غنائم در برخی موارد ملک امام است. امام و اراضی خراجیه، امام و اسرای جنگی، امام خود، قضاوت می‌کند و یا قاضی نصب می‌کند. صفات قاضی، حاکم، همسر کسی را که مخارج زندگی را نمی‌دهد طلاق می‌دهد. حاکم، زوجه کسی را که مفقودالاثراست طلاق می‌دهد. امام در برخی موارد ولی طلاق است. امام و مسئله ملاعنه، امام و اجبار کسی که ظهار کرده است... امام و اجبار کسی که ایلا کرده است به طلاق یا... حاکم مال غیر را بدون رضایت او در برخی موارد می‌فروشد. امام و تصرف در مال کسی که غایب است. امام عبد دیگری را بی‌رضایت او آزاد می‌کند. حکم رسول خدا به کندن درخت سمره بن جندب، حکم به ورشکسته بودن افراد با امام است. اقامه حدود الهی با حاکم است. احتیاط در اجرای حدود

لازم است. قضاوت طبق فقه اسلام میان اهل کتاب جایز است. لزوم اقامه حدود بر کفار اگر گناهی را آشکارا انجام دهند. امر محاربان با امام است. امام می تواند مجرمی را عفو کند و او را از حدّ معاف دارد. وساطت برای عدم اجرای حدّ جایز نیست. خوب است امام کسی را که همسر خود را بر غیر دستور شرعی طلاق داده تأدیب کند. کسی که مسلمانان را اذیت می کند تعزیر می شود. اگر دو نفر (غیر زن و شوهر) برهنه زیر یک لحاف بخوابند تعزیر می شوند. کسی که شهادت دروغ داده باشد تعزیر می شود، و او را دور شهر می گردانند تا مردم او را بشناسند. کودکی که دزدی کند تعزیر می شود. کسی که دیگری را متهم کند تعزیر می شود. کسی که در ماه رمضان با همسر خود نزدیکی کند تعزیر می شود. تعیین مقدار تعزیر با امام است. در برخی موارد برخی مجرمان تبعید می شوند. محارب اگر تبعید شد بر او سخت گرفته می شود. چه کسانی زندانی می شوند. زندانی شدن برای خیانت. حبس مست تا به حال معمولی برگردد. حبس برای شهادت دروغ. حبس برای این که گیسوان زنی را تراشیده باشد. حبس برای عدم پرداخت نفقه همسر. حبس به خاطر زنا. حبس شش روزه برای اتهام قتل. حبس برای فرمان دادن به قتل. حبس برای این که کسی را نگه داشته تا دیگری او را بکشد. کسی که قاتل را فراری داده حبس می شود تا قاتل را بیاورند. حبس کفیل تا بده کار را بیاورد. حبس برای این که بدهی خود را بپردازد. حبس برای ارتکاب دزدی. حبس برای اختلاس. حبس زنی که مرتد شده است. حبس کسی که ایلا کرده تا همسرش را طلاق دهد و یا... امام دستور می دهد زندانیان را روز جمعه و عید به نماز جمعه و نماز عید ببرند. در حبس با تهدید اقرار گرفتن پذیرفته نیست. کیفیت رفتار با زندانیان. والی می تواند جلو احتکار را بگیرد. امام برخی چیزها را معدوم و بناها را خراب می کند. امام خانه خائن را خراب می کند. امام می تواند دستور قتل برخی از کفار را صادر کند. تهدید خطاکار در برخی موارد جایز است. وظیفه امام در مورد کسی که جنایتی مرتکب شده و به حرم الهی پناه برده است. برای حاکم جایز است که در اموال مردم تصرف کند. روایات ولایت فقیه. واژه امام عادل شامل فقیه منصوب از قبیل امام می شود. صفات امام عادل. روایات یاد شده شامل مطالبی است که در ارتباط با حکومت است و اگر حاکم و حکومتی نباشد این روایات مورد نخواهد داشت، پس وجود اصل حکومت در میان احکام اسلام مفروغ عنه است و اسلام جدای از حکومت اسلامی نیست که توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله ابلاغ شده است و جمله معروف تفکیک اسلام از سیاست در واقع تفکیک اسلام از اسلام است. کتاب (الحکومه الاسلامیه فی احادیث الشیعۀ الامامیه) در ۲۴۸ صفحه وزیری توسط انتشارات مؤسسه در راه حق (قم) چاپ شده است. پی نوشت ها: ۱. حکومت اسلامی، ص ۶، چاپ سوم ۱۳۹۱ ه.ق. نام دیگر این کتاب ارج مند (ولایت فقیه) است. ۲. در کل این احادیث قرآنی وجود دارد که ثابت می کند امام مسلمین در این روایات، اعم از امام معصوم است. منابع مقاله: فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۸، استادی، رضا؛

## اهداف حکومت اسلامی

اهداف حکومت اسلامی حکومتها بر حسب ماهیت و مصدر مشروعیت خویش اهداف و مقاصدی دارند که در جهت نیل به آن تلاش می کنند. هدف مهم حکومتهای غیر دینی، تأمین نیازهای مادی و معیشتی مردم خود است. اما حکومتهای دینی علاوه بر غایت فوق دغدغه ی دین و ارزشهای آن را نیز دارند. حکومت اسلامی هم به نوبه خود، دغدغه ی تأمین سعادت دنیوی و اخروی جامعه ی خود را دارد. که تبیین آن مجال دیگری می طلبد. استاد شهید با استناد به روایت ذیل امام علی (ع) اهداف کلی حکومت اسلامی را تشریح می کند. که به اختصار ذکر می شود. امام علی (ع) ضمن رد هدف جاه طلبگی و تحصیل مال و منال دنیا در حکومت خویش، می فرماید. و لکن لنرد المعالم من دینک و نظهر الأصلاح فی بلادک فیأمن المظلومون من عبادک و تقام المعطله من حدودک. (۶۲). بازگشت به اسلام راستین: هر دینی به مرور زمان، اصول و ارزش های آن که راه سعادت و تکامل انسان اند، مورد بی مهری و کم توجهی مردم یا گروه خاصی قرار می گیرد. چه بسا، اصول آن «فروع» و فروع آن «اصول» انگاشته

شود. کما این که امر فوق درباره ی احکام و آموزه های اجتماعی اسلام اتفاق افتاده است. مثلاً ارج و تکریم دین از آزادی، عدالت و مخالفت با تبعیض طبقاتی از آموزه هایی است که گوهر آنها طی قرون متمادی بر مسلمانان ناشناخته مانده بود. و کشف و عرصه ی آن یک هدف مقدس برای حاکم اسلامی است که دغدغه ی دین دارد. به دیگر سخن حاکم اسلامی در اولین گام باید دین را از غیر دین تفکیک کرده و آموزه های ناب و سره آن را که مطابق فطرت و سازگار با هر عصری است به تشنگان معرفت و جهانیان عرضه نماید. تعلیمات لیبرالیستی در متن تعالیم اسلامی وجود دارد. این گنجینه ی عظیم از ارزشهای انسانی که در معارف اسلامی نهفته بود، تقریباً از سنه ی (۱۳۲۰) به بعد در ایران به وسیله ی یک عده از اسلام شناس های خوب و واقعی وارد خود آگاهی مردم شد. یعنی به مردم گفته شد، اسلام دین عدالت است. اسلام با تبعیض های طبقاتی مخالف است. اسلام دین حریت و آزادی است. (۶۳) استاد در تبیین فراز اول روایت فوق (لنرد المعالم من دینک) می گوید. یعنی بازگشت به اسلام نخستین و اسلام راستین، بدعت را از میان بردن و سنت های اصیل را جایگزین کردن، یعنی اصلاحی در فکرها و اندیشه ها و تحولی در روح ها و ضمیرها و قضاوت ها در زمینه خود اسلام. (۶۴) ۲. توسعه ی اقتصادی: برخی بر این گمانند که دین و حکومت دینی همه هم و غم خود را معطوف نیازهای معنوی و اخروی مردم نموده و بدینسان از عمران و آبادی و توسعه کشور باز می ماند. در حالی که خود دین عکس آن را بیان می کند. به این معنا که توسعه ی اقتصادی کشور آن هم به نحو شاخص و چشمگیر جزء اهداف حکومت دینی و اسلامی است. امام علی (ع) به عنوان جانشین مقام نبوت و حاکم اسلامی در خطبه ی فوق به وضوح به این هدف تاکید می کند. استاد در توضیح «نظهر الأصلاح فی بلادک» می گوید. «نظهر الأصلاح فی بلادک» خیلی عجیب است! «نظهر» یعنی آشکار کنیم، اصلاح نمایان و چشمگیر، اصلاحی که روشن باشد. در شهرهایت به عمل آوریم. آن قدر این اصلاح اساسی باشد که احتیاج به فکر و مطالعه نداشته باشد. علایمش از در و دیوار پیداست. به عبارت دیگر، سامان به زندگی مخلوقات تو دادن، شکمها را سیراب کردن، تن ها را پوشاندن، بیماریها را معالجه کردن، جهل ها را از میان بردن، اقدام برای بهبود زندگی مادی مردم، زندگی مادی مردم را سامان دادن. (۶۵) باز حضرت علی (ع) در فرمان معروف خود به مالک اشتر، یکی از وظایف حاکم را عمران شهرها «عمارۃ بلادها» یاد می کند. (۶۶) ۳. اصلاح روابط اجتماعی: یکی دیگر از اهداف حکومت دینی اصلاح روابط طبقات مختلف جامعه است مثلاً حکومت با طرفداری از مظلوم به احقاق حق وی از ظالم در هر مقام و منصبی که باشد، پردازد و امنیت جامعه را به نحوی تنظیم نماید که طبقات مختلف جامعه به یکدیگر تعدی نکنند. و این امنیت دو طرفه است یعنی در جامعه ی اسلامی باید سرمایه های مردم از امنیت کامل برخوردار باشند و کسی به آن تعدی نکند و در سوی دیگر، در صورت تعدی شخص متمول به حقوق ضعیف باید حکومت از آن دفاع کند. شهید مطهری درباره حفظ امنیت سرمایه و اجتماع می گوید. (حضرت علی (ع) در آن فرمانی که به مالک اشتر نوشته است جمله ای دارد که عین آن در اصول کافی هم هست به او می فرماید. مالک! تو باید به گونه ای حکومت بکنی که مردم تو را به معنای واقعی تأمین کننده ی امنیت شان و نگه دار هستی و مالشان و دوست عزیز خودشان بدانند. (۶۷) و درباره ی تأمین امنیت قضایی برای تمامی طبقات خصوصاً قشر آسیب پذیر و ضعیف می گوید. امیر المؤمنین می فرماید که من این جمله را غیر مره یعنی نه خیال کنی که یک بار بلکه مکرر از پیغمبر شنیدم که: «لن تقدس امه حتی یؤخذ للضعیف حقه من القوی غیر متنتع»، «پیغمبر فرمود: امتی (کلمه ی امت مساوی است با آنچه امروز جامعه می گوئیم)، جامعه ای به مقام قداست، به مقامی که قابل تقدیس و تمجید باشد که بشود گفت این جامعه، جامعه ی انسانی است، نمی رسد مگر آن وقت که وضع به این منوال باشد که ضعیف حقش را از قوی بگیرد بدون لکت کلمه. وقتی ضعیف در مقابل قوی می ایستد لکتی در بیانش وجود نداشته باشد، این شامل دو مطلب است: یکی این که مردم به طور کلی روحیه ی ضعف و زبونی را از خود دور کنند و در مقابل قوی هر اندازه قوی باشد، شجاعانه بایستند، لکت به زبان شان نیفتد، ترس نداشته باشند که ترس از جنود ابلیس است و دیگر این که اصلاً نظامات اجتماعی باید طوری باشد که در مقابل قانون، قوی و ضعیفی وجود نداشته باشد. (۶۸) علامه ی شهید



در جای دیگر، دفاع از حقوق مظلوم و از بین بردن فاصله‌ی طبقاتی را هدف حکومت علی (ع) ذکر می‌کند. علی (ع) از آن جهت خلافت را به عهده گرفت که جامعه به ظالم و مظلوم و مرفه و محروم تقسیم شده بود. (۶۹) قانون‌گرایی: «و تقام المعطله من حدودک»، مراد از اجرای حدود تعطیل شده، احیای مطلق قوانین الهی اعم از جزایی و غیر است. حضرت در این فراز اشاره به بعضی مسامحه‌کاری‌های خلفای پیشین می‌کند که بعضاً روی حساب‌های شخصی از اجرای حدود و احکام شریعت جلوگیری می‌کردند. حضرت همه‌ی مردم را در مقابل «قانون» الهی یکسان می‌بیند. و از هر کس و از هر گروه و صاحب منصبی جرم و خلافتی صادر شود بدون هیچگونه ملاحظه‌کاری‌های سیاسی، اجتماعی، فامیلی و آشنایی او را به پای محکمه کشانده و تاوان خلافتش را می‌دهد. (۷۰) حضرت در مقام عمل خود به این اصل مهم پای بند بود و همانطوری که تاریخ ضبط کرده است، آنحضرت برخوردهایی با بستگان نزدیک خود مثل ابن عقیل برادرش، ابن عباس دانشمند معروف و معتمدش و دیگر نمایندگان خود داشته است. حقوق مردم در حکومت اسلامی پیشتر بیان شد که حکومتی که در مغرب زمین به نام دین یا با اتکای به آن حکومت کردند، نوعاً سر از استبداد در آورده و حقوق مردم را به بهانه‌های مختلف نادیده انگاشتند. اما آیین مقدس اسلام اهتمام و عنایت خاصی به حقوق مردم در مقابل حکومت داشته است. و چهارده سده پیش مردم خود را که مردمی قبیله‌ای و به دور از تمدن و دموکراسی بودند صاحبان حقوق متعدد اجتماعی و سیاسی و طبیعی بر شمرده و حاکمان را ملزم به رعایت آن نمود. اینجا به تبیین برخی از این حقوق از منظر متکلم شهید می‌پردازیم. ۱. حاکم و کیل و امین مردم: شهید سعید با اختصاص یک فصل از کتاب نفیس «سیری در نهج البلاغه» به حقوق مردم در مقابل حاکم، تحت عنوان «اعتراف به حقوق مردم» ابتدا به تبیین نوع رابطه‌ی حاکم و مردم در فلسفه‌های مختلف می‌پردازد. رابطه‌ی اول، رابطه‌ی «مالک و مملوک»، «ذیحق و مکلف»، «چوبان و گوسفند» است بنا بر آن مردم در برابر حاکم برده و مملوک او هستند. و اصلاً وجود آنان به خاطر رفاه و آسایش حاکم است و آنان جزء ادای تکلیف و وظیفه حقی ندارند و حق فقط برای حاکم منحصر شده است و اگر حاکمی گاهی به اصلاح امور مردم و رفاه آنان می‌پردازد. از قبیل تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوانش انجام می‌دهد. از موافقان این رأی استاد به «گرسیوس» در کتاب خود به نام «حق جنگ و صلح» در ۱۶۲۵ و هوبز اشاره می‌کند، و سپس اندیشه‌ی فوق را اندیشه‌ی خطرناک و گمراه‌کننده‌ای توصیف می‌کند که توسط افکار کلیسائی در قرون وسطی تبلیغ می‌شد که زمینه‌ی شورش و مهمه‌ی تشنگان آزادی و دموکراسی را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا، به وجود آورد. اما رابطه‌ی دوم، رابطه‌ی دو سویه و دو طرفه است، سخن از رابطه‌ی مالکیت و بردگی در هیچکدام نیست و اگر حقی است که هست در هر دو طرف است مردم برای خود حقوقی دارند که حاکم نمی‌تواند آنها را سلب کند و همچنین حاکم از حقوقی برخوردار است که مردم نمی‌توانند در برابر آن شانه خالی کنند. یکی از حقوق مردم، این است که حکومت در دست حاکم امانتی است که مردم آن را به او سپرده‌اند، و نقش حاکم در اینجا نقش یک «وکیل» و «امین صالح» و «راعی و نگهبان» (۷۱) و نقش مردم، نقش «موکل» و «صاحب حق و امانت» است. و اگر قرار است یکی برای دیگری باشد این حاکم است که باید برای مردم محکوم یا فدا گردد. اینجا این سؤال طرح می‌شود که اسلام با کدام نظر موافق است، استاد در این باره می‌نویسد. از نظر اسلام درست امر به عکس آن اندیشه‌ی (اول) است در نهج البلاغه که اکنون موضوع بحث ماست با آن که این کتاب مقدس قبل از هر چیزی کتاب توحید و عرفان است و در سراسر آن سخن از خداست و همه جا نام خدا به چشم می‌خورد از حقوق واقعی توده‌ی مردم و موقع شایسته و ممتاز آنها در برابر حکمران و این که مقام واقعی حکمران امانتداری و نگهبانی حقوق مردم است، غفلت نشده بلکه سخت بدان توجه شده است، در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنها است. از این دو حکمران و مردم اگر بناست یکی برای دیگری باشد این حکمران است که برای توده‌ی مردم محکوم است، نه توده‌ی مردم محکوم برای حکمران. (۷۲) استاد آنگاه برای تأیید نظریه‌ی امانت بودن حکمرانی که توسط مردم به حاکم سپرده می‌شود، به قرآن استناد می‌کند. ان الله یأمرکم ان تؤدوا

الأمانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل». (۷۳) قرآن کریم حاکم و سرپرست اجتماع را به عنوان امین و نگهبان اجتماع می شناسد، حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده است و باید ادا نماید، تلقی می کند. برداشت ائمه ی دین و بالخصوص شخص امیر المومنین علی (ع) عینا همان چیزی است که از قرآن کریم استنباط می شود. (۷۴) یکی دیگر از ادله و شواهد استاد، فراهای متعدد نهج البلاغه است که در آنها به «امانت بودن حکومت»، «نگهبان و وکیل بودن حاکمان» تصریح و تاکید شده است. حضرت علی (ع) در نامه ای به عامل آذربایجان می نویسد. ان عملک لیس لک بطعمه و لکنه فی عنقک امانه و انت مسترعی لمن فوقک، لیس لک ان تفتات فی رعیه. (۷۵) مبدا پنداری که حکومتی که به تو سپرده شده است یک شکار است که به چنگ افتاده است، خیر، امانتی بر گردنت گذاشته شده است و ما فوق تو از تو رعایت و نگهبانی و حفظ حقوق مردم را می خواهد. تو را نرسد که به استبداد و دلخواه در میان مردم رفتار کنی. (۷۶) باز حضرت در بخشنامه ای به مأموران مالیاتی خود می فرماید. فانصفوا الناس من انفسکم و اصبروا لحوادثهم فانکم خزان الرعیه و وکلاء الامه و نهراء الائمه. (۷۷) به عدل و انصاف رفتار کنید، به مردم درباره ی خودتان حق بدهید، بر حوصله باشید و در بر آوردن حاجات مردم تنگ حوصلگی نکنید که شما گنجهوران و خزانه داران رعیت و نمایندگان ملت و سفیران حکومتید. (۷۸) دلالت «فی عنقک امانه»، «خزان الرعیه»، «وکلاء الامه» بر ذیحق بودن مردم بی نیاز از توضیح است. ۲. حق انتخاب حاکم (عدم تحمیل حکومت): پذیرفتن نظریه ی امین و وکیل بودن حاکم برای مردم، خاستگاه حقوق فراوانی برای مردم در قبال حاکم است، که به بعضی از این حقوق متعرض می شویم. اولین ثمره و لازمه ی نظریه فوق، پذیرفتن حق انتخاب و عزل حاکم توسط موکلان یعنی مردم است. به این معنا که پذیرفتن حکومت و والی خاص و انتخاب آن جزء حقوق اولیه انسان است و حکومتها و حکام نمی توانند به بهانه های مختلف مثل دین و انتخاب او از سوی خدا، خود را به مردم تحمیل کنند، و باید تعیین حکومت از مدار دموکراسی صورت گیرد. آئین مقدس اسلام چهارده سده پیش که مصادف با شروع قرون وسطی در اروپا بود به این اصل کاملا توجه داشته و آن را عرضه نموده است. نکته ی جالب و مورد توجه این که اسلام تشکیل حکومت اسلامی آنها به دست یک امام معصوم مانند، حضرت علی (ع) را هم منوط به انتخاب و پذیرش آن از سوی مردم نموده است. چنانکه امام علی (ع) از پیامبر روایت می کند که به وی فرمود، «یا علی ولایت امت من بر عهده ی توست، اگر در کمال عافیت و رضایت به حکومت تو تن دادند، رشته ی حکومت را بدست گیر، اما اگر درباره ی تو اتفاق نظر نداشتند و راه اختلاف را پیش گرفتند کار آنان را به خودشان واگذار». قد کان رسول الله عهد الی عهدا فقال: یا بن ابی طالب لک ولاء امتی و ان لولک فی عافیة و اجمعوا بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه. در این موضوع روایات متعددی وجود دارد که مجال اشاره نیست، بر این اساس متفکر شهید معتقد است که شرط حکومت امام حق (معصوم) هم پذیرفتن مردم است. اگر امام به حق را مردم از روی جهالت و عدم تشخیص، نمی خواهند او به زور نباید و نمی تواند خود را به امر خدا تحمیل کند. لزوم بیعت هم برای این است. (۷۹) و در جای دیگر: هیچکس نمی خواهد اسلامی بودن جمهوری اسلامی را برای مردم تحمیل کند این تقاضای خود مردم است. (۸۰) عبارات دیگر استاد مانند «اساسا فقیه را خود مردم انتخاب می کنند»، «ولایت شرعی یعنی مهر ایدئولوژی مردم»، «جمهوری اسلامی... حکومتی است که شکل آن، انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه ی مردم است.» که پیشتر گزارش شد، همه ناظر بر حق مردم در انتخاب حکومت خودشان است. اما این که در صورت عدم انتخاب مردم، آیا آن خدشه ای در اصل صلاحیت و مشروعیت الهی حاکم اسلامی وارد می کند یا نه؟ پاسخ آن پیش از این گذشت. ۳. حق نظارت و انتقاد: حقوق مردم فقط در انتخاب حاکم منحصر نشده بلکه مردم به عنوان موکل و صاحب حق، حق نظارت و انتقاد بر نحوه ی حکومت حاکم دارند. و در سوی دیگر اسلام حاکمان را موظف به پاسخگویی در مقابل مردم کرده است. روایت معروف پیامبر اسلام گواه مدعاست که فرمود. «النصیحة لائمة المسلمین». (۸۱) نظریه ی مقابل آن، مصونیت حاکم از هر گونه نظارت و انتقاد و بازخواست دیگران است که در قرون وسطی از سوی کلیسا تبلیغ و «پاپ» مقام مقدس و غیر

قابل نقد تلقی می‌شد. نظریه‌ی فوق این برداشت را در اذهان مردم بوجود آورد که اعتقاد به دین و خدا، ملازم با پذیرش قدرت مطلقه حاکم است. استاد در این باره می‌گوید: از نظر فلسفه‌ی اجتماعی، نه تنها نتیجه‌ی اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه‌ی افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می‌سازد و افراد را ذیحق می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفه‌ی لازم شرعی معرفی می‌کند. (۸۲) در اندیشه سیاسی تشیع و استاد، مقام حکومت مخصوصاً در غیر معصوم ملازم با مقام قدسی و الوهیت نیست تا از دایره‌ی نظارت و انتقاد بدور باشد و به اصطلاح فوق مسئولیت و نظارت باشد. مقام قدسی داشتن حکام اختصاص به جهان تسنن دارد، در شیعه هیچگاه چنین مفهومی وجود نداشته است. تفسیر شیعه از «اولی الامر» هرگز به صورت بالا نبوده است. (۸۳) استاد در موضع دیگر فلسفه‌ی وجود نظارت و انتقاد از حاکم غیر معصوم را پیشگیری از خطر «استبداد» ذکر می‌کند، و درباره‌ی نقد پذیری «مراجع تقلید» می‌نویسد. در نوشته‌های خودم تصریح کرده‌ام که مراجع فوق انتقاد به مفهوم صحیح این کلمه، نیستند و معتقد بوده و هستم که هر مقام غیر معصومی که در وضع غیر قابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام... ضمن این که مانند عوام فکر نمی‌کنم که هر که در طبقه‌ی مراجع قرار گرفت، مورد عنایت خاص امام زمان (عج) است و مصون از خطا و گناه و فسق، اگر چنین چیزی بود، شرط عدالت بلا موضوع بود. (۸۴) ۴. حقوق اجتماعی فطری: فلاسفه‌ی سیاسی و متفکران مغرب زمین برای انسان و جامعه یک سری حقوق فردی و اجتماعی، مانند، حق آزادی فردی و اجتماعی، آزادی بیان و عقیده، مساوات و حق تملک، مطرح می‌کنند که خاستگاه و مبدأ آنها را نه در قرار داد و اعتبار، که در فطرت و طبیعت باید جستجو کرد. و چون این حقوق را طبیعت به انسان‌ها داده نه حاکمان، از این رو حکومتها نمی‌توانند آنها را انسان سلب یا تقیید کنند. آیا اسلام هم با این نظریه یعنی فطری بودن حقوق فردی و اجتماعی انسان موافق است یا نه؟ شهید سعید بعد از طرح پرسش فوق (۸۵) و تعریف و تمجید از فلاسفه و متفکرانی چون، روسو، ولتر و منتسکو، (۸۶) که اندیشه‌ی فوق را تدوین و تنسیق نمودند و موجب پدید آمدن اعلامیه‌ی حقوق بشر شده‌اند، می‌نویسد: روح و اساس اعلامیه‌ی حقوق بشر این است که انسان از یک نوع حیثیت و شخصیت ذاتی قابل احترام برخوردار است و در متن خلقت و آفرینش، یک سلسله حقوق و آزادی‌ها به او داده شده است که به هیچ نحو قابل سلب و انتقال نمی‌باشند. و گفتیم که این روح و اساس مورد تایید اسلام و فلسفه‌های شرقی است. (۸۷) استاد در تحلیل آن، منشأ فطری بودن این حقوق را، استعدادهای خدادادی و مقام «خليفة اللهی» انسان ذکر می‌کند، و چون غرب بدان در این حد معتقد نیست، طرح و پذیرفتن حقوق بشر را توسط آنان، صوری می‌داند. (۸۸) اما چون اسلام دین فطرت است تمامی حقوق فطری انسان را به رسمیت می‌شناسد و از آن دفاع می‌کند. مثلاً در رابطه با آزادی و نفی سلطه و استثمار دیگران، امام علی (ع) به فرزندش امام حسن فرمود: و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً. (۸۹) پسرم حسن بنده غیر خودت نباش، چرا که خداوند تو را (یعنی هر انسان را) آزاد آفریده است. استاد با استشهاد به روایت فوق و دیگر روایات بر این باور است که تعلیمات لیبرالیستی به معنای واقعی آن در متن تعالیم اسلامی وجود دارد. (۹۰) روح آزاد خواهی و حریت در تمام دستورات اسلامی به چشم می‌خورد، در تاریخ اسلام، با مظاهری روبرو می‌شویم که گویی به قرن هفدهم دوران انقلاب کبیر فرانسه و یا قرن بیستم دوران مکاتب مختلف آزادی خواهی متعلق است. (۹۱) آزادی اجتماعی استاد «آزادی اجتماعی» را از اهداف پیامبران ذکر می‌کند. یکی از مقاصد انبیاء به طور کلی و بطور قطع، این است که آزادی اجتماعی را تأمین کنند و با انواع بندگی‌ها و بردگی‌های اجتماعی و سلب آزادی‌هایی که در اجتماع هست، مبارزه کنند. (۹۲) علامه‌ی شهید با تقدیس آزادی اجتماعی، در تبیین آن به روایت ذیل پیامبر (ص) استناد می‌کند. (۹۳) اذا بلغ بنوایی العاص ثلاثین اتخذوا عباد الله حولا و مال الله دولا و دین الله دخلا» (۹۴) اولاد ابی العاص (اموی‌ها) اگر به سی نفر برسند، بندگان خدا را بنده‌ی خود و مال خدا را مال خود، حساب می‌کنند، و در دین خدا هم آنچه بخواهند، بدعت ایجاد می‌کنند. در این حدیث، پیامبر اسلام تسلط بر بندگان خدا و سلب آزادی‌ها و لجام کشیدن (یکی از معنای خول) آنها توسط حکومت‌ها را



محکوم و از صفات مذموم امویان ذکر می‌کند. آزادی بیان اما درباره‌ی حق آزادی‌های عقیدتی، سیاسی و احزاب و مخالفان، ایشان معتقد به آن است و آن را یکی از افتخارات اسلام ذکر می‌کند. استاد در تشریح آن به اظهار عقیده‌ی منکران خدا پیش پیامبر و برخورد احترام آمیز مسلمانان با آنها اشاره می‌کند که همین شیوه و سنت حسنه در حکومت امام علی و در عصر سایر امامان ادامه داشت که تاریخ برخی از مباحثات امامان با ملحدان و اهل کتاب را ضبط نموده است. اعطای آزادی‌های اجتماعی و سیاسی به خوارج توسط حضرت علی (ع) نمونه‌ی اعلی دموکراسی را که در جهان کم نظیر یا بی نظیر است، به تصویر می‌کشد. امیر المؤمنین با خوارج در منتهی درجه‌ی آزادی و دموکراسی رفتار کرد. او خلیفه است و آنها رعیتش، هر گونه اعمال سیاستی برایش مقدور بود، اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه‌ی آنان را از بیت المال قطع نکرد، به آنها همچون سایر افراد می‌نگریست. این مطلب در تاریخ زندگی علی عجیب نیست، اما چیزی است که در دنیا کمتر نمونه دارد، آنها در همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خودش و اصحابش با عقیده‌ی آزاد با آنان روبرو می‌شدند و صحبت می‌کردند، طرفین استدلال می‌کردند، استدلال یکدیگر را جواب می‌گفتند. (۹۵) آزادی بیان عامل رشد اسلام و انقلاب استاد در باره‌ی آزادی بیان، قلم و فکر در نظام اسلامی می‌گوید: هر کس می‌باید فکر و بیان و قلمش آزاد باشد و تنها در چنین صورتی است که انقلاب اسلامی ما راه صحیح پیروزی را ادامه خواهد داد. اتفاقاً تجربه‌های گذشته نشان داده است که هر وقت جامعه از یک نوع آزادی فکری و لو از روی سوء نیت برخوردار بوده است، این امر به ضرر اسلام تمام نشده بلکه در نهایت به سود اسلام بوده است. اگر در جامعه‌ی ما، محیط آزاد برخورد آراء و عقاید به وجود بیاید، بطوری که صاحبان افکار مختلف، بتوانند حرف‌هایشان را مطرح کنند، و ما هم در مقابل، آراء و نظریات خودمان را مطرح کنیم، تنها در چنین زمینه‌ی سالمی خواهد بود که اسلام هر چه بیشتر رشد می‌کند. .. و به اعتقاد من تنها طریق درست برخوردار با افکار مخالف همین است. و الا اگر جلوی فکر را بخواهیم بگیریم، اسلام و جمهوری اسلامی را شکست داده ایم.» (۹۶) توصیه‌ی ای به مخالفان آزادی بیان استاد بعد از اشاره به این نکته که آزادی عقیده و بیان عامل بقای اسلام در طول چهارده قرن بود، در توصیه‌ی ای به مخالفان آزادی بیان و قلم که اکثر جوانان هستند می‌فرماید: من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنید راه حفظ معتقدات اسلامی جلوگیری از ابراز عقیده‌ی دیگران است، از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی دادن به افکار مخالف و مواجهه‌ی صریح و روشن با آنها. (۹۷) چگونگی برخورد با شبهات دینی استاد با اشاره به طرح شبهات مختلف در تضعیف مبانی اسلام یا انقلاب که بعضاً نیز به عنوان اندیشه‌ی «دین و اسلام» عمداً یا غفله، مطرح می‌شود، راه مواجهه با آن را عرضه‌ی اندیشه‌ی ناب و خالص دین ذکر می‌کند و مبارزه فیزیکی و غیر علمی را چاره ساز نمی‌پسندد. راه مبارزه این خطر تحریم و منع نیست، مگر می‌شود تشنگانی را که برای جرعه‌ای آب له له می‌زنند، از نوشیدن آب موجود به عذر این که آلوده است، منع کرد. این ما هستیم که مسئولیم، ما به قدر کافی در زمینه‌های مختلف اسلامی کتاب به زبان روز عرضه نکردیم. اگر ما به قدر کافی آب زلال و گوارا عرضه کرده بودیم، به سراغ آب‌های آلوده نمی‌رفتند. گرنه تهی‌باشدی بیشتر جوها\*خواجه، چرا می‌دود تشنه در این کوه‌ها استاد در جای دیگر خاطر نشان می‌سازد که وجود افراد و منتقد اصول دین مانند کسروی که با نوشتن مقاله و یا سخنرانی در صدد زیر سؤال بردن مبانی دین و مذهب هستند، در صورتی خطرناک است که حامیان دین آنقدر مرده و بی روح باشند که در مقام جواب برنیایند. (۹۸) مرز آزادی‌ها استاد به عنوان یک متفکر و فیلسوف برجسته که طرفدار انواع آزادی‌های اجتماعی و سیاسی است، عنان آن را مطلق رها نکرده بلکه برای آن خط قرمزی قایل است. ایشان بطور کلی به دو عامل (یعنی مقابله‌ی فیزیکی با نظام و تحریف و بدعت در دین) اشاره می‌کند که مرز آزادی‌های مشروع است. خط قرمز و مرز آزادی‌های اجتماعی، سیاسی و مخالفان، عدم توطئه و قصد براندازی حکومت دینی است. و لذا امام علی (ع) شیوه‌ی مدارا و تسامح خود را با خوارج، به مجرد اخلاص آنان به امنیت اجتماع، تغییر داد. اینجا دیگر جای گذشت و آزاد گذاشتن نبود، زیرا مسأله اظهار عقیده نیست، بلکه اخلاص به

امنیت اجتماعی و قیام مسلحانه علیه حکومت شرعی است، لذا آنان را تعقیب کرد و در کنار نهروان با آنان رو در رو قرار گرفت. (۹۹) استاد در باره حدود آزادی احزاب و مخالفان نظام اسلامی می گوید: در حکومت اسلامی احزاب آزادند، و هر حزبی اگر عقیده غیر اسلامی هم دارد. آزاد است، اما ما اجازه ی توطئه گری نمی دهیم. احزاب و افراد در حدی که عقیده ی خودشان را صریحا می گویند و با منطق خود به جنگ ما می آیند، آنها را می پذیریم. (۱۰۰) اما وقتی مخالفان به جای ابراز عقیده خود چه حق و چه باطل به تحریف مبانی و اصول اسلام پردازند و قصد داشته باشند به این طریق مردم را فریب دهند و باورهای مسلم دینی آنان را مخدوش کنند، اینجا دیگر جای گذشت و تسامح نیست، چرا که آنان نه به عرضه ی عقیده خود بلکه به عرضه ی ناقص و تحریف شده اندیشه ی دین مقدس و یا اندیشه ی دیگر دست زدند که در حقیقت موجب تعدی به حقوق دیگران شده است. اگر بخواهند در زیر لوای اسلام، افکار و عقاید خودشان را بگویند، ما حق داریم که از اسلام خودمان دفاع کنیم و بگوییم، اسلام چنین چیزی نمی گوید، حق داریم بگوییم به نام اسلام این کار را نکنید. (۱۰۱) البته همانطوری که توضیح دادم، برخورد عقاید غیر از انحاء و اغفال است. انحاء و اغفال یعنی کاری توأم با دروغ، توأم با تبلیغات نا درست انجام دادن. (۱۰۲) حاصل آنکه در اندیشه ی سیاسی شهید سعید، مخالفان در ابراز عقیده و مرام خویش از آزادی کاملی برخوردارند بشرط این که اولاً، عقیده و مرام خویش را صاف و پوست کنده ابراز کنند و بدون دلیل به آن رنگ شرعی و اسلامی نزنند. ثانیاً در مقام توطئه و سرنگونی نظام اسلامی برنیایند. ممیزی کتاب آیا در نظام اسلامی باید هر کتابی چاپ و منتشر شود؟ یا این که احتیاج به ممیزی و نظارت دارد؟ این سئوالی است که امروزه هم مطرح است و بعضی خواهان حذف ممیزی از کتاب هستند. نظر استاد از مطالب گذشته روشن است و در پاسخ سئوالی در این خصوص ملاک پیشین خود در باب آزادی عقیده و بیان را باز در انتشار کتاب تکرار می کند بر این اساس کتاب هایی که از روی صداقت و بدون دروغ و اغفال باشد، اجازه نشر می یابند. هر چند که کتابی مخالف دین و خدا باشد. من کتاب ها را از ابتدا دو دسته کردم یکی کتابهایی که و لو ضد دین، ضد اسلام و ضد خدا هستند، ولی بر یک منطق و یک طرز تفکر خاص استوارند. یعنی واقعا کسی به یک طرح و به یک فکر خاص رسیده و با نوشتن کتاب، آن طرز فکر خود را عرضه می دارد... راه مبارزه با این گروه ارشاد است و هدایت و عرضه کردن منطق. (۱۰۳) اما کتاب هایی که مملو از فریب و دروغ و شایعه است، هر چند که مخالف خدا و دین نباشد، نباید چنین کتابهایی اجازه ی نشر یابند. استاد علت منطقی آن را در قالب عبارت شیوا و نغز، چنین تبیین می کند. آیا اگر ما جلوی دروغ و اغفال را بگیریم، مرتکب سانسور شده ایم؟! حرف ما این است که دروغ را و خیانت را باید سانسور کرد و نباید اجازه داد به نام آزادی فکر و عقیده، آزادی دروغ در میان مردم رائج بشود. و السلام. (۱۰۴) پی نوشت ها: ۱ جمهوری اسلامی، ص ۱۵۳. همان، ص ۱۵۴. همان، ص ۴. ر.ک: علامه طباطبایی، المیزان، ۴/۱۲۴، آیت الله منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۹، آیت الله جعفر سبحانی، معالم الحکومه، ص ۲۰۶، و نیز در مبانی حکومت اسلامی، ص ۱۶۹ به بعد. ۵. همان، لازم به ذکر است که بعضی از عالمان تشیع معتقد به اصل شورا هستند که پیشتر اشاره شد. ۶ جمهوری اسلامی، ص ۱۵۰ (پاورقی) و ۱۵۳. ۷ پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۵۳. ۸. ر.ک: آیت الله منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۵ و ۱۴۵. آیت الله خامنه ای در این موضع می گوید: «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... آن کسی که این معیارها را دارد و از تقوی و صیانت نفس و دینداری کامل و آگاهی لازم برخوردار است. آنوقت نوبت می رسد به قبول ما، اگر همین آدم را با همین معیارها مردم قبول نکردند، باز مشروعیت ندارد. چیزی به نام حکومت زور در اسلام نداریم» حکومت در اسلام، سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص ۳۳. و نیز ر.ک: أجوبة الاستفتائات، سؤال ۹۵۹ این رأی نظریه ی آخر شهید صدر است که در کتاب «خلافة الانسان و شهادة الانبياء» و «الاسلام يقود الحياة» آن را طرح کرده است. ۱۰ پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۱۵۰. ۱۱ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۱۷۹. همان، ص ۱۷۴. ۱۳ مجله حوزه، شماره ۸۵ و ۸۶، فروردین ۷۷. ص ۱۱۳. ۱۴ ۱۵ مجموعه آثار،

ج ۳، ص ۲۸۰ (کتاب ولایه‌ها و ولایت‌ها). ۱۶ صحیفه ی نور، ج ۵، ص ۱۷۲۷. پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸، ۶۷، ۱۸ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۳، ۶۲، ۱۹ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۱۷۵، ۲۰ مقاله ی اجتهاد در اسلام، مندرج در کتاب «بحثی درباره مرجعیت و روحانیت»، ص ۶۰، ۲۱ سیری در نهج البلاغه، ص ۷۶، سخن علامه چنین است: «چنانکه معلوم است جماعت در این هزیمت به پرستش بت‌ها برنگشتند و مثلاً نماز و روزه را رد نکردند، تنها چیزی که گفتند این بود که پس از کشته شدن رسول اکرم (ص) دیگر برای چه جنگ نمایم، یعنی یکی از فرایض دین را که نیازمند به سازمان اداره کننده تشکیل است و در زمان حیات رسول اکرم بوده، می‌خواستند، پس از وی ترک نمایند، خدای تعالی در خصوص همین نکته توییح و ملامت شان می‌نماید ... چنانکه روشن است آیه ی شریفه به دلالت التزام به مسلمین ولایت می‌دهد که شئون اجتماعی اسلام را چنانکه در زمان رسول اکرم زنده بوده به همان نحو زنده نگاهدارند». رک: بحثی در مرجعیت و روحانیت، ص ۸۲، ۲۲ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۱۷۵، ایشان «مقدس» را چنین معنا می‌کند، «این که می‌گویم مقدس است معنایش این است که این مقام باید از ناحیه ی خدا به او رسیده باشد که بتواند در میان مردم پیامبر باشد». همان، ص ۱۷۰، ۲۳ اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷ و نیز: وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸، ۲۴ اسلام و مقتضیات زمان، ص ۱۷۵، ۲۵ کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۳، ۲۶ نهضت‌های اسلامی، ص ۸۷، ۲۷ نهضت‌های اسلامی، ص ۶۶، ۲۸ همان، ص ۶۷، ۲۹ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۴۶، ۳۰ نهضت‌های اسلامی، ص ۷۰، ۳۱ «آینده ی این کشور بدست روشنفکری دینی است من این را به شما قول می‌دهم، دین در جامعه ی ما قوی است و می‌داند که دین سنتی در جامعه ی ما طرفدار چندانی ندارد... من معتقدم دینی که نزد عموم روحانیت ماست هیچکدام با این پروسس آشتی و آشنایی ندارد». دکتر عبدالکریم سروش، نشریه موج، انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه امیرکبیر، شهریور ۷۷ (ویژه نامه) ص ۱۰، ۳۲ نهضت‌های اسلامی، ص ۹، ۷۸ برای توضیح بیشتر رک: مطهری و روشنفکران، ۳۳ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۸ و ۶۹، ۳۴ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۷ این برداشت شهید مطهری با قرائت شهید صدر از ولایت فقیه نزدیک و همگون است. رک: خلافة الانسان و شهادة الانبیاء، ۳۵ پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۲۶ و ۳۶، ۱۲۵، همان، ص ۲۶ و ۳۷، ۲۷ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۴۸، ۳۸ همان، ۳۹ دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۴۸۹، ۴۰ صحیفه ی نور، ج ۲۱، ص ۱۲۹ و نیز ص ۴۶ برای توضیح بیشتر، رک: عروة الوثقی، ص ۲۵، مستمسک العروة، ج ۱، ص ۱۰۶، التنقیح، ج ۱، ص ۴۲۶، الاجتهاد و التقليد، ۴۱ امامت و رهبری، ص ۲۲۸ شهید بهشتی هم قایل به تفکیک بود و نظر خود را با مثال سپردن مدیریت بیمارستان به پزشک مدیر نه پزشک متخصص تبیین می‌کرد. رک: روزنامه جمهوری اسلامی، ۲۳ و ۲۴ خرداد ۱۳۶۸ برای توضیح بیشتر رک: مجله ی حکومت اسلامی شماره های ۳ و ۵، مقاله ی سید کاظم حائری و مهدی مهریزی و مجله حوزه شماره ۸۶ و ۸۵، ص ۱۵۷، ۴۲ برای توضیح بیشتر رک: مجله حوزه، شماره ۸۶، ۸۵ فروردین ۱۳۷۷، ص ۶۳، ۵۱، ۴۳ رک: کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۸۸، صحیفه ی نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰ و نیز: ولایت فقیه، ص ۵۵ «این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت علی (ع) بود، یا اختیارات حکومتی امیرمؤمنان علی (ع) بیش از فقیه است، باطل و مردود است. ۴۴ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، صص ۴، ۶۳، ۴۵ همان، ص ۹۱، ۴۶ همان، ص ۶۲، ۴۷ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۹۱، ۴۸ همان، ص ۸۵، ۴۹ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۷۴، ۵۰ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۲، ۵۱ همان، ص ۶۳، ۵۲ در روزنامه ی بامداد مورخه ۷/۷/۵۸ آمده است: «طرح و تصویب» ولایت فقیه در قالب جمهوری اسلامی، به علت تعارضات و تضاد ماهوی و شکلی در بین دو مفهوم، موجد اشکالات فراوان در مرحله ی اجراء خواهد شد. ۵۳ دکتر مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، فصل آخر، ۵۴ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۶، ۵۵ همان، ۵۶ از طراحان این پیشنهاد می‌توان به مردم بازرگان اشاره کرد که امروزه برخی مثل دکتر سروش از آن دفاع می‌کنند و حکومت آرمانی را «حکومت دموکراتیک دینی» معرفی می‌کند. رک: نظر آخر ایشان چنین است. «من معتقدم که بهترین حکومت در حال حاضر برای جوامعی مثل ما حکومت دموکراتیک است». رک: نشریه موج، شهریور ۱۳۷۷، ص ۹، ۵۷ پیرامون انقلاب اسلامی، ص

۶۳. ۵۸ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۷۸. ۵۹ همان. ۶۰ همان. ۶۱ همان، ص ۸۲. ۶۲ نهج البلاغه. ۶۳ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۳۴. ۶۴ نهضت های اسلامی، ص ۶۵. ۶۵ پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۸۱ و نیز: نهضت های اسلامی، ص ۶۵. ۶۶ رک: بیست گفتار، ص ۶۲. ۶۷ پیرامون جمهوری اسلامی، صص ۸۲ و ۸۱. ۶۸ پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۸۲. ۶۹ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۹۱. ۷۰ رک: پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۸۳ و نهضت اسلامی، ص ۸۵. ۷۱ واژه ی «رعیت» علی رغم مفهوم منفوری که تدریجا در زبان فارسی به خود گرفته است، مفهومی زیبا و انسانی داشته است. استعمال کلمه ی «راعی» را در مورد «حکمران» و کلمه ی «رعیت» را در مورد «توده ی مردم» اولین بار در کلمات رسول اکرم و سپس به وفور در کلمات علی (ع) می بینیم، این لغت از ماده ی «رعی» است که به معنای حفظ و نگهداری است، به مردم از آن جهت کلمه ی «رعیت» اطلاق شده است که حکمران عهده دار حفظ و نگهداری جان و مال و حقوق و آزادی های آنهاست. نقل از سیری در نهج البلاغه، ص ۷۲. ۸۹ سیری در نهج البلاغه، ص ۸۹ و نیز: امامت و رهبری، ص ۲۳۳. استاد جعفر سبحانی، امانت بودن حکومت را یکی از ادله ی پنجگانه خود، در مدخلیت رأی مردم در مشروعیت حاکم در عصر غیبت. قرار داده است. رک: مبانی حکومت اسلامی، ص ۱۸۲. ۷۳ نشاء: ۷۴. ۵۸. ۷۴ سیری در نهج البلاغه، ص ۹۱. ۷۵ نهج البلاغه، نامه ی ۷۶. ۵. ۷۶ سیری در نهج البلاغه، ص ۹۲. ۷۷ نهج البلاغه، نامه ی ۷۸. ۵۱. سیری در نهج البلاغه، ص ۹۲. ۷۹ حماسه ی حسینی، ج ۳، ص ۲۰۷. ۸۰ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۶. ۸۱ اصول کافی، ج ۱، ص ۳۳۲. ۸۲ مجموعه ی آثار، ج ۱، ص ۵۵۴. ۸۳ نهضت های اسلامی، ص ۲۷. ۸۴ پاسخ های استاد به نقدهای بر کتاب حجاب، ص ۷۱. امام خمینی که خود طرفدار ولایت مطلقه فقیه است اما با این وجود طرفدار حق نظارت هر فرد و استیضاح حاکم است. «هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیما در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع کننده دهد، در غیر این صورت، اگر بر خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود به خود از مقام زمامداری معزول است». صحیفه ی نور، ج ۴، ص ۱۹۰ و نیز: ج ۸، ص ۴۷، ج ۲۰، ص ۱۷۰. ۸۵ رک: مجموعه ی مقالات، ص ۷۴. ۸۶ رک: نظام حقوق زن در اسلام، ص ۶. ۸۷ همان، ص ۴۱. ۸۸ همان، ص ۱۳۶. ۸۹ نهج البلاغه. ۹۰ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۳۵ و ۳۴. ۹۱ همان، ص ۳۲. ۹۲ گفتارهای معنوی، ص ۱۸. ۹۳ همان، ص ۱۹ و ۱۸. ۹۴ ۹۵ جاذبه و دافعه، ص ۱۴۳. ۹۶ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۵۰ و ۴۹. ۹۷ همان، ص ۱۵. ۹۸ رک: پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۳۴ به بعد. ۹۹ جاذبه و دافعه، ص ۱۴۹. ۱۰۰ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۱۴. ۱۰۱ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۴. ۱۰۲ همان، ص ۵۰. ۱۰۳ پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۱. ۱۰۴ همان. منابع مقاله: ؛

### ضرورت تشکیل حکومت و دولت در اسلام

ضرورت تشکیل حکومت و دولت در اسلام علامه طباطبائی در بحثی تحت عنوان «ولایت و زعامت در اسلام» مسئله ضرورت تشکیل دولت اسلامی را از نقطه نظر فلسفه اجتماعی اسلام مورد بحث قرار داده و به استناد آیه: فاقم وجهک للدين حنیفا فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اکثر الناس لا یعلمون (۱) آئین اسلام را آئین فطرت و احکام آن را مطابق با فطرت بشری می شمارد. (ترجمه آیه: دین اسلام را با مراعات اعتدال استقبال نما، همان دینی که منطبق است با آفرینش خدائی که مردم را آفریده و روی آن استوار ساخته، خلقت خدائی تبدیل پیدا نمی کند که همان دین منطبق به فطرت و آفرینش است که می تواند مردم را اداره کند ولی اکثر مردم نمی دانند). در توضیح بیشتر مطلب می افزاید: انسان در عین وابستگی به نظام جهان آفرینش با بکار انداختن قوای ادراکی، حوائج خود را برآورده می کند و همواره خیر و شر خود را از راه الهام تکوینی و هدایت وجودی که به صورت علوم و افکار جلوه می کند می یابد و از این رهگذر است که خود را با سازمان کلی هستی منطبق می سازد و الگوی زندگی خود را از آفرینش می گیرد، مانند سازمان هستی اجتماعی زندگی می کند و نیازهای خویش را از این

طریق در جهت کمال برطرف می‌سازد و تشکیلاتی چون سازمان هستی جهان برای زندگی اجتماعی خویش می‌پذیرد. فطری بودن نیاز به تشکیلات حکومتی به حدی بود که وقتی پیامبر اسلام (ص) پس از هجرت به مدینه دست به ایجاد دولت اسلامی زد مردم با وجود سؤالاتی که در زمینه حیض و هلال و انفاق و دیگر مسائل عادی مطرح می‌کردند و از پیامبر (ص) توضیح می‌خواستند در این مورد (تشکیل دولت) هیچگونه سؤالی مطرح نمودند و توضیحی نخواستند حتی جریانهای پس از رحلت آن حضرت نیز با تمامی فراز و نشیب آن از همین احساس فطری سرچشمه می‌گرفت. هرگز شنیده نشد کسی بگوید: اصل انتصاب خلیفه لزومی ندارد یا دلیل بر لزومش نداریم، زیرا همه به انگیزه فطرت احساس می‌کردند که چرخ جامعه اسلامی بدون گرداننده، خود به خود گردش نخواهد کرد و دین اسلام این واقعیت را که در جامعه اسلامی باید حکومتی وجود داشته باشد، امضای قطعی نموده است (۲). اهداف عالی اسلام تردیدی نیست که بعثت انبیاء و شریعت اسلام در جهت تحقق بخشیدن به یک سلسله اهداف بوده است که قرآن در مواردی از آن اهداف عالی بصراحت یاد کرده است. مانند اقامه قسط و عدل (۳) و وضع اغلال (۴) رها نمودن از اسارت‌ها و بندها) و تحریر العباد (۵) رهاسازی مردم از بند استکبار و طاغوت) و رساندن مستضعفان به حاکمیت و وارث زمین شدن (۶) و هدایت انسانها به سوی خدا (۷) و اجرای فرامین و حدود الهی (۸) از جمله اهداف عالی است که باید در میان جامعه بشری جامه عمل بپوشد و تحقق عینی بیابد. پر واضح است که برای این منظور نیاز به وسائل و ابزار و امکانات فراوانی است که باید در جامعه فراهم گردد و یکی از ضروریترین آنها برنامه ریزی و تشکیلات اجرائی و دستگاههای حکومتی است. اگر به وسعت و عمق این اهداف کلی و مراحل مختلف آن توجه کافی مبذول گردد تردیدی باقی نخواهد ماند که اسلام اگر خواهان تحقق عینی این هدفها است ناگزیر به ملازمه عقلی برپائی تشکیلات حکومتی لازم برای رسیدن به آن هدفها را نیز خواسته است. قانون به تنهایی کافی نیست قانون هر قدر کامل و غنی باشد به تنهایی نمی‌تواند سعادت بشر را تامین کند و در جامعه به حاکمیت برسد. مجموعه قوانین حتی اگر متکی به وحی باشد برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون مایه سعادت و اصلاح بشر شود به دستگاه حکومتی و اجرائی احتیاج دارد و در کنار هر دستگاه قانونگذاری باید دستگاه مجری نیز وجود داشته باشد (۹).

ماهیت قوانین اسلام و مسئله حکومت ماهیت قوانین اجتماعی و سیاسی و نظامی و اقتصادی اسلام خود دلیلی بر لزوم تشکیل حکومت است، زیرا ماهیت این مجموعه قوانین متنوع نشان می‌دهد که برای پی ریزی یک دولت و اداره تشکیلات سیاسی و اقتصادی و نظامی یک جامعه تشریح گشته است. بررسی این مجموعه قوانین ثابت می‌کند که هدف از آن ایجاد یک نظام کامل اجتماعی است و در این نظام سیاسی و حقوقی هر چیزی که مورد نیاز بشر بوده است فراهم آمده است تا شرایط لازم برای تربیت و هدایت انسان در درون یک نظام عادلانه بوجود آید. با دقت و بررسی در ماهیت و کیفیت قوانین اسلام تردیدی نمی‌توان داشت که اجرای این قوانین و عمل به آنها مستلزم تشکیل حکومت است و بدون تاسیس یک دستگاه اجرائی و سازمان گسترده سیاسی نمی‌توان به وظیفه اجرای این احکام جامعه عمل پوشانید. در این مورد کافی است قوانین مالی و اقتصادی را بررسی کنیم و خمس، زکوة، جزیه، خراج و قوانین مربوط به معاملات و تجارت و انواع روابط اقتصادی را مورد مطالعه قرار دهیم. و از سوی دیگر اگر احکام جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، مقررات مربوط به آثار جهاد و آنچه که درباره تامین امکانات و بسیج نیروها و آمادگی های رزمی و نظامی، نفی سلطه پذیری، مبارزه با استکبار و طواغیت و نهی از اطاعت غیر خدا آمده است بنگریم، و نیز مقررات و دستورهای اکید اسلام را در زمینه مسائل قضائی و اجرای عدالت و نظام حقوقی مدنی و کیفری را بررسی نمائیم، و اهمیتی را که اسلام برای مبارزه با فساد و ظلم قائل شده مورد توجه قرار دهیم، تردیدی به خود راه نخواهیم داد که اجرای این همه قوانین بجز از طریق تشکیل یک حکومت مقتدر اسلامی امکان پذیر نیست (۱۰). وحدت اسلامی در ضرورت دولت وحدت اسلامی بر پایه اخوت و اعتصام به جبل الله (۱۱) که از ضروریات احکام اسلامی است و دعوت اسلام همواره در جهت تحقق بخشیدن به این آرمان انسانی و برای رسیدن به وحدت جامعه بشری بوده است نیازمند به قدرت سیاسی و تشکیلات اجرائی و برنامه ریزی دراز



مدت از طریق یک حکومت مقتدر اسلامی است. در برابر عوامل شیطانی که هر لحظه می‌تواند یکپارچگی مسلمین و اتحاد امت و سرزمینهای اسلامی را به مخاطره افکنده و اسلام و مسلمین را دچار تفرقه نماید - آنگونه که امروز بصورت‌های مختلف پنهانی و آشکارا ناظر آن هستیم - چه ضمانت اجرائی وجود دارد که وحدت جامعه اسلامی را حفظ و از آن پاسداری نماید؟ تامین و تضمین وحدت اسلامی و پاسداری از تمامیت ارضی مسلمین و ممانعت از نفوذ مادی و معنوی اجانب و دست‌نشانده‌های آنها و از همه بالاتر آزادسازی ملتها و سرزمینهایی که تحت نفوذ و اشغال نیروی دشمن اسلام است راهی جز این وجود ندارد که حکومتی مقتدر همه این مسئولیتها را بر عهده بگیرد و دولتی اسلامی تشکیل و با تمام قدرت از آن حمایت گردد. حضرت زهرا سلام الله علیها در خطبه معروف خود می‌فرماید (۱۲): امامت برای حفظ نظام و تبدیل افتراق مسلمین به اتحاد است. لزوم نظم در جامعه اسلامی ضرورت برقراری نظم در جامعه اسلامی از مسائل مسلمی است که نه تنها بر اساس نصوص اسلامی (۱۳) بلکه بعنوان یک ضرورت عقلی مورد اتفاق فقهاء اسلام قرار گرفته است، تا آنجا که اختلال نظام را یکی از ادله حاکم بر سایر احکام و مقررات اسلامی بشمار آورده‌اند و در هر موردی که حکمی از احکام اسلام موجب اختلال نظام گردد آن را متنفی و بعنوان ثانوی بی اثر تلقی نموده‌اند. موارد بسیاری از این نوع استدلال را می‌توان در کتب فقهی مشاهده نمود. چگونه می‌توان بدون یک سازمان متشکل سیاسی و دستگاه حکومتی به نظم دلخواه اسلامی در جامعه دست یافت؟ و نیز چگونه می‌توان بدون آن از اختلال نظام و هرج و مرج جلوگیری نمود؟ آنها که در زمینه ضرورت تشکیل دولت اسلامی تردید به خود راه می‌دهند آیا فکر کرده‌اند که در شرایط نبود حکومت چه اوضاع آشفته و اختلالاتی در زندگی اجتماعی بوجود می‌آید؟ ضرورت نفی ستم و ستم‌کشی این حکم گر چه از مستقلات عقلیه است ولی بطور ارشادی در شرع و زبان اسلام نیز بنحو واضحی تبیین شده و بر آن تاکید فراوان آمده است، و این نیز از مستقلات عقلیه است که بدون قدرت تفیذی و دستگاه مقتدر اجرائی و نظام حکومتی، نفی ستم و ستم‌کشی امکان‌پذیر نیست. نتیجه منطقی این استدلال و قیاس منطقی آن است که برای ریشه‌کن نمودن ظلم و ظالم در جامعه اسلامی و از میان بردن ستم‌کشی و نصرت ستم‌دیدگان باید حکومتی تشکیل گردد که توان انجام چنین مسئولیتی خطیر را داشته باشد. چگونه می‌توان ساکت و بی‌کار نشست و نظاره‌گر آن بود که عده‌ای خائن و حرام‌خوار و عامل بیگانه به کمک اجانب و به زور اسلحه، ثروت و دسترنج صدها میلیون مسلمان را تصاحب نموده و نمی‌گذارند امت اسلامی از حداقل نعمتها استفاده کنند. وظیفه علمای اسلام و همه مسلمانان است که به این وضع ظالمانه خاتمه دهند و در این راه که سعادت صدها میلیون انسان است حکومت‌های ظالم را سرنگون و حکومت اسلامی تشکیل دهند (۱۴). سیادت اسلام و اعلائی کلمه حق قرآن صریحا سیادت مسلمین را بعنوان اصل غیر قابل‌خداشه مطرح کرده و شرط تحقق آن را ایمان راستین قرار داده است: و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین (۱۵). و نیز یکی از اهداف اجتناب‌ناپذیر تشریح الهی و مؤمنین را اعلائی کلمه الله معرفی کرده است: و کلمه الله هی العلیا (۱۶). ناگفته پیداست که این دو آرمان: سیادت مسلمین و اعلائی کلمه حق احتیاج به تمهید مقدمات و بدست آوردن نیروی برتر دارد و پس از دستیابی به آن، پاسداری و حراست از آن نیز به طور مداوم به حفظ برتری قدرت نیازمند است و چنین قدرتی منسجم و پایدار جز از طریق تشکیل حکومت مقتدر اسلامی امکان‌پذیر نیست. با این توضیح بخوبی روشن می‌گردد که یکی از شرائط ایمان و خصائص مؤمنین دستیابی به تشکیل حکومت و ایجاد قدرت سیاسی عالی است زیرا بدون آن خصلت «و انتم الاعلون» تحقق نمی‌یابد و در نتیجه کشف از نبود ایمان می‌کند. سیره عملی اسلام تردیدی نیست که پیامبر اسلام (ص) از نخستین روزهای پس از هجرت زمینه‌های ایجاد قدرت سیاسی و تشکیل حکومت را در مدینه فراهم آورد و تشکیلات و تاسیسات لازم را برای تحقق یک دولت مقتدر اسلامی پی‌ریزی کرد. تاریخ گواهی می‌دهد که پیامبر اسلام (ص) تشکیل حکومت داد و به اجرای قوانین و برقراری نظامات اجتماعی پرداخت و به اداره جامعه اسلامی برخاست. والی به شهرها فرستاد و به قضاوت نشست و قاضی نصب نمود، سفرائی به خارج و نزد رؤسای قبائل و پادشاهان روانه کرد، معاهده و پیمان بست، جنگ‌ها را فرماندهی نمود، احکام حکومتی را به جریان

انداخت، و به فرمان خدا برای بعد از خود تعیین حاکم کرد. سیره عملی پیامبر به این ترتیب ضرورت تشکیل حکومت را به اثبات می‌رساند همانطور که قبول خلافت از طرف امیر المؤمنین علی علیه السلام نیز مبین همین حقیقت است و اصولاً پس از رحلت پیامبر (ص) هیچیک از مسلمانان در این مورد که حکومت یک ضرورت اسلامی است ابراز تردید نمود و همه مسلمانان در این امر اتفاق نظر داشتند. اختلاف تنها در مورد کسی بود که می‌بایست عهده دار خلافت و امر حکومت باشد (۱۷). بی‌شک سیره عملی تشکیل حکومت و تصدی اداره جامعه اسلامی اختصاص به زمان پیامبر (ص) و یا زمان محدود دیگری ندارد و همان ضرورتی که تشکیل حکومت را در زمان پیامبر (ص) و امیر المؤمنین (ع) ایجاب می‌کرده به دلیل ابدی بودن احکام اسلام و محدود نبودن آن از نظر زمانی و مکانی لزوم برپائی حکومت اسلام را برای همیشه ثابت می‌کند. اعتقاد به اینکه اجرای احکام اسلام محدود به زمان پیامبر بوده و یا به دوران حضور امام معصوم اختصاص دارد بدتر از اعتقاد به منسوخ شدن اسلام است و انکار ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در حقیقت انکار ضرورت اجرای احکام اسلام و جامعیت و جاودانگی دین مبین اسلام است (۱۸). پی‌نوشت‌ها:

۱. روم، آیه ۳۰. ۲. بررسی‌های اسلامی، ص ۱۷۷-۱۶۹. ۳. لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط (حدید، آیه ۲۵). ۴. و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التي كانت علیهم (اعراف، آیه ۱۵۷). ۵. ان عبدت بنی اسرائیل (شعرا، آیه ۲۲). ۶. و نرید ان نم ن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین (قصص، آیه ۵). ۷. و جعلناهم ائمه یتهدون بامرنا (انبیاء، آیه ۷۳). ۸. و ان احکم بینهم بما انزل الله (مائده، آیه ۴۹). ۹. ولایت فقیه، حضرت امام خمینی، ص ۲۴-۲۳.
۱۰. همان، ص ۳۴-۲۸. ۱۱. آل عمران، آیه ۱۰۳. ۱۲. ولایت فقیه حضرت امام خمینی، ص ۳۶ (فجعلها نظاما لالفتهم) نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶. ۱۳. نهج البلاغه، نامه شماره ۴۷ (اوصیکما و جمیع ولدی و اهلی و من بلغه کتابی بتقوی الله و نظم امرکم) و خطبه ۱۵۸ (و نظم ما بینکم). ۱۴. ولایت فقیه، حضرت امام خمینی، ص ۳۸. ۱۵. آل عمران، آیه ۱۳۹. ۱۶. توبه، آیه ۴۰. ۱۷. ولایت فقیه، امام خمینی، ص ۲۷. ۱۸. همان. منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۲، عمید زنجانی، عباسعلی؛

### حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه سیاسی عالمان شیعی

حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه سیاسی عالمان شیعی در بحث حکومت اسلامی از دیدگاه علمای شیعه پژوهشگر در برابر سه جریان فکری متفاوت قرار خواهد گرفت که تا به امروز یعنی پس از گذشت دو دهه از پیروزی انقلاب اسلامی هر یک در راه مشخص خود حرکت نموده‌اند. البته نباید گمان کرد که تقسیم بندی این جریانهای فکری به معنای تقسیم شدن نظریه پردازان روحانی حکومت اسلامی به سه دسته مشخص نیز هست زیرا در بستر متحول شرایط اجتماعی و سیاسی طبیعتاً دیدگاههای علما نیز شاهد تغییراتی بوده است. بدین معنا که دیدگاههای متفاوت یک روحانی در شرایط سیاسی متفاوت، گاهی به هر سه جریان فکری یاری رسانده است. از این رو در این مبحث تقسیم بندی مشخصی از روحانیون قابل تشخیص نیست و اشخاص نیز چندان مورد تاکید نمی‌باشد. در حقیقت آنچه بیشتر مورد توجه است افکار و جهت گیریهای آنها می‌باشد که در این پژوهش با عناوین جریانهای فکری اول، دوم و سوم از آنها یاد خواهد شد. نکته دیگر آنکه، تحلیل جریان فکری سوم بدلیل ارتباط نزدیک آن با رخدادهای پس از پیروزی انقلاب اسلامی در چهارچوب زمانی این پژوهش نمی‌گنجد، از این رو اشاره‌های کوتاه ما به این جریان، فقط با هدف نشان دادن خطوط کلی اندیشه‌های عالمان شیعی درباره حکومت اسلامی خواهد بود. پیش از هر چیز باید به یک نکته اشاره کرد که هیچیک از علمای شیعه بر سر وجودیت یک امیر یا حاکم اختلاف نظری نداشته‌اند و پایه دیدگاه آنها نیز روایاتی است که می‌گوید: «مردم احتیاج به امیر و حاکم دارند یا خوب باشد یا بد.» (۱) در این موضوع نیز تردید نداشته‌اند که همه فسادها و آلودگیهای موجود در جوامع بشری: «معلول مقرراتی است که از افکار خود آنها یعنی انسانها مایه گرفته و سندی است برای اثبات این حقیقت که قوانین بشری بسی نارسا و سخت آسیب پذیر است.» (۲) یک نگرش کلی درباره مفهومی به نام ولایت

در میان همه علمای شیعه به چشم می خورد که می توان آن را مترادف سرپرستی دانست. چنین ولایتی از نظر آنها: «مساله ای است که هیچ اجتماعی در هیچ شرایطی نمی تواند از آن بی نیاز باشد (۱)» و گاهی حتی برخی از دیدگاهها آنها فراتر از چهارچوب یک مذهب خاص نیز دیده اند تا جایی که «هر انسانی با ذهن عادی خود نیازمندی جامعه را هر چه کوچک هم باشد به وجود ولایت درک می نماید.» (۲) در این تعبیر کلی سخن از یک جامعه ولایتی آنگونه که بعدها مطرح شد نیست و ولایت می تواند حتی در یک جامعه وحشی نیز وجود داشته باشد زیرا بیشتر در معنای تکیه گاهی برای حفظ موجودیت هر جامعه بکار می رود. با چنین تعبیری ولایت: «موضوعی است که هر روش اجتماعی، استبدادی و قانونی، وحشی و مترقی، بزرگ و کوچک و حتی جامعه خانوادگی در سرپا بودن خود به وی تکیه می کند.» (۳) پس می توان گفت که مجموعه علمای شیعه بر خلاف بعضی از دیدگاههایی که در صدر اسلام مطرح می شد (مانند خوارج)، وجود قرآن و روایات را به معنای بی نیازی از حاکمیت سیاسی نمی دانند و از نظر آنها: «وجود قانون و لو قانون دینی، مقنع و کفایت کننده از اینکه مردم حکومت داشته باشند نیست.» (۴) در بحث قانون تا جایی که به خود قوانین مربوط می شود نظریه مشترک علمای شیعه با این فکر هماهنگی دارد که: «برای کشف بهترین قوانینی که بدرد ملتها بخورد، یک عقل کل لازم است که تمام شهودات انسانی را ببیند (۵)» اما فراتر از آنها باشد. با این حال وقتی که بحث به حکومت و چگونگی آن می رسد بتدریج تفاوت نظریه ها آشکار می شود و حتی اگر بر سر این موضوع که: حکومت یک پدیده اصیل اجتماعی در زندگی بشر است که به دست انبیاء الهی و رسالت های آسمانی بوجود آمده (۶) ، اختلاف نظر چندانی وجود نداشته باشد اما به روشنی اختلافات را در نتایجی که از این سخن گرفته می شود می توان مشاهده کرد. دیدگاههای متفاوتی که درباره حکومت در میان علمای شیعه پس از کودتای ۲۸ مرداد قابل تشخیص است به روشنی گویای نوع نگرانی هر نگرش برای حفظ اسلام می باشد. یعنی با آنکه صاحبان دیدگاههای گوناگون، نگران موجودیت و آینده اسلام هستند اما در بحث حکومت این نگرانیها را به گونه های متفاوتی نشان می دهند. از اینرو هر یک دل نگران تهدیدهای متفاوتی هستند. در یک جریان اساسا آلوده شدن دین را به مناسبات سیاسی، تهدیدی مهم برای دین می داند که گذشته این نگرش نیز به سرخوردگیهای سیاسی علما پس از نهضت مشروطیت باز می گردد. جریان دیگر وجود حکام مستبد را تهدید اصلی علیه دین اسلام می داند از این رو برای رودررویی با استبداد صراحتا به دایره مسائل سیاسی پای می نهد. این همان جریانی است که رهبری حرکت براندازی حکومت پهلوی را بدست گرفت. بطور خلاصه در ارتباط با جریان فکری اول باید توجه داشت که بخش مهمی از علمای شیعه از اساس نه در جهت تشکیل یک حکومت اسلامی حکومت می کردند و نه اصولا- تمایلی به چنین کاری داشتند. نگرش خاص علمای مورد نظر، آنها را به این نتیجه رسانده بود که: «از ادله فقهی نحوه خاصی از حکومت برای زمان غیبت به دست نمی آید (۷)» از این رو طبیعی بود که چنین دیدگاههایی حتی نمی توانست بگوید با وجود نبودن دلایل نقلی کافی با اقامه دلایل عقلی مساله تشکیل حکومت اسلامی را اثبات شده می دانیم. (۸) بدین دلیل نباید از چنین دیدگاهی انتظار نظریه پردازی برای حکومت اسلامی - بویژه آنکه در راس آن یک فقیه هم باشد - داشته باشیم. زیرا این صاحب نظران دلیل معتبری برای اختصاص تکلیف اداره جامعه در زمان غیبت به حکام شرع و فقها به عنوان منصوب از جانب امام عصر (عج) و نایبان ایشان نیافته بودند. (۹) پس نمی توانستند نظریه ای جز این داشته باشند که: «ولایت تنها اختصاص به پیامبر (ص) و ائمه (ع) دارد. (۱۰)» یعنی اینکه: «ولایت در مفهوم حکومتی آن در زمان غیبت با هیچ دلیلی برای فقیهان اثبات نمی شود (۱۱)» و منظور آیه ای نیز که در قرآن به اولی الامر اشاره می نماید فقط ائمه دوازده گانه پس از حضرت محمد (ص) می باشند یعنی: «هیچ یک از خلفای بعد از پیغمبر و پادشاهان و رؤسای دولت تا زمان ظهور حضرت ولی عصر (عج) غیر از حضرت امیر المؤمنین (ع) مصداق این آیه نبوده و نیستند. (۱۲)» چنین افکاری بر این نکته تاکید دارند که نمی توان از ادراک فقها حتی فقهای جامع الشرایط کاری بیش از اجرای حدود، افتاء، قضاوت و ولایت بر غایبان و قاصران انتظار داشت: «این کجا و تصدی حفظ مرزهای مسلمانان از تجاوز فاسقان و کافران و اداره امور معاش



و حفظ قلمرو و رفع سلطه کافران از ایشان کجا؟ (۱۳) «چنین نگرشی نمی توانست از یک فقیه انتظار داشته باشد که بر بالاترین نقطه هرم سیاست در یک جامعه بنشیند، زیرا سیاست را زیر مجموعه هایی از فقه نمی دانستند بلکه سیاست را دانش مستقلمی می دانستند که صاحب نظران آن همانند فقها باید عمری را در رشته خود سپری کرده باشند. بعبارتی «عالمان از حیث اینکه محدث یا فقیه یا قاری یا مانند آن هستند در این گونه قضایا (یعنی امور سیاسی و اجرایی) چه تخصصی دارند، تا اینکه خداوند متعال امر به ارجاع و ردامت به سوی ایشان کرده باشد؟ و چه امیدی در حل امثال این مشکلات به دست ایشان است؟ (۱۴)» در اینجا خواهان تجزیه و تحلیل دقیق تر چنین نگرشی نیستیم زیرا این دیدگاه در شکل گیری نظریه سیاسی حکومت اسلامی چندان نقشی نداشت. فقط به طور خلاصه باید اشاره نمود که این جریان فکری پس از انقلاب نیز با وجود تشکیل حکومت اسلامی تداوم یافت بدین گونه که ولایت را در معنای حاکمیت سیاسی و بعنوان یک حق مسلم برای فقها پذیرفت زیرا اصولاً چنین حقی را برای پیامبر (ص) حضرت علی هم نه بدلیل نبوت و امامت آنها بلکه بدلیل خواست مردم روزگار آنها می دانست (۱۵). در یک تحلیل خوشبینانه می توان چنین نتیجه گرفت که این جریان خواهان آلوده نشدن مذهب و علمای شیعه به مناسبات سیاسی است زیرا سیاست را بالا-ترین نقطه هرم اداره جامعه نمی داند و معتقد است «حکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئی (۱۶)» می باشند که در رده احکام لا یتغیر الهی به شمار نمی روند و «هرگز شان فقیه تشخیص موضوعات جزئی و تشکیل قضیه صغری و مداخله در امور شخصی شهروندان و کشورها و حکومت‌های موجود در جهان معاصر خود نیست (۱۷)» بدین ترتیب سیاست و حاکمیت سیاسی نیز در رده ای است که مذهب بسیار فراتر از آن قرار می گیرد و بسیار عمیق تر از آن باید بتواند بر روان آحاد مردم جامعه تاثیر بگذارد. با این حال تحلیل دیگری که چندان هم خوشبینانه نیست مجموعه این استدلالها را بهانه هایی می داند که برخی از علما برای شانه خالی کردن از مسئولیتهای اجتماعی و سیاسی بدانها متوسل می شوند. جریانهای فکری که از این پس بدان خواهیم پرداخت در حقیقت بر آمده از دومین تحلیل است و معتقد به دخالت فعال عالمان شیعی در امور سیاسی می باشد. در دیدگاه مشترک معتقدین به دخالت فعال علما در سیاست و همچنین مدافعان نظریه سیاسی حکومت اسلامی: «اگر حکومت دینی و حکومت انبیاء در میان بشر در گذشته و حال نبود... اصلاً بشریتی نبود (۱۸)» یا آنگونه که گفته می شد: «بشر خودش را خورده بود. (۱۹)» این نگرش نشان می داد که انبیاء در طول تاریخ بسوی تشکیل حکومت حرکت کرده اند و «هر یک به نحوی در مأموریت عظیم خود برای بنای یک دولت شایسته کوشش نموده اند. (۲۰)» در این راه نیز بعضی از آنها مانند داود و سلیمان نبی (ع) توانسته بودند حکومت را بدست گیرند. تحلیلی که این دیدگاه از آرمان اجتماعی اسلام بعنوان یک مکتب ارائه می نمود، می خواست مسلمین را بصورت یک واحد اجتماعی مستقل در بیاورد. (۲۱) گناه نرسیدن به چنین آرمانی هم که لازمه آن تشکیل یک حکومت اسلامی بود بر دوش مسلمین سنگینی می کرد، نه بر اسلامی زیرا «فکر حکومت اسلامی و اینکه باید اسلام حکومت کند نه غیر اسلام، یک فکر نیست که تازگی داشته باشد، در ابتدای اسلام، برنامه اسلام این بوده است که حکومت الهی همه جا باشد. (۲۲)» بر مبنای این اعتقاد گذشت زمان نیز نخواهد توانست چنین آرمانی را از اسلام بگیرد و در میان مکاتب گوناگون روزگار ما اسلام می تواند «بصورت یک مکتب متری که قادر است تمامی نیازهای بشر را تامین کند و مشکلات او را حل نماید (۲۳)» جلوه کند. چنین نگرشی ناگزیر بود مجموعه توانایی هایی را که از آن یاد می کرد در فقه اسلامی جستجو نماید و از پی آن «فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور (۲۴)» معرفی شد. با چنین زمینه ای امکان نداشت که بتوان از اسلام بدون آرمان حکومت اسلامی سخن راند و یا آنگونه که بعداً گفته شد بر اساس متون دینی: «اسلام چیزی جز حکومت و شئون آن نیست و احکام نیز قوانین این حکومت است و قوانین وسیله اجرای عدالت هستند (۲۵)». در اینجا یک پرسش ساده و در عین حال اساسی مطرح می شد، اینگونه که اگر اسلام می خواهد حکومت تشکیل دهد، حاکم اسلامی چه کسی باید باشد؟ در پاسخ به این پرسش یک دیدگاه کلی وجود داشت که تقریباً برای مجموعه موافقین نظریه حکومت اسلامی قابل

پذیرش بود و حداقل می توان گفت تفاوت‌های جریانهای فکری آینده نیز در اعتقاد داشتن یا نداشتن به چنین موضوعی نبود. پاسخ این بود که عالی ترین نوع اطاعت بر آمده از پرستش است که فقط مخصوص خداوند می باشد. ارتباط خداوند با بندگان نیز با زبان وحی است که واسطه آن پیامبر اسلام می باشد. پس: «امامت و رهبری جامعه را کسانی به عهده خواهند داشت که میثاقی با خدا و ارتباطی مخصوص با وحی داشته باشند (۲۶)» این انسان که ولی، جانشین خدا و مظهر سلطه و قدرت عادلانه الهی است: «از همه امکانات و استعدادهایی که در وجود انسانها برای تکامل و تعالی نهاده شده، به سود آنها بهره برداری می کند (۲۷)» اینجا سخن از کسی است که خداوند وی را به نام یا نشان به ولایت می گمارد و صاحب یک اقتدار استثنایی می شود: «قدرتی که همه فعالیت‌های و نشاطهای فکری را رهبری و اداره می کند (۲۸)» چنین ولایتی پس از پیامبر اسلام در حقیقت خواهان روشنگری یک راه هدایت در میان مجموعه انسانها می باشد و همه حاکمیت های دنیوی را ناتوان از هدایت بندگان خدا می داند زیرا بر اساس این دیدگاه: «هر ولایتی بجز ولایت خدا و جانشینانش، ولایت شیطان و طاغوت است (۲۹)». چنین پایگاهی پس از امامان دوازده گانه نیز از بین نمی رود و همچنان باقی می ماند و پایه اندیشه ای می شود که خواهان تداوم امامت در زمان غیبت و «اساس اصل امامت غیابی و ولایت فقیه می باشد که استمرار اصل اعتقادی امامت است. (۳۰)» در ارتباط با شکل گیری چنین نظریه ای باید گفت: پیش از انقلاب اسلامی از سوی برخی علمای شیعه سخنان فراوانی درباره جدا نبودن دین از سیاست بگوش می رسید اما در مجموعه دیگر گونیهایی که از نظر فکری به انقلاب اسلامی انجامید آیت... بروجردی را نخستین فقیهی می دانند که برای اولین بار در یک متن فقهی شیعه بر امتزاج سیاست و دیانت پای می فشارد و مسائل سیاسی و تدبیر امور اجتماعی در جامعه اسلامی را از وظایف فقیهان اعلام می کند. (۳۱) پس از تاکید آیت... بروجردی بر جدا نبودن دین از سیاست امام خمینی اولین فقیه شیعی است که واژه حکومت اسلامی را در کتاب فقهی (کتاب البیع) به کار می برد و بر ضرورت و وجوب اقامه آن پای می فشارد. (۳۲) سخن گفتن از حکومت اسلامی در یک کتاب فقهی باز گو کننده این نظریه بود که: «حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمام زوایای زندگی بشریت است. (۳۳)» و باید بتواند پاسخگوی همه معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی باشد یعنی مجموعه آن چیزهایی که معمولاً حکومت بدان پاسخ می گوید. بعبارتی «دولت و حکومت در بافت احکام و دستورات اسلام تنیده شده (۳۴)» که منظور همان فقه اسلامی است. از این رو عالم به این فقه از نظر سیاسی نیز بر جامعه ولایت دارد و به او ولی فقیه می گویند. این موضوع برای صاحب نظران معتقد به حکومت اسلامی چنان بدیهی بود که می گفتند: «ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن موجب تصدیق می شود و چندان به برهان احتیاج ندارد. (۳۵)» با این حال در جریان مبارزات سیاسی بر این دیدگاه کمتر تاکید می شد زیرا در آن زمان بیش از آنکه مجادله بر سر چگونگی حکومت آینده مورد نظر باشد مبارزه با استبداد مطرح بود و نشان دادن حقوقی که یک دودمان مستبد ضایع کرده و حکومت آینده قرار است این کار را نکند. چنین بود که بر خلاف مباحث نظری علما که در کتب فقهی بدان پرداخته می شد در اعلامیه های سیاسی آن روزگار کمتر اشاره ای به ولایت فقیه می بینیم. زیرا اولویت اصلی در جریان فکری دوم که از این پس بدان خواهیم پرداخت مبارزه با استبداد حاکم است نه ترسیم یک شیوه حکومتی که ممکن بود در بین خود علما هم اختلاف بر انگیز باشد از این رو در مجموعه ای که به این جریان یاری رساندند می توان از دیدگاههای علمایی که چندان علاقه ای به نظریه ولایت فقیه هم نداشتند استفاده کرد زیرا مقابله با استبداد موجود نقطه مشترکی بود که نه تنها علمای مخالف با ولایت فقیه را به علمای طرفدار این نظریه نزدیک می کرد بلکه مجموعه جریانهای سیاسی موجود در جامعه را و حتی جریانهای غیر مذهبی را نیز دارای هدف مشترکی می ساخت. در این مرحله علمای طرفدار اصلاحات مانند آیت... شریعتمداری که خواهان براندازی حکومت نبودند بلکه خواهان اجرای صحیح قانون اساسی مشروطیت بودند نیز بدلیل مخالفت با استبداد در کنار علمای انقلابی مانند امام خمینی که به براندازی حکومت می اندیشید قرار گرفتند زمانی هم که امام خمینی رهبری نهضت را بدست گرفتند پیشوایی حرکت به گونه ای بود که متضادترین جریانهای

سیاسی مخالف رژیم می توانستند بخشی از آرمانهای خود را در وجود ایشان جستجو کنند زیرا در شیوه رهبری امام خمینی به هیچ وجه مباحث اختلاف برانگیز مطرح نمی شد. در آغاز تحلیل جریان فکری دوم باید به این نکته اشاره کرد که این جریان دستاوردهای سیاسی و اجتماعی اسلام را رو در روی دستاوردهای کشورهای پیشرفته روزگار خود قرار نمی داد و اگر چه معتقد بود دستاوردهای اسلام پیشرفته تر است اما پیشرفتهای جوامع بشری را نیز به رسمیت می شناخت یعنی اینکه: «ما وقتی از اسلام صحبت می کنیم به معنی پشت کردن به ترقی و پیشرفت نیست بلکه بر عکس به عقیده ما اساسا اسلام یک مذهب ترقیخواه است. (۳۶)» اینگونه است که در این جریان فکری با اندیشه هایی سرو کار داریم که می گویند «مقررات اجتماعی عادلانه ای که ما در عصر پیشرفت بشر و ترقی افکار در قرار داد صلح ژنو یا اعلامیه حقوق بشر و یا قراردادهایی دیگر می بینیم، اسلام در چهارده قرن پیش بیان کرده است. (۳۷)» این دیدگاه برآمده از اندیشه ای بود که دستورات دین اسلام را فراتر از زمانها و مکانها قرار می داد، به عبارتی: «اسلام دارای یک سلسله دستورات و مقررات کلی است که در همه جا و در همه زمانها قابلیت پیاده شدن و اجرا را دارد. (۳۸)» ضمن اینکه چنین قوانین پیشرفته ای رسالتی را نیز به همراه خود داشت که اگر ارائه می شد می توانست چونان آبی باشد بر کام تشنگان جهان. یعنی اینکه: «ما اگر بتوانیم حقایق عالی اسلام را که خود بر ضد خرافات است به دنیای تشنه امروز عرضه بداریم، بی شک از نفوذ بی دینی و مادیگری کاسته و بر عده مسلمانان افزوده ایم. (۳۹)» چنین اعتقادی بود که پس از تاسیس جمهوری اسلامی این نظام را نه یک تغییر حکومت معمولی بلکه پایه گذاری یک الگوی حکومتی می دید تا جایی که برخی از علمایی را هم که تا پیش از آن خواهان براندازی حکومت شاه نبودند و آرمانی جز اجرای صحیح قانون اساسی مشروطیت نداشتند به این نتیجه نزدیک ساخت که: «جمهوری اسلامی انشاء... با آن معنای صحیحی که دارد اگر پیاده شود به نظر ما بهترین اقسام حکومتهای موجود فعلی است که هم عدالت فردی و هم عدالت اجتماعی در آن منظور است و هم اینکه یک مفاهیم قابل قبول دنیا را دربر دارد. (۴۰)» همین تکیه بر توانایی پذیرش مفاهیم قابل قبول دنیا این امیدواری را نزد برخی از صاحب نظران بوجود آورد که در حال نزدیک شدن به آن وعده آسمانی هستیم که آینده را از آن اسلام و افکار مترقی آن می داند، با این تحلیل که: «سازگاری قوانین اسلام با پیشرفت علوم دنیای امروز ما را به آینده ای امیدوار می کند که اسلام دینی جهانی گردد و تمام ملل زیر پرچم قرآن قرار گیرند و همه طبقات در یک صف برای یک هدف جنبشی معنوی و در عین حال جهانی براه خواهند انداخت، طلوع این وحدت هم اکنون آشکار شده است. (۴۱)» استدلالی که در آستانه انقلاب اسلامی از سوی علمای شیعه در برابر استبداد حاکم مطرح می شد بی شباهت به استدلالهای علمای مشروطه خواه نبود با این تفاوت که تجربه شکست مشروطیت را نیز با خود همراه داشت. در این دوره برخی از علما ناگزیر شدند به انتشار مجدد شاخص ترین آثار نظری علمای مشروطه خواه روی آورند و بار دیگر جامعه ایران را به یاد افکار بیاندازند که می گفت: «ناچار بجای ملکه عصمت یا روح صلاح که نفسانی است، باید قوای قانونی باشد که حافظ عدالت و مانع طغیان گردد و مانند سد و حصاری، مبادی نفسانی حاکم را مسدود و محدود گرداند. (۴۲)» یاد مشروطیت از سوی علمایی مانند آیت... طالقانی و همفکران او که در نهضت ملی نیز نقش فعالتری داشتند حداقل می توانست تصویری از فاصله میان آنچه قرار بود باشد و آنچه شده بود را در برابر دیدگان جامعه قرار دهد. چنین چشم اندازی با افکار علمایی در آمیخت که مایوس از اجرای قانون اساسی مشروطیت کوشیدند با تکیه بر آیات قرآن، سیمای ضد استبدادی حکومت برآمده از این کتاب مقدس را ترسیم نمایند و کوشیدند به جامعه نشان دهند که قرآن: «در داستانهای خود درگیری پیامبران را با مظاهر استبداد مکرر یادآوری می کند و در برخی آیات خود تصریح می کند که طبقه ای که با پیامبران همواره در ستیز بوده اند این طبقه بوده اند. (۴۳)» بدین ترتیب جامعه ایران بتدریج در کلام روحانیون خود، خطوط کم رنگ حکومتی جایگزین را تشخیص می داد که می خواست بر پایه اسلام تامین کننده آزادی و در کنار آن استقلال جامعه ایران باشد و صدای آشنای علمایی را شنید که می گفتند: «هر مسلک و طرح و مرام اجتماعی که خود سران را محدود نماید و جلو اراده آنان را بگیرد قدمی به هدف پیامبران و

اسلام نزدیک تر است. (۴۴) « گذشته از توده های مذهبی جامعه ایران که چیزی جز آرمانهای اعلام شده اسلامی نمی خواستند برای گروههای غیر مذهبی نیز گرد آمدن پیرامون علمایی که با وجود برتر دانستن اسلام، برای مکاتب بشری نیز گونه ای اعتبار قائل بودند، چندان دشوار نمی نمود. از جمله علمایی که می گفتند: «مشروطیت، دموکراسی، سوسیالیسم و همه اینها به معنای درست و حقیقی خود گامهای پی در پی است که انسانها را به نظر نهایی نزدیک می نماید. (۴۵) » و نظر نهایی نیز چیزی جز حکومتی که اسلام می خواهد نیست. در تحلیل مراحل شکل گیری نظریه حکومت اسلامی به این نکته باید توجه داشت که تکوین این نظریه را باید از زاویه مجموعه موانعی مشاهده کرد که فضای استبداد، پس از ۲۸ مرداد پدید آورده بود یعنی دشواریهایی که دومین جریان فکری علما با آن ست به گریبان شدند. این موضوع می تواند تا حدودی روشنگر دلایل مردمی بودن جریان مورد نظر باشد زیرا نظریه های سیاسی این جریان فکری می کوشید بازتاب اعتراضهای آن نقطه ای باشد که لبه تیز استبداد بسوی آن نشانه رفته بود، یعنی مردم. در حقیقت اگر نظریه پردازان حکومت اسلامی از آغاز آنگونه بر نقش مردم در این شیوه حکومتی پای نمی فشردند، اساسا تصور برانگیخته شدن ملت ایران در برابر نظام مقتدر پهلوی کمی دشوار بنظر می رسید. از این رو ناگزیریم به تحلیل دقیق تر نقشی پردازیم که دومین جریان فکری علمای شیعه برای مردم در یک حکومت اسلامی قائل بود. پس از کودتای ۲۸ مرداد دست یابی به گونه ای مشروعیت ملی، حتی بصورتی کاملاً- نمادین آرزویی بود که همواره حکومت کودتا در سر می پروراند و می خواست بشکلی برانداخته شدن دولت قانونی و ملی دکترا مصدق را نتیجه یک قیام ملی معرفی کند یعنی همان چیزی که می گفتند: «قیام ملی ۲۸ مرداد». در جریان انقلاب سفید و فراندم این موضوع شدت بیشتری گرفت و واکنش علما را به رهبری امام خمینی برانگیخت. از این پس نقص غیر مردمی بودن حکومت شاه موضوعی شد که بتدریج جای بیشتری را در دیدگاههای سیاسی علمای معترض اشغال کرد. اعلامیه های فراوانی که تبدیل شدن انتخابات به انتصابات را مورد حمله قرار می دادند از سوی علمایی صادر می شد که معتقد بودند این مسائل: «همه ناشی از یک علت است و آن آزاد نبودن مردم در انتخاب نمایندگان خود و نبودن حکومت مردم بر مردم. (۴۶) » بعدها در آثار علمای نظریه پرداز با تحلیل هایی روبرو می شویم که همه شیوه های تشکیل یک حکومت اسلامی را بگونه ای با پذیرفته شدن از سوی مردم در ارتباط می دانند بدین صورت که: «انتصاب از طرف خدا، که خود بخود با قبول خلق همراه است. انتصاب از جانب پیغمبر که باز خودبخود با قبول امت همراه است و انتصاب یا به عبارت دیگر انتخاب از طرف مردم مسلمان. (۴۷) » صاحب نظرانی هم که با توجه به برخی از آیات قرآن با احتیاط بیشتری با اکثریت آراء مردم برخورد می کردند، (۴۸) در مجموع می پذیرفتند که قرآن اکثریت را بعنوان یک راه حل جهت بیرون آمدن از بن بست اجتماعی مردود ندانسته است. (۴۹) نظریه پردازان ولایت فقیه نیز دیدگاه خود را بدین گونه مطرح می کردند که: «هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت ندارد، مگر این که از جانب ولی علی الاطلاق - خداوند تعالی - به ولایت بر انسانها نصب شده باشد و یا مردم در چهار چوب مقررات و شرایطی که از طرف خدا مقرر شده او را انتخاب کرده باشند. (۵۰) » در حقیقت این موضوع که باید کار مردم بدست خود مردم باشد بعنوان ایده ای تلقی می شد که مبلغان آن همانا پیامبران خدا بوده اند. (۵۱) چنین دیدگاههایی با آنکه معتقدند حاکمیت ولایت فقیه در نهایت از حاکمیت خدا نشات می گیرد اما می گویند: «چون خدا انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته و نمی توان این حق الهی را از انسان سلب یا در منافع فرد و گروهی خاص قرار داد از این رو ملت باید ولی فقیه را شناخته و پذیرفته باشد. (۵۲) » در اندیشه سیاسی برخی از علما ولی فقیه که جای خود داشت، حتی خود پیامبر اسلام را نیز بدون ارتباط گونه ای پذیرش ملی نمی دانستند، با این تحلیل که: «بیعت نمایندگان مردم مدینه در آستانه هجرت با پیغمبر و نیز بیعتهای دیگری که گروههای مهاجر و انصار داشتند، قبول ملی و پذیرش مردمی این انتصاب الهی و پیمان وفاداری نسبت به آن (۵۳) » بوده است. ادامه این روند پیدایش دیدگاههایی بود که در آن: «حضرت محمد (ص) تا در مکه بود و رسالتش مورد تایید مردم قرار نگرفته بود توانست حکومتی تشکیل دهد، ولی چون به مدینه رفت و مردم آن حضرت را بعنوان رسالت

پذیرفتند و به رهبری انتخابش نمودند توانست حکومت اسلامی را تشکیل دهد. (۵۴) « همچنین این نظریه تا جایی پیش رفت که جریان انتخاب حضرت علی (ع) توسط مردم را یکی از سوابق جمهوریت در اسلام معرفی کرد. (۵۵) البته هیچیک از این صاحب نظران نمی خواستند بگویند که مثلا اگر امام علی (ع) از جانب مردم انتخاب نمی شد دیگر امام نبود اما آنان دیدگاه خود را درباره واقعیتی به نام حکومت روشن می کردند و برای این پرسش در جستجوی پاسخی بودند که برای مثال اگر مردم امام علی (ع) را انتخاب نمی کردند آیا او با آنکه امام بود باز هم می توانست حکومت کند؟ به هر حال با وجود اهمیت فراوانی که چنین پرسشهایی داشت، هیچکدام نمی توانست اشکالی در اصل مطلب یعنی تایید حکومت منتخب مردم از سوی اسلام پدید آورد: «با این تفاوت که شیعه آن را در زمان غیبت کامل امام زمان (ع) موجه می شناسد و در زمان امامان (ع) نص و انتصاب پیغمبر و امام را مقدم می شمارد، اما اهل سنت این نوع حکومت را بلافاصله پس از مرگ پیغمبر تجویز می کنند. (۵۶) « پیامد این دیدگاهها ارائه نظریه ای بود که بدون تردید ولی فقیه را متکی به رای همان مردمی می دانست که خداوند آنها را بر سرنوشت خود حاکم کرده است. چنین ولایتی پیش از آنکه یک ولایت سیاسی باشد یک ولایت ایدئولوژیکی بر آمده از جامعه اسلامی بود که بر اجرای درست و استراتژی و حرکت کلان جامعه نظارت داشت. بعبارتی: «ولایت فقیه، یک ولایت ایدئولوژیکی است و اساسا فقیه را خود مردم انتخاب می کنند (۵۷) « تاکید بر انتخاب مردم در پاره ای از دیدگاهها به جایی رسید که می گفتند: «فقیه منتخب تنها بر کسانی ولایت دارد که او را انتخاب کرده اند. (۵۸) « مردم گرایی دومین جریان فکری علمای شیعه و حقی که این جریان برای مردم در تعیین عالی ترین مقام مذهبی و سیاسی جامعه قائل بود را می توان برآمده از نگرشی دانست که اصولا این جریان فکری درباره مفهومی به نام مردم مطرح می نماید. این مفهوم همان چیزی بود که شاخص ترین چهره مبارزه با نظام شاهنشاهی بی ارتباطی نظام را با آن بعنوان یکی از اصلی ترین انگیزه های مبارزات خود معرفی می نماید، بدین شکل که: «من مخالف اصل سلطنت و رژیم شاهنشاهی ایران هستم به دلیل اینکه اساسا سلطنت، نوع حکومتی است که متکی به آرای ملت نیست. (۵۹) « این دیدگاه را جریان مورد نظر دقیقا برگرفته از الگوهای صدر اسلام می دانست و روایاتی را مطرح می نمود که گفت: «سرنوشت مردم بدست خود مردم می باشد و مردم باید خود بر مقدرات خود حاکم باشند. (۶۰) « نگرستن به رای مردم از این پایگاه فکری چنان حساس و دقیق بود که وقتی سخن از استعفای شاه به میان آمد در واکنش شنیده شد: «استعفا که معنا ندارد، شاه باید کنار برود برای اینکه به واسطه رای ملت، شاه نشده است تا استعفا دهد. (۶۱) « این حساسیت و دقت نظر درباره رای مردم همان بود که حتی نمی توانست آرای نسلهای پیشین را برای نسلهای بعدی بپذیرد یعنی طرز فکری که دقیقا جمهوریخواه بود و می گفت: «اگر چنانچه یک ملتی رای دادند... به اینکه اعقاب این سلطان هم سلطان باشد قابل پذیرش نیست زیرا به چه حقی ملت پنجاه سال پیش از این، سرنوشت ملت بعد را معین می کند؟ سرنوشت هر ملت به دست خودش است. (۶۲) « و یا به عبارت دیگر: «هر کسی سرنوشتش با خودش است، مگر پدرهای ما ولی ما هستند. (۶۳) « از زاویه مذهبی نیز این نگرش از مردمی سخن می گفت که با معیارهای دینی پذیرفته شده خود به مرحله تشخیص دولتمردان رسیده اند یعنی اینکه «کسانی باید ایران را رهبری کنند که کاردان و امین و صد در صد مورد اعتماد ملت و متکی به آرای آنها باشند و شایستگی آنها را ملت بر حسب ضوابط اسلامی احراز کرده باشد (۶۴) « بتدریج مجموعه اندیشه هایی که دومین جریان فکری علمای شیعه درباره مردم و حکومت مردمی اسلامی مطرح می کرد با فضایی روبرو شد که در آن ناگزیر بود مواضع خود را در برابر مفاهیم سیاسی مورد پذیرش دنیای امروز روشن کند. علما باید مشخص می کردند که مفاهیمی مانند جمهوریت و یا دموکراسی که دستاوردهای فرهنگ های دیگر بود در حکومت آینده آنها چه جایگاهی خواهند داشت. این موضع گیری سرنوشت ساز از سویی می توانست جایگاه جهانی حکومت آینده را مشخص سازد و از سوی دیگر می توانست یک همدلی بین المللی را در همسویی با رهبران مذهبی نهضت برانگیزاند. آنچه در این زمینه مشخص است و می تواند مقدمه ای برای جمهوریخواهی جریان دوم قرار گیرد این است که، این جریان به هیچ وجه زیر بار هیچ گونه حاکمیت



غیر مسئولی نمی رفت زیرا معتقد بود: «از نظریه فلسفه اجتماعی اسلام نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می سازد و افراد را ذی حق می کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می کند (۶۵)». این همان قرائت نو اندیشانه از اسلام بود که با صراحت اعلام کرد: «با قیام انقلابی ملت، شاه خواهد رفت و حکومت دموکراسی و جمهوری اسلامی برقرار می شود. (۶۶)» البته گونه ای جمهوری که: «از رویه پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) الهام خواهد گرفت. (۶۷)» پاسخ به پرسشی هم که می خواست بداند بالاخره منظور از این نوع جدید جمهوری که می خواهد از صدر اسلام الهام بگیرد چیست؟ این بود که «جمهوری به همان معنایی است که همه جا جمهوری است لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی ای متکی است که قانون اسلام می باشد. (۶۸)» یعنی در حقیقت جمهوری بر بستری بنا خواهد شد که یک بستر اسلامی است: «اینکه ما جمهوری اسلامی می گوئیم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می شود، اینها بر اسلام متکی است لکن انتخاب با ملت است. (۶۹)» به عبارت دیگر اسلامی بودن این جمهوری: «به این اعتبار است که اکثریت ملت ایران مسلمانند و قهرا قوانینی که این وکلای ملت باید معین کنند قوانینی است که نباید مخالف اسلام باشد. (۷۰)» جریان فکری مورد نظر جمهوری اسلامی را گویاترین واژه ای می دانستند که از یک سو می توانست با ارائه یک جمهوری، برآورنده نیازهای انقلاب آزادیخواهانه مردم ایران باشد و از سوی دیگر با اسلامی دانستن این جمهوری بستر سنتی و مذهبی جامعه ایران و همچنین ماهیت مذهبی نهضت را فراموش نکند. از این رو در برابر ایرانیانی که نمی توانستند جمهوریت را در کنار یک مفهوم ایدئولوژیک در کشور درک نمایند معتقد بودند که اگر قرار باشد کسانی: «در چنین شرایطی مسائل اسلامی خود را که در این آب و خاک ریشه دارد درک نکنند، چطور می توانند مفهوم جمهوری دموکراتیک و سوسیالیستی را با آن تعاریف بزرگ بشناسند؟ (۷۱)» چنین استدلالی می گفت با وجود اعتقاد به دموکراسی هم نمی توان تصور کرد که از یک جامعه مذهبی، دموکرات تر از یک حکومت مذهبی بیرون بیاید و می پرسیدند: «غیر از جمهوری اسلامی یا دموکراتیک واقعی، مردم ما به چه چیز باید تکیه کنند. (۷۲)» از اینجا به بعد است که با واژه هایی مانند «دموکراسی واقعی» روبرو می شویم که می خواهد تفاوت آنچه در ایران اسلامی دموکراسی خوانده می شود را با جاهای دیگر روشن کند. در حقیقت دموکراسی یکی از همان واژه هایی بود که در دوران مبارزه بناگزیر علما می بایست موضع خود را در برابر آن روشن می کردند. پیش از این در نخستین نظریه های سیاسی که درباره حکومت اسلامی مطرح می گردید گفته می شد: «حکومت اسلامی نه استبدادی است و 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. (۷۳)» چنین دیدگاهی در زمانی مطرح شده بود که هنوز هیچگونه نشانه ای از یک جنبش انقلابی در میان اکثریت مردم ایران به چشم نمی خورد و علمای انقلابی نیز مشکل می توانستند پیش بینی کنند که چنین جنبشی به این زودیاها فرا رسد اما زمانی که با سرعتی ناباورانه جامعه ایران رو در روی استبداد سیاسی حاکم قرار گرفت بتدریج نقش سرنوشت ساز اکثریت مردم و اکثریت آراء جایگاه واقعی خود را در اندیشه سیاسی علمای معترض پیدا کرد. از این پس بیشتر شاهد اظهار نظرهای دومین جریان فکری علمای شیعه در باره دستاوردی انسانی به نام دموکراسی می باشیم که در حقیقت کوششی برای مقایسه این نظریه با معیارهای اسلامی می باشد. بتدریج در یک چهارچوب نظری مشخص شد که جامعه اسلامی با جوامع دموکراسی شباهتهایی نیز دارد (۷۴)، اما تکیه بر چنین شباهتهایی نیازمند توضیحات بیشتری بود یعنی اینکه: «ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی هایی که در غرب هست مشابه باشد، اما آن دموکراسی که ما می خواهیم بوجود آوریم، در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کاملتر از دموکراسی غرب است. (۷۵)» در حقیقت چنین نگرشی خواهان تاکید بر این نکته بود که دموکراسی را نمی توان بعنوان یک کلیت در برابر اسلام قرار داد بلکه اسلام جامع تر از

دموکراسی است و دموکراسی می تواند جزئی از اسلام باشد یا آنگونه که گفته می شد «در اسلام دموکراسی مندرج است. (۷۶)» پس حال که چنین است می توان به طرفداران دموکراسی نیز اعلام کرد: «بله اسلام حتی آن چیزی که در دنیای شما به آن آزادی و دموکراسی می گویند هم هست. بله اسلام شامل همه چیز است. (۷۷)» در توضیح این سخن نیز باید گفت که این جریان فکری می خواست دموکراسی را در چهارچوبه نظام ارزشی خود تفسیر نماید یعنی دموکراسی را تا آنجا می پذیرد که رو در روی اصول اسلامی قرار نگیرد. به عبارت دیگر: «اسلام قوانین اساسی اش انعطاف ندارد اما بسیاری از قوانینش با نظریه های خاصی انعطاف دارد و می تواند تضمین همه انحاء دموکراسی را بکند. (۷۸)» نتیجه این شد که با وجود چنین مکتب جامع و کاملی پس دیگر: «اسلام احتیاج به صفتی مثل صفت دموکراسی ندارد. (۷۹)» این جمله نمی خواست دموکراسی را نفی کند بلکه می خواست بدیهی بودن دموکراسی را در اسلام روشن نماید یعنی اینکه «اگر اسلام را می خواهیم چه لزومی دارد که مشخص کنیم که دموکراسی را می خواهیم؟ درست مثل این می ماند که بگوییم که اسلام را می خواهیم و بایستی به خداوند اعتقاد داشت (۸۰)» این نگرش در فضای آغازین روزهای پیروزی انقلاب اسلامی بگونه ای بود که برخی از علمایی هم که چندان خواهان تغییر قانون اساسی مشروطیت نبودند با اطمینان اعلام کردند: «بسوی یک جامعه دموکرات که اسلام نوید آزادی عینی را به ما می دهد در حرکت هستیم، سهولتی که اسلام برای آزادی جامعه - آزادی مردم - آزادی بیان و قلم ایجاد می کند بی سابقه است. (۸۱)» بدین ترتیب نتیجه طبیعی نقشی که علمای تحول خواه در دیدگاههای سیاسی خود برای مردم قائل شدند، مردم را بصورت معیاری قرار داد برای سنجش اعتبار مجموعه نهادهای سیاسی جامعه از جمله مجلس، قوه مجریه و حتی ولایت فقیه. در این نگرش «مجلسی که بدون اطلاع مردم است و بدون رضایت مردم است، این مجلس غیر قانونی است. (۸۲)» در کنار قوه مقننه: «قوه مجریه نیز مستند به مردم است و در حقیقت امت است که در چهارچوب قانون اساسی اسلام عهده دار این دو امر مهم می باشد (۸۳)». همچنین بدین دلیل که «در اسلام دیکتاتوری بزرگترین گناه است (۸۴)» و رعایت عدالت در میان مردم شرط مشروعیت ولی فقیه است «تا فقیه خواست دیکتاتوری بورزد خودبخود و بلافاصله ساقط می شود. (۸۵)» بدین ترتیب دومین جریان فکری علمای شیعه یعنی جریان مبارزه با استبداد در برابر جریان اول که همانا نگران دخالت علما در امور سیاسی بود پدید آمد و رهبری حرکت براندازی نظام شاهنشاهی را نیز بدست گرفت. با این حال پیروزی انقلاب اسلامی نتوانست چیزی از نگرانی برخی از نظریه پردازان این جریان را درباره آینده انقلاب اسلامی بکاهد و معیارهای مردم گرایانه آنها نیز همواره در این نگرانی دخیل بود. شاید بتوان مجموعه نگرانی های جریان دوم را در جمله ای خلاصه کرد که می گوید: «این انقلاب اسلامی اگر بخواهد سلب کننده آزادیها باشد، این یک آفتی است در آن و اگر بخواهد نسبت به عدالت اجتماعی به معنی دقیق کلمه حساسیت کافی نداشته باشد به خطر خواهد افتاد. (۸۶)» درباره نقش روحانیون در امور اجرایی آینده نیز این جریان چندان تمایلی به اشغال پستهای دولتی از سوی روحانیون نداشت و کوشش می کرد که برای علما جایگاهی بسیار فراتر و در عین حال مؤثرتر از مشاغل دولتی بیابد جایگاهی که بتواند از یک سو بر جهت گیری های کلی جامعه نظارت داشته باشد و از سوی دیگر چنان مستقل باشد که نقطه اتکای مطمئنی برای مردم در برابر فشارهای احتمالی دولتهای آینده بحساب آید یعنی همان نقطه ای که از آنها چهره ای انقلابی و پناهگاهی در برابر شاه ساخت. درباره حضور علما در میان مردم از سالها قبل این اعتقاد وجود داشت که: «البته بعضی از کارها در صلاحیت و روحانیت است از قبیل استادی، معلمی، قضاوت و... اما روحانیون نباید کار دولتی بپذیرند، آنها باید در کنار دولت بایستند و آنرا ارشاد کنند. آنها باید بر فعالیت دولت نظارت و مراقبت داشته باشند. (۸۷)» چنین نظریه هایی گاهی در اوایل پیروزی انقلاب نیز تکرار می شد. در پایان بررسی جریان فکری دوم، لازم است توجه داشته باشیم که در همان دوران پیش از پیروزی انقلاب در اندیشه عالمان طرفدار تشکیل حکومت اسلامی ملاحظاتی وجود داشت که گاهی در انطباق حکومت اسلامی با برخی از معیارهای حکومت مردم بر مردم احتیاط بیشتری به خرج می داد. این ملاحظات پس از پیروزی انقلاب اسلامی بحث های فراوانی را برانگیخت و جریان فکری

سومی را پدید آورد که قرائت نسبتاً متفاوتی را درباره مشروعیت الهی حکومت اسلامی ارائه می داد. تحلیل جریان فکری سوم خارج از محدوده زمانی تعیین شده در این پژوهش است، از این رو در پایان این فصل فقط به کلیاتی اشاره می نمایم که پیش از پیروزی انقلاب اسلامی نیز بعنوان زمینه های جریان فکری یاد شده در اندیشه سیاسی عالمان شیعی وجود داشت. این اعتقاد که حق قانونگذاری فقط از آن خداوند است و «هر حکم و قانونی که از کتاب، سنت، اجماع و عقل سرچشمه نگرفته باشد هیچ ارزشی ندارد (۸۸)» یک باور تقریباً همگانی نزد مجموعه علمای شیعه بوده است یعنی اینکه در یک حکومت با پسوند اسلام: «حاکم خداوند است و امام جامعه نظرات و دستورات وی را در بین مردم اجرا می کند. (۸۹)» حکومتی اینگونه در اندیشه معتقدین به آن یک حاکمیت سیاسی جدید نیست بلکه بازگشت به الگویی آغازین می باشد که انسانها در طول تاریخ از آن دور افتاده اند و می خواهد بگوید: «منشاء دولت و حکومت در ابتدای امر بر اساس دستور و وحی خداوند بوده اما در زمانهای بعد با حاکمیت غاصبانه یا طغیان ستمگران از مسیر اصلی خود منحرف شده (۹۰)» است. چنین حاکمیتی به دلیل ارتباطی که با وحی دارد در حقیقت بازتابی از یک حاکمیت مطلقه خدایی است که از سوی پیامبران برای مردم به ارمغان آورده شده و در یک جمع بندی: «حاکمیت مطلق از آن خداوند است و تحکیم این حقیقت بزرگ عظیم ترین انقلابی است که به وسیله انبیاء الهی آغاز شد و به خاطر آزاد کردن انسان از بردگی انسان خود را در میدان این مبارزه افکند. (۹۱)» در میان شیعیان سیمای بارز چنین حاکمیتی بر روی زمین با عنوان امام مشخص می شود. عنوانی که حتی بسیاری از پیامبران خدا از آن محروم بوده اند و فقط عده خاصی از پیامبران را می توان نام برد که در عین حال امام هم بوده اند. (۹۲) همراه با نام امام است که با واژه ولایت آشنا می شویم با این توضیح که: «وظیفه نبی تبلیغ است... اما وظیفه امام اینست که ولایت و سرپرستی و رهبری کند کسانی را که رهبری او را پذیرفته اند (۹۳)». برخی از دیدگاهها رابطه نبوت و ولایت را اینگونه توضیح داده اند که: «نبوت یک واقعیتی است که احکام دین و نوامیس خدایی مربوط به زندگی را بدست آورده و به مردم می رساند و ولایت، واقعیتی است که در نتیجه عمل به فرآورده های نبوت و نوامیس خدایی در انسان بوجود می آید. (۹۴)» با چنین نگرشی تشیع می خواهد رابطه هدایت الهیه را میان خدا و خلق برای همیشه زنده نگهدارد. (۹۵) نگرستن به این هدف از یک زاویه سیاسی توانست در آغاز به تحلیل سیاسی از ولایت در روزگار غیبت برسد و سرانجام در بالاترین نقطه هرم سیاسی جامعه جایگاهی برای ولایت تدارک ببیند و صریحاً: «مصدق بارز حاکم اسلامی (طبق آیه شریفه النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم) پیامبر اکرم و پس از آن حضرت از نظر ما ائمه معصومین علیهم السلام که عترت پیامبر و فقیه ترین مردم و ابواب علم آن حضرت هستند می باشند و این عنوان در زمان غیبت بر فقهای که احاطه به کتاب و سنت دارند... منطبق است. (۹۶)» دیدگاه یاد شده در جریان انقلاب اسلامی نشانه قطعیت یافتن و سیاسی شدن نظریه هایی بود که با احتیاط اعلام می کرد: «برای افراد دیگر غیر از امام نیز ممکن است و می توان بعضی از مراتب ولایت الهی را با تلاش و کوشش بدست آورد. (۹۷)» این روند بگونه ای خواهان عینیت یافتن و نقش آفرینی سیاسی و مؤثر اعتقادی بود که می گفت: «امامت پس از غیبت کبری به مرجعیت منتهی شد، همانگونه که اصل امامت استمرار پیامبری و نبوت بود. (۹۸)» سومین جریان فکری علمای شیعه پیرامون حکومت اسلامی از میان نتایج پدیدار شد که از دیدگاههای یاد شده بدست آمد و در همان روزهای آغازین پس از پیروزی انقلاب اسلامی به ولایت فقیه در نظام جدید جایگاهی محتوایی بخشید یعنی: «محتوا و مفهوم این نظام که بر نظام مستمر و جاودانه امامت اتکا و اعتماد دارد ولایت فقهای عاقل و مجتهدین عامل است. (۹۹)» اندیشه ای که در نقد پیش نویس قانون اساسی نیز صراحتاً اعلام نمود «حق حاکمیت ملی اختصاص به رهبران راستین و صادق دارد که دارای مقام علم و فقاوت و تقوی بوده و از هوای نفس گذشته و به مرتبه ولایت رسیده باشد و این رهبران را اولی الامر می گویند. (۱۰۰)» مهمترین احادیثی که فقها برای اثبات جایگاه ولایت فقیه بدان استناد می کردند احادیثی از پیامبر اسلام (ص) بود که در آن از خدا طلب رحمت برای خلفای خود می نمود که عبارت بودند از بازگو کنندگان و آموزندگان احادیث و سنت پیامبر (۱۰۱) و در جایی دیگر حضرت



محمد (ص) علما را وارثان پیامبر معرفی می نمایند. (۱۰۲) همچنین در حدیثی از امام هفتم (ع) فقها بعنوان دژ و قلعه اسلام معرفی شده اند. (۱۰۳) استنباط فقها از چنین احادیثی این بود که: «همه اختیاراتی که پیامبر (ص) و امام (ع) در جهت حکومت و شئون آن داشته اند فقها نیز از آن برخوردارند (۱۰۴)» البته چنین اختیاراتی در یک حکومت اسلامی فقط بدلیل تداوم امامت به آنها داده می شد یعنی اینکه: «در این نظام، حاکم حقیقی همان امام معصوم است و او خود فقیه را به عنوان نایب خویش برگزیده است. (۱۰۵)» چنین نگرشی در آثاری از امام خمینی که پیش از آغاز جنبش انقلابی مردم ایران نوشته شده بود نیز به چشم می خورد. امام خمینی در این آثار به دو گونه توهم اشاره می نمایند نخستین توهم درباره اختیارات فقها است و دومین توهم درباره مقام فقها می باشد. درباره اختیارات فقها می گویند: «این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت امیر (ع) بود یا اختیارات حکومتی حضرت امیر (ع) بیش از فقیه است باطل و غلط است. (۱۰۶)» درباره مقام فقها نیز می گویند: «این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه (ع) و رسول اکرم (ص) است زیرا اینجا صحبت از مقام نیست بلکه صحبت از وظیفه است (۱۰۷)» کوتاه سخن آنکه اگر چه هرگز مقام فقها در حد مقام امامان نیست اما وظایف و اختیارات متشابهی دارند. از این پس بیشتر در خواهیم یافت که مشخصه این دیدگاه همانا تاکید بیشتر آن بر وظایف و اختیارات ولی فقیه است. در این جریان فکری تاکید فقها بر تداوم رسالت و امامت در ولایت گاهی به گونه ای مطرح شده است که با اطمینان اعلام می نمایند: رسالت عین ولایت است، نبوت عین ولایت است، رسالت و نبوت عین امامت است. ابتدا فرقی با هم ندارند، همه اش ولایت است و همه اش امامت است. (۱۰۸) در حقیقت مطلقه بودن ولایت خداوندی از سوی پیامبر به امام و از امام به ولی فقیه منتقل می شود. درباره پیدایش این جریان فکری برخی از صاحب نظران معتقدند توسعه اختیارات فقیه از «ولایت عامه» به «ولایت مطلقه» و توجه به لوازم سیاسی و عنایت به ابعاد مختلف این نظریه سیاسی مختص امام خمینی است. (۱۰۹) در آغاز پیروزی انقلاب اسلامی نیز زمانی که هنوز اختیارات ولایت فقیه در پیش نویس قانون اساسی مشخص نشده بود و از مقام ریاست جمهوری بعنوان بالاترین مقام سیاسی کشور یاد شده بود برخی از مجتهدین اعلام خطر کردند که: «تفکیک مقام فقاهت از ریاست جمهور عملاً- التزام به تفکیک روحانیت از سیاست است. (۱۱۰)» این عقیده در همان روزهای نخستین پیروزی انقلاب اسلامی مطرح شد که: «در منطق اسلام حاکم شرع مطاع ریاست مطلقه بر امت دارد، سپردن ریاست جمهوری را به افرادی که دارای چنین مقامی نباشند، اعطاء قدرت بدست غیر واجدین این مقام است. (۱۱۱)» پیش از انقلاب نیز در برخی از متون باقی مانده نشانه هایی از سرخوردگی نظریه پردازان حکومت اسلامی نسبت به شیوه هایی که می گفتند با نام جمهوری یا مشروطه سلطنتی هر چه می خواهند را به نام قانون تصویب کرده، سپس آن را بر همه مردم تحمیل می نمایند به چشم می خورد (۱۱۲) و می کوشید تعریفی از حکومت اسلامی ارائه دهد که از اینگونه مخاطرات در امان باشد. چنین کوششی حکومت اسلامی را حکومت قانون معرفی می نماید و در توضیح این حکومت قانونی می افزاید: «در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خدا و قانون، فرمان و حکم خدا است همه افراد از رسول اکرم (ص) گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند. (۱۱۳)» پرسشی که مطرح می شد این بود که آیا آن کسی که می خواهد چنین قانونی را پیاده کند باید نماینده مردم باشد یا ولی مردم که می تواند مفهومی فراتر از نمایندگی داشته باشد، پیش از انقلاب در میان دیدگاههای علمایی که حتی ولی فقیه را نماینده مردم می دانستند نیز گاهی نشانه هایی به چشم می خورد که به تفاوت ولایت و وکالت می پرداخت. در این تحلیل حاکمیت به معنی ولایت از آنجا ناشی می شود که فلسفه نبوت ناشی می گردد در حالی که حاکمیت به معنی وکالت از آنجا ناشی می شود که هدف حکومت تامین زندگی مادی است نه چیزی بیشتر (۱۱۴) پیش از به حرکت افتادن موج انقلاب تفاوتی که دیدگاههای یاد شده میان حکومتهای مشروطه و جمهوری با حکومت اسلامی می دید بدین صورت مطرح می شد که: «نمایندگان مردم یا شاه در اینگونه رژیم ها یعنی رژیم های جمهوری یا مشروطه به قانونگذاری می پردازند در صورتی که در حکومت اسلامی قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال

اختصاص یافته است. (۱۱۵) «چنین نظریه ای یاد آور پاره ای از نگرانیها مجتهدین صدر مشروطیت درباره مجلس قانونگذاری می باشد از این رو پیش از آغاز انقلاب اسلامی نیز بار دیگر همچون دوران یاد شده با صراحت اعلام شد: «شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است. هیچکس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی توان به مورد اجرا گذاشت. (۱۱۶)» پس از پیروزی انقلاب اسلامی با توجه به مقدمات یاد شده برخی از نظریه پردازان حکومت اسلامی به کوشش فراوانی در راه تعیین مفهوم الهی حکومت از نظر اسلام پرداختند و بطور مشخص تری به چگونگی نقش آفرینی چنین مفهومی در ساختار اداره جامعه توجه نمودند که البته خود نیازمند بحث مستقلی است. در پایان مجموعه ای که گذشت چنین نتیجه می گیریم که علمای شیعه فقط به نفی حکومت پهلوی نپرداختند بلکه به فکر یک حکومت جایگزین نیز بودند که در این بخش با عنوان حرکت ایجابی علمای شیعه در انقلاب اسلامی از آن یاد شد. در ارتباط با این حرکت ایجابی به دیدگاههایی اشاره شد که هر یک بازگوکننده نگرشی متفاوت به مساله حکومت اسلامی می باشد و سرانجام پژوهشگر را در برابر سه دیدگاه مشخص قرار می دهد که هر سه دارای یک هدف اعلام شده مشترک می باشند و آن حفظ و تداوم اسلام در جامعه ایران است. نخستین نگرش، وارد شدن علمای شیعه را به مناسبات سیاسی به منزله آلوده شدن آنها در معادلاتی می داند که مناسب شان و موقعیت اجتماعی و مذهبی آنها نیست و چون علمای شیعه نمایندگان مذهب هستند، از نظر آنها پاسخگو شدن در امور جزئی می تواند مذهب شیعه و دین اسلام را آسیب پذیر نماید. از این رو جریان فکری نخستین، کوششی نیز در مسیر نظریه پردازی برای حکومت اسلامی نمی نماید. نگرش دوم، دین اسلام را بگونه ای مسئولیت آفرین می داند که علمای آن باید پاسخگوی مجموعه کاستیهای جامعه از جمله دشواریهای سیاسی باشند، از این رو نگرش دوم بطور طبیعی در مسیر نظریه پردازی برای یک حکومت اسلامی حرکت می نماید و استبداد حاکم در روزگار حکومت پهلوی را بر نمی تابد. این نظریه حساسیت فراوانی نسبت به نقش مردم در تشکیل حکومت دارد. نظریه سوم که در این فصل ناگزیر فقط به مقدمات آن اشاره ای داشتیم با تاکید فراوانی نسبت بر مشروعیت آسمانی حکومت اسلامی، نسبت به استفاده از دستاوردهای بشری در قالب حکومتهای دموکراسی، احتیاط بیشتری نشان می دهد. از دیدگاه نظریه پردازان این جریان تاکید بیشتر بر مشروعیت الهی نظام اسلامی می تواند حکومت اسلام را در برابر خطرهای آینده بیمه نماید. پی نوشت ها: ۱. اشاره به سخنی از امام علی (ع): «لا بد للناس من امیر بر او فاجر». ر.ک مرتضی مطهری: اسلام و مقتضیات...، ص ۱۶۱. ۲. ر.ک سید مجتبی موسوی لاری: مبانی اعتقادات در اسلام، ج ۲، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۲۶. ۳. ر.ک سید محمد حسین طباطبایی: «مساله امامت و تشیع» مقاله، مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، ج اول، چاپ اول، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۸. ۴. ر.ک همان مقاله. ۵. ر.ک همان مقاله. ۶. ر.ک مرتضی مطهری: اسلام و مقتضیات...، ص ۱۶۱. ۷. ر.ک سید مجتبی موسوی لاری، ص ۲۶. ۸. ر.ک سید محمد باقر صدر: جمهوری...، ص ۸. ۹. اشاره به دیدگاههای آیت... شیخ محمد علی اراکی و استاد وی آیت... شیخ عبد الکریم حائری یزدی، ر.ک محسن کدیور، ص ۷۹. ۱۰. اشاره به نظریه آیت... سید محمد حسین بروجردی، ر.ک همان کتاب، ص ۲۰. ۱۱. اشاره به دیدگاههای آیت... شیخ محمد علی اراکی، ر.ک همان کتاب، ص ۷۹. ۱۲. نقل از کتاب «التنقیح فی شرح العروة الوثقی» اثر آیت... سید ابو القاسم خویی، ر.ک همان کتاب، ص ۳۶۰. ۱۳. نقل از آیت... خویی، ر.ک همان کتاب. ۱۴. این دیدگاه از سوی آیت... سید عبد... شیرازی در زمانی مطرح شد که معاون نخست وزیر وقت شاه را اولی الامر خواند. ر.ک سید عبد... شیرازی: «متن نامه آیت... العظمی شیرازی درباره اعتراض به اولی الامر خواندن شاه از سوی معاون نخست وزیر» آذر ۱۳۴۴، مجموعه «اسناد انقلاب اسلامی»، ج ۱، ص ۲۹۸. ۱۵. نقل از کتاب «المکاسب المحرمه» اثر آیت... شیخ محمد علی اراکی، ر.ک محسن کدیور: نظریه های دولت...، ص ۷۸. ۱۶. نقل از کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن»، اثر علامه سید محمد حسین طباطبایی، ج ۵، بیروت، بی تا، ر.ک همان کتاب، ص ۱۷۸. ۱۷. نقل از آیت... شیخ محمد مهدی حائری یزدی، ر.ک همان کتب، ص ۱۸۵. ۱۸. نقل از کتاب «حکمت و حکومت»، اثر

آیت... شیخ محمد مهدی حائری یزدی، ر.ک همان کتاب، ص ۱۸۳. ۱۹. نقل از آیت... شیخ محمد مهدی حائری یزدی، ر.ک همان کتاب، ص ۱۸۴. ۲۰. ر.ک مرتضی مطهری: نبوت...، ص ۱۹. ۲۱. ر.ک همان کتاب. ۲۲. ر.ک سید محمد باقر صدر: جمهوری...، ص ۹. ۲۳. مرتضی مطهری: آشنایی با قرآن...: ج ۳، ص ۵۶. ۲۴. ر.ک روح... خمینی: مصاحبه خبرنگار مصری، ۲۳/۹/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۳۲۴. ۲۵. ر.ک روح... خمینی: مصاحبه روزنامه اویتا ارگان حزب کمونیست ایتالیا، ۲۳/۹/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۵۵۰. ۲۶. نقل از امام خمینی. ر.ک محسن کدیور، ص ۱۱۰. ۲۷. ر.ک عباسعلی عمید زنجانی: فقه سیاسی (نظام سیاسی و رهبری در اسلام)، ج ۲، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۷، ص ۸۴. ۲۸. ر.ک همان کتاب، ص ۲۱. ۲۹. ر.ک سید علی حسینی خامنه‌ای: طرح کلی...، ص ۱۰۴. ۳۰. ر.ک همان کتاب، ص ۱۰۸. ۳۱. ر.ک همان کتاب، ص ۱۱۲. ۳۲. ر.ک عباسعلی عمید زنجانی، ص ۱۶۳. ۳۳. به این بحث آیت... منتظری در تقریر مباحث آیت... بروجرودی با نام «البدل الزاهره فی صلوٰۃ الجمعة و المسافر» اشاره نموده است. ر.ک محسن کدیور، ص ۲۰. ۳۴. ر.ک همان کتاب ص ۲۴. ۳۵. نقل از امام خمینی ر.ک همان کتاب ص ۱۱۰. ۳۶. ر.ک حسینعلی منتظری: مبانی فقهی...، ص ۱۹۰. ۳۷. ر.ک روح... خمینی: نامه ای از امام موسوی...، ص ۶. ۳۸. ر.ک روح... خمینی: مصاحبه با خبرنگار فیگارو، صحیفه نور، ج ۲، ص ۳۵. ۳۹. ر.ک محمد مفتاح: مجموعه «افکار استاد شهید دکتر مفتاح»، به کوشش باقر بیدهندی، قم، انتشارات گمنام (وابسته به انتشارات پیام اسلامی قم)، ۱۳۵۸، ص ۵۶. ۴۰. ر.ک سید محمد کاظم شریعتمداری: دو خطر بزرگ...، ص ۲. ۴۱. ر.ک محمد مفتاح، ص ۱۰۰. ۴۲. ر.ک سید محمد کاظم شریعتمداری: «جمهوری اسلامی با مقتضیات عصر تطبیق می کند» (مصاحبه)، روزنامه اطلاعات، نهم فروردین ۱۳۵۸، شماره ۱۳۸۱۷، ص ۷. ۴۳. ر.ک محمد مفتاح، ص ۱۰۰. ۴۴. اشاره به توضیحات آیت... طالقانی بر کتاب تنبیه الامه... اثر نائینی. ر.ک محمد حسین نائینی، ص ۱۴. ۴۵. ر.ک مرتضی مطهری: وحی و نبوت، ص ۱۵۸. ۴۶. اشاره به توضیحات آیت... طالقانی بر کتاب تنبیه الامه... اثر نائینی، ر.ک محمد حسین نائینی، ص ۱۰. ۴۷. اشاره به توضیحات آیت... طالقانی، ر.ک همان کتاب. ۴۸. ر.ک سید محمد هادی میلانی همراه با سید محمد کاظم شریعتمداری: «متن اعلامیه آیت... العظمی میلانی و آیت... شریعتمداری درباره اعمال خلاف شرع و قانون رژیم شاه و تحریم انتخابات دوره بیست و یکم مجلس شورای ملی» ۲۵/۶/۱۳۴۲، مجموعه «اسناد انقلاب اسلامی»، ج ۱، ص ۱۷۸. ۴۹. سید محمد حسینی بهشتی و دیگران: شناخت اسلام، ص ۳۹۲. ۵۰. مثلا آیه ۶۳ از سوره عنکبوت «بل اکثرهم لا یعقلون»، و یا آیه ۲۵ سوره لقمان «بل اکثرهم لا یعلمون» ۵۱. ر.ک عباسعلی عمید زنجانی: فقه سیاسی، ص ۲۱۱ و ۲۱۲. ۵۲. نقل از آیت... منتظری. ر.ک محسن کدیور، ص ۱۴۹. ۵۳. اشاره به دیدگاه آیت... بهشتی. ر.ک سید محمد حسینی بهشتی، بررسی علمی...، ص ۸۹. ۵۴. ر.ک عباسعلی عمید زنجانی: مبانی فقهی...، ص ۱۲۰. ۵۵. ر.ک سید محمد حسینی بهشتی، بررسی علمی... ص ۳۹۳. ۵۶. ر.ک سید محمد مهدی موسوی خلخالی: حاکمیت در اسلام - بررسی مراحل ده گانه ولایت فقیه در عصر غیبت امام زمان (عج)، چاپ اول، تهران، انتشارات آفاق، ۱۳۶۱، ص ۵۴۸-۵۵۰. ۵۷. ر.ک همان کتاب. ۵۸. ر.ک سید محمد حسینی بهشتی و دیگران: شناخت اسلام، ص ۳۹۶. ۵۹. نقل از آیت... مرتضی مطهری. ر.ک محسن کدیور، ص ۱۴۴. ۶۰. نقل از کتاب «ولایت فقیه حکومت صالحان» اثر شیخ نعمت... صالحی نجف آبادی. ر.ک همان کتاب ص ۱۴۸. ۶۱. ر.ک روح... خمینی: «مصاحبه با مجله فردای افریقا»، صحیفه نور، ج ۲، ص ۵۰۶. ۶۲. ر.ک سید محمود طالقانی: طرفداری از...، ص ۸. (اشاره به حدیثی از پیامبر اسلام) ۶۳. ر.ک روح... خمینی: «مصاحبه خبرنگار تلویزیون آمریکا»، ۲۰/۹/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۵۲۹. ۶۴. ر.ک روح... خمینی: «بیانات در بهشت زهرا»، صحیفه نور، ج ۳، ص ۲۰۰. ۶۵. ر.ک همان بیانات. ۶۶. ر.ک روح... خمینی: «مصاحبه روزنامه لیبرال چاپ توکیو و اوزاکا»، ۱۴/۱۰/۵۷، صحیفه نور، ج ۳، ص ۳۷. ۶۷. ر.ک مرتضی مطهری: علل گرایش...، ص ۱۵۸ و ۱۵۹. ۶۸. ر.ک روح... خمینی: «مصاحبه رادیو تلویزیون اتریش»، ۱۰/۸/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۱۶۰. ۶۹. ر.ک روح... خمینی: مصاحبه مجله عربی زبان المستقبل، ۱۵/۸/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۲۳۰. ۷۰. ر.ک روح

۱... خمینی: «مصاحبه خبرنگار روزنامه فرانسوی لوموند»، ۲۲/۸/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۳۵۱. ۷۱. ر.ک همان مصاحبه. ۷۲. ر.ک سید محمد کاظم شریعتمداری: جمهوری اسلامی...، ص ۷. ۷۳. ر.ک سید محمود طالقانی، طرفداری از...، ص ۸. ۷۴. ر.ک همان سخنرانی. ۷۵. ر.ک روح... خمینی: نامه ای از امام موسوی...، ص ۵۲، ۵۳. ۷۶. برای نمونه علامه طباطبایی با آنکه نظریه های انتقاد آمیزی نسبت به دموکراسی در غرب داشت اما با این حال معتقد بود: «جامعه اسلامی در داشتن دو قسم مقررات ثابته و متغیره خود به جامعه های دموکراسی خالی از شباهت نیست». در این مورد ر.ک سید محمد حسین طباطبایی: مساله امامت...، ص ۱۳۹. ۷۷. ر.ک روح... خمینی: «مصاحبه رادیو تلویزیون هلند»، ۱۴/۸/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۲۱۶. ۷۸. ر.ک روح... خمینی: «مصاحبه مجله محل ل الگو»، ۲۵/۱۰/۵۷، صحیفه نور، ج ۳، ص ۱۳۲. ۷۹. ر.ک روح... خمینی: «متن مصاحبه اورینا فالاجی...»، ص ۴. ۸۰. ر.ک روح... خمینی: «مصاحبه خبرنگار تلویزیون فرانسه»، ۵/۸/۵۷، صحیفه نور، ج ۲، ص ۱۲۰. ۸۱. ر.ک روح... خمینی: متن مصاحبه اورینا فالاجی...، ص ۴. ۸۲. ر.ک همان مصاحبه. ۸۳. ر.ک سید محمد کاظم شریعتمداری: نظرات آیت...، ص ۷. ۸۴. ر.ک روح... خمینی: «بیانات در بهشت زهرا»، صحیفه نور، ج ۳، ص ۲۰۱. ۸۵. ر.ک سید محمد باقر صدر، جمهوری...، ص ۱۷. ۸۶. ر.ک روح... خمینی: متن مصاحبه اورینا فالاجی...، ص ۴. ۸۷. نقل از امام خمینی. ر.ک محسن کدیور، ص ۱۱۰. ۸۸. ر.ک مرتضی مطهری: پیرامون جمهوری اسلامی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۷، ص ۲۲. ۸۹. ر.ک مرتضی مطهری: روحانیت و...، ص ۱۸۶. ۹۰. ر.ک سید محمد شیرازی: اسلام و نظامهای...، ص ۶۳ و ۶۴. ۹۱. ر.ک حسینعلی منتظری: مبانی فقهی...، ص ۹۲. ۹۲. ر.ک همان کتاب، ص ۸۶. ۹۳. ر.ک سید محمد باقر صدر: جمهوری...، ص ۱۵. ۹۴. ر.ک مرتضی مطهری: امامت و رهبری، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۴، ص ۲۹. ۹۵. ر.ک همان کتاب. ۹۶. ر.ک سید محمد حسین طباطبایی: شیعه (مجموعه مذاکرات با هانری کربن)، با کوشش علی احمدی میانجی و سید هادی خسروشاهی، چاپ چهارم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱۹ و ۱۹۲. ۹۷. ر.ک همان کتاب، ص ۲۴. ۹۸. ر.ک حسینعلی منتظری: مبانی فقهی...، ص ۹۳. ۹۹. ر.ک سید محمد حسین طباطبایی: شیعه، ص ۱۹۳ و ۱۹۴. ۱۰۰. ر.ک سید محمد باقر صدر: جمهوری...، ص ۹ و ۱۰. ۱۰۱. ر.ک سید محمد رضا گلپایگانی: «پیام آیت... العظمی گلپایگانی در مورد رفراندوم، روزنامه اطلاعات، هشتم فروردین ۱۳۵۸، شماره ۱۵۸۱۶، ص ۷. ۱۰۲. ر.ک سید محمد طهرانی، ص ۱۰. ۱۰۳. در کتاب «عیون اخبار الرضا» اثر شیخ صدوق از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است: «پروردگارا خلفای مرا مورد رحمت قرار ده که این سخن را نیز سه بار تکرار کرده اند و در پاسخ به این پرسش که این خلفا چه کسانی هستند؟ فرموده اند «آنها که بعد از من خواهند آمد و حدیث و سنت مرا برای مردم بازگو می کنند و به مردم یاد می دهند». ر.ک سید مهدی موسوی خلخالی، ص ۳۳۹ و ۳۴۰. ۱۰۴. در نخستین جلد کتاب اصول کافی از قول پیامبر اسلام (ص) نقل شده است: «علما وارث پیامبران می باشند، پیامبران طلا و نقره (ثروت مادی) به ارث نمی گذارند، بلکه علم و دانش به ارث می نهند، پس هر کس از آن بهره ای گیرد. ۱۰۵. در کتاب اصول کافی از قول امام کاظم (ص) نقل شده است: «ان الفقها حصون الاسلام»، ر.ک عمید زنجانی: فقه سیاسی، ص ۸۴. ۱۰۶. ر.ک همان کتاب. ۱۰۷. ر.ک سید کاظم حائری، ص ۸۰. ۱۰۸. ر.ک روح... خمینی: نامه ای از امام موسوی...، ص ۶۴. ۱۰۹. ر.ک همان کتاب. ۱۱۰. ر.ک عبد الحسین امینی: امامت و ولایت، چاپ اول، قم، نشر علم و دین، ص ۱۸. ۱۱۱. ر.ک محسن کدیور، ص ۲۴. ۱۱۲. ر.ک سید محمد طهرانی، ص ۱۰. ۱۱۳. ر.ک همان مقاله. ۱۱۴. ر.ک روح... خمینی: نامه ای از امام موسوی...، ص ۵۴. ۱۱۵. ر.ک همان کتاب. ۱۱۶. در این مورد ر.ک مرتضی مطهری: پیرامون جمهوری...، ص ۱۵۵. ۱۱۷. ر.ک روح... خمینی: نامه ای از امام موسوی...، ص ۵۳. ۱۱۸. ر.ک همان کتاب. منابع مقاله: تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی، شیخ فرشی، فرهاد؛

دیدگاه امام درباره حکومت اسلامی امام تشکیل حکومت را امری ضروری می‌داند. او با توجه به ماهیت سیاسی، اجتماعی و قضایی احکام اسلامی که اجرای آن‌ها بدون تشکیل حکومت ناممکن است، از نظر عقلی لزوم حکومت اسلامی را اثبات می‌کند و معتقد است حاکم اسلامی باید از دو شرط اساسی علم به احکام خدا و عدالت و درستکاری برخوردار باشد. هم‌چنین امام روایات ولایت فقیه را به طور گسترده مورد بررسی فقهی قرار می‌دهد، حدود اختیارات فقیه عادل حاکم را، بر اساس این روایات، تحقیق می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد: از آنچه گذشت، (دلایل عقلی و نقلی ولایت فقیه) (۱) به این نتیجه می‌رسیم از سوی معصومان علیهم السلام برای فقیهان ولایت ثابت است در هر آنچه که برای خود آنان ولایت ثابت بوده است. (۲) در این نظریه، ولایت فقیه به معنای حاکمیت قانون الهی بر جامعه است، ولی این به معنای عدم مشروعیت قوانین وضع شده از سوی انسان‌ها نیست. قوانینی که انسان‌ها وضع می‌کنند، باید در جهت مصالح اسلام و مسلمانان بوده، با موازین استنباط شده از وحی الهی منطبق باشد. (۳) به طور کلی، شرطهای رهبری در فلسفه سیاسی اسلام سخت‌ترین و دقیق‌ترین شرطها است و حاکمان تنها باید بر اساس اصول و مبانی اسلامی حکومت کنند. امام خمینی در این باره می‌فرماید: حکومت اسلامی نه استبدادی است نه حکومت مطلقه، بلکه مشروطه است، البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین، تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد، مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله معین گشته است. (۴) نظام ولایت فقیه بر بینشی خاص از انسان و جامعه استوار است. در این بینش، انسان وظایفی بر عهده دارد که در احکام دین متجلی شده است. البته انسان در تشخیص بسیاری از مصالح خود آزاد است و در مورد آن‌ها حکم دینی خاصی، که بر نفی و ایجاب آن‌ها دلالت کند، وجود ندارد. جامعه نیز در انتخاب خط مشی خود، اگر با روح کلی قوانین اسلامی منافات نداشته باشد، آزاد خواهد بود. بدین ترتیب، عدم منافات نظام ولایت فقیه با شکل دموکراتیک حکومت آشکار می‌شود. (۵) به همین سبب، نظریه ولایت فقیه امام خمینی در قالب نظام جمهوری اسلامی ایران به اجرا درآمد. پی‌نوشت‌ها: ۱. در این زمینه رجوع کنید به: امام خمینی، کتاب بیع، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۶۴ تا ۴۸۸، نیز ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ص ۱۱۰ تا ۱۲۰. ۲. امام خمینی، کتاب بیع، ص ۴۸۸، ولایت فقیه، ص ۱۱۲ تا ۱۳۰. امام خمینی، کتاب بیع، ص ۴۶۸ تا ۴۷۰. امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۳۳ تا ۵۰. سید محمد باقر صدر، الاسلام یقود الحیاة، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۳، ص ۱۷۰ تا ۱۷۲. منابع مقاله: انقلاب اسلامی چرایی و چگونگی رخداد آن، جمعی از نویسندگان؛

## رهبری در قانون اساسی

رهبری در قانون اساسی ۳۸. طرح حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه در ایران را باید مربوط به شخص امام خمینی رحمه الله دانست که هم در زمان گذشته، در مقام تدریس یکی از موضوعات فقهی توسط ایشان ارائه شد (۱) و هم اینکه رهبری بالفعل ایشان در انقلاب و بنیانگذاری جمهوری اسلامی به این موضوع جامعه عمل پوشانید. اما در جریان‌ات پر التهاب قبل از انقلاب، ایشان، در عین هدایت مراتب و مراحل ثمربخش پیروزی، به هنگام مصاحبه‌های مطبوعاتی و رادیو و تلویزیونی، برای خود و دیگر روحانیون صرفاً نقش هدایت و ارشاد قائل بود، بدون آنکه مباشرت در امور و تصدی مقامی را بپذیرد. (۲) موضعگیری آن زمان امام خمینی رحمه الله را استاد مطهری رحمه الله نیز بدین ترتیب مورد تأیید قرار داده بود که نقش فقیه صرفاً به عنوان یک ایدئولوگ است نه نقش یک حاکم. (۳) در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی و پس از آن نیز با وجود اقدام به تشکیل شورای انقلاب اسلامی (۴) نصب نخست‌وزیر و فرمان تشکیل دولت موقت (۵) توسط امام خمینی رحمه الله و تأسیس «حکومت جمهوری اسلامی» در همه پرس‌و‌پرسی فروردین ماه ۱۳۵۸، به رهبری و ارشاد ایشان و صدور فرمانهای نظامی به عنوان ریاست کل قوا (۶) و نظایر آن، اصل «رهبری» به عنوان حاکم نظام اسلامی در پیش‌نویس قانون اساسی که به تأیید شورای انقلاب نیز رسیده بود، پیش‌بینی



نشده و در اصل هفتاد و پنجم آن «رئیس جمهور» به عنوان بالاترین مقام رسمی کشور تعیین گردیده بود. (۷) اما، پس از استقرار و تثبیت نظام، با تأکیدات بعدی امام خمینی رحمه الله بر ضرورت به اجرا در آمدن اصل «ولایت فقیه» در سخنرانی‌ها و اظهار نظرهای عمومی (۸) از یک طرف و نطق‌های قبل از دستور نمایندگان مجلس خبرگان بررسی نهائی قانون اساسی (۹) از طرف دیگر، طرح نوین «جمهوری اسلامی» بر مبنای اصل مذکور در معرض افکار عمومی و در دستور کار تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران قرار گرفت. در دیباچه قانون اساسی آمده است: «بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع الشرایطی را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می‌شود (مجاری الامور بید العلماء بالله الأئمة علی حلاله و حرامه) آماده می‌کند تا ضامن عدم انحراف سازمانهای مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد». اصل اول قانون اساسی، اولین اظهار قانونی است که در آن، حکومت ایران با رأی مردمی بر مبنای جمهوری اسلامی تحت رهبری فقیه مرجع تقلید (امام خمینی) قرار می‌گیرد. تأسیس نهاد «ولایت فقیه» را، البته، در اصل پنجم قانون اساسی ۱۳۵۸ می‌توان مشاهده نمود که اعلام می‌دارد: «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 اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند و در صورتی که هیچ فقیهی دارای چنین اکثریتی نباشد رهبر یا شورای رهبری مرکب از فقهای واجد شرایط طبق اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می‌گردد». در بازنگری ۱۳۶۸ قانون اساسی تغییراتی در اصل مذکور بدین شرح به وجود آمد: «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 عهده دار آن می‌گردد». دوم شرایط و صفات رهبر ۳۹. ضمن اینکه اصل پنجم، ولایت امر و امامت امت را «بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است، اصل یکصد و نهم شرایط و صفات رهبر را بدین ترتیب دسته بندی نموده است: «۱ صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقهی، ۲ عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام، ۳ بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی بیشتر باشد مقدم است». به بررسی این شرایط می‌پردازیم: الف صلاحیت علمی ۴۰. اصل پنجم، از نظر علمی، «فقیه» را، در صورت احراز سایر شرایط، صالح امر رهبری دانسته است. فقیه کسی است که عالم به احکام اسلام بر اساس قرآن مجید و سنت معصومین سلام الله علیهم اجمعین و متکی به ادله تفصیلیه باشد، به ترتیبی که بتواند، با درک مفاهیم و موضوعات، قادر به صدور فتوای لازم باشد. بند یک اصل یکصد و نهم مصوب ۱۳۵۸، از جمله شرایط رهبری را «صلاحیت علمی... لازم برای افتاء و مرجعیت» مقرر داشته بود، در حالی که اصل یکصد و نهم اصلاحی اشاره به «صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه» می‌نماید. بنابراین، در نظام جدید، اصل «مرجعیت» از مجموعه شرایط علمی رهبر حذف شده است. «مرجعیت» که امروزه به مراتب کمال علمی، اخلاقی و اجتماعی فقیه اطلاق می‌شود، ظاهراً برای کسانی است که عنوان بزرگترین و مشهورترین مجتهد یک کشور (و حتی یک شهر) را دارا باشد، به عبارت بهتر، دانشمندترین همه علمای هر ناحیه عنوان مرجع تقلید را دارد و آن، عبارت از کسی است که محل مراجعه مقلدان و دارای رساله مدون عملیه برای استفاده مریدان خویش می‌باشد (۱۰). بنابراین، می‌توان گفت که مراجع تقلید، هر چند به خاطر برخی از برجستگیهای فقهی، اخلاقی و اجتماعی نسبت به سایر فقهاء از اولویت برخوردار می‌باشند، اما «مرجعیت» آنان را نباید شرط لازم برای امامت مسلمین محسوب کرد، وانگهی، تجربه نشان داده است که برخی از مراجع تقلید که از مراتب علمی و تقوایی برتر نسبت به دیگران برخوردارند، یا نسبت به مسایل سیاسی التفاتی از خود نشان نمی‌دهند و یا آنکه از این جهات، از تواناییهای مورد انتظار جامعه برخوردار نمی‌باشند، همچنانکه در بین علمای متأخر به جز امام خمینی رحمه الله سایر مراجع بزرگ تقلید چندان درگیر اشتغالات فکری فقهی نسبت به مدیریت سیاسی نبوده‌اند. اما اگر قرار بر این باشد که فقها رهبری جامعه مسلمین را بر عهده داشته باشند،

داشتن شرایط مدیریت و تدبیر سیاسی برای اداره امور جامعه امری ضروری و اجتناب ناپذیر به شمار می آید. حذف شرط مرجعیت در بازنگری قانون اساسی معطوف به همین قضیه است، همچنانکه در نامه امام خمینی رحمه الله خطاب به ریاست شورای بازنگری قانون اساسی ۱۳۶۸ چنین آمده است: «در مورد رهبری، ما که نمی توانیم نظام اسلامی مان را بدون سرپرست رها کنیم. باید فردی را انتخاب کنیم که از حیثیت اسلامی مان در جهان سیاست و نیرنگ دفاع کند. من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست. مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می کند. اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را بر عهده بگیرد، قهرا او مورد قبول مردم است، در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است» (۱۱). به دنبال رهنمودهای مذکور، خبرگان شورای یاد شده در تکاپو، به بررسی و نقد احادیث و اخبار پرداخته و به این نتیجه رسیدند که: «اصولا مرجعیت تقلید یک مسأله جدیدی است» (۱۲) که «ملاک شرعی ندارد» (۱۳) و «در تعبیر سندی و مدارک ما مسأله مرجع و مرجعیت نیست» (۱۴). بدین ترتیب بود که «مرجعیت» از حوزه شرایط رهبری خارج و اصول مربوطه اصلاح گردید. تنزل اشتراط «مرجعیت» به معنای تنزل مراتب «فقاہت و اجتهاد» نیست (۱۵)، بلکه اهمیت رهبری جامعه اقتضا می کند که فقیه اعلم به مسایل و موضوعات فقهی و سیاسی زمام امور جامعه را بر عهده داشته باشد. مؤید این مطلب توجهی بود که خبرگان فقیه شورای بازنگری به برخی از روایات و احادیث داشتند. در این احادیث، برای رهبری شرایطی نظیر «اقوی و اعلم»، «اعلم و افقه»، «اعلم و اشجع»، «اعلم به کتاب» و «افقه به دین» مد نظر قرار گرفته است (۱۶). به همین جهت، با تکیه به شرط اعلمیت و فقاہت مسلم، از جمله شرایط و صفات رهبر مذکور در بند یک اصل یکصد و نهم «صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه» مورد تصویب قرار گرفت. ب صلاحیت اخلاقی ۴۱. در اینکه فضایل اخلاقی یکی از شرایط لازم برای همه فقهای دین به شمار می رود، تردید و اختلافی وجود ندارد. این فضیلت اخلاقی را تلقی به «عدالت» می نمایند. اما شرط «عدالت» در تصدی امور عادی با شرط «عدالت» در مقام زمامداری تفاوت کلی و اصولی باید داشته باشد. بند دوم اصل یکصد و نهم در این خصوص «عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام» را از جمله شرایط و صفات رهبر مقرر داشته است. بدین ترتیب، با تأکید به «تقوای لازم برای رهبری امت اسلام» صلاحیت اخلاقی مقام رهبری را نسبت به سایرین می توان سختگیرانه تر تلقی نمود. ج تواناییهای شخصی ۴۲. بند سوم اصل یکصد و نهم «بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری» را از جمله شرایط و صفات رهبر مقرر داشته است: ۱ مقصود از «بینش صحیح سیاسی و اجتماعی» آن است که رهبر آن چنان به مسایل و موضوعات و قضایای سیاسی عالم واقف باشد که بر آن اساس، هم قادر به اداره امور جامعه باشد و هم اینکه در جهت گیریهای ظریف بین المللی تصمیمات به جا، شایسته و مفید به حال جامعه اتخاذ نماید. ۲ «مدیریت و تدبیر» عبارت از مجموعه استعدادهایی است که عند الامتحان، در رهبری بارز و ظاهر می شود و او را در اجرای وظایف سنگین خود یاری می نماید. کشف این استعدادها از جمله مواردی است که در تعیین رهبر، یقینا باید مورد توجه خاص قرار گیرد. ۳ «قدرت و شجاعت» نیز از جمله شرایطی است که یا از برجستگیهای علمی و اخلاقی ناشی می شود و یا آنکه در زمره استعدادهای درونی رهبر به شمار می رود که به هر حال مقام شامخ رهبری این چنین مراتبی را می طلبد، به هنگام تعیین و انتخاب رهبری باید به این موضوع توجه جدی مبذول داشت. د شرط تابعیت و عدم پیش بینی آن در قانون اساسی ۴۳. تابعیت عبارت از رابطه سیاسی، معنوی و حقوقی است که شخص را به دولت معینی مرتبط می سازد (۱۷). تابعیت را به «اصلی» و «اکتسابی» تقسیم می کنند. در ایران، کسانی که پدر آنها ایرانی باشد (۱۸) (اصل خون) و یا در ایران متولد شده اند (۱۹) (اصل خاک) دارای تابعیت اصلی ایران هستند. هر چند که همه اتباع ایران اصولا مشمول کلیه حقوق و تکالیف قانونی برای اتباع هستند، اما برای دارندگان تابعیت اصلی حقوق و امتیازاتی وجود دارد که دارندگان تابعیت اکتسابی از آن برخوردار نیستند (۲۰). علت این امتیاز به خاطر اعتماد ناشی از وابستگی و تعلق خاطر عمیق و ریشه داری است که افراد نسبت به کشور متبوع خود دارا



هستند. مهم‌ترین این حقوق و امتیازات عبارت از حق رسیدن به مقام ریاست جمهوری و وزارت می باشد. علاوه بر آن، قانونگذار اساسی برای احراز مقام ریاست جمهوری شرط «ایرانی الاصل» بودن را قائل شده است که وصفی فراتر از «تابعیت» اصلی را دارد (۲۱). در نظام جمهوری اسلامی ایران، رهبری به عنوان شخصیت برجسته دینی و در مقام اجتهاد (و احیاناً مرجعیت) در مقابل مقلدان خود، نیازمند احراز تابعیت خاصی نیست، زیرا احراز این مقام بر اساس ایمان و اعتقاد خلاصه می شود و فارغ از حدود و ثغور جغرافیائی است. اما در مقام رهبری برای جمهوری اسلامی ایران، وی در شرایط و اوضاع و احوالی قرار می گیرد که به عنوان ولایت امر منصوب خبرگان منتخب مردم ایران (۲۲) و عالیترین مقام رسمی کشور (۲۳) مسؤولیتهای مهمی همچون تعیین سیاستهای کلی نظام جمهوری اسلامی ایران (۲۴)، فرماندهی کل نیروهای مسلح (۲۵)، اعلان جنگ و صلح (۲۶) با کشورهای بیگانه، هدایت شورای امنیت ملی (۲۷) و نظایر آن را بر عهده دارد که همگی مرتبط با حاکمیت ملی، استقلال و تمامیت ارضی کشور و حفظ حقوق و منافع ملت ایران است. مجموعه مسؤولیتهای مذکور علقه و وابستگی عمیق ملی را می طلبد که داشتن آن از طریق تابعیت اصلی، اولی و اجتناب ناپذیر برای احراز مقام شامخ رهبری است. سکوت قانون اساسی (۲۸) نسبت به شرط تابعیت رهبری اصولاً موجب انصراف از آن نیست، بلکه می توان شرط «ایرانی الاصل بودن» برای ریاست جمهوری را با توجه به موقعیت بسیار خطیر ملی مقام رهبری به طریق اولی شامل وی نیز دانست. پی نوشت ها: ۱ امام خمینی: حکومت اسلامی (ولایت فقیه). ۲ اهم مصاحبه هایی که پیش از انقلاب پیرامون نقش آتی امام خمینی رحمه الله در رهبری آینده کشور پس از پیروزی انقلاب با ایشان شده بدین شرح است: (۱) مصاحبه با خبرنگاران بی سی آمریکا ۲۰/۸/۱۳۵۷. سؤال: در صورت رفتن شاه چه نقشی را حضرت آیه الله در حکومت آینده برای خود در نظر دارند؟ جواب: من برای خود نقشی جز هدایت (ملت و حکومت) بر نمی گیرم (صحیفه نور/ج ۳/ص ۱۰۷). (۲) مصاحبه با لو ژورنال فرانسه ۷/۹/۱۳۵۷. سؤال: جمهوری ای که شما می خواهید تشکیل دهید، اسلامی خواهد بود، بنابراین آیا خواهید پذیرفت که در رأس آن قرار گیرید؟ جواب: اولاً این مردم هستند که باید افراد کاردان و قابل اعتماد خود را انتخاب کنند و مسؤولیت امور را به دست آورند و لیکن من شخصاً نمی توانم در این تشکیلات مسؤولیت خاصی را بپذیرم و در عین حال همیشه در کنار مردم ناظر بر اوضاع هستم و وظیفه ارشادی خود را انجام می دهم (همان مأخذ/صص ۲۶۹-۲۷۰). (۳) مصاحبه با مجله اکونومیست ۱۸/۱۰/۱۳۵۷. سؤال: آیا شما قصد دارید که آزادی سخن، آزادی اجتماعات و آزادی مطبوعات و آزادی عبادات را تضمین کنید؟ جواب: ما به خواست خدای تعالی در اولین زمان ممکن و لازم برنامه های خود را اعلام خواهیم نمود ولی این بدان معنا نیست که من زمام امور کشور را به دست گیرم و هر روز نظیر دوران دیکتاتوری شاه، اصلی بسازم و علی رغم خواست ملت به آنها تحمیل کنم. به عهده دولت و نمایندگان ملت است که در این امور تصمیم بگیرند. ولی من همیشه به وظیفه ارشاد و هدایت عمل خواهم کرد. سؤال: نقش روحانیت و رهبران مذهبی را در دولت آینده چگونه می بینید؟ جواب: روحانیون در حکومت آینده نقش ارشاد و هدایت را دارا می باشند (همان مأخذ/ج ۴/صص ۱۷۹-۱۸۰). (۴) مصاحبه با لوموند ۱۹/۱۰/۱۳۵۷. سؤال: شما به عنوان رهبر غیر قابل انکار مخالفان تجلی یافته اید که نمی خواهید زمام امور را به دست بگیرید. بنابراین، یک حکومت اسلامی را به چه صورت در نظر گرفته اید؟ جواب: ما نامزدی را برای ریاست جمهوری معرفی خواهیم کرد که باید به وسیله ملت انتخاب شود. وقتی او انتخاب شد از او پشتیبانی و حمایت خواهیم کرد. قوانین حکومت اسلامی، قوانین اسلام خواهد بود. من شخصاً رئیس جمهوری نخواهم شد و هیچ پست دولتی هم نخواهم پذیرفت. من مانند گذشته به هدایت ملت اکتفا خواهم کرد (همان مأخذ/صص ۱۸۶-۱۸۷). (۵) مصاحبه با خبرنگار تلویزیون اسپانیا ۲۰/۱۰/۱۳۵۷. سؤال: وقتی که جنابعالی مراجعه کردید به ایران، در نظر دارید که در مسائل سیاسی شرکت مستقیم داشته باشید؟ جواب: از اجزاء حکومتی نخواهم بود لکن دخالت در امور مملکت و هدایت دولت را باید بکنم (همان مأخذ/ج ۴/ص ۱۹۸). (۶) مصاحبه با تلویزیون آمریکا ۲۲/۱۰/۱۳۵۷. سؤال: ابهاماتی درباره نقش شما در آینده وجود دارد. ممکن است نقش خود را در آینده بفرمایید؟ جواب: من در

آینده هم همین نقش را که الآن دارم خواهم داشت، نقش هدایت و راهنمایی و در صورتی که مصلحتی در کار باشد اعلام می‌کنم و اگر چنانچه خیانتکاری در کار باشد با او مبارزه می‌کنم لکن من در خود دولت هیچ نقشی ندارم (همان مأخذ/صص ۲۰۵-۲۰۶). ۷. مصاحبه با تلویزیون ایتالیا ۱۳۵۷/۱۰/۲۳ سؤال: شکل حکومت اسلامی شما در ایران چگونه است و نقش شما در آن چه خواهد بود؟ جواب: حکومت جمهوری است مثل سایر جمهوریه‌ها و احکام اسلام هم احکام مترقی و مبتنی بر دموکراسی و پیشرفته و با همه مظاهر تمدن موافق و من نقشی در خود حکومت ندارم. همان نقش هدایت را دارم (همان مأخذ/صص ۲۰۹). ۸. مصاحبه با روزنامه «تمپو» اندونزی ۱۳۵۷/۱۰/۲۳ اگر شاه استعفا بدهد و شما به عنوان رهبر جمهوری اسلامی ایران انتخاب شوید، آیا این وظیفه را قبول خواهید نمود؟... جواب: من شخصا چنین مقامی را نمی‌پذیرم (همان مأخذ/صص ۲۱۵-۲۱۶). ۹. مصاحبه با خبرنگاران خارجی به نقل از خبرگزاری فرانسه مندرج در روزنامه ها ۱۳۵۷/۱۰/۲۴ حضرت آیه الله خمینی در پاسخ این سؤال که ایشان «مرد نیرومند ایران» خواهند بود تصریح کردند که اختیارات شاه را نخواهند داشت و نخست وزیر هم نخواهند شد اما نقش ارشاد و هدایت را حفظ خواهند کرد (همان مأخذ/صص ۲۱۸). ۳. استاد شهید مرتضی مطهری: مجموعه یادداشتها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات صدرا، قم، بی تا، صفحات ۸۶-۸۷: «ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه، خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی، یعنی کشوری که در آن، مردم، اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم. وظیفه ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح ایدئولوگ نظارت داشته باشد. او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می‌خواهد رئیس دولت بشود و کارها را در کادر ایدئولوژی اسلام به انجام برساند، مورد نظارت و بررسی قرار می‌دهد». ۴. صحیفه نور، ج ۴، صص ۲۰۷-۲۰۸: «به موجب حق شرعی و بر اساس رأی اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران که نسبت به اینجانب ابراز شده است، در جهت تحقق اهداف اسلامی ملت، شورائی به نام شورای انقلاب اسلامی مرکب از افراد با صلاحیت و مسلمان و متعهد و مورد وثوق موقتا تعیین و شروع به کار خواهند کرد. این شورا موظف به انجام امور معین و مشخصی شده است، از آن جمله مأموریت دارد تا شرایط تأسیس دولت انتقالی را مورد بررسی و مطالعه قرار دهد و مقدمات اولیه آنرا فراهم سازد...». ۵. همان مأخذ، ج ۵، صص ۲۷-۶ همان مأخذ، ج ۸، صص ۲۴۸، ۲۴۹، ۷ اصل هفتاد و پنجم پیش نویس قانون اساسی: رئیس جمهوری بالاترین مقام رسمی کشور در امور داخلی و روابط بین‌المللی و اجرای قانون اساسی است و تنظیم روابط قوای سه‌گانه و ریاست قوه مجریه را بر عهده دارد. ۸. صحیفه نور: جلد‌های ۸ (صص ۲۶۶ و ۲۷۳)، ۹ (صص ۴، ۱۷۰، ۱۸۳، ۲۵۱ و ۲۵۲)، ۱۰ (صص ۲۷، ۲۹، ۳۵، ۴۴، ۵۳، ۸۷، ۸۹، ۱۳۸، ۱۵۵ و ۱۷۴) و ۱۱ (صص ۳۶، ۱۳۳ و ۱۵۲). ۹. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهائی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، انتشارات مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱، جلسات سوم به بعد. ۱۰. عبد الهادی حائری: تشیع و مشروطیت در ایران، امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۶۰، «نهادی به نام مرجعیت»، صفحات ۸۱ به بعد. ۱۱. نامه مورخ ۹/۲/۱۳۶۸ امام خمینی رحمه الله خطاب به ریاست شورای بازنگری قانون اساسی ۱۳۶۸، مندرج در صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، انتشارات مجلس شورای اسلامی ۱۳۶۹، ج ۱، صص ۵۸-۱۲ مأخذ بالا، صص ۱۸۳-۱۳ همان مأخذ، ج ۲، صص ۶۴۷-۱۴ همان مأخذ، ج ۱، صص ۱۸۱-۱۵ در مراتب علمی فقهت، مجتهدان به دو دسته «مطلق» و «متجزی» تقسیم می‌شوند: «مجتهد مطلق» کسی است که توانایی استنباط احکام شرعی در همه مسائل و موضوعات را داشته باشد و «مجتهد متجزی» کسی است که توانایی استنباط احکام شرعی در برخی از مسائل و موضوعات را داشته باشد. ۱۶. مأخذ پیشین، ج ۱، صص ۱۷۷-۱۷ دکتر محمد نصیری: حقوق بین‌الملل خصوصی، انتشارات چاپخانه بانک ملی ایران، بی تا، صص ۱۵-۱۸ بند ۲ ماده ۹۷۶ قانون مدنی. ۱۹. بندهای ۳ تا ۵ ماده ۹۷۶ قانون مدنی. ۲۰. ماده ۹۸۲ (اصلاحی ۸/۱۰/۱۳۶۱) قانون مدنی: «اشخاصی که تحصیل تابعیت ایران نموده یا بنمایند از کلیه حقوقی که برای ایرانیان مقرر است به استثنای حق رسیدن به مقام ریاست جمهوری و وزارت و کفالت وزارت و یا هر گونه مأموریت سیاسی خارجه بهره‌مند می

شوند، لیکن نمی‌توانند به مقامات ذیل نایل گردند مگر پس از ده سال از تاریخ صدور تابعیت: ۱) عضویت در مجلس شورای اسلامی، ۲) عضویت شوراهای استان و شهرستان، ۳) استخدام وزارت امور خارجه». ۲۱ اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی. برای بحث پیرامون «ایرانی الاصل» بودن رئیس جمهور، ر.ک: همین کتاب، (ش ۲۸۲). ۲۲ اصل یکصد و هفتم قانون اساسی. ۲۳ اصل یکصد و سیزدهم قانون اساسی. ۲۴ اصل یکصد و دهم (۱) قانون اساسی. ۲۵ اصل یکصد و دهم (۴) قانون اساسی. ۲۶ اصل یکصد و دهم (۵) قانون اساسی. ۲۷ اصل یکصد و هفتاد و ششم قانون اساسی. ۲۸ در اصل ۲/۸۷ پیشنهادی گروه بررسی اصول در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی پیشنهاد شده بود: «رهبر یا شورای رهبری جمهوری اسلامی ایران باید تابع ایران و در ایران باشند». از مذاکرات موافقین و مخالفین این اصل چنین استنباط می‌شود که بین مفهوم فقهی (مرجعیت دینی رهبری مسلمانان بدون حد و مرز جغرافیائی) و مفهوم حقوقی (رهبری کشور و ملت ایران در محدوده جغرافیائی ایران) تفکیک منطقی و قابل درکی ایجاد نشده بود. به همین جهت، اصل مذکور نتوانست به تصویب برسد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، جلسه ۶۲، صص ۱۷۱۳-۱۷۲۶) و از نظر موضوعی نیز به ترتیب دیگری بدین شرح تغییر یافت: اصل ۲/۸۷ (اصل یکصد و دوازدهم) رهبر یا اعضای شورای رهبری در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی هستند» (صورت مشروح مذاکرات، جلسه ۶۳، ص ۱۷۲۴). منابع مقاله: حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، هاشمی، سید محمد؛

### رهبری در نظام سیاسی اسلام

رهبری در نظام سیاسی اسلام رهبری در طرح امامت طرح امامت از نظر اعتقادی و فرهنگی از اصیلترین مبانی ایدئولوژیکی اسلام، و از نقطه نظر سیاسی اجتماعی، از بارزترین پایه های انقلابی فقه اسلام است. در تجزیه و تحلیل‌های سنتی بیشتر دو بخش «شرایط امام» و «مسئولیت‌های امامت» مورد بحث قرار گرفته و می‌گیرد. بی‌شک بررسی این دو بخش می‌تواند پاسخگوی بسیاری از سؤالاتی باشد که در زمینه امامت مطرح می‌گردد. ولی باید توجه داشت که این بحث وقتی روشن خواهد شد که ماهیت امامت و عناصر تشکیل دهنده این طرح ایدئولوژیکی و انقلابی کاملاً مشخص گردد. بر اساس نوع و شکل امامت است که شرایط و مسئولیت‌های امامت نیز دقیقاً تعیین می‌گردد. و از سوی دیگر مسئله امامت بیش از آنکه یک بحث کلامی و فلسفی قرار گیرد، مربوط به زندگی اجتماعی بوده و رهبری سیاسی یکی از بارزترین خصیصه های آن است. و به همین دلیل حیاتیترین و زنده ترین بحث در میان مباحث مذهبی است و از این بعد، امامت در قلمرو مباحث جامعه شناسی سیاسی و علم سیاست و حقوق اساسی قرار می‌گیرد. قرآن برای ترسیم درست رهبری ایدئولوژیکی در جامعه، که نیاز به دو تعبیر در زمینه راهبر و رهرو، دارد از کلمات رائد، قاعد، راعی، حاکم، سلطان، رئیس، زعیم و قیم استفاده ننموده و تنها از اصطلاح امام بهره گرفته، و از سوی دیگر بجای کلمات ملت، قبیله، قوم، شعب، طبقه، اجتماع یا جامعه، طایفه، نسل، مواطن (هموطن)، جمهور (توده) و نظائر آن اصطلاح امت را بکار برده است. دو واژه امام و امت از کلمه «ام» به معنی اصل، ریشه، مبداء، مادر چیزی که اشیاء دیگر با آن در ارتباطند، محل بازگشت، مقصد، رئیس، ستون، وسط، مرکز آهنگ، قصد و عزیمت کردن، گرفته شده است. در تحقق همه این معانی، حرکت، هدف، تصمیم توأم با آگاهی نهفته است، و همین ویژگیها که دو واژه امام و امت را از کلمات مشابه و بظاهر مترادف متمایز می‌سازد. در فرهنگ اسلامی پیوند اساسی و مقدس آحادناس (که واژه ای بس جزئیتر و عینی تر از کلمه انسان است)، بر پایه اشتراک در خون و نژاد، یا خاک و مرزهای جغرافیائی یا تجمع و اشتراک در یک مقصد و آرمان (به هر گونه که باشد)، یا همگونی در شکل کار و بکارگیری ابزار آن، یا تشابه در حیثیتهای اجتماعی و نوع زندگی، یا همسنجی در مبارزه با دشمن مشترک و یا اشتراک در منافع طبقاتی نیست. اساسیترین عامل وحدت و پیوند اجتماعی، حرکت مشترک ناس بر روی خط و راه مشخصی است که آگاهانه در جهت مقصد معینی انتخاب کرده اند، و رهبری مشترک، لازمه این نوع وحدت و پیوند اجتماعی است. از اینرو دو واژه امام و امت

در تحلیل نهائی دارای دو معنی متلازم و به تعبیر منطقی نسبی و متضایفین هستند. مانند دو کلمه پدر و پسر که در معنی از یکدیگر قابل تفکیک نبوده و هر کدام در رابطه با دیگری معنی پیدا می‌کند. بنابر مفهوم خاص امت که معنی آهنگ و حرکت و انتخاب و آگاهی و مقصد را بطور التزامی دربر دارد، رهبری در امامت بمعنی مدیریت جامعه و اداره ملت نیست، بلکه به معنی هدایت و سوق دادن و پیش بردن است (و جعلناهم ائمه یهدون بامرنا). اداره جامعه که سیاست نامیده می‌شود، در زبان یونانی معادل کلمه «پلی تیک» است و این کلمه در غرب، در مورد کل سازمان حکومت بکار برده شده است. بنابراین اصطلاح، حکومت و رهبری موظف است نظم و قانون را در جامعه برقرار کند تا امکان زندگی آسوده و سعادت‌مند برای شهروندان فراهم گردد. اما تربیت و هدایت فکری و رشد و تعالی انسان از حدود مسئولیت سازمان حکومت و پلی تیک خارج تلقی شده است. ولی کلمه سیاست که بجای پلی تیک در زبان عربی و فارسی و مشتقات آن دو بکار رفته مفهومی وسیعتر داشته است، زیرا این کلمه ابتدا در مورد تربیت اسب استعمال می‌شده، و به همین مناسبت در مفهوم کشورداری از نوعی معنای تربیت و هدایت و اصلاح نیز برخوردار بوده است. بی شک معنی پلی تیک که در حقیقت خدمتی به شهروندان و جامعه است، اگر از پرورش و تربیت و هدایت و اصلاح تهی باشد، چه بسا در موارد بسیاری تبدیل به خیانت گردد. در صورتیکه کشور داری توأم با رهبری و هدایت و تربیت و اصلاح، بالمآل، خدمت است. گرچه ابتدای امر نتواند امکانات لازم را برای زندگی بهتر شهروندان فراهم سازد. بمقتضای ماهیت پلی تیک یعنی کشورداری و اداره مردم و تأمین سعادت شهروندان در غرب آزادیهای سیاسی رشد کرده و روح فردیت (اندیویدوآلیسم) و آزادی افکار (لیبرالیسم) و حکومت مردم (دموکراسی) بوجود آمده و رهبری به مفهوم اراده جمعی و معنای ارزشها و اصول، شکل گرفته است. زیاده روی در این نوع سیاست، جمعی متفکران غربی را بر آن داشته که مفهوم اصلاح و هدایت را در قالب یک ایدئولوژی انقلابی به سیاست و رهبری جامعه بازگردانند و حکومت پرولتاریا را بنیان نهند. اما این بار نیز هدف، تأمین سعادت است، نهایت آنکه از حداکثر (ثروت، حیثیت اجتماعی، زن و فرزند، درآمد کافی، آینده مطمئن) دست کشیده و به حداقل (نان، مسکن، کار و یا شعارهای مشابه آن) بسنده شده است. در فرهنگ اسلامی رهبری به مفهوم امامت، عبارت از آن نوعی سیاستی است که بر اساس آن ایدئولوژی الهی و متکی بر وحی، بر کلیه روابط انسانی حاکم می‌گردد، و بنیادها، نهادها، روابط اجتماعی، آراء، عقائد، فرهنگ، اخلاق، بینش‌ها، سنتها، خواسته‌ها و بطور کلی ارزشها در جامعه انسانی در راه رشد و تعالی انسان‌ها و جامعه بشری هدایت می‌شوند و انسان‌سازی و تشکیل امت به جای کشورداری و انسان‌پروری و مردم‌داری مطرح می‌گردد، و این نوع رهبری و سیاست، سعادت به مفهوم رفاه بهتر را نیز به دنبال دارد ولی هرگز عکس آن صادق نیست. در فرهنگ اسلامی، امت به جامعه‌ای گفته نمی‌شود که در آن راحتی و سعادت مادی و زندگی را کد هدف باشد و از مسئولیت و تعهد و رنج‌پویایی رها، و مصرف‌پرستی و رفاه‌پوچ، ملاک زندگی تلقی گردد، و نیز امام به رهبری اطلاق نمی‌شود که هدفش نگاهداری مردم و اراده چرخهای مادی زندگی اجتماعی و تأمین راحتی و آزادی در تمایلات باشد، بلکه به انسان کامل متعهد مسئولی امام گفته می‌شود که حکومتش بر اساس مکتب، به منظور ایجاد تحول و تکامل هر چه سریعتر فرد و جامعه و هدایت آن دو به سوی کمال مطلوب انسانی باشد، و این مسئولیت را با خون و اعتقاد و حیات خود احساس کند و در عین حال در همه جا و در همه حالات بهترین اسوه باشد. هدف نهائی در حرکت امت و هدایت امام با اصل «ولی الله المصیر» مشخص می‌گردد، و همواره عمل جوشیده از اعتقاد به مکتب، و ایمان متجلی شده در عمل، اساسیترین عنصر در شناخت مفهوم امام امت است، و گر نه حتی همفکری و هم اعتقادی نیز اگر بصورت ذهنی و مجرد از عمل منظور گردد، برای شکل امت و ایجاد رابطه درست بین امام و امت و بوجود آمدن چنین نظامی کافی نخواهد بود. همچنین پیشوا طلبی و قهرمان خواهی که در برخی از مقاطع تاریخی در مورد بعضی از ملتها به دلیل نیاز به یک جهش و انقلاب بعنوان یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر مطرح می‌گردد، با مفهوم وسیع، مداوم، همیشه در حرکت، و دائم در انقلاب امامت تفاوت بسیار دارد. و حتی تنها اسوه بودن نیز مبین کامل امامت نمی‌تواند باشد. از اینرو است که خارج نمودن شخصیت امام

از قلمرو امکانات بشری، به معنی قطع نمودن رابطه منطقی و انسانی امام از امت است، که بازگشت آن در نهایت به سلب امامت از امام است. در علم کلام، امام به کسی گفته می‌شود که در عمل کردن به احکام شریعت و بکار بستن دستورات الهی، پیشوا و مقتدای امت باشد و امور اجتماعی و سیاسی و نظامی امت را بر طبق قوانین وحی اداره می‌نماید و برنامه‌ها و طرحهای اسلام را با اجرا در آورد و خود نمونه کامل دین باشد. امام مجری حاکمیت الهی امامت به معنی جانشینی از پیامبر در عهده داری تمامی مسئولیتها به جز دریافت وحی از همان ولایتی برخوردار است که پیامبر را شایسته بود. ولایت و اختیار داری پیامبر، در عرصه ای وسیع، اینگونه در قرآن آمده است: *النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم* (۱). چنین اقتدار و ولایتی که لازمه اجرای حاکمیت الهی است به کسی سپرده شده است که معصوم و به دور از خطا و گناه و سوء استفاده از قدرت است، و اطاعت از او هیچگونه پیامد زیانبخشی به دنبال نخواهد داشت. و ناگزیر انتقال ولایت از نبی به جانشین او باید به همین ملاک صورت گیرد. به این معنی که اطاعت از جانشین پیامبر نیز اگر مطلق باشد باید از خصلت عصمت چون نبی برخوردار و بدور از خطا و گناه باشد و گرنه الزام به اطاعت مطلق شخص جائر الخطا و یا غیر معصوم از گناه، اغراء به جهل و به معنی وادار کردن امت به ارتکاب خطا و عمل خلاف خواهد بود. و به همین دلیل است که چون امر به اطاعت از نبی و اولوالامر در قرآن به یک گونه بیان شده، ناگزیر باید اولوالامر نیز معصوم باشند. *(اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)* (۲) همانطوریکه کلمه رسول در آیه «و اطیعوا الرسول» مطلق نیست و شامل کسانی که بعد از پیامبر اسلام ادعای نبوت و رسالت نموده اند نمی‌شود، و مراد رسول خاصی است که قرآن بر وی نازل گشته است و او حضرت محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم است همچنین مراد از اولوالامر در آیه، مفهوم عام لغوی یعنی همه کسانی که بنحوی قدرت سیاسی را در جوامع اسلامی بدست آورده اند نیست. زیرا وصف رسالت و نیز اولوالامر بودن در حقیقت بیانگر علت اطاعت است. در حقیقت مفهوم آیه این است که از رسول به دلیل رسالتش و از اولوالامر بدلیل اولویتشان نسبت به دیگران باید اطاعت نمود. همانطوریکه رسالت رسول را باید به دلیلی غیر از این آیه به اثبات رسانید و پذیرفت، مصادیق اولوالامر را نیز باید از طریق دیگری غیر از خود این آیه بدست آورد. اکنون قبل از عمل به این آیه باید دید چه کسی رسول خداست و چه کسانی اولوالامر هستند. و از سوی دیگر همانطوریکه گفته شد اگر مفهوم لغوی اولوالامر را شامل همه خلفا و زمامدارانی که قدرت سیاسی را در تاریخ اسلام و زمان معاصر در سرزمینهای اسلامی بدست گرفته اند، بدانیم با توجه به انحراف آشکار این احکام از قوانین الهی، امر به اطاعت آنها به معنی نسخ و لغو کردن احکام الهی و زیر پا گذاشتن اهداف عالی اسلام و رجعت به جاهلیتی بدتر از جاهلیت نخستین خواهد بود. برخی از مفسران آیه، به منظور تخلص از این اشکال ناگزیر شده اند کلمه اولوالامر را به معنی نمایندگان مردم تفسیر کنند و اطاعت از آنها را مشروط به آن بدانند که بر خلاف احکام و موازین اسلام عمل نمایند، و برخی دیگر آن را به مفهوم عام، علمای عادل تفسیر نموده اند. ولی هیچکدام از این دو تفسیر با اطلاق امر به اطاعت از اولوالامر سازگار نیست و هیچگونه قرینه ای که این اطلاق را به گونه اول یا هر گونه دیگر مقید نماید وجود ندارد. به علاوه اشکال عقلی اغراء به جهل نیز در هر دو صورت بجای خود باقی است. بنابراین، اولوالامر مانند رسول که مصداق مشخصی دارد دارای مصادیق معین است که معصومند و این مطلب با روایاتی که در تفسیر آیه آمده (۳) نیز منطبق است، و حتی در برخی از این روایات اسامی امامان معصوم که مصداق اولوالامر هستند یک به یک از رسول خدا (ص) نقل شده است. (۴) ولایت امام معصوم مانند ولایت پیامبر (ص) بصورت مطلق در جهت اجرای حاکمیت الهی است و قرآن قبول هر نوع ولایت را با بکار بردن کلمه «اطیعوا» بطور یکسان بیان نموده است. در حدیث معروف غدیر نیز متلازم بودن این دو نوع ولایت تصریح شده است: قال (ص) *معاشر الناس الست باولی بکم من انفسکم؟ قالوا: بلی.* قال (ص) *من کنت مولاه فهذا علی مولاه* (۵). امام صادق فرمود: ولایتنا ولایه الله التي لم یبعث نبینا قط الا بها (۴) ولایت ما همان ولایت خداست. که خدا هیچ پیامبری را بدون اعطای این ولایت مبعوث نگردانید. این تعبیر صریحترین بیان در ولایت مطلق امام پس از پیامبر (ص) است که روشنگر مسئولیت بزرگ اجرای حاکمیت



الهی توسط امام است. کتاب و امام دو پایه مکتب همبستگی و تلازم امامت با کتاب و وحی از عمده ترین مسائل بنیادین طرح امامت است که خود، عصمت امام و صیانت وی از خطا و گناه اثبات می کند. مسئولیت امام در تعلیم و تحقق بخشیدن به اهداف و مسائل مکتب، این همبستگی و تلازم را ایجاب می کند و در حقیقت کتاب وحی (قرآن) خط مشی امام و تجسم ترسیمی و نظری امامت، و امام نیز تجسم عینی و تحقق عملی کتاب وحی (قرآن) است. رساترین بیان در این زمینه را در حدیث ثقلین می یابیم که رسول خدا (ص) فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا ابدا کتاب الله و عترتی اهل بیتی و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض» (۷). من دو میراث گرانبها در میان شما (امت) می گذارم که مادام به آن دو تمسک کنید هرگز گمراه نمی شوید. کتاب خدا و عترت و اهل بیت من آن دو میراثند که هرگز از یکدیگر جدا نمی شوند تا در قیامت به من برسند. مفاد این حدیث ترسیم دقیقی از امامت و همبستگی و تلازم امامت با مکتب است و نیز بیانگر عصمت امام و صیانت وی از هر گونه لغزش و خطا و نیز گناه و تخطی عمدی از خط مشی مکتب است. به همین دلیل است که در برخی از عبارات و متون اسلامی امامت به خط مشی مکتب تعبیر شده و صراط دین نام گرفته و روایاتی نیز در تفسیر صراط المستقیم در سوره حمد آمده که مبین این حقیقت است. (۸) و نیز طبق یک سلسله روایات، پیروی مکتب و تبعیت از اسلام و حتی تمسک به قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) جز از طریق امام نتیجه ای جز ضلالت و گمراهی نخواهد داشت و امام کلید فهم قرآن و سنت و رمز هدایت و ضلالت است (۹). ضرورت امام شناسی اگر برای انسان و جامعه، پویائی، تحول و تکامل را یک ضرورت بدانیم، باید دستیابی جامعه را به یک رهبر صالح نه تنها موفقیتی بزرگ تلقی کنیم، بلکه اصولا آن را یک وظیفه اجتناب ناپذیر بشماریم. بر همین اساس اهداف و آرمانهای مکتبی در اسلام وقتی جامعه عمل به خود می پوشد و جامعه اسلامی هنگامی به تشکیل امت دست می یابد که امام آن شناخته شود، و بدون چنین شناختی هیچ مسلمانی نمی تواند خود را در امت بیابد و در آن ذوب شود و شاهد تحقق عینی مکتب باشد و قادر به انجام وظائفی گردد که مکتب برای او و همه مسلمانان مشخص کرده است. از اینرو امام شناسی ضرورترین و فوری ترین معرفتی است که انسان مسئول و مسلمان متعهد باید در زندگی اجتماعی خود آن را بازشناسد و بدون آن هرگز به اسلام واقعی نخواهد رسید (من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة الجاهلیة) (۱۰). انسان بی امام، انسان گم شده از امت، آواره و سرگردان و بی هدف و جدا افتاده از خط زندگی و حیات اجتماعی است که ره به جایی نمی برد و سرانجام نصیب گرگان می گردد (فان الشاذ من الناس للشیطان کما ان الشاذ من الغنم للذئب) (۱۱). در علم کلام نیز مسئله ضرورت شناخت امام به گونه دیگر مطرح شده و با دیدی دیگر مورد بررسی قرار گرفته است. بی شک در زمان حیات پیامبر اسلام، رهبری امت توأم با نبوت بر عهده پیامبر اکرم (ص) بوده است. بعد از رحلت آن حضرت مسئله امامت که از مهمترین و اساسیترین مسائل امت است نمی تواند مسکوت و مهمل بماند. پیامبر اکرم (ص) که در حیات خود برای مدت کوتاهی که به قصد جهاد مدینه را ترک می گفت جانشین تعیین می نمود، چگونه ممکن است تکلیف امت را بعد از رحلت خویش از نقطه نظر امامت و رهبری تعیین نکرده باشد. بعلاوه احتمال تعیین امام که حداقلی است که مسلمان در رابطه با مسئله امامت در خود احساس می کند، هر مسلمان مکلفی را بر آن می دارد که به حکم عقل کاوش کند و در مورد این احتمال، یا به نفی و یا به اثبات آن برسد. و از سوی دیگر قرآن جامعه اسلامی را به پیروی از امامان که زمامداران و رهبران امتند، در ردیف اطاعت خدا و پیامبرش دعوت نموده و آن را الزامی شمرده است (یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) (۱۲)، نخستین گام در انجام این وظیفه بزرگ شناختن کسانی است که می توانند اولوالامر باشند. امامت در متون اسلامی قرآن امامت را بعنوان رهبری جامعه انسانی و وسیله هدایت انسان و مظهر خلاقیت الهی در زمین و حجت خدا و مرتبتی برتر از نبوت می شمارد: ۱۰ اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال: انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین (۱۳). هنگامی که خداوند ابراهیم را با سخت ترین آزمایشها و حقیقتها امتحان نمود، و او همه آزمایشها را با موفقیت به اتمام رسانید، به او گفت ترا به مقام امامت و پیشوائی مردم ارتقاء دادم. ابراهیم گفت از فرزندانم نیز بدین مقام نائل

گردان. خدا گفت میثاق امامت به ستمکاران نمی رسد. ۲. و جعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا لما صبروا و كانوا بایاتنا یوقنون (۱۴). از آنان برخی را از امامان قرار دادیم تا به امر ما هدایت گر باشند و این موهبت بخاطر صبر و پایداریشان و نیز به جهت رسیدن به مرحله یقین بوده است. ۳. لثلا یکون للناس علی الله حجه بعد المرسل. (۱۵) تا مردم را بر خدا بهانه و صحبتی نباشد، بعد از رسولانی که خدا فرستاده است. این آیه گرچه در مورد رسولان است، ولی ملاک احتیاج به حجت را بیان می کند که در مورد امام رهبر نیز صادق است، و از سوی دیگر این رسولان که حجتهای خدا بوده اند، به دلیل آیه اول، امامان نیز می باشند. پیامبر اکرم (ص) امام را راعی امت و مسئول جامعه اسلامی شمرده است (الامام راع و مسئول عن رعیتة) (۱۶)، و بنا به گفته پیامبر (ص) امام سپری مقاوم و دژی تسخیر ناپذیر است (الامام جنه) (۱۷). و نیز امام عادل را به خاطر عدالت و امامتش، آرمیده در سایه لطف خاص الهی معرفی کرده است (سبعة یظلمهم الله... امام عادل) (۱۸). حدیث «الامام ضامن» (۱۹) اگرچه در مورد امامت نماز نقل شده ولی اطلاق آن شامل امامت جامعه نیز می گردد و مفهوم آن وسیعتر از معنی مسئول است که در حدیث اول آمده است (۲۰). یکی از القاب پیامبر اسلام (ص) که در ضمن کیفیت تحیت بر آن حضرت نقل شده، عنوان «امام الخیر و قائد الخیر» است که نمی تواند مفهوم وسیع هدایت و سیاست و اداره جامعه را در برگیرد. علی علیه السلام در توصیف امام و بیان شئون و مسئولیتهای امامت می فرماید: ۱. فهو من معادن دینه و اوتاد ارضه قد الزم نفسه العدل فکان اول عدله نفی الهوی عن نفسه یصف الحق و یعمل به لا یدع للخیر غایة الا امها و لا مظنة الا قصدها قد امکن الکتاب من زمانه فهو قائده و امامه یحل حیث حل ثقله و ینزل حیث کان. (۲۱) او انسان ممتاز و برتری است که گنجینه رسالت و دین خدا و نگه دارنده زمین، و خود ملتزم به عدالت است، و نخستین گام او در راه عدالت، اجتناب از هوا پرستی و تمایلات شخصی است. او چهره حق را آن چنان توصیف می کند که هست، و خود بدان عمل می کند و همه هدفهای خیر، مورد نظر و مقصد اوست و هر کجا گمان خیری می رود وی در تعقیب آن است. خود را در اختیار کتاب خدا نهاده و آن را پیشوا و امامش قرار داده و هر کجا که قرآن امر می کند او در آنجا فرود می آید و آنجا که قرآن مأوی می گیرد وی نیز منزل می گزیند. ۲. انما الائمة قوام الله علی خلقه و عرفائه علی عباده و لا یدخل الجنة الا من عرفهم و عرفوه و لا یدخل النار الا من انکرهم و انکروه... و لا- تفتح الخیرات الا- بمفاتیحه و لا تکشف الظلمات الا بمصابیحه. (۲۲) این امامان هستند که بر پا دارنده مردم از جانب خدایند و وسیله شناخت او و کارشناسان خدا بر بندگانش می باشند. جز کسانی که امامان را می شناسند و شناخته شده امامان هستند بر بهشت برین نمی رسند، و کسانی نصیب آتش می شوند که امامان را نشناسند و شناخته شده آنان نباشند. خیرات و ارزشها بوسیله کلیدهای ویژه گشوده می شوند (که در اختیار امامان است) و تاریکیها از میان نمی روند مگر به روشنائی اخترانی که در پرتو نور امامان فروغ می گیرند. امام حسین (ع) نیز امامت را چنین توصیف کرده است: فلعمری ما الامام الا العامل بالکتاب و القائم بالقسط و الدائن بدین الحق. (۲۳) بر جانم سوگند امام جز کسی که عمل به کتاب خدا می کند و قیام به قسط و عدالت می نماید و راه حق را می پیماید نیست. امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام در کلامی جامع امامت را اینگونه توصیف نموده است: ان الامامه و خلافة الله و خلافة رسوله... ان الامام زمام الدین و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عز المؤمنین الامام اس الاسلام النامی و فرعه السامی... الامام عالم بالسیاسة مستحق للرتاسه مفترض الطاعة قائم بامر الله ناصح لعباد الله. (۲۴) امامت، خلافت و جانشین از خدا در زمین است و کار پیامبر را در غیاب او انجام دادن است. امام زمامدار دین است و نظام بخش مسلمین، و اوست که دنیای مردم را آباد و به مؤمنین عزت می بخشد. امام بنیان اساسی دین رشد دهنده و فزاینده است و شاخه ها و ثمرات دین بوسیله امام ظاهر می گردد. امام آگاه به سیاست و شایسته زمامداری است. او واجب الطاعة است و پیادارنده امر خدا و دلسوز بندگان اوست. امامت به این معنی و با چنین مسئولیتهائی ناگزیر دارای شرائط ویژه ای است که باید در امام بنحو کامل وجود داشته باشد. بدیهی است کلیه شرائط و مقیاسها و ملاکهای گزینش امام بازگشت به آن دارد که راهی مطمئن تر برای انتخاب رهبر شایسته، که همچنان شایستگی خود را حفظ نماید انتخاب شود، و همه در این اصل متفقند، گرچه در راهیابی به آن اختلاف کرده



اند. بی شک مطمئنترین راه همان است که ما را با مکتب و ارزشها و اصول و معیارهای آن آشنا کرده است. بویژه اینکه امام باید اسوه باشد و تمامی معیارهای مکتبی در او متجلی و گذشته و حال و آینده او مورد اطمینان باشد. کلیه دلائلی که در بحث نبوت، عصمت، علم، توانائی، و داشتن کلیه فضائل انسانی و مکتبی را در حد امکانات بشری اثبات کرده، در مورد امامت نیز صادق است، زیرا بیشترین صفات نبی به جهت داشتن امامت و مقام رهبری است، و گرنه رابطه بین نبی و خدا رابطه خاصی است که «الله اعلم حیث يجعل رسالته» (۲۵). در اینجا تذکر این نکته ضروری است که امامت گرچه مقامی الهی و بر اساس گزینش الهی است، ولی امام قبل از نصب از جانب خدا و نیز پیش از آنکه مردم او را به رهبری و امامت پذیرفته باشند، صلاحیت عهده داری این مقام را داشته، و اصل صلاحیت، پایه انتصاب و انتخاب امام بوده است، و وراثت نیز به منظور تأکید اصل صلاحیت مورد استناد قرار گرفته است. فکر جدا نمودن رهبری سیاسی به معنی خلافت از مفهوم گسترده امامت، در حقیقت بازگرداندن رهبری متعهدانه ایدئولوژیک است به مفهوم رایج کشورداری و پلی تیک، که انحرافی بزرگ در مذهب و راه شناخت مکتب محسوب می گردد، برخی تصور کرده اند با این توجیه می توان در میان فرق اسلامی به ایجاد وحدت دست یافت، این توجیه در عین اینکه چنین نتیجه ای را هرگز به دنبال نخواهد داشت موجب آن خواهد شد که رسالت به دو بخش امارت و هدایت تقسیم شود، و خلافت، وارث امارت رسالت، و امامت، وارث هدایت و معنویت و روحانیت رسالت گردد. این همان اصل نادرستی است که امروز از آن به جدائی سیاست از روحانیت تعبیر می شود. پی نوشتها: ۱. احزاب، آیه ۶. ۲. نساء، آیه ۵۹. ۳. مراجعه شود به بحر المحيط، ج ۳، ص ۲۷۸، و احقاق الحق، ج ۳، ص ۴۲۵ و تفسیر البرهان ج ۱، ص ۳۸۱. ۴. تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۴۳۵. ۵. حدیث غدیر خم از احادیث مشهور محدثین شیعه و سنی است که از اسناد کتب اهل سنت به دو مورد اشاره می شود: صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۲۵ و مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۲۸۱ و ۳۷۱ و نیز رجوع شود به الغدیر، ج ۱، ص ۱۱. ۶. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۶۲. ۷. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۹، و طبقات الکبری، ج ۲، ص ۱۹۴، و معجم الصغیر للطبرانی، ص ۷۳، و در المنثور، ج ۲، ص ۶۰، و کنز العمال، ج ۱، ص ۳۴۲، و سنن دارمی، ج ۲، ص ۴۳۱، و احقاق الحق، ج ۹، ص ۳۰۳ تا ۳۷۷. ۸. تفسیر برهان، ج ۱، مراجعه شود. ۹. به مقدمه تفسیر برهان و وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۹، مراجعه شود. ۱۰. اصول کافی، ج ۱، و مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۹۶. ۱۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷. ۱۲. نساء، آیه ۵۹. ۱۳. بقره، آیه ۱۲۴. ۱۴. سجده، آیه ۳۲. ۱۵. نساء، آیه ۱۶۵. ۱۶. بخاری کتاب جمعه، باب ۱۱ و ترمذی کتاب احکام، باب ۶ و مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۲۱. ۱۷. بخاری، کتاب جهاد ص ۱۰۹ و مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۵۲۳. ۱۸. ابن ماجه کتاب صیام، ص ۴۸ و بخاری، کتاب حدود، ص ۱۹. ۱۹. ابن ماجه، کتاب اقامه، باب ۴۷. ۲۰. همان، باب ۲۱. ۲۱. نهج البلاغه، خطبه ۸۷. ۲۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲. ۲۳. ارشاد مفید، ص ۱۸۳ و کامل ابن اثیر، ج ۴، ص ۴۱. ۲۴. تحف العقول، ص ۳۲۴. ۲۵. انعام، آیه ۱۲۴. منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۲، عمید زنجانی، عباسعلی؛

### ضرورت تشکیل حکومت اسلامی

ضرورت تشکیل حکومت اسلامی آیا تشکیل حکومت یک ضرورت اجتماعی است که هرگز بی نیاز از آن نیستیم؟ یا این که حکومت مولود شرایط ویژه ای است و چون آن شرایط تغییر نکند از حکومت بی نیاز می شویم؟ (۱) جامعه شناسان می گویند تشکیل دولت و حکومت در همه شرایط، یک ضرورت اجتماعی است و نمی توان بی نیاز از آن بود و نیاز به تشکیل حکومت از مسائل جدید حیات اجتماعی انسان نیست، این ضرورت مربوط به تمامی دوران های گذشته زندگی مدنی و اجتماعی بشر بوده است. از نظر افلاطون «ارتقای به سطح والای زندگی فرد، بدون دولت امکان پذیر نیست و ارسطو این حقیقت را از مظاهر طبیعی حیات بشری شمرد و می گوید: «دولت از مقتضیات طبع بشری است؛ زیرا انسان بالطبع موجود اجتماعی است و کسی که قائل به عدم لزوم دولت است، روابط طبیعی را ویران می کند و خود یا انسانی وحشی است یا از حقیقت انسانیت خبر ندارد» (۲). ابن

خلدون از متفکرین اسلامی، نیز فطری بودن زندگی اجتماعی را برای انسان دلیل بر ضرورت تعاون و تشکیل حکومت و پیروی از یک مرکزیت سیاسی می‌داند. مسئله ضرورت تشکیل حکومت برای ایجاد نظام و عدالت و ارتقای زندگی انسانی با دید عقلی و نیز از دیدگاه شرع و اسلام از قضایایی است که تصور دقیق آن ما را از توسل به استدلال بی‌نیاز می‌سازد. (۳) علامه طباطبایی در بحث «ولایت و زعامت در اسلام» مسئله ضرورت تشکیل دولت اسلامی را از نقطه نظر فلسفه اجتماعی اسلام مورد بحث قرار داده است (۴) و هم چنین امام خمینی - رحمه الله علیه - در لزوم تشکیل حکومت اسلامی می‌فرماید: «احکام اسلامی اعم از قوانین اقتصادی، سیاسی و حقوق تا روز قیامت باقی و لازم الاجرا است، هیچ یک از احکام الهی نسخ نشده، از بین نرفته است. این بقا و دوام همیشگی احکام، نظامی را ایجاب می‌کند که اعتبار و سیادت این احکام را تضمین کرده، عهده دار اجرای آن‌ها شود؛ چه اجرای احکام الهی جز از ره گذر برپایی حکومت اسلامی امکان پذیر نیست. در غیر این صورت، جامعه مسلماً به سوی هرج و مرج رفته، اختلال و بی‌نظمی بر همه امور آن مستولی خواهد شد». (۵) به نظر اکثر فقها، خداوند در هر مسئله‌ای حکمی دارد، به این معنا که در اسلام، تمامی رفتارهای انسان برای آن حکمی در نظر گرفته شده است و از آن جا که برپایی حکومت نیز، گونه‌ای از رفتارهای انسان است، ناچار باید تحت عناوین احکام اسلامی (واجب، حرام و ...) جای گیرد. (۶) دلایل تشکیل حکومت در جامعه اسلامی زمانی که در منابع فقه اسلامی به جست و جوی این حکم می‌پردازیم، با دلایل گوناگون مواجه می‌شویم که نشان‌گر «وجوب» برپایی حکومت در جامعه اسلامی است که به چند دلیل اشاره می‌کنیم: ۱- قرآن: بررسی آیات مربوط به احکام و ابعاد حکومت نشان می‌دهد که برپایی حکومت در جامعه اسلامی، امری است که نیازی به اثبات ندارد و هیچ تردیدی هم در آن وجود ندارد؛ زیرا اجرای احکام، متوقف بر وجود حکومت است و یا بیان‌گر تکالیف مردم. (۷) به عنوان مثال می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: وجوب اطاعت از ولی امر، وجوب اجرای حدود، وجوب تهیه و تدارک قوای نظامی برای جنگ با دشمنان خدا و هم چنین احکام مربوط به قضاوت. این نمونه‌ها، نشان‌گر این است که برپایی حکومت اسلامی در جامعه جزء ضروریات عقلی است و با توجه به این که حفظ نظام جامعه از واجبات مورد تأکید شرایع الهی است و بی‌نظمی امور مسلمانان نزد خدا و خالق امری قبیح است و روشن است که حفظ نظام و سد طریق اختلال، جز به استقرار حکومت اسلامی در جامعه تحقق نمی‌پذیرد، لذا هیچ شک و شبهه‌ای در وجوب اقامه حکومت باقی نمی‌ماند. (۸) آیاتی که به این موارد اشاره دارد، چنین است: - «ان الله یأمرکم ان تؤدوا الأمانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعمًا یعظکم به ان الله کان سمیعاً بصیراً» (۹) خدا به شما امر می‌کند که البته امامت را بر صاحبان آن‌ها باز دهید و چون میان مردم حکومت کنید به عدالت داور می‌کنید همانا خدا شما را پند نیکو می‌دهد خدا به هر چیز آگاه و بصیر است. - یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فرّدوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیرٌ و احسن تأویلاً» (۱۰) ای اهل ایمان خدا و رسول و اولی الامر را اطاعت کنید و چون در امری کارتان به گفت و گو و نزاع کشید به حکم خدا و رسول باز گردید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. این کار (رجوع به حکم خدا و رسول) برای شما از هر چه تصور کنید بهتر و خوش عاقبت تر خواهد بود». البته استدلال به آیات ذکر شده، مبتنی بر اعتقاد دسته‌ای از مفسران است که خطاب «یأمرکم» را متوجه اولیای امور (گردانندگان حکومت) می‌دانند. (۱۱) و آیه دوم به مسئله اختلاف بین مردم و مسئولان حکومت در پاره‌ای مسائل و قضایا و گاه برخورد و درگیری بین آنان اشاره می‌کند. - الذین ان مکناهم فی الارض اقاموا الصلوه و اتوا الزکوه و آمروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و لله عاقبه الامور؛ (۱۲) آنان که اگر در زمین، قدرت و فرمان روایشان دهیم، نماز را بپا داشته و زکات می‌دهند، به معروف امر می‌کنند و از منکر باز می‌دارند و فرجام امور به دست خداوند است». تمکن در زمین به معنای فراهم آمدن امکاناتی است که آنان را در گسترش اسلام و اقامه احکام آن یاری می‌دهد، اما آن چه در آیه به عنوان برپاداشتن نماز، دادن زکات، امر به معروف و نهی از منکر ذکر شده تنها در حکم نمونه‌هایی از ابعاد مختلف نظام اسلامی است و این‌ها جز از طریق حکومت قابل اجرا نیست. (۱۳) به هر صورت،

تمکین، در آیه به معنای برپایی حکومت است و این معنا نشان می‌دهد که برپایی حکومت امری مشروع است زیرا خداوند آن را مایه تمکین مسلمین قرار داده تا حق و عدالت را برپا دارد. (۱۴) آیاتی در مورد اقامه حدود الهی: - السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهم؛ (۱۵) - فالزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائه جلده؛ (۱۶) - و الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعه شهداء فاجلدوهم ثمانین جلده؛ (۱۷) - انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یرسعون فی الارض ... فی الاخره لهم عذاب عظیم؛ (۱۸) - انا انزلنا الیک کتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اتاک الله. (۱۹) اجرای مجازات های ذکر شده که در اصطلاح حدود و تعزیرات گفته می‌شود، ممکن نیست، مگر از طریق قدرت حکومتی که دارای حق اجرای احکام است. این همان مفهومی است که فقها از احکام مزبور دریافته و آن را به کمک روایاتی که چنین معنایی را می‌رساند، تأکید کرده‌اند. (۲۰) هم چون روایت «ابن ابی شیبہ» آن را از «عبدالله بن محیریز» نقل نموده است: «انجام نماز جمعه و به پا داشتن حدود الهی و گرفتن زکات به عهده حاکمان اسلامی است». (۲۱) و هم چنین مانند روایت «حفص بن غیاث» که می‌گوید: «از امام صادق - علیه السلام - پرسیدم: چه کسی - سلطان یا قاضی - حدود را اجرا می‌کند؟ امام فرمودند: برپا داشتن حدود الهی به عهده کسی است که حکومت در ید قدرت اوست». (۲۲) علمای علم کلام و عقاید، وجود چنین احکامی مثل حدود و ... را در آیات، دلیل بر لزوم امامت در جامعه اسلامی، دانسته‌اند و در فتوای فقها نیز شواهدی وجود دارد که در آن مسئولیت برپایی حدود به عهده حکومت ها قرار داده شده است، مثل فتوای محقق حلّی: «اگر حاکم، حد قتل جاری ساخت و سپس معلوم شد که شهادت دهندگان فاسق بوده‌اند، دیه مقتول بر عهده بیت المال مسلمین است و حاکم و خانواده وی ضامن نیستند». (۲۳) ابن مرتضی می‌گوید: «اجرای حدود بر عهده امامان (حاکمان) است». (۲۴) مقصود از سلطان، امام، حاکم و ... در این فتواها، حکومتی است که اینان در رأس آن قرار گرفته‌اند. این فتواها روشن می‌سازد که قرآن کریم در وضع حدود و مانند آن، وجود دولت را امری مسلم گرفته است. ۲- احادیث: در روایات اسلامی، مسئله امامت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و اصولاً- امامت در مفهوم عامی به کار برده شده است که رهبری غیر معصوم و به طور کلی مفهوم حکومت را در بر دارد. هم چنین اخبار و روایات معتبری وجود دارد که بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی تصریح می‌کند. امام خمینی - رحمه الله علیه - می‌فرماید: این حکم عقلی، چنان بدیهی و روشن است که اگر در منابع متقن اسلامی هم دلیلی بر وجود و لزوم آن پیدا نمی‌شد، باز هم شکی در صحت آن نبود، با این حال، از طرف شارع مقدس هم دلیل های مختلفی در این زمینه وارد شده است. (۲۵) از آن جمله در کتاب «وافی» بابی است با این عنوان «انه لیس شیء مما یحتاج الیه الناس الا و قد جاء فیہ کتاب او سنّه؛ یعنی چیزی از نیازهای مردم نیست، مگر آن که در کتاب و سنت دلیلی برای آن آمده است». در این باب، روایات زیادی آمده است که به بعضی اشاره می‌کنیم: الف) موازم از امام صادق - علیه السلام - نقل کرده است که فرمود: «ان الله تبارک و تعالی أنزل فی القرآن تبیان کل شیء، حتی و الله ما ترک الله شیئاً یحتاج الیه العباد، حتی لا یستطیع عبد یقول: لو کان هذا أنزل فی القرآن الا و قد أنزله الله تعالی فیہ»؛ (۲۶) به راستی که خدای - تعالی - در قرآن کریم بیان هر چیزی را نازل فرموده است. (۱) . محمد مهدی شمس الدین، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، ترجمه سید مرتضی آیت الله زاده شیرازی، ص ۳۰. (۲) . السیاسه، ترجمه احمد لطفی، صفحه ۹۶. (۳) . عباسعلی عمید زنجانی، عمان، جلد ۲، صفحه ۱۵۴. (۴) . همان، ص ۱۵۵. (۵) . کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱. (۶) . همایون همتی، سنت و سیاست در اسلام، صفحه ۳۷. (۷) . همان، ص ۳۸. (۸) . امام خمینی، همان، صفحه ۴۶۱. (۹) . نساء (۴)، آیه ۵۸. (۱۰) . همان، آیه ۵۹. (۱۱) . همایون همتی، همان، صفحه ۳۹. (۱۲) . حج، (۲۲) آیه ۴۱. (۱۳) . همایون همتی، همان، صفحه ۴۱. (۱۴) . همان. (۱۵) . مائده (۵) آیه ۳۸. (۱۶) . نور (۲۴) آیه ۲. (۱۷) . همان، آیه ۴. (۱۸) . مائده (۵) آیه ۳۳. (۱۹) . نساء (۴) آیه ۱۰۵. (۲۰) . همایون همتی، همان، صفحه ۴۳. (۲۱) . محمد بن یحیی الصعدی، جواهر الأخبار، جلد ۵، صفحه ۱۹۵. (۲۲) . حر عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۱۸، صفحه ۱۰۱. (۲۳) . محقق حلّی، شرائع الاسلام، ج ۲، صفحه ۲۵۳. (۲۴) . ابن مرتضی، البحر الزخار، ج ۵، صفحه ۱۵۹. (۲۵) . کتاب البیع، ج ۲، صفحه ۴۶۲. (۲۶) . کلینی، اصول کافی، ج ۱، صفحه ۵۹. به خدا قسم،

حق تعالی هیچ یک از نیازهای مردم را، بدون حکم شرعی، به خود آنان واگذار نکرده است تا این که بنده ای نتواند بگوید ای کاش این مطلب در قرآن آمده بود، مگر آن که حکم آن در قرآن آمده است.» (ب) در صحیح محمد بن مسلم، در ضمن روایتی از امام صادق - علیه السلام - چنین آمده است: «ان امیر المؤمنین صلوات الله علیه، قال: الحمد لله الذی لم یخرجنی من الدنیا، حتی ینتُ للامه جمیع ما تحتاج الیه؛ (۱) حضرت امیر - علیه السلام - فرمود: سپاس بی پایان خداوندی را سزا است که مرا از این دنیا بیرون نبرد تا این که (احکام) تمام آن چه را مردم به آن محتاجند برایشان بیان کردم.» راستی، کدام نیاز بالاتر از نیاز جامعه به تعیین کسی است که اداره امور و حفظ نظام ممالک اسلامی در دوران غیبت امام عصر - عجل الله تعالی فرجه - بر عهده او است؟ مگر نه آن که بقای احکام اسلام و اجرای آن ها جز، به دست حاکمی اسلامی که سیاست و تدبیر امور امت بر عهده او است، میسر نمی باشد. (۲) یا این که پیامبر - صلی الله علیه و آله - فرمود: «امامی که بر مردم حکومت می کند، نگهبان، حافظ و در برابر آن ها مسئول است.» و روایات فراوان دیگری هم در این زمینه موجود است که از ذکر آن ها خودداری می کنیم و همه آن ها نشان دهنده لزوم و وجوب حکومت و زمام داری برای جامعه است. ۳- عقل: استدلال عقلی در مورد این بحث را به دو دلیل «سیره عقلا» و «لزوم اجرای احکام اسلامی» می توان خلاصه کرد: الف) سیره عقلا نیازمند بودن جامعه به حفظ و اجرای عدالت و رعایت حقوق افراد، زمینه لازمی برای برپایی و تشکیل حکومت اسلامی است. به همین جهت عقلا به ضرورت برپایی حکومت در جوامع انسانی حکم کرده اند. جامعه اسلامی، از جهت نیاز به اداره کشور و وجود حکومت، با جوامع دیگر فرقی نداشته و برای تنظیم روابط خود، احتیاج به احکام اجتماعی دارد تا هم امنیت ایجاد شود و هم حقوق افراد رعایت و عدالت گسترش یابد پس جامعه اسلامی در نیازمندی به حکومت، مثل جوامع دیگر است. ب) لزوم اجرای احکام اسلام در اسلام احکامی وجود دارد که اجرای آن از طریق حکومت ممکن است، مثل احکام مالی، نظامی، قضایی و ... پس بنا به حکم عقل، تشکیل حکومت، جهت تحقق همه جانبه اسلام امری ضروری است. امام خمینی - رحمه الله علیه - در این مورد می فرماید: «احکام الهیه، چه احکام مالی و چه احکام سیاسی یا حقوقی، نه تنها نسخ شده است، بلکه تا قیامت باقی است و بقای این احکام، لزوم و ضرورت حکومت را ایجاب می کند تا این که برتری قانون الهی را تضمین کرده و اجرای آن را به عهده گیرد و اجرای احکام الهی جز به وسیله حکومت امکان ندارد، برای این که موجب هرج و مرج می شود... علاوه بر این که حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم دشمنان و حفظ سرزمینشان از تسلط سرکشان، عقلاً و شرعاً واجب است. انجام این وظیفه جز با تشکیل حکومت، امکان ندارد، تمام این ها از واضحات است که مسلمین به آن ها احتیاج دارند و از آفریننده حکیم، معقول نیست آن ها را ترک کند... لزوم حکومت برای گسترش عدالت، تعلیم و تربیت افراد، حفظ نظم، از بین بردن ستم، حفظ مرزها و جلوگیری از تجاوز اجانب، از روشن ترین احکام عقل است و این مسئله مختص به زمان و مکان مشخصی نیست.» (۳) هم چنین امام خمینی - رحمه الله علیه - فرمودند: «هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلامی شده و جامعیت و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است.» (۴) پس به حکم عقل در صورت بر پا نکردن حکومت اسلامی، بخش های سیاسی، قضایی و فقه اسلامی را معطل گذاشته ایم، حرمت معطل گذاشتن احکام اسلامی نیز از بدیهات است، (۵) چرا که این کار به تعطیل حدود الهی منجر می شود. علامه حلی - رحمه الله علیه - درباره تعطیل حدود الهی می نویسد: «تعطیل حدود، به ارتکاب محارم و انتشار مفسد می انجامد که از نظر شارع اسلام، ترک آن ها خواسته شده است.» (۶) شهید ثانی - رحمه الله علیه - می گوید: «اقامه حدود، خود قطعاً نوعی حکومت است که در آن، مصلحت عمومی جامعه مورد نظر است و موجب ترک گناهان و محارم و مانع انتشار مفسد و زشتی ها می شود.» (۷) هم چنین فیض کاشانی - رحمه الله علیه - می گوید: «پس وجوب جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، همکاری در اقامه تقوا در جامعه، فتوا دادن، قضاوت و داوری عادلانه بین مردم، اجرای حدود و تعزیرات و سایر سیاست های دینی از ضروریات شریعت و از بزرگ ترین و مهم ترین اهدافی است که خداوند به سبب آن، پیامبران را مبعوث کرده است، اگر این ها ترک شود،

نبوت از بین می رود، دین نابود می گردد، فتنه و آشوب، سراسر جامعه را در بر می گیرد، گمراهی رواج می یابد، جهل و نادانی گسترش پیدا می کند، شهرها رو به نابودی رفته و مردم هلاک می شوند، از گرفتار شدن به این امور به خدا پناه می بریم» (۸). نتیجه این که اگر مسلمانان به تشکیل جامعه اسلامی اقدام نکنند، ناگزیر باید برابر حکم فرمان کافر سر تسلیم فرود آورند و بدیهی است که حرمت تسلیم در برابر کافر از نظر شرعی نیاز به اثبات ندارد، زمانی که تسلیم در برابر حکم کافر بر ما حرام است ناچار باید حکم اسلام را پذیرفته و این میسر نمی شود مگر از طریق تشکیل حکومت اسلامی. (۹) امام خمینی - رحمه الله علیه - در این مورد می فرماید: «چون برقراری نظام سیاسی غیر اسلامی به معنای بی اجرا ماندن نظام سیاسی اسلام است، هم چنین به این دلیل که هر نظام سیاسی غیر اسلامی، نظامی شرک آمیز است، چون حاکمش طاغوت است، ما موظفیم، آثار شرک را از جامعه مسلمانان و از حیات آنان دور کنیم». (۱۰) از آن چه گذشت روشن می شود که برپایی حکومت در جامعه اسلامی، از امور لازم و وجوب آن قطعی است. صاحب «جواهر»، در اشاره به این حقیقت می گوید: «مسئله از امور واضح و روشن است و نیاز به دلیل ندارد». (۱۱) (۱) فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، صفحه ۶۲. (۲) امام خمینی، کتاب البیع، جلد ۲، صفحه ۴۶۲. (۳) کتاب البیع جلد ۲، صفحه ۴۶۱ و ۴۶۲. (۴) ولایت فقیه، صفحه ۳۱. (۵) همایون همتی، همان، صفحه ۵۳. (۶) مختلف الشیعه، ج ۴، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، صفحه ۴۷۸. (۷) مسالک الأفهام، ج ۳، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، صفحه ۱۰۵. (۸) مفاتیح الشرایع، باب امر به معروف و نهی از منکر، به نقل از سنت و سیاست، صفحه ۵۴. (۹) همایون همتی، همان، صفحه ۵۴. (۱۰) ولایت فقیه، صفحه ۴۰. (۱۱) محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، کتاب امر به معروف. مصطفی ناصحی - ولایت فقیه و تفکیک قوا، ص ۸۱

### نیاز جامعه به والی و رهبر

نیاز جامعه به والی و رهبر برخی در نیاز جامعه به والی و سرپرست تردید دارند. این عده یا از افراد لجام گسیخته ای هستند که خواهان هر نوع آزادی بوده، و به هیچ حساب و کتابی تن در نمی دهند و یا در زمره اشراری هستند که از نظم و محاسبه در هراسند، و یا از کسانی هستند که از حکومتها ستمهای فراوان دیده اند، و یا این که از آنانند که از حکومت طرفی نبسته اند. این چهار گروه که به نفی نیاز جامعه به حکومت نظر داده اند، در این جهت که انگیزه نظر آنها شوت عملی است مشارکت دارند. قرآن کریم در سوره قیامت نیز از کسانی یاد می کند که به انگیزه شهوت عملی به انکار نظم و محاسبه اخروی می پردازند. «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ × بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ × بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (۱) یعنی؛ پاسخ انسان منکر قیامت، که می گوید خداوند چگونه استخوانهای فرسوده را دیگر بار احیاء می نماید، این است که قدرت خداوند: مطلق است، و او قادر است که استخوانهای فرسوده را دیگر بار گرد آورد. بلکه قادر است سر انگشتان انسان را که در ظرافت و حساسیت بی نظیر است، به حالت اول باز گرداند. پس از نظر علمی شبهه آنان بی مورد است. اما انگیزه اشکال آنان این است که طبیعت انسان مادی، خواهان لجام گسیختگی و دوستدار میدان باز برای دست زدن به فجور می باشد. البته کسانی هستند که به طرح شبهه علمی در باب نیاز جامعه انسانی به حکومت و زمامداری پرداخته اند. از آن جمله استدلالی است که مارکسیسم برای نفی حکومت در جامعه کمونیستی دارد، و آن این است که حکومت، زاینده طبقات است، و برای حفاظت از منافع اقتصادی طبقه حاکم ایجاد می شود. لذا وقتی که طبقات از بین بروند، حکومت و نیاز به آن نیز از بین خواهد رفت. این شبهه از این پندار ناشی شده که آنها اقتصاد را مرجع همه شؤون انسانی دانسته اند. غافل از این که اساس زندگی انسانها را عقیده آن ها می سازد، و به دنبال عقیده، اخلاق ظهور می کند، و با اخلاق است که اعمال و رفتار شکل می گیرد. از اینرو اگر طبقات مادی و اقتصادی هم برداشته شوند، باز اختلاف در عقیده و اختلاف در اخلاق و در نتیجه اختلاف در رفتار خواهد بود. چنانکه گاهی در اثر سهو گناهی رخ می دهد و زمانی در اثر عمد تباهی پیدا می شود و امتیاز آنها از هم در مقام اثبات و تعیین حکم هر کدام از لحاظ وضع و تکلیف، نیازمند به قانون و



محکمه قضا است. و زندگی اجتماعی بدون نظم و نظامی که هماهنگ کننده رفتارهای مختلف باشد، و بدون والی و سرپرستی که پاسدار این نظام باشد، شکل نخواهد گرفت. منتها این سرپرست یا فرد است و یا گروه، و نحوه سرپرستی نیز یا به مشورت است و یا به غیر آن. پس جامعه بدون والی و سرپرستی که کارهای جامعه را هماهنگ سازد، و قوانین فردی و اجتماعی را تنظیم و اجراء نماید، قوام و دوام نخواهد یافت. در تاریخ اسلام، خوارج کسانی بودند که با طرح شعار «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (۲) سرپرستی و حاکمیت را برای جامعه نفی می کردند. امیر مؤمنان علی - علیه السلام - در برابر این گروه فرمود: «كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ» (۳) به این معنا که اگر منظور آن است که حاکمیت، بالاصاله از آن خداوند است، در آن تردیدی نیست. ولی اگر منظور این است که کسی نمی تواند حاکم باشد سخنی باطل است. زیرا لازمه این سخن هرج و مرج است، و اصل حکم گرچه مخصوص خداوند است، لیک سرپرستی از آن بندگان صالحی است که خداوند بلاواسطه یا مع الواسطه تعیین فرموده است: «وَإِنَّهُ لَأَبَدٌ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (۴) مردم بناچار باید امیر و سرپرستی داشته باشند. خواه آن امیر عادل و نیکوکار باشد و یا فاجر و بدکار. اصل اولی در ولایت افراد بعد از اثبات نیاز جوامع بشری به والی و حاکم، این بحث مطرح می شود که در میان انسان ها هیچکس حق ولایت و سرپرستی نسبت به دیگر افراد را دارا نمی باشد. زیرا انسان از کسی اطاعت می کند که فیض هستی خود را از او دریافت کرده باشد، و چون افراد عادی نه به انسان هستی بخشیده، و نه در بقاء و دوام هستی او مؤثرند، بنابراین رأی هیچ کس برای دیگری لازم الاتباع نیست. عدم لزوم اتباع افراد از یکدیگر اصل اولی در ولایت افراد نسبت به یکدیگر است. ولایت و سرپرستی خداوند سبحان در مباحث گذشته برخی از آیاتی که درباره انحصار ولایت، اعم از تکوینی و تشریحی برای خداوند سبحان وارد شده است، ذکر شد. اما آنچه اینک بیان می شود این است که؛ از آنجا که انسان تمام شؤون هستی خود را از خداوند دریافت می کند، موظف است تنها در برابر او تمکین نماید، و اما تبعیت از دستور غیر خداوند مشروط به این است که از طرف آن ذات اقدس تعیین شده باشد. ولایت و رهبری انبیاء عظام - علیهم السلام - انبیا کسانی هستند که با تحدی و اعجاز رسالت آنها از طرف خداوند اثبات شده، و بر اتباع و پیروی از آنها فرمان داده شده است. قرآن کریم در این مورد که اطاعت از انبیا به اذن خداوند، در واقع اطاعت از پروردگار است می فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (۵) هیچ پیامبری نفرستادیم مگر این که به اذن خداوند، مردم موظف به اطاعت و فرمانبرداری از او هستند. تداوم ولایت الهی و رهبری اوصیاء - علیهم السلام - چون رهبری، یک امر ضروری برای جوامع بشری است، از اینرو بعد از رحلت انبیا نیاز به آن است که این سرپرستی و رهبری الهی ادامه پیدا کند. علاوه بر این برهان عقلی که در ضرورت تداوم رهبری الهی وجود دارد، برهان دیگری نیز با استعانت از آنچه به وحی الهی نازل شده است می توان اقامه کرد. زیرا گذشته از یک دسته مسائل فردی که در دین مطرح است، یک سلسله دستورات اجتماعی درون مرزی نظیر حدود و دیات و قصاص و تعزیرات و امثال آن، و یک سلسله دستورات اجتماعی برون مرزی مانند جهاد، دفاع و مانند آن، نیز در دین وجود دارد. خود این دستورات نشان دهنده آن است که دین نیازمند به یک قدرت اجرائی و یک سرپرستی و ولایت اجتماعی است. زائد بر آنچه بیان شد، براهین نقلی فراوانی است که ضمن نهی از پذیرش ولایت رهبری غیر الهی، بر ضرورت رهبری الهی و تداوم آن تأکید می نماید. لسان قرآن کریم در قطع ولایتهای باطل قرآن کریم برای این که ریشه ولایتهای باطل را قطع نماید، و هرگونه امری را که زمینه سرپرستی باطل را فراهم می سازد، ابطال کند، دستور می دهد با کسانی که خارج از دین هستند، هیچ گونه پیوند نصرت و محبت برقرار نشود. البته آنها که خارج از دین اند دو دسته اند. دسته اول کسانی هستند که قابل زندگی مسالمت آمیز می باشند، لذا با آنها روابط حسنه برقرار می شود، هر چند که دوستی و محبت آنها نباید در دل جای گیرد. اما دسته دوم کسانی هستند که درصدد ایداء دینی مسلمین می باشند. نسبت به این دسته علاوه بر عدم محبت باید اعلان انزجار و دشمنی نیز انجام شود. اگر مسلمین به امر فرمان قرآن کریم توجه نکرده، و نسبت به کفار گرایش پیدا کنند، در این صورت از گروه آنان به حساب خواهند آمد، لیکن اگر حدود تبری را به نیکی رعایت کنند، شایسته آن می شوند که منصوبین الهی را به عنوان اولیاء خود

پذیرفته، و در تحت ولایت و سرپرستی آنها در آیند. چون در این گونه از امور، نفی مقدم، بر اثبات است، لذا ابتدا تبری را مطرح نموده فرمان قطع رابطه با کفار را می دهد، آنگاه تولی را توضیح می دهد. هر چند که تولی از آن جهت که ریشه در فطرت آدمی دارد، بر تبری که امری عارضی است تقدم است. تقدم، تولی بر تبری، همانند تقدم توحید بر شرک است. در کلمه توحید «لا اله الا الله» به حسب ظاهر، نفی «لا اله»، بر اثبات «الا الله» مقدم داشته شده است، لیکن چون «الا» به معنای استثناء نیست، تا جمله «لا اله الا الله» به دو جمله منحل شود، بلکه به معنای «غیر» است، از اینرو مجموع کلمه توحید بیش از یک جمله نمی باشد. به این معنا که غیر از «الله» که فطرت انسان آن را می پذیرد، اله دیگری نیست. یعنی اصل «الله» به عنوان یک امر مسلم، مفروغ عنه است، و غیر از او از آن جهت که امر عارضی است مسلوب است. پس این نفی برای تثبیت آن امر اصیل و ذاتی نیست، بلکه برای سلب امر عارضی است. پس باید توجه داشت که، گر چه از نظر نظم آیات قرآنی، آنچنان که در سوره مائده و در بسیاری از آیات مربوط به تبری آمده، تبری از اعداء الهی مقدم بر تولی ذکر شده، لیکن در واقع، تولی همانند توحید، اصیل و مقدم بوده، و تبری همچون شرک، امری عارضی و مؤخر می باشد. آیات ذیل، در تبری از ولایت های باطل، و تمکین در برابر ولایت الهی و همچنین در معرفی برخی از اوصیائی می باشد که برای تداوم ولایت الهی بعد از رحلت نبی اکرم - صلی الله علیه و آله - معین و مشخص شده اند. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ × فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرَوْا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ × وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلَؤَالِئِ الَّذِينَ قَسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ أَنْتُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتِ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ × يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ أَذَلَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعَزَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يُخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ × إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ × وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (۶). (۱). قیامت، آیات ۳-۵. (۲). انعام: آیه ۱۵۷. (۳). نهج البلاغه فیض، خطبه ۴۰، صفحه ۱۲۵. (۴). نهج البلاغه فیض، خطبه ۴۰، صفحه ۱۲۵. (۵). نساء، آیه ۶۴. (۶). مائده، آیه ۵۱-۵۶. در قرآن کریم هر جا سخن از دین مشترک به میان آید، و یا سخن از اعلام نرمش و مانند آن باشد، از یهود و نصاری با عنوان «اهل کتاب» یاد می شود. چون این عنوان به دلیل علاقه ای که انسان به کتب آسمانی دارد، جاذبه دار است. اما هر جا سخن از اعلان انزجار و تبری است، از آنان به عنوان یهود و نصاری یاد می گردد. در آیات فوق نیز، چون سخن از تبری است از آنان با همین عنوان یاد کرده می فرماید: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ» ای کسانی که ایمان آوردید، یهود و نصاری را دوست خود نگیرید. دلیل این مطلب آن است که، جامع یک ملت و امت همان محبت است. کسی که محبت آنها را در دل جای دهد، زمینه گرایش او به آنها پیدا می شود. چرا که حب و بغض، مانع نگرش و داوری صحیح می گردد، تا آنجا که گفته اند «حُبُّ الشَّيْءِ يُعْمَى وَ يُصْمُّ» همانطور که «بُغْضُ الشَّيْءِ يُعْمَى وَ يُصْمُّ». به دلیل نقشی که محبت در روابط ملتها و امتهای داراست آیه مذکور می فرماید: «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ». آنان نسبت به یکدیگر دوستی و محبت دارند، لیکن شما از دوستی با آنان خودداری کنید. چرا که اگر کسی از شما دوست یهود و نصاری باشد، در حقیقت در زمره آنها خواهد بود. در قسمت پایانی آیه اول از آیات مذکور، بعد از فرمان به تبری از یهود و نصاری می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» و این بیان دلالت دارد که آنان ظالمند، و ظالم هرگز از هدایت بهره نداشته و هیچ گاه به مقصد نمی رسد، بلکه همواره در بین راه می ماند. پس اگر شما در زمره آنان در آیدید به مقصد نخواهید رسید. کلمه «لایهدی» در این آیه، به معنای هدایت تکوینی و ایصال به مطلوب است، و الا چنین نیست که باب هدایت تشریحی بر ظالم مسدود باشد. چه این که اگر ظالم توبه کند، توبه او پذیرفته خواهد شد. تعلیق حکم عدم هدایت تکوینی و عدم ایصال یهود و نصاری، به وصف ظلم، مشعر به علیت این وصف است، به این معنا که ظالم از آن جهت که ظالم است از هدایت تکوینی الهی بی بهره مانده و در راه می ماند، و اما هدایت



تشریحی خداوند، عام است، و خداوند انبیا را برای هدایت همه انسانها فرستاده است و از قرآن نیز با عنوان «هُدًى لِلنَّاسِ» یاد می‌فرماید. همان گونه که اشاره رفت، این که می‌فرماید یهود و نصاری را اولیاء نگیرید، تنها به این معناست که محبت آنها را در دل جای ندهید، و الا زندگی مسالمت آمیز با آنها، و برقرار کردن روابط تجاری و غیر تجاری با آنان، و بلکه داشتن روابط انسانی با غیر اهل کتاب نیز در صورتی که به یاری و یا محبت آنان نیانجامد، اشکال ندارد. در سوره ممتحنه در مورد زندگی مسالمت آمیز با کفار چنین می‌فرماید: «لَا يَنْهِيكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِمُوا بِإِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِمِينَ × إِنَّمَا يَنْهِيكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (۱) در این آیات که دستور زندگی مردمی و بین المللی اسلام را تدوین می‌کند، می‌فرماید اگر کافران و مشرکانی نسبت به شما بدرفتاری نکردند، و در صدد ایزاء دینی شما برنیامدند، شما می‌توانید با آنان زندگی مسالمت آمیز داشته باشید و به آنها نیکی کنید، و نباید که در رفتار با آنها از قسط و عدل تجاوز نمایید، چرا که ظلم هر چند نسبت به کافر باشد، حرام است. اگر کافری در پناه دولت اسلام است، یا معاهده ای با دولت اسلام دارد، تعدی به حقوق و اموال او حرام است، اما اگر کافر در دولت اسلامی به سر نبرده و معاهده اسلامی نداشته باشد، بلکه در ستیز با مسلمین بوده، به اخراج و تبعید مسلمین مشغول باشد، و یا آن که به گروهی که به ایزاء مسلمین می‌پردازند کمک کند، در این صورت، محکوم به حکم کفار حربی بوده، اموالش از فیء مسلمین محسوب می‌گردد، و هیچ مسلمانی نیز حق تولی با آنها را ندارد، و اگر کسی از در دوستی با آنها درآید از زمره ظالمین محسوب می‌شود. امیر مؤمنان علی - علیه السلام - در عهد نامه مالک اشتر درباره حرمت تعدی به حقوق کفاری که در پناه دولت اسلام و یا در معاهده با مسلمین هستند می‌فرماید: «و لا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِنًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (۲) نسبت به امت اسلامی چون گرگ خون آشام مباش زیرا آنها یا مسلمان هستند، که در این صورت برادر دینی تواند، یا کافرند که در پناه دولت اسلامی زندگی می‌کنند، که در این صورت هم نوع تو می‌باشند. در روایت مرسله ای نیز نقل شده است که «الانسان أخ الانسان أحبُّ إو کره» یعنی انسان خواه ناخواه برادر انسان است. این حدیث اگر سند هم نداشته باشد، سخنی راست است، زیرا آدمیان تا آن زمان که به ایزاء و قتل و تبعید یکدیگر نپرداخته اند، برادر هم می‌باشند. در آیات محل بحث از سوره مائده بعد از نهی از دوستی با یهود و نصاری می‌فرماید: «فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ» یعنی، آنان که قلبشان مریض است با سرعت به سمت بیگانگان گرایش پیدا می‌کنند. استفاده از تعبیر «يُسَارِعُونَ فِيهِمْ» به جای «يُسَارِعُونَ إِلَيْهِمْ» نشان دهنده آن است که گرایش و حضور در جمع کفار، برای این گروه مسلمان نما، تازه پیدا نشده است. توضیح آنکه؛ گرچه تبری از یهود و نصاری یک اصل کلی است که برای همیشه زنده است، لیکن آیات فوق در مدینه نازل شده است. چون در مکه تنها مشرکین و وثنیین بودند، و یهود و نصاری در آنجا حضور نداشتند تا آن که نهی از دوستی و محبت و مراد با آنها صادر شود. اما در مدینه، گروهی از اهل کتاب حضور داشتند. در این میان مسلمانانی که مبتلا به ضعف ایمان بوده و یا گرفتار نفاق بودند، سعی می‌کردند از گرایش با آنها سود ببرند. به این امید که اگر مشرکین مکه، به مدینه آمده و بر آنها پیروز شدند، پناهگاهی داشته باشند. قرآن کریم ضمن پرده برداری از این روابط سزی، از این حالت به عنوان یک مرض سیاسی که در قلبهای آنها ریشه دوانیده است یاد می‌کند. چنانکه در سوره مبارکه احزاب نیز از یک مرض اخلاقی خبر می‌دهد. در آنجا به زنان پیامبر - صلی الله علیه و آله - دستور می‌دهد: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (۳) یعنی شما در سخن گفتن صدای خود را نازک نکنید، تا مبادا آن کس که قلبش مریض است با شنیدن صدای رقیق طمع نماید. این گونه امراض قلبی باید درمان شود. چرا که اگر درمان نشود، بنابر این اصل کلی که «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (۴) شیطان زمینه ازدیاد مرض را فراهم می‌نماید. در سوره مبارکه فتح نیز از برخی امراض سیاسی دیگر چنین پرده بر می‌دارد. «بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَ الْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أُيُودًا وَ زَيْنَ ذَلِكُمْ فِي قُلُوبِكُمْ وَ ظَنَنْتُمْ ظَنُّ الشُّوءِ وَ كُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا» (۵) یعنی سز این که شما پیامبر و دین خدا را یاری

نکردید، این بود که شما می گفتید قدرت اینان کم است و قدرت دشمنان بسیار، و می پنداشتید آنها پیروز نمی شوند و شکست خورده از جبهه بر می گردند. در آیات محلّ بحث از سوره مائده نیز، این گمان و پندار باطل آنها را افشا نموده می فرماید: منطق آنان که پیوند و گرایش سیاسی با کفار دارند این است که می گویند: «نَحْشِي إِنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ» شاید روزگار برگشت، و چه بسا که در این بازگشت روزگار آسیبی به ما برسد. خداوند سبحان در پاسخ از این توهم می فرماید: «فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنَّ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ» شاید که خداوند سبحان فتحی را نصیب مسلمین نماید، و یا راهی دیگر را بر آنها بگشاید، آن گاه این گروه که قلبشان مریض است پشیمان خواهند شد. در ادامه آیات، بعد از یک آیه دیگر که ارتباط مستقیم با مسأله اتّخاذ ولایت ندارد می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» یعنی بر فرض که شما دین خدا را یاری نکرده و پشت به جبهه کردید، خداوند سبحان دل های عدّه ای را برای حمایت از دین خود آماده می نماید. او که مقلّب القلوب است کسانی را اعزام خواهد کرد که آنها را دوست می دارد، و آنها نیز دوستدار اویند. اشاره به آن که، آنچه جنگ را پیش می برد و آنچه اسلام را تثبیت می کند همان محبت است، و این گروه چون محبّ خداوند و محبوب وی هستند یاور او می باشند. چنانکه شما، چون محبّ یهود و نصاری هستید، هم چون آنان از مقصود بازخواهید ماند. پس جنگ با کافران را محبت خدا است که حلّ می کند، نه آنچه به نام معلومات است. بلکه اگر از دانش های عادی اثری هست، و اگر بازار درس و بحث رواج دارد، همه به برکت پایمردی رزمندگانی است، که در سنگر عشق و محبت صبر و استقامت می ورزند. مگر نه آن است که چون خطر بالا گیرد درسها بکلی تعطیل می شود. این از آنروست که در روز خطر چیزی جز محبت کارساز نیست. (۱). ممتحنه، آیه ۸-۹. (۲). نهج البلاغه: نامه ۳۵، صفحه ۹۹۳. (۳). احزاب، آیه ۳۲. (۴). بقره، آیه ۱۰. (۵). فتح، آیه ۱۲. در ادامه آیه، در وصف رزمندگانی که اهل محبت الهی اند می فرماید: «اذلّه عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» بر مؤمنین ذلول و انعطاف پذیرند، نه ذلیل، چرا که ذلت عذاب است و هیچ کس را حقّ آن نیست که هر چند در نزد مؤمنی دیگر تن به ذلت دهد. آنچه نیکوست فروتنی است نه فرومایگی، چنانکه در این حدیث شریف که در نوع جوامع روائی ما وارد شده، آمده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِينَ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ إِنْ يُذَلَّ نَفْسُهُ» (۱) خداوند سبحان همه کارهای مؤمن را بدو واگذار نموده است، جز این که به او اجازه ذلت نداده است، زیرا که عرض و آبروی مؤمن از آن او نیست، بلکه از دیانت و اسلام اوست، و لذا به منزله ناموس الهی است. انسان آنچه را که مال خود او است می تواند به دیگری واگذار کند، اما ناموس را چون حقّ الله و حکم الله است، اجازه واگذاری به غیر ندارد. تعدیه «اذلّه»، به «علی» به جای «لدی» یا «عند» نشانه حفظ استعلاء و عظمت رزمندگانی است که با تواضع و فروتنی، سفره کرامت و بخشش خود را بر اهل ایمان گشوده اند. اثر دیگر محبت که در آیه از آن یاد شده است، غیر از حفظ نظام و عطوفت در برابر مؤمنین، انزجار از کفار، و عزّت بر کافرین است. لذا فرمود: «اذلّه عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعَزَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يُخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» یعنی این که انسان به جایی برسد، که هم محبّ خداوند سبحان باشد و هم محبوب او، هم فروتن باشد (نه فرومایه) نسبت به مؤمنین، و هم ستم ستیز باشد نسبت به کفار، این از فضل خداوند است که به مشیت بالغه او حاصل می گردد. بعد از بیان تبری در ادامه آیات سوره مائده به تولی پرداخته و می فرماید: «إِنَّمَا وَثِقُكُمْ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» یعنی بعد از این که انسان هرگونه مرض و ضعف روحی را از خود طرد کرد، و بعد از آن که به هرگونه محبت و نصرت غیر الهی پشت نمود، آن گاه تحت ولایت الهی می رود، و در این صورت ولیّ او خداست و رسول او، و آن که در هنگام رکوع صدقه می دهد. نکته اولی که در این آیه است این است که در قسمت آغازین آیه با آن که سخن از ولایت خداوند و رسول او و بعضی از مؤمنان است، کلمه «ولی» به صورت مفرد ذکر شده است، و این نشان دهنده آن است که یک ولایت است که اصاله از آن خداست، و بطور تبعی یا به نحو ظهور از آن رسول خدا و یا ائمه هدی - علیهم السلام - است. مواردی از این قبیل که در عین این که سخن از خداوند سبحان و پیامبر گرامی - صلی الله علیه و آله - مطرح

است، فعل و یا ضمیری که ارجاع داده می شود، مفرد است در قرآن فراوان است. مانند آنجا که می فرماید: «إِسْتَجِیْبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا یُحِیْیْكُمْ» (۲) یا «و إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ لِیُحْکَمَ بَیْنَهُمْ إِذَا فَرِقْتُ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ» (۳) در این موارد کار و یا حکم از خداوند است و پیامبر - صلی الله علیه و آله - مظهر آن کار می باشد، و یا از آن جهت که رسول خدا است فقط مبلغ آن حکم است. نکته دیگر در قسمت اخیر آیه است، که بدون شک ناظر به یک جریان تاریخی است. زیرا که در فقه، از مستحبات و یا واجبات نماز این نیست که انسان در حال رکوع صدقه بدهد. لذا، به همین دلیل که آیه کریمه، ناظر به حکمی از احکام نیست، رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - بعد از نزول آیه پرسید، کدام یک از شما این کار را انجام داده است؟ شخصی که انگشتی بدو رسیده بود، در حالیکه به مولا امیرالمؤمنین - علیه السلام - اشاره می کرد، در پاسخ آن حضرت گفت: آن کس که نماز می خواند، این را به من داده است. نتیجه آنکه، آیه کریمه آن شخص را که بعد از نبی اکرم - صلی الله علیه و آله - ولایت او بر مؤمنین واجب است، معزفی نموده. و در آیه بعد، پس از تثبیت مسأله ولایت، در برابر آن ظالمان، و گمراهان از مقصد دورمانده ای که از ولایت الهی سر تافته اند، از پیروزی و غلبه کسانی یاد می کند که به برکت ولایت الهی از هدایت خداوندی بهره برده و به مقصد نائل آمده اند. «وَمَنْ یَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الْمَظْذِیْنَ آمَنُوا، فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (۱). فروع کافی، جلد ۵۵، صفحه ۶۴. (۲). انفال، آیه ۲۴. (۳). نور، آیه ۴۸.

### ارتباط دین و سیاست

ارتباط دین و سیاست اشاره: ما معتقدیم دین راستین و سیاست صحیح با هم پیوندی ناگسستنی دارند و مکمل یکدیگر در پیدایش جامعه ایده آل الهی هستند. دین منهای سیاست هم چون درخت بی آب است، و سیاست بدون دین همانند آب بی درخت می باشد. استعمارگران همیشه به این نتیجه رسیده اند که بزرگ ترین خطر برای آن ها، دین و آیین الهی است، لذا همواره می کوشند تا دین را از ماهیت خود تهی کنند، چنان که آیین مسیحیت را چنین کردند، و یا دین را در انزوا و در گوشه معابد زندانی نمایند، و نگذارند وارد جامعه و عرصه سیاست گردد. به همین دلیل نظریه جدایی دین از سیاست را در همه جا مطرح کردند، و آن را به عنوان قانونی قطعی تلقی نمودند، به طوری که مردم غرب و غرب زده چنین نظریه ای را - که کاملاً سیاسی، حساب شده و استعاری است - باور نمودند. با اوج گیری انقلاب اسلامی و پیروزی آن در ایران، این نظریه با گسترش وسیعی از طرف استکبار جهانی و اذنب آن ها در همه جا و در داخل کشور، خودنمایی کرد، لیبرال ها و ملی گراها در این راستا گوی سبقت را ربودند، و با ترفندها و دست آویزهای گسترده، به جنگ با ولایت فقیه برخاستند، چرا که ولایت فقیه پرچم نیرومند حکومت دینی و ملتقای دین و سیاست است. بنابر این، همه باید به این هشدار توجه کنند که نظریه جدایی دین از سیاست، برای ضربه زدن به پیکر مقدس ولایت فقیه، و حکومت و حاکمیت دینی است. از این رو باید با حمایت فکری و عملی از اصل بالنده و افتخار آفرین ولایت فقیه، در برابر این نظریه واهی و شعار کور به مقابله پرداخته و نگذارند دین اسلام نیز هم چون آیین مسیحیت در انزوا و گوشه کلیسا قرار گیرد. در این فصل بر آنیم برای ردّ این شبهه و القای شیطانی، به بررسی پیوند دین و سیاست، و ماهیت این دو پردازیم. عوامل جدایی دین از سیاست یکی از محققان بزرگ می نویسد: در کشورهای غربی، شعار جدایی دین از سیاست بسیار رایج است، و شاید به یک معنی جزء مسلمات آن ها شده است. به همین دلیل از تشکیل حکومت اسلامی که دین و سیاست را به طور قاطع با هم پیوند می زند، وحشت می کنند و رنج می برند، و این به دو دلیل است: ۱- آیینی که در جوامع غربی وجود دارد، آیین مسیحیت کنونی است، و می دانیم که این آیین بر اثر تحریفات زیادی که با گذشت زمان در آن پدید آمده است، دین را به صورت یک مسأله کاملاً خصوصی و فردی و منحصر به رابطه خلق و خالق که تعلیمات آن منحصر به یک سلسله توصیه های اخلاقی می شود، در آورده است و کاری به مسائل اجتماعی و مخصوصاً مسائل سیاسی ندارد. فرق میان دین دار و غیر دین دار، در

این جوامع آن است که فرد دین دار به یک سلسله مسائل اخلاقی پای بند است و هفته ای یک روز به کلیسا می رود و ساعتی به نیایش و مناجات می پردازد، ولی افراد بی دین، تعهد خاصی نسبت به مسائل اخلاقی ندارند (هرچند گاهی به عنوان ارزش های انسانی نه دینی، برای آن احترام قائلند) و هرگز به کلیسا نمی روند. ۲- خاطره بسیار دردناکی که آن ها از حکومت ارباب کلیسا در قرون وسطی و دوران انگلیسیون (تفتیش عقاید) دارند، سبب شده که برای همیشه دین را از سیاست جدا کنند. توضیح این که، ارباب کلیسا، در قرون وسطی بر تمام شؤون سیاسی و اجتماعی مردم اروپا مسلط شدند، و پاپ ها با قدرت تمام بر کشورهای این قاره حکومت می کردند، حکومتی که منتهی به استبداد و خودکامگی شدید شد، تا آن جا که در برابر نهضت علمی بپا خاستند، و هر فکر نو و پیشرفت علمی را به عنوان ضدیت با مذهب درهم کوبیدند، محکمه هایی که بعداً به نام «انگلیسیون» نامیده شد برپا کردند، و گروه های بی شماری را به این محکمه کشاندند و محکوم کردند، بعضی را سر بریدند و بعضی را زنده زنده در آتش سوزاندند یا محکوم به زندان نمودند که در میان آن ها جمعی از دانشمندان معروف علوم طبیعی بود که تمام پادشاهان از آن ها حساب می بردند، و فرمانشان برای آن ها مطاع بود. افزون بر این ثروت های سرشاری اندوختند، و زندگی تجملاتی عجیبی برای خود فراهم ساختند. مجموعه این امور مردم را بر ضد آن ها شورانید، به ویژه علمای علوم طبیعی در برابر آن ها موضع گرفتند، و شعار جدایی دین از سیاست از یک سو، و تضاد علم و دین از سوی دیگر، در همه جا سر داده شد، سپس با پیروزی این جناح، کلیسا و حاکمانش از صحنه اجتماع و حکومت عقب رانده شدند، و تنها کشوری که از آن امپراطوری عظیم در دست ارباب کلیسا باقی مانده، همان کشور بسیار کوچک واتیکان است که کم تر از یک کیلومتر مربع می باشد؛ یعنی به اندازه روستایی کوچک. این ها همه تحولاتی بود که در اروپا، در آن شرایط خاص به وجود آمد. سپس گروهی که از کشورهای اسلامی برای تحصیل یا کارهای تجاری، یا سیاحت به فرنگ رفته بودند، این طرز فکر را به هنگام بازگشت به عنوان ارمغان غرب، به شرق اسلامی آوردند، که دین باید از سیاست جدا باشد؛ بی آن که تفاوت های عظیمی را که میان اسلام و مسیحیت تحریف یافته وجود داشت درک کنند، و به تفاوت فرهنگ اسلامی حاکم بر این کشورها با فرهنگ کلیسا بیندیشند. با کمال تأسف بعضی از کشورهای اسلامی، تسلیم این توطئه استعماری و تبلیغاتی شدند، و آن را به عنوان یک اصل اساسی پذیرفتند، با توجه به این که دولت های غربی که به خاطر حفظ منافع نامشروع خود، از قدرت حکومت اسلام، سخت بیم ناک بوده و هستند، این مسأله را سخت دنبال کردند و کشورهای غرب زده ای همانند ترکیه، پیروی از این نظریه را سرلوحه کار خود قرار دادند، و حکومت لائیک بر اساس «سکولاریسم» (حکومت منهای دین) را تشکیل دادند. (۱) این در حالی بود که بعضی از کشورهای اسلامی و امت های بیدار مسلمان در برابر این توطئه ای که می خواست مسلمانان را از اسلام جدا سازد، و اسلام را بسان مسیحیت امروز، به صورت یک رابطه ظاهری و خصوصی خلق با خالق، بیگانه از اجتماع و سیاست درآورد، ایستادند. به همین دلیل، هنگامی که انقلاب اسلامی ایران به ثمر رسید، و نخستین حکومت اسلامی انقلابی تشکیل شد، همگی در غرب انگشت حیرت بر دهان نهادند که مگر می شود مذهب زمام حکومت را به دست گیرد؟ و بعد از آن که دیدند این حکومت ریشه دار و با ثبات شد، برای این که انقلاب اسلامی در مرزهای این کشور محدود بماند و الگویی برای سایر کشورهای اسلامی نشود، دست به تلاش های ویران گر زیادی زدند، که شرح آن هفتاد من کاغذ شود. خوشبختانه بر اثر درایت و هوشمندی امام خمینی - قدس سره - و یاران و پیروانش، آن توطئه ها نقش بر آب شد، و تفکر تأسیس حکومت اسلامی در بسیاری از کشورهای اسلامی در قاره آسیا و آفریقا، به عنوان یک تفکر زنده و نجات بخش درآمد، هر چند غربی ها و غرب زدگان در برابر آن به شدت مقاومت می کنند، و در این راه از هیچ کاری، از جمله انواع تهمت ها، برچسب ها، دروغ ها و تبلیغات مغرضانه و القای شبهه ها، فروگذار نیستند. استعمارگران غرب، در رأس آن ها استعمار پیر انگلیس مدتی قبل برای رواج فرهنگ غرب و جداسازی دین از سیاست، سه عنصر فرومایه را هم زمان مأمور دین زدایی در کشورهای ایران، ترکیه و افغانستان نمودند، این سه عنصر عبارت بودند از: ۱- رضاخان در ایران؛ ۲- کمال آتاتورک در

ترکیه؛ ۳- امان الله خان در افغانستان، این سه نفر با پشتیبانی استعمارگران، هر کدام ضربه شدیدی بر اسلام و جامعه اسلامی وارد کردند. کمال آتاتورک، در ترکیه بنیان گذار حکومت لائیک شد که هنوز این توطئه در ترکیه به شدت ادامه دارد. امان الله خان دیکتاتور افغانستان برای حاکمیت لائیک (حکومت منهای دین) در این کشور، دست به کار شد، ولی در برابر مقاومت مسلمانان، کلوخش به سنگ خورد و چندان توفیقی نیافت. رضاخان در ایران با دیکتاتوری و کشت و کشتار و ترفندهای دیگر برای براندازی دین، تلاش های مذبحانه کرد و گستاخی را به جایی رسانید که در کشور ایران عاصمه تشیع، در روز هفدهم دی ماه سال ۱۳۱۴ هـ. ق، اعلام کشف حجاب اجباری نمود، و در این خصوص پافشاری عجیبی کرد. (۲) پس از او پسرش محمد رضا پهلوی، دست به کارهای انحرافی فرهنگی برای اسلام زدایی و جایگزینی فرهنگ غرب زد، با انواع تبلیغات و ترفندها به مقابله با اسلام ناب پرداخت، بسیاری از علما و مجاهدان هوشمند را به خاک و خون کشید، ولی در برابر قیام و انقلاب عمیق و گسترده مردم به رهبری امام خمینی - قدس سره - شکست خورد و گریخت و سرانجام او و افکار استعماریش به زباله دان تاریخ افکنده شد. ولی غائله هنوز تمام نشده، غریزندگان بی محتوا همچنان برای جدایی دین از سیاست تلاش می کنند، تا آخرین تیری را که در ترکش خود دارند به سوی پیکر مقدس ولایت فقیه پرتاب کنند. با این هشدار، نظر شما را به تبیین پیوند دین و سیاست، جلب می کنیم: معنی و مفهوم سیاست واژه سیاست از نظر لغت از «ساس» و «سوس» گرفته شده و به معنای کشورداری، اصلاح امور مردم، و اداره کردن کشور براساس قوانین و برنامه ریزی و تدابیر است، طریحی لغت شناس معروف در فرهنگنامه مجمع البحرین می نویسد: «السیاسه القیام علی الشیء بما یصلحه؛ سیاست یعنی اقدام برای سامان دادن چیزی، به وسیله اموری که آن را اصلاح کند و سامان بخشد». (۱) - پیام قرآن، ج ۱۰، ص ۶۶ - ۶۳. (۲) - جامعه شناسی غربزدگی، ص ۶۹ و ۸۴. و در ادامه می نویسد: در وصف امامان معصوم - علیهم السلام - گفته شده است: «انتم ساسه العباد؛ شما سیاست مداران بندگان خدا هستید». و نیز در شأن آن ها آمده: «الامام عارف بالسیاسه؛ امام به امور سیاست آگاهی و شناخت دارد». و نیز در روایت آمده: امور دین و ملت، از جانب خداوند به پیامبرش واگذار شد، لیسوس عباد؛ تا آن پیامبر بندگان خدا را بر اساس سیاست خود تربیت و اصلاح کند. و در خبر است: «پیامبران بنی اسرائیل، بنی اسرائیل را سیاست می کردند»، یعنی زمام امور آن ها را همانند رؤسا و فرمان روایان به دست می گرفتند، و شؤون زندگی آن ها را اداره و اصلاح و تدبیر می نمودند. (۱) در فرهنگ عمید آمده: «سیاست؛ اصلاح امور خلق و اداره کردن کارهای کشور، رعیت داری و مردم داری است ... سیاست مدار کسی است که در کارهای سیاسی و امور مملکت داری، بصیر و دانا و کارآزموده باشد». (۲) از مجموع گفتار دانشمندان پیرامون سیاست مدار آگاه و عادل چنین بر می آید که سیاست مدار کسی است که: ۱- توان اداره مملکت و مردم را داشته باشد؛ ۲- هوشمند و آگاه بوده و مسائل گوناگون داخلی و خارجی کشور را بشناسد، دشمن شناس بوده و از عوامل پیشرفت ها آگاهی داشته باشد، و برای جلوگیری از ضربه ها و زیان ها، پیش بینی عمیق نماید. ناگفته پیداست که زورمداران، به ویژه در دنیای غرب، از واژه سیاست مانند واژه استعمار، سوء استفاده کرده و زیر نقاب آن، به هر گونه تزویر و تحمیق و به اسارت گرفتن انسان ها و غارت می پردازند. بر همین اساس، سیاست در گذشته و حال دارای دو معنا خواهد شد: ۱- سیاست درست و حقیقی؛ ۲- سیاست دروغین و مجازی. که گاهی از این دو گونگی به سیاست مثبت و منفی تعبیر می شود. سیاست صحیح، همان سیاست معقول و فراگیر است که براساس عدل و احسان و تدبیر باشد، و به دور از هر گونه تزویر و انحراف، به اداره امور مردم پردازد، این همان سیاستی است که پیوند ناگسستنی با دین ناب اسلام دارد، همان که در سرلوحه زندگی شهید آیت الله سید حسن مدرس - قدس سره - می درخشد که گفت: «سیاست ما عین دیانت ما است، و دیانت ما عین سیاست ما است». در مقابل این گونه سیاست، سیاست منفی و ناصحیح قرار دارد که امروز سراسر جهان غرب را فرا گرفته که بیشتر بر اساس تزویر، نیرنگ، و بر اساس منافع مادی نامشروع حکومت های خودکامه پی ریزی می شود. امام خمینی - قدس سره - منادی پیوند دین و سیاست، به این دو گونگی تصریح کرده و پس از ارائه سیاست صحیح و آمیختگی آن با اسلام، می فرماید: «... این مطلب لازم است، بلکه



فرض است که مردم را بیدار کنید و به مردم بفهمانید این معنی را که این نغمه (جدایی دین از سیاست) که در همه ممالک اسلامی بلند است که علما نباید در سیاست دخالت کنند، این یک نقشه ای است مال ابرقدرت ها ... به حرف این ها گوش ندهید، و بخوانید به گوش ملت که ملت بفهمند این معنی را که این نغمه، نغمه ای است که می خواهند علما را از سیاست برکنار بزنند، و آن بکنند که در زمان های سابق بر ما گذشته است، بیدار باشیم و همه توجه به این معنی داشته باشیم». (۳) و در گفتار دیگر می فرماید: «سیاست برای روحانیون و برای انبیاء و اولیای خدا است ... آیت الله کاشانی (۴) در قلعه فلک الافلاک محبوس بود، رئیس زندان آن جا، روزی در گفت و گو با آقای کاشانی گفته بود: «شما چرا در سیاست دخالت می کنید، سیاست شأن شما نیست ... ایشان (آقای کاشانی) به او پاسخ داد: تو خیلی خری! اگر من دخالت در سیاست نکنم، کی دخالت بکند؟!» امام خمینی - قدس سره - در ادامه سخن فرمود: «مرا نزد رئیس سازمان امنیت شاه (در آن وقت که در قیصریه در حصر بودم) بردند، او در ضمن صحبت هایش گفت: «آقا! سیاست عبارت از دروغ گویی است، عبارت از خدعه است، عبارت از فریب است، عبارت از پدرسوختگی است، این را بگذارید برای ما» من به او گفتم: این سیاست مال شما است ... البته این سیاست هیچ ربطی به سیاست اسلامی ندارد، اما سیاست به معنی این که جامعه را ببرد و هدایت کند به آن جایی که صلاح جامعه و صلاح افراد است، این در روایات ما برای نبی اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - با لفظ سیاست ثابت شده است ... در آن روایت هم هست که پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - مبعوث شد که سیاست امت را متکفل باشد». (۵) این تقسیم بندی در مورد سیاست و کشورداری در صدر اسلام نیز وجود داشته است. به عنوان مثال دشمنان پر کینه امیرمؤمنان علی - علیه السلام - می پنداشتند که معاویه سیاست مدارتر از حضرت علی - علیه السلام - است، امیرمؤمنان علی - علیه السلام - در پاسخ به این کژاندیشان کوردل فرمود: «والله ما معاویه بادهی منی، و لکنه یغدر و یفجر، و لولا کراهیه الغدر لکنت من ادهی الناس؛ (۶) سوگند به خدا، معاویه از من سیاست مدارتر نیست، ولی او نیرنگ می زند و مرتکب گناه می شود، و اگر نیرنگ خصلت زشتی نبود، من سیاست مدارترین مردم بودم». دانشمند اهل تسنن ابن ابی الحدید، پس از ذکر سخن فوق می نویسد: «اگر سیاست به معنی تألیف قلوب ملت، با هر نیرنگ، حيله، مجامله و تعطیل حدود الهی باشد، معاویه سیاست مدارتر از حضرت علی - علیه السلام - بود، و اگر سیاست به معنی حقیقی است؛ یعنی تدبیر امور بر اساس عدل و دستورهای اسلام باشد - که هر مسلمانی باید پیرو چنین سیاستی باشد - حضرت علی - علیه السلام - سیاست مدارتر بود». (۷) در روایات اسلامی نیز سیاست به گونه ای تعریف شده که بیانگر دوگونگی سیاست است. به عنوان نمونه امام علی - علیه السلام - می فرماید: «جمال السیاسه العدل فی الامر، و العفو مع القدره؛ (۸) زیبایی سیاست، رعایت عدالت در رهبری، و عفو هنگام قدرت است» و در سخن دیگر می فرماید: «بئس السیاسه الجور؛ (۹) ستم کاری سیاست زشتی است». شخصی از امام مجتبی - علیه السلام - پرسید: سیاست چیست؟ حضرت فرمود: «هی ان تراعی حقوق الله و حقوق الاحیاء و حقوق الاموات؛ (۱۰) سیاست، آن است که رعایت کنی حقوق خداوند و حقوق زندگان و حقوق مردگان را ...». نتیجه این که، سیاست بر دو گونه است: حقیقی و مجازی، خوب و بد. سیاست خوب و حقیقی پیوند ناگسستنی با اسلام دارد، و هرگز نمی توان اسلام را از چنین سیاستی جدا کرد، که در این صورت اسلام را از درون تهی کرده ایم. بر همین اساس ما بر این باور هستیم که همه پیامبران و امامان - علیهم السلام - سیاست مدار بودند، اندیشه و برنامه آن ها در دو چیز خلاصه می شد: ۱- طاغوت زدایی؛ ۲- تثبیت حکومت حق. و روشن است که چنین کاری عین سیاست است. این دو کار که آمیخته با سیاست حقیقی است در قرآن به عنوان سرلوحه برنامه پیامبران - علیهم السلام - عنوان شده، چنان که می خوانیم: «و لقد بعثنا فی کل امه رسولاً ان اعبدا الله و اجتنبوا الطاغوت؛ (۱۱) ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید». امامان - علیهم السلام - و مسأله سیاست یکی از شواهد عینی و دلایل خلل ناپذیر در مورد پیوند محکم دین و سیاست این است که در بیشتر زوایای زندگی امامان معصوم - علیهم السلام - دخالت در سیاست دیده می شود، آن ها مدعی امامت و حاکمیت بر مردم بودند، و در صورت وجود شرایط به تشکیل حکومت می پرداختند، بیشتر آن ها در راه طاغوت



زدایی به شهادت رسیدند، نهضت عظیم امام حسین - علیه السلام - نمونه کامل مبارزه با طاغوت است، حکومت پر رنج پنج ساله حضرت علی - علیه السلام - حاکی است که آن حضرت در رأس سیاست قرار داشت و آن را هدایت می کرد. بر همین اساس در زیارت جامعه کبیره که از امام هادی - علیه السلام - نقل شده، در وصف امامان - علیهم السلام - می گوئیم: «السلام علیکم یا اهل بیت النبوه ... و ساسه العباد و ارکان البلاد؛ (۱۲) سلام بر شما ای خاندان رسالت و سیاست مداران بندگان خدا، و پایه های شهرها». از همه این ها بالاتر این که بیشتر ابواب احکام فقهی که از امامان معصوم - علیهم السلام - به ما رسیده، مربوط به سیاست است. فقهای ما کتب فقهی را به سه بخش تقسیم می کنند: عبادات، معاملات، و سیاسات. عبادات همان رابطه معنوی خلق با خالق است، معاملات رابطه مردم با یکدیگر است، سیاسات رابطه مردم با حکومت می باشد. و اگر دقت بیشتر شود، همان عبادات و معاملات نیز بدون حکومت و سیاست صحیح و نیرومند سامان نمی پذیرد؛ مثلاً حج، نماز جمعه و نماز جماعت از عباداتی است که جنبه های سیاسی آن بسیار قوی است. معاملات و داد و ستدها نیز بدون محاکم و نظارت دقیق حکومت، قطعاً ناقص و نا به سامان خواهند شد، و سر از هرج و مرج و تورم و تبعیض درمی آورند. بنابراین، جداسازی تعلیمات و برنامه های اسلامی از مسائل سیاسی، امری غیر ممکن است و شعارهایی که در غرب در مورد این جدایی داده می شود و از حلقوم غرب زدگان تراوش می کند، کاملاً بی محتوا و فاقد ارزش است، چرا که پیوند دین صحیح با سیاست صحیح، همانند پیوند روح و جسم است، چرا که دین تنها قوانین فردی نیست، بلکه مجموعه ای از قوانین فردی، اجتماعی و سیاسی است. نتیجه این که، آنان که دین و سیاست را از هم جدا کرده اند یا مفهوم دین را نفهمیده اند و یا مفهوم سیاست را و یا هر دو را، چنان که حضرت امام خمینی - قدس سره - در کتاب فقهی تحریر الوسیله در بحث نماز جمعه می نویسد: «فمن توهم ان الدین منفک عن السیاسه فهو جاهل لم يعرف الاسلام و لا السیاسه؛ (۱۳) آن کس که خیال کند دین از سیاست جدا است، او ناآگاهی است که نه اسلام را شناخته و نه سیاست را». (۱) - مجمع البحرین، واژه سوس (چاپ جدید، ج ۴، ص ۷۸). (۲) - فرهنگ عمید، واژه سیاست. (۳) - صحیفه نور، ج ۱۳، ص ۲۱۹. (۴) - منظور، مرحوم آیت الله سید ابوالقاسم کاشانی، مجتهد مجاهد و برجسته است که در سال ۱۳۰۳ هـ. ق در تهران متولد شد، و در سال ۱۳۸۱ هـ. ق (۱۳۴۰ هـ. ش) در ۷۸ سالگی در تهران رحلت کرد. مرقدش در کنار مرقد مطهر حضرت عبدالعظیم - علیه السلام - در شهر ری است. آقای کاشانی به خاطر مبارزه با رژیم پهلوی، در بهمن ماه ۱۳۲۷ هـ. ش به وسیله آن رژیم، به قلعه فلک الافلاک خرم آباد تبعید شد، و پس از مدتی از آن جا به لبنان تبعید گردید، سرانجام در ۲۰ خرداد ۱۳۲۹ هـ. ش به وطن بازگشت. (۵) - صحیفه نور، ج ۱۳، ص ۲۱۷ - ۲۱۶. (۶) - نهج البلاغه صبحی صالح، خطبه ۲۰۰. (۷) - شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۲۱۲ به بعد. (۸) - غرر الحکم، ج ۱، ص ۳۷۴. (۹) - همان، ۳۴۱. (۱۰) - حیاة الحسن - علیه السلام -، ج ۱، ص ۴۲. (۱۱) - سوره نحل (۱۶)، آیه ۳۶. (۱۲) - مفاتیح الجنان، زیارت جامعه کبیره، ص ۹۵۵. (۱۳) - تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۲۳۴. چند فراز از سخنان امام خمینی - قدس سره - حضرت امام خمینی - قدس سره - پرچم دار بزرگ پیوند ناگسستنی دین و سیاست در این مورد گفتار بسیار دارند، در این جا به عنوان حُسن ختام، نظر شما را به چند فراز از آن جلب می کنیم: امام خمینی - قدس سره - با آن اندیشه و نگاه ژرفی که به مسائل و امور داشتند، در فرازی از یکی از خطابه های خود که در تاریخ ۲۱ / ۱ / ۱۳۴۳ هـ. ش ایراد شده می فرماید: «والله اسلام تمامش سیاست است، اسلام را بد معرفی کرده اند ... اسلام مکتبی است بر خلاف مکتب های غیر توحیدی، در تمام شؤون فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، دخالت و نظارت دارد، و از هیچ نکته ولو بسیار ناچیز ... فروگذار نکرده است». (۱) «اسلام دینی است که احکام عبادیش سیاسی است. این جمعه، این خطبه های جمعه، آن عید، آن خطبه های عید، این اجتماع، این مکه، این مشعر، این منی، این عرفات، همه اش مسائل سیاسی است. نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی آن، نسبت صد به یک هم بیشتر است، از یک دوره کتاب حدیث که حدود پنجاه کتاب است و همه احکام اسلام را در بر دارد، سه چهار کتاب مربوط به عبادات و وظایف انسان نسبت به پروردگار است، مقداری از احکام مربوط به

اخلاقیات است، بقیه همه مربوط به اجتماعیات، اقتصادیات، حقوق، سیاست و تدبیر جامعه است». (۲) «حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است ... هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم؟ و برای معضلات جواب داشته باشیم؟ همه ترس استکبار از همین مسأله است که فقه و اجتهاد جنبه عینی و عملی پیدا کند». (۳) قبلاً در مقدمه، و در فصل اول، گفتاری از امام خمینی - قدس سره -، در این راستا، ذکر شده از جمله این که: «آنان که سیاست را از دین جدا می‌دانند در حقیقت منکر (ماجرای نصب علی - علیه السلام - در) غدیر هستند». (۴) فراهایی از گفتار مقام معظم رهبری حضرت آیت الله خامنه‌ای، پیرامون پیوند دین و سیاست، مطالب گوناگونی فرموده که در این جا نظر شما را به چند فراز جلب می‌کنیم: «جدایی دین از سیاست که توطئه دیرین دشمنان برای منزوی کردن اسلام و قرآن است، باید به شدت محکوم شود، و به میدان آمدن دین در همه کشورهای اسلامی در مقابله با سیاست‌های استعماری و استکباری، باید درس عمومی ملت‌های مسلمان شمرده شود. امروز قلم‌های مزدوران و دست‌های فروخته شده به دشمن در کار آنند که (روحانیت) این پشتوانه معنوی انقلاب را در چشم مردم تضعیف کنند. دشمنان انقلاب، جامعه روحانیت را در صورتی تحمل می‌کنند که روحانیون از دخالت در امور سیاست و حضور در صحنه‌های انقلاب کنار بکشند، و مانند جمعی از روحانیون بی‌خبر و متحجر گذشته و حال، به کنج مدارس و مساجد اکتفا کنند و کشور و زندگی و مردم را به آنان بسپارند. (بر روحانیت لازم است که) انزوا و دوری از فعالیت سیاسی را که خواست دشمنان و خلاف وظیفه اسلامی است، به هیچ وجه در زندگی خود و حوزه‌های علمیه راه ندهند، همواره مخصوصاً در مواقع خطر، پیشاپیش صفوف مردم، به تلاشی مخلصانه و خستگی‌ناپذیر مشغول باشند و علم را با عمل، و تفقه را با جهاد؛ معرفت را با تبلیغ قولی و عملی همراه سازند، و هر سه سنگر مدرسه، مسجد و جبهه را پر کنند». (۵)

(۱) - صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۶۵. (۲) - همان، ج ۲۱، ص ۹۸. (۳) - روزنامه کیهان، ۸/۳/۱۳۷۲. (۴) - صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۲۹ - ۲۸. (۵) - رهبری فرزانه از نسل کوثر، ص ۱۶۳ - ۱۶۲. محمد محمدی اشتهاردی - کتاب ولایت فقیه، ص ۹۷

### نوع نظام سیاسی ولایت فقیه

نوع نظام سیاسی ولایت فقیه نظریه ولایت فقیه، تنها نظریه شکل حکومت دینی یا ...؟ برای یافتن پاسخ صحیح، نخست باید تفسیر خود را از حکومت دینی توضیح دهیم. تفسیر ما از حکومت دینی مبتنی بر مسائل اساسی و پیش فرض‌های مهمی در رابطه با تبیین ارتباط دنیا و آخرت، رابطه دین و سیاست، مسئله انتظار از دین و دین حدّ اقلی و حدّ اکثری است، که بررسی هر یک از آنها با توجه به پیچیدگی‌هایی که دارد، از حوصله‌ی این مجال بیرون است. آنچه اجمالاً قابل طرح است این که، اگر کسانی حکومت دینی را به حکومت متدینان تفسیر کنند، مثلاً حکومت اسلامی را حکومت مسلمانان بدانند، حکومتی که رهبران و کارگزاران درجه یک آن را افراد مسلمان تشکیل می‌دهند، افرادی که چه بسا ممکن است نسبت به وظایف دینی خود کوشا باشند ولی قوانین حاکم بر روابط اجتماعی آنان غیر دینی باشد و از منابع اسلامی برگرفته نباشد، و این را حکومت اسلامی بدانند، در این صورت نیازی به نظریه‌ی ولایت فقیه نیست و آگاهی رهبر و حاکم اسلامی از قوانین و مقررات شریعت لزومی نخواهد داشت زیرا شرط لازم برای تحقق حکومت دینی، مسلمان بودن حاکم است، هر چند قوانین حاکم بر روابط اجتماعی، کاملاً غیر دینی و مخالف و بیگانه با اسلام باشد و یا حداکثر، پاره‌ای از قوانین دینی باشد، ولی احکام دین، به طور خالص و صد در صد، در روابط اجتماعی حضور نداشته باشد. طبق این تفسیر، حکومت معاویه و حکومت حضرت امیر (علیه السلام) هر دو، دینی و اسلامی خواهد بود و در جهان امروز، تمامی کشورهای اسلامی را باید دارای حکومت اسلامی دانست، از عربستان تا پاکستان تا ترکیه و لائیک و سکولار را که تمامی تلاش حاکمان آن بر راندن قوانین دینی از صحنه‌ی اجتماع به کنج خانه‌ها متمرکز است و حتی حجاب بانوان را در

عرصه‌ی دانشگاه‌ها و ادارات بر نمی‌تابند، باید به عنوان حکومت اسلامی پذیرفت. کسانی این تفسیر را ارائه می‌دهند که می‌پندارند، همانطور که فیزیک و شیمی اسلامی نداریم - حتی فلسفه‌ی اسلامی را انکار می‌کنند - حکومت اسلامی هم، به این تفسیر که اسلام در عرصه‌ی حکومت نظر داشته باشد و درباره‌ی شیوه‌ی زمام‌داری و شرایط حاکمان و چگونگی روابط سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و غیره قانون و حکمی داشته باشد، نداریم و اسلام را به خدا و سلوک طریق آخرت محدود می‌کنند. (۱)

اما واضح است که پندار فوق با حقایق دین اسلام کاملاً بیگانه است و واقعیت‌های تاریخی مربوط به سیره‌ی نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) آن را نفی می‌کند و نشان می‌دهد که حکومت اسلامی، تنها، حکومت مسلمانان و یا حتی حکومت صالحان نیست؛ حکومت اسلامی حکومتی است که حاکمیت اسلام و مجموعه‌ی مقررات دینی در تار و پود او نفوذ دارد. به تعبیر معمار بزرگ انقلاب اسلامی: الاسلام هو الحکومه بشؤونها (۲) اسلام عبارت از حکومت با همه‌ی شؤون و لوازم آن است. کسی که کوچک‌ترین آشنایی با آموزه‌های دینی اسلام داشته باشد و اندکی در قوانین و مقررات آن تأمل نماید، و قوانین قضاوت، اقتصاد، جهاد، روابط بین‌الملل، امر به معروف و نهی از منکر و... را ببیند، تردید به خود راه نمی‌دهد که اسلام در جمیع مسائل مرتبط با جامعه و روابط آن حکم و قانون دارد و حکومتی را می‌توان حکومت اسلامی و دینی دانست که قوانین اسلام حضور کامل و عینی در عرصه‌ی حیات اجتماعی داشته باشد و مبنای حرکت حاکمان و دولت مردان باشد. دولت دینی و اسلامی دولتی است که وظیفه‌اش عیثیت بخشیدن به تمامی دین در پیکره‌ی جامعه است. سیره‌ی نبوی نیز چنین بود. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با هجرت به مدینه، شخصاً به اداره‌ی نظام اجتماعی مسلمانان، بر اساس آموزه‌های وحیانی، همت گماشت و دولت اسلامی را تأسیس نمود. اکنون که مفهوم دقیق حکومت دینی آشکار گشت، برای رسیدن به این هدف که حاکمیت دین الهی بر سرنوشت مردم است، چه باید کرد و چه شیوه‌هایی باید اتخاذ شود؟ آیا اسلام در درون احکام خود، روش و مکانیزمی را، برای رسیدن به این هدف، پیش بینی نموده است؟ گرچه ممکن است کسی به پرسش‌های بالا پاسخ منفی دهد و معتقد باشد که برای حاکمیت دین الهی، همان شرایط عمومی زمام‌داری، از قبیل عدالت و مدیریت، کفایت می‌کند و نیاز به شرطی دیگر نیست؛ مثلاً لازم نیست رییس دولت اسلامی فقیه و مجتهد باشد، (۳) اما این احتمال با مناقشه‌ی جدی روبروست؛ زیرا، اولاً، مسئله‌ی حاکمیت سیاسی، از شؤون ولایت تشریحی و زیر مجموعه‌ی ربوبیت تشریحی خدای سبحان است؛ و مشروعیت هر دولت و قدرتی وابسته به آن است که از سوی حضرت حق، اجازه‌ی تصرف داشته باشد و از آن جا که بر اساس معارف شیعه، این مشروعیت در عصر حضور، برای امامان معصوم (علیهم السلام) تشریح شده است، در عصر غیبت هم باید دولت و هر نهاد قدرت، مأذون بودن از طرف امام عصر (عج) و در نتیجه، مشروعیت خود را به اثبات برساند. بر اساس روایات زیادی که در ادله‌ی نظریه‌ی ولایت فقیه مطرح است، مثل روایت: اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه احادیثنا (۴)، مردم در عصر غیبت، موظف به مراجعه به آگاهان به حرام و حلال الهی و آشنایان به کتاب و سنت می‌باشند. ثانیاً، فطرت و فهم وجدانی انسان نمی‌پذیرد، کسی مسؤولیت کاری را بر دوش گیرد که آشنایی کافی با آن ندارد و فاقد خبرویت و مهارت لازم است. رجوع به کارشناس و سپردن کارها - هر چند کوچک - به کاردان، سیره‌ای عقلایی است و خردمندان تخلف از آن راجایز نمی‌شمرند. از تعمیر یک ساعت و احداث یک واحد مسکونی تا راه اندازی طرح‌های عظیم صنعتی، همگی، نیازمند رجوع به دانای فن است. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: کسی که دارای گوسفندانی است و آنها را در اختیار چوپانی قرار داده است، هرگاه چوپانی آگاه تر از چوپان اول یافت، به سراغ او خواهد رفت. (۵) این حقیقتی است که شیوه‌ی همیشگی عاقلان و خردمندان بوده است و استثناپذیر نیست و البته هر قدر، کار مهم تر و حساس تر باشد، دقت و تأمل برای آن که آن کار را به اهلش بسپارند، بیش تر خواهد بود، و چه کاری مهم تر از زمام‌داری و حکومت، که سرنوشت جامعه و اسلام و مسلمانان وابسته به آن است. این است که حضرت امیر (علیه السلام) می‌فرماید: ایها الناس، ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه (۶) ای مردم شایسته‌ترین فرد برای زمام‌داری کسی است که از دیگران

تواناتر و به دستور خدا در امر حکومت داناتر باشد. آگاهی کافی و دقیق از قوانین شریعت برای حاکم لازم است، تا بتواند آنها را به اجرا بگذارد و آگاهی تقلیدی و پیروی از دیگران وافی به مقصود نیست زیرا زمام دار، خود باید حکم خدا را تشخیص دهد، تا آن را اجرا نماید، و تقلید از دیگران موجب علم به حکم الله نیست. رهبر و ولی امر، علاوه بر دیگر شرایط، خود باید با مراجعه‌ی مستقیم به منابع و کتاب و سنت، حکم الهی را استنباط کند و با شناختی که نسبت به قانون الهی پیدا می‌کند، به اجرای آن همت گمارد. بنابراین، برای تحقق واقعی حکومت دینی، نمی‌توان به صواب بودن نظریه‌ی دیگر، جز ولایت فقیه، اطمینان پیدا کرد. (۷)

لذا امام خمینی (رحمه الله) می‌فرماید: علاوه بر شرایط عامه‌ی زمام‌داری مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارت‌اند از: ۱- علم به قانون ۲- عدالت. (۸) آیا «جامعه‌ی ولایی جامعه‌ی مستبد» (۹) و ولایت فقیه استبداد نیست؟ در فرهنگ علوم سیاسی، استبداد، وصف حکومت قرار می‌گیرد، نه وصف جامعه؛ بنابراین، سؤال را باید این گونه توجیه و اصلاح نمود که، شاید مقصود، حکومت ولایی باشد و این که، حکومت ولایی، نظامی استبدادی است. در این صورت، در پاسخ باید گفت: برای نظام استبدادی، دو تعریف ارائه می‌شود: اول، نظامی که در آن، قدرت و اختیارات نامحدود به شخص ظالم و مستبدی واگذار شده باشد؛ در تفسیر دوم، هر نوع اقتدار را که مشروعیت یا روش اعمال قدرت آن، مورد قبول همه‌ی مردم نباشد، حکومت استبدادی گویند. (۱۰) با تأمل در این دو تعریف، چگونه می‌توان پنداشت که حکومت ولایی، حکومتی استبدادی و دارای اختیارات نامحدود است و مورد رضایت مردم نمی‌باشد؟ در حالی که در حکومت ولایی، در واقع، آنچه حاکم است، قانون است. ملاک تصدی حکومت، شخصیت حقیقی رهبر و زمام‌دار نیست. بلکه ضوابط و ملاک‌های خاصی در آن مورد نظر است و همه موظف به رعایت دقیق حدود قانون و موازین شرع می‌باشند و تشکیل چنین حکومتی بدون رضایت مردم نیست. در صدر اسلام، مردم تا نخواستند و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را از مکه به مدینه دعوت نمودند، حکومت ولایی آن حضرت شکل نگرفت. در حوادث پس از رحلت آن حضرت هم، چون مردم در ابتدا اقبال نشان ندادند، امام علی (علیه السلام) برای کسب زمام‌داری و ولایت، با تکیه بر قبضه‌ی شمشیر وارد میدان کارزار نگردید؛ بلکه پس از بیست و پنج سال، وقتی مردم مشتاقانه به سوی بیت او هجوم آوردند و عاجزانه از او تقاضای پذیرش کردند، حاضر به اعمال ولایت گشت و حکومت ولایی خویش را سامان داد. بنابراین، استبداد - با توجه به معنایی که از آن ارائه شد - با ولایت در دو قطب متضاد قرار می‌گیرند و در هیچ فرضی قابل جمع نیستند. (۱) - ر.ک: مهدی بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، ص ۸۱ - ۷۹ و محمد قوچانی، دولت دینی و دین دولتی، در گفت و گو با حسن یوسفی اشکوری، ص ۱۴ - ۴۰. (۲) - امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۲. (۳) - برای نمونه ر.ک: محمد جواد مغنیه، الخیمینی و الدوله الاسلامی، ص ۸، نقل در: محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۱۶۸. (۴) - شیخ صدوق، اکمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۴۸۴، نقل در: امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۶۸. (۵) - وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۵. (۶) - نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳. (۷) - ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۱، ص ۵۰ و محمد سروش، دین و دولت در اندیشه‌ی اسلامی، ص ۲۸۰ - ۲۹۱. (۸) - ولایت فقیه، ص ۳۷. (۹) - نگاه کنید به: ابراهیم یزدی، پیام هاجر، فروردین ۷۷. (۱۰) - مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، فرهنگ علوم سیاسی، ص ۸۹. اما این که گفته شد ولایت فقیه استبدادی است و استبداد، با رنگ شرعی همچنان باقی است، (۱) از نظر تاریخی، این شبهه پیش از آن که مبتنی بر تحلیل آموزه‌های دین اسلام و ویژگی‌هایی که در نظام سیاسی اسلام وجود دارد باشد، متأثر از چیزی است که بر سر مغرب زمین رفته است. برخی از نواندیشان و گروهی از جامعه‌ی روشن فکری، با الهام از فیلسوفان سیاسی غرب، اظهار نظرهای آنها را، به صورت کلی و علی‌الاطلاق، برای همه‌ی جوامع با شرایط متفاوت و تمامی ادیان و فرهنگ‌ها، از جمله جامعه‌ی خودمان می‌پذیرند، بدون آن که تأمل دقیق و همه‌جانبه درباره‌ی مقتضیات مکانی و زمانی که آن اظهار نظرها را فراهم آورده، صورت گرفته باشد. نمونه‌ی این مدعا، استبدادی خواندن حکومت دینی است که در آثار فیلسوفانی چون هگل مشاهده می‌شود. (۲) به عقیده‌ی هگل، دستورهای شریعت در دایره‌ی محافل کوچک

مسیحی می‌تواند سودمند باشد، ولی هنگامی که تمامی شهروندان را در بر می‌گیرد، به استبداد کشیده می‌شود زیرا به مرزبندی‌هایی در درون جامعه می‌انجامد که بسیاری از شهروندان را از حقوقشان محروم می‌کند. به عقیده ی هگل، وقتی کلیسا مسلط شد، شهروندی که ایمان به کلیسا ندارد و یا داشته و از آن دست کشیده است و خواهان حقوق مدنی خویش است، کلیسا او را از قلمرو خود می‌راند. هگل، با اشاره به وقایعی که در زمان خودش اتفاق افتاده است، می‌گوید: وقتی کلیسا به قدرتی مسلط در داخل دولت تبدیل می‌شود، پیروان مذاهب دیگر را جزء خویش نمی‌شناسد و بدین سان، از دامن دولت می‌راند و نه تنها در مورد مسائل مربوط به عقیده و ایمان، بلکه در باب مسائل مربوط به مالکیت و اموالشان نیز دیگر تحمیل از خود نشان نمی‌دهند. (۳)

اکنون بدون داورى نسبت به اظهارنظرهای هگل نسبت به جامعه ی مسیحی و عمل کرد کلیسا، باید دید که آنچه او با توجه به عمل کرد اربابان کلیسا بیان نموده است با آموزه ها و مقررات حاکم بر نظام سیاسی اسلام، چه اندازه قابل تطبیق است؟ آیا در اسلام نیز مانند جوامع مسیحی (مورد نظر هگل)، اقلیت‌ها از حقوق اولیه ی شهروندی محروم می‌شوند، و مالکیت آنها به مخاطره می‌افتد؟ بدون تردید، هر انسان منصفی که کوچک‌ترین آشنایی با مفاهیم دینی اسلام داشته باشد، به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. در این مجال نمی‌توان به بررسی همه جانبه ی این موضوع مهم پرداخت، تنها به برخی از سرفصل‌های حساس این بحث اشاره می‌کنیم. در اسلام، عدالت قانونی عام است که تمامی افراد را، بدون استثنا، شامل می‌شود، به گفته ی حضرت امیر(علیه السلام):

العدل سائس عام(۴). حقوق مدنی متعلق به تمامی شهروندان است و دولت موظف به تأمین آنهاست. پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) می‌فرماید: الخلق عيالُ الله فاحبُّ الخلقِ إلى الله من نفع عيالِ الله(۵) مردم عیال خداوندند و محبوب‌ترین انسان‌ها، نزد خدا، کسی است که به عیال خدا سود برساند. اگر در اروپا، پارلمان انگلیس در سال ۱۶۴۸ م. قانونی تصویب کرد، که مخالفان اعتقاد به تثلیث را به اعدام محکوم کرد و در مقابل، در سال ۱۶۸۸ م. با تغییر مذهب رسمی به پروتستان، مقرر شد که هیچ مسیحی کاتولیکی حق ندارد، در قلمرو حکومت انگلیس به مراسم مذهبی خود عمل کند، (۶) اما در نظام ولایت فقیه، نه تنها سایر فرق مسلمان، نظیر اهل سنت، کاملاً در مراسم مذهبی خود آزادند، بلکه اقلیت‌های دینی هم، از حقوق و آزادی‌های کامل برخوردار بوده، مثل سایر افراد، از سرمایه ی کار و اموال آنها حمایت می‌شود و دولت باید امتیث آنها را تأمین نماید در مجلس نماینده دارند در انتخابات شرکت می‌کنند و رأیی هم ارزش و هم سنگ با رأی رهبر جامعه ی اسلامی خواهند داشت. آنان حتی اگر مرتکب محرمات اسلامی شوند، که از نظر خودشان جایز باشد، تا زمانی که تظاهر نکنند، مورد اعتراض و تعرض نخواهند بود.

حضرت علی(علیه السلام) در فرمان به مالک اشتر می‌فرماید: واشعر قلبك الرحمة للرحمة... فانهم صنفان: اما اخ لك في الدين و اما نظير لك في الخلق(۷) رحمت بر رعیت را در قلب خود قرار ده... زیرا آنان دو گروه اند یا برادر دینی تو و یا هم نوعان تو می‌باشند. الگوی واقعی و نسخه ی اصلی نظام سیاسی اسلام، که هر دولت اسلامی باید خود را با آن محک بزند و میزان و معیار اسلامیت نظام قرار می‌گیرد، حکومت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و امیرالمؤمنین(علیه السلام) است که در آن وقتی به گوش حاکم اسلام می‌رسد که دشمن، خلخال از پای یک زن ذمی در آورده است، چنان عواطفش جریحه دار می‌شود که می‌گوید: اگر انسان از تأثر بمیرد، قابل سرزنش نیست. (۸) کدام انسان فرزانه ی با انصافی می‌تواند چنین نظامی را استبدادی به شمار آورد و آن را با استبداد حاکم بر نظام کلیسا، که دانشمندان غربی را به ستوه در آورده بود، مقایسه نماید؟ آیا ولایت فقیه حکومتی توتالیتر است؟ (۹) برای بررسی این پرسش، باید به واژه ی توتالیتر و مفهوم سیاسی آن توجه کنیم. واژه ی توتالیتر از ریشه ی فرانسوی توتال به معنای جامع و کامل گرفته شده است و به آن دسته از رژیم‌های استبدادی اطلاق می‌شود که کلیه ی شؤون جامعه را، از سیاست و اقتصاد گرفته تا مذهب، فرهنگ و هنر، تحت کنترل و نظارت خود در می‌آورند. موسولینی این واژه را ابداع کرد و طبق تعریف او، توتالیتر نظامی است که در آن همه چیز به خاطر دولت وجود دارد و هیچ چیز از دولت و علیه دولت نیست. توتالیتر را در زبان فارسی می‌توان معادل، استبداد همدیگر، یکه قانونی و حکومت تک حزبی و خود کامه دانست. در چنین نظام‌های



سیاسی، هر فرد جزئی از کل جامعه و در خدمت آن است و از خود اصالتی ندارد. رژیم‌های کمونیستی و فاشیستی را می‌توان نمونه‌هایی از نظام توتالیتریزم به شمار آورد. (۱۰) طبق تعریف بالا، از مبانی اصلی اندیشه‌ی توتالیتریزم، اصالت جامعه و فراموش نمودن فردی است که سازنده و پدید آورنده‌ی جامعه است. مطابق این نظریه، هر چه هست روح و وجدان و شعور و اراده‌ی جمعی است که در دولت متبلور می‌شود و افراد باید در آن اضمحلال یابند. اما حکومت اسلامی و ولایت فقیه بر بینش صحیح اسلامی استوار است که هم فرد را اصل می‌داند و هم جامعه را. به تعبیر شهید مطهری (رحمه الله) در عین حال که قرآن کریم برای امت‌ها و جوامع سرنوشت مشترک و فهم و شعور مشترک قائل است، ولی فرد هم اصالت دارد. (۱۱) در تفکر اسلامی، این فرد است که با اختیار و آگاهی، ایمان می‌آورد و بار سنگین مسؤولیت و تکالیف الهی را بر دوش می‌کشد و در بُعد سیاسی وظیفه و تکلیف دارد و باید بر اساس مقررات دینی، در حاکمیت سیاسی جامعه دخالت کند و مشارکت ورزد و با آگاهی سیاسی، اتخاذ موضع نماید. اگر دولت حاکم مجری عدل، قانون و عقل و مورد تأیید شریعت باشد، افراد موظف به اطاعت و پیروی هستند، چرا که چنین دولتی دارای مشروعیت است و در عین حال، باید به مراقبت و نظارت بر اعمال حاکمان و کارگزاران آن پردازد و بر اساس وظیفه‌ی امر به معروف و نهی از منکر، از سرخرواھی، با نصیحت برای رهبران جامعه‌ی اسلامی، از مفساد و آفات قدرت جلوگیری نماید و ولی اگر دولت، برخلاف عدل و قانون به حاکمیت رسیده باشد، این حکومت طاغوتی است و فرد موظف است به آن کفر بورزد و به مبارزه با آن اقدام نماید. ولایت فقیه، بر اصول و مبانی جهان بینی اسلامی استوار است. در نظریه‌ی ولایت فقیه دولت منبعت از خواست و اراده‌ی جامعه است و این مردم اند که آگاهانه، به صحنه می‌آیند و با رعایت موازین شرعی، به تکلیف دینی خود عمل نموده، با انتخاب خویش، زمینه‌ی حاکمیت فقیه و اعمال ولایت او را که ولایت فقه و فقاہت است، فراهم می‌کنند. چنان که در سال ۵۷ نسبت به امام خمینی (رحمه الله) چنین اقدامی صورت گرفت. اما پس از تحقق حاکمیت، فقیه هرگز فارغ و مستثنا از وظیفه و مسؤولیت نیست. او موظف به اجرای دقیق قوانین شرعی است و حق ندارد بر اساس میل و سلیقه‌ی شخصی و هواپرستی، اعمال نظر نماید. اگر از فقیه کوچک‌ترین گناهی سرزند، و حق را - هر چند کوچک باشد - عالمانه و عامدانه، ضایع نماید، شرعاً از ولایت ساقط خواهد شد و در این صورت، اعمال حاکمیت وی فاقد مشروعیت می‌شود. دولتی که با اشراف و نظارت عالی فقیه زمان شناس عادل تشکیل شد، علاوه بر وظایف عمومی، که همه‌ی دولت‌ها و حکومت‌ها در تأمین امتیث و معیشت مادی مردم دارند و وظیفه‌ی ای که در گسترش رفاه اجتماعی و زدودن فقر و بیچارگی از آحاد مردم و اقشار مختلف دارند، وظیفه‌هایی به مراتب سنگین‌تر بر دوش دارد. دولت اسلام موظف به بسط عدالت و اقامه‌ی عدل است و رفع تبعیض و فساد از چهره‌ی جامعه جزء وظایف اصلی نظام اسلامی است. گسترش اخلاق پسندیده و ایمان دینی و اقامه‌ی نماز و ایجاد صلاح و سداد از وظایف حکومت است. به خوبی روشن است که گسترش فضایل و مکارم اخلاقی، با زور و قلدری غیر ممکن است و نیازمند آگاهی، خردمندی و هوشیاری است. وظیفه‌ی دولت آن نیست که با زور چیزی را تحمیل کند، بلکه باید بستر مناسبی برای کمال جامعه فراهم آورد و با تلاش مستمر، در رشد آگاهی و تعالی اخلاقی و بالا رفتن سطح بینش و خردورزی مردم بکوشد، تا آنان خود، صلاح و سداد را انتخاب کنند. (۱) - ابراهیم یزدی، هفته نامه آبان، فروردین ۷۸. (۲) - هگل، استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه برهام، ص ۵۶، ۵۸، ۶۴، ۷۸، ۷۹. (۳) - همان، ص ۸۸. (۴) - نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷. (۵) - کلینی، الاصول من الکافی، ج ۲، ص ۱۶۴. (۶) - عمید زنجانی، حقوق اقلیت‌ها، ص ۱۰۸، نقل از: محمد سروش، دین و دولت در اندیشه‌ی اسلامی، ص ۹۸. (۷) - نهج البلاغه، همان، نامه ۵۳. (۸) - همان، خطبه ۲۷. (۹) - ر.ک: امیر خرم، روزنامه‌ی همشهری، شهریور ۷۷. (۱۰) - ر.ک: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، فرهنگ علوم سیاسی، ص ۳۴۱ و محمد طلوعی، فرهنگ جامع سیاسی، ص ۳۵۹. (۱۱) - ر.ک: مجموعه آثار، ج ۲، جامعه و تاریخ، ص ۳۳۹ - ۳۴۳. البته در مراتب بالای نهی از منکر که نیازمند اقدام عملی است دولت در حد ضرورت، موظف به مبارزه با منکرات است و باید جلوی فحشا و فساد و ظلم را بگیرد و ولی این به معنای به زور بردن به بهشت



نیست. حتی کافران ذمی نیز زیر چتر حکومت اسلامی زندگی می‌کنند، بدون آن که کسی متعرض آنها شود و ایمان را به آنها تحمیل نماید. دولت اسلامی موظف به حفظ جان، ناموس، مال و امتیث ایشان - همچون سایر مردم مسلمان - است. البته همچنان که دولت‌ها موظف اند برای صیانت جامعه از انواع میکروب‌ها و بیماری‌ها و حفظ بهداشت و سلامت مردم، به اقدامات عملی دست زنند (مثلاً: از توزیع اغذیه و کالاهای داروهای غیر بهداشتی و مضر جلوگیری نمایند و مانع انتشار بیماری‌های واگیردار و خطرناک شوند) و هیچ خردمندی این اقدام را زور نمی‌داند، بلکه لازم می‌شمرد، در رابطه با عوامل انحرافات اخلاقی و فساد و فحشا نیز، دولت باید به مبارزه همت گمارد، تا در پرتو محیطی سالم و امن، مردم، با آگاهی و اراده، به مکارم اخلاقی و فضایل انسانی و ایمان دینی بگردند و به رشد و تعالی معنوی برسند. این کجا و اندیشه‌ی توتالیتریسم پدید آمده در کشورهای کمونیستی، نظیر شوروی سابق و فاشیستی، نظیر آلمان هیتلری، و استبدادهای خشن لنین و استالین کجا، که به اجبار، مردم را به حزب و مکتب خود می‌خواندند، مکتبی که نه برخاسته از متن توده‌ها، بلکه معلول اراده‌ی اقلیت حاکم بوده است. در نظام‌های توتالیتریستی در راستای همگانی کردن دیدگاه‌های یک حزب، نه تنها از جامعه خدازدایی و دین زدایی می‌نمودند که به زدودن اخلاق و انسانیت و معنویت می‌پرداختند و همه چیز و همه کس را در خدمت امیال ضدانسانی خود می‌خواستند. امام خمینی (رحمه الله) در نامه‌ی خود به گورباچف، آخرین رییس جمهور شوروی سابق، درباره‌ی شکست توتالیتریسم کمونیستی در شوروی، فرمود: مارکسیسم جواب گوی هیچ نیازی از نیازهای واقعی انسان نیست، چراکه مکتبی است مادی و با مادیت نمی‌توان بشریت را از بحران عدم اعتقاد به معنویت، که اساسی‌ترین درد جامعه‌ی بشری در غرب و شرق است، به درآورد. (۱) در حالی که، نظام ولایت فقیه به دفاع از دینی می‌پردازد که خواست توده‌هاست و قدرت خویش را، به جهت انجام همین رسالت، از مردم کسب کرده است. ولایت فقیه و دیکتاتوری صالحان!! (۲) نخستین گام برای ارائه بحثی عادلانه و دقیق، تبیین مفاهیم به کار گرفته در شبهه فوق است. در غیر این صورت، راه برای مغالطه و انحراف از مسیر مستقیم عقلانی و علمی باز خواهد شد. بدین منظور، در اولین گام، باید دیکتاتوری را تعریف و ماهیت آن را معرفی کنیم، آنگاه آن را با حکومت ولایتی مقایسه کنیم و تفاوت‌ها یا احياناً تشابه‌های آن دو را استخراج نماییم. دیکتاتوری، در اصل، مقامی در جمهوری روم باستان بود که در شرایط تشنج و بحران، حاکمیت را در دست می‌گرفت و بعداً دیکتاتوری به نوعی از حکومت اطلاق شده است که یک فرد یا گروه و یا طبقه، بدون رضایت مردم، حکومت کنند. می‌توان سه ویژگی اصلی برای دیکتاتوری برشمرد: ۱. مطلق بودن قدرت ۲. به دست آوردن قدرت از طریق زور و اعمال فشار ۳. فقدان قانون برای جانشینی. (۳) برای روشن شدن بحث، باید ویژگی‌های دیکتاتوری را با حکومت ولایتی مقایسه کنیم، تا تفاوت آنها آشکار گردد. ۱. ویژگی اول دیکتاتوری نامحدود بودن قدرت است. آیا در ولایت قدرت نامحدود وجود دارد؟ تشکیل حکومت ولایتی برای اجرای احکام خداوند سبحان است. اهداف اصیل چنین حکومتی، توسعه‌ی فرهنگ دینی و باورهای مذهبی، گسترش ایمان، رشد مکارم و فضایل اخلاق و حاکمیت عدالت در جمیع شؤون حیات است. حکومت ولایتی می‌کوشد تا بستری مناسب برای بروز و شکوفایی استعدادها فراهم گردد و مردم، علاوه بر سعادت دنیوی، بتوانند راه آخرت را طی نمایند و به مقام قرب الهی و عبودیت پروردگار عالم نایل گردند. آیا در چنین نظام سیاسی که مقصود تنها نظم اجتماعی و رفاه مادی نیست، می‌توان تصور کرد که فردی با قدرت نامحدود، در رأس هرم قدرت قرار داشته باشد؟ در نظام دیکتاتوری، قانون همان اراده‌ی دیکتاتور است و اما در ولایت فقیه، قانون احکام الهی است و وظیفه‌ی زمام دار تنها اجرای احکام شریعت و رعایت مصالح اسلام و مسلمانان است و به هیچ وجه، حق تجاوز از این محدوده را نخواهد داشت. ۲. ویژگی دوم دیکتاتوری، به قدرت رسیدن با توسل به زور است. پنداشت چنین ویژگی در ولایت و حکومت ولایتی، از روی ناآگاهی و یا بی‌انصافی و غرضورزی است، چرا که در نظام ولایتی، شرط اعمال ولایت، اعلام پذیرش و وفاداری ملت است. هر چند معصوم و یا فقیه جامع الشرایط ولایت شرعی داشته باشند، مادامی که مردم از آنها استقبال نکنند، نمی‌توانند متصدی حاکمیت شوند. چنان که امام خمینی در پاسخ این سؤال که: در

چه صورتی، فقیه جامع الشرایط بر جامعه‌ی اسلامی ولایت دارد؟ می‌فرماید: ولایت در جمیع حالات دارد لکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت به آرای اکثریت مسلمین بستگی دارد که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام به بیعت با ولی مسلمین تعبیر می‌شده است. (۴) بنابراین، حفظ نظام و جلوگیری از هرج و مرج و رعایت مصالح امت و جامعه، یک تکلیف و وظیفه‌ی عمومی است که ولی فقیه نیز باید آن را مدنظر قرار دهد و ترک آن موجب بی‌عدالتی خواهد بود. هنگامی که مردم مخالف اند و زمینه، برای اعمال ولایت، منتفی است، حکومت ولایتی تشکیل نخواهد شد زیرا در چنین حالتی، غالباً، مصلحتی برای جامعه به دست نخواهد آمد تا ولی فقیه به دنبال آن اقدام به تشکیل حکومت نماید. ۳- ویژگی سوم دیکتاتوری، فقدان قانون‌جانشینی است. چنین شبهه‌ای نیز در حکومت ولایتی قابل تصور نیست. زیرا حکومت ولایتی، اگر در عصر حضور معصوم باشد، مسئله‌ی جانشینی با نصب و نص الهی مطرح می‌شود؛ مثل نصب امیر مؤمنان (علیه السلام) برای ولایت توسط وحی و ابلاغ آن به مردم به وسیله‌ی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) در غدیر خم؛ البته پذیرش وحی الهی تکلیف شرعی مردم است. ولی اگر مردم، با عصیان فرمان الهی، زمینه‌ی حاکمیت او را از بین ببرند، ولی الله، هرگز با زور و شمشیر، به اعمال ولایت نخواهد پرداخت. اما در حکومت ولی فقیه در عصر غیبت هم، مسئله‌ی جانشینی روشن و بی‌ابهام است، چنان که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مشخص شده است. در حقیقت، ولایت فقیه، امامت مستمری است که مردم با فقدان ولی پیشین یا از بین رفتن شرایط ولایت او، با بهره‌گیری از نظر خبرگان فقیه شناس، ولی امر جدید را شناسایی و برای اعمال ولایت، با او بیعت می‌کنند. چکیده‌ی سخن آن که، طرح مسئله‌ی دیکتاتوری در حکومت ولایتی، کاملاً بی‌دلیل است و به فرموده‌ی معمار جمهوری اسلامی، امام خمینی، منشأ این اتهام، مخالفت با اسلام است. به گفته‌ی ایشان: اگر یک فقیهی بخواهد زورگویی کند، این فقیه، دیگر ولایت ندارد، در اسلام قانون حکومت می‌کند، پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هم تابع قانون بود، تابع قانون الهی، نمی‌توانست تخلف کند. اگر پیغمبر یک شخص دیکتاتور بود، آن وقت فقیه هم می‌تواند باشد. اگر امیرالمؤمنین (علیه السلام) یک آدم دیکتاتور بود، آن وقت فقیه هم می‌تواند دیکتاتور باشد. دیکتاتوری در کار نیست، می‌خواهیم جلوی دیکتاتوری را بگیریم. (۵) اما این که در پرسش، واژه‌ی صالحان نیز اضافه شده بود و ولایت فقیه را دیکتاتوری صالحان خوانده بودند، بسیار شگفت‌انگیز است، چرا که ضمیمه‌ی کلمه‌ی صالحان به دیکتاتوری و ترکیب دیکتاتوری صالحان، تعبیری کاملاً متناقض است؛ زیرا دیکتاتوری، خود، صلاحیت و شایستگی را نفی می‌کند و در مقابل، هرگز، افراد صالح دیکتاتور نیستند. حال این دو واژه، که اثبات هر یک موجب نفی دیگری می‌گردد، چگونه قابل جمع اند و چگونه یک انسان اندیشمند و اهل علم می‌تواند چنین ترکیبی را ادعا کند؟ در حالی که موضوعاً قابل تحقق و پیدایش خارجی نیست و به تعبیر امام خمینی (رحمه الله): حکومت اسلامی برای چه دیکتاتوری بکند؟ عیش و عشرتی نیست تا این که بخواهد او دیکتاتوری بکند. اینهایی که می‌گویند دیکتاتوری، فقیه اسلام را نمی‌دانند. فقیه اگر یک گناه صغیره هم بکند از ولایت ساقط است، ما می‌خواهیم که فقیه باشد تا جلوی دیکتاتورها را بگیرد. (۶) (۱) - صحیفه‌ی نور، ج ۲۱، ص ۲۲۱. (۲) - ر.ک: محسن کدیور، ویژه‌نامه‌ی متین، شماره اول، زمستان ۷۷، ص ۲۷ و سید محمود برهان، روزنامه‌ی خرداد، مهر ۷۸. (۳) - ر.ک: داریوش آشوری، دانش‌نامه‌ی سیاسی، ص ۱۷۰ - ۱۷۱ و مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، فرهنگ علوم سیاسی، ص ۹۱. (۴) - صحیفه‌ی نور، ج ۲۰، ص ۴۵۹، و همان، ج ۲۱، ص ۳۷۱. (۵) - صحیفه‌ی نور، ج ۱۰، ص ۳۱۰-۱۱. (۶) - صحیفه‌ی نور، ج ۱۱، ص ۳۰۶. مصطفی جعفری‌پیشه فرد - مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمی

### امتیازات نظام ولایت فقیه

امتیازات نظام ولایت فقیه ضرورت دارد که با مقایسه نظام اسلامی کشورمان با سایر نظامهای دموکراتیک جهان که امروزه به عنوان پیشرفته‌ترین نظامهای حکومتی شناخته می‌شوند، امتیازات نظام اسلامی را بر سایر نظامها بر شماریم: الف - انسجام درونی اولین

امتیازی که نظام ما بر سایر نظامها دارد، انسجام درونی آن است. گفتیم که در همه نظامهای دموکراتیک، شاخص اصلی پیشرفته و دموکراتیک بودن را تفکیک قوا از یکدیگر و عدم دخالت قوا در یکدیگر معرفی می‌کنند. ما به گوشه‌ای از تعارضهای درونی آن نظامها اشاره کردیم و گفتیم با این که بنابراین است که هیچ یک از قوا در دیگری دخالت نکند، اما عملاً نظامی را سراغ نداریم که در آن، قوا کاملاً از همدیگر مستقل باشند و در یکدیگر دخالت نکنند و قانون تا حدی به قوا اجازه دخالت در یکدیگر را نداده باشد گذشته از دخالت‌های غیر قانونی و تخلفات و اعمال فشارهایی که برخی از قوا دارند. عملاً مشاهده می‌کنیم که قدرت در اختیار یک قوه قرار می‌گیرد و آن قوه با استفاده از قدرت و امکانات گسترده‌ای که جهت پشتیبانی همه قوا در اختیار دارد، بر دیگران فشار وارد می‌سازد. وقتی قوای نظامی و انتظامی، امکانات مالی و اقتصادی و بودجه یک مملکت در اختیار قوه مجریه قرار گیرد، عملاً همه اهرمهای فشار در اختیار یک قوه قرار گرفته است و هر وقت رئیس قوه مجریه بخواهد می‌تواند از قدرت خود سوء استفاده کند. پس یک نوع ناهماهنگی درونی در نظامهای دموکراتیک دنیا مشاهده می‌شود، اما در نظام ما، درعین این که قوای سه‌گانه از یکدیگر تفکیک شده‌اند و اختیارات مستقلی دارند، آن ناهماهنگی وجود ندارد؛ چون در نظام ما یک عامل وحدت بخش و هماهنگ کننده‌ای وجود دارد به نام ولایت فقیه که با اشرافی که بر قوای حکومتی دارد، بین آنها هماهنگی و انسجام ایجاد می‌کند و به عنوان محور نظام از ایجاد بحران جلوگیری می‌کند. حتی ما مشاهده کرده‌ایم که چگونه مقام معظم رهبری در مقطعی از ایجاد تنش بین مسئولین قوا جلوگیری کرده‌اند و گاهی که زمینه بحرانی هم فراهم می‌شد، رسماً رئیس قوه مجریه از ایشان می‌خواست که با اعمال قدرت جلوی بحرانی را بگیرند و ایشان بخوبی بحران را مهار می‌کردند. ولی فقیه گرچه مستقیماً مسؤول هیچ یک از قوا نیست، اما مسئولین قوای سه‌گانه یا مستقیماً توسط ایشان نصب می‌گردند، و یا به تعبیر قانون اساسی ایشان رأی مردم را تنفیذ می‌کنند و با نصب و تنفیذ ایشان مسؤلیت و مقام سران قوا اعتبار و مشروعیت می‌یابد. ب- ضمانت اجرایی درونی و روانی امتیاز دوم نظام ما بر سایر نظامها وجود ضمانت اجرایی درونی و روانی است که در آحاد مردم وجود دارد، و این ضمانت اجرایی درونی در پرتو احساس وظیفه شرعی در اطاعت از مقررات و قوانین این نظام و دولت اسلامی به وجود می‌آید. چنین ضمانت و کنترل درونی در سایر نظامها وجود ندارد و در اکثر قریب به اتفاق نظامها قوانین با قدرت و زور بر مردم تحمیل می‌شود و هر کجا که مردم احساس آزادی بیشتر و کنترل کمتری کنند، شانه از زیر بار قوانین خارج می‌کنند. کراراً شنیده می‌شود که افراد در باب رعایت مقررات و نظم در کشورهای اروپایی سخن می‌گویند. از جمله این که در کشورهای غربی و اروپایی مردم به صورت خودکار و اتوماتیک وار قوانین و مقررات را اجرا می‌کنند و مالیات می‌پردازند. این نظام و انضباط ظاهری در سایه حاکمیت سیستم پیشرفته کنترلی حاصل آمده که مردم را ملزم به رعایت قوانین می‌کند و مالیات‌ها را وصول می‌کند و کمتر کسی می‌تواند تخلف کند. سیستم وصول مالیات در آنجا، در طول چند قرن تجربه و بخصوص با تجربیاتی که در نیم قرن اخیر به دست آمده، از مکانیسم دقیق و پیچیده‌ای برخوردار است و بر این اساس به صورت‌های مختلف مالیات را از مردم وصول می‌کنند و توده مردم که بار اصلی مالیات را به دوش دارند، عملاً براحتی مالیات را می‌پردازند؛ البته شرکت‌های بزرگ با زدوبند با مسؤولان مملکتی و روابطی که با نظام قدرت دارند، سعی می‌کنند که از پرداخت مالیات خودداری کنند. در اینجا بر خود لازم می‌دانم به کسانی که شیفته غرب هستند و از نظم و مدنیت و فرهنگ والای غرب سخن سر می‌دهند، بگویم که بسیاری از ستایش‌ها و تعریفهایی که از کشورهای غربی می‌شود، شعاری بیش نیست و تهی از واقعیت است. مثلاً گفته می‌شود که در کشورهای غربی رانندگان کاملاً مقررات راهنمایی را رعایت می‌کنند و از نظم و انضباط قابل تحسینی برخوردارند؛ این ادعا واقعیتی ندارد. بنده نمونه‌ای را برای نقض ادعای فوق عرض می‌کنم: من برای سخنرانی در دانشگاه فیلادلفیای آمریکا دعوت داشتم. برای این که شهرهای بین راه را مشاهده کنم، با ماشین از نیویورک به سمت فیلادلفیا سفر کردم. در بین راه ملاحظه کردم که راننده ماشین هر از چند گاهی دستگاهی را جلوی ماشین می‌گذارد و پس از مدتی آن را در داشبرد قرار می‌دهد و کراراً این

کار را تکرار می‌کرد. حس کنجکاوی من برانگیخته شد و از او سؤال کردم که این دستگاه چه کاربردی دارد؟ او گفت: در آمریکا، سرعت بیش از نود مایل در ساعت ممنوع است و پلیس برای جلوگیری از تخلفات رانندگی در جاده‌ها رادار نصب کرده که توسط آن ماشین‌هایی که سرعت غیر مجاز دارند شناسایی شوند. بعلاوه، نیروهای پلیس در قسمت‌هایی از جاده کمین می‌کنند و راننده متخلف را جریمه می‌کنند. با توجه به این که رفت و آمد و سرعت ماشین‌ها به وسیله رادار کنترل می‌شود، عده‌ای این دستگاه را که رادار پلیس را کور می‌کند اختراع کرده‌اند و اکنون این دستگاه براحتی در بازار خرید و فروش می‌شود. پلیس که متوجه این مسأله شده، در جاده‌ها کمین می‌گذارد تا رانندگانی را که با استفاده از این دستگاه، رادار پلیس را کور می‌کنند و در نتیجه با سرعت غیر مجاز حرکت می‌کنند، متوقف و جریمه کند. از این رو، ما با نصب این دستگاه با هر سرعتی که بخواهیم رانندگی می‌کنیم و هرگاه به پست پلیس برخوردیم آن را مخفی می‌سازیم و مجدداً آن را نصب می‌کنیم! می‌نگریم که آنها برای این که مقررات را رعایت نکنند و کنترل ضابطین قانون را بی‌اثر سازند، دستگاهی می‌سازند که رادار پلیس را کور می‌کند و آن را به وفور در بازار آمریکا به فروش می‌رسانند، آن وقت ما خیال می‌کنیم که آمریکایی‌ها از چنان فرهنگ پیشرفته‌ای برخوردارند که به دلخواه و با میل و رغبت مقررات را رعایت می‌کنند و کاملاً در آنجا نظم حاکم است. مسائل جنایی که هر روزه در آنجا رخ می‌دهد و به گوش ما می‌رسد، خود حدیث مفصل دارد. یکی از دوستانی که پس از چند سال اقامت در آمریکا به ایران برگشت، می‌گفت: هیچ دبیرستانی در آمریکا نیست که پلیس مسلح نداشته باشد، با این وجود هر روز ما شاهد آدم‌کشی در آن مدارس بودیم، و مثلاً دانش آموز اسلحه به روی معلم و هم کلاسی‌های خود می‌کشد و آنها را به قتل می‌رساند! این نمونه نظم و انضباط در آن کشور است! آری عامل عمده‌ای که در غرب افراد را قانون‌مدار و مطیع قانون می‌سازد، عامل بیرونی و ترس از جریمه، زندان و مجازات است و اگر ترس نداشته باشد و به شکلی بتواند کنترل ضابطین قانون را بی‌اثر سازند، در تخلف از مقررات غالباً شکی به خود راه نمی‌دهند. اما در نظام اسلامی، غیر از این عامل کنترل بیرونی و ترس از مجازات و جریمه که البته وجود دارد، عامل مهم دیگری نیز وجود دارد که اگر در مردم تقویت شود، توانایی بالایی در رفع بسیاری از مشکلات اجتماعی و حل آنها دارد. آن عامل عبارت است از کنترل درونی و نظارت درونی افراد در انجام مقررات و قوانین. این عامل ناشی از ایمان مردم به لزوم اطاعت از مقررات و قوانین دولت اسلامی است و به واقع مردم انجام مقررات را وظیفه شرعی خود می‌دانند. طبیعی است که اگر نظام و دولت اسلام حاکم نبود و امام به عنوان مقتدار و پیشوا و مرجع تقلید مردم نفرموده بود که اطاعت از مقررات دولت اسلامی شرعاً واجب است، مردم فقط به انگیزه مصون ماندن از مجازات و جریمه از قوانین اطاعت می‌کردند. امروزه، متدینان و مردم انقلابی ایران به جهت اطاعت از ولی امر مسلمین به قوانین و مقررات دولت عمل می‌کنند؛ گرچه در مواردی می‌دانند که آن قوانین به ضررشان هست. این ضامن اجرایی درونی که ناشی از ایمان افراد است و عامل بسیار مهم و ارزشمندی در کنترل مردم و قانون‌مدار ساختن آنهاست، در جامعه ما وجود دارد و ما قدرش را نمی‌دانیم. عاملی که موجب می‌گردد مردم قوانین دولت اسلامی را قوانین خدا و مورد رضایت او بدانند و در نتیجه، با احساس وظیفه الهی و شرعی به آنها گردن نهند و تخلف از آن قوانین را موجب مجازات اخروی و الهی بدانند. البته ما انکار نمی‌کنیم که در نظام ما نیز تخلفاتی صورت می‌گیرد، اما این تخلفات نسبت به موارد تبعیت و اطاعت از قوانین ناچیزند؛ و اگر بنا بود که شمار تخلفات افزون از موارد اطاعت از قانون باشد، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شد و نظام از هم گسسته می‌گشت. ج - برخوردار از رهبری از عالی‌ترین مراتب تقوا و شایستگی امتیاز سوم نظام ما بر سایر نظامها این است که مقام رهبری باید برخوردار از عالی‌ترین مراتب تقوا و شایستگی‌های اخلاقی و عظمت شأن و قداست باشد؛ چون ایشان جانشین پیامبر و امام زمان است و مردم او را تجلی و نمودی از شخصیت امام زمان می‌شناسند و از این رو، مرتبه‌ای از عشق و محبتی که به آستان مقدس پیامبر و امام زمان، عجل الله تعالی فرجه الشریف، ابراز می‌دارند، در حق ایشان نیز ابراز می‌دارند. با این که مقام رهبری در نظام ما دارای عالی‌ترین مقامها و برخوردار از بیشترین قدرت

است، اگر تخلفی از او سرزند و گناهی که موجب فسق و سقوط از عدالت است مرتکب گردد، خود به خود از مقام ولایت بر مسلمین منعزل می‌گردد و دیگر نیازی به تشکیل دادگاه و محاکمه و اثبات جرم و در نهایت عزل او نیست. همین که، العیاذ بالله، جرمی مرتکب شد، از عدالت ساقط و خود به خود منعزل می‌گردد و خبرگان تنها نقش اعلام عدم صلاحیت او برای رهبری را دارد، نه این که او را عزل کند؛ چون عزل خود به خود با سقوط عدالت حاصل می‌گردد! در هیچ یک از نظام‌های دنیا، مسئولان عالی رتبه برخوردار از شایستگی‌های اخلاقی که رهبری در نظام ما از آنها برخوردار است نمی‌باشند؛ و حتی رهبران بعضی از کشورها سر تا پا آلوده به فساد اخلاقی و گناه هستند: مثلاً در آمریکا که به اصطلاح یکی از متمدن‌ترین، پیشرفته‌ترین و بزرگترین کشورهای دنیاست، رئیس‌جمهور متهم به فساد اخلاقی و جنسی شد و چندین شاهد به فساد و جرم او شهادت دادند و خودش نیز اعتراف کرد. اما وقتی که مسأله استیضاح او مطرح شد و در پارلمان آن کشور به شور نهاده شد، اکثریت نمایندگان به استیضاح او رأی ندادند و او کماکان بر سر قدرت باقی ماند و هیچ مشکلی نیز پیش نیامد. همه مردم دنیا فهمیدند که او فاسد است، اما به جهت زدوبندهای سیاسی نمایندگان، استیضاح یکی دو رأی کم آورد و آن عنصر فاسد سر جای خود باقی ماند! نظایر فراوانی از این دست وجود دارد و افرادی که تخلفات آشکاری دارند و حتی در دادگاه هم محکوم شده‌اند، به جهت زدوبندهای سیاسی در پست خود ابقا می‌شوند و ممکن است حتی در دوره بعد نیز مجدداً انتخاب گردند. بنابراین، از دیدگاه اسلام حتی اگر مقام رهبری فاقد یکی از شرایط شود و گناهی از او سرزند، از مقامش منعزل می‌گردد؛ چون با انجام یک گناه کبیره از عدالت ساقط و فاسق می‌گردد و صلاحیت رهبری بر مسلمین را ندارد؛ و دیگر برای اثبات جرم او نیازی به تشکیل دادگاه و یا رأی خبرگان نیست. پس در هیچ یک از نظام‌های دنیا در مورد مسئولین کشور و بخصوص عالی‌ترین مقام کشور؛ یعنی رهبری این قدر سخت‌گیری نشده است. د- رعایت مصالح معنوی و واقعی انسانها در نهایت، از جمله مهمترین امتیازات نظام ما بر سایر نظامها رعایت مصالح واقعی انسانهاست: ما به عنوان مسلمان معتقدیم که خداوند بهتر از دیگران مصالح انسانها را می‌شناسد و ما می‌خواهیم که همان مصالحی که خداوند در نظر گرفته در جامع تحقیق یابد، و این مهم جز در سایه عمل به احکام و قوانین دینی تأمین نمی‌شود. در روی زمین، تنها نظام جمهوری اسلامی ایران است که در اصل چهارم قانون اساسی آن آمده است که همه مقررات و قوانین جاری کشور باید بر اساس موازین اسلامی تصویب و اجرا گردد. حتی اگر قانون و مصوبه‌ای بر خلاف اطلاق و عموم دلیل شرعی باشد، اعتبار ندارد. بنابراین، تنها کشوری که قوانین آن ضامن تأمین مصالح واقعی انسانهاست، کشور ماست. همه توجه دارند که این نظام با همه دستاوردهای آن، در سایه فداکاری مردم و به برکت خون شهدا و از جمله شهدای هفت تیر به دست آمد و آنان با فداکردن جان خود و تقدیم خون ارزشمند خود به انقلاب برای ما عزت، سر بلندی و ارزشهای والایی را آفریدند. ما باید بهوش باشیم که این ارزشها را برایگان از دست ندهیم. امروز، دست‌هایی در کار است که به اصل اسلام، ولایت فقیه و نظام و مقررات اسلامی خدشه وارد کند، چون این ارزشها چونان خاری در چشم آنهاست و با همه وجود سعی می‌کنند آنها را از بین ببرند و همه توان و تلاش و فعالیت‌های تخریبی خود را متمرکز بر روی آن چند نقطه اصلی کرده‌اند، تا به شیوه‌ها و شگردهای گوناگون به آنها ضربه وارد سازند. گاهی در مقالات، سخنرانی‌ها و روزنامه‌های کثیرالانتشار جمهوری اسلامی اصل اسلام و احکام اسلامی را زیر سؤال می‌برند و می‌گویند: امروز زمان آن گذشته که ما دم از واجب و حرام بزنیم، باید مردم را به حال خود رها کنیم که خود تصمیم بگیرند و انتخاب کنند! یا کراراً مشاهده شده که به ولایت فقیه جسارت و توهین می‌کنند، که اگر سماحت و سعه صدر مسئولان فرهنگی نبود، قانوناً آنها باید تعزیر و مجازات شوند؛ اما این بزرگواران به روی خود نمی‌آورند و اقدامی نمی‌کنند. اینجاست که ما به عنوان مسلمان، انقلابی، پیرو امام و مقام معظم رهبری وظیفه داریم که این گستاخان و جسارت‌پیشه‌گان را سر جای خود بنشانیم و اجازه ندهیم که شریعت مقدس اسلام و تشیع و ارزشهای مقدسی که عامل سعادت دنیا و آخرت ما هستند و به بهای سنگینی به دست آمده‌اند، به بهای اندک و ثمن بخش، در بازار مکاره سیاست‌بازان خدعه‌گر و فرهنگ‌سوزان بی‌هویت، به



فروش برسند و حاصلی جز ننگ و عار و نفرین خدا، پیامبر، فرشتگان، مؤمنان و نسلهای آینده برای ما باقی نماند؛ امید که چنین مباد. آیت الله مصباح یزدی - با تلخیص از کتاب نظریه سیاسی اسلام - ج ۲ - ص ۱۶۹

## حق حکومت از آن کیست؟

حق حکومت از آن کیست؟ در یک تعریف ساده می توان حکومت را این طور تعریف کنیم: « دستگاهی است که بر رفتارهای اجتماعی یک جامعه اشراف دارد و سعی می کند آن ها را در مسیر خاصی جهت داده و هدایت نماید. » این اعمال حاکمیت می تواند به روش های مسالمت آمیز و یا با استفاده از قوه قهریه باشد. یعنی اگر افرادی برخلاف آن جهت خاصی که مد نظر حکومت است رفتار کنند آن ها را با توسل به زور و قوه قهریه و با استفاده از دستگاه های نظامی و انتظامی مجبور به پذیرفتن مقررات و انجام آن رفتار خاص می کنند. این تعریف با توضیحی که به دنبال آن آمد، هم شامل حکومت های مشروع و هم شامل حکومت های نامشروع می شود. بنابراین باید بینیم ملاک یا به عبارتی شرط مشروعیت یک حکومت چیست. آیا فرد یا گروهی ذاتاً و به خودی خود مشروعیت دارند. یا مشروعیت حکومت نسبت به هیچ کس ذاتی نیست بلکه امری است عرضی و از ناحیه کس دیگری باید به آن ها اعطا شود؟ در اینجا و در پاسخ به این سؤال برخی از فیلسوفان و مکتب های فلسفه سیاسی چنین پنداشته اند که اگر کسی قدرت فیزیکی و بدنی بیش تر و برتری دارد، یا از نظر فکری و ذهنی برتر و باهوش تر از دیگران است، یا از نژاد برتری است، چنین فردی خودبه خود و ذاتاً برای حکومت متعین است. البته گرچه چنین گرایش هایی از برخی سیاستمداران و فیلسوفان فلسفه ی سیاست دیده و شنیده شده ولی مبانی نظریه سیاسی ولایت فقیه مخالف این گرایش است. این نظریه بر این پیش فرض مبتنی است که حق حاکمیت، ذاتی هیچ فردی از افراد انسان نیست و خود به خود برای هیچ کس تعین ندارد؛ یعنی نسبت به هیچ فردی این گونه نیست که وقتی از پدر و مادر متولد می شود خودبه خود دارای یک حق قانونی برای حکومت کردن باشد و حق حاکمیت، میراثی نیست که از پدر و مادر به او منتقل شود بلکه مشروعیت حاکم و حکومت باید از جای دیگر و منبع دیگری ناشی شود. اکثر فیلسوفان و نظریه پردازان فلسفه سیاست این اصل را هم مانند اصل پیشین پذیرفته اند و غالب مکتب های فکری این حوزه و از جمله مکتب های طرفدار دموکراسی با ما هم رأیند که حق حاکمیت و حکومت ( مشروعیت ) ارث هیچ فردی نیست و ذاتاً برای هیچ کس متعین نیست بلکه باید از منبعی که این حق اصالتاً و ذاتاً از آن اوست به دیگری منتقل شود. بنابراین این با پذیرفتن این دو اصل تا این جا ما چند دسته از مکاتب فلسفه ی سیاست را کنار زدیم: ابتدا آنارشیسم، و نظریه پردازانی که چنین گرایشات و تفکراتی دارند که افراد یا گروه هایی به طور ذاتی و خود به خود برای حکومت مشروعیت دارند و بر سایرین ذاتاً مقدم اند. به دنبال پذیرش اصل دوم طبیعتاً این بحث مطرح می شود که آن منبعی که قدرت قانونی و مشروعیت را به حاکم و حکومت می بخشد چیست؟ از این جاست که نظریه ولایت فقیه و فلسفه سیاسی اسلام از بسیاری مکاتب دیگر و به خصوص از نظریات رایج فعلی در این زمینه جدا می شود و با آن ها تفاوت پیدا می کند. این اصل که یکی از مبانی مهم نظریه ولایت فقیه و فلسفه سیاسی اسلام است و همه مسلمانان بر آن توافق دارند و شاید بسیاری از اصحاب شرایع آسمانی دیگر غیر از اسلام هم آن را قبول داشته باشند، این است که حق حاکمیت و حکومت و امر و نهی کردن اصالتاً از آن خدای متعال است. البته باید توجه داشت که حکومت کردن به معنای خاصش و این که کسی مباشرت در کارها داشته باشد و امور را مستقیماً رتق و فتق نماید اختصاص به افراد انسان دارد و به این معنا بر خداوند متعال صدق نمی کند. اما به معنای وسیع تری که حق حاکمیت ذاتی و تعیین حاکم را شامل شود مخصوص خداوند متعال است. خدایی که همه هستی و جهان و از جمله انسان را آفریده و « مالک حقیقی » همه چیز است: « لله مافی السموات و مافی الارض » همه آن چه که در آسمان ها و زمین است از آن خداست. مالکیت حقیقی که در این جا گفته می شود در مقابل مالکیت اعتباری است. در مالکیت اعتباری، شخص بنابه قراردادی که یک عده از افراد بین خودشان



پذیرفته اند مالک شناخته می شود لذا این قرارداد ممکن است در جوامع گوناگون تفاوت داشته باشد. مثلاً در جامعه ای ممکن است قرارداد کنند که هر کس معدنی را (مثلاً معدن طلا) پیدا کرد مالک آن می شود ولی جامعه دیگر بگویند تمامی معادن ملک عمومی است و دولت سرپرستی آن را به عهده دارد. اما مالکیت حقیقی ناشی از یک نوع رابطه تکوینی است که در آن هستی مملوک، ناشی و برگرفته شده از هستی و وجود مالک است که اصطلاحاً به آن رابطه علت و هستی بخش و معلول گفته می شود. در چنین مالکیتی قرارداد نکرده اند که مملوک از آن مالک باشد بلکه مملوک حقیقتاً و تکویناً متعلق به مالک بوده، تمام هستی خود را وام دار اوست. با چنین نگرشی، همه انسان ها از این جهت که آفریده خدا هستند مملوک اویند و نه تنها هیچ انسانی حق هیچ گونه تصرفی در هیچ شأنی از شئون انسان های دیگر را ندارد بلکه هر فرد ذاتاً حق هر گونه تصرفی در خود را نیز ندارد زیرا تصرف در ملک غیر است. بر اساس چنین نگرشی هیچ انسانی حق ندارد یکی از اندام های خود را قطع کند یا چشم خود را کور کند یا خود کشتی نماید زیرا وجود و هستی او مال خودش نیست. این پیش فرض در بسیاری از مکاتب فلسفه سیاسی و فرهنگ های دیگر پذیرفته نیست و لااقل این است که هر انسانی اختیار خود را دارد. بنابر این از آن جا که لازمه حکومت، تصرف در جان و مال مردم و اختیارات و حقوق افراد است معلوم می شود بر اساس نظر اسلام هیچ انسانی صرف نظر از اختیاری که خدا به او بدهد حق حکومت و هیچ گونه تصرفی در انسان های دیگر، که ملک خدا هستند، ندارد. به هر حال این که بی اذن خدای متعال نمی توان در بندگان او تصرف کرد یک اصل اساسی در تفکر اسلامی است. با پذیرفتن این اصل است که فلسفه سیاسی اسلام از سایر مکاتب موجود در این زمینه جدا می شود و نظریه ولایت فقیه با سایر نظریات حکومت و سیاست تفاوت اساسی پیدا می کند. و از این جاست که قائلین به مشروعیت حکومت نخبگان، یا حکومت فیلسوفان و حکیمان، و یا اشراف و ثروتمندان و یا آن هایی که پیروزی در جنگ و سلطه از راه قهر و غلبه را منشأ مشروعیت می دانند و حتی نظریه دموکراسی (با تبیین ها و روش های مختلفش)، همه و همه مسیرشان از تفکر اسلامی جدا می شود. مثلاً اساس نظریه دموکراسی، این است که حکومت اصالتاً مال مردم و حق آن هاست و رأی مردم است که به شخص حاکم و حکومت او مشروعیت می بخشد و اعتبار قانونی به اعمال قدرت از جانب او می دهد. اما با بیانی که برای پیش فرض سوم کردیم معلوم شد که این سخن نیز با نظریه ولایت فقیه سازگاری ندارد زیرا بر اساس این پیش فرض، همان طور که تک تک افراد هیچ کدام ذاتاً و اصالتاً حق حاکمیت ندارند، جمع مردم و جامعه نیز ذاتاً و اصالتاً از چنین حقی برخوردار نیست چرا که تمام هستی و متعلقاتشان مال خداست و همگی مملوک و ملک حقیقی خداوند متعال هستند و همه رفتارهایشان باید طبق امر و نهی مالک حقیقی باش و هیچ حقی ندارند که بر دیگران حکومت کنند یا فردی را به عنوان حاکم تعیین نمایند. در حاشیه این پیش فرض سوم و به عنوان یکی از فروع آن می توانیم این مطلب را هم، که باز مورد قبول همه مسلمانان است، اضافه کنیم که خداوند متعال بر اساس آن حق ذاتی و اصیل خود برای حاکمیت، در مرتبه نازل تر چنین حقی را به رسول گرامی اسلام حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله داده و به حکومت آن حضرت و تصرفاتش در جان و مال و زندگی و حقوق و اختیارات مردم مشروعیت بخشیده است. به هر حال باز هم تأکید می کنیم که بین نظریه ولایت فقیه یا حکومت اسلامی به معنای صحیحش و آنچه که اسلام شناسان راستین (تعبیری که امام خمینی رحمت الله علیه در مورد مرحوم آیت الله مطهری فرمودند) فهمیده و بیان کرده اند با نظریه دموکراسی تفاوت بسیاری وجود دارد و ما هیچ گاه نمی توانیم نظریه حکومت اسلامی و ولایت فقیه را بر دموکراسی تطبیق کنیم. و کسانی که خواسته اند یا می خواهند چنین کاری را انجام دهند، چه آنت هایی که در صدر اسلام و بعد از وفات رسول خدا اقدام به این کار کردند و بر خلاف نص صریح خدا و رسولش شخص دیگری را برای حکومت انتخاب کردند و چه کسانی که امروز به واسطه فریفتگی و خودباختگی در برابر فرهنگ غربی چنین تفسیری از نظریه ولایت فقیه ارائه می کنند، یا شناخت صحیح از اسلام نداشتند و ندارند و یا طبق اغراض خاص شخصی و سیاسی چنین کرده و می کنند. مطابق نظر اسلام، حق حاکمیت و تعیین حاکم ذاتاً و اصالتاً از آن خداوند متعال

است و تنها از جانب اوست که می‌تواند این حق به فردی از افراد انسان تفویض شود و طبق متممی که برای پیشفرض سوم گفتیم، در درجه اول این حق به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله داده شده است. منبع: کتاب ولایت فقیه

## درآمدی بر مفهوم جمهوری (۱)

درآمدی بر مفهوم جمهوری (۱) ۱- مقدمه این نوشته، مقدمه‌ای برای فهم جایگاه مردم در نظام جمهوری اسلامی ایران است، که مبتنی بر اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) می‌باشد. از زمان تکوین نخستین جوامع ابتدایی تا دولتهای مدرن، اندیشه سامان بخشی به حیات سیاسی - اجتماعی و تنظیم روابط بین فرمانروایان و فرمانبرداران، از مهمترین دغدغه‌های بشر بوده است. این اندیشه، به تبع میزان دخالت و حضور مردم در اداره جامعه، موجب بروز اشکال متفاوتی از حکومت شده است. شاید بتوان در یک نمای بسیار کلی، حکومتها را به لحاظ مشارکت مردم، به سه دسته ((سلطنتی))، ((جمهوری)) و ((ارستوکراسی یا نخبگان)) تقسیم کرد. اما در یک چشم انداز عمیقتر می‌توان گفت، تاریخ حکومتها، نشانگر این است که از یک سو، دولتها بدون همدلی مردم، دچار بحران سیاسی شده و از سوی دیگر، دموکراسیهای مستقیم، عملاً غیر ممکن بوده اند؛ لذا دولتهای مدرن نیز در عمل، راه میانه (دموکراسی غیر مستقیم) را در پیش گرفتند. به هر حال، جمهوری به عنوان یک اندیشه سیاسی و نوعی مکانیسم و نظام اداره جامعه، یکی از استوارترین و پابرجاترین مفاهیم سیاسی است که محل تعارض و تعامل آراء و الگوی ایده‌آل، بخش وسیعی از مردم جهان امروز است. و به قاطعیت می‌توان گفت که بشریت مدرن نیز هنوز در استفاده از این مفهوم جنجال برانگیز و آرامش خیز، به اجماع نظر و توافق دست نیافته است. (۱) شاید مهمترین دلیل بر عدم اجماع نظر، وجود ابهام در مفهوم، محتوا و اصول آن باشد که حتی گاهی حکومت جمهوری را به حکومت استبدادی و گاهی نیز آن را مترادف دموکراسی می‌نمایاند. اما علی‌رغم همه اختلافات، تقریباً تمامی اندیشمندان سیاسی بر یک معنای مشترک که همانا، ((حاکمیت مردم)) و حق همگان برای شرکت در تصمیم‌گیری امور عامه است، اتفاق نظر دارند. مهمترین مفاهیمی که تفسیر کننده حکومت جمهوری به شمار می‌روند، برابری، آزادی، قانون اساسی، رأی اکثریت، پارلمان و حاکمیت مردم هستند. این واژه‌ها، اگرچه در نگاه ابتدایی، ساده و مشخص به نظر می‌آیند، ولی با کمی دقت و با توجه به نگرش جوامع و اندیشمندان مختلف، به عمق پیچیدگی و ابهام آن پی خواهیم برد؛ چرا که هر صاحب نظری بر اساس یک سلسله پیش فرضها، تفسیرهای خاصی از آزادی، قانون، مساوات، رأی اکثریت و... دارد. و طبیعی است که حکومت جمهوری به تبع این برداشتها، متفاوت خواهد شد. و لذا به قول ((دیوید هلد)) ((تاریخ اندیشه دموکراسی بفرنج و تاریخ دموکراسیها، گیج کننده است.)) (۲) آنچه بر این ابهام می‌افزاید، مشهورترین تعریفی است که از حکومت جمهوری شده است ((حکومت به وسیله مردم)) یعنی مردم حاکمند. این تعریف نیز علی‌رغم شکل ساده آن، در درون خود دچار یک ((پارادوکس)) است؛ چرا که ((نه حکومتی بی فرمانبردار وجود دارد و نه حاکمی بی رعیت)) (۳) زیرا معنای حقیقی حکومت، از طرفی مجبور ساختن افراد، اقدام علیه اراده آنها و تعیین هدف و خط مشی برای مردم است که در این صورت، مردم نمی‌توانند خود فرمان برانند و عملاً افراد جامعه به حاکم و محکوم تقسیم می‌شوند؛ و از طرف دیگر، ادعا می‌شود که این مردم هستند که حاکمند. جان استوارت میل در سال ۱۸۵۹ به این نکته این چنین اشاره دارد؛ اکنون دانسته شده است که عبارتهایی چون ((حکومت مردم)) و ((قدرت خلق بر خودشان)) وضع حقیقی مورد را بیان نمی‌کنند. ((مردم)) که قدرت را اعمال می‌کنند، همیشه همان مردمی نیستند که این قدرت بر آنها اعمال می‌شود. (۴) دو دهه بعد (۱۸۷۸) گلاستون این نکته را با عمق و ظرافت بیشتری مورد اشاره قرار می‌دهد؛ آن تعداد از مردمی که بتوانند ملت نامیده شوند، هرگز به معنای دقیق کلمه، بر خود حکومت نکرده‌اند. بالاترین چیزی که در شرایط زندگی انسان، دست یافتنی به نظر می‌رسد، این است که ملت باید فرمانروایان خویش را برگزیند، و نیز در فرصتهای گزیده‌ای، عمل آنان را رهبری کند. (۵) بنابراین، حاکمیت مردم هرگز معنای حقیقی ندارد؛ بلکه هر

دو واژه به کار برده شده در آن، معنای مجازی دارند. و لذا حکومت، ممکن است برگزیده اکثریت مردم باشد، اما اکثریت مردم، قوانین را وضع یا اجرا نمی‌کند. این موضوع را یک قرن بعد (۱۹۵۵) (والتر لیپمن) با قوت بیشتری مطرح می‌کند: «توده نمی‌تواند حکومت کند» (۶) نتیجه اینکه، اکثریت مردم حکومت نمی‌کنند؛ بلکه حکومت می‌شوند. اما با وجود این، مفهوم «حکومت بر خود» چندان هم ابلهانه نیست؛ خصوصاً اگر معنای مجازی واژه «حکومت» و «مردم» را مد نظر داشته باشیم. در این صورت، تعیین خط مشیهای سیاسی، پی ریزی اهداف و جهت بخشیدن به افراد جامعه، به معنای اوامر و نواهی مولوی تلقی نمی‌شود؛ بلکه تنها «ارشادی» هستند و شهروندان در زندگی سیاسی خود دارای اختیار و آزادی عمل هستند؛ چرا که هر انسانی در حکومتهای جمهوری اینگونه تسلط فردی را دست کم در بعضی از امور زندگی سیاسی-اجتماعی خود، تجربه می‌کند. (۷) اما با تمام اختلافات و تناقضها، تقریباً تمامی اندیشمندان سیاسی بر یک معنای مشترک؛ یعنی: «حق همگانی برای شرکت در تصمیم گیری امور عامه» اتفاق نظر دارند؛ به نحوی که بر مبنای قانون و برابری صوری، کلیه شهروندان از فرصت یکسانی برای دستیابی به مناصب حکومت، برخوردار هستند. با توجه به این مقدمات، می‌توان پرسید که اصولاً مبانی جمهوری کدام است؟ خاستگاه آن کجاست؟ ریشه تاریخی آن به چه دورانی برمی‌گردد؟ اندیشمندان کلاسیک و جدید، از آن چه برداشتی دارند؟ آیا در تمدنهای شرقی و خصوصاً ایران، می‌توان ریشه های حکومت مردم سالاری را جست و جو نمود؟ اندیشمندان معاصر ایران، از آن چه تلقی ای دارند؟ و بالاخره امام خمینی (ره) از واژه جمهوری چه تفسیری داشته است؟ و در نهایت اگر میزان نقش مردم در اندیشه امام خمینی متغیر تابع باشد، متغیر مستقل آن کدام است؟ به عبارت دیگر؛ آیا میزان نقش مردم در اندیشه امام، تابعی از شرایط و الزامات زمانی و مکانی است یا عوامل دیگری همانند تئوری ولایت مطلقه فقیه... نقش داشته است؟ در این تحقیق، تلاش شده است تا به برخی از سوالات فوق پاسخ داده شود. ۲- واژه جمهوری (معنای لغوی و اصطلاحی) جمهوری، معادل واژه (Republiqu)، نامی دیرآشنا در فلسفه سیاسی است. واژه جمهوری، مأخوذ از لغت (Republic)، برگرفته از ریشه لاتینی (Respublica) و مرکب از دو لفظ (Res) به معنای شیء یا امر و (publica) به معنای عمومی یا همگانی می‌باشد. از این رو؛ جمهوری در معنای شیء عمومی، مترادف با اموال، متعلقات و امور همگانی قرار می‌گیرد. این تعریف، خود متضمن دو نکته اساسی است که عبارتند از: حضور همگان در صحنه و دیگر، وجود یک جامعه سازمان یافته که در آن، بین شیء خصوصی و شیء عمومی، فرق گذاشته می‌شود. (۸) در فارسی لغت «جمهور» به معنای «همه مردم، گروه، جماعت کثیر، کثیر و متراکم از هر چیزی و توده بزرگ ریگ، آمده است که مصدر جعلی آن، جمهوریت می‌باشد» (۹) لغتنامه فرهنگ معین نیز آن را چنین تعریف می‌کند: «جمهور (Jomhur)؛ توده، گروه، بخش اعظم یک چیز. حکومتی که زمام آن به دست نمایندگان ملت باشد» (۱۰) بنابراین در ادبیات فارسی، مراد از واژه جمهوری، نوع نظام سیاسی و طرز حکومتی است که به جای پادشاه که اقتدار موروثی داشت و مشروعیت آن به فراسوی اراده بشری مرتبط بود، اداره کشور برای مدت معین به دست نمایندگان مردم سپرده شود. فرهنگهای اروپایی نیز حکومت جمهوری را به همین مضمون تعریف می‌کنند: «حکومتی که در آن، مردم یا مستقیماً اعمال حاکمیت می‌کنند، یا توسط نمایندگان برگزیده خود» (۱۱) اما یک نکته حائز اهمیت در تاریخ اندیشه سیاسی، در ارتباط با واژه «جمهور» وجود دارد که گاهی سبب ابهام و اشتباه می‌شود و آن، نام کتاب اصلی افلاطون (فیلسوف یونان باستان) است که عنوان «جمهور» را دارد، در حالی که معنای آن با مفهوم امروزی جمهوری متفاوت است. خواننده امروزی ممکن است از نام این کتاب، چنین دریابد که موضوع کتاب، به نوع خاصی از حکومت یعنی نظام جمهوری (در برابر پادشاهی) مربوط است و حال آنکه چنین نیست. واژه یونانی کتاب (یعنی پولیتیکا و معادل لاتین آن رسپوبلیکا) صرفاً به معنای کشور یا جامعه یا سازمان حکومت است. در یونان، حکومتها، خواه جمهوری یا پادشاهی یا اشرافی را به همین عنوان کلی می‌نامیدند. مطالب در کتاب «جمهوریت» علاوه بر انتقاد از حکومتهای موجود، به طور عمده به کلیات سیاست و تربیت و فلسفه، اختصاص دارد و کمتر به جزئیات می‌پردازد.

پردازد و مباحثش نیز در همه جا به مسائل اخلاقی برمی گردد. علت این امر، سادگی نسبی بافت زندگی اجتماعی در شهرهای یونان بود که مردمشان میان اخلاق و سیاست فرقی قائل نمی شدند. یعنی باور نداشتند که می توان رفتار خصوصی فرد را از اصول حکومت جدا کرد. (۱۲) بنابراین، از نظر تاریخی واژه ((جمهوری)) در ابتدا به معنای ((سازمان سیاسی)) استعمال شده است؛ اما شاید در یک جمع بندی کلیتر، بتوان گفت که جمهوری، گفتمانی است که در نهایت به نفی استبداد معطوف شده است؛ چرا که سامان دهی سازمان سیاسی، آگاهی و تربیت شهروندان آزاد، رفته رفته قدرت سیاسی را مقید به اصول و قوانین مشخص می نماید که می بایست خط مشی و سیاستهای خود را در چارچوب خواست و اراده عمومی تنظیم نماید. از این منظر، جمهوری از یک نظریه به یک فرآیند مبدل می شود که در سیر تاریخی خود، تحولات جدی داشته است. در هر صورت، برای ریشه یابی تاریخی واژه جمهوری به عنوان نوعی خاص از حکومت (حکومت مردم)، به جای جست و جو در تاریخ یونان، باید به تاریخ روم مراجعه نمود؛ در سیر تاریخ اندیشه سیاسی فقط یک اثر کلاسیک به نام ((جمهوریت)) وجود داشته است و آن هم نه بر افلاطون؛ بلکه به سیسرون تعلق داشته است. کتابی که از افلاطون به نام ((جمهوریت)) شناخته شده است، ترجمه کتاب Politeia (سامان سیاسی) افلاطون است. بنابراین، ریشه تاریخی جمهوری را بایستی در سنت لاتین و نه یونانی جست و جو کرد. (۱۳) اما در اینجا یک ابهام دیگر نیز وجود دارد که به تعریف مفهومی مرتبط است؛ این که چه نسبتی بین مفهوم جمهوری و مفهوم دموکراسی وجود دارد؟ واژه دموکراسی مرکب از ((دموس (Demos) )) به معنای مردم و کراتین (Kratein) به معنای حکومت کردن است که مراد از آن، مشارکت قاطبه مردم در ((امور عمومی (Respublica) )) است که دقیقا همین معنا در درون واژه جمهوری نیز نهفته است. پس در بادی امر، این دو واژه با هم پیوند ذاتی دارند و سه عنصر ((مشارکت عامه مردم))، ((رضایت اکثریت مردم)) و ((رقابت عموم مردم در کسب قدرت)) به آن معنا می بخشند. اما آنچه به بحث ما مرتبط می باشد، این است که چه چیزی مورد رضایت اکثریت باید باشد تا در چارچوب آن، یک نظام حکومتی بر اساس حقوق و تکالیف معینی به رتق و فتق امور مردم پردازد؟ در حقیقت، این سوال پاسخ روشنی ندارد. به طور مشخص تر، پرسش این است که کدام مردم، برای نیل به چه اهداف و غایاتی، در چه شرایط مادی و روحی، با کدام ابزار و شیوه و بر مبنای کدام ملاک و معیار می توانند با اراده و اختیار و با رضایت همگانی، بر خود حکومت کنند؟ اینجاست که مشکلات و ابهامهای جمهوری و دموکراسی، در نظر و عمل آشکار می گردد. در دنیای واقعی، مردم عملا نه قادر به اعمال اراده خود هستند و نه اکثریت، چندان انگیزه و تمایلی نسبت به آن دارند. در نتیجه، یک اقلیت ممتاز است که به هر دلیل، به عرصه سیاست و حکومت کشیده می شود و اراده خود را از مجرای تدابیر و شگردهای تبلیغاتی و قانونی، موجه و مشروع جلوه داده و به دیگران القا و تحمیل می کند. (۱۴) اما گاهی از دموکراسی معنا و مفهوم دیگری اراده می شود که با جمهوری، نسبت تساوی ندارد. و لذا دچار ابهامهای خاص خود می شود. از این منظر، دموکراسی به معنای مجموعه ارزشها و باورهای تلقی می شود که حکومتها می بایست بر پایه آن استوار باشند. بنابراین تعریف، جمهوری به شکل، غالب و روش حکومت ارتباط دارد و دموکراسی به محتوا (۱۵) و هنجارها و ارزشهای (آزادی، برابری، عدالت و...) حکومت مرتبط می گردد. و به همین دلیل جمهوریهایی که دموکراتیک هستند، در واقع از درون قالبها و هنجارهای دموکراسی پدید آمده اند. در نتیجه، شکل و صورت حکومت جمهوری، به تبع ارزشها و محتوای آن، متکثر خواهد شد؛ چرا که به تعداد فرهنگها، تمدنها، اقوام و مذاهب، قرائتها، برداشتها و بینشهای متفاوت از اصول دموکراسی و ارزشهای مربوط به آن، حکومت جمهوری وجود دارد. بنابراین، هرگز نمی توان یک شیوه حکومتی واحد را برای همگان تجویز نمود و ملتهای گوناگون را بدون توجه به باورهای حاکم بر آنان، آنها را مجبور به اطاعت از آن نمود. بر همین اساس، جرج کنان می گوید: ((هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور شود اقدام به تأسیس و گسترش نهادهای دموکراتیک، بهترین راه و روش برای بسیاری از مردمان باشد)) به عقیده بسیاری، الگوهای دموکراتیک فقط برای محدودی از کشورها با ویژگیهای تاریخی و اجتماعی معین، تناسب دارد. با وجود آنکه این ادعا چندان قانع کننده نیست؛

ولی رگه‌هایی از واقعیت در آن نهفته است که قابل انکار نیست. (۱۶) اگر از ابهامها و تناقضهای موجود در معنا و مفهوم جمهوری (چه در نظر و چه در عمل) بگذریم، به مشترکات و معانی ای می‌رسیم که اکثر اندیشمندان بر آن توافق دارند. واژه جمهوری (Republic) در اساس از (Respublica) لاتین گرفته شده (در مقابل Resprivata؛ قلمرو خصوصی) که به قلمرو عمومی اشاره دارد. نکته اصلی در بحث جمهوریت، توجه به ((مردم)) است؛ اما مردمی که در یک اتفاق و تجمع با انگیزه و با دلایل مختلف، گرد هم می‌آیند. (۱۷) در پایان این بخش به عنوان جمع‌بندی، به چند جمله از مدیسون، در کتاب مشهورش به نام (the Federalist) اشاره می‌کنیم؛ یک نظام جمهوری، حکومتی است که تمامی اقتدارات خود را به طور مستقیم یا غیر مستقیم از عامه مردم برمی‌گیرد و از سوی اشخاصی اداره می‌شود که مقام و قدرت خود را از رضایت مردم و در یک مدت محدود به دست می‌آورند؛ آن‌ها تا هنگامی که با مردم خوش رفتاری می‌کنند. (۱۸) ۳- سیر مفهوم جمهوری در اندیشه سیاسی غرب ((جمهوری)) یکی از مدل‌های کلاسیک نظام سیاسی است که پیشینه آن، به آثار هرودوت (۱۹)، افلاطون (جمهوریت) و ارسطو (سیاست) باز می‌گردد. چنانکه ارسطو، حکومت یک فرد را موناشرسی، چند نفر از نخبگان را آریستوکراسی و حکومت همگان را جمهوری دانسته است. ارسطو طبقه بندی خود را بر دو اصل، مبتنی نموده است، نخست، تعداد و شمار افرادی که قدرت سیاسی را تصاحب نموده‌اند و دوم، غایت و هدفی که حکومتها به دنبال دستیابی آن هستند. با توجه به اصل دوم، حکومتها یا توجهشان به مصالح و خیر همگانی معطوف است که در این صورت حکومت، مطلوب و بهنجار است و یا توجهشان به منافع و مصالح شخصی فرمانروایان معطوف است که در این صورت، حکومت، منحرف و فاسد است. ارسطو، حکومتی که مصلحت عموم را مد نظر داشته باشد، اگر توسط یک نفر اعمال شود، ((سلطنتی)) و اگر توسط چند نفر اعمال شود، ((آریستوکراسی)) و اگر به دست اکثریت مردم باشد، ((جمهوری)) می‌شمارد. آنگاه شکل منحرف حکومت سلطنتی را تورانی و شکل منحرف آریستوکراسی را الیگارستی و شکل منحرف جمهوری را دمکراسی می‌نامد. بعدها صاحب نظران دیگری چون روسو، بدن و منتسکیو با اندک تغییری، نظام جمهوری را در سنخ شناسی خود وارد کردند، مثلاً منتسکیو در قرن هیجده، سه قسم حکومت؛ جمهوری، پادشاهی (مشروطه) و استبدادی را می‌شمارد. (۲۰) اما در مورد ریشه یابی واژه جمهوری و اینکه اولین بار لغت جمهوری به معنا و مفهوم امروزی، توسط چه کسی یا کسانی استعمال شده است می‌توان گفت: ((در سیر تاریخی اندیشه سیاسی، فقط یک اثر کلاسیک به نام ((جمهوریت)) وجود داشته است و آن هم نه به افلاطون؛ بلکه به سیسرون تعلق داشته است.)) (۲۱) در هر صورت، جمهوری به عنوان روشی برای اداره حیات سیاسی، در پروسه تاریخ اندیشه سیاسی غرب، دارای افت و خیزهای متفاوتی است و هنوز در تاریخ تحول خود، به اجماع نظر نرسیده است و لذا ما آن را به رهیافت، پارادایم و نگرشهای متفاوتی تقسیم نموده ایم. در یک نگاه بسیار کلی به تاریخ تحول اندیشه سیاسی غرب، می‌توان مفهوم جمهوری را به چهار موج و یا چهار نگرش و رهیافت کلی تقسیم کرد؛ ولی در عین حال هر کدام از رهیافتهای، مشتمل بر تنوعات درونی نیز هستند. ۱- رهیافت افلاطونی قدیمی ترین اثری که واژه جمهوری را استعمال نموده است، مربوط به عنوان کتابی است که افلاطون تحت عنوان ((جمهوری)) تدوین نموده است. در نگاه ابتدایی، شاید تصور شود که افلاطون به مثابه بنیانگذار فلسفه سیاسی، کتابی در زمینه ((جمهور)) به معنای ((عامه مردم)) تدوین نموده است. حال آنکه، معنای دقیق آن ((سامان سیاسی)) است، بنابراین، اجمالاً- جمهوری به معنای امروزی آن (امر مردم) در رهیافت افلاطونی و حتی به طور کلی در سالهای قرون وسطی ناشناخته است. (۲۲) در این پارادایم مفهوم جمهوریت، به استثنای ((جمهوریت سیسرون))، ناشناخته است. در این پارادایم، سامان سیاسی ایده‌آل، حکومت فلاسفه افلاطونی است و مطلوب ممکن، تلفیق دموکراسی با آریستوکراسی ارسطویی است. فلسفه سیاسی در روم باستان و قرون وسطی در نهایت امر در مجموعه این پارادایم قرار دارند. (۲۳) اما به هر جهت در آتن قبل از سولون (قرن ۶ ق.م) یک مجمع مرکزی که نماینده همه گروهها و طبقات اجتماعی بود، وجود داشت که به حل و فصل امور سیاسی می‌پرداخت، ولی غلامان که تعداد آنان پنج برابر مردم آزاد بود، جزء هیچ کدام از گروهها و طبقات فوق



محسوب نمی شدند. البته سولون حقوقدان یونانی در سال ۵۹۴ پیش از میلاد مقرراتی وضع کرد که، تا حدی از قدرت اشراف کاست؛ اما به هر حال غلامان (اکثریت جامعه) از هیچ حقوقی برخوردار نبودند. (۲۴) ۲- رهیافت رومی یا سیسرونی اگرچه سیسرون، مخترع و مبتکر فلسفه جدیدی نیست و متأثر از افلاطون و ارسطو است (۲۵)؛ اما اهمیت وی برای بحث ما این است که او مبتکر مفهوم جمهوریت به معنای امروزی است. بنابراین، نکته مهم، توجه جدی سیسرون به مصلحت عامه و مشارکت عامه مردم، در سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود است. به عقیده سیسرون مقصود از مردم (یا جامعه) اجتماع یک دسته از افراد بشر بهر طریق که در نظر آید، نیست؛ بلکه مقصود، اجتماع عده کثیری از مردم است که نسبتاً به امر عدالت و شرکت در منافع مشترک عامه و برای خیر عامه و مصالح عمومی با یکدیگر به توافق برسند. (۲۶) نکته ای که رهیافت و نگرش سیسرون را از افلاطون جدا می کند، نوع نگرش وی به مردم است. در حکومت جمهوری یوتوپایی افلاطون، تنها فلاسفه، افراد صالح برای حکومت هستند. و سایر مردم، قدرت قضاوت و قوه تشخیص قانون را ندارند. (اما سیسرون می گوید؛ در هر فرد انسان، ظرفیت و قابلیت تشخیص و استعداد شناسایی حقوق طبیعت، آفریده شده است. به عبارت دیگر همه مردم فیلسوفند)) (۲۷) بنابراین، در اندیشه سیاسی سیسرون، مردم در زندگی سیاسی - اجتماعی به تساوی طبیعی می رسند و انسانها ذاتاً با هم مساوی هستند و بدون تبعیض طبقاتی می توانند در سرنوشت عمومی خود مشارکت نمایند. از مجموع مطالب فوق، می توان نتیجه گرفت که اندیشه جمهوری (به معنای عامه مردم) را باید در سنت رومی جست و جو نمود نه یونانی؛ در روم باستان حکومت ابتدا پادشاهی بود، اما در سال ۵۱۰ ق.م جمهوری برقرار شد. حکومت جمهوری روم نزدیک پنج قرن ادامه یافت. نخست به جای پادشاه که سابقاً در تمام مدت عمر حکومت می کرد، دو نفر برای فرمانروایی انتخاب شدند و قرار شد که فقط تا یک سال فرمان برانند. فلسفه این کار، آن بود که گمان می کردند وقتی قدرت میان دو نفر تقسیم و از مدت فرمانروایی کاسته شد، فشار خودکامگی کاهش می یابد. (۲۸) این دو تن که آنان را کنسول می نامیدند، در امور سیاسی با مجلس (سنا) که از طبقه اشراف انتخاب می شد، مشورت می کردند که هنگام رای، موافقان کنسول در سمت راست و مخالفان به سمت چپ مجلس می رفتند. (از همینجا بود که اصطلاح ((راست)) و ((چپ)) به معنای موافق و مخالف حکومت وقت معمول شد) آنچه در این دوره حائز اهمیت می باشد، این است که اشراف قبول کردند تا عامه مردم، نمایندگانی از میان خود انتخاب و در تصمیمات سیاسی - اجتماعی مشارکت نمایند. در واقع اشراف، به نوعی به آزادی سیاسی عامه مردم و مساوات آنان در رای با اشراف، اذعان نمودند. (۲۹) اما چراغ عمر حکومت جمهوری روم در اوایل سالهای میلادی به خاموشی گرایید. از آن پس، تا مدتها در هیچ کشوری نشانی از دموکراسی دیده نمی شود؛ جز آنکه در حدود قرن دوازدهم میلادی در ((شهرهای آزاد اروپا)) نوعی دموکراسی برقرار شد... جمهوریهای مذکور می کوشیدند تا مقررات خود را از قوانین یونان و روم تقلید کنند. بدین منظور اهالی شهر در محلی جمع می شدند و عده ای را به نام ((کارگزار)) انتخاب می کردند. (۳۰)

۳- رهیافت مدرن برخلاف رهیافت اول که نظر مساعدی نسبت به جامعه مدنی، جمهوریت و رای مردم نداشت و زمامداران را فیلسوفانی ممتازتر از دیگر مردم می شمرد، در عصر مدرن، دو عرصه جامعه مدنی و جامعه سیاسی، مرکز ثقل تصمیمات سیاسی - اجتماعی به شمار می روند. مهمترین مشخصه رهیافت سوم، در پاسخگویی به نزاع و تعارض بین آزادی و فردیت با اراده عمومی و قانون بوده است. در این دوره که با هابز شروع و با هگل پایان می پذیرد، انسان به مقتضای قوانین طبیعی، با عنوان فردیت، صاحب حقوق سیاسی و شهروندی است. بدین ترتیب، مهمترین دغدغه اندیشمندان سیاسی این دوره مسأله ((آزادی)) (۳۱) بوده که توسط ساختار سیاسی مورد تهدید واقع می شد. این دوره نهایتاً به دو نحله عمده روسویی و کانتی تقسیم شد که هر کدام، به نوعی به گفتمان ((جمهوری)) (۳۲) قایلند. روسو، اصالت را به اراده جمعی می دهد؛ ولی در عین حال دغدغه آزادی و فردیت را نیز دارد. اما کانت، اصالت را به فردیت داد؛ ولی ضرورت حضور در عرصه عمومی را نیز لحاظ می کند. (۳۳) در واقع، در این دوره، مفهوم جمهوری بلحاظ مبانی نظری و از لحاظ مبانی عملی بسیار متکامل شد و پس از انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) رسماً



اعلام انتخابات عمومی شد و همه مردم حق رأی یافتند. ۴- رهیافت پست مدرن در واقع، موج یا رهیافت چهارم ادامه عصر مدرن است. پرسش تقدم و تاخر فرد و جمع در عصر مدرن، به پاسخ قطعی نمی رسد و نزاع به عصر پست مدرن افکنده می شود. در این دوره، اندیشمندان سیاسی راه وسط را در پیش می گیرند، بدین معنا که آنها، نه به فردیت اصالت می دهند و نه به جمع، بلکه بین این دو تعامل و گفت و گو ایجاد نموده اند. بنابراین، اگر ویژگی عمده عصر مدرن را ((جمهوری قانونی)) فرض کنیم، خصیصه عمده عصر پست مدرن، ((جمهوری گفتمانی)) خواهد بود. شاهد ما هابرماس، متفکر معاصر آلمانی است که برای حل تعارض حقوق فردی و حاکمیت قانون، به نظریه عقل تفاهمی تمسک می جوید. روی بر اساس نظریه عقل تفاهمی، به ارائه نظریه اخلاق گفتمانی می پردازد. در این نظریه، هابرماس، مرز بین فرد و جمع را در پرتو نگرش بین الاذهانی خویش که بر طبق آن، ذهن فردی در ارتباط با ذهن دیگران متوجه امور می شود، سیالیت می بخشد. (۳۴) بنابراین، تعارض بین آزادی و قانون در یک فرآیند بسیار پیچیده، موجب تحول و تغییرات شگرف در مفهوم جمهوری، در اندیشه سیاسی غرب شده است که در نهایت انسان و فرد، در عین ابژه بودن سوژه هم تلقی می شود. به نحوی که هر دو به نوعی اصالت می یابند. به عبارت دیگر، فرد در زندگی سیاسی خود نه آزاد مطلق است و نه مجبور ساختارها و نهادهای سیاسی، بلکه در یک حالت تعاملی و ((گفت و گوی آزاد)) به سر می برد. البته این تئوری و اندیشه با این سخن معصوم(ع) شباهت بسیاری دارد که ((لا جبر و لا تفویض ولكن امر بین الامرین)) یعنی بشر خواه در زندگی فردی و شخصی و خواه در زندگی سیاسی - اجتماعی، به طور مطلق، نه در حصار اجبار (طبیعی، تاریخی، قوانین، آداب و رسوم و...) و نه آزاد مطلق است؛ بلکه رفتار و تصمیمات خارجی انسان، همواره در کش و قوس ((جبر و اختیار)) است. نتیجه از مجموع این بحث می توان نتیجه گرفت که واژه جمهوری، خود متأثر از پرسشهای اساسی تری در تاریخ اندیشه سیاسی غرب بوده است که مهمترین این پرسشها و معضلهها، تعارض بین حقوق فرد و مصلحت جمع بوده است. در واقع، بشر در طول تاریخ، با تقدم و تاخر هر کدام از این دو، نوع خاصی از حکومت را شکل داده است و به تبع آن، مفهوم جمهوریت نیز تحولات و دوره بندیهای متفاوتی پیدا نموده است که در نهایت، در عصر معاصر به ((جمهوری گفتمانی)) متمایل شده است. اما سوال این است که آیا مفهوم جمهوریت به نقطه پایانی خود رسیده است؟ آیا تاریخ تحول مفهوم جمهوری به پایان رسیده است؟ آیا تمامی اندیشمندان به نقطه مشترک در خصوص واژه و مفهوم جمهوری رسیده اند؟ در پاسخ باید گفت که عملاً چنین توافقی حاصل نشده است و در عالم نظر نیز، این نزاع و گفت و گوها در جریان است. لذا به اعتقاد این تحقیق، جمهوری یک تئوری تمام شده نیست؛ بلکه ((فرایندی)) است که در یک سلسله مراحل زمانی و مکانی، در حال تغییر و تکامل می باشد. بنابراین، می توان جمله دیوید هلد را یک بار دیگر تکرار کرد که ((تاریخ دموکراسیها گیج کننده است)). اما در ورای همه این بحثها، شاید بتوان مهمترین نقطه توافق و اشتراک در مفهوم جمهوری، را ((حاکمیت اراده همگانی)) دانست؛ یعنی حکمرانان باید در چارچوب مصلحت عمومی و با رضایت آنان حکمرانی کنند. ۴- سیر مفهوم جمهوری در تاریخ اندیشه سیاسی ایران واقع مطلب این است که جمهوری به مفهوم تجربه ای عقلایی و تکنیکی، برای توزیع قدرت سیاسی در بین تمامی اجزای جامعه، و تحدید قدرت، اختصاص به سرزمین خاصی ندارد. نمی توان آن را به مثابه ایدئولوژی و مذهب خاص نگریست که به ملتی خاص اختصاص داشته باشد؛ بلکه همانند مذهبی است که اصول و عقاید آن، جنبه فراملی و جهانی به خود گرفته است. با این فرق که خاستگاه مذهب به عقل آسمانی برمی گردد؛ اما اصول جمهوری که متأثر از تجربه های بشری است خاستگاه آن عقل ناسوتی می باشد. با این فرض می توان اندیشمندانی از شرق را نیز برشمرد که نسبت به شیوه حکومتی عصر خودشان (استبدادی) معترض و به لحاظ نظری به دنبال اصلاح وضع حکومت و حکمرانان بودند. (۳۵) اگرچه اصول جمهوری در سرزمین ایران، به واسطه برخی موانع به بار ننشست، ولی دستمایه های اندیشه ای (حق آزادی، برابری، عدالت و احترام به شخصیت بشری) آن در ادبیات، شعر، (۳۶) فلسفه و دین (۳۷) کاملاً- مشهود است به نحوی که حکیم بزرگ یونان (افلاطون) را واداشت تا اعتراف نماید که: این واقعیتی است که ایرانیان... به

سمت آزادی رفتند تا بتوانند بر جمع زیادی از ملت‌های دیگر، سروری کنند. این سروران برای ملل تابع، آزادی به ارمغان بردند و آنان را بهتر از خود تربیت کرده‌اند. (افلاطون، کتاب قوانین، ص ۷۰۰ - ۶۹۰ به نقل از اصول حکومت جمهوری نوشته مصطفی رحیمی، ص ۳۱) ... ادامه دارد. پی نوشتها: ۱. بهرام اخوان کاظمی، نقدهایی بر دموکراسی، مجله دانشگاه اسلامی، شماره ۶، تیر ۱۳۷۷، ص ۲۲. ۲. دیوید هلد، مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، انتشارات روشنگران تهران، (بی تا) ص ۳۷. ۳. کارل کوهن، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۷۳، ص ۲۲. ۴. همان، صص ۲۲ - ۲۳. ۵. همان، ص ۲۳. ۶. همان، ص ۷. همان، صص ۲۳ - ۲۵. ۸. دکتر احمد نقیب زاده، جمهوریت و اسلام: مورد ایران، مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۷، ص ۵۵۷. ۹. علی اکبر دهخدا، لغتنامه دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۳، ص ۶۹۰. ۱۰. دکتر محمد معین، فرهنگ معین، سپهر، تهران ۱۳۶۴، ص ۱۲۴۲. ۱۱. مصطفی رحیمی، اصول حکومت جمهوری، سپهر، تهران ۱۳۵۸، ص ۷. ۱۲. غلامرضا علی بابایی و دکتر بهمن آقایی، فرهنگ علوم سیاسی، نشر ویس، تهران ۱۳۶۵، ص ۲۰۴. ۱۳. عباس منوچهری، گفتمان جمهوری و جمهوری گفتمانی، مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی، پیشین، صص ۳۱ - ۳۲. ۱۴. سید علی اصغر کاظمی، مبانی نظری و اخلاقی جمهوریت، جمهوریت و انقلاب اسلامی، پیشین، صص ۱۹ - ۲۰. ۱۵. مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۱۲. ۱۶. همان، ص ۲۸. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به: موج سوم دموکراسی، نوشته ساموئل هانتینگتن، ترجمه احمد شها، صص ۳۲۲ - ۳۲۷. ۱۷. حاتم قادری، زمینه‌های نقادی جمهوریت، جمهوریت و انقلاب اسلامی، پیشین، صص ۳۱۳ - ۳۱۴. ۱۸. دکتر محمود کاشانی، حقوق مردم، پایگاه نظام جمهوری، جمهوریت و انقلاب اسلامی، پیشین، ص ۳۱۷. ۱۹. برای آگاهی بیشتر مراجعه کنید به: تاریخ هرودوت، تلخیص ا.ج. اوانس، ترجمه ع. وحید مازندرانی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲. ۲۰. مونتسکیو، روح القوانين، ترجمه علی اکبر معتمدی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۸، ص ۳۰۹. ۲۱. عباس منوچهری، گفتمان جمهوری و جمهور گفتمانی، جمهوریت و انقلاب اسلامی، پیشین، ص ۳۱. ۲۲. ساموئل هانتینگتون، موج سوم دموکراسی، ترجمه احمد شها، مقدمه روزنه، تهران، ۱۳۷۳، ص سیزده. نیز: ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، شرکت سهامی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۴. ۲۳. عباس منوچهری، پیشین، ص ۳۲ - ۳۳. ۲۴. مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۲۱. ۲۵. مایکل ب فاسترو، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه شیخ الاسلامی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۰، ج ۱، قسمت دوم، ص ۳۰۸. ۲۶. بهاء الدین بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، زوار، تهران، ۱۳۵۹، ص ۲۳۷. ۲۷. همان، ص ۲۴۰. ۲۸. مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۲۲. ۲۹. همان، ص ۳۰. همان، ص ۲۳. ۳۱. ویلیام تی. بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، انتشارات آران، تهران، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۵۷ و ۶۶۸ و ۶۷۴ و ۶۹۳ و ۷۰۳ و ۷۰۵. ۳۲. دیوید هلد، پیشین، ص ۱۱۹. ۳۳. عباس منوچهری، پیشین، ص ۳۴. ۳۴. همان، ص ۳۷. ۳۵. مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۱۲. ۳۶. فردوسی، شاهنامه فردوسی، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۱۶. ۳۷. مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۱۳. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /خ نویسنده: غلام حسن مقیمی

## درآمدی بر مفهوم جمهوری (۲)

درآمدی بر مفهوم جمهوری (۲) برای تبیین سیر مفهوم جمهوری در ایران، تاریخ ایران را به تناسب موضوع بحث، به چهار دوره تقسیم می‌کنیم. ۱- عصر ایران باستان دوره اول را به تمدن قدیم ایران اختصاص می‌دهیم. در تاریخ ایران باستان، مبانی اخلاقی حکومت جمهوری (عدالت خواهی و مساوات) وجود داشت، به نحوی که گزنفون می‌نویسد ((ایرانیان، مساوات در برابر قانون را عدالت می‌نامند.)) (۳۸) اما نکته اساسی این است که حکومت‌های عهد باستانی ایران، بیشتر قانونی بوده‌اند تا جمهوری به معنای حاکمیت مردم. بنابراین، علی‌رغم ادعای بعضی اندیشمندان، حکومت پادشاهی در ایران مطلق العنان نبوده است، بلکه بعضاً به واسطه آداب، سنن و آئین زرتشتی، محدود می‌شده‌اند. (۳۹) بدین ترتیب حکومت شاهنشاهی قدیم، در چارچوب قانون (۴۰)

محدود می‌شد و تنها در صورتی که این قوانین مورد بی‌اعتنایی واقع می‌شد، بین دولت و مردم جدایی می‌افتاد و اغتشاش و بی‌ثباتی را موجب می‌شده است. (۴۱) علاوه بر دین، آداب و سنن و قوانین، عنصر اشراف و قوم نیز در تحدید قدرت مطلقه نقش مهمی داشته‌اند: چنانچه از اوستا استنباط می‌شود، آریاییها وقتی به ایران آمده‌اند، شکل حکومتشان ملوک الطوائفی بوده است. اقوام به عشیره‌ها، عشیره‌ها به تیره‌ها و تیره‌ها به خانواده‌ها تقسیم می‌شده‌اند. روسای خانواده‌ها، رئیس تیره را انتخاب و روسای تیره‌ها، رئیس عشیره را برمی‌گزیده‌اند. ده یوپت یا رئیس مملکت هم انتخابی بوده است معلوم است که با این وضع حکومت ده یوپت (رئیس مملکت) محدود بود. (۴۲) و یا آقای کریستنسن می‌نویسد: ((قدرت اشراف موجب شده بود که بسیاری از مناصب از قدرت شاه خارج شده، در میان اشراف موروثی شود)). (۴۳) همچنین در زمان اشکانیان، دو مجلس وجود داشت که شاه را به نحوی محدود و مشروط می‌نموده‌اند که شباهت زیادی با حکومت‌های مشروطه داشت. نکته جالب در خصوص میزان قدرت این دو مجلس (مهستان) است که قدرت استیضاح و عزل پادشاه را نیز داشتند. (۴۴) روحانیان هم به عنوان یکی از طبقات سیاسی - اجتماعی و فرهنگی از قدرت ویژه‌ای برخوردار بودند)) ((روحانیان زمان ساسانی در واقع دولتی در داخل دولت تشکیل داده بودند)). (۴۵) یکی دیگر از مظاهر حکومت جمهوری، تفکیک قوه قضائیه از اجرائیه است که ((در تاریخ ایران غالباً اصل جدایی قضاوت از حکومت، مورد نظر بوده است و این امر را یکی از تضمینهای حفظ حقوق مردم می‌دانسته‌اند)). (۴۶) مهمترین ویژگی برجسته قضاوت در ایران باستان، دادرسی نیک و عدالت بوده است: ((ملت ایران همواره شیفته حق و عدالت بود)). (۴۷) نکته دیگر اینکه، حماسه‌های ایرانی در شاهنامه فردوسی تنها روحیه پهلوانی نیست، بلکه رستم، نماینده مردم ایران در برابر زورمداران و استبداد نیز بوده است. متأسفانه ما از فرهنگ ایران باستان بی‌خبریم و نمی‌دانیم در زمینه فکری مبارزه با استبداد، چه اندیشه‌هایی از قلمها جاری شده است. همین قدر می‌دانیم که مزدک زنده‌کننده سنن فراموش شده زرتشت بود و خود او، هم در عالم نظر و هم در جهان عمل، به مبارزه با استبداد کمر بسته بوده است... جمله مشهور ((قدرت فساد می‌آورد)) تنها به فکر یونانیان خطور نکرده، در کلیله و دمنه نیز آمده است که ((هر که دست خویش مطلق دید، دل بر خلق عالم کز کند)). (۴۸) در هر صورت آنچه مسلم است اینکه در عهد ایران باستان، حکومتهای پادشاهی، مطلق‌العنان نبوده‌اند بلکه همواره به واسطه آداب و سنن و قوانین، محدود و مشروط می‌شدند. علاوه بر این، مبانی اخلاقی حکومت جمهوری (آزادی، برابری، عدالت) نیز وجود داشت. اما این مبانی در برپایی حکومت مردم‌سالار و حاکمیت ملی، به نحوی که مردم در بدنه قدرت سیاسی دخالت داشته باشند و در فعالیتهای سیاسی - اجتماعی صاحب رأی باشند، موثر نیفتاده است. اینکه چرا این اصول و مبانی به حقوق سیاسی و مشارکت مردمی مبدل نشده است محققین دلایل فرهنگی، اقتصادی، جغرافیایی و... را مطرح می‌نمایند که از حوصله این تحقیق خارج است. ۲- عصر اسلامی همزمان با ورود اندیشه اسلامی به ایران، شکل حکومتهای ایران نیز دستخوش تغییر شدند و نقش مردم در زندگی سیاسی، به لحاظ تئوریک و نظری وارد حیات جدیدی شد. با تأکید اسلام بر عدالت اجتماعی، برابری تمامی اعضای جامعه و ارج نهادن به شخصیت انسانها، جمهور مردم (خصوصاً اکثریت مردم ضعیف و حتی زنها) در کانون توجه قرار گرفتند و به دنبال آن، مفهوم حکومت جمهوری دستخوش تحول و تغییر جدی شد. به طوری که از آن پس تاکنون، حکومتهای جهان اسلام به نوعی تحت تأثیر افکار و رهنمودهای اسلام قرار گرفتند. بدین ترتیب دین اسلام، با اصول و قواعدی که خاستگاه آسمانی داشت، به عنوان محدودیتی برای حکومتهای مطلق‌العنان ایران وارد عرصه سیاسی - اجتماعی ایران شد. اما یک نکته تأسف‌انگیز این است که در دوره دوم نیز اندیشه توجه به نقش مردم، مساوات و آزادی در حکومت اسلامی، عملاً نهادینه نشد. به جز در چند سال اول ظهور اسلام، مردم مسلمان، حکومت دلخواه و مطابق با باورهای خود را لمس ننموده‌اند. اما نکته مهم این است که هیچ‌گاه از حکومتهای جابر و استبدادی، رضایت نداشته‌اند. در هر صورت در مورد تأثیر اندیشه‌های اسلامی در شوون مختلف زندگی سیاسی ایرانیان، جای تردید نیست. با توجه به فرهنگ سیاسی شیعه و تأثیر گسترده آن در ارزشها و باورهای ملت ایران و نیز

اجتماعی بودن احکام و مسائل مذهب شیعه، می‌توان به عمق و ابعاد گسترده تأثیر آن، بر حوزه اندیشه سیاسی مسلمانان پی برد. البته چنانچه در عصر اول ملاحظه شد، اذهان و رفتار مردم ایران، در دوران قدیم، به شدت تحت تأثیر آئین زرتشت بود که شاخصه مهم آن زیندار و کردار نیک، عدالت خواهی، آزادیخواهی و ظلم ستیزی بود که اسلام نیز همین عناصر را با تأکید بیشتر و با تعاریفی عمیقتر طرح نمود زولی به دلیل عدم تحقق حکومت مورد نظر معصومین (ع) این ارزشها و مفاهیم (آزادی، مساوات و عدالت) نیز در عالم نظر باقی ماندند زدر صورتی که می‌توانست راهکاری مفیدی برای شیوه حکومت جمهوری باشد. اما نکته لطیف و پیچیده در زندگی سیاسی مسلمانان، این است که هیچ‌گاه مبارزه با استبداد، ظلم ستیزی و آزادیخواهی در بدترین شرایط نیز خاموش نشد. اوج این آزادیخواهی اسلامی، در قیام امام حسین (ع) متبلور شده است. در واقع، امام حسین (ع) و ائمه معصومین (ع) فرهنگ عدم سازش با حکومت جور و مستبد و آزادیخواهی را ((کونوا احرارا فی دنیاکم)) (۴۹) به پیروانشان می‌آموزند. این فرهنگ سیاسی اگرچه در سالهای اولیه صدر اسلام به واسطه عده قلیل مسلمانان آزادیخواه، در صحنه زندگی سیاسی - اجتماعی موثر نیافتاد زولی در سالهای اخیر به دلیل آگاهیهای سیاسی که شرط اول حکومت مردم سالار می‌باشد، به همراه عاشورا و اربعینهای حسینی، تأثیر معجزه‌آسای خود را در ایران به جای گذاشت و نظام جمهوری اسلامی را نهادینه نمود که در دوره چهارم به آن خواهیم پرداخت. در هر صورت، اگر اساس جمهوریت را حضور رضایت‌آمیز مردم در زندگی سیاسی، رعایت نفع همگانی تفسیر کنیم، در آن صورت می‌توان در اسلام منابع و مآخذ بی شماری یافت که موید رابطه جدایی ناپذیر ذات اسلام با معنای اصیل کلمه جمهوریت می‌باشد. مفاهیمی مانند امت یا مراجعی مانند بیت المال و اعمالی مانند خمس و زکات، به عنوان نحوه مشارکت مالی فرد در امور عمومی، و حتی کارویژه حقیقی خلیفه، گواهی بر ذات جمهوری جامعه اسلامی است زچرا که گذشته از نظارت مردم و امر به معروف و نهی از منکر مردمی، برای کنترل قدرت سیاسی، فرمانروا نیز باید از درون ((خودساخته)) بوده و به دنبال منافع شخصی نباشد زبلکه باید همواره به مصالح عمومی بیندیشد، و الا از عدالت و خلافت عزل می‌شود. (۵۰) البته تئوریهای حکومت بر اساس برداشت از ماهیت انسان، جامعه و جهان بینی شکل می‌گیرند، که مکان بحث و بررسی آن جای دیگری است زاما در مورد شکل حکومت و نقش مردم در تعیین حاکم اسلامی، اختلاف نظر وجود دارد. آنچه مسلم است، در زمان حضور پیامبر (ص)، تعیین حاکم فقط از جانب خداوند به طور مستقیم صورت می‌گرفت. به عبارت دیگر، پیامبر (ص) دو مقام داشت زمقام رسالت و مقام حکومت. در مقام رسالت، رأی مردم و حتی رأی اکثریت هیچ مشروعیت ندارد ((زوان کثیرا من الناس عن آیاتنا لغافلون زو بسیاری از مردم از آیات ما غافلند.)) (۵۱) ((وان تطع اکثر من فی الارض یعلوک عن سبیل الله زو اگر بسیاری از ساکنین زمین اطاعت کنی پس تو را از راه خدا دور کنند.)) (۵۲) ((ولکن اکثر الناس لایعلمون و...)) (۵۳) بدین ترتیب، در مقام رسالت، رأی اکثریت مردم به خاطر عدم آگاهی و جهل از عالم غیب، فاقد حجیت و ارزش است و لذا نسبت به معصومین (ع) رأی و نقش ((الله یعلم حیث یجعل رسالته زخدا می‌داند که رسالت خود را در کجا قرار دهد.)) (۵۴) و لذا نسبت به معصومین (ع) رأی و نقش مردم در حد مقبولیت تقلیل می‌یابد. اما در مقام دوم که مقام حکومت است، مقبولیت مردمی نه فقط شرط ضمنی، که شرط تحقق حکومت می‌باشد و از این روست که پیامبر گرامی (ص) در طی سیزده سال که در مکه دعوت می‌نمود، قادر به تشکیل حکومت نشده و قوانین موضوعه در چارچوب وظایف عبادی خلاصه شده بود... برای تشکیل حکومت باید، مردمی از سرزمین یترب با پیامبر پیمان بسته و نمایندگانی از جانب تمام مردم، ایشان را به شهر خویش دعوت کنند و حکومت اسلامی را بر خود بپذیرند تا حکومت استقرار یابد. از این رو، حکومت الهی پیامبر، به دنبال درخواست جمهور مردم مدینه تحقق یافت... هرچند به جهت قبیله ای بودن جامعه آن روز، این نوع حکومت در چارچوب قومی و قبیله ای تجسم یافت زاما اگر تغییر زمانی امروزین آن را در نظر آوریم، این همان مقبولیت مردم یا حکومت جمهوری تلقی خواهد شد که با عنوان ((بیعت)) در تاریخ اسلام تحقق یافته است. (۵۵) به علاوه در مواردی که قوانین منصوص الهی وارد نشده است، پیامبر به شور و مشورت، امر شده است: ((و شاورهم فی

الامر)) (۵۶) و نیز ((وامرهم شوری بینهم)) (۵۷) و یا جمله مشهور حضرت امیر که فرمود: ((لولا حضور الحاضر... لالقیته حبلها علی غاربها)). (۵۸) بدون شک منظور از حضور حاضر، همان خواست اکثریت مردم است. در پایان، برای جلوگیری از اطاله کلام، جملاتی از معصومین (ع) و قرآن کریم را که ناظر به اهمیت رای مردم، آزادی، عدالت، مساوات و ماهیت و مفهوم جمهوری می باشد، در ذیل می‌آوریم: ۱- ((ولعمری لئن کانت الامامه لاتتعقد حق تحضرها عامه الناس فما الی ذلک سبیل ولکن اهلها یحکمون علی من غاب عنها)) سوگند به جانم که امامت منعقد (برپا) نمی شود تا اینکه همه مردم حضور یابند و بیعت کنند، پیداست که به چنین کاری دسترسی نیست و لکن آنانی که اهل تشخیص هستند نظر می دهند و انتخاب می کنند. (۵۹) ۲- ((ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون)) از شما باید امتی پدید آید، دعوت کننده به خوبیها، تشویق کننده به کارهای شایسته و نهی کننده از کارهای ناپسند، تنها چنین کسانی به خوشبختی و رستگاری می رسند. (۶۰) ۳- ((ان الامر به معروف و النهی عن المنکر سبیل الانبیا و منهاج الصالحین فریضه عظیمه بها تقام الفرائض... و ترد المظالم و تعمر الارض... و یستقیم الامر)) امر به معروف و نهی از منکر، راه انبیا و روش صالحان است. فریضه بزرگی است که سایر فرائض و واجبات به وسیله آن برپا می شود... مظالم برطرف شده و زمین آباد می شود... و پایه حکومت را استوار می سازد. (۶۱) ۴- ((یا علی ما حار استخار و لاندم من استشار رای علی! متحیر نشد کسی که از خدا طلب خیر کرد و پشیمان نشد کسی که مشورت کرد.)) (۶۲) ۵- لاتستبد بریک، فمن استبد بریه هلك، استبداد رای نداشته باش. هر کس خودرایی داشته باشد، هلاک می شود.)) (۶۳) ۶- ((...ولیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق، و اعماها فی العدل، و اجمعها لرضی الرعیه، فان سخط العامه یجحف یرضی الخاصه، و ان سخط الخاصه یرغفر مع رضی العامه رای مالک: حتما بهترین امر نزد تو باید میانه ترین آن در حق و شاملترین آن در عدل و جامعترین آن در جلب رضایت توده مردم باشد زیرا که خشم توده (عامه مردم) خشنودی خواص (اقلیت مردم) را پایمال می کند و ولی خشم خواص در برابر خشنودی و رضایت عامه نباید مورد توجه قرار گیرد.)) (۶۴) ۷- ((انما المومنون اخوه)). (۶۵) ۸- ((قل الحق من ربکم فمن شأ فلیومن و من شأ فلیکفر، بگو حق از جانب پروردگارتان است، هر کس که می خواهد ایمان بیاورد و هر کس که نمی خواهد، کافر گردد.)) (۶۶) ۹- ((لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا، بنده دیگری نباش که خدا تو را آزاد قرار داده است.)) (۶۷) ۱۰- ((ایها الناس ان آدم لم یلد عبدا و لا امه و ان الناس کلهم احرار رای مردم، همانا آدم نزائیده است بنده و کنیزی را و همه انسانها آزاد هستند.)) (۶۸) ۱۱- ((یا ابن ابی طالب لک و لا امتی، فان ولوک فی عافیه و اجمعوا علیک لرضا، فقم بامرهم، و ان اختلفوا علیکم فدعهم و ما هم فیه رای علی (ع) فرمود که رسول الله (ص) به من فرمود: اگر مردم بدون درگیری، ولایت را به تو دادند و همه نیروها به آن راضی شدند، حکومت را قبول کن و اگر اختلاف کردند، آنان را رها ساز و به حال خود گذار.)) (۶۹) ۱۲- ((من جاکم یرید ان یفرق الجماعه و یغصب الامه امرها و یتولی من غیر مشوره فاقتلوه، امام رضا (ع) از قول پیامبر (ص) فرمود: کسی که خواست بین اجتماع ایجاد تفرقه نماید و ولایت امر امت را غصب کند و بدون مشورت، اعمال ولایت نماید پس او را بکشید.)) (۷۰) نتیجه اینکه، حکومت عدل اسلامی در صدر اسلام به دلیل عوامل متعددی دوام چندانی نیافت تا نسبت به شکل و ساختار حکومت آن قضاوت قطعی شود و ولی مهم این است اسلام عناصر قویای را در خصوص مشارکت سیاسی و رای مردم، وارد عرصه اندیشه سیاسی اندیشمندان مسلمان نموده است. بعدها این عناصر مورد تفاسیر متفاوت قرار گرفته است که بر اساس منابع اسلامی شکل حکومت اسلامی چگونه است؟ و نقش مردم در آن به چه ترتیب است؟ که از میان تفاسیر متعدد، ما دو نوع آن را ((مشروطه اسلامی)) و ((جمهوری اسلامی)) مورد اشاره قرار خواهیم داد. ۳- عصر مشروطیت در عصر اول گفتیم که اندیشه دموکراسی و مخالفت با حکومت استبدادی در فرهنگ قدیم ایران ناشناخته نبوده است، ولی این اندیشه به خاطر عوامل متعددی به منصف ظهور نرسید. در موج دوم نیز علی رغم ورود اندیشه اسلامی که دارای دستمایه های گرانقدری درباره آزادی، مساوات، برادری و عدالت بوده است، به جز چند سال اول صدر اسلام، حکومتها همان مسیر سلطنت مطلقه را طی نموده اند و



مردم، همچنان در حاشیه زندگی سیاسی قرار گرفتند. اما عصر سوم، در واقع مهمترین ویژگی آن، آشنایی ایرانیان با فرهنگ غرب و شیوه حکومتی جمهوری غرب بوده است. پیشرفت سریع مغرب زمین در زمینه آزادی، مساوات و عدالت اجتماعی، شوق مردم آزادیخواه و عدالت جوی ایران را برانگیخت تا همانند حکومت‌های غربی، دست به تدوین قانون اساسی بزنند. در واقع، قانون اساسی حکومت مشروطه گامی دیگر در جهت ارتقای مفهوم جمهوریت بوده است. از جمله اصولی که این نکته را به صراحت بیان می‌داشت، اصل ۲۶ متمم قانون اساسی مشروطیت بود که می‌گوید: «قوای مملکت ناشی از ملت است». در مشروطیت درباره مشارکت سیاسی مردم و اندیشه دموکراسی (که به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های اومانیستی در غرب بوده است) نزاعها و اختلاف نظرها شدیدی در گرفت که موجب جناح بندیهای فکری - سیاسی متعددی شد که عمدتاً بر حول و محور موافقت یا مخالفت با ایدئولوژی مشروطیت شکل می‌گرفتند. آنچه برای ما در این موج مهم است، ورود مفاهیمی چون آزادی، مساوات، عدالت، قانون اساسی، حکومت مشروطه و... با تعاریف جدید به صحنه اندیشه سیاسی اندیشمندان مسلمان ایرانی بوده است که بعضاً به واسطه تعارض با برخی مفاهیم مشابه اسلامی، ذهن اندیشمند مسلمان را به چالش می‌کشاند و آنان را وامی‌داشت تا دیدگاه اسلام را در خصوص مفهوم جمهوری تبیین کنند. تلاش مجدانه مرحوم نائینی و آیه الله شیخ فضل الله نوری و... درباره مشارکت سیاسی مردم، آزادی، حجیت رأی اکثریت، قانون و... با تمسک به قواعد فقهی و اصولی، شواهدی گویا بر این قضیه است. اما این اندیشه همانند اندیشه اسلامی در صدر اسلام، فقط در حد تصویب قانون اساسی در مجلس، مسکوت ماند و عملاً با روی کار آمدن رضاخان، همچنان سنت حکومت سلطنت مطلقه تداوم یافت. جالب است که ایده جمهوری به طور رسمی در این دوره، اولین بار توسط رضاخان در زمستان سال ۱۳۰۲ طرح گردید؛ زولی این ایده پس از استقرار حکومت رضاخان، به سرنوشت حکومت‌های مطلقه گذشته دچار شد. در هر صورت نهضت مشروطیت موجب شد تا مفهوم جمهوری در صدر افکار و اندیشه‌های سیاسی جای گرفته و بحث‌هایی همچون کثرت گرایی، احزاب، شوراها، اتحادیه‌ها و انجمن‌های ملی - مذهبی و... در صدر بحث‌های اندیشمندان قرار گیرد. و کفه مردم در ترازوی حکومت و مردم سنگینی قابل ملاحظه‌ای یافت و هیچ جناحی تا در مقابل مردم و نقش سیاسی - اجتماعی مردم اعلام موضع مثبت نمی‌کرد، مقبولیت و مشروعیت لازم را نمی‌توانست کسب نماید. عصر مشروطه که دوره تحول اندیشه سیاسی و نظام سیاسی ایران می‌باشد، موجب شکل‌گیری نوع خاصی از اندیشه سیاسی - فقهی شد که بعضاً ریشه در افکار و اندیشه دوره قاجار و حتی عصر صفوی دارد. اما آنچه برای ما در این تحقیق مهم است، موضع‌گیری و تفسیر نخبگان فکری عصر مشروطه از لغت و اصطلاح مشروطیت می‌باشد. اولین رویکرد به نظر ما، متأثر از آزادیخواهی سکولار است و لذا میزان آزادی سیاسی و نقش مردم نیز متأثر از فلسفه سیاسی لیبرالی است. دیدگاه دوم، مشروطه را توطئه استعمار تلقی نموده و هرگونه تلاش برای ارزشها و آرمانهای مشروطیت را، نفی می‌کند. اما دسته سوم (علمای مشروطه خواه) از جمله مرحوم نائینی، در مواجهه با اندیشه مشروطیت در پی آشتی مفاهیم آن با دین بودند. نائینی در پی الزامات اندیشه سیاسی مشروطیت و دغدغه‌های دینی، ذهنیت دوگانه اندیش خاصی را پیدا نمود که منجر به تفسیرهای کارآمد از مفهوم مشروطه و آرمان مذهبی شده است. ۴- عصر جمهوری اسلامی در نهایت، اندیشه جمهوری پس از انقلاب اسلامی طی فرماندم دوازدهم فروردین ۱۳۵۸، در زندگی و حیات سیاسی ایرانیان نهادینه شد و مدل حکومت ایران، به جمهوری اسلامی تغییر شکل و محتوا داد. البته در اینکه مدل حکومت اسلامی چگونه است، در اوایل انقلاب اسلامی، اختلاف نظرهای زیادی وجود داشت؛ زولی آنچه در این تحقیق مورد اهتمام قرار دارد، نظامی است که امام راحل در تعریف آن فرمودند: «جمهوری اسلامی نه یک کلمه زیادتر و نه یک کلمه کمتر». البته جای تردید نیست که برای تبیین مفهوم جمهوری در اندیشه امام خمینی، آرای مخالفین می‌تواند کمک زیادی نماید و لذا در حد لازم به اندیشه‌های دیگر اندیشمندان نیز اشاره خواهیم نمود. به طور مشخص سوال این است که جمهوری از نظر امام خمینی در «جمهوری اسلامی» چه معنا و مفهومی دارد؟ و رأی مردم در انتخابات دارای چه ارزشی است؟ آیا در حد مشروعیت است یا مقبولیت؟ مفاهیم کلیدی



مرتبط با مفهوم جمهوری مثل آزادی، مساوات، رأی اکثریت مشارکت عمومی، رقابت معنادار و مسالمت‌آمیز برای احراز مقامهای دولتی، عدالت اجتماعی و تفکیک قوا و... به چه معناست؟ چه رابطه‌ای بین تئوری ولایت فقیه و مفهوم جمهوری وجود دارد؟ و... از دیدگاه امام و بسیاری از فقها ((کمال اسلام به این است که نظام اداری خاصی ندارد و قوانین عرفی تدوین شده توسط عقلای جامعه را تصویب می‌کند)) (۷۱) ولی در مقابل، فقهایی هستند که معتقدند نظام اسلامی، جمهوری نیست و مردم در تعیین زمامداران خود، مشارکت ندارند و نظام حکومتی اسلام ((حکومت عدل اسلامی)) است که مشروعیت آن از خداست. در هر صورت، در عصر سوم، قدرت مطلق خودکامه توسط نخبگان سیاسی محدود می‌شد و ((نوعی افتراق کارکردی بین دو قوه مقننه و مجریه قابل مشاهده است، یعنی قوه مجریه همچنان در اختیار سلطان باقی می‌ماند)) (۷۲) و لذا در این فرآیند (عصر سوم) توده مردم نقش فعال ندارند؛ بلکه نخبگان (اعتدالیون، اجتماعيون، عاميون و دیگر گروههای ذی نفوذ) در صحنه سیاسی فعال هستند و لذا نظام از ثبات سیاسی لازم برخوردار نبود؛ عمده‌ترین دلیل شکست این طرح (مشروطیت)، این است که انرژی توده‌ای، پشت سر این پویش نیست. اگرچه این فرآیند به لحاظ عملی شکست خورد؛ اما به لحاظ نظری ادامه یافت. الگوی غالب این فرآیند که تا انقلاب اسلامی هم ادامه دارد، این است که ((شاه باید سلطنت کند نه حکومت)). این شعار اساساً یک شعار مشروطه طلبانه است که در دوران انقلاب با بیعت مهندس بازرگان و دکتر سحابی در پاریس با امام و طرد و نفی شعار ((شاه سلطنت کند نه حکومت))، این طرح به پایان خودش می‌رسد. (۷۳) نوع دیگر جمهوری خواهی نیز توسط اکثر گروهها و جنبشهای خلقی طی سالهای ۴۰ و ۵۰ طرح شد که؛ مبنای این نوع ((جمهوری خواهی)) بر این اصل مبتنی است که توده‌ها، باروتند. تنها باید با کبریت زدن به این باروت، تور اختناق را پاره کرد تا انرژی توده‌ها آزاد شود و سیاست، توده‌ای شده و مردم به صحنه بریزند. این گرایش عموم خلقی، (نیز) در عمل به شکست می‌انجامد. (۷۴) بدین ترتیب هم جمهوری خواهی به سبک ((شاه باید سلطنت کند نه حکومت)) و هم ((دموکراسی خلقی)) شکست می‌خورد. در این میان، امام خمینی با آگاهی نسبت به دو جمهوری فوق، شعار سومی را مطرح می‌کند و آن اینکه ((استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی)). در حقیقت به اعتراف همه نخبگان فکری، تا آن زمان هیچ کس به اندازه امام، مدافع جمهوریت نبود و لذاست که امام راحل با مشارکت و همراهی همین مردم، انقلاب اسلامی را به پیروزی می‌رساند. مهمترین ابتکار امام در خصوص ارتقای مفهوم جمهوری، ترکیب آن با اسلام بوده است. امام با تکیه بر این نکته که اکثریت مردم کشور مسلمانند، مفهوم جمهوری را مقید به اسلام می‌کند و مردم نیز چون این شکل از حکومت را موافق با باورها و ارزشهای اعتقادی خود می‌بینند، با حدود ۹۸٪ آرا؛ به آن رای می‌دهند. به دنبال آن، قانون اساسی هم مطابق همین مفهوم و گرایش تدوین می‌شود. در اصل چهارم قانون اساسی آمده است که کلیه قوانین و مقررات باید بر اساس موازین اسلامی باشد و نیز در اصل ششم، اتکا بر آرای عمومی تأکید شده است و اصلهای ۲۹، ۲۰، ۲۳، ۲۴ و ۲۶ به حقوق انسانی، سیاسی، آزادی مطبوعات، احزاب و... اشاره دارند. بنابراین، حکومت از دیدگاه امام همچون ژانوس دوگانه است که بر دو پایه، بناگذاری می‌شود؛ یکی جمهوریت و دیگری اسلامیت. یعنی شکل حکومت، ساختار سیاسی و نحوه آرایش نهادهای آن، مطابق با آخرین دستاوردهای بشری، یعنی جمهوری است و لذا امام بارها در تفسیر واژه جمهوری، می‌فرمودند که منظور ما همان جمهوری متداول است. (۷۵) ولی محتوای آن، بر اساس ارزشهای اکثریت مردم ایران، اسلامی می‌باشد. بنابراین، تئوری امام راحل به لحاظ نظری با توجه به فرهنگ مردم ایران، کاملترین جمهوری تلقی می‌شود؛ چرا که رضایت همگانی (۹۸٪) را در پی داشت. البته در صحنه عمل، نیازمند زمان طولانی تری هستیم تا زوایای این تئوری روشن شده و این فرآیند - جمهوری خواهی - همچنان در مسیر تکاملی، قله‌های رفیعتری را فتح نماید. و لذا طبیعی است که بر سر تفسیر این واژه آرامش خیز و جنجال برانگیز، اتفاق نظر نباشد؛ چنانکه این فرآیند تکاملی مفهوم جمهوری، در غرب نیز هنوز به اتمام نرسیده است. در زمینه اینکه در اندیشه سیاسی امام راحل، مردم چه نقشی دارند؟ آیا نقش مشروعیت بخشی دارند یا مقبولیت؟ آیا نقش کارکردی دارند یا فراتر از آن؟ و آیا اساساً مردم محق هستند

یا مکلف؟ در بین اندیشمندان بحثهای زیادی مطرح شده است، ولی به نظر می‌رسد که در اندیشه امام، مردم هم مکلف هستند و هم محق، و این حق نیز علاوه بر ریشه دینی با قانون طبیعی نیز سازگار است ((از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد)). (۷۶) این عبارت به خوبی حاکمیت مردم را در تعیین شکل حکومت نشان می‌دهد، ضمن اینکه رای مردم در این بخش از مشارکت سیاسی، اصالت هم دارد. بنابراین، در اندیشه امام، مردم در واژه (جمهوری اسلامی) که به شکل و ساختار حکومت برمی‌گردد، حق مشروعیت بخشی دارند. از لحن کلام امام ((ره)) چنین استنباط می‌شود که رای مردم مسلمان نافذ است. بنابراین از دیدگاه امام، مردم مسلمان منطقی حاکمیتی را می‌پسندند که اسلامی باشد؛ یعنی اسلامی بودن جمهوری بر مردم تحمیل نشده است و لذا اصل سوال (پارادوکس جمهوریت و اسلامیت) موضوعاً و تخصصاً در نظر امام قابل طرح نمی‌باشد. ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طوری رای داد ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم، خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتیمان یک چیزی را تحمیل بکنیم. (۷۷) و نیز ماهیت حکومت جمهوری اسلامی، این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت قرار داده است (و) با اتکا به آرای عمومی ملت، حکومت تشکیل شد و مجری احکام اسلام می‌باشد. (۷۸) و نیز مردم به خبرگان رای دادند تا مجتهدین و علمایی را برای حکومتشان تعیین کنند... در این صورت، ولی، منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است. (۷۹) حقیقت مطلب این است که امام در بیان جملات فوق قصد فریب نداشته اند و در مقام بیان هم بوده اند و لذا نکته مهم در اندیشه امام این است که ایشان نسبت به مردم، ارزش خاصی قایل و حتی آنان را از مردمان صدر اسلام بالاتر می‌دانسته اند و لذا یقین داشتند که این مردم با چنین آگاهی و اعتقادی، محال است خطا کنند. همچنین امام آینده چنین ملتی را فعالتر از وضع فعلی می‌دیدند ((جامعه فردا جامعه ای ارزیاب و منتقد خواهد بود که در آن، تمامی مردم در رهبری امور خویش شرکت خواهند جست)). (۸۰) بنابراین، از ظاهر کلمات امام چنین استنباط می‌شود که رای مردم مسلمان (به ماهو مسلمان) اصالت و مشروعیت دارد، ولی نگرانی عمده امام، عدم رعایت موازین اسلامی از جانب مردم مسلمان (خواه عامدانه و خواه جاهلانه) است که می‌تواند خسارت جبران ناپذیری را به مملکت و اسلام بزند. اگر مسامحه نمایید و خبرگان را روی موازین شرعیه و قانونی انتخاب نکنید، چه بسا که خساراتی به اسلام و کشور وارد شود که جبران پذیر نباشد و در این صورت، همه در پیشگاه خداوند متعال مسوول می‌باشید. (۸۱) بنابراین، مشروعیت تمام امور مملکت به اسلامی بودن آن است: ((و اگر بدون مشروعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شوونه طاغوتی و محرم خواهد بود.)) (۸۲) البته این اسلامی بودن را خود مردم، به آن حاکمیت داده اند، اما همین مردم به لحاظ اعتقادی و قبول اسلامیت نظام خود، مشروعیت امور مملکت را نیز به اسلامیت، مقید نموده اند: ((ملت رای داده است به جمهوری اسلامی، همه باید تبعیت کنید اگر تبعیت نکنید، محو خواهید شد.)) (۸۳) و نیز فرمود: ((مردم جمهوری اسلامی می‌خواهند، جمهوری غربی نمی‌خواهند، جمهوری کمونیستی نمی‌خواهند... مخالف با جمهوری اسلامی، مخالفت با رای موکلین است.)) (۸۴) بنابراین، از دیدگاه امام معنا ندارد که مردم طالب حکومت اسلامی ای باشند که مجری احکام غیر اسلامی باشد. در نتیجه، تمامی مردم حتی ولی فقیه نیز مکلف است که در چارچوب قوانین و احکام شرع حرکت کنند. لذا رهبری نیز در اداره امور، مطلق و رها نیست؛ بلکه مشروعیت وی نیز به اسلام برمی‌گردد. اکنون به آخرین سوال می‌رسیم که به طور مشخص، مراد امام از جمهوریت و مشارکت مردم چیست؟ از آنجا که امام راحل، مجتهد طراز اول حوزه بوده اند، طرح مفهوم و واژه اسلام به عنوان یک ((تکلیف))، در ((جمهوری اسلامی)) کاملاً روشن و عادی است، ولی آیا تاکید ایشان بر روی واژه و مفهوم جمهوری به عنوان یک ((حق))، همان مفهوم غربی است؟ در پاسخ می‌توان گفت که امام واژه جمهوری را در مضامین و قالبهای مختلفی مطرح نموده اند؛ گاهی آن را مخالف ((استبداد))، (۸۵) گاهی نیز مخالف ((سلطنت و ولایتعهدی)) (۸۶) و نیز بعضاً مخالف ((مشروطه و جمهوری غربی)) (۸۷) مطرح نموده اند. اما در تاریخ ۱۴ / ۱۰ / ۵۸ امام جمله ای در قالب سوال طرح نموده اند که شاید بهترین عبارت برای جمع‌بندی معنا و

مفهوم جمهوری از دیدگاه خودشان باشد ایشان می فرماید: ((دموکراسی (مگر) غیر از این است که مردم سرنوشتشان را به دست گیرند؟ (۸۸) مراد امام از ((حق تعیین سرنوشت))، حضور فعال مردم به همراه ارزشها و اعتقادات خود (اسلام) در صحنه زندگی سیاسی کشور می باشد بنابراین، باز هم آن ژانوس دو گانه که بعضا به پارادوکس انتخاب و انتصاب نیز تشبیه شده است، در معنا و مفهوم ((جمهوری اسلامی)) قابل مشاهده است؛ چرا که از دیدگاه امام، واژه ((جمهوری)) نماینده و بیانگر حق و حقوق برای شهروندان حکومت است؛ ولی واژه ((اسلامی)) مشعر به تکلیف و عمل به وظیفه شرعی است؛ یعنی رفتار سیاسی شهروند جمهوری اسلامی بین ((جبر و اختیار)) قرار می گیرد. بنابراین، مفهوم جمهوری از دیدگاه ایشان، ((حق تعیین سرنوشت در حصار و اعتقادات اکثریت مردم)) می باشد. از این منظر ((جمهوری اسلامی)) همان جمهوری مکتبی است؛ منتها چون مکتب اسلام به شدت مردم گراست، مشکل پارادوکس موضوعا قابل بحث نیست. از نظر امام خمینی ((استعداد مردم داری)) اسلام و همچنین ((طبع ناآلوده و بیدار)) مردم، از دو سوی، ساز و کاری را شکل می دهند که امکان مشارکت مردم را در امور سیاسی - اجتماعی فراهم می سازد.)) (۸۹) از مجموع بحث می توان نتیجه دیگری نیز گرفت که ((اگر مراد از واژه ((جمهوری))، مردم مداری در مقابل خدامحوری و قانون بشری در عرض قانون الهی باشد، چنین جمهوری از نظر امام خمینی (ره) مردود است؛ اما اگر مراد از جمهوری و مردم مداری، تأکید بر نقش مردم در مقابل زمامداران و حکام و مجریان امور باشد، در این صورت جمهوریت از نگاه حضرت امام مورد تأیید و بلکه تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از مسوولان جایز نیست.)) (۹۰) ((الحمدلله)) پی نوشتها: ۳۸. همان، ص ۲۹. برای آگاهی بیشتر به: کوروشنامه، ترجمه مهندس رضا مشایخی، صفحات ۴ الی ۱۷ مراجعه کنید. ۳۹. مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۳۲. ۴۰. حسن پیرنیا، تاریخ ایران باستان، کتاب نهم، انتشارات آشنا، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۶۴۶ به نقل از مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۳۴. و نیز: ا.ت. اومتد، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه دکتر محمد مقدم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۶۳. ۴۱. مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۷۴. به نقل از یونانیان و بربرها، گوینو. ۴۲. حسن پیرنیا، پیشین، ص ۲۶۴۷. ۴۳. مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۳۴؛ به نقل از سلطنت قبا و ظهور مزدک، کریستن، ترجمه نصرالله فلسفی و احمد بیدمشک، ص ۴۴. ۱۱. e. حسن پیرنیا، پیشین، ص ۲۶۵۵؛ به نقل از مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۳۵. ۴۵. آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۷۴، ص ۶۴ و؛ ۱۷۹ به نقل از مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۳۵. ۴۶. مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۳۶. ۴۷. رومن گیر شمن، پیشین، ص ۳۱۴؛ به نقل از مصطفی رحیمی، پیشین. ۴۸. مصطفی رحیمی، پیشین، ص ۴۲؛ به نقل از کلیله و دمنه، به اهتمام قریب، چاپ چهارم، ص ۴۳. ۴۹. امام حسین (ع)، روز عاشورا. ۵۰. دکتر احمد نقیب زاده، جمهوریت و اسلام؛ مورد ایران، مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی، پیشین، صص ۵۷۸ - ۵۷۹. ۵۱. یونس، ۹۲. ۵۲. انعام، ۱۱۶. ۵۳. اعراف، ۱۸۷. ۵۴. انعام، ۱۲۴. ۵۵. فرشته ندری ایبانه، مبانی نظری جمهوریت از دیدگاه عقل و معارف اسلامی، مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی، پیشین، صص ۶۴۴ - ۶۴۵. ۵۶. آل عمران، ۱۵۹. ۵۷. شوری، ۳۸. ۵۸. نهج البلاغه، خطبه ۱۷. ۵۹. مصطفی کواکبیان، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۷۶. ۶۰. آل عمران، ۱۰۴. ۶۱. کلینی، فروع کافی، ج ۱، ص ۱۴۲. ۶۲. ملا محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، التراث، بیروت، ۱۹۸۳، ج ۱، باب استبداد رای، ص ۱۰۵. ۶۳. غرر، ج ۶، ص ۲۹۶. ۶۴. امام علی (ع)، نهج البلاغه، شرح فیض الاسلام، نامه ۵۳، ص ۹۹۶. ۶۵. حجرات، ۱۰. ۶۶. کهف، ۲۸. ۶۷. نهج البلاغه، وصیت ۳۱. ۶۸. نهج السعاده، ج ۱، ص ۱۹۸. ۶۹. کشف المحججه لابن طاووس، ص ۱۸۰. ۷۰. عیون الاخبار الرضا، جلد ۲، حدیث ۲۵۴، ص ۶۲. ۷۱. ایران فردا، ش ۲۶، تیرماه ۱۳۷۵. ۷۲. سعید حجاریان، مجله راه نو، سال اول، ش ۵، ص ۱۶. ۷۳. همان. ۷۴. همان. ۷۵. صحیفه نور، چاپ دوم، ج ۲، ص ۳۵۱؛ ج ۳، ص ۴۱ و ۷۲ و ۱۰۷. ۷۶. صحیفه نور، ج ۳، ص ۴۲، ۱۸ / ۸ / ۱۳۵۷. ۷۷. همان، ج ۱، ص ۱۸۱، ۱۹ / ۸ / ۵۸. ۷۸. همان، ج ۳، ص ۱۰۵، ۲۰ / ۸ / ۵۸، پاریس. ۷۹. صحیفه نور، ج ۵، ص ۳۴. ۸۰. همان، ج ۳، ص ۵۳، ۱۶ / ۸ / ۵۷. ۸۱. همان، ج ۲۱، ص ۱۸۷. ۸۲. همان، ج ۱۷، ص ۱۰۳. ۸۳. همان، ج ۹، ص ۱۷۰. ۸۴. همان، ج ۹، ص ۲۵۳. ۸۵. امام خمینی، ولایت

فقیه، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۳، صص ۳۰-۳۲. ۸۶. همان، ص ۸. ۸۷. همان، صص ۴ و ۳۳ و نیز صحیفه نور، ج ۹، صص ۲۵۳. ۸۸. صحیفه نور، ج ۳، ص ۴۳. ۸۹. دکتر حاتم قادری، دموکراسی و تکلیف، مطالعه موردی: امام خمینی، فصلنامه نامه پژوهش، سال دوم، ش ۸، بهار ۱۳۵۷. ۹۰. محمد منصور نژاد، جمهوریت از دیدگاه امام خمینی، مجموعه مقالات جمهوریت و انقلاب اسلامی، پیشین، ص ۶۵۵. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /خ نویسنده: غلام حسن مقیمی

## حکومت فرزانتگان - قسمت اول

حکومت فرزانتگان - قسمت اول نویسنده: شهید سید مرتضی آوینی مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام مبحث اول: «رأی اکثریت» قسمت اول: مقدمه: آیا «رأی اکثریت» معیار حق است؟ عصر ما، عصر احیاء مجدد اسلام و تمهید آن مقدمات علمی و اجتماعی است که مبنای تمدن آینده بشریت در کره ارض قرار خواهد گرفت. برای ما مسلمانان، و خاصه مسلمانان ایران، هیچ تردیدی در این زمینه وجود ندارد که از این پس، تاریخ این سیاره به مرحله‌ای جدید از صیورورت خویش وارد شده که می‌توان آنرا «عصر توبه بشریت» نامید. این «توبه» که آثار آن اکنون به روشنی در سراسر کره زمین تشخیص پذیر است، به سرعت به انحطاط تمدن کنونی بشر که ریشه در «استکبار شیطان» دارد خواهد انجامید و اهل زمین، اهلیت ولایت آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را خواهند یافت و ظهور موعود اولین و آخرین را ادراک خواهند کرد؛ چرا که او عین ظهور و حضور است و این مائیم که در غیبتیم و محجوب، و اینچنین بر ماست که حجاب‌های ظلمت را به یکسو زینم و اهلیت حضور بیاییم و زمینه‌های رجعت به مبانی اسلام را در همه ابعاد فراهم کنیم. بحث حاضر: «آیا رأی اکثریت معیار حق است؟»، با توجه به آنچه گفته شد از مهمترین مباحثی است که باید در جهت «رجعت به مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» مطرح شود و به نتایج مطلوب دست پیدا کند، چرا که از یکطرف امروز در همه نظام‌های حکومتی کره زمین «رأی اکثریت» معیار مطلق است که هیچ معیار و میزان دیگری را یارای همسنگی با آن نیست، و نظام جمهوری اسلامی ایران نیز ظاهراً متشابه با نظام‌های حکومتی اروپایی و غیر اروپایی، دارای «نظام پارلمانی» است که مبتنی بر یک «قانون اساسی» مشخص و «آراء اکثریت» قانونگذاری می‌کند. اما از طرف دیگر، هنوز ما فرصت و توفیق آنرا نیافته‌ایم که به تحقیق در «مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» بپردازیم و «تأسیسات و فرهنگ سیاسی» حاکم بر جامعه خویش را منطبق با «معیارهای اصیل و حقیقی» بازسازی کنیم. امیدواریم مقاله حاضر، که تلاشی است حقیرانه در جهت افتتاح این باب بسته، در پیشگاه پروردگار سبحان مأجور افتد و حضرتش توفیق ادامه این مسیر را زیر سایه آخرین وصی خاتم انبیاء الهی به همه ما عنایت بفرماید. رأی اکثریت بمثابه حق نظام‌های حکومتی تمدن امروز بشری، صرفنظر از اختلافاتی که در جزئیات فیما بین آنان وجود دارد، همگی مبتنی بر «رأی اکثریت بمثابه حق» می‌باشند. حتی در جوامع اشتراکی که ظاهراً دیکتاتوری «پرولتاریا» یا «طبقه کارگر» وجود دارد، همین معنا بصورت دیگری در «شوراها» و «تشکیلات متمرکز حزبی» و «انتخابات» ظهور پیدا کرده است. امّا آیا براستی در حکومت اسلامی، «رأی اکثریت» می‌تواند بمثابه «حق مطلق» معتبر باشد یا خیر؟ و در این صورت اخیر، جایگاه «مردم» در حکومت اسلامی کجاست؟ البته ریشه عظیم‌ترین اتفاقات تاریخ اسلام را، هرچند با صورتهائی دیگر، باید در همین مسأله جستجو کرد. مسأله «وصایت یا شورا؟» در حقیقت محور تمامی مسائل مختلفی است که تاریخ اسلام را سیر و صورتی اینچنین بخشیده است، امّا در این جا قصد ما بر آن نیست که این مسأله را از جنبه تاریخی آن بررسی کنیم، چرا که قضاوت ما نهایتاً به شناخت ما از «حق» و مبانی آن در قرآن باز می‌گردد: نظر قرآن آنچه در مجموع از آیات قرآن برمی‌آید این است که «اکثریت بمثابه معیار حق» بطور کلی متناقض با نظر قرآن در مورد «اکثریت» است و هیچ راهی برای جمع این دو نظر وجود ندارد. قرآن مجید با عباراتی بسیار عجیب و حتی در اکثر موارد بسیار شدیدالحن، نه تنها «رأی اکثریت» را «معیار مطلق حق» نمی‌داند، بلکه برخلاف آن، «رأی اکثریت» را غالباً باطل می‌شمارد. نمونه آیاتی که در این زمینه وجود دارد آن همه است که به ناچار باید تنها به

منتخبی از آنان بسنده کرد. در بعضی از این مجموعه آیات آن همه صراحت همراه با شدت لحن موجود است که ما را از هر گونه تأویل و تفسیری بی‌نیاز می‌کند. مثلاً آیه مبارکه ۱۱۶ از سوره «انعام» که می‌فرماید: «وَأَنْ تَطِغَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَأَنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (و اگر از اکثریت مردم کره زمین اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه خواهند کرد، که آنان جز از «ظن» تبعیت نمی‌کنند و جز «دروغ» نمی‌ورزند). و یا در آیه مبارکه ۷۸ از سوره «زخرف» می‌فرماید: «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (۱) (ما حق را برای شما آوردیم، اما اکثریت شما مردم از حق کراهت داشتید). «کراهت از حق» در اینجا صفتی است که قرآن برای اکثریت ذکر می‌کند. و یا در آیه مبارکه ۱۰۶ از سوره «یوسف» می‌فرماید: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (و اکثریت مردم به خدا ایمان نمی‌آورند مگر آنکه مشرک هستند). این آیه مبارکه ناطق بدین معناست که ایمان اکثریت مردم در آمیخته با شرک است. و در آیات دیگر اجمالاً اکثریت خلق را به صفاتی از این قبیل متصف می‌دارد: «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (۲۴۳ بقره)؛ «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (۱۸۷ اعراف)؛ «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» (۱۷ هود)؛ «أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ» (۵۹ مائده)؛ «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (۱۰۳ مائده)؛ «أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ» (۱۱۱ انعام)؛ «وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا» (۳۶ یونس)؛ «أَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (۸۳ نحل)... و بالاخره مجموعه آیات قرآن درباره «اکثریت» حکایت از این دارد که تمایلات اکثریت نه تنها با حق سازش ندارد، بلکه غالباً متناقض آن است. در جلد هفتم ترجمه تفسیر «المیزان» صفحات ۱۷۲ و ۱۷۳ آمده است: «و اینکه گفتیم روش اسلام به پیروی از حق است، نه سازش با تمایلات مردم، از روشن‌ترین مطالبی است که از قرآن مجید بدست می‌آید. خدا می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ» (۲) (توبه ۳۳) و می‌فرماید: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ» (۳) (مؤمن ۲۰) و در توصیف مؤمنین چنین می‌فرماید: «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» (۴) (عصر ۳) و می‌فرماید: «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (۵) (زخرف ۷۸). در این آیه اعتراف کرده است که «حق» سازشی با تمایلات اکثریت و هوی و هوسهای ایشان ندارد و سپس لزوم موافقت با اکثریت و هواهای ایشان را به نام اینکه موجب فساد است رد نموده می‌فرماید: «بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمُ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ. وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ آتَيْنَاهُمْ بِنُذُرِهِمْ فَهَمُّ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ» (۷۰ و ۷۱ مؤمنون). (بلکه در (کمال عقل) دین حق را بر آنها آورده ولیکن اکثر آنها از حق متنفرند و اگر حق تابع هوای نفس آنان شود، همانا آسمان و زمین و هرچه در آنهاست فاسد خواهد شد. بلکه ما برای تذکر آنها قرآن را فرورستادیم و آنان بناحق از او اعراض کردند). و ما می‌بینیم که جریان حوادث و روزافزون شدن حجم فساد، مفاد این آیه را تصدیق می‌کند. (پایان سخن علامه) بیان حضرت علامه در این زمینه ناظر بدین معنای بسیار ظریف است که سرچشمه «حق» در درون انسان و ذهن او نیست، بلکه «حق» متبوع انسان و دارای واقعیت خارجی است و در نهایت این انسان است که خود را، علم و ادراک و اعمال خود را با میزان «حق» می‌سنجد، نه اینکه حق تابع علم و ادراک و اعمال انسان باشد. حال آنکه در تمدن امروز بشری، «تمایلات اکثریت» و «قوانین مدنی» میزان و معیار حق است. البته ظهور این مطلب به طرز تلقی بشر امروز از «انسان» باز می‌گردد و همه مکتب‌های فلسفی جهان امروز شاخ و برگهای درختی هستند که ریشه در خاک «اومانیسیم» دارد. «اومانیسیم» را در ایران همواره به «مکتب اصالت انسان» و یا «انسان‌گرایی» ترجمه کرده‌اند و در مقام تحسین و تمجید، آن را با بیان اسلام در اطراف انسان و خلیفگی و امانتداری او قیاس کرده‌اند، حال آنکه «اومانیسیم» مکتبی است که اگر هم دم از خلیفگی و جانشینی انسان بزند، مقصدش خلیفه‌ای است که آفریدگار را به اعتزال کشانده و خود بر اریکه او تکیه زده است! هر چند که غالباً خود آنان نیز صراحتاً این مدعای شرک‌آمیز را گستاخانه بر زبان رانده‌اند و ابا نداشته‌اند از آنکه به «لا- مذهبی» شناخته شوند (و حتی چه پنهان! که در نظام ارزشی منور الفکری، «لا مذهبی» افتخاری بزرگ است!) و ایکاش که «اومانیسیم» مکتبی بود در کنار سایر مکاتب؛ و نه اینچنین است: «اومانیسیم» بعد از «رنسانس» رجم پرورش همه مکتب‌های فلسفی و روش‌های سیاسی و قوانین مدنی و میثاق‌های بین‌المللی بوده است. (۶) قصد ما در اینجا نقد «اومانیسیم» نیست، بلکه سخن از «حق» بود و اینکه «حق» متبوع است، نه تابع و باید که «تمایلات اکثریت» را با «حق» سنجد، نه آنکه معیار حق



تمایلات اکثریت قرار بگیرد. (۷) از نظر قرآن، فطرت آفرینش مبتنی بر «حقیقت» است و بدین ترتیب «حق» عین واقعیت خارجی است. بیان قرآن در این زمینه بسیار بسیار شیرین و جذاب است: «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَتَبُوا عَلَيَّ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ» (۸) - (تمثیل آنان که به پروردگار خویش کفر ورزیدند، اعمالشان همچون خاکستری است که در روز تندباد شدید، بادی شدید بر آن بوزد و از همه کوشش خود هیچ نتیجه‌ای نبرند؛ این همان ضلالت دور از طریق نجات است. (ای بشر) آیا ندانستی خدا آسمانها و زمین را به حق آفریده و اگر بخواهد جنس بشر را در زمین نابود سازد و خلقی دیگر از نو آفریند؟ و این کار اصلاً بر خدا دشوار نیست. از خاکستری که این چنین باد شدیدی بر آن بوزد چه باقی می‌ماند؟ هیچ. و با توجه به اینکه حیات اخروی انسان همان حقیقت اعمال اوست که ظهور پیدا می‌کند، این تمثیل از واقعیت بسیار دردناکی پرده بر می‌دارد؛ می‌فرماید: اعمال آنان که به خدا کفر ورزیدند همچون خاکستری دستخوش بادی عاصف است و چون موجودیت اخروی انسان، در حقیقت، متناسب با اعمال اوست، کفار در آخرت گمشدگانی هستند که دور از حق و محروم از لقاء او در ظلمات جهنم پراکنده‌اند و این همان «ضلالت بعید» است. و بعد در بیان علت آن می‌افزاید: «مگر نمی‌بینی که پروردگار آسمانها و زمین را مبتنی بر «حق» آفریده است؟» یعنی اگر کفار در ظلمات ضلالت بعید همچون خاکستری دستخوش باد گم می‌شوند بدین علت است که حق عین واقعیت خارجی است و جز «حق» هرچه هست فانی است. در بیان این معنا آیات دیگری آمده است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (۹) (هرچه روی زمین است دستخوش مرگ و فناست و وجه پروردگار صاحب جلال و اکرام است که باقی می‌ماند). و یا «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (۱۰) (همه چیز جز وجه الله فانی است - و این آیات بیانگر این نکته بسیار زیبا نیز هست که «اعمال حقیقی»، «وجهی» است که پروردگار بدان تجلی دارد و اینچنین است که در عالم وجود هیچ چیز جز «وجه او» باقی نمی‌ماند. این حدیث که «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ» نیز بیان همین معناست: «عدل» از جلوه‌های «حق» است و آسمانها و زمین، چه در «قالب و ظاهر» و چه در «باطن» بر «عدل» استواری دارد. در پاسخ به این سؤال که: «پس چیست این مظالم و بی‌عدالتی‌ها که کره ارض را پوشانده است؟»، باید گفت: دنیا عالم بروز و ظهور «ماهیات» است و «ماهیات» حجاب یکدیگر و حجاب «حق»‌اند، اگر نه هیچ چیز جز «حق» و «عدل» در دنیا وجود ندارد. امّا از آنجا که ما «ارتباط» خویش را با «حق» از طریق «اسباب» و «علل» و «ماهیات» و «هویت»‌ها برقرار می‌داریم، «حق» در عمقی دور از دسترس حواس ما و باصطلاح در باطن عالم قرار می‌گیرد، حال آنکه اصلاً قوام عالم به «حق» است و به «عدل» («عدل» را «وضعیت حقیقی اشیاء» معنا کرده‌اند) (۱۱). چرا «تمایلات اکثریت» با «حق» سازش ندارد؟ اما اکثر مردم تنها با آن سطوحی از عالم ارتباط برقرار می‌کنند که در حیطه ادراک حسی آنهاست و کم‌اند آنان که با عمق و باطن عالم الفت یافته‌اند. علامه شهید مطهری (ره)، در یکی از مباحث خویش در زمینه «وجود» و «ماهیت» می‌فرمایند که «فکر ابتدایی هرکسی فکر «اصالت‌الماهیتی» است». (۱۲) و علمت آن نیز روشن است: آثاری که از اشیاء پدید می‌آید اعتباراً به ماهیت آنان برمی‌گردد و اکثریت مردم شناخت‌شان از هستی و ارتباطشان با آن از طریق همین آثار و مشخصاتی است که آنها را استقلالاً به «خود اشیاء» نسبت می‌دهند. امّا از آنجا که موجودات عین فقر و ربط به «وجود حقیقی» هستند و «استقلال در وجود» تنها از آن اوست، اگر ما آثار اشیاء را مستقلاً به «خود آنان» نسبت دهیم و ارتباط آنها را با «حقیقت وجود» در نظر نگیریم، دچار «شُرک» شده‌ایم. بدین ترتیب، فرموده قرآن مجید که «مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» ناظر بر همین معناست. «قانون اکثر» و «رأی اکثریت» علامه طباطبائی (رضوان الله تعالی علیه) در ادامه همان بحث در جلد هفتم «المیزان» می‌فرمایند: «حق عبارت از یک امر واقعیت‌دار خارجی است که انسان در مرحله عقیده آنان را باور داشته و در مرحله عمل از آن پیروی می‌کند و اما ذهن و ادراک انسان صرفاً یک وسیله ایست که با آن می‌تواند حق را بدست آورده و آنچه را که مقابلش قرار می‌گیرد مانند آینه از خود منعکس سازد. با توجه به این امور روشن می‌شود: حق که عبارت از «وقوع دائم» یا «وقوع اکثر» است



صفتِ خارجی است، نه صفتِ علم و ادراک. به این معنی که این خارج است که بطور دائم یا بطور اکثر وقوع می‌یابد و بعبارت دیگر، حقیقت به آن معنی که گفتیم «صفتِ معلوم» است نه «صفتِ علم». بنا بر این «وقوع دائم» یا «وقوع اکثر» به همان وجهی که گفته شد از مصادیق حق است، امّا آراء و عقاید و نظریات اکثریت در مقابل اقلیت، نمی‌توان آنرا همیشه حق دانست. بلی، اگر مطابق با واقع خارج بود حق است و اگر مطابق با واقع عینی نبود حق نیست... بهترین بیانی که این معنی را افاده کرده و می‌گوید که نظر اکثریت همیشه حق و واجب الاتّباع نیست این آیه است: «يَلْجَأُ جَانِّهٖمُ بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (بلکه حق را برایشان آورد در حالیکه اکثر آنان نسبت به حق کراهت دارند). چه آنکه اگر نظر اکثریت همیشه حق می‌بود، ممکن نبود که دیگر از حق کراهت داشته و با آن مبارزه کند. و با این ترتیب روشن است که پیروی از نظر و فکر اکثریت به نام اینکه این یک سنت و ناموس طبیعی است امری فاسد است، چه آنکه بطوریکه بیان داشتیم این ناموس طبیعی مربوط به واقعیت‌های خارجی است و این موجودات و حوادث خارجی هستند که در پیدایش و ظهور خود تابع «قانون اکثر» می‌باشند و البته انسان هم در تنظیم اراده و حرکات و افعال خود تابع همین قانون است؛ ولی این نه به آن معنی است که نظر و فکر اکثریت را ملاک کار خود قرار داده و از آن پیروی می‌کند، بلکه به این معنی است که اعمال و افعال خود را بر این پایه استوار می‌کند که بطور اکثر دارای مصلحت باشد و قرآن مجید نیز در تشریح احکام و در نظر گرفتن مصالح آنها از همین قانون پیروی فرموده است و احکامی را جعل فرموده که بطور اکثر دارای مصلحت می‌باشند. (پایان فرمایش علامه رحمه الله) (برای ادراک قانون «وقوع اکثر» ناچار باید به ذکر مثلی پردازیم: اگر مطلقاً «نماز طولانی و صبورانه» را با «نماز تند و شتابزده» مقایسه کنیم، مسلماً عقل به انتخاب نماز طولانی و صبورانه حکم می‌کند. پس انسان چگونه می‌تواند این توصیه روایات را معنا کند که امام جماعت را به تند خواندن نماز سفارش می‌کنند؟ حکمت «تند خواندن نماز جماعت» قانون «وقوع اکثر» است، چرا که شریعت الهی احکام و فرائض را بگونه‌ای تشریح کرده است که بتواند بطور اکثر دارای مصلحت باشد). اگر عالم محلّ ظهور «مطلق حقیقت» نیست و «حق» به کمال در آن ظاهر نمی‌شود و وقوع پیدا نمی‌کند از آنست که دنیا عالم ماهیات است (و به تعبیر حضرت امام علی (علیه السلام) در «دررالکلم»، «الْكَمَالُ فِي الدُّنْيَا مَفْقُودٌ»: «کمال در دنیا گمشده‌ایست») و پروردگار متعال اینچنین تقدیر فرموده است که «حق» نهایتاً در پی تأثیر مجموعه‌ای از اسباب و علل و ماهیات متعارض در یکدیگر وقوع یابد. آیاتی که ناطق به مبارزه حق و باطل است بر همین معنا اشاره دارد: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ» (انبیاء / ۱۹) - (بلکه، همواره حق را بر باطل پیروز می‌گردانیم تا باطل را محو و نابود سازد. و وای بر شما از آنچه خدا را بدان متّصف می‌کنید). و یا این بیان تمثیلی صریح: «... وَ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزُّبَدُ فَيَذَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (رعد / ۱۷) این تمثیل بر این معنای بسیار ظریف دلالت دارد که هرچند دنیا در ظاهر محلّ تاخت و تاز و جلوه‌فروشی باطل است، امّا در نهایت «باطل» همچون کفی که سیل آب را پوشانده است فروخواهد نشست و بدین ترتیب آنچه حقیقتاً مردمان را سود رساند بر زمین باقی خواهد ماند و عاقبت از آن متّین است. وقتی به سیلاب می‌نگرید، کفی که جریان آب را پوشانده است شما را به اشتباه نیاندازد؛ هرچند که در این جوش و خروش چند روزه جلوه‌ها همه از آن کفِ باطل است، امّا در زیر این کف و در بطن سیلاب، حق است که جریان دارد. بدین ترتیب، هرچند که دنیا محلّ ظهور و بروز «مطلق حق» نیست و حقیقت همواره در این غفلتکده از ورای حُجُب ماهیات و هویت‌ها تجلّی دارد، امّا وقوع اکثر و دائم با حق است، نه باطل؛ چرا که باطل از «أعدام» (عدم‌ها) است و «وجود» ندارد بلکه این فقدان و نبود حق است که چون باطل جلوه می‌کند و ذهن ما برای آن «انتزاع وجود» می‌کند. (۱۴) بنابراین، نباید این معنا ما را فریب دهد که چون حق در عالم «وقوع اکثر» دارد، ما باید «نظر اکثریت» را معیار حق قرار دهیم و برای آن حقیقت ذاتی قائل شویم و آنرا واجب ال-تّباع بدانیم. «منطق عقل» و «منطق حواس» انسان موجودیست که از یکسو محدود در حدود حیوانی است و از سوی دیگر، در معراج خلیفگی ربّ العالمین جبرائیل نیز هم بال او نیست و این اوست که از «سدره المنتهی» نیز در می‌گذرد. و امّا خلیفگی انسان

موکول بدانست که بین این وجود حیوانی و آن موجودیت روحانی، تعادلی شایسته برقرار کند - اما صدافسوس که غریزش او را به تبعیت از منطق حواس و اداری می‌کند و عقل را وامیگذارد. و این روش اکثریت است، چرا که این (وجود حیوانی) «عاجله» است و آن یکی (موجودیت روحانی) «آخره» - «عاجله» را نقد می‌پندارد و «آخرت» را نسیه: «بَلْ تُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ» (قیامت / ۲۰ و ۲۱) - (بلکه عاجله (دنایای عاجل) را دوست دارند و آخرت را واگذارند). و اینهمه از آنجاست که «مکر شب و روز» (۱۵) او را فریفته است و می‌پندارد که آخرت دور است. از این سو، شیطان همسو با مقتضای شهوت و غضب انسان، حیات دنیا را می‌آراید و از آنسو تبعیت از حق بر او سنگین می‌نشیند. (۱۶) اما سرانجام «حق» از میان تأثیرات متعارض اسباب و علل و از طریق «وقوع اکثر و دائم» ظاهر می‌شود و نهایتاً به زهوق باطل می‌انجامد. نظیر این معنا از این مطلب نیز بدست می‌آید که هرچند جهان در مجموع صیوررتی تکاملی دارد و به سوی تعالی می‌رود، اما این بدان مفهوم نیست که همه پدیده‌ها، پدیده‌هایی تکاملی باشند. جهان در چشم ما مجموعه‌ایست از حق و باطل و حقیقت و اعتبار و وجود و ماهیت و اصول و فروع و تقدیر اینچنین واقع شده است که راه تعالی و تکامل انسان از میان تأثیر متقابل این اسباب و علل متعارض و متزاحم بر یکدیگر هموار شود و حق هم همین است که در این مسیر فقط معدودی از انسانها به فلاح برسند و نه همه آنها بلا استثناء. و اما اصولاً این صحنه آزمایش و «امتحان» در جهت ظهور و عالمگیر شدن حق است که تقدیر شده است: «لِيَمْحَضَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقُ الْكَافِرِينَ» (آل عمران / ۱۴۱) - (تا آنکه اهل ایمان را از هر عیب و نقص پاک و کامل کند و کافران را به کیفر ستمکاری محو و نابود گرداند) و «لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ...» (انفال / ۳۷) - (تا آنکه خدا پلید را از پاکیزه جدا سازد). و این سیر در نهایت بدانجا خواهد رسید که در جامعه موعود آخرالزمان، «رأی و نظر اکثریت مردم» با «معیارهای حق» بر یکدیگر انطباق خواهند یافت و همین است معنای «مدینه موعود» یا «مدینه فاضله» (۱۷). از روایاتی که درباره جامعه موعود آمده است، این معنا با صراحت قابل دریافت است. قسمت دوم: «مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» عنوان سلسله مقالاتی است که به لطف و عنایت الهی از شماره گذشته آغاز به درج آن نمودیم. تحت این عنوان مباحث مهمی چون «رأی اکثریت»، «آزادی عقیده»، «دموکراسی» و... از دریچه معارف اسلام مورد مطالعه و ارزیابی قرار خواهند گرفت. مقاله حاضر ادامه بحث گذشته پیرامون «رأی اکثریت» می‌باشد. مردم، یکی از ارکان سه گانه «عهد ولایت» اما از سوی دیگر، آنچه مذکور افتاد نباید باعث غفلت ما از این معنا شود که هرچند رأی و نظر اکثریت مردم اکثراً بر حق منطبق نیست، اما بهر تقدیر مردم یکی از سه رکن اساسی «عهد» است که باید به تثبیت «حق» و «استقرار حکومت عدل» و «خلافت حقه» بیانجامد. در روش سیاسی اسلام، این یک اصل است که حتی برای آنکه امام مفترض الطاعة و معصوم و وصی بلافصل رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مسند خلافت ظاهری را نیز صاحب شود، بیعت مردم ضروری است. این نکته بسیار دقیقی است که هر کسی را توفیق ادراک آن حاصل نمی‌شود، چرا که در نظر سطحی این دو رأی با یکدیگر قابل جمع نیست که از آن سو قرآن نظرش درباره اکثریت مردم آن باشد که گذشت و از اینسو، رأی قرآن درباره مردم اینچنین باشد: «وَإِذْ بَلَّغْنَا إِبْرَاهِيمَ رُبُّهُ بَكَلِمَاتٍ فَاتَّمَمُنَّ قَالَ إِنَّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْبَأُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره / ۱۲۴) - (بیاد آر هنگامی که خداوند ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود همه را بجای آورد، خدا به او گفت: من ترا به پیشوایی خلق برگزینم. ابراهیم عرض کرد: این پیشوایی را به فرزندان من نیز عطا خواهی فرمود؟ فرمود: (آری اگر شایسته باشند) که عهد من هرگز به ستمکاران نخواهد رسید. (بیان صریح این آیه مبارکه بر اینست که «عهد امامت» پیمانی است که جوانب و ارکان ثلاثه آن «الله»، «امام» و «مردم» هستند. در خطاب قرآن به حضرت داوود علیه السلام نیز همین معنا نهفته است: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص / ۲۶) - (ای داوود، ترا در روی زمین مقام خلافت دادیم تا میان خلق خدا به حق حکم کنی. از یکسو خلیفگی خدا و از سوی دیگر حکم بین مردم، رهبر الهی را موقعیت خاصی می‌بخشد که در روش سیاسی اسلام بخوبی و عملاً مشخص است. این ارتباط سه گانه بیان کننده این واقعیت است که هرچند شرط لازم امامت و رهبری جامعه نصب الهی است، اما کفایت

آن مشروط به «بیعت مردم» است، چرا که تکامل و تعالی «مردم» غایت ارسال رُسل و انزال کتب است: «کتابُ أُنزِلْنَا إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (ابراهیم / ۱) - ((این قرآن) کتابی است که ما به تو فرستادیم تا مردم را از ظلمات بیرون آری و به عالم نور رسانی. و «منفعت مردم» حکمتی است که جریان وقوع حوادث را معنا می‌کند: «فَأَمَّا الزُّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ» (رعد / ۱۷) - (پس) باطل) چون کف بزودی نابود می‌شود و آنچه مردم را منفعت رساند بر زمین باقی خواهد ماند(۱۸)). فطرت الهی مردم به تبعیت از فطرت عالم، همان دین حنیف و استوار حق است اما آیه مبارکه‌ای که در این مرحله بیش از همه مورد نظر است این آیه کریمه است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ...» (روم / ۳۰) - (پس روی بجانب دین حنیف آور، آن فطرت خدایی که مردم را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا تبدیلی نیست. این دین قییم و استوار حق است. در این آیه مبارکه صراحتاً «فطرت خدایی مردم» و «دین حنیف و استوار حق» را با یکدیگر برابر نهاده است. مولی الموحدين حضرت علی علیه السلام نیز در خطبه ۱۰۹ نهج البلاغه «فطرت» را اینچنین تفسیر می‌فرماید: «وَكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ» (و کلمه اخلاص که فطرت (عالم و آدم) است. با این بیان حضرت، دیگر هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که آیه مبارکه نظر به بیان این معنای دقیق دارد که: مجموعه عالم در خلقت خویش منظومه ایست توحیدی، مشتاق و مجذوب حق و متمایل به فناء فی الذات، و این اشتیاق و جذبه (یا حرکت جوهری) در یک وجه «دین استوار حق» است و در وجهی دیگر «فطرت کلی مردمی یا انسانی» و شرایع الهی در حقیقت برای تأمین این هدف نازل شده‌اند که انسان را «اختیاراً» به تبعیت از «فطرت عالم» و آن «حرکت جوهری» دعوت کنند و اگر انسان این دعوت را اجابت کند او را «حنیف» می‌نامند. آیاتی که انسانها را به تبعیت از «ملت ابراهیم (علیه السلام)» فرا می‌خواند نیز بر همین معناست: «فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران / ۹۵) - (پس پیروی از آئین ابراهیم کنید که دینی حنیف است و ابراهیم هرگز از مشرکین نبوده است. مقایسه این آیات با فرمایش حضرت امیر (علیه السلام) در خطبه ۱۰۹ مؤید همین مطلب است: «إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللَّهِ (شُجْحَانُهُ وَ تَعَالَى) الْإِيمَانُ بِهِ وَ بَرَسُولِهِ وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ فَإِنَّهُ ذِرْوَةُ الْإِسْلَامِ وَ كَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ فَإِنَّهَا الْمِلَّةُ...» (برترین وسیله تقرب به سوی خداوند سبحان: تصدیق و اعتراف به یگانگی خداوند و رسالت فرستاده اوست و جهاد در راه حق تعالی است که سبب بلندی اسلام است و کلمه اخلاص که فطرت است و برپاداشتن نماز است که ملت و روش دین خداست...). بنابراین، «ملت ابراهیم»، «نفی شرک» است و این همان تمایل و جذبه و حرکتی است که در نفس عالم موجود است (آیات تسبیح موجودات همگی دلالت بر این معنا دارند: «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء / ۴۴) - «موجودی نیست جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست، لکن شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید») و حکمت تشریح نماز (صلوة: و اقام الصلوة فانها الملة) نیز نفی شرک و وصول به کلمه اخلاص یا توحید است و اینچنین کسی را که از فطرت الهی عالم تبعیت دارد «حنیف» می‌گویند: «إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» - (من با ایمان خالص روی بسوی خدایی آوردم که آسمانها و زمین را آفرید و من از مشرکان نیستم. این آیه نیز صراحتاً بر این معنا اشاره دارد: «توجیه وجه» به مفهوم روی گرداندن از ما سوی الله برای روی آوردن به کسی است که فطرت عالم را بر نفی شرک و کلمه اخلاص قرار داده است و آنکه بر این «توجیه وجه» توفیق یابد «حنیف» است و از مشرکین نیست(۱۹). نتیجه‌ای که از این مقدمات حاصل می‌شود این معناست که «فطرت کلی مردم» به تبعیت از منظومه توحیدی عالم کلمه اخلاص و نفی شرک است و اکنون براحتی می‌توان دریافت که این اختلاف ظاهری در متن معارف اسلام و بطور خاص در فرمایشات حضرت علی علیه السلام به چه معناست، که از یکسو «رأی اکثریت» را «معیار حق» نمی‌دانند و از سوی دیگر، ما را به تبعیت از «سواد اعظم» و «همراهی با مردم» دعوت می‌کنند. حضرت علی علیه السلام در خطبه ۱۶ نهج البلاغه در «کثرت اهل باطل و قلت اهل حق» می‌فرماید: «حَقٌّ وَ بَاطِلٌ وَ لِكُلِّ أَهْلٍ فَلْتَنُ أَمْرًا بَاطِلٌ لَقَدِيمًا فَعِيلٌ وَ لَتَنَ قَلِّ الْحَقُّ فَلَرُبَّمَا وَ لَعِيلٌ وَ لَقَلَّمَا أَذْبَرَ شَيْءٌ فَأَقْبِلَ» (حقی داریم و باطلی و برای هر یک از این دو اهلی است و اگر باطل

حکومت دارد چه عجب، که از دیرزمان اینچنین بوده است و اگر اهل حقّ قلیند چه بسا که افزوده کردند...). و از آن سو در خطبه ۱۲۷: «... وَالزُّمُو السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّ يَدَاللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ وَ أَيْكُمْ وَالْفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّبِّ» («سواد اعظم» را همراهی کنید که دست خدا با جماعت است و پرهیزید از پراکندگی و تفرقه که دور مانده از مردم طعمه شیطان است همانگونه که دور مانده از رمه طعمه گرگ است. و همینطور در خطبه ۱۵۱: «فَلَا تَكُونُوا أَنْصَابَ الْفِتْنِ وَأَعْلَامَ الْبِدْعِ وَالزُّمُو مَا عَقَدَ عَلَيْهِ حَبْلُ الْجَمَاعَةِ» (پس بکوشید که نشان(دار)های فتنه و عَلم(دار)های بدعت نباشید و با آنچه پیوند اجتماع بر آن بسته شده ملازمت داشته باشید). اگر چه قرآن و منابع روایی ما صراحتاً «نظر اکثریت» را «معیار حقّ» نمی‌دانند و به «حقّ» اصالتی می‌بخشند که «نظر اکثریت» در اکثر موارد از آن «تبعیت» ندارد امّا از سوی دیگر، «فطرت عمومی و کلی مردم» را مبتنی بر کلمه توحید و «نفی شرک» می‌شناسند؛ از همین وجه ملازمت با «جماعت» و «سواد اعظم» و «النّاس» را فرض می‌دانند و توصیه می‌کنند. «بیعت مردم» شرط کفایی «خلافت» است و نصب الهی و وصایت و وراثت رسول الله(صلی الله علیه و آله و سلّم) شرط لازم آن معارف اسلام از یکسو «امامت» را منصبی الهی می‌شناسند و «خلافت» را تنها به معصومینی که از جانب پروردگار متعال اصطفا شده‌اند، تعلق می‌دهند و از سوی دیگر، «بیعت مردم» و «اجتماع النّاس» را بعنوان «شرط کافی» در میان می‌گذارند، و تناقضی بین این دو حکم وجود ندارد، زیرا همانطور که مذکور افتاد از آنجا که امامت در واقع امری است که به خلافت از جانب پروردگار برای تدبیر امور «مردم» و هدایت آنان بر عهده «امام» قرار گرفته است، از یکطرف لزوماً به «نصب الهی» رجوع دارد و از طرف دیگر، کفایتاً نیازمند «بیعت مردم» است. و البته «اصالت» با وجه الهی آنست نه با بُعد کفایی آن. و اینچنین، روشن می‌گردد که ریشه تفرقه‌های تاریخی که در جماعت مسلمین ایجاد شده است به این مسأله برمی‌گردد که گروههایی یا اشتهاً به وجه کفایی امامت که مبتنی بر نظر مردم و بیعت است اصطفا بخشیده‌اند و یا وجه الهی امامت را که لزوماً دارای اصالت است انکار کرده‌اند و تنها شیعه جعفری است که اصل و فرع و لازم و کافی را با یکدیگر خلط نکرده و با نظری متعادل به موضوع می‌نگرد. (۲۰) مطابقت تاریخی با عصر حاضر نظام جمهوری اسلامی ایران در طول قرن‌ها که از بعثت خاتم الانبیا(صلی الله علیه و آله و سلّم) می‌گذرد، تنها تجربه‌ای است که می‌تواند ابعاد پنهان و ابهام‌آمیز حاکمیت سیاسی اسلام را روشن کند و عملاً اثبات کند که اسلام، برخلاف تبلیغات مسموم دشمن، نظام حکومتی مدوّن و مشخصی دارد که در عین تبعیت از حقّ، بر همه اعصار و زمانها و جوامع بشری شمولیت و احاطه دارد. در جهان امروز متأسفانه تعبیری چون «آزادی عقیده»، «دموکراسی»، «رأی اکثریت بمثابه معیار مطلق حقّ» و غیره، از آنچنان تقدّسی برخوردار شده‌اند که جای انکار آنان و حتّی بحث در اطراف آنها موجود نیست. اکنون صرفنظر از جمهوری اسلامی ایران، همه دنیا مدّعی دموکراسی و «حکومت مردم بر مردم» هستند و نظام‌های حکومتی، کم و بیش نظامهایی است که وضع قوانین در آنها بوسیله «پارلمانها»یی که نمایندگان برگزیده مردم در آنها حضور دارند انجام می‌شود و همینطور مناصب قضایی در اختیار انسانهایی است که امتیاز آنها نسبت به «مردم» دیگر، فقط و فقط به کثرتِ معلوماتشان در زمینه «حقوق مادی بشر» برمی‌گردد و واضح این «حقوق بشر» نیز انسانهایی هستند که صرفاً بر طبق استنباطهای عقل عملی خویش استخراج حکم می‌کنند. و اصولاً مفهوم «جمهوری» بعنوان یک روش حکومتی همین است. این معنا در همه حکومت‌های معاصر کره زمین مشترک است و حتّی در سیستم‌های حکومتی کمونیستی و یا سوسیالیستی نیز همین وجه اشتراک قابل تشخیص است. و در وهله اول شاید اینچنین به نظر بیاید که در جمهوری اسلامی ایران نیز وضعیت حاکمیت سیاسی همانگونه است که در سایر حکومت‌های کره ارض... اما آیا برآستی حکومت جمهوری اسلامی نیز معیارهایی را که اجمالاً برشمردیم (در مورد «رأی اکثریت»، «دموکراسی»، «حکومت مردم»...) قبول دارد یا خیر؟ و اگر خیر، این الفاظ و نهادهای معادل آنها چه می‌گویند؟ هرچند ما قصد نداریم که در همین نخستین مقاله بحث را به پایان ببریم و نتیجه حاصله را ارائه کنیم، امّا از این نظر که این مباحث ممکن است شبهات بلاجوابی را در «اذهان» باعث شوند، ضرورتاً جواب نهایی را اجمالاً در همین مبحث ذکر می‌نمائیم: ۱- نخست اینکه لفظ «جمهوری» فی نفسه نمی‌تواند

محلّ حسن و قبح باشد چرا که «جمهور» به معنای «مردم» است و همانطور که در متن بحث مورد تذکر قرار گرفت، حتی امام مفترض الطّاعه و وصی بلافصل رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلّم) نیز برای احراز منصب خلافت مردم، به بیعت «جمهور» نیازمند است. ۲- اما اگر «جمهوری» را به معنای روش حکومتی خاصی برداریم که در زبان لاتین آنرا «.....» می‌نامند و به «حکومت مردم بر مردم» معنا می‌کنند، باز هم صفت «اسلامی» (در تعبیر «جمهوری اسلامی» بمثابه روش حکومتی ناظر بر این حقیقت است که ما روش حکومتی «جمهوری» را تا آنجا که ایجاباً به احکام اسلام برمی‌گردد و نفیاً مخالف با اسلام نیست پذیرفته‌ایم، و این عقلاً و منطقاً ممکن است، چرا که رأی اسلام در مورد «اکثریت مردم» همانطور که گفتیم دارای دو وجه مختلف است که نسبت آنها به یکدیگر، نسبت اصل و فرع و لزوم و کفایت است. بدین ترتیب، حکومت اسلامی هرچند که در اصل «حکومت الله بر مردم» است، اما از آنجا که کفایتاً خلیفه مسلمین بعد از بیعت با مردم و بعد از موافقت «جمهور» بر مسند «خلافت» می‌نشیند، حکومت مردم است بر خودشان. با این تفسیر «حکومت الله بر مردم» همان «حکومت مردم» است و تناسب بین این دو وجه حکومت اسلامی، تناسبی طولی است نه عرضی. ۳- آری ممکن است اشکال کنند که: «حکومت جمهوری اسلامی نظامی پارلمانی است، چرا که «قوانین» آن در یک «مجلس شورا» - متشکل از منتخبین مردم - و براساس یک «قانون اساسی» وضع و تصویب می‌شود، حال آنکه در حکومت اسلامی «قانونگذار» صرفاً خداست و «قانون اساسی» فقط «قرآن» است. در جواب می‌گوئیم که: آری، «کلمه حقّ یراد بها الباطل»، همانطور که حضرت امیر(علیه السلام) در جواب خوارج فرمودند: «حکومت الله» نیز باید از طریق «انسانها» بر یکدیگر اعمال شود. بله، مجلس شورای اسلامی یک نهاد قانونگذار (و باصطلاح «مقننه») است، اما نه سر خود و بالبداهه، بلکه مبتنی بر «قانون اساسی». و قانون اساسی را نیز «خبرگان ملت» براساس احکام اسلام و مشی حاکمیت سیاسی اسلام تنظیم کرده‌اند. و مگر نه اینست که حتی قرآن را نیز باید «راسخون فی العلم» تفسیر کنند و این فقها هستند که باید احکام را از قرآن و منابع روایی استخراج کنند؟ مجلس شورای اسلامی از این سو از طریق قانون اساسی مقید به حدود شرع و متعهد نسبت به اسلام می‌باشد و از آن سو، از طریق «شورای نگهبان» و نهایتاً «ولایت فقیه». و وجه تسمیه شورای نگهبان نیز به اعتبار نگهبانی‌اش از «احکام فقهی اسلام» و جلوگیری‌اش از «انحراف قوانین» است. تفصیل بحث در این موارد را به مباحث آینده وا می‌گذاریم، با این امید که خداوند به برکت خونهای پاکی که در جبهه‌های دفاع از اسلام بر زمین‌های کربلایی غرب و جنوب و کردستان ریخته می‌شود، توفیق ادامه این مباحث را به ما عنایت فرماید. /س

## حکومت فرزانتان - قسمت دوم

حکومت فرزانتان - قسمت دوم نویسنده: شهید سید مرتضی آوینی مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام مبحث دوم: «آزادی عقیده» قسمت اول: یکی از اظهارات فریبنده‌ای که بسیار شنیده می‌شود اینست که: «عقیده هر کس برای خودش محترم است». از آنجا که امروز در سراسر جهان حاکمیت با فرهنگ و نظام ارزشی «غرب» است، این گفته بصورت یک اصل محکم لایتغیر و معیار مطلق مطرح می‌شود که واجب الاتّباع است و جای هیچگونه تردیدی در آن وجود ندارد. اما برآستی آیا «عقیده هر کس برای خودش محترم است»؟ آیا هر کس اجازه دارد که هر عقیده‌ای داشته باشد و هیچ حقّ اعتراضی نیز نسبت به او وجود ندارد؟ پیش از بحث در اطراف حقیقت و یا بطلان این نظر، باید گفت که این اصل از ارکان اصلی نظام ارزشی خاصی است که حکومت «دموکراسی» بر آن بنا شده است و متأسفانه در این عصر، از آنجا که همه کره زمین در تسخیر تمدن معاصر غرب قرار دارد، نه تنها تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی هیچ کس جرأت و قدرت مخالفت با این معنا را در خود نمی‌یافت، بلکه «اصول دموکراسی» بمثابه معیارهای مطلق بود که همه فرهنگ‌ها و مکاتیب غیرغربی را با آن می‌سنجیدند. و اینگونه، «تمدن غرب» و نظام ارزشی متناسب با آن، امروزه از «اصالتی» برخوردار است که پیش از «رنسانس» از آن «کلیسا» بود (یکی از مباحث آینده این سلسله



تحقیقات ان‌شاء‌الله به «نظام دموکراسی» اختصاص خواهد داشت، امّا اینبار به تناسب مبحث، مورد اشاره‌ای گذرا قرار گرفت. «خودباختگی» بشر امروز تا بدانجاست که حتّی در منطقه اسلامی و بعضاً در ایران، بویژه در نزد روشنفکران و تحصیل کرده‌های دانشگاه، احکام اسلام تا آنجا اعتبار دارد که با «معیارهای مطلق تمدّن معاصر غرب» مخالفتی نداشته باشد و چه بسا که عده‌ای از متفکرین نیز از سر خود باختگی و شیفتگی نسبت به تمدّن معاصر غرب، به تبیین معارف اسلام براساس دستاوردهای تجربی و یا حتّی به انطباق «آیات قرآنی» با «محصولات تکنیکی» تمدّن مغرب پرداخته‌اند و این سرطان دردناکی است که متأسفانه حتّی به رگ و ریشه و پیکره برخی «تألیفات مذهبی» نیز سرایت کرده‌اند (اشاره بیشتر به این مطلب را به مبحث دموکراسی وا می‌گذاریم. البته در همین جا باید گفت که اسلام تنها خطر جدّی و حتمی است که پایه‌های اعتقادی تمدّن شیطنی معاصر بشر را تهدید می‌کند، و اکنون با آنکه جز مدّت کوتاهی از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نمی‌گذرد، مقابله و معارضه اساسی و ریشه‌ای آغاز شده است، تا آنجا که در همه دنیا - و حتّی برخی کشورهای اسلامی - طرفداران انقلاب اسلامی و پیروان حضرت امام امت را «بنیادگرا» می‌نامند. البته ما می‌دانیم که انقلاب اسلامی نهایتاً تحقق همان حقیقتی است که در هزار و چهارصد سال قبل، نهضت اسلامی صدر اوّل را نتیجه داده است. حضرت امام امت نیز چیزی جز اسلام نمی‌گویند و آنچه بنام «خطّ امام» مشهور است وجهه سیاسی نظام اعتقادی اسلام می‌باشد که در بیان قرآن به «صراط مستقیم» تعبیر شده است. و امّا اگر آنان ما را «خمینیست» و «بنیادگرا» می‌نامند دچار اشتباه نیستند، امّا فقط ظاهری از حقیقت را دیده‌اند (یعلمون ظاهراً من الحیات الدنّیا و هم عن الآخرة غافلون)؛ حال آنکه معادل حقیقی این تعبیرات اینچنین است: «خمینیست (پیرو امام خمینی) یعنی «مسلمان حقیقی» و «حزب الله» و «بنیادگرا» یعنی «انسان مکتبی». ظن «بنیادگرایی» درباره ما از آنجاست که «انسان مکتبی» همواره سعی می‌کند اعمال خویش را از متن اصیل اعتقادات خویش استخراج نماید و خود را تماماً براساس نظام اعتقادی اسلام بسازد و این نظام نیز مبتنی بر حقایقی است که از هزار و چهارصد سال پیش تا به امروز ثبات خویش را حفظ کرده و تغییری در آن حادث نگشته است (عدم تغییر در اصول اعتقادی ما به این مطلب برمی‌گردد که «حقّ» خارج از ما دارای واقعیتی است ثابت و مبتنی بر اصول لایتغیر که در بیان قرآن با تعبیر «سنه الله» آمده است: وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا / و یا تحویلاً (۲۱)). «آزادی عقیده» از ارکان «ایدئولوژیک» نظامهای سیاسی غربی است (هرچند که غالباً جز حرفی بیش نیست و مورد عمل قرار نمی‌گیرد) و ما، پیش از آنکه به مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام بپردازیم، ناگزیر باید ارکان سیاسی حکومت‌های غیرالهی را از دید اسلام مورد قضاوت قرار دهیم. در مبحث گذشته «رأی اکثریت» را از این نظر که آیا می‌تواند معیار مطلق حقّ قرار بگیرد یا نه، مورد بررسی قرار دادیم و این بار بحث در اطراف «آزادی عقیده» است: ۱- انسان فطرتاً همواره گرایش به «حقّ» و «حقیقت» دارد، همانطور که بازهم فطرتاً قائل به «وحدانیت حقیقت» است و از اینرو «آزادی عقیده» با گرایش‌های فطری انسان منافات دارد. برای انسان در قضاوت و انتخاب، همیشه امر دائر بین نفی و اثبات است و شقّ سومی ندارد. چرا که «حقیقت» از نظر ما یعنی «انطباق با واقعیت خارجی» و البته قرآن نیز صراحتاً همین معنا را تأیید می‌کند: «فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ؟ فَأَنى تُضْرَفُونَ؟» (۲۲) (مگر بعد از حقّ جز ضلالت چیست؟ پس بکجا می‌روید؟). فطرت انسان بر این معنا قرار دارد که آنچه را «حقّ» بیابد از آن تبعیت می‌کند و «مادون» آنرا باطل می‌انگارد. این مطلب از آیات بسیاری در قرآن استنباط می‌شود: «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (۲۳) (بگو که حقّ آمد و باطل را نابود ساخت که باطل خود لایق محو و نابودی است. و یا در سوره «لقمان»: «ذَلِكُمْ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ» (۲۴) (این بدان سبب است که خدای یکتا، حقّ مطلق است و آنچه به جز او به خدایی می‌خوانند همه باطل محض است. (و همین استدلال در سوره «حج» آیه ۶۲ نیز تکرار شده است). بسیاری از احتجاجات قرآن با کفّار نیز بر این مبناست که فطرت انسان بر پذیرش حقّ و تبعیت از آن قرار دارد. در سوره «یونس»، آیه مبارکه ۳۵، با تکیه بر تبعیت فطری انسان از حقّ، در مقام احتجاج با مشرکین درباره بت‌هایشان می‌پرسد که: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (آیا آنکه خلق را براه



حقّ هدایت می‌کند سزاوارتر به پیروی است و یا آنکس که نمی‌کند، مگر آنکه خود هدایت شود؟ پس شما را چه شده است؟ چگونه قضاوت می‌کنید؟). علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۷۴ می‌فرماید: «انسان به حسب فطرت خویش از چیزی پیروی می‌کند که آن را دارای یک نحو و واقعیت خارجی بداند، بنابراین به مقتضای فطرت خویش پیرو «حق» است. حتی آنانکه منکر وجود علم جازم هستند (سوفسطائیان)، اگر سخنی بر آنها عرضه شود که تردید و شکّی در آن نداشته باشند در مقابلش خاضع شده و آنرا می‌پذیرند». (پایان نقل قول علامه «ره»). با این ترتیب و بازم به حکم محتوای دعوت انبیاء علیهم السلام: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا»، که ما را به یک «حقیقت واحد» دعوت می‌کند و تعدّد مصادیق «حق» را در خارج از ما نفی می‌کند، چگونه می‌توان «آزادی عقیده» را تصویب کرد و اصولاً آنجا که «حق» بیش از «یکی» نیست، «آزادی عقیده» چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ ۲- آزادی بدین معنا اصولاً در اسلام وجود ندارد. حضرت علامه طباطبایی رَحِمَهُ اللهُ در این مورد در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۹۷، می‌فرماید: «اساس نوامیس اسلامی بر توحید و یگانه‌پرستی است و با این ترتیب چگونه ممکن است که اسلام «آزادی عقیده» را تثبیت نماید؟ آیا تصویب «آزادی عقیده» از یکطرف و پی و بنیان کار را بر «توحید» قرار دادن از طرف دیگر، جز یک تناقض روشن و صریح چیز دیگری می‌تواند باشد؟» (پایان نظر علامه) با این ترتیب در نظر حضرت علامه «ره» دعوت به توحید فی نفسه با «آزادی عقیده» منافات دارد و این عین حقیقت است. اگر اسلام «آزادی عقیده» را تصویب می‌کرد، دیگر دعوت به «توحید کلمه» و «صراط واحد» چه مفهومی داشت؟ تحقیق در محتوای دعوت انبیاء الهی (صلوات الله علیهم اجمعین) در قرآن این حقیقت را بر انسان مکشوف می‌دارد که: محتوای دعوت انبیاء وصول به توحید از طریق نفی «عبودیت ما سوی الله» است و این خود حاکی از آنست که انسان در انتخاب هر عقیده‌ای آزاد نیست، هرچند این سلوک توحیدی در نهایت به رفع همه تعلّقات می‌انجامد و این منتهای آزادی است. قرآن کریم در نقل اقوال انبیاء خدا، قولی را که بیشتر از همه تکرار کرده است اینست: «یا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» و به استناد قرآن، احتجاج و استدلال انبیاء با کفار و مشرکین همواره با این بیان آغاز می‌شده است که: «ای قوم، عبودیت الله را بپذیرید که جز او شما را معبودی نیست...» (این قول با همین صورت هشت بار در قرآن از زبان انبیاء مختلف تکرار شده است. و از جانب دیگر، در اهداف رسالت می‌فرماید: «... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (۲۵) (تا بردارد از ایشان سنگینی باریان و آن غل و زنجیرهایی که بر آنان بوده است، پس آنانکه او را گرامی دارند و یاری‌اش کنند و از نوری که با او نازل شده است تبعیت کنند، هم آنان از رستگاران هستند). سخن از قیودی است که همچون باری کمرشکن برگرده انسان سنگینی می‌کنند و همچون غل و زنجیرهایی تنگ و سنگین دست و پا و گردن او را درهم می‌فشارند و او را بخود وانمی‌گذارند؛ سخن از قیودی است که او را زمین گیر کرده‌اند و اجازه نمی‌دهند که پرواز کند و به «فلاح» رسد؛ و سخن از پیامبران است که طریق «آزادی» را می‌دانند و آمده‌اند تا انسانها را از اسارت این قیود برهانند و به «حریت» بخشند. «حریت» مفهومی است که بیان قرآن در تفسیر آن اینچنین است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا آذِينَ بَعْضًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (۲۶) (بیائید ای اهل کتاب، بیائید بسوی کلمه‌ای که بین ما و شما یکسان است: اینکه جز خدا نپرستیم و با او چیزی را شریک قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را بجز خدا ارباب نگیریم). محتوای این آیه مبارکه در حقیقت تفسیر «حریت» و «آزادی» است. «عبودیت الله» و «پرهیز از شرک» کار را تا بدانجا می‌کشاند که استقلال ذاتی اشیاء را نیز در علیت و تأثیر نفی کنیم. مفهوم «آزادی از تعلّقات» همین است و این معنا جز با «عبودیت الله» بدست نمی‌آید. اگر این بندگی ما را حاصل شد که حقیقت «فلاح» درباره ما تحقق یافته است و «فلاح» اوج «رهایی» است. (۲۷) در بیان حضرت علی علیه‌السلام در «نهج البلاغه» نیز «حریت» اینچنین معنا شده است: «وَلَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (۲۸) (بنده دیگری مباش که همانا خداوند ترا «آزاد» قرار داده است. و این معنا مؤید همان برداشتی است که پیش از این از قرآن مجید داشته‌ایم که «حریت» یعنی «رهایی از عبودیت ما سوی الله». قسمت

دوم: «آزادی عقیده» عنوان مبحث دوم از سلسله مقالات «مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» می‌باشد که بخش نخست آن در شماره گذشته ارائه گردید و اینک ادامه مطلب: بدین ترتیب، آن «آزادی» که در فرهنگ غرب مورد ستایش قرار گرفته است، «عین اسارت» است؛ «اسارت» در غل و زنجیرهای سنگین و پر رنج غرایز و امیال حیوانی، «اسارت» در زندان پر فریب «دنیا». آن آزادی به معنای قبول «بندگی غیرخدا» است و قائل شدن به استقلال ذاتی برای اسباب و علل. بیان قرآن درباره «عبودیت» ناظر بر این معنای دقیق است که «عبودیت» برای «انسان»، «نیازی فطری» است و انسان، اگر «تسلیم عبودیتِ الله» نگردد، بنده هوای نفس خویش خواهد شد و شق سومی وجود ندارد: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوِيَهُ وَأَصْلَمَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصِيرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (ای رسول ما) می‌نگری آنرا که هوای نفسش را خدای خود قرار داده و خدا او را دانسته (پس از اتمام حجت) گمراه ساخت و مهر بر گوش و دل او نهاده و بر چشم وی پرده ظلمت کشیده، پس او را بعد از خدا دیگر که هدایتش خواهد کرد؟ آیا متذکر این معنی نمی‌شوید؟) «اتخاذ اهواء نفسانی بمثابه معبود» سرنوشت محتوم کسانی است که از «عبودیت خدا» روی برتابند و به تعبیر دیگر، اگر انسان تبعیت از «نور حق» نکند و راه خویش را «به فانوس عقل» روشن نکند مجبور به «اتباع هوس» و «تبعیت از هوای نفس» است و چاره دیگری ندارد. آیه مبارکه زیر شاهد بر این معناست: «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوِيَهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ» (۲۹) (کیست گمراه‌تر از آن کسی که دور از «هدایت خدایی»، طوق «اتباع هوای نفس» را به گردن بگیرد؟) و در جای دیگر «هدایت خدایی» را اینگونه بیان فرموده است: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (۳۰) (پروردگار آنکسی را که مشیت‌اش تعلق بگیرد به نور خویش هدایت خواهد کرد). بنابراین «آزادی» در تمدن امروز غرب عین «اتباع و قبول عبودیت اهواء نفسانی» است و ملازمه این «آزادی» با «فساد» نیز از نشانه‌هایی است که مؤید این عرایض می‌باشد. علامه طباطبایی (ره) در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۷۳، روز افزون شدن حجم «فساد» را «در تمدن امروز بشر» مؤیدی بر مفاد این آیه می‌شمارند: «وَلَوَاتَّبَعِ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» (۳۱) (و اگر «حق» از «اهواء ایشان» تبعیت کند، آسمانها و زمین و آنکه در آنست فاسد خواهد شد (۳۲)). از فرمایشات بسیار مشهوری که از «يعسوبُ المؤمنین»، حضرت علی علیه‌السلام نقل می‌شود، یکی هم این بیان بسیار زیباست که: «أَنَا يَعْسُوبُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَالُ يَعْسُوبُ الْفَجَّارِ» («من» پیشوای مؤمنین هستم و پیشوای بدکاران «مال» است. این بیان نیز مؤیدی است بر نتیجه‌ای که حاصل شد، چرا که براساس این گفته «وجه اشتراک و اتحاد بدکاران» در قبول «پیشوایی مال» است و تبعیت از اوامر و نواهی آن. بیان مذکور را می‌توان اینگونه تفسیر کرد که اگر چه «مال» اسباب کسب آسایش و رفاه دنیوی است، اما بدکاران، از آنجا که این آثار - رفاه و آسایش - را مستقلاً به مال می‌رسانند و برای آن استقلال ذاتی قائل می‌شوند، لاجرم «مال» برایشان «اصالت» می‌گیرد و به محوری تبدیل می‌گردد که همه زندگی‌شان را معنا می‌کند. اینچنین انسانی تابع اوامر و نواهی «مال» و بنده آنست، حال آنکه بخش اول حدیث مذکور - «أَنَا يَعْسُوبُ الْمُؤْمِنِينَ» - ناظر بر این معناست که چون مؤمنین از «ولایت غیرخدا» آزاد هستند، ولایت مرا که خلیفه خدا و وصی بلافضل رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) هستم پذیرفته‌اند. بدین ترتیب، تحقق معنای «حریت» در انسان مؤمن با «وصول به توحید» و نفی «استقلال ذاتی از اسباب و علل» و «رها شدن از تعلقات مادی و عبودیت هوای نفس» همراه است، حال آنکه «آزادی ارمغان غرب» در واقع آزادی از قیودی است که از جانب «عقل» و یا از جانب «ابعاد روحانی وجود انسان» بر او تحمیل می‌گردد. و این «آزادی» نیست؛ «سفاهت» و «جهالت» است و مع الأسف در فرهنگ امروز بشری نام «آزادی» گرفته است. (۳۳) ۳- «شریعت اسلام» با احکامی «واجب الاتباع» و مشخص، «آزادی عقیده» را برای انسان «نفی» کرده است، چرا که مسلماً تبعیت از «احکامی واحد» و «سنت‌هایی لایتغیر» هر نوع «اختلاف عقیده» ای را از بین می‌برد و اصولاً جایی برای «آزادی عقیده» باقی نمی‌گذارد. آیات بسیاری شاهد بر این معناست، از جمله: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (۳۴) ((ای اهل ایمان) فرمان خدا و رسول و اولی الامر خود را اطاعت کنید) و یا: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (۳۵) (رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شما را اسوه‌ای حسنه است. و یا این دو

آیه مبارکه‌ای که بنظر علامه طباطبایی (ره) حق گزینش و «آزادی» را از انسان نفی می‌کند. (۳۶) «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» (۳۷) (پروردگار تو هرچه بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند و مردم حق گزینش ندارند)؛ «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (۳۸) (هیچ مرد و زن مؤمنی حق ندارند وقتی خدا و رسول او امری را صادر کردند، در کار خویش اختیار داشته باشند و هرکس نافرمانی خدا و رسول کند به گمراهی روشنی دچار شده است. تفسیر تفصیلی این مطلب به این نکته بسیار ظریف برمی‌گردد که انسان از یکسو در کار خویش مختار است و به یک نسبت بر «فعل» و یا «ترک آن» قدرت دارد؛ و از سوی دیگر، بعلت صیوروت جبری عالم وجود در جهت تعالی و تکامل، محدودیت‌هایی جبری از جانب طبیعت و جامعه و تاریخ بر او تحمیل می‌گردد و تمامی سختی و صعوبت کار انسان و هدف از آفرینش او اینست که خود را «اختیاراً» با «نظام تسییحی کائنات» و «صیوروت تکاملی عالم» همسو و هماهنگ کند. صیوروت متعالی عالم وجود خواه ناخواه (طوعاً و کرهاً) محدودیت‌هایی را از جانب «واقعیت خارجی» و «نظام طبیعی اسباب و علل» بر انسان هموار می‌کند. برای روشن تر شدن مطلب ناچار از ذکر مثال هستیم: کره زمین، با نظمی مشخص ولا یتغیر، علاوه بر یک گردش وضعی، مدار انتقالی بسیار دقیقی را گرد خورشید معظم این منظومه طی می‌کند. سیارات دیگر منظومه شمسی نیز در این نظام تقدیری بسیار عجیب و حیرت‌انگیز، دارای موقعیت خاص غیرقابل تغییری هستند و در مجموع، این منظومه متعلق به اجتماع عظیم شگفت‌انگیزی از منظومه‌های خورشیدی ست که نام «کهکشان راه شیری» را بر آن نهاده‌اند... و بر همین قیاس، کهکشان راه شیری نیز در اجتماع بسیار عظیم کهکشانهای این آسمان لایتناهی دارای موقعیت خاص و غیرقابل تغییری است که لاجرم از آن تبعیت دارد. و اینچنین، هریک از اقمار و سیارات و خورشیدها و کهکشانهای این مجموعه غیرقابل وصف بر مدار مشخصی سیر و جذبه دارند که نسبت به سایر مدارات و نسبت به کل آسمان بیکرانه، وضعیت جبری مشخص ولا یتغیری دارد. این مجموعه جبری و مقدر، با این نظام دقیق، برای هیچ یک از ذرات و اجزاء خویش اختیاری قایل نیست و حتی اگر یکی از ذرات بی‌نهایت کوچک این مجموعه عصیان و تمرد کند و از اطاعت محض و بی‌چون و چرا خارج شود، تعادل کلی مجموعه بهم خواهد ریخت: اگر یک ذره را برگیری از جای \* \* \* خلل یابد همه عالم سراپای (۳۹) حال، انسانی را تصور کنید که در اعماق این آسمان لایتناهی، بروی کره کوچکی از یک منظومه خورشیدی متعلق به کهکشان راه شیری پا به عرصه وجود نهاده است... چگونه ممکن است که این انسان بتواند خود را از تأثیر کلی این نظام جبری لایتبدل ولا یتحول خارج کند؟ این انسان، از همان لحظه تولد، در ابعاد زمان و مکان و اجتماع خویش تابع مختصات جبری لایتغیری است که هیچ چاره‌ای جز تبعیت از آن ندارد. اما آیا این مختصات جبری نافی اختیار انسان در اعمال خویش است؟ خیر، اگر اینگونه بود قرآن صادق نمی‌فرمود: «لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ» (خدای سبحان بازخواست نشود، اما خلق بازخواست می‌شوند) و یا: «وَقَفَّوهُمْ إِنْهُمْ مَسْئُولُونَ» (در موقف حساب نگاهشان دارید که در کارشان سخت مسؤلند) و یا: «وَلْيَسْأَلَنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْعُرُونَ» (در روز قیامت از آنچه دروغ بسته‌اند سخت مؤاخذه می‌شوند) و یا: «تَاللَّهِ لَشَيْئَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتُرُونَ» (سوگند بخدای یکتا که البته از این دروغ و عقائد باطل بازخواست خواهید شد). و یا: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (چشم و گوش و دلها در پیشگاه حکم خدا) مسؤلند. چاره‌ای نیست جز اینکه بپذیریم که انسان در اعمال خویش مختار است، اگرچه در قبول این اختیار نیز مجبور است. علامه طباطبائی (رحمت الله علیه) در جلد بیستم ترجمه تفسیر «المیزان» در این مورد بیانی دارد که عیناً نقل می‌شود: «انسان برحسب خلقت موجودی است دارای شعور و اراده و می‌تواند هرکاری بخواهد برای خود انتخاب کند، و عبارت دیگر: در هرکاری که در برابرش قرار می‌گیرد می‌تواند طرف «فعل» را «انتخاب» کند و می‌تواند طرف «ترک» را انتخاب کند و بنابراین هرکاری که انجام دادن آن ممکن باشد وقتی بر او عرضه دارند، برحسب طبیعت خود نسبت به آن کار، بر نقطه‌ای می‌ایستد که راه فعل و ترک بهم تلاقی می‌کنند. پس آدمی «در دارا بودن و اّتصاف به اصل اختیار ناچار است» ولی در کارهاییکه منسوب به اوست و به اختیار از او صادر می‌شود مختار است، یعنی برحسب

فطرت خویش نسبت به فعل و ترک، مطلق العنان است و مقید و پایبند (مغلول) هیچیک از دو طرف نیست و این است مراد از آزادی تکوینی انسان». (پایان فرمایش علامه) علامه طباطبائی (ره) این آزادی انسانی را «حریت تکوینی» می‌نامند و ادامه می‌دهند که به تبع این «حریت تکوینی»، انسان لزوماً دارای «حریت تشریعی» نیز هست: «لازمه این «حریت تکوینی»، حریت دیگری است که «تشریعی» است و آدمی در حیات اجتماعی خود بدان گردن می‌نهد. این حریت عبارت از آنست که هر کس می‌تواند هر راهی از راههای زندگی را که بخواهد، برگزیند و هر کاری را که بخواهد بکند و هیچکدام از افراد بنی نوع او حق ندارند بر او برتری جویند و او را بنده خود سازند و اراده و عملش را در اختیار گیرند و با هوای نفس خود چیزی را که نمی‌پسندد بر او تحمیل کنند. زیرا افراد نوع انسانی همگی مساویند و هریک همان طبیعت آزاد را دارد که دیگری دارد. خدا می‌فرماید: «وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران / ۶۴) یعنی «هیچکدام از ما دیگری را به جز خدا ارباب نگیرد»؛ «مَا كَانَ لِشَيْءٍ مِنَ الشَّيْءِ أَنْ يَسْتَرْفِعَ عَلَى الشَّيْءِ» (آل عمران / ۷۹) یعنی «برای هیچ بشری حق این نبوده که... آنگاه به مردم بگوید: شما بجز خدا بندگان من باشید». (۴۰) بدین ترتیب، پروردگار متعال انسان را «آزاد و مختار» آفریده است و این آزادی لازم‌اش «تساوی اجتماعی» است، چرا که انسانها، از جنبه انتسابشان به نوع انسان با یکدیگر برابرند؛ هرچند که عندالله اینچنین نیست و هر کس با صورت حقیقی اعمال خویش محشور می‌گردد و بدین ترتیب کم‌اند آنانکه با صورت انسانی از قبرها صادر شوند. قسمت سوم: مقاله حاضر آخرین قسمت از مبحث دوم «مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» پیرامون «آزادی عقیده» است. گفته شد که «آزادی عقیده» به مفهوم متعارف آن از ارکان «ایدئولوژیک» نظامهای سیاسی غربی است و به دلایلی چند با فطرت الهی انسان و شریعت اسلام منافات دارد؛ و اینک ادامه مطلب: در «نهج البلاغه» در بیان «تساوی انسانها» سخنی موجود است که در کمال اختصار و اقتصار و در نهایت زیبایی و بلاغت حق این معنا را ادا کرده است: «فَأَنَّهُمْ صِنْفَانِ: أَمَّا أَحْ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ (أَمَّا) نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (۴۱) - آنها (مردم) دو دسته‌اند: یا مسلمانند و برادر دینی تو یا به صورت بشر و در خلقت نظیر تو اند. تعبیر «نظیر لک فی الخلق» بیش از آن گویاست که محتاج تفسیر باشد و به همین علت نیز این تعبیر یکی از فرمایشات حضرت علی علیه السلام است که بسیار مورد نقل قرار می‌گیرد. اجمالاً معنایی که از این جمله مورد نظر ایشان بوده است اینست که: «انسانها از جنبه خلقت بشری با هم مساویند... و امّا «تقوی مایه‌ایست که انسانها را نسبت به یکدیگر تمایز و تشخیص می‌بخشد. و بدین ترتیب، هرچند که انسانها اعم از «مشرک و کافر و مسلمان» در پیشگاه عدل قضاوت اسلامی با یکدیگر «برابر» هستند، امّا از طرف دیگر، معیار اصلی تصدّی مسؤولیت در دستگاه حکومت اسلامی «تقوی است و با معیار و مکیال «تقوی انسانها با یکدیگر «برابر» نیستند. کما اینکه قرآن مجید می‌فرماید: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا؟ لَا يَسْتَوُونَ» (۴۲) (آیا آنکه مؤمن است همانند آنکسی است که فسق می‌ورزد؟ نه، این دو با یکدیگر برابر نیستند). بنابراین، انسانها از جنبه «خلقی» با یکدیگر «برابر» ند، امّا از جنبه «ربّی» خیر؛ نه تنها برابر نیستند، بلکه پروردگار متعال عاملین به عمل صالح را بر دیگران «امتیاز» بخشیده است، کما اینکه در موارد متعدّد «کافه مردم» را به اطاعت از رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) و «اولی الامر» و «مؤمنین امت اسلامی» فراخوانده است. (۴۳) در نهایت نیز «استخلاف در کره زمین» به «مؤمنین» و «عاملین به عمل صالح» خواهد رسید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (۴۴) (خداوند به مؤمنین شما و عاملین به عمل صالح وعده داده است که آنانرا در کره زمین . استخلاف خواهد بخشید). و وعده خدا نیز خلاف ندارد. به عبارت دیگر، از آنجا که «ولایت و حاکمیت» خلیفگی ربّ العالمین است، این خلیفگی ضرورتاً متعلّق به آن کسانی است که بیشتر از همه به «صفات کمال ربوبی» اّتصاف دارند. (۴۵) آنچه که به انسانها استحقاق «ولایت و حکومت» می‌بخشد، «صلاح و تقوی است و «فقه و حکمت و علم». امّا انسان با توجه به جنبه‌های «نقصان وجود و ماهیت‌اش» طبعاً اجتماعی است و گرایش به «مدنیت» دارد، چرا که اصولاً «گرایش‌های طبعی و فطری» انسان بلااستثناء در جهتی است که جنبه‌های نقصان وجودی‌اش را رفع کند و او را به کمال برساند. فی المثل در جواب این پرسش که: «چرا پروردگار متعال

در اجابت خواهش‌های نفسانی و غریزی انسان «لذت» قرار داده است، حال آنکه این «لذت» انگیزه جذب او بسوی گناه می‌گردد؟» باید گفت: «غایتی که در اینجا مورد نظر بوده «تشویق» انسانهاست در جهت «بقاء» و «استمرار نسل» و «جاذبه گناه» فرع بر این غایت است. همانطور که اگر چه «طبیعت» انسان دائماً در جستجوی لذت است، اما فطرتش گرایش به «حقیقت» و «کمال» و «صدق» و «حسن» و «بقاء» و «خلود» و... دارد. و غایت وجود این فطریات نیز ایجاد اشتیاق در وجود بشر نسبت به اموری است که مصلحت و سعادت واقعی او را در بر دارد. همین مطلب را علامه معظم آقای طباطبائی (ره) اینگونه بیان فرموده‌اند: «اما نسبت به علل و اسباب عالم وجود که طبیعت انسانی را پدید آورده، شخص در قبال آنها هیچگونه آزادی ندارد؛ زیرا این علل و اسباب آدمی را در تملک خود دارد و از همه جهت بدو احاطه دارد و او را زیر و بالا می‌کند... این علل و اسباب آدمی را به دستگهائی مجهز کرده‌اند که نیازها و نواقص وجودی او را به او یادآوری می‌کند و او را بطرف اعمالی برمی‌انگیزاند که موجب سعادت او می‌شود و کمبودها و نیازهایش را برطرف می‌سازد. مثل دستگاه تغذیه آدمی که او را متوجه گرسنگی و تشنگی می‌کند و به طرف نان و آب راهنمایی‌اش می‌کند تا سیر و سیراب گردد، و همچنین سایر دستگاه‌هایی که در وجود او قرار دارد. این علل و اسباب بصورت تشریحی و قانونی برای یک انسان تنها اموری را واجب و لازم کرده که دارای مصالح واقعی است و در وسع آدمی نیست که آنها را انکار کند یا از آن سر باز زند و بی‌نیاز از آن باشد، مثل خوردن و آشامیدن و منزل گرفتن و پرهیز از گرما و سرما و دفاع در برابر چیزهایی که با منافع وجود او تضاد دارد.» (۴۶) (پایان فرمایش علامه) «طبع مدنی انسان» نیز به همان فطرتی باز می‌گردد که گرایش به «مصالح واقعی» را ایجاد می‌کند و این گرایش‌ها، به تبعیت از نظام کلی عالم که رو به سوی کمال دارد، در وجود بشر بروز و ظهور می‌یابند. (۴۷) بنابراین بشر جز «انتخاب زندگی اجتماعی» چاره‌ای ندارد و بدین ترتیب، از همین نخستین قدم، «آزادی» او مشروط به شرایطی واقع می‌شود که ذیلاً نقل خواهد شد. علامه طباطبائی در جلد بیستم ترجمه «المیزان»، صفحه ۱۶۷ می‌فرماید: «علل و اسباب مزبور آدمی را به حیات اجتماعی سرشته و در نتیجه آدمی اذعان دارد که باید اجتماع، خانواده و شهر تأسیس کند و در راه تعاون و داد و ستد گام بردارد و این مسأله از دو جهت او را مجبور می‌کند که از موهبت آزادی محروم شود: یکی اینکه: فرد نمی‌تواند مکمل و متمم اجتماع باشد مگر در صورتی که به افرادی که کمک کار او هستند حقوقی متقابل که نزد او محترم است بدهد تا در ازاء آن، افراد اجتماع هم بدو حقوقی که محترم می‌شمارند بدهند... و بدین ترتیب فرد حق ندارد هرکاری می‌خواهد انجام دهد و هر حکمی می‌خواهد بکند و بلکه در حدودی آزاد است که مزاحم آزادی دیگران نباشد؛ دوم اینکه: ستون فقرات اجتماع قوام نمی‌گیرد مگر در صورتی که سنن و قوانینی در اجتماع جاری باشد که همه افراد اجتماع و یا اکثریت آنها در برابر آن تسلیم باشند. این سنن و قوانین برحسب زندگی مترقی و یا زندگی منحط و عقب افتاده‌ای که اجتماع دارد، ضامن منافی عمومی و حافظ مصالح عالی اجتماعی است و معلوم است که احترام به سنن و قوانین در موردی که این احترام رعایت شود، «حریت» را از افراد اجتماع سلب می‌کند. (پایان نقل سخنان علامه) و البته باید این نکته در همین جا مورد تذکر قرار گیرد که «سلب آزادی انسان» از جانب «قانون» و یا «اجتماع» برای «حفظ آزادیهای حقیقی» انسان است، چرا که در قدمهای اول، «منطق حواس» انسان نیز با «منطق عقل» او همسو نیستند. «لذت غذا خوردن» انسان را به پرخوری دعوت می‌کند، حال آنکه سلامت انسان و مصالح حقیقی او در «کف نفس» و «خودداری از پرخوری» است. اگر چه همین «لذت غذا خوردن» نیز در مراحل بعد به مثابه وسیله‌ای است که در خدمت «مصالح عمومی و حقیقی» انسان عمل می‌کند و ادامه حیات او را تضمین می‌نماید. حکمت «تشریح احکام» از جانب پروردگار متعال برای انسان، به زبان ساده همین است. محتوای دعوت پیامبران الهی «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» است و «فلاح» به معنای همان «آزادیهای حقیقی» است که «احکام و قوانین شریعت» متضمن حفظ آنهاست، بدین مفهوم که عصیان در برابر این قوانین تشریحی کار را بدانجا می‌کشاند که انسان، به طور کلی امکان دستیابی به «آزادی حقیقی» و یا «فلاح» را از دست می‌دهد. گذشته از «اجتماع»، نظامهای جبری دیگری نیز وجود دارند که «آزادی» انسان را محدود می‌کنند، از جمله: طبیعت و



تاریخ. اما همانطور که گفته شد مقدرات جبری عالم در عین حال که حافظ مصالح عمومی انسان هستند، «اختیار» او را نیز سلب نمی‌کنند. (۴۸) و بنابراین انسان در اعمال خویش مطلق العنان و مختار است و به همین علت است که استحقاق ثواب و عقاب را نیز پیدا می‌کند. و بالاخره، با توجه به همین مقدمات مذکور «آزادی عقیده» به معنایی که امروزه در فرهنگ سیاسی غرب و غربزدگی موجود است، جایی در اسلام ندارد. مصالح عمومی انسان ایجاب می‌کند که به احکام تشریحی از جانب پروردگار عالم تسلیم شود و در برابر «قوانین الهی» اطاعت محض داشته باشد و همانطور که علامه (ره) در جلد بیستم «المیزان» صفحه ۲۷۰ نتیجه گرفته است: «... بنابراین هیچکس در قبال کلمه حقی که اینها (رسولان الهی و اولی الامر) می‌آورند و به سوی آن دعوت می‌کنند آزاد نیست. خدا می‌فرماید: «اطيعُوا اللَّهَ وَ اطيعُوا الرَّسُولَ وَ اولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹) - از خدا و رسول اولی الامر خود اطاعت کنید. «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه / ۷۱) - یعنی مردان و زنان مؤمن سرپرستان یکدیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند.» (پایان فرمایش علامه) تنها نکته‌ای که باقی می‌ماند اینست که: ۴- شایع و رایج است که از آیه مبارکه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (۴۹) (کار دین به اجبار نیست؛ راه هدایت و ضلالت بر همه کس روشن گردید برای اثبات «آزادی عقیده» در اسلام سود می‌جویند، حال آنکه اینطور نیست؛ آیه مبارکه در مقام اثبات اختیار برای انسان برآمده است. شکی نیست که انسان در اعمال خویش مختار است و نسبت او به «فعل» و «ترك فعل» مساوی می‌باشد، اما نه بدین معنی که او اجازه داشته باشد هر عقیده‌ای را برای خویش اختیار کند. آیه مبارکه نیز درصدد بیان همین معنا برآمده و می‌گوید: اکراه و اجباری در «دین» نیست، چرا که حجت تمام شده و راه درست از نادرست کاملاً قابل تشخیص است. اما تعبیر «لا اکراه فی الدین» را بدین اعتبار آورده است که هدف از «دین» و «تشریح احکام» رشد و تکامل انسانهاست و رشد و تکامل و تعالی انسان نیز با «اختیار» و «عدم اجبار» متناسب است، نه با «اکراه» و «اجبار» چرا که اصلاً پروردگار متعال امانت اختیار را نیز در جهت تعالی به انسان عطا کرده است. بدین ترتیب، کار «دین» مناسبتی با جبر و اکراه ندارد و در مقام احتجاج همین معناست که در ادامه آیه مبارکه می‌فرماید: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» - چرا که راه رشد و غی (ضلالت) کاملاً تبیین شده است و جای هیچگونه تردید و شکی موجود نیست. /س

### حکومت فرزندانگان - قسمت سوم

حکومت فرزندانگان - قسمت سوم نویسنده: شهید سید مرتضی آوینی مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام مبحث سوم: «مساوات» قسمت اول مقدمه: منظور از «مساوات» در زبان سیاست غربی، اکثراً «مساوات انسانها در برابر قانون» است و این اصلی است که برای اولین بار در مقدمه قانون اساسی ۱۷۹۱ میلادی (انقلاب فرانسه) ذکر شده است و از آن پس همچون اصل ثابتی در همه قوانین اساسی حکومت‌های قرون اخیر مورد تذکر قرار گرفته و به اعلامیه حقوق بشر (۱۹۴۸ میلادی) نیز راه یافته است. اما از یک طرف معنای «مساوات» در مواردی چند همچون «تساوی زن و مرد»، بطور مطلق و بدون توجه به تفاوت‌های حقیقی و طبیعی در نظر گرفته می‌شود و در نتیجه فجایعی را که در قرون اخیر در سراسر کره زمین و بویژه در اروپا و آمریکا شاهد آن هستیم بیار می‌آورد؛ و از طرف دیگر، «قوانین موضوعه بشری» مطلق انگاشته می‌شود و جای «شریعت» و «قوانین تشریحی الهی» می‌نشیند و مطلق «قانون»، تقدسی مذهبی پیدا می‌کند و بالاخره... در جوامع غربی، نگرش کلی جامعه بر این اصل متفق می‌شود: «اخلاق اجتماعی» که حدود آنرا قوانین موضوعه بشری تعیین می‌نماید، انسان را از «اخلاق مذهبی» کفایت می‌کند. اطاعت از «قانون» که از آن به «وظیفه اجتماعی» تعبیر می‌شود جانشین «ثواب» می‌گردد و «گناه» به «جرم» تبدیل می‌یابد) - و نتیجتاً تمدن بشر تا این مرحله از زوال که شاهد آنیم سقوط می‌کند. ما در این مجموعه مقالات سعی کرده‌ایم که نخست مبانی و ارکان سیاست غربی - به معنای شایع آن - را از دید اسلام مورد ارزیابی قرار دهیم و سپس ان شاء الله به مبانی سیاسی حکومت اسلامی بپردازیم. در سلسله مقالات

گذشته «رأی اکثریت» و «آزادی عقیده» را مورد بررسی قرار دادیم و اکنون به مساوات - برابری - که اینهم از شعارهای اساسی حکومت‌های به اصطلاح دموکراسی است، می‌پردازیم (لازم الذکر است که بررسی‌های ما صرفاً از جنبه فلسفی و بحث در اطراف مسائل کلی انجام می‌گردد و تعرضی به «حدود فقهی و احکام آن» پیدا نمی‌کند.) مساوات در قرآن آیا انسانها با هم مساوی‌اند؟ سوال از مطلق مساوات است و اینکه اگر قرآن به «تساوی مطلق» قائل نیست، «تفاوت‌ها و امتیازات» را چه می‌داند. در همه مباحث، پیدا کردن مبانی قرآنی برای ما اساسی‌ترین مسأله‌ای است که مطرح می‌گردد چرا که «داعیه ما» بازگشت به قرآن است و روایات کریمه را نیز همچون «تفسیری متقن برای قرآن» می‌دانیم. با بررسی مجموعه آیات قرآن مجید در می‌یابیم که ریشه «تفاوت‌ها و امتیازات» در کلام خدا به دو مبنای اصلی بازگشت دارد که یکی «خلقت» است و دیگری «ایمان» یا «تقوا». معنایی که از «تفاوت» در اینجا مورد نظر است، با تعبیر قرآنی «تفاوت» یکی نیست. «تفاوت» در بیان قرآن مجید به معنای «تباعد» آمده است، چنانکه در آیه مبارکه ۳ از سوره «ملک» می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» (۵۰). «در تمامی وسعت بیکرانه این نظام شگفت‌آور هیچ نقطه و یا شکافی از خلل و سستی وجود ندارد.» مقصود اولیه آیه مبارکه، بیان پیوستگی و اتصال کامل و دقیقی است که بین اجزاء این مجموعه عظیم برقرار است، تا آنجا که کلیت نظام خلقت حکم پیکره واحدی را دارد با آغاز، انجام و صیرورتی مشخص و غیرقابل تغییر. یعنی تمامی اجزاء این مجموعه، در این ترکیب واحد آنچنان قرار گرفته‌اند که هیچ یک دیگری را فوت نمی‌کند و از دست نمی‌دهد. فرموده قرآن که «در خلقت پروردگار رحمان هیچ تفاوتی نمی‌بینی» اشعار به این مطلب است که همه اجزاء این مجموعه، گذشته از آن که در بین خود و در مجموعه کلی، از نظام دقیق و لا یتغیر و لا یتحوّل بر خوردارند، نسبت آنها به وجود مقدّس پروردگار متعال نیز مساوی است و تفاوت‌های ذاتی آنان در نسبت آنها به ذات مقدّس حضرت «رحمن» تأثیری ندارد. «فطور» که جمع «فطر» به معنای «شکاف» است، گذشته از دلالت بر شکافها و خلل ظاهری، بر این معنا هم دلالت دارد که هیچ ظلم و ستم و تبعیضی نیز در عالم وجود راه ندارد. آیات و روایاتی نیز که در باب «عدل» وجود دارد، «عدل» را در مفهوم کلی آن همان تعادل دقیق و نظم کاملی گرفته‌اند که در بین اجزاء عالم وجود و کل آن برقرار است (این موضوع در «مبحث عدل» در ادامه همین سلسله مقالات بطور گسترده‌تر مورد بررسی قرار گرفته است.) بیان قرآن صراحتاً قائل بر این معناست که همه موجودات با توجه به خلقت خاصی که بدانان اعطاء شده است از جایگاه خاصی در مجموعه عالم برخوردارند و این نظام کامل تکوینی با نظمی آنچنان دقیق و خلل‌ناپذیر تدبیر و هدایت می‌شود که احتیاجات مادی و نیازهای تکاملی همه اجزاء، از کوچکترین ذرات گرفته تا بزرگترین کهکشانها، با عدل و مساوات کامل به تمامی برآورده می‌گردد. در سوره مبارکه «طه» آیه ۵۰ پروردگار متعال از زبان حضرت موسی (علی نبینا و آله و علیه السّلام) اینگونه معرفی می‌گردد: «رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» - پروردگار ما آن خدای واحدی است که به همه چیز خلقت خاص آن را عطا کرده است و سپس همه این مجموعه را در نظام هدایت دقیقی که از هیچ یک از موجودات غفلت ندارد، به سوی تکامل می‌برد. «هدایت» در بیان آیه مبارکه هم بر «هدایت تکوینی» و هم بر «هدایت تشریحی» دلالت دارد (که به تناسب بحث درباره آن بررسی خواهد شد). در آیه ۱۰ از سوره «فصّلت»، مساوات مخلوقات نسبت به وجود مقدّس خالق عالم و اینکه رزاقیت پروردگار متعال آنچنان شمولیت دارد که کوچکترین ظلم و ستم و یا تبعیضی در آن راه ندارد، بدین صورت بیان شده است: «وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا اَقْوَاتَهَا فِي اَزْبَعِيَةٍ اَيَّامٍ سَوَاءٍ لِّلسَّائِلِينَ» (۵۱) سخن از خلقت زمین است و تقدیر قوت و روزی اهل زمین در چهار فصل بهار و تابستان و پاییز و زمستان بگونه‌ای که همه نیازها بطور یکسان برآورده گردد. در معنای «سواء لِّلسَّائِلِينَ» باید بررسی بیشتری انجام گیرد. لفظ «سائِلین» که جمع «سائل» است همه نیازمندیهای اهل کره زمین را در برمی‌گیرد و لفظ «سواء» که معنای «مساوات» از آن استنباط می‌گردد، برای بیان این مقصود آمده است که رفع نیازمندیهای همه اهل کره زمین با «مساوات کامل» انجام می‌شود. کلمه «سائِلین» همه موجودات و حتی جمادات را نیز در برمی‌گیرد، چرا که جمادات نیز، همچون دیگر

موجودات، در جهت استمرار وجود و طی مراحل هدایت تکوینی احتیاجاتی دارند که در نظام کلی و شامل عالم وجود برآورده می‌گردد. اما در اینکه قرآن مجید چرا از لفظ سائلین استفاده فرموده است نکات بسیار ظریفی وجود دارد که در حد توان و مناسب بحث، عرض می‌شود. چرا قرآن از لفظ «سائل» بر وزن فاعل استفاده کرده و فعل «سؤال کردن» و اظهار حاجت را به خود موجودات باز گردانده است؟ قرآن مجید بسادگی و با استفاده از لفظ «سائلین» از جمله، این معنا را بیان داشته است که گذشته از «تفاوت‌های ذاتی» در بین موجودات کره ارض در زمینه طلب رزق، تفاوت‌های دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آنها را تفاوت‌های اکتسابی خواند. تفاوت‌های ذاتی، به فروق و اختلافاتی اطلاق می‌شود که از نظر آفرینش در بین انواع مختلف و افراد متعدّد یک نوع وجود دارد. آیه مبارکه: «رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» به همین معنا اشاره دارد که هر شیئی در عالم خلقت از آفرینش خاصی برخوردار است که فقط منحصر به خود اوست. این تفاوت‌ها، بالطبع نیازمندی‌های خاصی را نیز بدنبال دارد و از آنجا که نظام عالم نظامی است هدایت شده و جهت‌دار و متکامل، این نیازمندی‌ها جبراً به طور ذاتی، تفاوت‌های دیگری نیز در استفاده از مواهب کره زمین در بین موجودات وجود دارد که به فاعلیت و اختیار و لیاقت‌های آنان بازگشت دارد. این تفاوت‌ها بطور مشخص در میان انسانهاست که ظهور پیدا می‌کند و در میان موجودات دیگر به تناسب اختیاری که بدانان عطا شده است، بروز دارد. به عبارت دیگر، قضاء حوائج موجودات و اعطاء رزق بدانها یا جبراً انجام می‌گیرد و یا، در مورد موجودات مختار، به اختیار و فاعلیت خود آنها واگذار شده است (البته نه بطور کامل - تفصیل این مطلب را در بحث‌های مربوط به جبر و اختیار باید جستجو کرد). در سوره «عنکبوت»، آیه ۶۰ پروردگار متعال می‌فرماید: «و کاین من دایئه لا تحمل رزقها الله یرزقها و ایاکم و هو السميع العليم» (چه بسیار حیواناتی هستند که خود بار رزق خویش را بر دوش ندارند؛ روزی آنها به دست پروردگار و شماس است و اوست سمیع و علیم). آیه مبارکه حمل بار رزق و رفع حوائج این موجودات را که خود نمی‌توانند از عهده طلب رزق خویش برآیند، اصالتاً به «الله» بازگشت داده است (الله یرزقها) و عبارت «و ایاکم» برای بیان این معنا آمده است که خداوند از ما انسانها نیز بعنوان وسایط و وسایلی برای رفع حوائج موجودات و تأمین رزق آنها استفاده می‌کند. در مورد خاص انسانها و موجودات دیگر به تناسب اختیارشان، طلب رزق در محدوده نظام دقیق سنتها و قوانین آفرینش به خود آنها واگذار شده است. نیازمندی‌های طبیعی انسان و «حب خیر» (۵۲) استعدادهای بالقوه وجود او را در طلب رزق و رفع حوائج مادی و معنوی، به فعلیت می‌رسانند و در این جهت بعضی بحق و یا بناحق بر دیگران سبقت می‌گیرند و یا از راه بازمی‌مانند و اینچنین امتیازات و تفاوت‌های اکتسابی بین انسانها به وجود می‌آید. این تفاوت‌های ذاتی و یا اکتسابی مبانی اولیه «حقوقی» هستند که بر انسانها اثبات می‌شود. خصوصیات طبیعی و ذاتی انسانها از نظر آفرینش، مبنای حقوق طبیعی یا بالقوه آنان قرار می‌گیرد و مبنای حقوق اکتسابی آنان نیز کار و تولید و... است که به فاعلیت و اختیار آنها واگذار شده است (همانطور که در مقدمه بحث تذکر داده شد، این مباحث به مبانی فلسفی و مفاهیم کلی اشاره دارد و متعرض مبانی فقهی مسائل نمی‌شود، چرا که بحث در اصول فقهی و استخراج احکام مربوطه آن بحث در مبانی حقوق اسلامی را به مقاله «عدالت و مساوات» واگذار می‌کنیم و در ادامه این مبحث به بررسی «مساوات» و «تفاوت‌های ذاتی و اکتسابی» در قرآن می‌پردازیم - والله المستعان. با توجه به آنچه گفته شد معنای «مساوات» صرفاً نسبت به وجود مقدس پروردگار و عطاء و رزاقیت او مصداق پیدا می‌کند و اگر نه در بین موجودات عالم، هم از نظر خلقت و هم از نظر فاعلیت و اختیار، تفاوت‌ها و امتیازاتی ذاتی و اکتسابی ظهور پیدا می‌کنند. مبنای تفاوت‌های ذاتی همانطور که گفته شد، خصوصیت‌های ذاتی موجودات از نظر خلقت می‌باشد و در آیه مبارکه «رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» این معنا به تمامی بیان شده است. خصوصیات طبیعی هر چند حقوق طبیعی خاصی را اقتضا دارند اما فضیلتی بر آنها بار نمی‌شود و اصولاً همانطور که توضیح داده خواهد شد، مقتضای «عدالت الهی» اینست که در برخورداری از مواهب طبیعی و امکانات تکاملی هیچ تبعیضی در عالم وجود نداشته باشد و این معنای «مساوات» است. مساوات در حقوق طبیعی و امکانات تکاملی، همان معنایی است که از جمله در این آیات الهی بیان شده است: «... وَقَدَّرَ فِيهَا اَوَانَهَا

فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءٍ لِّلسَّائِلِينَ \* ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أُنِّيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (۵۳) (فصلت ۱۰ / ۱۱). تعبیر فوق (تقدیر قوت و روزی اهل زمین در چهار فصل با رعایت «مساوات») از یکسو به این مطلب اشاره دارد که تغییرات طبیعی کره زمین را پروردگار بگونه‌ای تنظیم کرده است که قوت و روزی اهل زمین تأمین گردد و از سوی دیگر صراحتاً اشعار می‌دارد که هیچ تبعیضی در استفاده از مواهب کره زمین بین موجودات وجود ندارد. «مساوات» در اینجا با توجه به تفاوت‌های ذاتی و خصوصیات طبیعی موجودات است نه به معنای «تساوی مطلق». با توجه به تفاوت‌های طبیعی موجود بین جمادات و گیاهان و حیوانات و انسانها، نیازهای ذاتی آنان نیز متفاوت می‌گردد و «مساوات» آنست که در تأمین احتیاجات و اعطاء رزق بدانها هر یک به تناسب خلقت خویش بهره‌مند گردند و این معنای «عدالت» است (چنانچه در آینده ان‌شاءالله خواهد آمد: «العدالة» که حق هر ذی حقی باو عطاء شود) و اما در استفاده از امکانات تکاملی، آیات مبارکه فوق بیان شگفت‌آوری دارد. فرموده تکوینی پروردگار به آسمان و زمین که: «ای آسمان و زمین بسوی من (الله) بشتابید، یا به شوق و رغبت و یا به جبر و کراهت»، امر تکاملی خداست. شتافتن عالم به سوی پروردگار متعال، تمثیلی است از تعالی آسمان و زمین در جهت کمال مطلق که ذات مقدس الله باشد. بدین ترتیب مجموعه عالم پیکره واحدی است که متفقاً در جهت تکامل و تعالی صیوروت دارد و در این جهت هیچ تفاوتی بین اجزاء مختلف آن وجود ندارد (هم معنای «سواء للسائلین» و هم معنای «استوی الی السماء» بر این «مساوات» دلالت دارند). همچنانکه در آیات دیگری نیز پروردگار متعال همین معنا را بیان فرموده است («هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (۵۴) (بقره / ۲۹). معنای «سواهن» اشاره دارد به تعادل هفت آسمان نسبت به سنت‌ها و قوانین دقیقی که پروردگار متعال برقرار داشته است. هیچ تفاوت و تبعیضی فی ما بین اجزاء این مجموعه در تبعیت از سنت‌های لایتغیر الهی وجود ندارد: «... ما كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا» (فاطر / ۴۴) (هیچ شیئی را در آسمان و زمین اینچنین قدرتی نیست که پروردگار را به عجز بکشانند که اوست علیم و قدیر). یعنی، چه در برابر علم پروردگار - که محیط بر همه چیز است - و چه در برابر قدرت او - که بر همه چیز احاطه دارد - همه چیز در آسمانها و زمین، بطور یکسان و مساوی، محاط و منقاد هستند و در این نسبت عجز و فقر هیچ تفاوتی بین موجودات نیست. یک سنگ همانقدر محاط و منقاد علم و قدرت پروردگار است که کهکشانهای بیکرانه و در بیان این معنا آیات بسیاری در قرآن آمده است: «يَا بَنِي إِدْمَانَ أَنْ تَكُنْ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (لقمان / ۱۶). و برآستی در برابر علم و قدرت نامحدود پروردگار چه تفاوتی دارد که ذره‌ای یا کهکشانی؟ در ظلمات اعماق زمین و یا در دل آسمان؟ «و هو معكم اینما کنتم»؛ همه جا و همه چیز به یک نسبت محیط و منقاد علم و قدرت خداست. و از آنجا که نظام تکوین و تشریح منطبق بر هم هستند و نظام تشریحی دقیقاً از نظام تکوینی عالم اتخاذ شده است، این «مساوات» باید بین حکومت اسلامی که خلیفه خداست و رعایا - مردم - موجود باشد؛ «مساوات» مردم در برابر قانون الهی به همین معناست (این مطلب در مباحث مربوط به ولایت و حکومت تفصیلاً مورد بررسی قرار خواهد گرفت و در اینجا اشاره به تناسب بحث ذکر شده است). بنابراین تفاوت‌های طبیعی محمل فضیلت‌ها و امتیازات نمی‌تواند بود. اگر حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده‌اند: «الناس كأسنان المشط» (مردم همچون دندانه‌های شانه برابرنند) بدین دلیل است که همه آنها از نظر خلقت مساوی هستند، چنانکه در حدیث بسیار زیبای دیگری از حضرت ایشان نقل شده که فرموده‌اند: «إِنَّ رَبُّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ آبَاءَكُمْ وَاحِدٌ - كُلُّكُمْ مِنْ آدَمَ وَ آدَمُ مِنْ تُرَابٍ» (خدایتان واحد است و پدرتان نیز یکی است؛ همه شما فرزندان آدم هستید و آدم نیز از خاک آفریده شده است) و این حدیث مبنای تساوی در خلقت را به تمامی بیان می‌دارد و جای تفصیلی بیش از این باقی نمی‌ماند. قسمت دوم: طی مبحث حاضر، ادامه بحث پیرامون «مساوات»، که از شعارهای اصلی حکومت‌های به اصطلاح «دموکراسی» است، ارائه می‌گردد. در بحث گذشته، معنای «مساوات» در قرآن و «تفاوت‌های ذاتی و اکتسابی» مورد تحقیق قرار گرفت و اینک ادامه بحث: \* یکی از مبانی رکنی برای

وضع قوانین در جوامع بشری همین حکم است که انسانها: الف: از نظر خلقت مساوی هستند. ب: خلقت، طبیعت و فطرت آنها دارای خصوصیتی ویژه است که باید در وضع قوانین مورد توجه قرار گیرد (در «مبحث قانون» مفصلاً بدین مطلب خواهیم پرداخت. ان شاء الله) البته قرآن فی ما بین انسانها تفاوت‌هایی قائل است که منشأ این تفاوتها با هم از یکطرف به آفرینش آنها برمی‌گردد - مثل مرد و زن که از نظر خلقت دارای خصوصیات متفاوتی هستند - و از طرف دیگر به تقوی و ایمانشان رجوع دارد. پیش از آنکه تفصیلاً وارد این مباحث بشویم باید موارد «الف» و «ب» را با روشنی بیشتری بیان کنیم: تساوی انسانها از نظر خلقت منافعی هرگونه امتیاز و فضیلتی است که بخواهد بر محمل نژاد، نسب، رنگ، پوست، زشتی و زیبایی و سایر مقیاسها و معیارهای کاذب و شرک‌آمیزی که در جوامع بشری وجود دارد، بار شود (همانطور که بیان خواهد شد). کرامت و فضیلت در عالم به قرب و بُعد حقیقی برمی‌گردد و قرب به خدا نیز صرفاً با ایمان و تقواست که حاصل می‌شود. (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ). قرآن در آیه مبارکه ۲۲ از سوره «ملک» می‌فرماید: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؟» (آیا آن کسی که وارونه بر صورت خود راه می‌رود هدایت یافته‌تر است یا آنکس که راست و درست بر صراط مستقیم می‌رود؟) خلقت خاص انسان بگونه‌ای است که باید برد و پای خویش راه برود و با صورت خویش با دیگران مواجهه پیدا کند. حال اگر انسان که دارای این خصوصیات است، وارونه عمل کند و بر صورت خود راه برود، عملی برخلاف فطرت خویش انجام داده و از «صراط مستقیم» خارج گشته است. لفظ «سویاً» را قرآن مجید در برابر «مُكِبًّا» که به معنای «وارونه» است استعمال کرده است. در آیات دیگری نیز کلمه «تسویه» به همین معنا بکار رفته است، از جمله: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» «چون او را تسویه کردم و از روح خویش در او نفخ نمودم پس برایش به سجده بیافئید.» (خطاب حضرت رب العالمین به ملائکه است در آغاز خلقت آدم). «تسویه» به چه معناست؟ از بیان قرآنی اینگونه استنباط می‌شود که خلقت انسان تنها بعد از «تسویه» که قابلیت پذیرش «روح الهی» را پیدا می‌کند و بدین ترتیب «تسویه» را باید به معنای ایجاد تعادل و توازن لازم فی ما بین اعضاء بدن انسان گرفت، بگونه‌ای که روح بتواند با احاطه و عدالت کامل بر بدن انسان تعلق پیدا کند. چنانکه در سوره مبارکه «انفطار» آیه ۷ و ۸ می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ» (آن خدائیکه تو را از عدم به وجود آورد و بصورتی تمام و کامل بیاراست و با اعتدال (اندام و تناسب قوا) برگزید و حال آنکه به هر صورتی که می‌خواست (جز این صورت زیبا هم) می‌توانست خلق کند). عدل و مساوات در اینجا نیز به معنای قرار دادن هر یک از اعضاء به جای خویش و برقرار کردن تسویه و تعادل فی مابین آنهاست تا بصورت یک ترکیب واحد درآید. بدین ترتیب «یَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» به معنای انسان هدایت یافته‌ای است که درست منطبق بر خصوصیتی که خداوند او را بر آن «تسویه» فرموده است عمل می‌کند و از حقیقت آفرینش خویش عدول نمی‌نماید. راهی را که این انسان «مهدی» طی می‌کند «صراط مستقیم» خوانده و گاهی نیز از این صراط مستقیم با تعبیرات «سواء السبیل»، «سواء الصراط» و «صراط السوی» یاد فرموده است. با تأمل در آیات قرآن و تفاسیر درمی‌یابیم که این هر سه تعبیر به معنای راه میانه‌ای است، دور از افراط و منطبق بر حق و هدایت. و لفظ «سواء» یا «سوی» آورده است برای بیان این معنا که صراط مستقیم از افراط و تفریط به یک میزان فاصله دارد. فی المثل در آیه مبارکه ۲۲ از سوره «ص» که خطاب به حضرت داوود (علیه السلام) بیان شده است: «فَاخُذْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطَبْ وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ» (بین ما بحق قضاوت و حکم کن و از تشبث پرهیز و ما را به صراط میانه راهبر شو). بنابراین «تسویه» انسان - از نظر تعادل و توازن بین اعضاء و جوارح و ترکیب روح و بدن - بگونه‌ای انجام شده است که انسان بتواند در بهترین صورت و ترکیب ممکن، کوتاه‌ترین راه را برای دستیابی به علت غایی وجود خویش طی کند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین / ۴). منشأ امتیازات و فضایل اکتسابی گذشته از تفاوت‌های ذاتی که به اصل خلقت اولیه موجودات رجوع دارد (و در آینده بیشتر توضیح داده خواهد شد، ان شاء الله) تفاوت‌های دیگری نیز فی مابین انسانها وجود دارد که آنان را «تفاوت‌های اکتسابی» خواندیم. مبنای تفاوت‌های اکتسابی، اختیار بشر است و اینکه پروردگار متعال



(جلّ جلاله) اینچنین تقدیر فرموده است که انسانها اختیارا با سعی و تلاش خود در جهت دستیابی به غایات وجودی خویش حرکت کنند. در آیه مبارکه ۳۹ و ۴۰ از سوره «نجم» صراحتاً «سعی» انسان مبنای حقوق اکتسابی او معرّفی می‌شود: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ (برای آدمی جز آنچه به سعی و عمل خود انجام داده (ثواب و جزایی) نخواهد بود، و البته انسان پاداش سعی و عمل خود را بزودی خواهد دید). البته از آنجا که در تمدن امروزی بشر، ماده گزایی، و به تبع آن «اقتصاد»، بر همه وجوه دیگر حیات بشری غلبه یافته است، غالباً «حق» و «حقوق» را به معنای مادی آن اعتبار می‌کنند و از حقوق اخروی بشر غفلت دارند. امّا واقعیت این است که آیه مبارکه اصالتاً به «حقوق اخروی انسان» اشاره دارد و البته از آن می‌توان در اثبات «سعی» به عنوان مبنایی برای «حقوق مادی» نیز استفاده کرد. «حقوق اخروی» صرفاً اکتسابی است و بخش عظیمی از آیات قرآن معظّم در مقام بیان همین معنا هستند. مبنای حقوق انسان در عالم آخرت «سعی»، «کسب» و «عمل» اوست و هیچ حقی جز از این طریق به انسان تعلق نمی‌گیرد: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِيُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ» (طه / ۱۵) (قیامت حتماً فرا خواهید رسید و ما ساعت آنرا مخفی می‌داریم تا هرکس تنها به پاداش سعی خویش برسد). و یا: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مدثر / ۳۸) (هرکس رهین آن چیزی است که کسب کرده است) و یا: «وَتُؤْفَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ» (نحل / ۱۱۱) (هرکس پاداش عمل خویش را دریافت می‌دارد و هیچ ظلمی واقع نخواهد شد). یعنی عدالت مطلق حضرت ربّ العالمین اینچنین اقتضا دارد که پاداش و جزای هرکس متناسب با سعی و عمل او باشد، چرا که انسان مختار آفریده شده است و لازمه اختیار او اینست که هیچ چیز جز آنچه اختیاراً کسب کرده بدو تعلق پیدا نکند. و اگر در آیات کریمه و روایات وارده از معصومین (علیهم السلام)، «تقوا» مقیاس کرامت اخروی بشر معرفی شده از همین است که تقوا مبنای «عمل صالح» است (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ) و بدین ترتیب اسلام هر نوع برتری و فضیلتی را جز بر معیارهای حقیقی رد می‌کند. فرموده حضرت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) که «لَيْسَ لِأَحَدٍ عَلَىٰ أَحَدٍ فَضْلٌ إِلَّا بِدِينٍ أَوْ عَمَلٍ صَالِحٍ» (هیچکس را بر دیگری برتری نیست مگر به دین و عمل صالح) و فرمایشات دیگری که از ایشان و حضرات ائمه اطهار علیهم السلام نقل شده است، همواره دارای دو جزء است که جزء اول کلام در مقام بیان «مساوات» است و به نفی امتیازات شرک آمیز و جاهلی می‌پردازد و جزء دوم همیشه در مقام اثبات معیارهای حقیقی امتیازات و تفاوت‌هاست. از یک سو، معیارهای جاهلی «شرافت» که اصل و نسب و خون و نژاد و رنگ پوست و... باشد نفی می‌گردد، و از سوی دیگر معیارهای تازه‌ای برای شرافت طرح می‌شود. فرمایش حضرت پیامبر است که: «أَشْرَافُ أُمَّتِي حَمَلَةُ الْقُرْآنِ وَأَصْحَابُ اللَّيْلِ» (اشراف امت من حاملین قرآن و شب زنده‌داران هستند) و با این سخن معیارهای دیگری را که در جاهلیت برای اشرافیت موجود بوده است نفی کرده‌اند. آیات کریمه قرآن نیز بیانگر این حقیقتند که هرچند انسانها برای دستیابی به امتیازات حقیقی از شرایطی مساوی برخوردارند، امّا سعی و عملشان استحقاقهای متفاوتی به آنان می‌بخشد و متناسب با این استحقاقهای متفاوت، اخروی و دنیایی متفاوتی به آنها تعلق می‌گیرد: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا؟ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام / ۱۲۲) (آیا کسی که مرده بود، پس ما او را حیات بخشیدیم و برای او نوری قرار دادیم که بدان نور در میان مردم مشی کند همچون کسی است که گرفتار ظلمات شده و از آن راهی به خارج نداشته باشد؟ اینچنین اعمال کافرین بر خودشان جلوه گر شده است (و در غفلت فرو رفته‌اند). ظاهر گرایان می‌پندارند که علم و تقوی و عمل صالح نمی‌تواند مبنای تفاوت‌های حقیقی باشد چرا که آنان تنها به «چشم حسّ و تجربه» می‌بینند و از حقیقت عالم غافلند. آثار حقیقی ایمان بعد از مرگ و در جهان آخرت است که ظهور پیدا می‌کند، هرچند آثار ضعیف آن در همین دنیا نیز هویدا است. مبنای «مساوات» فی مابین انسانها اختیار آنهاست، هرچند که از نظر خلقت و شرایط اجتماعی ممکن است استعدادها و تفاوت‌های بسیاری میان آنان موجود باشد. بیان قرآن در این زمینه بسیار گویاست: «أَنَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شَعُوبًا وَقَبَائِلَ لَتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات / ۱۳) جزء اول آیه مبارکه «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ» در بیان

«مساوات» و اتحاد انسانها از نظر خلقت است و جزء دوم آن (جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا) به بیان تفاوت‌هایی پرداخته است که از نظر شرایط اجتماعی در بین انسانها وجود دارد. در آیات دیگری نیز با بیان تناسب بین «تکلیف» و «توان» همین مطلب مورد تأیید قرار گرفته است: «لَا يَكُلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره / ۲۸۶) (خداوند هیچ کس را جز متناسب با وسع و توان او تکلیف نکرده است). عدالت یا مساوات؟ «اختیار» انسان باعث می‌شود که او در هر شرایطی از آزادی کامل برای انتخاب برخوردار باشد و این مبنای حقیقی مساوات فی ما بین انسانهاست. در بیان این معنا، «علامه شهید استاد مطهری» (قدس الله سرّه) در گفتار چهارم از کتاب «بیست گفتار» بحث مفصّلی دارند که ماحصل آن این است: «آیا هر نوع تفاوتی که در جامعه بین افراد باشد مخالف عدالت است و لازمه عدالت مساوات مطلق است؟ یا عدالت مستلزم مساوات مطلق نیست و گاهی ایجاب می‌کند که تفاوت و امتیاز گذاشته شود و مقتضای عدالت اینست که تبعیض‌ها و تفاوت‌های بی‌جا و بلا استحقاق نباشد؟ اگر مقتضای عدالت این دو می‌است، ملاک بجا بودن و بیجا بودن چیست؟... مقتضای عدالت مساوات است در شرایط حقوقی مساوی نه در شرایط نامساوی؛ یعنی نباید میان شرکت کنندگان در یک مسابقه علمی یا در یک مسابقه قهرمانی، در غیر آنچه مربوط به استعداد و هنر و لیاقت است فرق گذاشته شود. مثلاً یکی سفید است و یکی سیاه، یکی اشراف‌زاده است و یکی فرزند یک فقیر... آنچه نباید ملاک قرار گیرد این امور است که مربوط به لیاقت و استعداد و یا فعالیت و مجاهدات افراد نیست. اگر استعدادها و لیاقتها را نادیده بگیریم و به همه نمره و امتیاز مساوی بدهیم ظلم کرده‌ایم و اگر هم امتیاز و تفاوت قائل شویم، اما ملاک امتیاز و تفاوت را اموری از این قبیل قرار دهیم، باز هم ظلم کرده‌ایم». جز آنچه ذکر شد، آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که به «تفاوتها و امتیازات حقیقی» اشاره دارد. فی المثل در آیه مبارکه ۲۷ و ۲۸ از سوره «ص» می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا قَوْلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ \* أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» (و ما آسمان و زمین را و آنچه فی ما بین این دو است بر باطل نیافریده‌ایم؛ (اینکه آفرینش زمین و آسمان بیهوده است) گمان کسانی است که کفر ورزیده‌اند (و حقیقت جو نیستند) و وای بر آنان از آتش. (چگونه ممکن است؟) آیا ما آنان را که ایمان آورده‌اند و اعمال صالح انجام داده‌اند همچون کسانی قرار دهیم که در زمین فساد کرده‌اند؟ (هرگز، هرگز) آیا ما آنان را که تقوا ورزیده‌اند (و در برابر اهواء فسادآمیز خویش پایداری کرده‌اند و از لذائذ زودگذر زندگی دنیا چشم پوشیده‌اند) همچون کسانی قرار دهیم که فاجر و گناهکار هستند؟ (هرگز، این دو با هم مساوی نیستند)). بنابراین شکی نیست که در بین انسانها مساوات مطلق حکمفرما نیست و مسلماً امتیازات و تفاوت‌هایی - بر مبنای حق و باطل - بین آنان وجود دارد. اما سؤالی که در این بخش باید بدان پاسخ گفت اینست که: آیا «ایمان و عمل صالح» گذشته از حقوق اخروی، لازمه تفاوت‌هایی در حقوق مادی نیز هست؟ به عبارت دیگر آیا «انسان متقی» در دنیا و عالم ماده نیز امتیازاتی وراء حقوق دیگران داراست؟ و اگر جواب مثبت است، این امتیازات در چه زمینه‌هایی است؟ قسمت سوم: «برادری» آخرین پرسشی که طرح شد این بود که آیا «ایمان» برای مؤمنین، علاوه بر حقوق اخروی، امتیازاتی در حقوق مادی و دنیایی نیز اثبات می‌گرداند یا خیر؟ علمت طرح این سؤال روشن است. همانگونه که در بحث «آزادی عقیده» مورد اشاره قرار گرفت، در تمدن امروزی بشر که «مطلق اعتقاد» - چه مبتنی بر حقیقت بوده باشد و چه نباشد - آزاد و محترم شمرده می‌شود، ادیان و مکاتب و اعتقادات مختلف هیچ امتیازی بر یکدیگر ندارند. براساس این بینش، «مطابقت با حق» معنا ندارد، چرا که اعتقاد به حقیقتی ثابت و مطلق موجود نیست و هنگامی که اعتصام به «جبل الله» (که مصادیق آن قرآن است و کعبه و امام موجود نباشد، لاجرم تفرقه و پراکندگی حاصل می‌آید و راه‌ها و مکاتب مختلف از هم دور و دورتر می‌شوند. گردباد سهمگین تفرقه همه چیز را می‌بلعد و فرسنگ‌ها فرسنگ، اینسوی و آنسوی پراکنده می‌سازد و اگر در این هنگامه، عروه الوثقایی نباشد که انسان بدان متمسک شود، امیدی به وحدت و ثبات و استقامت نیست. لفظ «عروه الوثقی» در آیه مبارکه ۲۵۶ سوره «بقره» (فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا) همان «جبل الله» است که در آیه مبارکه ۱۰۳ سوره «آل عمران»

«وَأَعْتَصَمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا») ذکر شده است. «قول ثابت» تنها از آن مؤمنین است و آنانکه بر محور حقّ گرد آمده‌اند و به «حبل الله المتین» چنگ زده‌اند: «يَبْتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ...» (ابراهیم: ۲۷) «خداوند ایمان آورندگان را در زندگی دنیا و حیات اخروی با «قول ثابت» تثبیت می‌گرداند...». هنگامی که هیچ محور ثابتی موجود نباشد تا انسان‌ها بر آن گرد آیند و خود را با آن بسنجند و بدان تمسک جویند، اعتقادات و مکاتب رنگارنگ، انسان‌های سراسر کره زمین را در خود می‌گیرد و هرکس «ساز خود را می‌نوازد...» و از آنجا که در تفکر غالب بشر امروز، عقیده بطور مطلق و بلاشرط آزاد و محترم شمرده می‌شود، جای هیچ اعتراضی نیز موجود نیست. هر لحظه، از جایی، مسلکی تازه چون قارچ می‌روید: از یکسو «پانک‌ها» چون کرم در لجنزار شهوات خود می‌لوندند و «هیپی‌ها» و «ناتورالیست‌ها» و احزاب عجیب و غریب متعدّدی مثل «کوکلاکس کلان‌ها» و... سر در لاک‌ها و پيله‌های جنون‌آمیز خویش فرو برده‌اند و دنیا را از دریچه‌های کج و معوجی که ساخته «ماری جوانا»، «ال اس دی» و «هروئین» و مشروبات جور واجور الکلی است می‌نگرند و از سوی دیگر، اغلب مردم غرب جهان در باتلاق امراض وحشتناک جنسی و روانی که زاییده بی‌ایمانی و دور شدن از خداست گرفتار شده‌اند و لحظه به لحظه از انسانیت و فطرت الهی انسان دور و دورتر می‌گردند و در منجلاّب «اولئک کالانعام بل هم اضلّ» فرو و فروتر می‌افتند. از یکطرف، در ماده هجدهم و نوزدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر، حقّ آزادی فکر و وجدان و مذهب و عقیده و بیان صراحتاً مورد تأکید قرار گرفته است و امّا از طرف دیگر، لازمه دینداری عدم «آزادی عقیده» است، چرا که انسان فطرتاً تنها اعتقاد و مذهب خویش را بر حقّ می‌داند و بر همین اعتقاد است که اعمال و رفتار فردی و اجتماعی خویش را بنا می‌کند. اگر انسان اعتقادات و مکاتب غیرخویش را باطل نمی‌شمرد، چه التزامی داشت که خود را متعهد به مکتب و نظام اعتقادی خاصی بگرداند و تنها از آن پیروی کند؟ پس معنای «آزادی در اعتقاد و مذهب» چیست؟ اگر «میزان ثابت حقّ» در میان نباشد که هر کسی اعتقادات خویش را با آن محک بزند، اعتقادات و مذاهب و مکاتب هیچ امتیازی نسبت به یکدیگر نخواهند داشت و بدین ترتیب، لاجرم حقوق خاصی نیز بر صاحب اعتقادات و مکاتب مختلف تعلق نخواهد گرفت. معنای این مطلب، بطور روشن، این است که «هرکس آزاد است که از هر فکر و عقیده و یا مذهبی برخوردار باشد به شرط آنکه آن را در نظام حقوق اجتماعی و سیاسی خویش دخالت ندهد». باطن این سخن چیست؟ جدایی دین از سیاست و اکتفای از دین به مجموعه‌ای از آداب و اعمال خشک و بی‌روح که نظام حکومتی و سیاسی خاصی بر آن بار نمی‌گردد. و برآستی چگونه است که در باطن این حکم، نفی خودش، یعنی نفی آزادی عقیده و مذهب نهفته است و هیچ انسانی در غرب آوایی به اعتراض بر نمی‌دارد؟ ما در چند مقاله دیگر ان‌شاءالله به «اعلامیه حقوق بشر» خواهیم پرداخت، اما در این مقاله، بدین مناسبت که در ماده اول این اعلامیه همه مردم جهان امر شده‌اند که باهم با روح برادری رفتار کنند و بحث ما نیز در این قسمت «برادری» است، متعزّض آن شده‌ایم. با توجه به مقدمه گفتار، شکی نیست که ظهور روح برادری در انسانها تنها در این صورت ممکن است که: - امت واحد تحقق پیدا کند و مردم بر محور قرآن و کعبه و پیشوای معصوم، از اعتقادات رنگارنگ خویش دست بردارند و اتحاد بیابند؛ - و یا اینکه در تعهدات اعتقادی و مذهبی خویش صرفاً به اعمالی خشک و بی‌روح، که وجهه سیاسی و بعضاً اجتماعی هم ندارند، اکتفا کنند، و همانطور که بیان شد، باطن این سخن «جدایی دین از سیاست» است و «نفی دینداری»؛ چرا که «دین» ذاتاً سیاسی است و این خصوصیت ذاتی از آن قابل تفکیک نیست. بنابراین، احکام فوق، که حاکی از تناقضی بین در اعلامیه حقوق بشر است، نه تنها هیچ مطابقتی با نظر اسلام و نظام سیاسی آن ندارد، بلکه با آن متناقض است. اسلام برای حاکمیت بر همه انسانها نازل شده است و جز از این طریق - یعنی حاکمیت جهانی - به همه اهداف خویش دست پیدا نمی‌کند. حکومت اسلام بر جهان به سخنی دیگر یعنی حکومت مؤمنین و صالحین بر جهان، و این بدان معنی است که ما اسلام را از مذاهب و مکاتب دیگر ممتاز می‌کنیم و برای مسلمانان و عاملین به احکام اسلام، حقوق سیاسی و اجتماعی خاصی قائلیم. این اعتقاد به هیچ روی با اعلامیه به اصطلاح حقوق بشر مطابقت ندارد. بار دیگر به پرسشی که در صدر کلام مطرح

شد بازگردیم و جواب آن را با توجه به قرآن و روایات وارده از معصومین علیهم السّلام جستجو کنیم. اگر وجود ایمان برای مؤمنین و عاملین به احکام شرع، علاوه بر حقوق اخروی، امتیازاتی در حقوق مادی و دنیایی نیز اثبات می‌گرداند (که همین طور است)، این حقوق در چه زمینه‌هایی است؟ حضرت مولی‌الموحّدین علی بن ابیطالب علیه‌السّلام، در اوایل عهدنامه بسیار مشهور خویش به مالک اشتر نخعی (ره) خلق را به دو صنف تقسیم فرموده‌اند: «فَانَّهُمْ صِنْفَانِ: اِمَّا اَخٌ لِّكَ فِي الدِّينِ، وَاِمَّا نَظِيرٌ لِّكَ فِي الْخَلْقِ...» - «مردم دو دسته‌اند: یا برادر دینی تو هستند و یا در خلقت نظیر تو اند». درباره این کلام هر چند بسیار سخن رفته است، اما دریای ژرف و بی‌کرانه علم امام علی علیه‌السّلام نه دریایی است که بتوان عمق آن را کاوید و یا وسعتش را پیمود. وقتی روح انسان به خزائن ماورایی وجود پیوند می‌خورد و در ذات بی‌مثال حضرت حقّ فانی می‌گردد، جانش محلّ تجلّی کمال و جمال حقیقت می‌شود و اقیانوس علمش از هر سوی، چه عمق و چه وسعت، تا ناکجاآباد مطلق و لامکان آشیانه عنقا گسترش می‌یابد و آنجا، نه جای حدّ و حدود است. در عبارتی که ذکر شد، حضرت ایشان در بیان مساوات و عدالت و ذکر حقوق مردم، با دقت کامل، دو میزان و معیار حقیقی ذکر می‌فرمایند که می‌تواند در شناخت معنای «مساوات» مورد استناد قرار گیرد: الف: اخوت دینی ب: خلقت (طبیعت) انسانی این بیان تبیین‌کننده مبانی حقوق و منشأ قانونگذاری در اسلام است و ما در این سلسله مقالات ان‌شاءالله به تفصیل بدین کلام ارجمند خواهیم پرداخت. معنای «اخوت دینی» در بیان این معنا که چگونه «اخوت دینی» می‌تواند به مثابه مبنایی برای حدود مساوات و ادراک مفهوم آن و بررسی حقوق انسانی در اسلام قرار بگیرد، نظر قرآن بسیار صریح و متفاوت با دید متعارف ما انسانها می‌باشد. «اخوت»، در بیان ماورایی قرآن، نسبتی حقیقی است که به «اعتقاد» انسانها بازگشت دارد، نه به خون و خانواده و قبیله و غیره. در آیه مبارکه «اِنَّ الْمُؤْمِنُونَ اِخْوَةٌ...» (حجرات: ۱۰)، ریشه اخوت مؤمنین را در ایمان‌شان می‌شمارد و در آیه مبارکه «اِنَّ الْمَيِّدِرِينَ كَانُوا اِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» (اسراء: ۲۷) اهل تبذیر را برادران شیاطین معرفی می‌کند. اما نباید انگاشت که این نسبت‌ها حقیقتی ندارند و در قرآن بر سبیل استعاره و تمثیل ذکر شده‌اند؛ خیر، حقیقت این نسبت‌ها هنگامی ظاهر می‌گردد و بر همه بروز پیدا می‌کند که قیامت برپا شود، چرا که قیامت دار حقیقت است و سریره‌ها و باطن‌ها در آن روز شهود می‌یابند («يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹)). برای بیان همین حقیقت است که در آیات قیامت سخن از «ابطال نسبت‌های دنیایی» رفته است و «برقراری تناسبات. جدیدی مبتنی بر عمل و اعتقاد». فی‌المثل در آیات مبارکه ۱۱ تا ۱۴ سوره «معارج» می‌فرماید: «يَبْصُرُونَهُمْ يَوْمَذُ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمَئِذٍ بَنِيهِ \* وَصَاحِبَتِهِ وَآخِيهِ \* وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ \* وَ مَنْ فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ» - «چون حقیقت حالشان عیان شود، آنروز مجرم جهنمی آرزو کند که کاش می‌توانست فرزندش را فدای خویش کند و از عذاب برهد \* و همچنین همسر و برادرش را \* و هم خویشان قبیله‌اش را که از او حمایت می‌کردند \* و هر آنکس را که بر زمین زندگی می‌کند، همه را فدای خویش کند تا از عذاب نجات یابد». اما نمی‌تواند؛ چرا که آنجا قلمرو حکمروایی حقیقت است و اشتباهی در آن رخ نمی‌دهد. نقطه مقابل این آیات مبارکه که در آنها سخن از ابطال نسبت‌های خونی و خانوادگی و قبیله‌ای و غیره رفته است، مجموعه آیات دیگری وجود دارد که در آنها سخن از نسبت‌های جدیدی است که در قیامت فی‌ما بین انسانها برقرار خواهد شد. فی‌المثل: «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ اِخْوَانًا عَلٰى سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ» (حجر: ۴۷) «ما آینه دل‌های آنان را از غلّ و کدورت بکلی پاک می‌گردانیم تا برادر یکدیگر شوند و بر تخت‌های عزّت اخروی روبروی یکدیگر بنشینند...». این نسبت‌های جدید از کجا پدید می‌آیند؟ آیا یکباره و بدون سابقه قبلی ایجاد شده‌اند یا نه؟... از آنجا که آخرت عالم ظهور حقایق و باطن‌هاست، درمی‌یابیم که «نسبت‌های اخروی» تجسم همان تعلقات دنیایی است که مخفی بوده‌اند و آنچه در قیامت رخ می‌دهد فقط اینست که این تعلقات مخفی تجسم می‌یابند. در بیان این معنا که «صورت حشریه» انسان (یعنی صورتی که با آن محشور می‌گردد) متناسب با اعتقادات اوست، روایات بسیار شگفت‌آوری نقل شده است. از جمله، حضرت ختمی مرتبت (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده‌اند: «كُلُّ نَفْسٍ تُحَشِّرُ عَلٰى هَوَاهَا؛ فَمَنْ هَوٰى الْكُفْرَةَ فَهُوَ مَعَ الْكُفْرَةِ وَلَا يَنْفَعُهُ عَمَلُهُ شَيْئًا» - «انسان را با دلبستگی‌هایش محشور کنند؛ هر که به کافران دلبسته باشد، با

آنها محشور می‌گردد و عملش او را سودی ندهد. در «کنوز الحقایق» آمده است: «أَمَّا يَبْعَثُ النَّاسَ عَلَى نِيَاتِهِمْ» - «مردم با صورت‌های نیاتشان محشور می‌گردند». و در حدیث دیگری از حضرت ایشان نقل شده است: «الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ وَ لَهُ مَا كُتِبَ» - «انسان در آخرت همراه کسی است که محبوب اوست و صاحب آن چیزی است که در دنیا کسب کرده است». «ایمان» میزان و معیاری است حقیقی که از یکسو همه امتیازات و تفاوت‌ها و تبعیض‌های ظاهری (کاذب) را نفی می‌کند و از سوی دیگر، مناسبات حقوقی خاصی را در میان جامعه مؤمنین برقرار می‌دارد. انسان مؤمن با تسلیم به «شعارهای حقیقی اسلام» و جهد و کوشش در جهت تطبیق خویش با معیارهای آن، رفته رفته به نظام ارزشی دیگری مبتنی بر حقیقت عالم وجود دست می‌یابد و اینگونه، در «بینش و عمل» او تغییرات عمده‌ای (نسبت به معیارهای کاذب و غیرالهی) حاصل می‌آید و مناسبات خانوادگی، قومی و عشیره‌ای اش و رفاقت‌هایی که بر محور دیگری جز عبادت پروردگار رحمان تنظیم شده‌اند، تحت تأثیر مناسبت‌های اسلامی و ایمانی او بی‌رنگ می‌گردند و جای خود را به روابط حقوقی خاصی می‌بخشند که با «اخوت دینی» همراه است. حضرت مولی‌الموحدين علی علیه‌السلام در بیان صفات اصحاب حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بیان زیبایی دارند که مؤید همین معناست: «وَلَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) نَقْتُلُ آبَائَنَا وَ أَبْنَاؤُنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ أَعْمَامَنَا، مَا يَزِيدُنَا ذَلِكَ إِلَّا إِيْمَانًا وَ تَسْلِيمًا وَ مُضْتَبًا عَلَى اللَّقْمِ وَ صَبْرًا عَلَى مَضْضِ اللَّحْمِ وَ جِدًّا فِي جِهَادِ الْعَدُوِّ...» - «در بدو اسلام که ما با رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) بودیم، (در راه خدا) پدران و فرزندان و برادران و عموهای خود را از دم تیغ می‌گذرانیدیم و این پیکار جز بر تسلیم و ایمان ما نمی‌افزود و ما را در جاده حق و بردباری بر سوزش درد و جدیت در جهاد با دشمن، پافشاری می‌بخشید». در قرآن مجید نیز همین معنا در موارد متعددی مورد تأکید قرار گرفته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَائِكُمْ وَ إِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِن سِئَلْتُمْ عَلَى الْإِيْمَانِ وَ مَن يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ \* قُلْ إِن كَانَ آبَائِكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ وَ إِخْوَانُكُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ وَ عَشِيرَتُكُمْ وَ أَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَ تِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَ مَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (توبه: ۲۳ و ۲۴) - «ای اهل ایمان، اگر پدران و برادران شما کفر را بر ایمان برگزیده‌اند، ولایت آنها را نپذیرید و اگر از شما کسی ولایت و دوستی آنان را قبول کند، بی‌شک از ظالمین است \* (ای پیامبر، به مردم) بگو اگر شما پدران و پسران، برادران و زنان و خویشاوندان خود را و اموالی که جمع آورده‌اید و مال التجاره‌ای که از کساد و رکود آن بیمناکید و منازلی که بدان دل خوش داشته‌اید، بیش از خدا و رسول او و جهاد در راه خدا دوست دارید، منتظر باشید تا امر خدا و قضای حتمی او فرا رسد، چرا که خداوند فاسقین را هدایت نخواهد کرد.» آیات مبارکه صراحتاً دلالت دارند بر اینکه پذیرش ولایت کفار و مشرکین از مصادیق «فسق» است (و فسق نیز هرگز با هدایت الهی جمع نمی‌شود) امّا ایمان همه مناسبات شرک‌آمیز را از بین می‌برد و نظام ولایتی خاصی را بر محور توحید بنا می‌کند. در این نظام خاص - که می‌توان آن را «نظام اخوت دینی» نامید - هیچ یک از وابستگی‌هایی که با حب خدا و رسول او در معارضه باشد جایی ندارد و با نفی این وابستگی‌ها، نظام ایمانی و انسان مؤمن، هر دو با هم به سوی نوعی استقلال حرکت می‌کنند که نتیجه نفی شرک و اثبات توحید (لا اله - الا الله) است. با دستیابی به این استقلال، روابط فی ما بین مؤمنین در جامعه اسلامی از آنچنان ثبات و استحکامی برخوردار می‌گردد که قرآن از آن تعبیر به «حزب» می‌نماید و جامعه مؤمنین را «حزب الله» می‌خواند. موجودیت «حزب الله» در این مرحله کاملاً سیاسی است؛ البته لفظ «حزب» را در قرآن نباید با لغت «حزب» که این روزها به دسته‌های سیاسی، با مرام و ایدئولوژی خاص اطلاق می‌گردد، یکی دانست. اگر چه کلمه «حزب» نیز به معنای «جماعه فیها غلظ» (مفردات راغب) آمده است، یعنی جماعتی که فی ما بین خود از ارتباطی آنچنان شدید و مستحکم برخوردار هستند که اطلاق لفظ واحد «حزب» بدانها صحیح باشد. قسمت چهارم: در ادامه مبحث «مساوات» این سؤال مطرح شد که «آیا وجود ایمان برای مؤمنین و عاملین به احکام شرع، علاوه بر حقوق اخروی، امتیازاتی در حقوق مادی و دنیایی نیز به همراه دارد؟ اگر چنین است، این حقوق در چه زمینه‌هایی است» در پاسخ به این پرسش، فرازی از



عهدنامه حضرت مولی‌المؤمنین امام علی (علیه السلام) به «مالک اشتر نخعی» (ره) مورد بحث و بررسی قرار گرفت، مبنی بر اینکه: «مردم دو دسته‌اند؛ یا برادر دینی تو هستند و یا در خلقت نظیر تو اند...» و اینک ادامه بحث: در آیه مبارکه ۲۹ از سوره «فتح» («مَحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...»)- («محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) رسول خداست و آنان که با او هستند بر کفار سخت دل و شدید و در میان خویش رحیم می‌باشند») لفظ «رحماء بینهم» در مقابل «اشدء علی الکفار»، بیان کننده حقوقی است که برای مؤمنین، نسبت به یکدیگر، اثبات می‌گردد و البته، همانطور که بیان شد، «اثبات این حقوق» به تبع آن رابطه حقیقی و نزدیک و عمیقی است که بین مؤمنین پدید می‌آید. در کتاب «مصادقه الاخوان» شیخ صدوق (ره)، باب ۱۳، حدیث دوم، در بیان عمق و شدت مؤاخات (برادری) بین مؤمنین آمده است: «عن ابی بصیر قال سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول: «المؤمن أخ المؤمن کالجسد الواحد ان اشتکی شیئاً منه وجد الم ذلک فی سائر جسده و ارواحهما من روح واحدٍ و ان روح المؤمن لا شدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها و دلیله...» - «مؤمن برادر مؤمن است، چون پیکری واحد که اگر عضوی از آن به درد آید، دیگر اعضاء نیز رنج می‌بینند. روح مؤمنین از روح واحدی است و شدت اتصال روح مؤمن به روح خدا از اتصال شعاع خورشید به خود آن بیشتر است...». «ارتباط ایمانی» تنها رابطه حقیقی عالم است و مؤمن باید خود را آنچنان بسازد که از همه وابستگی‌ها جز «بستگی ایمانی» خلاص شود. از این لحاظ، رفته رفته در قلب مؤمن جز حب خدا و آنچه خدایی است باقی نمی‌ماند و متلازم با آن، بغض و دشمنی‌های او نیز جهت خاصی پیدا می‌کند و به کفر و کفار متوجه می‌گردد. «حب»، انسان را به سوی «ولایت» می‌کشاند و «بغض» به سوی «برائت»، و اینچنین «تولی» و «تبری» نتیجه طبیعی «حب و بغض فی الله» است. جامعه مؤمنین حزبی است که مشخصه اصلی آن «حب و بغض فی الله» است و اگر در قرآن مجید تولی و تبری - یعنی ولایت مؤمنین و برائت از مشرکین و کفار - شاخص اصلی حزب الله از احزاب دیگر بیان شده، دلیل آن همین است که مؤمن از همه بستگی‌ها و وابستگی‌ها جز رابطه ایمانی اعراض می‌کند. در آیه ۲۲ از سوره «مجادله» در تعریف «حزب الله» آمده است: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ... أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» - «هرگز نمی‌یابی قومی را که به خدا و روز جزا ایمان آورده‌اند، با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هرچند که پدران و فرزندان یا برادران و عشیره‌شان باشند... اینان به حقیقت حزب الله هستند؛ آلا- ای اهل ایمان) بدانید که حزب الله رستگارانند.» در این میان نیز اصالت با تولی است، چرا که حب خدا لاجرم به دشمنی با دشمن خدا می‌انجامد و ولایت خدا و رسولش خودبه‌خود منجر به برائت از کفار و مشرکین می‌گردد و این مطلب از آیات مبارکه ۵۴ الی ۵۶ سوره «مائده» استفاده می‌شود. آیه ۵۶، «تولی» را صفت اصلی حزب الله می‌داند: «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» - «و هر که به خدا و رسول او و اهل ایمان تولی جوید، پس برستی که حزب الله فاتح و غالب خواهند بود.» تعبیر آیه مبارکه ۵۴ سوره «مائده» بسیار زیباست: «يَحِبُّهُمْ وَيَحِبُّونَهُ، أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ» - «خدا آنان را دوست دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند؛ نرم و فروتن در برابر مؤمنین و سخت و شدید بر کافرین». و این همان تعبیری است که در آیه مبارکه ۲۹ از سوره «فتح» آمده بود: «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ». بنابراین در می‌یابیم که مقصود از «والذین معه» در این آیه مبارکه (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ...) نیز حزب الله است. با این تعبیرات روشن است که موجودیت حزب الله کاملاً سیاسی است. آنان که لیبرال منشانه، اخوت قرآنی را به «برادری فی مابین همه افراد بشر» معنا کرده‌اند سخت در اشتباه هستند. «برادری» بدین مفهوم صرفاً مدعای «اعلامیه حقوق بشر» است که چون «مسيلمه کذاب» ادعای پیامبری «عصر جدید» را دارد، اگر نه «مؤاخات - برادری - در جامعه مؤمنین یا حزب الله، منحصرأً به همان محدوده ایمانی بازگشت دارد و انسان‌های دیگری که خارج از این محدوده قرار می‌گیرند، اگر کافر هستند و با خدا و رسولش دشمنی می‌ورزند و قصد محاربه دارند (به تعبیر قرآن: «حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»)، مشمول عبارت «اشدء علی الکفار» واقع می‌شوند و وظیفه حزب الله برائت جستن از آنان است، حتی اگر به جنگ رو در روی منتهی گردد

؛ اما کسانی که در صدد جنگ رو در رو نیستند، مؤمنین موظفند با آنها رفتار مسالمت آمیز داشته باشند، اما این به معنای آن نیست که بین آنان و جامعه مؤمنین اخوت ایمانی برقرار باشد. «اخوت ایمانی»، همچنانکه پیداست، نسبتی است که وجودش تابع وجود ایمان و تغییراتش تابع قوت و ضعف و عدم و وجود ایمان است و با فرض عدم ایمان، مؤاخات یا برادری نیز بوجود نمی آید. لازمه آن برادری بلاشرط که در اعلامیه حقوق بشر مورد تصریح قرار گرفته این است که فی المثل، در این مقطع زمانی، ما با صدام و رژیم صهیونیستی اسرائیل از در دوستی در آییم و در نهایت، وضعیت سیاسی موجود در جهان را، به همان صورتی که هست و با تمام مظلومی که در آن اتفاق می افتد، بپذیریم و دم برنیاوریم. «میش و گرگ» چگونه می توانند در زیر یک سقف اجتماع کنند؟ و اگر هم بکنند، این اجتماع تنها به منفعت گرگ است، نه میش. مسلماً برای کسانی که مبانی فکری خویش را از تفکر غربی کسب کرده اند، نباید هم شعار «حزب فقط حزب الله» معنا داشته باشد. آن تهمت «انحصارطلبی» که به ما می زنند نیز با همین اندیشه «حقوق بشری» مناسبت دارد، چرا که آنان معنای مؤاخات (برادری)، حب و بغض فی الله، تولی و تبری و حزب الله را در نمی یابند و بالاخره، می پندارند که هر کس از «نظام سیاسی تفکر غربی» تبعیت نکرد، سیاست نمی داند، حال آنکه «تفکر سیاسی اسلام» نظام ویژه‌ای دارد که ان شاء الله در مباحث آینده بدان خواهیم پرداخت. «حقوق بشر» یا مبانی حقوق در اسلام مبنا و معیار دوّمی که امام علی علیه السلام در بیان معنای عدالت و مساوات و حقوق مردم ذکر فرموده اند، این است: «... و إِمَّا نَظِيرٌ لِّكَ فِي الْخَلْقِ» - «... و یا در خلقت نظیر تو اند (خلقت یا طبیعت انسانی)». حضرت مولی الموحّدين با این فرمایش در مقام اثبات حقوقی عام برآمده اند که مبنای تعلق آن به انسان، خلقت یا طبیعت ویژه انسانی است. در این بیان، انسان صرفاً از جنبه خاص طبیعت انسانی خویش مورد نظر است و عبارت «نَظِيرٌ لِّكَ فِي الْخَلْقِ» همه تفاوت‌هایی را که منشأ آن مراتب روحی و یا فاعلیت افراد بشر در میدانهای حقوق اکتسابی است، از محدوده شمول حکم خارج می سازد. طبیعت بشری چگونه می تواند منشأ حقوقی برای او قرار بگیرد؟ افراد بشر از آن نظر که دارای خلقت مشترکی هستند، نیازهای مشترکی هم دارند که باید برآورده گردد. این «نیازهای مشترک» مبنای حقوق عامی است که به همه افراد بشر بطور یکسان تعلق می گیرد. آیا لفظ «نیاز» شامل همه خواسته‌های افراد بشر می گردد و یا نه، خواسته‌های ویژه‌ای در بر می گیرد؟ مقصود از «نیاز»، نیازهای «حقیقی» است نه «کاذب»، و البته صفت «مشترک» در عبارت «نیازهای مشترک» نیز خود بیان کننده همین واقعیت است که معنای «نیاز» محدود به نیازهای عمومی افراد بشر خواهد بود و نیازهای «اضافی» یا «کاذب» را در بر نمی گیرد. برای تعریف نیازهای «حقیقی» و «کاذب» لازم است مقدمه‌ای طرح گردد که حداقل به سه سؤال در حد امکان پاسخ گوید: (الف): آیا اصولاً انسان دارای «حدود حقیقی» است که بتوان حقوق بشر را متناسب با این حدود تعیین کرد یا نه؟ (ب): اگر هست، «حدود حقیقی انسانیت» چیست؟ و بالاخره (ج): تعریف انسان در اسلام و چگونگی استنباط حقوقی از این تعریف. مقدمه: آیا «انسان» دارای «حدود حقیقی» است یا نه؟ وجود بشر دارای کلیتی است که هر چند از افراد و اجزاء اعتبار شده است، اما این «اعتبار» به معنای انکار «وجود کلی بشر» و آثار و حدود حقیقی آن نیست. «ماهیت‌ها» کلیاتی اعتباری هستند و اگر ما بخواهیم بدون توجه به معانی اصطلاحی کلمات در فلسفه حکم کنیم، باید ماهیات را انکار نمائیم، حال آنکه همه مفاهیمی که انسان توسط آنها تعقل و تفکر می کند ماهیاتی کلی هستند که از افراد و اجزاء و آثار «حقیقی» - به معنای فلسفی آن - اعتبار شده‌اند. همه اسماء در زبان انسانها دارای کلیتی اعتباری هستند و اگر ما برای کلیات قائل به آثار و حدود حقیقی نباشیم، قدرت حرف زدن و فکر کردن از ما سلب خواهد شد (البته طرح این بحث باید در محدوده فلسفه انجام شود، اما از آنجا که ادامه مطلب در زمینه نیازهای حقیقی و کاذب بشر با این بحث فلسفی ارتباط پیدا می کند، بدان پرداخته ایم. «انسان» و «انسانیت» هر چند دو مفهوم کلی هستند که از افراد انسانی اعتبار شده‌اند، اما اگر دارای حدود و آثار حقیقی نباشند چگونه می توان آیه مبارکه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (۵۶) (ما انسان را در نیکوترین و استوارترین خلقت ممکن آفریده‌ایم را معنا کرد؟ و یا چگونه می توانیم این مفاهیم را به عنوان مبانی حقوقی و اخلاقی اختیار کنیم و بگوئیم: «حقوق انسانی»، «اخلاق انسانی»... «نیازهای حقیقی

بشر» و غیره؟ اگر ما بخواهیم ماهیات را انکار کنیم، بناچار باید مفاهیم «جامعه»، «تاریخ»، «طبیعت»، «انسان»، «حیوان» و اغلب مفاهیمی را که وسیله تعقل و تفکر و ریشه تکلم ما هستند نیز انکار کنیم. حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در این بیان (إِنَّمَا نَظِيرٌ لِّكَ فِي الْخَلْقِ) «خلقت بشری» را به عنوان مبنایی برای «حقوق عام بشر» اختیار کرده‌اند. اگر ما «بشر» را به مفهوم عام و کلی آن انکار کنیم، دیگر امکان اختیار این مبنا موجود نیست. اختیار این مبنا هنگامی ممکن است که «بشر»، به مفهوم کلی و عام آن، دارای «حدود حقیقی» باشد. در «دموکراسی غربی»، حدود خاص و حقیقی خواسته‌های افراد بشر را محدود نمی‌کند و افق خواسته‌های افراد اجتماع، تا آنجا که به منافع اجتماع و افراد دیگر برخوردی پیدا نکرده است، وسعت و گسترش دارد. این واقعیت به مبنای اخلاقی خاصی منجر می‌گردد که می‌توان آنرا «اخلاق اجتماعی» خواند و «قانون»، به معنای غربی آن نیز بر همین اساس مبتنی است. اما در اعتقاد ما، انسان به مفهوم کلی آن دارای حقیقتی است که حدود و مختصات ویژه‌ای دارد. این حدود از یکسو بر «خلقت بشر» تکیه دارد و از سوی دیگر بر غایتی که در فراسوی خلقت اوست، و البته این «خلقت خاص انسان» متناسب با آن هدف و غایتی است که پروردگار متعال در آفرینش او منظور داشته است. هر یک از دو فراز فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام (إِنَّمَا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِنَّمَا نَظِيرٌ لِّكَ فِي الْخَلْقِ) به یکی از این ابعاد اشاره دارد. فراز اول (إِنَّمَا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ) به غایت و هدف آفرینش انسان که ایمان و بندگی باشد، و فراز دوم (وَإِنَّمَا نَظِيرٌ لِّكَ فِي الْخَلْقِ) به خلقت عام بشر باز می‌گردد. از آنجا که این مسأله مبنای حقوق و اخلاق و قوانین بشری را تبیین و تعیین می‌کند، اهمیت بسیاری می‌یابد و ما ناچار می‌شویم که بدان، به عنوان یکی از اصلی‌ترین مسائل در زمینه حاکمیت سیاسی نظر کنیم: حدود حقیقی انسانیت انسان موجود شکفت‌آوری است که وجودش از «خاک» (طین تا «نفخ روح الهی») (نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) گسترده است؛ او از یکسو با «بدن خویش» با «حیات دنیایی» پیوند دارد و از سوی دیگر با «روح خود» به «حیات اخروی» پیوسته است، اما نه اینچنین است که فی مابین روح و بدنش دو گانگی و تفرقه حکمفرما باشد؛ روح و بدن انسان مراتب متفاوتی از یک سیر تکاملی واحد هستند. اما «غایت وجود بشر» چیست؟ و کمال او در کجاست؟ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) (جن و انس را جز برای عبودیت نیافریدم. عبودیت خدا، نهایت کمال انسانی است و بدین ترتیب، «انسانیت» او موقوف به «ایمان و بندگی» اوست. اگر هدف از آفرینش بشر عبودیت او باشد - که به فرموده قرآن مجید اینچنین است - پس اگر بشر از طریق رشد و هدایت که صراط بندگی خداست خارج شود، از جرگه «انسانیت» خارج گشته است و نباید بر او لفظ «انسان» اطلاق شود. با این مقدمه ممکن است به غلط اینچنین نتیجه‌گیری شود که با خروج از جرگه انسانیت، «حقوق انسانی» کفایت نیز کان لم یکن می‌گردد، اما نه؛ عبارت (وَإِنَّمَا نَظِيرٌ لِّكَ فِي الْخَلْقِ) صراحتاً این نتیجه را باطل می‌شمارد و برای بشر، از آن نظر که صرفاً دارای حیات بشری است، چه مؤمن باشد و چه نباشد، حقوق خاصی قائل می‌گردد. اما این حقوق، برخلاف تفکر غرب، صرفاً محدود به اجتماع نیست، هرچند که اجتماع نیز آن را محدود می‌نماید. برآستی حد و مرز «حقوق طبیعی» بشر چگونه معین می‌شود؟ تعریف «انسان»، تنها شاخص نیازهای انسانی است استمرار «حیات طبیعی بشر» به تأمین «نیازهای حیاتی» او وابسته است و شناخت این نیازها هم، از نظر «نوع» و از نظر «وسعت»، منتهی به شناخت حیات طبیعی بشر و جایگاه آن در مجموعه خلقت می‌گردد. پیش از هر چیز لازم است که «انسان» را تعریف کنیم، چرا که قبل از آن هیچ شاخصی برای تعیین انواع و وسعت و محدوده نیازهای بشر وجود ندارد. فی‌المثل، خلقت انسان، به حسب تعریف قرآنی آن، دارای دو بُعد «حیوانی» و «روحانی» است که این دو بُعد، در امتداد یکدیگر و به مثابه دو مرتبه طولی از نردبان متعالی حیات، قرار گرفته‌اند. نهایت این تعالی به «خلیفگی خدا» که مظهریت تام اسماء و صفات الهی است ختم می‌گردد، اگر چه این وجود، در پائین‌ترین مراتب حیات خویش حیوانی است دوپا، با همه آن نیازهایی که در طبیعت حیوانات موجود است. حال اگر ما در تعریف انسان برای «حیوانیت» او اصالت قائل شویم - دانسته یا ندانسته - به همانجا می‌رسیم که نظریات مادی‌گرایانه بشر امروز رسیده است، یعنی به اینکه نیازهای انسان به محدوده نیازهای حیوانی او ختم می‌گردد؛ به «نان»، «آب» و «مسکن»... البته ممکن است به نوعی

«آزادی» نیز برای بشر قائل شویم که ملهم از حیات طبیعی اوست، و یا این نیازهای مادی را مبنای اولیه اجتماعات انسانی بگیریم و بعد معتقد شویم برای استفاده منصفانه از مواهب و منابع طبیعی باید «قانون» وضع شود و به همین ترتیب، پله پله بنای اعتقادی خویش را بر همین مبنا بسازیم. مبنای اولیه‌ای که این بنای اعتقادی را بر آن استوار ساختیم چه بود؟ نیازهای حیوانی و مادی انسان. حال آنکه اگر ما در تعریف مقدماتی خود از انسان، به «وجه روحانی او» اصالت می‌دادیم، نتیجه کاملاً متفاوتی بدست می‌آمد. ضرورت این سنت حسنه‌ای که قدمای ما نهادند و همواره بحث علمی را از «تعریف علم و موضوع آن» آغاز کردند از همین جا معین می‌گردد، چرا که همه بنای اعتقادی ما بر همان تعریف اولیه است که پی‌ریزی و استوار می‌شود. اگر تعریف اولیه مبتنی بر حقیقت نباشد، دیگر هیچ راهی برای پرهیز از خطا وجود ندارد. حقوق بشر متناسب با نیازهای اوست و برای شناخت انواع و وسعت نیازهای بشر، باید نخست «انسان» را منطبق با حقیقت وجودش تعریف کنیم، اگر نه خدای ناکرده به همان اشتباهی دچار خواهیم شد که تفکر غربی در پایان قرون وسطی و آغاز دوران «رنسانس» به دام آن افتاده است. فی‌المثل، «آزادی جنسی»، «خواسته کاذبی» است که بشر غربی آن را به مثابه یک «نیاز حقیقی» پنداشته و قوانین اجتماعی خویش را متناسب با آن تنظیم کرده است. اصالت دادن به وجه حیوانی وجود بشر کار را بدانجا می‌کشاند که انسان اهواء و خواسته‌های نفسانی خویش را اصیل و موجه می‌پندارد و اگر این تفکر بر اجتماع غلبه پیدا کند، شکی نیست که قوانین و سنن اجتماعی نیز در جهت ارضاء تمایلات نفسانی انسان و انکار عقل او نظم خواهند گرفت و فساد اینچنین عظیم بر تمدن بشر حاکم خواهد شد که امروز در غرب و شرق کره زمین شاهد آن هستیم. چرا امروز در اکثر جوامع انسانی «اقتصاد» بر همه وجوه دیگر حیات فردی و اجتماعی بشر غلبه یافته است؟ چرا «سیاست» از «اصالت قدرت» معنا می‌گیرد؟ چرا اعتقاد به «غیب» و «روح» در بسیاری از جوامع عنوان «خرافه پرستی» یافته و چرا تمتع نامحدود از مواهب مادی و لذت جویی، همه گرایشهای روحانی و متعالی انسان را به محاق فراموشی رانده است؟ چرا...؟ جواب همه این سؤالات به اشتباهی باز می‌گردد که بشر غربی آغازگر این عصر، در تعریف «انسان» مرتکب شده است. هر جا تفکر غرب از «انسان» سخن می‌گوید، باید با شک و تردید، بلادرنگ پرسید: کدام انسان؟ آن انسانی که دارای روحی متعالی است و غایت وجودی‌اش خلیفگی خدا و مظهریت تام اسماء و صفات اوست؟ یا نه، آن انسانی که آخرین حلقه تطوّر حیوانی در کره زمین است و او را در تقسیمات جانورشناسی «میمون برهنه» می‌خوانند؟ کدام انسان؟ آن انسانی که در قرآن با تعبیر «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (۵۷) آمده است؟ و یا نه، آن حیوان انسان‌نمایی که «اُولئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ» (۵۸)؟ کدامیک؟ «انسان» در اسلام شکی نیست که بشر از نظر خلقت جسمانی و غرایز خویش در سلسله حیوانات قرار دارد. اگر ما، مجرد از سایر خصوصیات انسانی، تنها به همین بُعد از وجود او بپردازیم، لاجرم باید برای نیازهای حیوانی وجود بشر ترجیح و تقدّم قائل شویم و در این صورت، میزان استفاده و تمتع بشر از مواهب و لذات دنیایی را هیچ چیز جز محدودیتهای جسمانی او تعدیل نمی‌کند. اینچنین، ممکن است انسان عاداتهای کاذبی را - حتی علیرغم سلامت بدنی خویش - در جستجوی لذت، بر خود تحمیل کند و این عادات کاذب نیز نیازهای کاذب و بی‌سابقه‌ای را بدنبال خواهند آورد. (۵۹) اما در اسلام، آنچه نیازهای حیوانی وجود بشر را محدود می‌کند و به آن تعادل می‌بخشد، غایت وجودی انسان و هدف خدا از آفرینش اوست. جایگاه حقیقی انسان در مجموعه خلقت (که مقام بندگی خدا - عبداللّهی - است) محدودیتهایی را بر غرایز حیوانی و خواسته‌های مادی او تحمیل می‌کند و در مجموع، وضعیت متعادل را فیما بین قوای روحانی و حیوانی وجود او - با حفظ اصالت برای «روح» - برقرار می‌سازد. این «تعادل» همان معنایی است که قرآن مجید از آن اینچنین تعبیر فرموده است: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ» (انفطار: ۷) - «اوست که تو را آفرید و «تسویه» کرد و تعادل بخشید» (۶۰). هیچ میزان و معیار دیگری برای شناخت «نیازهای حقیقی انسان» از «خواسته‌های کاذب» او وجود ندارد. نیازهای حقیقی انسان نیازهایی است که بر صیورورت تکاملی او در جهت رسیدن به غایت وجودی‌اش منطبق است (و به عبارت دیگر، او را به خدا می‌رساند) و بالعکس، خواسته‌های کاذب، از جهت گرایش آنها، که متخالف با تعالی روحانی انسان است شناخته

می‌گردند و بالأخره، حقوق واقعی بشر، حقوقی است که بر نیازهای حقیقی او بنا شده است. /س

## حکومت فرزنانگان - قسمت چهارم

حکومت فرزنانگان - قسمت چهارم نویسنده: شهید سید مرتضی آوینی مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام قسمت پنجم: خلاصه‌ای از مباحث قبل در بحث‌های گذشته راجع به مساوات بدین نتیجه رسیدیم که نمی‌توان فی ما بین انسان‌ها به مساوات مطلق قائل شد چرا که در میان آنان تفاوت‌هایی حقیقی، ذاتی یا اکتسابی موجود است. تفاوت‌های ذاتی که ریشه در خلقت انسان دارند می‌توانند منشأ حقوق متفاوتی قرار بگیرند که از آن جمله است حقوق زن و مرد. متناسب با این تفاوت‌های ذاتی، استحقاق‌ها یا زمینه‌های حقوقی متفاوتی ایجاد می‌گردد که مقتضای عدالت، رعایت این تفاوت‌هاست و نه الغای آن‌ها. از طرف دیگر، از آنجا که انسان موجودی مختار است و این خود اوست که با «عمل و سعی» خویش، هویت و شخصیت و جایگاه خود را در عالم می‌سازد، خواه ناخواه، «تفاوت‌هایی اکتسابی» نیز فی ما بین انسان‌ها بروز می‌کند، که باز هم اقتضای عدالت در رعایت آنها و نفی مساوات مطلق است. در ادامه بحث، کلامی از امیرالمؤمنین علی علیه السّلام نقل شد (مردم دو دسته‌اند: یا در «خلقت» نظیر توآند و یا «برادر ایمانی» تو هستند) که نظر به اهمیت گفتار به بحث بیشتری در اطراف کلام مولا پرداختیم و نشان دادیم که چگونه این سخن می‌تواند به مثابه مبنایی برای شناخت حقوق انسانی قرار بگیرد. فراز اول کلام به «مساوات ذاتی» و حقوق طبیعی انسانها اشاره دارد و فراز دوم به اینکه چگونه «ایمان» می‌تواند منشأ «تفاوت‌های اکتسابی» قرار بگیرد. انسان متناسب با اینکه ایمان بیاورد و یا کفر بورزد، هویت و شخصیت و جایگاه خاصی در عالم وجود پیدا می‌کند. بحث از این بود که آیا این تفاوت‌ها فقط به «حقوق اُخروی» انسان بعد از مرگ بازگشت دارد و یا نه؛ به «حقوق دنیایی» او نیز باز می‌گردد؟ بدین مناسبت به بحث در زمینه «اخوت» یا برادری پرداختیم و نتیجه گرفتیم که مفهوم برادری در اسلام با مفهوم آن در غرب منافات دارد. «برادری» در غرب جزء سوّم شعار «آزادی، برابری، برادری» است و در باطن خود نفی روابط ایمانی را مستتر دارد. شعار «برادری» از جانب «اعلامیه حقوق بشر» بدین معناست که: «بیاید همه با هم، گرگ و میش و مستکبر و مستضعف و مؤمن و کافر، استعمارگر و استعمارزده، برابر باشیم و «دین و ایمان» را در حقوق دنیایی، اعم از حقوق اجتماعی و سیاسی و اقتصادی منشأ اثر ندانیم». و گفتیم که این شعار با دین و دینداری منافات دارد. «رابطه ایمانی» در اسلام به تشکیل جامعه‌ای واحد با نظام حقوقی خاصّ می‌انجامد که قرآن آن را «حزب الله» می‌خواند. «حزب الله» نظام حقوقی خاصّ خویش را دارد و نمی‌تواند محتویات اعلامیه حقوق بشر را بپذیرد. «غرب» بمتاب «مسيلمه کذاب» ادّعی پیامبری دارد و کتاب این پیامبر عصر جدید، «اعلامیه حقوق بشر» است. کفّار اهل کتاب، مادام که در ذمه حکومت اسلام قرار دارند، از حقوق طبیعی مساوی با مسلمانان برخوردار هستند و این محتوای فراز اول کلام مولا امیرالمؤمنین است که «إِذَا نَظَرْتُ لِمَكَ فِي الْخَلْقِ». مقصود از این «حقوق طبیعی» معنایی نیست که در غرب از این لفظ برداشت می‌گردد. در تفکر غربی منشأ حقوق بشر نیازهای طبیعی او به عنوان حیوانی متکامل است (و خواهیم گفت که این تکامل نیز با «تحقق روح جمعی و استحاله فرد در جامعه» محقق می‌گردد) و «طبیعت» با این معنا وجود روحانی انسان و نیازهای فطری و معنوی او را نفی می‌کند. لاجرم باید به تحقیقی در حقوق بشر بپردازیم و با رجعت به مبانی حقوق در اسلام دریابیم که نظام حقوقی اسلام با انسان - با توجه به تفاوت‌های ذاتی و اکتسابی و نیازهای مادی و معنوی او - چگونه برخورد می‌کند؟ لازمه این تحقیق، نخست بحث درباره نیازهای بشر متناسب با تعریف انسان و غایت تکاملی اوست. خواسته‌های انسان را، مقدّماتاً باید به حقیقی و کاذب تقسیم کرد، چرا که انسان ممکن است برخلاف حکم فطرت و طبیعت خویش، گرایش‌هایی پیدا کند به سوی آنچه که «خیر» او در آن نیست. فی المثل، «ملکات روحی» انسان منشأ «عاداتی» است که در مجموع از آن تعبیر به «خلق و خوی» می‌گردد. این عادات سرچشمه «نیازهایی» هستند که در صورت عدم انطباق با سیورورت تکاملی انسان در راه وصول به توحید، آنها را «نیازهای کاذب» می‌خوانیم (اگر چه همان‌طور که



گفتیم، می‌توان خود لفظ «نیاز» را فقط به معنای «نیازهای حقیقی» گرفت و نقطه مقابل آن را «خواسته‌های کاذب» خواند... و اینک ادامه مبحث «حقوق بشر یا مبانی حقوق در اسلام». راه فطرت غایت وجودی انسان خلیفگی خداست و قرآن مجید راهی را که بدین غایت منتهی می‌گردد «راه فطرت» خوانده است. «فطرت» به معنای خلقت و سرشت است و از مجموعه آیات نازل در زمینه «فطرت» اینچنین برمی‌آید که حقیقت غایبی وجود انسان (که خلیفه‌اللهی باشد) بالقوه در باطن خلقت همه افراد بشر نهفته است، اما این حقیقت فطری تنها در شرایط پرورشی خاصی به فعلیت تمام و کامل می‌رسد و انسان مصداق اکمل خلیفه‌الله می‌گردد. این شرایط پرورشی خاص، «مسیر فطرت» یا «دین حنیف اسلام» است که محتوای بسیاری از آیات مبارکه قرآن، از جمله آیات زیر، بدان اشاره دارد: - «الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ» (زخرف: ۲۷) «جز آن خدایی که مرا آفریده است و هدایت خواهد کرد (نمی‌پرستم)». - «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ...» (روم: ۳۰) - «پس روی به جانب دین حنیف اسلام آر، همان فطرت خدایی که مردم را بر آن آفریده است و در خلقت خدا تبدیلی نیست. این است دین استوار حق». آیه ۲۷ از سوره «زخرف» که فرموده حضرت ابراهیم علیه‌السلام به «آزر» و قوم اوست، صراحتاً «هدایت الهی» را منطبق بر فطرت انسان می‌شمارد و در آیه بعد با صراحت و قطعیت بیشتری بیان می‌دارد که دین حنیف اسلام و فطرت الهی انسان یک حقیقت واحد و تبدیل‌ناپذیر هستند که به دو وجه نزول یافته‌اند. نظام تشریحی دین تنها راهی است که در آن حقیقت فطری انسان به تمامی ظهور خواهد یافت و او را مصداق «اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً» قرار خواهد داد. با این معنا، «نیازهای حقیقی» انسان همان «نیازهای فطری» اوست و «نظام حقوقی اسلام» آنچنان است که در آن افراد و جوامع انسانی به غایت شکوفایی فطرت خویش دست یابند. «غایت شکوفایی فطرت» عبارتی است بسیار شگفت‌آور که ممکن است پیش از آشنایی با مجموعه نظام تشریحی اسلام محال جلوه کند، اما این واقعیتی است که قرآن صادق در همین دو آیه مبارکه و بسیاری دیگر از آیات مورد تأکید قرار داده است. برآستی این «نظام حقوقی» چگونه است که در آن «فرد و اجتماع» توأماً، بدون ممانعت از یکدیگر به سوی تکامل می‌روند؟ زیباترین تمثیلی که در بیان فطرت ذکر کرده‌اند، تمثیل «بذر و تخم» است. «بذر و تخم» میوه پیش از آنکه در «شرایطی مناسب» قرار بگیرد، باغ‌های وسیعی از میوه‌های رنگارنگ را در «بطن فطرت» خویش نهفته دارد. اگر شناخت انسان مسبوق به تجربه نبود، هرگز باور نمی‌کرد که در باطن بذر، دنیایی اینچنین مستتر است؛ اما همین بذر اگر در شرایطی مناسب از نور و آب و خاک و باد قرار بگیرد و به سوی رشد هدایت شود، حقیقت بالقوه درون خویش را به فعلیت خواهد رساند و به غایت وجودی خود دست خواهد یافت. در این تمثیل که بذر مثل انسان است، «شرایط مناسب» مجموعه احکام تشریحی است که نظام حقوقی خاصی را در همه زمینه‌ها - حقوق اجتماعی، سیاسی، اقتصادی - به همراه دارد. از لفظ «فطرت» نیز که به معنای «شکافتن» است همین معنا برمی‌آید. وجود انسان در عالم ماده به مثابه بذری است که می‌شکافد و از درونش، آن حقیقت جاودانه‌ای که وجه خدا و خلیفه اوست ظهور می‌کند. فطرت با این معنا غرایز انسان را نیز شامل می‌گردد. نقطه نقص این تمثیل «اراده و اختیار» انسان است. بذر از خود اراده‌ای ندارد و از شرایط محیطی و باغبان مزرعه تبعیت دارد؛ امّا «بذر انسان» اینچنین نیست. این خود اوست که باید خود را در «مسیر هدایت الهی» قرار دهد و استعدادهای فطری خویش را به شکوفایی برساند؛ هرچند آن شرایط جبری - تاریخ، جامعه و طبیعت - که فرد بشر در آن قرار می‌گیرد اهمیتی بسزا دارند. و البته ذکر این نکته ضروری است که پروردگار متعال شرایط جبری حیات افراد بشر را، یکایک، بگونه‌ای تقدیر فرموده است که همه انسان‌ها - اگر بخواهند - از بهترین شرایط برای تعالی خویش برخوردارند و اثبات این امر به اثبات «نظام احسن عالم» برمی‌گردد که جایی در این مبحث ندارد. لا-جرم اسلام باید از نظام حقوقی خاصی برخوردار باشد که بتواند به نیازهای فطری و حقیقی بشر - اعم از نیازهای مادی و معنوی - بگونه‌ای پاسخ مقتضی ارائه کند که انسان فرداً و مجتمعاً از بهترین شرایط تکاملی بهره‌ور گردد. دقت کافی در این نتایج ما را به حقایق شگفتی می‌رساند. چگونه ممکن است نظامی توأماً جوابگوی «نیازهای مادی و معنوی» انسان باشد و در عین حال زمینه تکامل فردی و اجتماعی انسان را

بگونه‌ای فراهم کند که هیچ یک از دیگری ممانعت نکنند؟ ماده و معنا، فرد و جامعه... مگر ممکن است؟ تصوّر این معنا برای بشر امروز بسیار شگفت آور است. تفکر غربی ناظر بدین ادعاست که «دین» با «نیازهای مادی» بشر متناقض است و «فرد» نیز تنها در صورتی به تکامل می‌رسد که در «جامعه» استحاله پیدا کند. روانشناسی امروز، بشری را عاّذی (نُرمال) می‌داند که از «روح جمعی»، بدون سرکشی و عصیان، تبعیت داشته باشد و غایت روانپزشکی نیز ساختن اینچنین انسانی است: «انسان نُرمال». آرمان اجتماعی تمدن غرب نیز جامعه‌ای است که «نظام قراردادهای اجتماعی» آن فرد را از «اخلاق» بی‌نیاز کند و... در برابر این واقعیت موجود، نظام حقوقی اسلام - با مشخصاتی که ذکر شد - محال جلوه می‌کند. اما نه تنها محال نیست، بلکه این نظام حقوقی از لوازم تحقق حکومت جهانی عدل است. پس مقدّماتاً نیازهای حقیقی یا فطری انسان را به مادی و معنوی تقسیم کردیم و لازم به تذکر نیست که در این تقسیم بندی ماده و معنا نه تنها متناقض یکدیگر نیستند بلکه با هم متحدند. پیش از ادامه مبحث و بررسی چگونگی اتحاد ماده و معنا و فرد و اجتماع در نظام حقوقی اسلام، لازم است که منشأ نیازهای انسان را بشناسیم، چرا که به قول حضرت علامه طباطبایی (ره) در جلد پنجم اصول فلسفه: «اگر انسان تنها یک غریزه فطری (مثلاً شهوت خوراک یا شهوت نزدیکی جنسی) داشت، هرچه در فعالیت وی زیاده‌روی می‌کرد، کمالش بود؛ ولی غرایز گوناگون دیگری که در ترکیب ساختمان وی موجود است، زیاده‌روی و طغیان تنها یک غریزه را روا ندیده و به حفظ توازن و حدّ اعتدال دعوت می‌کند... ماده تا حدّی و ماوراء ماده تا حدّی.» نیاز زاییده نقص است یا ایها الناس اَنتُم الْفُقَرَاءُ اِلَى اللّهِ وَاللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر: ۱۵) نیازهای انسان، اعم از مادی و معنوی، فردی یا اجتماعی، زاییده نقص اوست و البته این فقر و نیاز مختصّ به انسان نیست؛ همه جهان در یک سیورورت کلی از نقص به جانب کمال مطلق در حرکت است. کمال مطلق ذات مقدّس پروردگار است و بدین سان تنها اوست غنی مطلق و جز او هرچه هست فقیر مطلق و نیازمند به فیضان دائم وجود از جانب اوست. اگر انسان همواره در جستجوی خیر، منفعت و لذّت است، از آن است که وجود مقدّس پروردگار که خیر مطلق است، «لذّت» انسان را در آن چیزهایی قرار داده که به «کمال او» منتهی می‌گردد. کشش نوزاد از همان نخستین لحظه‌های تولّد به سوی پستان مادر گرایشی غریزی به جانب کمال است. او هرچند رابطه بین شیر مادر و بقاء خویش را درمی‌یابد اما لذّتی که پروردگار در مکیدن برای او قرار داده است، خواه ناخواه راهبر او به سوی کمال می‌گردد. بطور کلی هر جا که خداوند لذّتی مادی قرار داده است، آن لذّت در جهت بقا و استمرار حیات بشری است و البته هرچه انسان به مراتب بالاتری از کمال دست پیدا کند، بیشتر و بیشتر به لذایذ معنوی متوجه می‌شود و نیازهای مادی خویش را فدای نیازهای معنوی می‌کند. لازم به تذکر است که اگر «طلب لذّت» غایت حیات بشری قرار بگیرد - چنانکه امروز در مغرب زمین اینچنین است - دیگر نه تنها لذّت متضمّن بقا و استمرار حیات نیست بلکه بالعکس، زمینه‌ساز سقوط و نابودی است. آیه مبارکه ۱۶ از سوره «اسرا» به همین مطلب اشاره دارد: «وَإِذَا ارْتَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا فِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَا تَدْمِيرًا»؛ چنانکه در مورد قوم لوط هم اینچنین شد و بر تمدن غربی نیز همان خواهد رفت که بر قوم لوط. حال آنکه در اسلام، طلب لذّت حلال، نه تنها مذموم نیست بلکه بعضاً در مواردی مورد تأکید نیز قرار گرفته است و کدام شاهدهی بر این مدعا بهتر از قرآن مجید که آیات بسیاری را به توصیف لذایذ بهشتی اختصاص داده است و اصولاً لذایذی که در دنیا وجود دارد نشانه‌ای محدود و فانی از لذایذ خالص و دیرپای بهشتی است. امروزه، در حیطه فرهنگی تمدن غرب، «لذّت» همچون گوساله‌ای زرین پرستیده می‌شود و تو گویی بشر غربی قصد دارد که به انحاء مختلف با استفاده از خمر و انواع مخدرها و محرّک‌ها ندای عقل و وجدان ملامتگر خویش را خاموش کند تا در جهانی که زاییده توهمات اوست، بریده از گذشته و آینده و غافل از مرگ، به «تمتع» از لذایذ مادی بپردازد. اگر نه چگونه امکان داشت که بشر «همجنس بازی» را از حقوق مسلم خویش تلقی کند و مدعی باشد که «قانون» باید زمینه‌های اجتماعی برخوردار از این «حقّ» را فراهم کند؟ حال آنکه در نظام قانونگذاری اسلام، حتّی در مورد برخوردار از لذایذ حلال و طبیعی نیز تمهیداتی اتخاذ شده است تا انسان را از «افراط و تفریط» دور نگه دارد و جامعه انسانی را به اعتدالی که لازمه انسانیت

است برساند. حقیقت اینجاست که انسان با خارج شدن از این «حدّ اعتدال» ماهیت انسانی خویش را نیز از دست می‌دهد و مسخ می‌شود. «ماهیت انسانی» دارای «محدوده‌ای مشخص» و «نیازهای حقیقی» متناسب با آن است. خروج از این محدوده بشر را از ماهیت انسانی‌اش نیز خارج می‌کند و به مسخ او می‌انجامد. وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ (سوره محمد صلی الله علیه و آله و سلم: ۱۲) در آیه مبارکه، «کفر» با «تمتّع حیوانی» و «افراط در خوردن» ملازمه پیدا کرده است، چرا که انسان هرچه از «حدّ اعتدال ایمانی» دورتر شود، لاجرم به ابعاد حیوانی وجود خویش اصالت بیشتری می‌دهد و اینچنین تمتّع حیوانی از لذایذ دنیایی را از حقوق مسلم خویش تلقی می‌کند. اگر ما نظام حقوقی را به ماهیت انسانی و نیازهای حقیقی بشر بازگشت دادیم، به همین علت بود که بشر با هبوط از بهشت اعتدال ایمان به اسفل السّافلین دنیا، بناچار گرفتار «عاداتی» می‌گردد که با خود «خواسته‌های کاذبی» به همراه دارند و در این حال اگر میزان مشخصی موجود نباشد که انسان خود را با آن بسنجد، چه بسا که تأمین این خواسته‌های کاذب را از حقوق اولیه خویش بشمارد و به همان سرنوشتی دچار شود که انسان غربی شده است. اگر بزرگان ما فرموده‌اند که «الفضیله غلبه العاده» - فضیلت در غلبه بر عادات است - نظر به نجات بشر از همین گرداب سهمناکی داشته‌اند که تمدن امروز غربی دچار آن است. فی‌المثل به‌علت اشاعه الکلیسم در جامعه غربی، الکل همچون یک «نیاز حقیقی» جلوه می‌کند و آزادی در شرب خمر به مثابه یکی از حقوق اولیه و مسلم انسان‌ها در قوانین مدنی غرب لحاظ شده است. تأثیرات مخرب الکل به یک فرد یا یک جامعه و یا حتی یک نسل محدود نمی‌گردد و عارضه‌های موروثی آن نسل‌های پی‌درپی بشر غربی را در طول تاریخ از درون می‌پوساند. با توجه به اینکه کانون اصلی ضایعات الکلیسم در عقل بشر و قوای مفکره اوست، توگویی بشر غربی بدین وسیله می‌خواهد ندای ملامتگر عقل خویش را خاموش کند تا بتواند غافل از «نظارت خدا» و فارغ از «اندیشه مرگ و دیروز و فردا»، به تمتّع از لذایذ دنیایی پردازد. چرا اینچنین شده است؟ همانطور که گفته شد، از آنجا که روح خدایی بشر به بدنی حیوانی تعلق یافته است، هرچه انسان از حدّ اعتدال ایمان دور و دورتر شود و در غرقابه ظلمانی کفر فروتر رود، بیشتر و بیشتر از ماهیت انسانی خویش خارج می‌گردد و این خروج با عدول از خصوصیات انسانی و اصالت یافتن غرایز حیوانی همراه است. بشری این چنین، حتی به مراتبی پست‌تر از حیوانات سقوط می‌کند، چرا که حیوانات به هر تقدیر از حکم جبری غرایز طبیعی خویش تبعیت دارند و اینگونه، هرگز به عاداتی غیرطبیعی که بقا و استمرار حیات آنان را نقض کند، گرایش نمی‌یابند. حال آن که انسان کافر اینچنین نیست؛ او می‌تواند حتی روشها و وسایلی متناقض با حیات طبیعی خود برای اطفاء شهوات خویش اختیار کند و بدین ترتیب مصداق «بَلْ هُمْ أَضَلُّ» قرار بگیرد. امروز نسبت همجنس‌بازی در میان جوانان آمریکایی و بعضی از کشورهای اروپایی از مرز پنجاه درصد گذشته است؛ این فاجعه‌ای است که هرگز در میان حیوانات امکان وقوع ندارد، چرا که بقای نسل و استمرار حیات آنان را به خطر می‌اندازد. لذا نظام حقوقی اسلام نظر به برآورده ساختن خواسته‌های کاذب بشر ندارد و «میزان انسانیت» را «فطرت» او می‌داند. منشأ همه نیازهای بشر - اعم از مادی و معنوی - فطرت اوست و اگر انسان در جرگه «غاوین» - اغوا شدگان - در نیاید و فطرتش «پوشیده» نگردد، همین مجموعه نیازهای فطری که متناسب با خلقت خاص بشر و غایت تکاملی اوست، برای رساندنش به سرمنزل «فلاح» کفایت دارد و البته همانطور که گفته شد، اغوا شدگان نیز بر مبنای نیازهای فطری خویش فریب می‌خورند چرا که غایات امیال فطری خود را درست انتخاب نکرده‌اند. شاید از این گفته اینچنین برآید که چون عمل کفّار نه از سر «عمد» بلکه از «شدّت غفلت و نسیان» بوده است، قاعدتاً نباید عقابی نیز بر اعمال‌شان تعلق بگیرد، اما نه؛ «غفلت و نسیان» آنان نتیجه «خذلان» خداست و خداوند نیز تنها کسانی را رها شده و مخدول و می‌گذارد که استحقاق هدایت ندارند و گناهان‌شان آنان را از ماهیت انسانی خارج کرده است: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ أَنْفُسَهُمْ»: خدا را فراموش کردند، خدا هم آنان را از یادشان برد (حشر: ۱۹) حال چگونه می‌توان «نظام حقوقی» ای بر مبنای «نیازهای فطری انسانی» بنا کرد؟ قسمت ششم: در بحث گذشته بدین نتیجه رسیدیم که: نظام حقوقی اسلام نظر به برآورده ساختن خواسته‌های کاذب بشر ندارد و میزان انسانیت را فطرت او می‌داند و بدین ترتیب، نظام

حقوقی اسلام مبتنی بر فطرت انسانی است. نیازهای حقیقی انسان همان نیازهای فطری اوست و نظام حقوقی اسلام آنچنان است که در آن، افراد و جوامع انسانی به غایت شکوفایی فطرت خویش دست یابند. حال چگونه می‌توان نظام حقوقی‌ای بر مبنای نیازهای فطری انسان بنا کرد؟ (۶۱) در اولین نظر، هنگامی که سخن از فطرت انسان و خلقت خاص او به میان می‌آید، لاجرم «وجود فردی و اجتماعی انسان» و «نیازهای مادی و معنوی» او از یکدیگر تفکیک می‌گردد و البته این یک انتزاع غیرقابل اجتناب است. وجود فردی و اجتماعی انسان، جسم و روح او و ماده و معنایش در غایت و حقیقت امر با هم متحدند، اما برای یافتن نسبتی که بین وجود فردی انسان و وجود اجتماعی او از یک طرف، و نسبتی که بین جسم و روح او از طرف دیگر وجود دارد، بناچار باید فرد و اجتماع و جسم و روح را از یکدیگر تفکیک کرد. این تقسیم بندی با همین صورت خام نمی‌تواند مبدأ و مبنای هیچ تجزیه و تحلیلی قرار بگیرد. برای اینکه این تقسیم بندی بتواند در این جهت کارآیی داشته باشد، لاجرم باید به این ابهامات چندگانه پاسخ داده شود: - منشأ و غایت حوائج فطری و غریزی بشر چیست؟ - در ترکیب کلی وجود انسان، فرد و جامعه و روح و جسم چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ و بالاخره: - نسبت وجود انسان با عالم خارج از او چیست؟ در مجموعه مقالات گذشته سعی شده است که به این سوالات و مخصوصاً دو سؤال اول، جواب مقتضی ارائه شود؛ بنابراین از پاسخ دادن به دو سؤال نخستین در می‌گذریم و سؤال سوم را، از آنجا که ادراک نظام حقوقی اسلام به پاسخ این سؤال بازگشت دارد، جواب می‌دهیم. بهترین جوابی که به این پرسش عنایت شده از جانب مولا سید الساجدین امام علی بن الحسین علیه‌السلام است که عنوان «رسالة الحقوق» دارد، اما پیش از پرداختن بدان باید به دو شبهه پاسخ گفت: ۱- «رابطه تسخیری» انسان با طبیعت خارج از خود و انسان‌های دیگر ۲- مقتضیات زمان (نیازهای ثابت و متغیر) ۱- در معنای «تسخیر» از آنجا که انسان برای برآورده ساختن نیازهای مادی و معنوی خود به ناچار باید از طبیعت بیرون خویش، اعم از منابع و معادن و حیوانات و یا انسانهای دیگر استفاده کند، پیش از هر چیز باید چگونگی برخورد انسان با جهان خارج از خود و حدود توسعه کمی آن مورد تحقیق قرار گیرد. آیات بسیاری در قرآن مجید وجود دارد که به نوعی رابطه «تسخیری» بین انسان و جهان خارج از او قائل است. با روشن شدن معنای «تسخیر» در قرآن می‌توان نسبت انسان را با جهان بیرون از او و جایگاهش را در مجموعه عالم پیدا کرد. در تفکر اسلامی، فطرت انسان - یعنی خلقت و سرشت او - با همه عالم، اعم از عوالم مادی و مجردات متحد است و این مجموعه واحد تجلی ذات مقدس پروردگار است. انسان در این نظام فکری، هرچند بر بسیاری از مخلوقات خدا تفضل و برتری دارد، اما اراده او جلوه‌ای از اراده حق است و نهایت تکاملش بندگی خداست و خلیفگی خدا را نیز از طریق همین بندگی کسب می‌کند؛ و برخلاف «تفکر اومانستی غرب» که برای انسان اراده‌ای مستقل قائل است و داعیه سلطنت برعالم دارد، «انسان کامل» نه «داعیه سلطنت» که وظیفه «خلافت» دارد. در تفاوت این دو معنا - سلطنت و خلافت - ما در مقالات آینده متناسب با بحث، با تفصیل بیشتری تحقیق خواهیم کرد، اما آنچه که اجمالاً در اینجا می‌توان گفت این است که «سلطنت» به معنای «استیلا و احاطه کامل» است آنچنانکه هیچ اراده‌ای برتر از اراده سلطان وجود نداشته باشد، حال آنکه «خلافت» به معنای جانشینی است، آن‌هم نه آن‌گونه که صاحب اصلی، خود از میانه غایب باشد؛ جانشینی، به معنای «وساطت در فیض». با این معنا اراده، هنوز هم اراده صاحب اصلی است، لکن «خلیفه» یا «جانشین» واسطه‌ای است که اراده مولا - از طریق او به تحقق می‌رسد. علامه طباطبایی رحمه‌الله علیه در معنای «تسخیر»، ذیل آیه بیست از سوره لقمان فرموده‌اند: «الْم تَرَوُا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...» - (مگر نمی‌بینید که خدا هرچه را که در آسمان‌ها و زمین هست رام شما کرد و نعمت‌های خویش را آشکارا و نهان بر شما کامل نمود؟) «کلمه تسخیر به معنای وادار کردن فاعل در فعلش می‌باشد، به طوری که فاعل، فعل خود را به اراده خود انجام ندهد، بلکه به اراده تسخیر کننده انجام دهد، همانطور که نویسنده قلم را وادار می‌کند تا به اراده او بنویسد و مخدوم و مولا را بنده و خدمتگزار خود را وادار می‌کند تا مطابق دستور و خواست او عمل را انجام دهد، و اسباب مؤثر در عالم هرچه باشد، با سببیتی که هر یک مخصوص به خود دارد، آن کاری را انجام می‌دهد که خدا

می‌خواهد و خدا از مجموعه آنها نظامی را می‌خواهد که با آن عالم انسانی را تدبیر کند و حوائج او را برآورد. از آنچه گذشت معلوم شد که «لام» در کلمه «لَکُمْ»، لام تعلیل غایی است و معنای آن، «به خاطر شما» است و در نتیجه، تسخیر کننده این اسباب خدا خواهد بود، نه انسان؛ به خلاف آنکه لام را برای ملک بگیریم که در آن صورت، تسخیر کننده انسان خواهد بود، ولی با مشیت خدای تعالی، همچنانکه بعضی احتمال آن را داده‌اند، و پیشرفت انسانها در مرور زمان و به خدمت گرفتن اجزای عالم را در بیشتر مقاصدش، شاهد گفته خود گرفته‌اند و لکن این احتمال با جمله «الْم تَرَوُا» نمی‌سازد، چون اگر تسخیر کننده خود انسان بود، مسخر خود را می‌دید و دیگر حاجت به این سؤال نبود...» (جلد ۳۲ ترجمه المیزان، ص ۵۱-۵۰) حقیقت این است که با معنای «تسخیر» در آیات مبارکه قرآن هرگز نمی‌توان استیلای بشر غربی را بر عالم و آدم توجیه کرد. یکی از مهمترین وظایف این بحث‌ها در زمینه حقوق بشر این است که محدوده کتمی و کیفی حقوق افراد و جوامع انسانی را نسبت به طبیعت و انسانهای دیگر تعیین کند. آیا بشر حق دارد که بر طبیعت اطراف خویش استیلا پیدا کند و آن را تا حد نابدی مورد بهره‌برداری قرار دهد؟ آیا بشر حق دارد که دیگران را تا حد بهره‌کشی و استثمار به استخدام خویش درآورد؟... در مجموع آیاتی که با صورتهای اشتقاقی گوناگون از «تسخیر» سخن رفته است، تنها در یکی از آیات است که (احتمالاً) «اراده تسخیر» را به خود انسانها برگشت داده است (آیه ۳۲ از سوره مبارکه «زخرف» که درباره آن بحث خواهد شد)، اگر نه، در تمامی آیات مبارکه «اراده تسخیر» به الله و فرشتگان او باز می‌گردد و معنای تلویحی آن «برقرار داشتن نظامی علی و سببی برای تأمین نعم و رفع حوائج انسانهاست. فی المثل در آیاتی که سخن از «تسخیر شمس و قمر و شب و روز به خاطر انسان» رفته است، پر روشن است که مقصود هرگز این نیست که شمس و قمر و شب و روز در تسخیر اراده انسان هستند و یا می‌توانند قرار بگیرند، بلکه منظور همان معنای دقیقی است که شیخ اجل سعدی از آن دریافته است: ابر و باد و مه خورشید و فلک در کارند تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری آیات مبارکه ۳۲ تا ۳۴ از سوره ابراهیم به خوبی نشان دهنده این معنا هستند که با مفهوم «تسخیر» در قرآن، برخلاف آنچه برخی از مفسرین خواسته‌اند، هرگز نمی‌توان استیلای ویران‌گرانه بشر بر طبیعت و منابع و معادن آن و یا سفر آمریکایی‌ها به کره ماه را توجیه کرد: **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَ سَخَّرَ لَكُمْ لِيَجْزِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَ سَخَّرَ لَكُمْ لَأَنْهَارًا \* وَ سَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَ سَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ \* وَ آتَيْكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَ أَنْ تَعْبُدُوا يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ تَخْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكْفَارٌ \*** خداست آنکه آسمانها و کره زمین را آفرید و آب را از آسمان نازل کرد و بدین وسیله از ثمرات رزقی برای شما بیرون کشید و به خاطر شما کشتی را به مثابه اسبابی مقرر داشت تا به امر خود او در دریا جریان یابد و همچنین رودخانه‌ها را به خاطر شما و خورشید و ماه را به خاطر شما به کار واداشت و اینچنین شب و روز را به خاطر شما برقرار کرد. و با این نظام علی و سببی تمامی حوائج شما را برآورده ساخت تا آنجا که اگر بخواهید نعمت‌های خدا را برشمارید، نمی‌توانید. براستی انسان ستمکار و حق ناشناس است.» چنانکه روشن است آیات مبارکه فوق در بیان این معنا آمده است که چگونه پروردگار متعال نظامی برقرار داشته است که در آن، حوائج و نیازهای انسان از طریق اسباب و علل و سنت‌ها و قانونمندی‌های مشخصی برآورده می‌گردد. در سایر آیات مربوط به تسخیر نیز هیچگونه مجوزی برای سلطنت و استیلای انسان بر جهان اطرافش صادر نشده و مخصوصاً، همانطور که گفته شد، همواره حکم و اراده را به وجود مقدس پروردگار باز گردانده است تا بطور کامل توهّمات مقدری که وجود دارد نیز نفی گردد. این توهّم جاهلانیه‌ای که انسان امروز در مغرب زمین نسبت به استقلال اراده خویش یافته است، با این وسعت و عمق در هیچ یک از ادوار تاریخ و در هیچ کدام از تمدن‌های منقرض شده باستانی، نظیر ندارد. انسان امروز با شهوتی سیرایی‌ناپذیر آنچنان به «تمتع» از ثمرات کره زمین و نابود کردن منابع آن - اعم از منافع تجدیدپذیر مثل چوب و یا تجدیدناپذیر مثل سوخت‌های فسیلی - پرداخته است که در آینده‌ای نه چندان دور «فقر منابع» بشر را با فجایع جهانی غیر مترقبه‌ای روبرو خواهد کرد. اما اگر انسان را جزیی از مجموعه تسییحی عالم بدانیم و به رابطه‌ای مستقیم و مستحکم بین او و طبیعت و جهان اطرافش قائل



باشیم (آنچنانکه اسلام به ما می آموزد) آنگاه دیگر سخن از غلبه و استیلا بر طبیعت و عالم و آدم نخواهیم و سعی خواهیم کرد که با هر چیزی، متناسب با جایگاهش در عالم وجود - یعنی آنچنانکه «حق» است - عمل کنیم. (در مقاله بعد که ان شاء الله به تشریح «رسالة الحقوق» سید الساجدین (علیه السلام) اختصاص دارد، مفصلاً در اطراف این نظام خاص حقوقی سخن خواهیم گفت. آیه دیگری که باید مورد بحث قرار گیرد آیه مبارکه ۳۲ از سوره «زخرف» است (یعنی همان تنها آیه‌ای که اراده تسخیر را به انسان‌ها باز می گرداند): «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا...». ترجمه این آیه مبارکه به نقل از کتاب «جامعه و تاریخ» علامه شهید مطهری قدس سره اینچنین است: «آیا آنها رحمت پروردگارت را تقسیم می کنند؟ (آیا کار خلقت به آنها واگذار شده که هر چه را به هر که بخواهند بدهند و از هر که نخواهند باز گیرند؟) ما مایه‌های معیشت و وسایل زندگی (امکانات و استعدادها) را میان آنها در زندگی دنیا تقسیم کردیم و برخی را بر برخی دیگر از نظر امکانات و استعدادها به درجاتی برتری دادیم تا به این وسیله، و به طور متقابل، برخی برخی، دیگر را مسخر خود قرار دهند (و در نتیجه همه بطور طبیعی مسخر هم واقع شوند) و همانا رحمت پروردگارت (موهبت نبوت) از آنچه اینها گرد می آورند بهتر است. علامه شهید مطهری (ره) در تفسیر همین آیه مبارکه در کتاب «جهان بینی توحیدی» فرموده‌اند: «یک نکته که از این آیه کریمه استنباط می شود، این است که اختلاف مزایا یک طرفه نیست، یعنی مردم دو گروه نیستند؛ گروه صاحب مزایای طبیعی و گروه بی مزایا از نظر طبیعی. اگر چنین بود، یک طبقه بطور مطلق «تسخیر کننده» و گروه دیگر «تسخیر شده» بودند. اگر آنچنان می بود، باید چنین تعبیر شود: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذُوهُمْ سُخْرِيًّا» (یعنی) برخی را بر برخی مزیت بخشیدیم تا آنان که مزیت دارند، آنان را که مزیت ندارند مسخر خویش قرار دهند) بلکه تعبیر این است: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (بعضی را بر بعضی مزیت بخشیدیم تا بعضی را مسخر خویش قرار دهند). یعنی همه از مزایای بهره‌مند و همه یکدیگر را مسخر خویش قرار می دهند. به عبارت دیگر مزایا طرفینی است و تسخیر هم طرفینی است... در مفهوم کلمه «تسخیر» اجبار و اکراه نیامده است، مثلاً عاشق مسخر معشوق، مُرید مسخر مراد و متعلم مسخر معلم و مردم عادی غالباً مسخر قهرمانانند، ولی مجبور نیستند. لهذا حکمای اسلامی هوشمندانه اصطلاح «فاعلیت بالتسخیر» را از «فاعلیت بالجبر» تفکیک کرده‌اند... از اینجا معلوم می شود که تعبیر برخی کتب لغت مانند «المنجد» که تسخیر را به معنی «تکلیف غیر بدون اجرت» گرفته‌اند چقدر نارساست؛ این لغویین اولاً این لغت را تنها در مورد رابطه اجتماعی و اختیاری انسانها بکار برده‌اند و ثانیاً اجبار و اکراه را در مفهوم آن الزاماً وارد کرده‌اند و حال آنکه قرآن (تسخیر را) در مورد رابطه تکوینی بکار برده، بدون آنکه الزاماً اجبار و اکراه را در مفهوم آن وارد کرده باشد. آیه موردنظر رابطه تکوینی انسانها را در زندگی اجتماعی بیان می کند که «رابطه تسخیری عموم برای عموم» است و می توان گفت از نظر بیان فلسفه اجتماعی اسلام مهمترین آیات است. «ببعضی» در تفسیر معروفش، و به پیروی از او «علامه فیض» در «تفسیر صافی» چه خوب و عالی تفسیر کرده‌اند آیه را که می گویند: معنی جمله «لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» این است که یکدیگر را در نیازهای خود مورد استفاده قرار دهند و به این وسیله میان‌شان اُلفت، به یکدیگر چسبیدن پیدا شود و به این وسیله کار عالم انتظام یابد. در حدیث نیز آمده است که معنی آیه این است که همه را نیازمند یکدیگر آفریده‌ایم.» ۲- مقتضیات زمان در بحث از نیازهای انسانی، آن گونه سخن رفت که این نیازها متناسب با «وجود حقیقی انسان» و «فطرت او»، نیازهایی ثابت و لایتنغیر است. شبهه‌ای که در اینجا پیش می آید این است که تو گویی واقعیت امر مؤید آنچه گفتیم نیست، بلکه نیازهای بشر متناسب با مقتضیات زمان تغییر می کنند. آیا حقیقتاً نیازهای بشر همراه با مقتضیات زمان متغیر است، یا نه، انسان متناسب با فطرت خویش نیازهای ثابتی دارد؟ فی‌المثل زندگی امروز بشر بطور عادی لوازمی دارد که اختراع آنها اکثراً به همین یک قرن اخیر برمی گردد. اختراع این وسایلی که اکنون وجود آنها با طبیعت زندگی اجتماعی بشر درهم آمیخته است، خود به خود نیازهای جدیدی را به همراه دارد که در تمام طول تاریخ بی سابقه است. اگر این مطلب واقعیت دارد، دیگر چگونه می توان گفت که انسان نیازهای ثابتی

دارد؟ وقتی انسان بزرگی شهرها و بُعد مسافت و لزوم جابجایی‌های سریع را در زندگی بشر کنونی در نظر می‌آورد، تصوّر اینکه این زندگی چگونه بدون اتومبیل و هواپیما امکان دارد، بسیار مشکل است؛ حال آنکه این وسایط از لوازم تمدّن جدید است و علت بزرگی شهرها و بُعد مسافت و لزوم جابجایی‌های سریع نیز وجود اتومبیل و هواپیماست. اتومبیل بخاطر جوابگویی به بزرگی شهرها اختراع نشده، بلکه اختراع اتومبیل، خود بزرگی شهرها را باعث شده است. اما وجود انسان حقیقتی فراتر از مقتضیات زمان دارد. البته تفکر امروز غرب، از آنجا که هیچ حقیقت ثابتی خارج از انسان نمی‌شناسد، وجود او را تابع شرایط و مقتضیات زمان می‌داند. با این ترتیب، معیارهای اخلاقی نیز ثبات حقیقی خود را از دست می‌دهند و دیگر انسان بین نیازهای حقیقی و کاذب خویش تفاوتی قائل نمی‌گردد و برده امیال حیوانی و شیطانی خود می‌شود. اما حقیقت این است که وجود انسان دارای حقیقت و حدود مشخصی است که اگر از آن عدول کند، از محدوده انسانیت خارج می‌گردد و تا پست‌ترین مراتب وجود سقوط می‌کند (به مجموعه مقالات گذشته و مخصوصاً به شماره ۴۷ و ۴۸ اعتصام مراجعه کنید). این وجود حقیقی، متناسب با فطرت خویش و غایات وجودی‌اش نیازهای ثابتی دارد که فراتر از زمان و مکان و تاریخ و شرایط و مقتضیات قرار گرفته است؛ و اما خواسته‌هایی که با مقتضیات زمان تغییر می‌کنند، اکثراً کاذب هستند و از وابستگی‌های دنیایی و عادات مذموم بشر ناشی شده‌اند. دستاوردهای تمدّن جدید لوازمی هستند که با زندگی امروزی بشر ملازمه دارند و اکثراً خواسته‌هایی را برآورده می‌سازند که ریشه در اعماق وجود انسان و حقیقت فطری او ندارند. آنچه را که گفتیم نباید به معنای نفی دستاوردهای کنونی تمدّن تلقی کرد، بلکه قصد ما بررسی نسبتی است که این دستاوردها با وجود حقیقی بشر دارند. انسان پیش از آنکه در عصر انقلاب صنعتی پا گذارد، هزارها سال بر کره زمین زندگی کرده و همواره از عهده تأمین نیازهای خویش برآمده است. البته اگر آنچنان که در تاریخ‌های رسمی تمدّن آمده است بخواهیم به انسان نظر کنیم و بزرگ‌ترین مسأله تمدّن‌ها را «تولید» بدانیم و تحولات تاریخی بشر را مبتنی بر روش‌ها و ابزار تولید ارزیابی نماییم، مسلماً ورود بشر را در عصر تکنولوژی بزرگ‌ترین واقعه تاریخ قلمداد خواهیم کرد و تکامل و ترقی انسان را در غلبه هرچه بیشتر بر طبیعت و توسعه استیلای غرب بر سراسر زمین خواهیم دید؛ اما حقیقت این نیست. نیاز در وجود بشر زائیده نقص اوست و این نقص او را به سوی کمال مطلق می‌کشاند. وجود بشر عین فقر و نیاز به ذات غنی مطلق است و هیچ چیز او را از این نیاز کفایت نمی‌کند. این فقر و نیاز که با هیچ چیز جز مقام گرفتن در کوی قُرب و وصول یافتن به توحید به استغنا نمی‌رسد، سرچشمه همه نیازهای بشری است. حتی نیازهای غریزی انسان به آب و غذا و خواب نیز از همین کانون است که منشأ می‌گیرد. غایت تأمین همه حوائج بشری، اعم از مادی و معنوی و فردی و اجتماعی، تکامل و تعالی انسان و رسیدن او به مقام قُرب حقّ است. بدین ترتیب نیازهای حقیقی انسان، نیازهای ثابتی است محدود به حدود حقیقی انسانیت و غایت تکاملی او، و اما نیازها و حاجات متغیری که متناسب با مقتضیات زمان و شرایط زندگی در او به وجود می‌آیند، دارای اصالت نیستند. آنچه در این مختصر گفته شد، نه در جهت نفی تمدّن جدید و بلکه در جهت تحقیق بیشتر در جایگاه حقیقی آن انجام شده، اگر نه برای همه ما روشن است که تمدّن آینده بشریت بر مبنای همین مدنیت کنونی پایه‌گذاری خواهد شد. قسمت هفتم: با تحقیقی مختصر در «رساله الحقوق» حضرت سیدالسّاجدین علی بن الحسین علیه‌السّلام، بررسی «مبانی حقوق در اسلام» به سرانجام خواهد رسید و از این پس می‌توان بحث‌های مستقل دیگری را در زمینه «مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» آغاز کرد. «رساله الحقوق»، رساله‌ای است که حضرت سجّاد علیه‌السّلام در جواب یکی از اصحاب خویش نگاشته‌اند و در کتابهای مختلفی از جمله: «تحف العقول»، «خصال» صدوق (ره)، «امالی» شیخ صدوق (ره)، «بحارالانوار» (به نقل از خصال و امالی و تحف العقول) «المستدرک» و... نقل شده است. محتوای اصلی این رساله بیان حقوقی است که خلق در برابر «الله» بر عهده دارند، اعم از اینکه خداوند این حقوق را برای نفس خود فرض کرده باشد و یا نه... حقوق دیگری که پروردگار متعال نسبت به اعضا و جوارح و افعال و یا نسبت به دیگران بر عهده افراد انسان قرار داده است. اما پیش از آغاز تحقیق در این رساله ارزشمند، ذکر مقدمه‌ای در معنای «حقّ و حقوق» ضروری است، چرا که کلمه

«حقّ» در زبان معارف اسلامی به معنایی کاملاً متفاوت با آنچه که در زبان عرف معمول است بکار می‌رود، هر چند نه این چنین است که این دو معنا نسبتی هم با یکدیگر نداشته باشند و بالاخره از دریافت نسبتی که فی ما بین معنای «حقّ» در زبان عرف و معارف وجود دارد، می‌توان ادراک کرد که چرا «حقّ و حقوق» در زبان علوم رسمی معنایی این چنین یافته است. در معنای «حقّ» کلمه «حقّ» در مواضع مختلف، معانی متعددی یافته است که در اصل، همه آنها از معنای واحدی منشأ گرفته‌اند. «حقّ» به معنای ثابت، واجب، وجود ثابت، صدق، مطابقت و موافقت با واقع... و حتّی به معنای «مطلق وجود» آمده است. «حقّ» اسمی از اسماء خدا و در نزد صوفیه عبارت از «ذات الله» است، و چون «حقّ» به عنوان فعل بکار رود، به معنای «ثابت شدن و ثابت کردن»، «واجب شدن و واجب کردن» و حتّی به معنای مطلق «وقوع» نیز استعمال می‌شود. بعضی از حکما بین کلمه «حقّ» و «هست» قائل به اشتراک لفظی و معنوی هستند و البته حقّ نیز با ایشان است. «تحقق یافتن»، چه در زبان فارسی و چه در عربی، به معنای «موجودیت پیدا کردن» است و بر این قیاس کلمه «حقّ» را می‌توان «وجود محض» معنا کرد. از آنجا که انسان نسبت به ذات مقدّس پروردگار عالم، یعنی نسبت به وجودی که هرگز مسبوق به عدم نبوده است شهود باطنی دارد (هرچند این شهود باطنی با غفلتی که ناشی از گناه است پوشیده شده است) می‌توان با یقین کامل تصدیق کرد که کلمات «هست» و «حقّ»، «هستی» و «حقیقت» معنای واحدی داشته‌اند، چرا که در آغاز «ادراک وجود» با «شهودی قلبی و باطنی نسبت به ذات مقدّس پروردگار عالم» همراه بوده است و رفته - رفته این معانی از یکدیگر انتزاع شده‌اند. البته، هنوز هم اگر انسان به وجدان فطری خویش رجوع کند و فارغ از چون و چرای و هم در خویشتن نظر بیاندازد، خواهد دید که در درونش تصدیقی فطری نسبت به این مطلب وجود دارد. ریشه «حقّ» به معنای خاصّی که در مقابل «باطل» قرار دارد نیز از همین ریشه واحد منشأ گرفته، چرا که اصولاً باطل، عدم است و وجود ندارد، و هر چه هست «حقّ» است. همانطور که «تاریکی» نیز در واقع «عدم نور» است و فی نفسه وجود ندارد. اما «حقّ و حقوق» در این عصر به معنای تازه‌ای استعمال می‌گردد که در گذشته سابقه نداشته است. در این معنای جدید که از قرن هجدهم باب شده است، «حقّ و حقوق» در کنار «نیازهای طبیعی» انسان معنا پیدا می‌کند و مراد از نیازهای طبیعی نیز غرایز و گرایش‌های حیوانی وجود آدمی است؛ و از آنجا که «انسانیت» را حقیقتی جدا از «طبیعت حیوانی بشر» نمی‌دانند، تنها تمایلات انسانهای دیگر است که غرایز حیوانی فرد را محدود می‌کند، نه چیز دیگر. بدین ترتیب، حقوق فردی و حقوق اجتماعی بشر همواره در تعارض با یکدیگر قرار دارند و «اخلاق» به مجموعه‌ای از «قراردادهای اجتماعی» اطلاق می‌گردد که ضامن تأمین حقوق فردی همه افراد در اجتماع است، و همانطور که در بخش‌های قبلی این سلسله مقالات گفتیم، این سیر تفکر نهایتاً به سیستم «دموکراسی» ختم می‌گردد. همه ارزش‌های اخلاقی و انسانی وقتی وارد این سیستم می‌گردد، معنایی متضادّ با اعتقادات دینی پیدا می‌کند. «آزادی» معنای «رهاشدگی از عقل مذهبی و اخلاق» می‌یابد و «مساوات» به معنای «تساوی مطلق» درمی‌آید و فضیلت‌های اخلاقی و دینی انکار می‌گردد. علامه شهید مطهری (ره) در کتاب «پیرامون جمهوری اسلامی» مثالهای زیبایی نقل فرموده‌اند که تذکر بعضی از آنها در اینجا ضروری است: ملکه انگلستان رفت به هندوستان. به همه معابد رفت، در همه جا احترام گزارد. وقتی می‌خواست به فلان بتخانه وارد بشود قبل از آنکه به کفشکن برسد، از بیرون کفش‌هایش را درآورد و گفت: اینجا معبد است، اینجا محترم است. با اینکه می‌گفت من خودم مسیحی هستم و بت پرست نیستم اما (در آنجا گفت) از باب اینکه یک عده انسانها این بت‌ها را محترم می‌شمارند، من باید آنها را محترم بشمارم؛ عقیده آزاد است! یا عده‌ای می‌گویند: ببینید ما چه ملتتی هستیم! ما دو هزار و پانصد سال پیش اعلامیه حقوق بشر را امضاء کردیم. «کوروش» وقتی وارد «بابل» شد، با اینکه خودش بت پرست نبود و تابع مثلاً دین زردشت بود، معذک گفت تمام معابد بت پرستی‌ای که در اینجا هست، محترم است. پس ما ملتتی هستیم طرفدار آزادی عقیده. این بزرگ‌ترین اشتباه است. از نظر سیاسی هر چه می‌خواهید تمجید کنید، زیرا اگر کسی بخواهد ملتتی را به زنجیر بکشد باید تکیه گاه اعتقادی او را هم محترم بشمارد؛ اما از نظر انسانی این کار صد در صد خلاف است. کار صحیح، کار (حضرت) ابراهیم (علیه السلام) است که خودش تنها کسی است که

یک فکر آزاد دارد و تمام مردم را در زنجیر عقاید سخیف و تقلیدی، که کوچک‌ترین مایه ای از فکر ندارد، گرفتار می‌بیند. مردم به عنوان روز عید از شهر خارج می‌شوند و او بیماری را بهانه می‌کند و خارج نمی‌شود. بعد که شهر خلوت می‌شود، وارد بتخانه بزرگ می‌شود؛ یک تبر برمی‌دارد، تمام بتها را خرد می‌کند و بعد تبر را به گردن بت بزرگ می‌آویزد و... علامه شهید در ادامه مطالب فوق‌مناهلای دیگری نیز از تاریخ انبیاء ذکر می‌فرمایند که بسیار در خور توجه و تحقیق است. ... اما در تفکر اسلامی، از آنجا که «اللّه» حقیقت یگانه است، «حقّ» فقط «حقّ اللّه» است و حقوق دیگر - مثلاً - حقّ النَّاس - ذیل و ظلّی از «حقّ اللّه» است و بدین ترتیب، «تمایلات انسانی» نمی‌تواند میزان «حقّ و حقوق» قرار بگیرد. از آنجا که «حقیقت مطلق» در کلّ عالم وجود تجلّی دارد، موجودات عالم همگی «کلمات خدا» و آیات او هستند و هر یک از این کلمات (موجودات عالم) در مجموعه عالم، از شأن و جایگاه بخصوصی برخوردارند و متناسب با همین شأن و جایگاه خاصّ نیز «حقّی» بر آنها تعلق می‌گیرد. آنچه که این «حقّ» را برای آنها اثبات می‌گرداند «وجود» آنهاست نسبت به کلّ عالم، اگر ادراک این معنا مقدّماتاً کمی مشکل است، مراجعه به متن «رسالة الحقوق» سید السّاجدین (علیه السلام) می‌تواند به اشکالات مقدّر جواب گوید. رسالة الحقوق اینگونه آغاز می‌گردد: «اعْلَمْ رَحِمَكَ اللَّهُ أَنْ لِلَّهِ عَلَيْكَ حَقًّا مُحِيطَةً لَكَ فِي كُلِّ حَرَكَةٍ تَحْرُكُهَا، أَوْ سَكْنَةٍ سَكَنَهَا، أَوْ مَنْرَلَةً نَزَلَتْهَا أَوْ جَارِحَةً قَلَبَتْهَا، وَ أَلَّهُ تَصَيَّرَتْ بِهَا... بَعْضُهَا أَكْبَرُ مِنْ بَعْضٍ...» «بدان - خدایت رحمت کند - که اللّه را بر عهده تو حقوقی است که بر تو احاطه دارند، در هر حرکتی که انجام دهی، یا در هر سکونی که ساکن شوی، یا در هر منزلی که فرود آیی، یا در هر عضوی که بگردانی و ابزاری که آن را به کاربری... (و بدان که) بعضی از این حقوق از بعضی دیگر بزرگ‌تر است...» بقیه رساله به تفصیل و تشریح همین فراز مقدّماتی اختصاص دارد، و بدین ترتیب پرورش است که حضرت سجّاد علیه‌السلام نظام حقوقی اسلام را منحصرأً بر «حقّ اللّه» بنا کرده‌اند، بدین معنا که اگر حقوقی هم به ما سوی اللّه تعلق بگیرد، ذیل و ظلّ حقّ اللّه است و به هیچ موجود دیگری در عالم حقّی مستقلّ از حقّ اللّه تعلق نمی‌گیرد. تعبیر «مُحِيطَةٌ لَكَ فِي كُلِّ أَحْوَالٍ» تعبیر بسیار شگفت‌آوری است حاکی از اینکه انسان محاط در حقّ اللّه است و همه موجودات اطراف او، اعمّ از جمادات و حیوانات و انسانهای دیگر و حتی اعضاء و جوارح و اعمال و افعال او، نسبت به جایگاه و شأن خویش در مجموعه عالم از حقّی مشخص برخوردارند و انسان نسبت به تأدیه این حقوق در پیشگاه پروردگار متعال متعهد و مسؤول است. حضرت سجّاد علیه‌السلام در ادامه این فراز اول، نظام حقوقی بسیار روشنی را طرح می‌فرمایند. در این نظام، حقوق - که منحصرأً حقوق الهی است - به چهار شعبه تقسیم می‌گردد: ۱- «مَا أُوجِبُهُ لِنَفْسِي» (آنچه برای خود واجب فرموده است) که با تعبیر «حقّ اللّه الا-کبر» نیز در همین رساله آمده است. ۲- «حقوق النفس»: یعنی حقوقی که خداوند برای نفس انسان بر او واجب فرموده است و دارای هفت شعبه است: حقّ زبان، حقّ گوش، حقّ چشم، حقّ پا، حقّ دست، حقّ شکم، حقّ فرج. ۳- حقوق الافعال (حقوق عبادی): عمده‌ترین شعب آن که در رساله حقوق مورد تذکر قرار گرفته عبارتست از: حقّ نماز، حقّ روزه، حقّ صدقه، حقّ قربانی. ۴- حقوق اجتماعی: یعنی حقوقی که نسبت به غیر خویش برعهده انسان واجب است. از همان آغاز، حضرت امام علی بن الحسین علیه‌السلام حقوقی را که خداوند برای خویش بر ما فرض فرموده است «اصل حقوق» می‌داند که از آن شعب دیگر تفرّع می‌یابد (وَ أَكْبَرُ حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ مَا أُوجِبُهُ لِنَفْسِي تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مِنْ حَقِّهِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْحَقِّوقِ وَ مِنْهُ تَفَرَّعَ وَ بَقِيَهُ حَقِّوقِ در صورتی بر جای می‌ماند که «اصل» - یعنی حقوق الهی - برقرار باشد، و اگر نه هیچ ضمانتی برای عمل به این فرایض باقی نمی‌ماند؛ و این یکی از مهمترین اشکالاتی است که از جانب غربی‌ها و روشنفکران غریزه‌دور وطنی نسبت به این نظام حقوقی ایراد می‌گردد: «نظام حقوقی اسلام ضمانت عمل و اجرا ندارد.» آری، «تقوا» که ضمانت عمل به این نظام حقوقی است، اگر از میان برداشته شود دیگر هیچ ضمانتی بر جای نمی‌ماند. این نظام حقوقی، اصولاً بر اصل ایمان به خدا و اعتقاد به عقاید حقّه اسلامی بنا شده است و اشکال «فقدان ضمانت اجرا» از جانب کسانی طرح می‌گردد که از این اصل دور افتاده‌اند و آن را به هیچ گرفته‌اند؛ اگر نه هیچ عامل بیرونی نمی‌تواند مثل «تقوا» انسان را از ارتکاب گناه باز دارد. وجود «تقوا» از آنجا ناشی می‌گردد که انسان

همواره خود را در محضر پروردگار متعال و تحت نظارت نیروهای غیبی حس کند و مرگ را همیشه در کمین ببیند؛ و پر واضح است که اگر ایمان به غیب موجود نباشد و انسان از محضر خدا شرم نکند و از عاقبت کار خویش خوفی نداشته باشد، لزوماً باید عاملی بیرونی همچون پلیس با توسل به زور و نظارتی دائم که بر عدم اعتماد مبتنی است، او را از ارتکاب اعمال زشت باز دارد؛ و این گونه است که «اصالت قانون» پدید می‌آید. اکنون در نظامات اجتماعی مغرب زمین، «قانون» به معنی مجموعه‌ای از قراردادهای اجتماعی، جانشین «شریعت» شده است و بنابر یک توهم عام، بشر پنداشته است که با «عمل به قانون» از «شریعت و اخلاق» بی‌نیاز می‌گردد. «وحشت از زندان و عواقب قانونی» جانشین «خوف از معاد» شده است و «شرم حضور» جای خود را به «ترس از نظارت دائمی پلیس» داده است؛ و البته چون این نظارت محدود است و به خلوتگاه تعلق نمی‌گیرد، جرائم گوناگون هنگامی «جرم» است که یا در محضر «عموم» انجام شود و یا کار به رسوایی بکشد. از طرف دیگر، «جرم» جانشین «گناه» می‌گردد و «معیار زشتی عمل» ایجاد خلل در آسایش و آزادی عموم و عدم رعایت حقوق اجتماعی است. در این چنین اجتماعی، از آنجا که «ولنگاری و رهاشدگی در جهت ارضاء تمایلات حیوانی» معنای «آزادی» یافته است، تنها «قانون و نظارت مستمر بر اجرای آن» می‌تواند انسانها را از تجاوز به حقوق یکدیگر باز دارد، چرا که هیچ «بازدارنده درونی» در بطن انسانها باقی نمانده و مسؤولیت و تعهد صرفاً در برابر اجتماع و انسانهای دیگر معنا دارد، نه در برابر خدا و ناظرین غیبی اعمال (کرام الکاتبین). اگر در سالهای آغاز غربزدگی و مخصوصاً در مشروطیت، «قانون» از آنچنان اهمیت و اعتباری برخوردار می‌گردد که همه مصیبت‌ها را به «نداشتن قانونی مأخوذ از اراده ملت» باز می‌گردانند، از همین است که منورالفکرهای منادی غرب که خود را علمدار «بیداری ایرانیان» می‌دانستند، از همان آغاز آشنایی با غرب، بدون آنکه ریشه‌ها و مبانی فکری «اصالت قانون» را بشناسند، دریافته بودند که «وجود قانونی مأخوذ از اراده ملت» ریشه همه ترقیات اجتماعی و سیاسی فرهنگی‌هاست، و نتیجه می‌گرفتند که ما هم برای پا نهادن در جاده ترقی و پیشرفت، نخست به قانونی که مبتنی بر رأی اکثریت مردم باشد نیازمندیم. انسان در مقام «تقلید» (مراد از «تقلید» در اینجا معنای فقهی آن نیست صرفاً به مظاهر و تجلیات صوری بسنده می‌کند و از ریشه‌ها و مبانی غافل می‌ماند. این «منادیان دلسوز بیداری ایرانیان» از شدت خودباختگی و فریفتگی در برابر فرنگ، از این معنا غفلت داشتند که «اصالت قانون» در غرب بر «نهی شریعت» استوار است و «دموکراسی» (حکومت مردم) در نفی «تئوکراسی» (حکومت خدایی) معنا پیدا می‌کند. هنوز هم اگر بعضاً سعی می‌کنند که بین «احکام اسلام» و «دموکراسی غربی» جمع کنند، اشتباه آنان ناشی از همین غفلت است. «دموکراسی» میوه درخت «اومانیسیم» است و «اومانیسیم» به معنای «اصالت انسان» با «حق پرستی» منافات دارد و اصلاً از غفلت بشر نسبت به فقر ذاتی خویش در برابر غنای پروردگار نتیجه شده است. «اومانیسیم» به «انسان» در برابر «حق» اصالت می‌بخشد و اینچنین، «اراده انسانی» را مطلق می‌انگارد و به او اجازه می‌دهد که هر چیزی را بخواهد و هر عملی را انجام دهد؛ و «قانون» اینجاست که اعتباری در حد شریعت پیدا می‌کند، چرا که «خواست افراد» طبیعتاً با یکدیگر متعارض است و برای حل این «تعارض»، به‌ناچار باید به قانونی که بر «رأی اکثریت» استوار باشد اصالت داد. حال آنکه شرع به «نظام درونی انسان» که از «تقوا و تعهد الهی» او منشأ گرفته است اصالت می‌دهد، هرچند که نهایتاً از «نظم بیرونی» و «احکام و قوانین» نیز غفلت نمی‌کند؛ و البته لازم به تذکر است که صدور قوانین در اسلام به ذات مقدس پروردگار متعال برمی‌گردد، حال آنکه در «دموکراسی»، قانون مأخوذ از اراده اکثریت است. شبهه دیگری که به نظام حقوقی اسلام می‌گیرند این است که نیازهای انسان با توجه به مقتضیات زمان متغیر است، حال آنکه نظام حقوقی اسلام ثابت است؛ چگونه یک نظام ثابت و لا-تغیر می‌تواند نسبت به نیازهای متغیر انسان انعطاف پیدا کند و با آن هماهنگ شود؟ از آنجا که جواب این شبهه توسط آقایان علما، مخصوصاً شهید عزیز مطهری (ره) داده شده است، ما به نقل فرمایشی از ایشان و ذکر مآخذ و منابع لازم برای تحقیق بیشتر بسنده می‌کنیم و شما را به خدا می‌سپاریم. علامه شهید مطهری (ره) در یکی از مصاحبه‌هایی که پیش از فراندوم جمهوری اسلامی با ایشان انجام شده است، در جواب این شبهه فرموده‌اند: «مسأله تحولات زمان و ثابت بودن ضوابط و قوانین



اسلامی مسأله‌ای است که همواره این شبهه را ایجاد می‌کند که چگونه می‌توان این ثابت را با آن متغیر تلفیق کرد. مسأله زمان و تغییر و تحوّل مسأله درستی است، امّا ظرافتی در آن است که اغلب نسبت به آن بی‌توجه می‌مانند. فرد انسان و همچنین جامعه انسانی حکم قافله‌ای دارد که دائماً در حرکت و طی منازل است. فرد و جامعه هیچ کدام در حال سکون و ثبات و یکنواختی نیستند. بنابراین اگر بخواهیم انگشت بر روی یکی از منازل بگذاریم و جامعه بشر را در یکی از منازلی که برای مدّت کوتاهی در آن توقّف کرده، برای همیشه ثابت نگه داریم، بدون شک برخلاف ناموس طبیعت عمل کرده‌ایم. امّا باید توجه داشت که فرق است میان منزل و میان راه. منزل تغییر می‌کند، امّا آیا راه هم لزوماً تغییر می‌کند؟ آیا مسیر جامعه انسانی، که همه قبول دارند که یک مسیر تکاملی است، آیا آن هم تغییر می‌کند. به بیان دیگر، آیا راه هم در راه است؟ و آیا بشر و جامعه بشری هر روزی در یک جهت و در هر مرحله‌ای از مراحل در یک مسیر جدید و به سوی یک هدف تازه حرکت می‌کند؟ پاسخ این است که نه، خط سیر تکاملی بشر خط ثابتی است شبیه به مدار ستارگان. لازمه حرکت داشتن ستاره این نیست که مدار ستاره هم قطعاً و ضرورتاً و لزوماً تغییر بکند. (برای تحقیق بیشتر می‌توانید به کتاب «نظام حقوق زن در اسلام»، فصل «اسلام و تجدّد زندگی»، و همین‌طور به کتاب «اسلام و مقتضیات زمان» و یا بخش سوّم کتاب «پیرامون انقلاب اسلامی» و بخش پنجم کتاب «پیرامون جمهوری اسلامی» مراجعه فرمایید). از آنجا که این سلسله مقالات متضمّن جستجوی مبانی مکتبی حاکمیت سیاسی است، بررسی مواد پنجاه گانه «رساله الحقوق» و بحث در اطراف جزئیات حقوقی آنها، از عهده این مقاله خارج است. برای تفصیل بیشتر به اصل رساله حقوق (کتاب ترجمه «تحف العقول»، انتشارات علمیه اسلامیة، صفحات ۲۹۱ الی ۳۰۹، و کتاب «من لا یحضره الفقیه»، جلد دوم «باب الحقوق» و...) مراجعه کنید. با رعایت این نظام حقوقی، هر کس متناسب با شأن خویش جایگاه اجتماعی خاصی می‌یابد و نهایتاً اجتماع انسانی به تعادل پایداری که لازمه قسط و عدالت اسلامی است دست می‌یابد و البته - همان‌طور که گفته شد - آنچه که حفظ و استمرار این نظام را تضمین می‌کند اصالتاً تقواست، نه دستگاههای انتظامی ویژه‌ای که در نظامات سیاسی امروز معمول است؛ هر چند که در مرحله بعد ما را از قانون و دستگاههای انتظامی بی‌نیاز نمی‌سازد. جامعه موعود اسلامی جامعه‌ای است که از دو نظام درونی و بیرونی برخوردار است امّا از این میان اصالت با نظام درونی است و دستگاههای انتظامی در مرحله بعد و در مقام تکمیل این نظام تشکیل می‌گردند. (پی نوشت: ۱) این آیه مبارکه جواب مالیک دوزخ به دوزخیان است که گفته‌اند: «وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنتُمْ. لَقَدْ جِئْتُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» - و ندا کنند مالک دوزخ را که ای مالک از خدایت بخواه که ما را بمیراند (تا از عذاب برهیم) گوید: شما در آن جاودانه خواهید بود چرا که ما حقّ را برای شما آوردیم، امّا اکثریت شما مردم از حقّ کراهت داشتید. (۲) اوست خدایی که رسول خود را با دین حقّ به هدایت خلق فرستاد. (۳) خداوند در عالم به حقّ حکم می‌کند. (۴) و یکدیگر را به حق سفارش کردند. (۵) ما حقّ را برای شما آوردیم، امّا اکثریت شما از حقّ کراهت داشتید. (۶) براستی «اومانیسیم» را چگونه باید ترجمه کرد؟ می‌گویند «انسان‌گرایی» و «اصالت انسان»... امّا کدام انسان؟ انسانی که دارای روحی مجرد و جاودانه است و امانت «اختیار» در نزد اوست و درباره‌اش «انّی جاعلٌ فی الارضِ خلیفَةً» گفته‌اند و «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»... و یا نه، انسانی که موردنظر «اومانیسیت» هاست، میمون برهنه‌ای است نتیجه تطوّر داروینی طبیعت و فاقد روح مجرد و غرقه در غرقابه بیکرانه «کام جویی‌ها» و «غضب ورزی‌ها» و آمال و امیال حیوانی؟... و اگر این دوّمی موردنظر باشد - که همین است - آیا شما نام آنرا «انسان» می‌گذارید؟ و بعد، فرضاً «اومانیسیم» را «اصالت انسان» ترجمه کردیم، تازه چه جای تحسین و تحمید، که بحکم «لا اله الا الله»، «فلاح» در نفی اصالت ما سوی الله است و اینکه ما ریشه همه چیز را به «الله الصّمد» برسانیم... و اگر اینچنین نکردیم و برای «ما سوی الله» اصالتی قائل شدیم، چه تفاوتی دارد که صیّمی «لایت» و «عزّی» نام را بپرستیم و یا «انسان» را؟ (۷) دموکراسی «نیز فرزند «اومانیسیم» است. اگر نه، چگونه می‌توانست برای «رأی اکثریت» در برابر «حقّ» اصالت قائل شود؟ فلسفه «اومانیسیم» می‌گوید که انسان دایر مدار همه چیز است و نباید برای «حقیقت» واقعیتهای بیرون از «انسان» قائل شد. انسان «میزان حقّ»

است و در جواب این پرسش که کدام انسان؟ انسان کامل؟ حجت خدا؟ خلیفه الله؟... جواب می‌دهد: «خیر. طبیعت صحنه تنازعی است که در آن اقویا باقی می‌مانند. انسان مورد نظر ما قهرمان این صحنه تنازع است. او فرزند نوعی خاص از میمون است که تطوّر طبیعت به ظهور عقل و تدبیر و فکر در وجود او منجر شده است. «نفس» یا «من» او مجموعه‌ای از فعالیت‌های فیزیکی و بیوشیمیایی است که خاصیت انتزاعی ذهن او این مجموعه را بمثابه موجود واحدی تلقی می‌کند و نام آنرا «روح» می‌گذارد. «رفتارشناسی» روان انسان نشان داده است که فعالیت‌های روانی او همواره تابع عللی فیزیکی و بیوشیمیایی است و رفتار غریبی که ریشه در علتی «ماوراء ماده» داشته باشد از او مشاهده نشده است!... (۸) سوره «ابراهیم» (علیه السلام)، آیات ۲۰-۱۸ (۹) الزّحمن» آیات ۲۶ و ۲۷. (۱۰) قصص / ۸۸، ۱۱) و در آخرت، از آنجا که حُجُب ماهیات و علل و اسباب برداشته می‌شود، همه در می‌یابند که اصلاً هیچ چیز جز حق ظهور نداشته است، و اگر این ظهور در دنیا «ادراک» نمی‌شد از آن بود که حواس صرفاً ظرف ادراک ماهیات است و تقدیر پروردگار متعال بر این قرار گرفته که «عقل از طریق تعارض و تزاحم اسباب و علل و از ورای حجاب‌های ماهیات به «وجود حقیقی» و «حقیقت وجود» معرفت پیدا کند و اینست همان معنایی که در آیه مبارکه مورد نظر است: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَ كَفَبَصِيرَتِكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» - (بتحقیق تو از این در غفلت بودی، پس پرده‌ات را از تو برداشتیم، پس دیده‌ات امروز تیز است. (ق / ۲۲)) و از همین جاست که «تمایلات اکثریت» با «حق» سازش ندارد. (۱۲) متن دروس ایشان که تحت عنوان «فلسفه بودن و شدن» به چاپ رسیده است. (۱۳) و خدا اینچنین برای حق و باطل مثل می‌زند که (باطل) چون کف بزودی نابود می‌شود و اما آنچه به خیر و سود مردم است در زمین مدّتی باقی می‌ماند و خدا اینگونه امثال را (برای فهم مردم) بیان می‌دارد. (۱۴) فی‌المثل تأثیر «جاذبه زمین» در «جرم اشیاء» به پدید آمدن «وزن» منجر می‌شود. «وزن» ماهیتی است تابع «وجود جاذبه زمین»، اما ذهن ما برای آن قائل به اعتبار می‌شود و چه بسا که انسان از روی غفلت برای «وزن»، وجودی مستقل قائل می‌گردد و می‌گوید: «وزن فلان شیء فلان کیلوست»، حال آنکه «وزن» وجود ندارد و صرفاً ظرفی است که به اعتبار جاذبه زمین از وجود انتزاع شده است. (۱۵) و قَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ اِذْ تَأْمُرُونَنَا اَنْ نَّكْفُرَ بِاللّٰهِ وَنَجْعَلَ لَهُ اَنْدَادًا وَاَسْرُوْنَا النَّدَامَةَ لَمَّا رَاُوْا الْعَذَابَ» (سبا / ۳۳) - «مستضعفین به مستکبرین گویند که مکر شب و روز ما را بر آن داشت که بخدای یکتا کافر شویم و برای او شریک قرار دهیم. و چون عذاب قیامت را مشاهده کنند سخت اظهار پشیمانی کنند.» (۱۶) برای مثال گفته‌اند: نماز بخوان، «فانها لکبیره الا علی الخاشعین» - و نماز جز بر خاشعین گران می‌آید. (۱۷) مقصود «مدینه فاضله» افلاطون و پیروان او نیست. (در یکی از مباحث آینده تحت عنوان «امت واحده» این مطلب کاملاً مورد تحقیق قرار خواهد گرفت). (۱۸) و در این مورد تعبیر خاصی نیز در قرآن وجود دارد که بطور جداگانه محتاج به بحث و تفسیر است: «ضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ اَيْنَ مَا تُقْفُوا الْاَبَّحِبْلُ مِنَ اللّٰهِ وَحِبْلُ مِنَ النَّاسِ...» (آل عمران / ۱۱۲) - (آنها محکوم به خواری و ذلت هستند هر کجا متوسل شوند، مگر به دین خدا و عهد مسلمانان در آیند.) تعبیر حَبْلِي (ریسمانی) از خدا و حَبْلِي از مردم به ارتباط متقابلی اشاره دارد که بین امام و امت موجود است. (۱۹) سخن در این باره بسیار است اما به همین مقدار اکتفا می‌گردد تا رشته بحث را گم نکنیم. (۲۰) در توضیح این مطلب که «اجتماع مردم» و «بیعت» چگونه می‌تواند شرط کفایی امامت و خلافت قرار بگیرد، فرمایشات بسیار روشنی در نهج البلاغه وجود دارد. در خطبه شفشقیه آمده است: «لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ اَنْ لَا يَقَارُوا عَلَى كِظَةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَلَسَقَيْتُ اِخْرَهَا بِكَاسِ اَوْلَهَا» - (اگر حاضر نمی‌شدند آن جمعیت بسیار (برای بیعت با من و یاری نمی‌دادند) که حجت تمام شود، و نبود عهدی که خدایتعالی از علماء گرفته تا بر سیری ظالم و گرسنه ماندن مظلوم راضی نشوند، هر آینه ریسمان و مهار شتر خلافت را بر کوهان آن می‌انداختم و آخر آنرا به جام آغازش سیراب می‌کردم (امر خلافت را رها می‌کردم).) در اینجا حضرت صراحتاً «حضور الحاضر» را بعنوان عاملی ذکر می‌فرمایند که در امر خلافت «اقامه حجت» می‌کند و بدین ترتیب راهی برای امام جز قبول خلافت باقی نمی‌ماند. و از سوی دیگر، امام (علیه السلام) وصایت و وراثت رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) را در امر

خلافت، معیاری می‌داند که هیچ چیز هم سنگ آن قرار نمی‌گیرد. بعنوان نمونه در خطبه ۲ می‌فرماید: «وَلَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الْوِلَايَةِ وَ فِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوَرَاثَةُ الْآنَ اذْ رَجَعَ الْحَقُّ اِلَى اَهْلِهِ وَنُقِلَ اِلَى مُنْتَقَلِهِ» سخن در اطراف اهل بیت علیهم‌السلام است. می‌فرماید: «... شرایط ولایت امور مسلمین در آنان جمع است و پیغمبر درباره آنان وصیت کرده است (یا وصایت رسول‌الله (صلی الله علیه و آله و سلم) به آنان تعلق می‌گیرد) و آنان وارث کمالات نبوی هستند. این هنگام زمانی است که حق به اهلش بازگشته و به جای اصلی خود منتقل شده است.» در بحث‌های آینده ان‌شاءالله، در هنگام پرداختن به مسأله «آزادی عقیده»، «دموکراسی»، «قانون اساسی»، «حقوق متقابل مردم و حکومت» و «امت واحده»، وجوه دیگر این مباحث نیز مورد تحقیق قرار خواهد گرفت. (۲۱) احزاب / ۳۳ و فاطر / ۴۳ (۲۲) یونس / ۳۲ (۲۳) اسراء / ۸۱ (۲۴) لقمان / ۳۰ (۲۵) اعراف / ۱۵۷ (۲۶) آل عمران / ۶۴ (۲۷) معنای «فلاح» در آیه مبارکه ۱۵۷ از سوره «اعراف» اینچنین تشریح شده است: «يَضْعُ عَنْهُمْ اَصْبِرَهُمْ وَالْاَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (تا بردارد از ایشان سنگینی بارشان و آن غل و زنجیرهایی که بر آنان بوده است. «سبکباری» و «رهایی» از قيود و زنجیرهای تعلقات شرک‌آمیز و «طریقه دستیابی به فلاح» نیز در آیه مذکور اینچنین بیان گشته است: گرامی داشتن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و یاری دادن او و تبعیت از نوری که با او نازل شده؛ و البته این بیان محتاج به تفسیر است؛ اما از آنجایی که حوصله این مقال پذیرای اینهمه نیست، درمی‌گذریم. نکته ظریف دیگری که در اینجا باید مورد تذکر قرار گیرد اینست که چون آخرت در حقیقت باطن عالم است و در آنجا هیچ چیز جز مکتوبات «نفس» ما بر ما عرضه نمی‌گردد، لذا اگر ما در اینجا که مزرعه آخرت است، توفیق «ترک گناهان» و «رهایی از قيود و زنجیرهای تعلقات شرک‌آمیز» را پیدا نکنیم، نباید امیدوار باشیم که به «فلاح» برسیم و آیات عذاب درباره‌مان تحقق پیدا نکند. به این آیات توجه کنید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (رعد/۵) (اینان هستند که بر برب خویش کافرند و اینان هستند که غل و زنجیر بر گردن خویش نهادند و اینان هستند که در آتش دوزخ جاودانه خواهند بود). جای این پرسش وجود دارد که اینان چه کسانی هستند؟ در جواب می‌فرمایند: «وَأَنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ ءِذَا كُنَّا تُرَابًا أَلْنَا لَفَى خَلْقٍ جَدِيدٍ (رعد / ۵) (اگر ترا جای شگفتی است، شگفت آور قول آن کسانی است که منکر معاد هستند و می‌گویند: آیا ممکن است که ما بعد از خاک شدن دیگر باره به آفرینشی جدید درآئیم؟). اینانند که غل و زنجیر بر گردن دارند و مصداق این آیه مبارکه هستند که: «أَنَا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَيْلًا سِلًّا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا (انسان / ۴) (ما برای کفار سلسله‌ها و قيود و آتشی آماده کرده‌ایم. پناه بر خدا. ۲۸) از وصایای آنحضرت به امام حسن مجتبی علیه‌السلام هنگام بازگشت از «صفین» ۲۹) قصص / ۵۰ (۳۰) نور / ۳۵ (۳۱) مؤمنون / ۷۱ (۳۲) و امرا قرآن مجید در آیاتی دیگر اتباع از اهواء و عبودیت هوای نفس را نتیجه «اخلاص الی الارض» و «غفلت از یاد خدا» دانسته است که جای بحث تفصیلی آن در اینجا وجود ندارد. به آیات مبارکه اعراف / ۱۷۶ و کهف / ۲۸ مراجعه کنید. در بحث «دموکراسی» ان‌شاءالله به تفسیر تفصیلی این آیات مراجعه خواهیم کرد. (۳۳) قرآن از یکسو در برابر «اتباع از هوای نفس» ما را به «اتباع از ملت ابراهیم» فراخوانده است (آل عمران / ۲۵) - یوسف / ۳۸ - نحل / ۱۲۳) و منظور از «ملت ابراهیم» روش و سنتی است که حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز بدان «استنان» دارد و از آن تبعیت می‌کند و از طرف دیگر، قرآن مجید ما را به اطاعت از حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمان می‌دهد و صراحتاً اذعان می‌دارد که آنکه از «ملت ابراهیم»، «روی گردان» شود «سفییه» است: «وَمَنْ يَرْغُبْ عَنْ مِلَّةِ اِبْرَاهِيمَ اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره / ۱۳۰). در مجموع از بیانات قرآن حکیم می‌توان نتیجه گرفت که «ملت ابراهیم» در حقیقت روشی است منطبق بر فطرت الهی بشر و مبتنی بر «عقل محض»؛ و اگر قرآن فرمان می‌دهد که: «لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»، ما را بدین روش فرا می‌خواند. بشر «آزاد» بدین معنا بشری است که از ملت ابراهیم و راه عقل و فطرت اعراض دارد و «تبعیت از هوای نفس» را بر «تبعیت از عقل» ترجیح داده است بشری اینچنین، هرچند که بصورت انسان است، اما از آنجا که وجودش صرفاً محدود به تمایلات غریزی و خصوصیات حیوانی است، از هر حیوانی پست‌تر است: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضَّمُّ الضَّمُّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال / ۲۲) (همانا بدترین حیوانات نزد خدا کران

گنگانی هستند که تعقل نمی‌کنند) و «اولئک کالأنعام بل هم أضلّ» (اعراف ۱۷۹) (آن‌ها چون حیوانات، بلکه گمراه‌ترند). چرا که اینچنین کسی «عقل و تدبیر» خویش را نیز در «خدمت معصیت» و «نافرمانی خدا» و «تبعیت از گرایش‌های هوسناک نفس اماره بالسوء» بکار می‌گیرد و چه کریه و وحشتناک می‌گردد انسانی که عقل و تدبیر خویش را نیز در خدمت خواب و خور و خشم و شهوت خویش قرار دهد، زیرا ملکات خبیثه نفسانی‌اش تمامی بروز می‌یابند و موجودیت اخروی او را - که از هر حیوانی کریه‌تر است - می‌سازند. «تمدن امروز مغرب زمین» مثل صادق جامعه‌ای است که «عقل و تدبیر» خود را نیز در خدمت جوا بگویی به خواهش‌های نفس و پرورش ابعاد حیوانی وجود خویش بکار گرفته است. (۳۴) نساء / ۵۹ (۳۵) احزاب / ۲۱ (۳۶) جلد بیستم ترجمه «المیزان»، صفحه ۲۶۹ (۳۷) قصص / ۶۸ (۳۸) احزاب / ۳۶ (۳۹) شیخ محمود شبستری (ره) ۴۰) جلد بیستم ترجمه «المیزان»، صفحه ۲۶۸ (۴۱) عهدنامه مالک اشتر نخعی (ره) ۴۲) سجده / ۱۸ (۴۳) و این مقایسه در موارد متعددی تکرار شده است: \* «أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَشْرِجِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَشْفَعُونَ عِنْدَ اللَّهِ» (توبه / ۱۹) (آیا منزلت سقایت‌الحاج و تعمیر مسجد الحرام را با آنکه برستی به الله و معاد ایمان آورده است و «در راه خدا جهاد کند» برابر نهاده‌اید؟ خیر، این دو در نزد خدا «مساوی» نیستند). \* «... عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسِينًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَشْفَعُونَ» (نحل / ۷۵) (آیا بنده مملوکی که بر هیچ چیز قادر نیست (برده هوی و هوس خویش است و اوامر و نواهی نفس اماره خویش را تبعیت می‌کند و اراده به خیر و عمل صالح ندارد) با آنکه از جانب خود او را رزقی نیکو عطا کرده‌ایم و از آن، در پنهان و آشکارا انفاق می‌کند برابرند؟ خیر). \* «لَا يَشْفَعُونَ أَلْقَاءَ دُونََ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» (نساء / ۹۵) (مؤمنینی که بدون عذر از کار جهاد بازنشینند با مجاهدانی که در راه خدا به مال و جان جهاد می‌کنند مساوی نیستند). \* «قُلْ لَا يَشْفَعُونَ الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ...» (مائده / ۱۰۰) (بگو که مردم پاک و ناپاک یکسان نیستند). \* «قُلْ هَلْ يَشْفَعُونَ الْبَاطِلُ وَالْبَصِيرُ؟ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ؟» (انعام / ۵۰) (بگو آیا کور و بینا با یکدیگر یکسانند؟ چرا تفکر نمی‌کنید؟) \* «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؟» (نحل / ۷۶) (خداوند مثلی زده است: آیا این دو مرد که یکی از آن‌دو گنگ است و قدرتی بر هیچ چیز ندارد و وابسته به مولای خویش، هر جا که رو کند خیری نمی‌رساند، و آن دیگری به عدالت امر می‌کند و بر صراط مستقیم استوار است، برابرند؟) (۴۴) نور / ۵۵ (۴۵) این مطلب در ادامه مباحث آینده با تفصیل بیشتری بیان خواهد شد. (۴۶) جلد بیستم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۶۸ (۴۷) غرایز حیوانات نیز بر همین قیاس توجیه می‌شود. (۴۸) برای توضیحات بیشتر می‌توانید به کتاب «طلب و اراده» تألیف حضرت امام خمینی ارواحنا له الفدا مراجعه نمائید. (۴۹) - بقره / ۲۵۶ (۵۰) آن خدایی که هفت آسمان بلند را به طبقاتی منظم بیافرید و هیچ در خلقت پروردگار رحمان بی‌نظمی و نقصان نخواهی یافت. (۵۱) و روی زمین کوهها را برافراشت و انواع برکات را در آن‌ها قرار داد و قوت و روزی اهل زمین را در چهار روز (چهار فصل سال) بطور یکسان برای روزی طلبان مقدر فرمود. (۵۲) وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (عادیات / ۸). (۵۳) و قوت و روزی اهل زمین را در چهار روز بطور یکسان برای روزی طلبان مقدر فرمود \* آنگاه به خلقت آسمانها توجه کامل فرمود که آسمانها دودی بود و او فرمود که ای آسمان و زمین بیائید، طوعاً یا کرهاً؛ گفتند: آمدم، فرمانبرداران. (۵۴) او خدایی است که همه موجودات زمین را برای شما خلق کرد، پس از آن به خلقت آسمان نظر فرمود و هفت آسمان را بر فراز یکدیگر برافراشت و او بر همه چیز آگاه است. (۵۵) فرزندم، خداوند اعمال بد و خوب خلق را اگر چه به مقدار خردلی در دل سنگی یا در طبقات آسمانها یا زمین پنهان باشد، همه را در محاسبه می‌آورد که خدا به همه چیز توانا و آگاه است. (۵۶) سوره تین: آیه ۴ (۵۷) اسراء: ۷۰ (۵۸) اعراف: ۱۷۹ (۵۹) فی المثل، کشیدن سیگار، اعتیاد به الکل و... بدن انسان در وضعیت طبیعی خویش نیازی به سیگار یا الکل ندارد، اما انسان معتاد به سیگار یا الکل، آنها را در زمره نیازهای حقیقی خویش می‌پندارد. حال اگر قوانین اجتماعی نیز بر این اساس تنظیم شوند، سلامت روحی و جسمی بشر و نسلهای آینده، در یک سطح

غیرقابل تصوّر به خطر خواهد افتاد. (۶۰) تعبیرات دیگری نیز وجود دارد که در مبحث «عدالت و مساوات» ذکر خواهد شد. (۶۱) اصولاً جدا کردن انسان از مجموعه کائنات و او را ملغمه‌ای از استعدادها و نیازها دانستن و نظامی حقوقی بر مبنای نیازهای او بنا کردن، با تفکر اومانیستی غرب مناسبت دارد؛ اما از آنجا که لازمه عبور از این تفکر غالب نیز تعمق و تحقیق بیشتر در آن، همراه با رجوع به مبانی نظری تفکر اسلامی است، لا-جرم ما بحث را اینگونه ادامه داده‌ایم، اگر نه در مقاله آینده که انشاءالله به بررسی «رساله الحقوق» سید الشّاجدین امام علی بن الحسین (علیه السّلام) اختصاص دارد، خواهیم دید که «حق و حقوق و نظام مبتنی بر آن» در اسلام با آنچه در تفکر امروزی غرب از آن برداشت می‌گردد، بسیار متفاوت است. /س

## فلسفه و اهداف حکومت اسلامی

فلسفه و اهداف حکومت اسلامی نویسنده: حمیدرضا اشراقی (۱) چکیده: حکومت از دیدگاه اسلام، برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروهی نیست؛ بلکه تبلور آرمان سیاسی ملّتی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحوّل فکری و عقیدتی، راه خود را به سوی هدف نهایی (حرکت به سوی الله) بگشاید. ملت ما در جریان تکامل انقلابی خود از غبارها و زنگارهای طاغوتی زدوده شد و از آمیزه‌های فکری بیگانه خود را پاک نمود و به مواضع فکری و جهان‌بینی اصیل اسلامی بازگشت و اکنون بر آن است که با موازین اسلامی و قرآنی، جامعه نمونه (أسوه) خود را بنا کند. بر چنین پایه‌ای، رسالت محققان و پژوهشگران این است که زمینه‌های تحقق این حکومت را عینیت بخشند و شرایطی را به وجود آورند که در آن، انسان با ارزشهای والا و جهان‌شمول قرآنی پرورش یابد. نگارنده کوشید با توجه به محتوای اسلامی انقلاب ایران، که حرکتی برای پیروزی تمامی مستضعفان بر متکبران است و زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور بویژه در گسترش روابط بین‌الملل، با دیگر جنبشهای اسلامی و مردمی فراهم می‌کند را در سایه آیات قرآنی، برای تشکیل امت واحده جهانی بیان کند. (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) تا استمرار مبارزه در نجات ملت‌های محروم و تحت ستم در تمامی جهان قوام یابد. با توجه به ماهیت این تحقیق، خط سیر مقاله، تضمین گرنفی هرگونه استبداد فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی است و در خط گسستن از سیستم استبدادی و سپردن سرنوشت مردم به دست خودشان، تلاش می‌کند. (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ). در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است، بر اساس تلقی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند (أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ) و قانون‌گذاری که روشن‌کننده ضابطه‌های مدیریت اجتماعی است، بر مدار قرآن و سنت جریان می‌یابد. بنابراین، نظارت دقیق و جدّی از ناحیه صاحب‌نظران و اهل قلم، امری ضروری است و چون هدف از حکومت اسلامی، رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی است (وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ) تا زمینه شکوفایی استعدادها به منظور تجلی ابعاد خداگونه انسانها فراهم آید (تخلّقوا بأخلاق الله)، جز در گرو مشارکت فعال و گسترده تمامی عناصر اجتماع در روند تحول جامعه نمی‌تواند باشد. با این رویکرد، می‌توان گفت این همان تحقق حکومت مستضعفان در زمین خواهد بود. (وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ). قانون و حکومت دین، هرگز از حکومت و سیاست جدا نیست؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد. دین، تنها، موعظه و تعلیم محض برای مسائل فردی و مسائل اخلاقی و اعتقادی نیست؛ بلکه احکام اجتماعی و سیاسی و نظامی و... را نیز در کنار اینها دارد. خدای سبحان در یکی از آیات قرآن کریم، هدف فرستادن رسولان خود را چنین بیان می‌فرماید: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (۲) یعنی: مردم همه یک گروه بودند. پس خداوند رسولان فرستاد که نیکان را مژده دهند و بدان را بترسانند و برای آنها به راستی کتاب نازل کرد تا تنها دین خدا به عدالت در مورد نزاع مردم حکمفرما باشد. در این آیه کریمه، مساله رفع اختلاف میان مردم، به عنوان هدف بعثت انبیاء مطرح شده است. اگر اختلاف میان انسانها امری طبیعی و قطعی است، چنانکه در پیش گفته



شد و اگر رفع اختلافها برای ایجاد نظم در جامعه بشری و به دور از هرج و مرج، ضروری است. صرف نصیحت و مساله‌گویی نمی‌تواند مشکل اجتماعی را حل کند. از این رو، هیچ پیامبر صاحب شریعتی (۳) نیامده است، مگر آنکه علاوه بر تبشیر و انذار، مساله حاکمیت را نیز مطرح نموده است. خدای سبحان در این آیه نمی‌فرماید پیامبران به وسیله تعلیم یا تبشیر و انذار، اختلاف جامعه را رفع می‌کنند؛ بلکه می‌فرماید به وسیله «حکم»، اختلافات آنها را بر می‌دارند؛ زیرا حل اختلاف، بدون حکم و حکومت امکان‌پذیر نیست. صرف قانون که وجود لفظی یا کتبی تفکر خاصی است، توان تاثیر در روابط خارجی را ندارد؛ بلکه یک موجود توانمند و مرتبط با غیب می‌خواهد که مسوول تعلیم و حفظ و اعمال آن باشد. از این رو، حضرت مولی‌الموحدين، علی بن ابی طالب علیه‌السلام، برای رفع مغالطه خوارج که قانون را کافی می‌دانستند و جامعه را بی‌نیاز از رهبر و حکومت می‌پنداشتند و شعارشان این بود: «لا حکم الا لله». فرمودند: «کلمه حق یراد بها الباطل؛ نعم انه لا حکم الا لله ولكن هوءلاء یقولون لا امره الا لله وانه لا بد للناس من امیر بر او فاجر» (۴)؛ یعنی این سخن «لا حکم الا لله»، سخن حق و گفته قرآن است؛ ولی اراده باطل و نادرست از آن شده است. بله، هیچ حکم و قانونی حق نیست، مگر حکم و قانون خداوند؛ ولی این افراد، از این کلام درست، چیز دیگری اراده کرده‌اند و مقصودشان آن است که هیچ امارت و حکومتی نیست، مگر امارت و حکومت خداوند و این در حالی است که مردم، بدون امیر و حاکم نمی‌توانند زندگی کنند و حتی در نبود امیر نیکوکار، امیر فاجر غیرظالمی نیاز دارند تا جامعه به انهدام کشیده نشود. حکومت اسلامی خدای سبحان درباره اسلام و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (۵)؛ یعنی: خدای تعالی رسولش را با هدایت و دین حق اعزام نمود تا مردم را در همه ابعاد زندگی هدایت کند و بساط هر طاغوت را برچیند تا دینش را بر تمام مرامها و نظامها پیروز گرداند. بر این اساس، پیامبر اسلام برای دو کار آمد نه یک کار؛ هم برای هدایت و موعظه و تعلیم و ارائه قانون آمد و هم برای برچیدن ظلم و طغیان. خدای تعالی هدف بعثت همه رسولان خود را چنین بیان می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَبُوا الطَّاعُونَ» (۶)؛ یعنی: ما برای هر امتی پیام‌آوری فرستادیم که آنان را به عبادت «الله» دعوت کند و به اجتناب از طاغوت برانگیزد. اجتناب کردن از طاغوت؛ یعنی خود را در جانی و طاغوت را در جانب دیگر قرار دادن و در جهت او قدم برداشتن و از خود در برابر تجاوز طاغی دفاع کردن و برده او نشدن. آتش بس یک‌جانبه! فکر جدایی دین از سیاست، در واقع، آتش بس یک‌جانبه بین دو طرف درگیر است؛ یعنی همه کسانی که از روی ترس یا علل دیگر، سخن از جدایی دین از سیاست زده‌اند و در عمل، کاری به سیاست ندارند. در ستیز دینداران با سیاستمداران ظالم، آتش بس را یک‌جانبه قبول کرده‌اند. سیاستمداران بی‌رحم، هیچ گاه نمی‌گویند ما با دین و دینداری کاری نداریم. آنان هر زمان که بتوانند، دین را به کام خود می‌کشند و دینداران را به اسارت درمی‌آورند. در گذشته، رژیم منفور پهلوی را دیدیم که گاهی برای فریب مردم و منحرف ساختن آنان، قرآن چاپ می‌کرد؛ ولی آن زمان که احساس خطر کرد و فهمید که جامعه دینی دیگر نمی‌خواهد اسیر او باشد، مسجد کرمان را با قرآنهاش به آتش کشید. پس، یک زمان «قرآن‌سوزی» است و یک زمان «قرآن‌سازی» و هر دو برای اهداف پلید استعماری و سیاسی است؛ زیرا سخن و روش همه دنیاطلبان و بی‌دینان، همان شعار «قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى» (۷) است. طبق این آیه، آنان خوشبختی در این دنیا را در گرو برتری بهره‌گیری هر چه بیشتر از دیگران می‌دانند. ما در جریان جنگ خلیج فارس، شاهد استفاده آمریکا از دین برای فریب مردم بودیم. از واتیکان کمک گرفت و از پاپ خواست برای جنگ، دعا نماید و این همان سوءاستفاده‌ای است که معاویه منافق از دین می‌کرد. معاویه (علیه‌اللعنه) زمانی که فهمید مالک اشتر (سلام‌الله‌علیه) به مصر می‌رود و با رفتنش آنجا را دگرگون خواهد کرد. شب و روز، منزل و مسیر حرکتش را شناسایی می‌کرد تا این که توانست با حیله عمرو عاص، عسل مسموم را به وی بخوراند. پیش از آن که عسل، مالک را به شهادت برساند مردم را به مسجد جامع شام دعوت کرد و به آنان گفت: خطری حکومت اموی را تهدید می‌کند و ما باید دعا کنیم و شما آمین بگویید. او دعا کرد که خدا خطر مالک را برطرف کند و مردم شام نیز آمین گفتند. زمانی که خبر

شهادت مالک به شام رسید، معاویه گفت ما «مستجاب الدعوه» هستیم. آینده جهان از نظر اسلام آینده جهان از نظر مکتبهای مختلف که رشد سلاحهای هسته‌ای و اتمی را می‌بینند، جز ویرانه‌ای نیست؛ اما اسلام، آینده جهان را قسط و عدل، آرامش و تمدن و حکومت صالحان می‌داند: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (۸). یعنی: ما بعد از تورات در زبور داود نوشتیم «و در کتب انبیاء سیلف وعده دادیم» که البته بندگان نیکوکار من، ملک زمین را وارث و متصرف خواهند بود. هدف رسالت انبیاء الهی، تربیت انسانها و در نتیجه، قیام آنان برای اقامه قسط و عدل است؛ چنانکه فرمود: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقَومَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ» (۹) یعنی: همانا ما پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و برایشان کتاب و میزان عدل نازل کردیم تا مردم به راستی و عدالت بگردند. و خداوند موءمنان حقیقی را وعده قطعی داده است که خلافت در زمین را نصیب آنان سازد: «وَعِدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسِّرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ» (۱۰) یعنی: خدا به کسانی که از شما بندگان ایمان آرد و نیکوکار گردد وعده فرموده است در زمین خلافت دهد. و دین پسندیده و مرضی خود را مستقر سازد و در سایه هدایت‌های آن، پس از خوف و ترس، امن و آرامش تحقق یابد. «وَلَيَمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (۱۱) یعنی: چنانچه امم صالح پیامبران سلف، جانشین پیشینیان خود شدند و علاوه بر خلافت، دین پسندیده آنان را بر همه ادیان تمکن و تسلط عطا کند و به همه مؤمنان پس از خوف و اندیشه از دشمنان ایمنی کامل دهد که مرا به یگانگی بی‌هیچ شائبه شرک پرستش کنید. اسلام، تنها دین الهی است. «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (۱۲) یعنی: همانا دین پسندیده نزد خدا، آیین اسلام است. که خداوند آن را با ولایت اولیائش کامل گردانید و بدان راضی شد. «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (۱۳) یعنی: امروز دین شما را به حد کمال رساندم و بر شما نعمت را تمام کردم و بهترین آیین را که اسلام است، برایتان برگزیدم. و خود وعده داده است که اسلام، دین جهانی باشد و حکومت اسلامی، تنها حکومت عدل و قسط در سراسر گسترده خاک گردد: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (۱۴) یعنی: اوست خدایی که رسول خود را با دین حق به هدایت خلق فرستاد تا بر همه ادیان عالم تسلط و برتری دهد؛ هر چند مشرکان ناراضی و مخالف باشند. خداوند، نظام آفرینش را بر پایه حق استوار ساخته است. چنانکه فرمود: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (۱۵) یعنی: و ما آسمانها و زمین و هر چه بین آنهاست را بجز برای مقصودی صحیح و حکمتی بزرگ خلق نکرده‌ایم. و هر باطلی در این جهان، محکوم به نابودی است و مانند کف روی آب، زائل خواهد گشت. «فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً» (۱۶). یعنی: باطل، چون کف به زودی نابود می‌شود. قرآن کریم، همه مخاطبان خود را دعوت می‌کند که در سرگذشت گذشتگان سیر کنند و عاقبت بد و هلاکت تکذیب‌کنندگان را ببینند. «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ» (۱۷) یعنی: پیش از شما مللی بودند و رفتند. پس گردش کنید در زمین تا ببینید چگونه هلاک شدند آنان که وعده‌های خدا را تکذیب کردند. سنت شکست‌ناپذیر و غیر قابل زوال الهی، پیروزی قیام حق و نابودی باطل است و این سنت، از اصول همیشگی و همگانی نظام آفرینش است که هیچ‌گاه تغییرپذیر نیست. «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (۱۸) یعنی: طریقه حق هرگز مبدل نخواهد شد و طریقه حق هرگز تغییر نمی‌پذیرد. قرآن کریم درباره پیروزی حق بر باطل می‌فرماید: «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَالْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (۱۹)؛ یعنی: حق می‌آید و باطل می‌رود و طبیعت باطل، همان رفتن و نابودی است. در آیه دیگر نیز کیفیت رفتن باطل را چنین بیان فرموده است: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ» (۲۰) یعنی: حق را بر باطل چیره می‌کنیم پس حق، باطل را سرکوب می‌کند و باطل سرکوب شده، نابود و محکوم به زوال می‌گردد. آنچه از این آیات استفاده می‌شود، این است که حکومت حق، با هیچ باطلی سازش ندارد و نه تنها در برابر باطل تسلیم نمی‌شود؛ بلکه آن را از بین می‌برد. علاوه بر وجه اثباتی خود، جنبه نفی غیر خود را نیز دارد. از این جا روشن می‌شود که اگر چیزی بتواند خود را تثبیت کند؛ ولی جنبه نفی و باطل‌زدایی نداشته باشد، حق نیست؛ بلکه باطلی است در پوشش حق. فلسفه و

اهداف حکومت اسلامی حکومت از دیدگاه اسلام، برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروهی نیست؛ بلکه تبلور آرمان سیاسی ملت‌ی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحوّل فکری و عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهایی (وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ)؛ یعنی الله بگشاید. این همان تحقق حکومت مستضعفان در زمین خواهد بود (وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ). (۲۱) اینها همه مقدمه‌ای است برای تشکیل امت واحد جهانی (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) و استمرار مبارزه برای نجات ملت‌های تحت ستم در تمامی جهان. بر اساس تلقی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند (أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ) (۲۲) و قانون‌گذاری نهایتاً بر مبنای قرآن‌مداری و سپس انسان‌مداری است. مهمترین هدف‌هایی که حکومت اسلامی دنبال می‌کند، دو چیز است: اول، انسانها را برای «خلیفه‌الله» شدن راهنمایی کند و مقدمات سیر و سلوک آنان را فراهم نماید. دوم، کشور اسلامی را «مدینه‌فاضله» سازد و زمینه‌های تمدن حقیقی را مهیا نماید و اصول حاکم بر روابط داخلی و خارجی را تبیین کند. گرچه، نصوص دینی، حاوی معارف و نکات آموزنده فراوانی است، اما عصاره همه آنها همین دو رکن یاد شده است. روح و جسم، نظام داخلی انسان را می‌سازند؛ ولی اصالت از آن روح است و بدن پیرو آن است. وظیفه بدن این است که با حفظ سلامتی خود، سلامتی روح را از گزند عقاید سوء و آسیب‌های اخلاقی تأمین کند. بین دو رکن یاد شده نیز چنین رابطه‌ای برقرار است. یعنی: خلیفه‌اللهی اصل است و مدینه فاضله با تربیت انسان‌هایی، رسیدن به خلیفه‌اللهی را تقویت می‌کند. دلیلش این است که بدن هر چند سالم باشد؛ ولی پس از مدتی می‌میرد و می‌پوسد؛ ولی روح، همچنان زنده و پاینده است. مدینه فاضله، هر چند از تمدن والا برخوردار باشد، پس از مدتی ویران می‌گردد، ولی «خلیفه‌الله» که همان انسان کامل است، از گزند هر گونه زوال مصون است. بنابراین، مدینه فاضله، به منزله بدن است و خلیفه‌الله، به مثابه روح آن. لازمه خلافت الهی آن است که انسان کامل؛ یعنی خلیفه‌الله، همه کمال‌های خداوند را به اندازه سعه هستی خود فراهم نماید و در همه آنها، مظهر خداوند سبحان قرار گیرد. بنابراین، آنچه به نام قسط و عدل و شبیه آن به عنوان اهداف حکومت اسلامی یاد می‌شوند؛ اگرچه کمال به شمار می‌آیند؛ ولی جزء فروعات کمال اصلی‌اند. مصدر اصلی همه آن کمالها، انسان است که خلیفه خداست و در تدبیر جوامع بشری نقش سازنده دارد. نورانی گشتن، هدف عالی حکومت قرآن کریم در آغاز سوره ابراهیم علیه‌السلام، هدف نزول قرآن را که همان هدف والای رسالت و غرض اصیل حکومت اسلامی است، چنین ترسیم می‌نماید: «الرَّكِبَاتُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (۲۳) یعنی: قرآن کتابی است که ما آن را به سوی تو فرود فرستادیم تا مردم را از هر تیرگی برهانی و آنان را به نور برسانی که البته، به دستور و اجازه این کار نیز از جانب پروردگار است. راه نورانی شدن مردم، همانا پیمودن راه راست خداوندی است که عزیز و نفوذناپذیر و پیروز بر هر چیز است و شایسته هر گونه ثنات است. دوری از خداوند که «هستی محض» و «کمال صرف» است، تیرگی است. تنها مبده‌ی که توان بیرون آوردن انسان را از تاریکی دارد، همان «نور بالذات» و خداوندی است که نور آسمانها و زمین است. از این رو خداوند در آیه‌الکرسی، ولایت این امر را فقط به خود نسبت داده و چنین فرمود: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (۲۴) یعنی: خدا یار اهل ایمان است، آنان را از تاریکی‌های جهان بیرون آرد. و اگر در آیه مورد بحث، نورانی ساختن مردم را به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله اسناد داد، برای این است که انسان کامل، خلیفه خداست و خلیفه، کار مستخلف‌عنه (که همان خداوند است) را انجام می‌دهد و چون انجام این کار توسط آن حضرت از راه خلافت و نیابت است نه اصالت. از این رو در آیه مزبور، خروج از ظلمتها به سوی نور، به اذن خدا مقید شده است. غرض آنکه؛ هدف والای رسالت و نزول وحی که همان حکومت الهی است، نورانی نمودن جامعه انسانی است و انسان نورانی، از گزند آسیب و تیرگی هوا و هوس مصون و از وسوسه و دسیسه و مغالطه، محفوظ خواهد بود. چنین انسانی که از جهت اندیشه، از تباهی هر گونه خیال و مغالطه‌ای آزاد است و از جهت عمل نیز، از آلودگی هر گونه شهوت و غضب پاک است، شایسته خلافت خداست. بنابراین، هدف مهم تاسیس نظام اسلامی مبتنی بر وحی و

نبوت، همانا خلیفه‌الله شدن انسان است. در چنین جامعه‌ای، خط‌مشی انسان نورانی بسیار روشن است. او با نور الهی که بهره‌وی گشته است، حرکت و زندگی می‌کند. چنانکه خداوند می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (۲۵)؛ یعنی: و به او روشنی دانش و دیانت دادیم. «وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (۲۶)؛ یعنی: و نوری از پرتو ایمان به قرآن، شما را عطا فرماید که بدان نور، راه بهشت پیمایید. سیره آموزنده انسان نورانی آن است که در عین رعایت ادب و پاسداری از حرمت انسانی دیگران، هیچ‌کسی را شایسته ستایش و پرستش نمی‌داند و نیز در عین زیبا دیدن نظام کیهانی و تحسین سراسر گیتی، هیچ‌موجود سپهری یا زمینی را شایسته تکریم عبادی ندانسته، برای آن قداست پرستش قائل نیست؛ بلکه تمام عالم و آدم را نشانه خدای بی‌نشان می‌داند و برای آنها ارزشی بیش از نشانه بودن معتقد نیست. چنانکه انسان کاملی همچون حضرت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در معرفی این گونه از انسانهای نورانی چنین می‌فرماید: «عظم الخالق في انفسهم فصغر ما دونه في اعينهم» (۲۷)؛ خاصیت «نور» آن است که هر چیز را آن گونه که هست، نشان می‌دهد. نور توحید، انسان کامل را چنان بینا می‌کند که خداوند عظیم را به عظمت درک می‌کند به گونه‌ای که همه اشیائی که مخلوق خدایند را در ساحت جلال الهی کوچک می‌بیند و هر چیزی غیر از خدا، برایش ناچیز شمرده می‌شود. حضرت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در این باره فرموده‌اند: «عظم الخالق عندك يصغر المخلوق في عينك» (۲۸)؛ یعنی: بزرگی خالق در نزد تو، کوچک می‌سازد مخلوق را در چشم تو. و این بینش صائب نیز به نور خداوند است که بهره‌پرهیزگاران می‌گردد: «من يتق الله يجعل له مخرجا من الفتن ونورا من الظلم» (۲۹)؛ نکته دیگری که توجه به آن لازم است، این است که نه تنها قرآن کریم، عامل نورانی شدن انسانهاست؛ بلکه تنها مبدأ نوربخش، همانا حکومت اسلامی در پرتو قرآن است و کسی که از آن محروم باشد، هیچ نوری نخواهد داشت؛ چه این که خداوند فرمود: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (۳۰)؛ یعنی: و هر که را خدای نور نبخشید، هرگز روشنی نخواهد یافت. زیرا «بر اهرمن نتابد اسرار اسم اعظم». هدف متوسط حکومت اسلامی چون اسلام تنها دین الهی است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (۳۱) و هیچ دینی غیر از آن مقبول خداوند نیست: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (۳۲)؛ یعنی: هر کسی دینی غیر از اسلام اختیار کند، هرگز از وی پذیرفته نیست و چنین کسی در آخرت از زیانکاران است. بنابراین، تنها ره‌آورد همه پیامبران الهی، همانا اسلام بوده و حکومت آنان نیز اسلامی بوده و هست به گونه‌ای که اهداف فراوان آن، در جای‌جای قرآن کریم آمده است. در سوره حدید که هدف نبوت عامه را بازگو می‌کند، چنین می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» (۳۳)؛ یعنی: ما پیامبران را با معجزه و ادله قاطع و گویا فرستادیم و با آنان کتاب آسمانی را که دربردارنده مجموعه عقاید، اخلاق، و قوانین عملی است، نازل نمودیم تا مردم به عدل و داد قیام نمایند، به جور و ستم کوتاهی نکنند و آهن را که در راس نیروی شدید و عامل هراس بیگانگان است، فروفرستادیم که طاغیان و رهنان به آن دفع شوند و از حریم قسط و عدل و قانون الهی دفاع گردد. در این آیه، هدف عمومی همه پیام‌آوران و زمامداران حکومت اسلامی در طول تاریخ، همان قسط و عدل جامعه شمرده شد، لیکن همان گونه که قبلا اشاره شد، رعایت حقوق فرد و جامعه و تامین همه مظاهر تمدن، از فروع نورانی شدن افراد آن جامعه است؛ زیرا خلیفه‌الله که انسان نورانی است، به یقین حقوق دیگران را رعایت و از آن حمایت می‌نماید. پس آنچه در این آیه به عنوان هدف حکومت رهبران الهی یاد شده، یک «هدف متوسط» است نه هدف نهایی. «هدف نهایی» همان خلیفه‌الله شدن انسان کامل است که نه تنها معلم انسانهاست و آنان را از کتاب و حکمت‌خدا آگاه و نفوس آنان را تهذیب می‌کند، فرشتگان را نیز از اسرار اسماء الهی آگاه نموده و حقایقش را به ملائکه تعلیم می‌دهد. از این رو، قلمرو خلافت او، فقط موجودهای زمینی نیستند؛ بلکه موجودهای آسمانی نیز از فیض خلافت او بهره‌می‌برند؛ اگر چه جسم وی در زمین به سر می‌برد. خلافت و حکومت داود علیه‌السلام گرچه برهان عقلی و تحلیل قرآنی، دلیلی کافی بر آن است که هدف اصیل حکومت اسلامی، همان خلیفه‌الله شدن انسان و قیام به قسط و عدل در پرتو آن است؛ ولی ارائه برخی از شواهد قرآنی، مایه طمانینه بیشتر خواهد شد. قرآن کریم حضرت

داود پیامبر علیه‌السلام را به عنوان مجاهد نستوه و رهبر انقلاب و زمامدار عصر خویش معرفی می‌نماید: «وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ»؛ (۳۴) یعنی: و داود امیر آنها جالوت را بکشت. او را دارای کتابی به نام «زبور» می‌داند: «وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا»؛ (۳۵)؛ یعنی: و به داود هم زبور را عطا کردیم. وی را پیشوای اهل تسبیح می‌داند و کوه‌ها و پرندگان را هم نوا با او، تسبیح گوی خدا می‌شمارد: «وَسَيَخْرُجُنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالِ يُسَبِّحُنَّ وَالطَّيْرُ»؛ (۳۶)؛ یعنی: و کوهها و مرغان را به آهنگ داود مسخر او گردانیدیم. او را همچون پسرش، حضرت سلیمان علیه‌السلام، سرشار از علم خاص الهی می‌داند: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا»؛ (۳۷) یعنی: و همانا به داود و سلیمان مقام و دانش عطا کردیم. و از منطق و زبان پرندگان آگاه می‌شمارد: «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ»؛ (۳۸)؛ یعنی: و سلیمان که وارث ملوک داود شد به مردم گفت که ما را زبان مرغان آموختند. او را صاحب قدرت معنوی، و اهل «اوب» و رجوع مکرر به درگاه خدا معرفی می‌نماید: «وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ»؛ (۳۹). خدای سبحان آنگاه که وی را به اوصاف حقیقی خلیفه‌اللهی ستود و کمالهای انسان نورانی را برای وی اثبات نمود، فرمود: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»؛ (۴۰) یعنی: ای داود! ما تو را خلیفه خود در زمین قرار دادیم، پس در میان مردم بر اساس حق حکومت کن. از این کریمه روشن می‌شود که رهبر جامعه اسلامی که نمونه سالکان کوی کمال است، خلیفه خداست. نخست، خود به مقام منبع خلافت الهی نائل می‌گردد، آنگاه حکومت اسلامی را تشکیل می‌دهد و حاکمیت قانون خدا را تحقق می‌بخشد. از فروع آن مقام این است که به عدل و داد حکم نماید و حقوق متقابل انسانها را رعایت و از آنان حمایت کند. تا کنون بیان کوتاهی درباره هدف اول حکومت اسلامی ارائه شد و اما در بیان هدف دوم آن، که تاسیس مدینه فاضله است، نکاتی ارائه می‌گردد. اوصاف مدینه فاضله مدینه فاضله دارای اوصاف و شرایطی است که بخشی از آن به محیط زیست برمی‌گردد و بخش دیگرش به ساکنان آن؛ گرچه روشن است که همه اوصاف مدینه فاضله، در سایه رشد و ترقی عملی ساکنان هر مرز و بوم فراهم می‌گردد. اوصاف و شرایط مدینه فاضله بسیار است که به برخی از آنها به نحو اختصار اشاره می‌شود. ۱- رشد فرهنگی زمامدار حکومت اسلامی، عهده‌دار تامین دانش شهروندان قلمرو حکومت خود است و آیاتی مانند «هُيَوَالَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»؛ (۴۱)، یعنی: اوست خدایی که میان عرب امی، پیامبری بزرگوار از میان همان مردم برانگیخت تا بر آنان آیات وحی خدا را تلاوت کند و آنها را پاک سازد و شریعت کتاب سماوی و حکمت الهی بیاموزد که پیش از این همه در ورطه جهالت و گمراهی بودند، بیانگر آن است. مشکل اساسی جامعه در جاهلیت جدید یا کهن، همانا آگاهی نداشتن به اصول «تمدن ناب» و یا عمل نکردن به آن در فرض دانستن است؛ یعنی جهالت و ضلالت، دو عامل قطعی انحطاط جامعه جاهلی است. مهمترین هدف حکومت اسلامی در بخش فرهنگ به معنای جامع، جهالت‌زدایی و ضلالت‌روبی است تا با برطرف شدن جهل و نادانی، علم و کتاب و حکمت و با برطرف گشتن گمراهی اخلاقی و انحراف عملی، تزکیه و تهذیب روح، جانشین شود. از این رو در آیه مزبور و مانند آن که اهداف و برنامه‌های زمامداران اسلامی مطرح می‌شود، جهل‌زدایی توسط تعلیم و ضلالت‌روبی توسط تزکیه، از شاخصه‌های اصلی آن قرار گرفته است. همچنین آیه، جامعه امی را به فراگیری دانش تشویق می‌کند تا از بی‌سوادی برهد و به آگاهی برسد و نیز جامعه گمراه و تبهکار را به طهارت روح فرامی‌خواند تا از بزهکاری خلاصی یابد و به پرهیزکاری ارتقاء یابد. البته، مردم آگاه و وارسته، توان تاسیس مدینه فاضله و حفظ آن را خواهند داشت. ۲- رشد اقتصادی رهبران اسلامی، خطوط کلی مال را در نظام اسلامی مشخص می‌کنند. قوانین الهی، گذشته از آن که مردم را به کاشت، داشت و برداشت در همه شئون اقتصادی دعوت می‌نماید و حلال بودن آن را در همه مراحل تحصیل، نگهداری، توزیع و صرف و هزینه مال، رکن لازم یک اقتصاد سالم می‌داند، به مسائل اساسی دیگر آن نیز می‌پردازد که به برخی از آنها اشاره می‌شود. اسلام، اصل مالکیت خصوصی را پذیرفته و آن را امضا نموده است و معنای آن این است که هر فردی در قیاس با دیگر افراد، مالک دسترنج خود است و هیچ کس حق تصرف در آن را بدون اذن و رضای او ندارد؛ ولی این نکته را نیز تصریح می‌نماید که در قیاس با خداوند،



هیچ کس مالک نیست؛ بلکه به منزله امین در نگهداری و نایب در تصرف است. آیاتی نظیر «وَآتَوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (۴۲) یعنی: از مال خدا که به شما عطا فرموده است به آنها بدهید و «وَ أَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلْنَاكُمْ مُّشْرِكِينَ فِيهِ» (۴۳)؛ یعنی: و از آنچه شما را در آن وارث گذشتگان گردانید، انفاق کنید، گواه بر آن است. از این رو، هیچ فردی حق ندارد بدون اذن و رضای خداوند، در مال به دست آورده خویش تصرف نماید. فرد و یا گروهی که فاقد مالند، از آن جهت فقیرند که ستون فقرات اقتصادی آنان شکسته شده و توان ایستادن را از دست داده‌اند. از آنجا که مال به مانند خونی در عروق جامعه جاری است، نباید آن را در اختیار سفیه و بی‌خرد قرار داد که مبادا در آن مسرفانه یا مترفانه تصرف کند و عامل قیام امت را به هدر دهد. اسلام، مجموع مالها را برای اداره شئون مجموع انسان‌ها می‌داند؛ یعنی اصل مالکیت خصوصی نباید مایه حرمان جامعه باشد و امت اسلامی را به دو گروه مال‌مند زراندوز و نیازمند تقسیم کند. اسلام، مال را به مثابه ستون فقرات جامعه انسانی و سبب ایستادگی مردم می‌داند. بیان قرآن درباره سه مطلب اخیر چنین است: «وَلَا تَوَدُّوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (۴۴)؛ یعنی: اموالی که خدا قوام زندگانی شما را به آن مقرر داشته است به تصرف سفیهان مدهید. در این آیه کریمه، خداوند سبحانه، هم مال را به عموم جامعه نسبت می‌دهد: «أَمْوَالِكُمْ»، و هم آن را سبب قیام می‌داند: «الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» و هم از قرار دادن آن در اختیار سفیه مانند کودک یا بالغ بی‌خرد، نهی می‌فرماید: «وَلَا تَوَدُّوا السُّفَهَاءَ». اسلام، احتکار ثروت و اکتناز مال (ذخیره کردن آن) را ممنوع می‌داند و این عمل را به منزله ضبط خون در رگ بدن که سبب فلج شدن سایر اعضا می‌گردد، تلقی می‌کند و از این جهت، جریان آن را لازم می‌شمرد. آیاتی از قبیل «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (۴۵)؛ یعنی: و کسانی که طلا و نقره را گنجینه و ذخیره می‌کنند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، آنها را به عذاب دردناک بشارت ده. دلیل بر منع رکود مال و گواه بر لزوم جریان آن در تمام اعضاء جامعه است. اسلام جریان ناتمام مال و منحنی ناقص مسیر آن را ممنوع و جریان کامل و منحنی تام آن را لازم می‌داند؛ یعنی اجازه نمی‌دهد که ثروت مملکت در دست گروهی خاص جاری باشد و هرگز به دست دیگران نرسد؛ بلکه فتوا می‌دهد که لازم است دور آن کامل باشد تا به دست همگان برسد. آیاتی مانند «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (۴۶)؛ یعنی: غنایم، دولت توانگران را نیفزاید. گواه بر این سخن است. گردش ثروت در دست گروهی خاص و محرومیت توده جامعه از آن، به دو صورت ترسیم می‌شود که هر یک از آن دو نارواست. یکی بر اساس نظام سرمایه‌داری غرب و دیگری بر پایه نظام دولت‌سالاری و مکتب مارکسیسم فروریخته شرق. به هر تقدیر، مال نباید در اختیار اشخاص حقیقی یا حقوقی خاصی محصور باشد؛ بلکه باید در تمام سطح جامعه جاری گردد. این ره‌آورد اسلام، اساس اقتصاد سالم است که از بین «فرش» سرمایه‌داری و «دم» دولت‌سالاری و مارکسیسم، «لبن» خالص و شیر شفاف اقتصاد دینی را استنباط می‌کند تا از افراط اولی و تفریط دومی رهایی یابیم و به هسته مرکزی عدل اسلامی نزدیک گردیم. اسلام، جریان کامل مال در دست توده مردم را که از راه مشروع، مانند تجارت با رضایت صورت گیرد را می‌پسندد؛ یعنی راه اصلی انتقال مال و جریان عمومی آن، غیر از راه ارث و بخشش و...، همانا راه تجارت با رضایت است. از این رو «تجارت بدون رضایت» یا «رضایت بدون تجارت» (مانند قمار و...)، راه مشروع تلقی نمی‌شود. آیاتی نظیر «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (۴۷)؛ یعنی: ای اهل ایمان، مال یکدیگر را به ناحق نخورند، مگر آن که تجارتی از روی رضا و رغبت کرده باشید. دلیل بر آن است. آنچه از نظر اسلام درباره رشد اقتصادی بیان شد، در چند بند ذیل خلاصه می‌گردد: ۱- اصل مالکیت انسانها نسبت به یکدیگر پذیرفته است؛ ولی تمام انسانها نسبت به خداوند، امین و نایبند نه مالک. ۲- مجموع اموال، متعلق به مجموع انسانهاست. ۳- مال، به منزله خون بدن و به مثابه ستون فقرات جامعه انسانی است. ۴- قرار دادن مال در اختیار سفیه ممنوع است و صرف آن به نحو اسراف یا اتراف نارواست. ۵- احتکار ثروت و اکتناز مال، ممنوع است و جریان آن لازم است. ۶- جریان ناقص مال، ممنوع و دور کامل آن لازم است. ۷- جریان عمومی مال، گذشته از راه‌های پیش‌بینی شده در شرع مانند ارث و بخشش، همانا بر اساس تجارت با رضایت

است. ۳- فرایند صحیح صنعتی پیشوایان نظام اسلامی، عهده‌دار تشویق مردم به فراگیری کامل فرایند صحیح صنعتی و تعلیم کیفیت بهره‌برداری از آن هستند. قوانین الهی، ضمن ارائه خطوط کلی فراگیری آن، با نقل سیره آموزنده اسوه‌های تمدن و عصاره‌های مدینه فاضله، نحوه استفاده از مدرن‌ترین صنعت‌های هر عصر را به انسان‌های رونده کوی سعادت می‌آموزد که نموداری از آن بازگو می‌شود: ۱- سلیمان علیه‌السلام که حکومت اسلامی را در پهنه وسیعی از زمین گسترش داد و به برخی از زمامداران عصر خود نامه نوشت و آنان را به اسلام فراخواند و موفق هم شد، دارای امکانات فراوانی بود. قرآن کریم، نحوه استفاده او از وسایل صنعتی آن روزگار را چنین بیان می‌کند: «وَأَسْلَمْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ» (۴۸)؛ یعنی: و معدن مس گداخته را بر او جاری گردانیدیم. ما برای او چشمه مس گداخته را سیل‌گونه روان ساختیم؛ «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلَ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» (۴۹)؛ یعنی: آن دیوان برای او هرچه می‌خواست از کاخ و عمارات و معابد عالی و ظروف بزرگ مانند حوضها و نقوش و مثالها و دیگهای عظیم که بر زمین کار گذاشته بودی، همه را می‌ساختند. اینک ای آل داود شکر و ستایش خدا به جای آرید و از بندگان من، عده‌قلیلی شکر گذارند. کارگزاران نظام اسلامی حضرت سلیمان علیه‌السلام، هم در صنعت معماری، بناهای بلند و قصرهای منیع می‌ساختند و هم در صنعت نقاشی و هنر، تمثال فرشتگان و پیامبران و صالحان را با زیبایی ترسیم می‌کردند تا ضمن تشویق به هنر و ارضای غریزه هنرجویی، روش بهره‌برداری درست را ارائه نمایند و اسوه‌ها را به صورت نقاشی، فراسوی مردم نصب کنند تا با مشاهده نقش، هنر بیاموزند و با شهود منقوش، سعادت را تحصیل کنند و نیز در صنعت فلزکاری، ظروف مورد نیاز فردی و جمعی را می‌ساختند تا در کنار هنرآموزی، وسایل رفاهی را فراهم نمایند و آیین بهزیستی را در سایه تامین لوازم ضروری زندگی، بیاموزند. از این رو به ساختن ظرفهای بزرگ و کاسه‌های عظیم و دیگهای رفیع و استوار می‌پرداختند و در عین حال که از نعمت صنعت به جا استفاده می‌کردند، به شکرگزاری خداوند منان مامور شدند؛ خداوندی که هم نعمت مواد خام و معدنی را آفرید و هم نعمت استخراج آنها را در اذهان بشر خلق کرد و هم نعمت صنعت و ساخت‌وساز وسایل سودمند را یادشان داد. جریان ورود ملکه سبا به ساحت قدس سلیمان علیه‌السلام و مشاهده قصر ظریف شیشه‌ای و این پندار که آب است و پوشش پایش را بالا زد، شاهدی بر پیشرفت صنعت معماری، هنری و صنعتی آن عصر است: «قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ كَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ» (۵۰) یعنی: آنگاه بلقیس را گفتند که اینک در ساحت این قصر داخل شو. وی چون کوشک را مشاهده کرد، پنداشت که لجه آبی است و جامه از ساق پا بر گرفت و گفت: این قصری است از آبگینه صاف. ۲- حضرت داود، پدر سلیمان علیهما‌السلام، زمینه حکومت اسلامی را با رهبری انقلاب و ستم‌زدایی از عصر خود آغاز کرد و چون از امکانات مناسبی متنعم بود، مامور شد که از نعمت غیبی خداوند که آهن سرد و سخت را در دستش چون موم نرم کرده بود، صنعت زره‌بافی را ارائه کند و نظم هماهنگ بندها و حلقه‌های زره را رعایت نماید. بیان قرآن مجید در این باره چنین است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَ أَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ» (۵۱)؛ یعنی: و ما حظ و بهره داود را به فضل و کرم خود کاملاً افزودیم و امر کردیم که ای کوهها و ای مرغان! شما نیز با تسبیح و نغمه الهی داود هماهنگ شوید و آهن سخت را به دست او نرم گردانیدیم. «أَنْ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَ قَدَّرْ فِي السَّرْدِ وَ اعْمَلُوا صَالِحًا» (۵۲)؛ یعنی: و به او دستور دادیم که از آهن زره بسازد و حلقه زره را به اندازه و یک شکل گردان و خود با قومت همه نیکوکار باشید. «وَ عَلَّمْنَاهُ صَيْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِيُخَصِّصَ نَكْمًا مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ» (۵۳) یعنی: و ما به داود صنعت زره ساختن آموختیم تا شما را از زخم شمشیر و آزار یکدیگر محفوظ دارد. آیا شکر نعمتهای الهی را به جای می‌آورید؟ نکته قابل توجه آن است که صنعت زره‌بافی، جزء علوم عملی و هنری است و قابل انتقال به غیر نیز هست. از این جهت، قرآن کریم در این باره به کلمه «تعلیم» تعبیر نمود؛ ولی نرم نمودن آهن همچون موم در دست، هرگز جزء علوم نظری یا عملی نیست؛ زیرا به کرامت روح ولی خدا و نزاهت نفس رسول حق وابسته است و به همین دلیل قرآن در این باره تعبیر تعلیم را به کار نبرد؛ بلکه به کلمه «النا» بسنده نمود تا روشن شود که لین و نرم شدن آهن در دست داود علیه‌السلام با

قدرت غیبی میسور می‌شود. البته آهن را از دیرزمان با آتش نرم می‌کردند. لیکن، آن جزء علوم عملی و امری عادی است نه خارق عادت؛ به خلاف اعجاز خارق‌العاده داود علیه‌السلام. ۳- نوح، شیخ الانبیاء علیه‌السلام، نه تنها در مساله وحی و نبوت، جزء پیشگامان کوی رسالت است، در جریان استفاده صحیح از علم صنعت نیز از پیش‌کسوتان به‌شمار می‌آید و خداوند، هم تعلیم کشتی‌سازی او را به عهده گرفت و هم توفیق و تایید عملی آن را عهده‌دار شد. قرآن کریم در این باره چنین می‌فرماید: «اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا» (۵۴)؛ یعنی: و به ساختن کشتی در حضور ما و به دستور ما مشغول شو. «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا». (۵۵) یعنی: ما همچنین وحی کردیم که در حضور ما به وحی و دستور ما به ساختن کشتی پرداز. خلاصه مطالب گذشته: (۱) اصل فرایند صنعتی در حکومت اسلامی، پسندیده و مورد ترغیب است. (۲) لزوم استفاده صحیح از صنعت، در سیره عملی زمامداران دینی بیان شده است. (۳) مهمترین بهره‌درست از صنایع پیشرفته هر عصر، عبارت است از تامین نیازهای علمی و عملی مردم آن عصر. (۴) آنچه در قرآن یاد شد، جنبه «تمثیل» دارد نه «تعیین»؛ یعنی در قرآن، مثال بهره‌وری صحیح از صنعت بازگو شده نه آن که استفاده درست از صنعت، منحصر در همین چند مورد باشد. (۵) صنعت کشتی‌سازی نوح علیه‌السلام الگویی است برای ساخت و پرداخت هر گونه وسایل نقلی دریایی و زیردریایی، اعم از وسیله نقل و انتقال مسافر، بار و مانند آن و نیز وسایل نقلی زمینی و هوایی به‌طور عام. صنعت زره‌بافی داود علیه‌السلام، الگویی برای ساختن هر گونه وسایل دفاعی است؛ خواه در برابر تیر و مانند آن و خواه در قبال سموم شیمیایی و نظایر آن باشد. صنعت معماری و کارهای دستی و ظرایف هنری و ساختن ظروف فلزی سلیمان علیه‌السلام، نمونه‌ای برای ساختن هر گونه لوازم زندگی است که نیازمندیهای فردی یا گروهی و همچنین نیازمندیهای هنری و ادبی به وسیله آن برطرف می‌گردد. اکنون که چکیده‌ای از سیره رهبران حکومت اسلامی در نحوه بهره‌برداری از صنعت بازگو شد، مناسب است آنچه از ذوالقرنین در قرآن کریم نقل گردید، بیان شود. قرآن کریم اگر چه از نبوت او سخن نگفت؛ ولی روش پسندیده او را با برخورداری از همه وسایل مقدور آن عصر به‌طور نسبی گزارش داد. او از تمام امکانات لازم بهره‌مند بوده و کارهای قابل توجهی انجام داده است. یکی از آن کارهای شگفت‌انگیز، ساختن سد عظیم و نفوذناپذیری است که بر اثر ارتفاع بلند و صافی سطحش، قابل فتح نبود و بر اثر استحکام، قابل سوراخ نمودن نبود؛ زیرا آن سد عظیم فلزی، از خاک، آجر، سنگ، سیمان، و مانند آنها ساخته نشد؛ بلکه از پاره‌های آهن و مس گداخته ساخته شد که بیان قرآن مجید در این باره چنین است: «آتُونِي زُبُرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا» (۵۶) یعنی: و گفت: قطعات آهن بیاورید. آنگاه دستور داد که زمین را تا به آب بکنند و از عمق زمین تا مساوی دو کوه از سنگ و آهن دیواری بسازند و سپس آتش افروزند تا آهن گداخته شود. آنگاه مس گداخته بر آن آهن و سنگ ریختند. یعنی: پس از چیدن تکه‌های آهن همانند قطعات سنگ، دستور داد که با استفاده از کوره آهنگری، در آن بدمند تا کاملاً قطعه‌های آهن به صورت آتش گداخته درآید و آنگاه فرمان داد که مس گداخته را در آن تعبیه نمایند تا به صورت سد کامل و محکم فلزی درآید. از مجموعه این نمودارها می‌توان خط‌مشی حکومت اسلامی را درباره بهره‌برداری از صنایع استنباط نمود که استفاده از تکنولوژی در تمام امور سازنده و سودمند رواست؛ ولی بهره‌برداری از آن در امور تخریبی و تهاجمی و سوزنده و کشنده زمین، دریا، هوا، گیاهان، جانوران، انسانها، مناطق آباد و... هرگز روا نیست. با این تحقیق می‌توان فرق میان کادر صنعتی در مدینه فاضله، که هدف حکومت اسلامی است، را با کادر صنعتی کشورهای مهاجم و مخرب و مدعی تمدن، بررسی نمود. ۴- رشد حقوقی داخلی و بین‌المللی قوانین اسلامی و مسوولان نظام دینی، عهده‌دار تبیین، تدوین و تحقق رشد حقوقی داخلی و بین‌المللی هستند؛ زیرا جامعه انسانی هر چند در شوء و گوناگون اقتصاد، متری و در امور صنعتی، کارآمد باشد، مادامی که از قوانین حقوقی کامل و متقابل آگاه نباشد و به آن معتقد نشود و در عمل به آنها متعهد نگردد، هرگز کامیاب نخواهد شد؛ چرا که همان سلاحهای اقتصادی و صنعتی، بدون صلاح حقوقی و اخلاقی، زمینه تباهی را فراهم می‌کنند. جنگ جهانی اول و دوم و نیز تهاجمهای موضعی پس از آن، سبب شد همواره زورمداران

در موضع تخریب قرار گیرند و محرومان را در موضع انزوا و قتل و غارت قرار دهند، گواه صادقی بر این سخن است. حکومت اسلامی، برای پیشگیری از این فجایع و تباهیها، اصولی را ارائه می‌نماید که نموداری از آن نقل می‌شود: ۱- نفی هر گونه سلطه‌گری یا سلطه‌پذیری: «لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (۵۷) یعنی: به کسی ستم نکرده‌اند و ستم ندیده‌اند. ۲- رعایت عهدها و پیمانهای بین‌المللی: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (۵۸)؛ یعنی: و همه به عهد خود وفا کنید که البته در قیامت از عهد و پیمان سؤال خواهد شد. باید دانست که لزوم عمل به عهد، اختصاصی به عهد با خدا ندارد؛ بلکه اطلاق آیه و سایر ادله، دلیل است بر لزوم وفای به عهد، مطلقاً، حتی در عهد با خلق خدا. قرآن کریم موعظان و الا مقام را که به مرحله ابرار نائل آمده‌اند، چنین معرفی می‌کند: «وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا» (۵۹)؛ یعنی: سیره و روش ابرار آن است که وقتی عهدی می‌بندند، به عهد خود وفا می‌کنند. و در سوی دیگر، خدای سبحان، مشرکان و کافران را به دلیل بی‌تعهدی و نقض عهد، چنین نکوهش می‌نماید: «الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ» (۶۰) یعنی: چنان که چند بار با تو عهد مسالمت بستند. آنگاه عهد تو را در هر بار شکستند و در حفظ عهد تو راه تقوا نیمودند. اهتمام حکومت اسلامی برای برقراری نظام قانون و تعهد و عمل به پیمان و احترام به میثاق، برای آن است که جامعه متعهد، از امنیت و آزادی که از لوازم تمدن و اصول مدینه فاضله به شمار می‌آید، برخوردار گردد. اگر رعایت میثاق، از جامعه‌ای رخت‌برندد. امنیت، آزادی و سایر شئون مدنی بودن آن نیز از میان خواهد رفت. قرآن کریم، توضیح رسایی در این باره دارد که با تحلیل آفرینش انسان و تساوی همه انسانها در اصول کلی خلقت و عدم تاثیر زمان، زبان، نژاد، رنگ، رسوم و آداب و عادات محلی و بومی و مانند آن: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (۶۱) یعنی: ای مردم، ما همه شما را نخست از زن و مردی آفریدیم و آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه افتخار نیست؛ بلکه بزرگوارترین شما نزد خدا با تقواترین شماست. اجازه هیچ گونه برتری طلبی را به هیچ فرد یا گروهی نمی‌دهد و استکبار را عامل مهم زدن تعادل اجتماعی می‌داند و نبرد با آن را از این جهت لازم می‌داند که خوی استکبار، خوی پیمان‌شکنی و نقض میثاق است. از این رو چنین می‌فرماید: «وَأِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ» (۶۲) یعنی: و هر گاه آنها سوگند و عهدی که بسته‌اند بشکنند و در دین شما طعن زنند. در این صورت با آن پیشوایان کفر و ضلالت کارزار کنید که آنها را عهد و سوگند پایدار نیست. باشد که بس کنند. یعنی مهمترین دلیل نبرد با مستکبران، همان پیمان‌شکنی آنان است. قرآن کریم، مبارزه با چنین اشخاصی را نه به جهت بی‌ایمانیشان؛ بلکه به دلیل بی‌تعهدیشان لازم می‌داند. از این رو فرمود: «لَا أَيْمَانَ لَهُمْ» (به فتح همزه) یعنی: اینها افراد بی‌تعهدی هستند به همین جهت، غیرقابل اعتمادند. با «کافر بی‌ایمان» می‌توان زندگی مسالمت‌آمیز داشت؛ ولی با «مستکبر بی‌ایمان» هرگز ممکن نیست؛ زیرا زندگی بدون تعهد متقابل، میسر نیست. وقتی طرف مقابل به عهد و سوگند خود احترام نمی‌نهد و هر لحظه که زورمند شد، آن را نقض می‌کند. هرگز نمی‌توان با او زندگی مشترک داشت. آنچه در جاهلیت جدید همانند جاهلیت کهن، دامن‌گیر جامعه بشری است، پیمان‌شکنی زورمداران عصر حاضر است که شرح نارسایی سازمان ملل متحد و سایر مجامع بین‌المللی و مدعیان حقوق بشر، در مقابله با تهاجم ددمنشانه گروه‌های مهاجم در نقاط مختلف جهان، خارج از حوصله این نوشته است. ۳- رعایت امانت و پرهیز از خیانت در اموال و حقوق، سومین اصل پیشگیرانه اسلام است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (۶۳) یعنی: دستور خداوند، لزوم رعایت امانت و برگرداندن آن به صاحبش است. بیان قرآن در ستایش مردم باایمان این است: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (۶۴)؛ یعنی: آنان، امانت‌دار و مراعات‌کننده عهد و پیمان خویش هستند. قرآن کریم بسیاری از انبیاء الهی را با وصف امین بودن، به جهانیان معرفی کرده است که آیات سوره «شعراء»، نمونه‌ای از آن است. تاثیر احترام متقابل به امانتهای یکدیگر، در برقراری امنیت و آزادی و تاسیس مدینه فاضله، کاملاً مشهود است. قرآن مجید با تحلیل ساختار انسانی، ثابت نمود که هیچ فرد یا گروهی حق ندارد در امانت خیانت نماید و بدین‌گونه،

نژادپرستی صهیونیستها و کسانی که خود را برتر می‌پندارند و رعایت امانت دیگران را بر خویش لازم نمی‌دانند، محکوم می‌شود. در قرآن چنین آمده است: «وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَنَ سَبِيلٌ» (۶۵) یعنی: برخی از یهودیان، اگر به عنوان امانت، دیناری را به آنها بسپاری، آن را پس نمی‌دهند؛ مگر آنکه مراقب آنها باشی و با زور از آنها بستانی. این خیانت‌ورزی، به سبب آن است که آنان خود را نسبت به غیر اهل تورات برتر می‌پندارند و می‌گویند: بر ما حرج و قدح و ذمی نیست اگر امانت غیریهودیان را برنگردانیم. روشن است که چنین افراد بی‌تعهد و نژادپرست و مستکبری که به خیانت در یک دینار تن‌درمی‌دهند، خیانت در ثروت کلان و منابع ملی را قطعاً مباح می‌شمارند و از هر غارت ابتدایی نیز پرهیز نخواهند کرد. اهداف حکومت اسلامی در دعای ابراهیم (علیه السلام) سلسله انبیاء ابراهیمی علیهم السلام که سالیان متمادی، حکومت اسلامی را عهده‌دار بوده‌اند و قرآن کریم درباره آنان می‌فرماید: «أَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكًا» (۶۶)، یعنی: به خاطر آرید، آنگاه که در میان شما پیغمبران فرستاد و شما را پادشاهی داد. خطوط کلی امامت و رهبری و اصول مهم سیاست و حکومت را از بنیان‌گذار کعبه و معمار مطاف و مهندس قبله جهانی، به ارث برده‌اند. حضرت ابراهیم علیه‌السلام، نه تنها در سیره خویش آن اصول و خطوط کلی را رعایت می‌نمود؛ بلکه در نیایشهای خاص خود نیز مطرح می‌کرد و اجابت آنها را از خداوند درخواست می‌نمود. عصاره دعا‌های آن حضرت در این زمینه، همان دو هدف مهم حکومت اسلامی یعنی: خلیفه‌الله شدن انسان صالح سالک کوی کمال و تاسیس مدینه فاضله است. با توجه به این نکته، روشن می‌شود که سامان یافتن مدینه فاضله، در پرتو تعالی انسانهایی است که مقام منبع خلافت الهی بهره آنان شده باشد. آنچه به آبادی، آزادی، امنیت، اقتصاد سالم و مانند آن برمی‌گردد از اوصاف مدینه فاضله است که در آیاتی از قبیل «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ» (۶۷) یعنی: و در آن نماز و طاعت خدا به جای آرند و چون ابراهیم عرض کرد پروردگارا! این شهر را جای امن گردان و روزی اهلش را فراهم گردان. آمده است و آنچه به کمالهای انسانی برمی‌گردد و زمینه‌ساز خلیفه‌اللهی است، در آیاتی مانند «وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (۶۸) یعنی: و من و فرزندانم را از پرستش بتان دور دار. و «رَبِّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (۶۹) یعنی: پروردگارا! فرزندان ما را شایسته گردان که از میان آنها رسولی برانگیزی که بر مردم تلاوت آیات تو کند و آنان را علم کتاب و حکمت بیاموز و روانشان را از هر نادانی و زشتی پاک و منزه ساز. تویی که در همه عالم هر کار خواهی بر آن علم و قدرت کاملی داری. ذکر شده است و ریشه‌های اصلی دعا‌های سیاسی که در جوامع روایی ثبت شده، همین نیایشهای زمامداران الهی است که صحائف آسمانی و به خصوص قرآن کریم آنها را بازگو نموده است. پی نوشت: ۱- کارشناس ارشد حقوق عمومی دانشگاه تهران. ۲- بقره / ۲۱۳. ۳- برخی از پیامبران از خود شریعتی نداشته‌اند و پیرو شریعت پیامبر اولوالعزم پیش از خود بوده‌اند، مانند: لوط علیه‌السلام که به شریعت ابراهیم علیه‌السلام ایمان آورد. «فامن له لوط» (عنکبوت / ۲۶) و بر اساس دستور او عمل می‌نمود و هر پیامبر اولوالعزمی به اذن خدا حاکم بود و کارهای شریعت را تقسیم می‌نمود. به برخی سمت فرماندهی جنگ می‌داد. به بعضی سمت تدریس و به دیگری هدایت و ارشاد و مانند اینها. ۴- نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰. ۵- توبه / ۳۳. ۶- نحل / ۳۶. ۷- طه / ۶۴. ۸- انبیاء / ۱۰۵. ۹- حدید / ۲۵. ۱۰- نور / ۵۵. ۱۱- همان. ۱۲- آل عمران / ۱۹. ۱۳- مائده / ۳. ۱۴- توبه / ۳۳. ۱۵- حجر / ۸۵. ۱۶- رعد / ۱۷. ۱۷- آل عمران / ۱۳۷. ۱۸- فاطر / ۴۳. ۱۹- اسراء / ۸۱. ۲۰- انبیاء / ۱۸. ۲۱- قصص / ۵، یعنی: ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم. ۲۲- انبیاء / ۱۰۵، یعنی: بندگان شایسته‌ام وارث (حکومت) زمین خواهند شد. ۲۳- ابراهیم / ۱. ۲۴- بقره / ۲۵۷. ۲۵- انعام / ۱۲۲. ۲۶- حدید / ۲۸. ۲۷- نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۳، بند ۵. ۲۸- نهج‌البلاغه، حکمت ۱۲۹. ۲۹- نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۳، بند ۱۱. ۳۰- نور / ۴۰. ۳۱- آل عمران / ۱۹. ۳۲- همان / ۸۵. ۳۳- حدید / ۲۵. ۳۴- بقره / ۲۵۱. ۳۵- نساء / ۱۶۳. ۳۶- انبیاء / ۷۹. ۳۷- نمل / ۱۵. ۳۸- همان / ۱۶. ۳۹- ص / ۱۷. ۴۰- همان / ۲۶. ۴۱- جمعه / ۲. ۴۲- نور / ۳۳. ۴۳- حدید / ۷. ۴۴- نساء / ۵. ۴۵- توبه / ۳۴. ۴۶- حشر / ۷. ۴۷- نساء



۲۹. ۴۸- سبا / ۱۲. ۴۹- سبا / ۱۳. ۵۰- نمل / ۴۴. ۵۱- سبا / ۱۰. ۵۲- همان / ۱۱. ۵۳- انبیاء / ۸۰. ۵۴- هود / ۳۷. ۵۵- موءمنون / ۲۷. ۵۶- کهف / ۹۶. ۵۷- بقره / ۲۷۹. ۵۸- اسراء / ۳۴. ۵۹- بقره / ۱۷۷. ۶۰- انفال / ۵۶. ۶۱- حجرات / ۱۳. ۶۲- توبه / ۱۲. ۶۳- نساء / ۵۸. ۶۴- موءمنون / ۸. ۶۵- آل عمران / ۷۵. ۶۶- مائده / ۲۰. ۶۷- بقره / ۱۲۶. ۶۸- ابراهیم / ۳۵. ۶۹- بقره / ۱۲۹. رواق اندیشه ش ۴۵

## مؤلفه‌های قدرت در دولت اسلامی

مؤلفه‌های قدرت در دولت اسلامی نویسنده: علی ایمانی سطوت الگوی مطلوب قدرت در دولت اسلامی، قدرت مبتنی بر مکتب رهایی بخش اسلام است. ضابطه و هدف این قدرت، که تحوّل تعالی بخش به سوی الله است، در قرآن و سنت آمده است. زمانی که یک دولت اسلامی، صورت بندی می شود، این دولت مبتنی بر مؤلفه‌هایی چون جغرافیای سرزمینی، جمعیت، حاکمیت و مکتب رهایی بخش اسلام بعنوان یک منبع مشروعیت بخش می باشد. لذا دولت اسلامی ضمن دارا بودن مؤلفه‌های تشکیل یک دولت سیاسی، دارای وجه مکتبی نیز می باشد. در این مقاله مؤلفه‌های قدرت دولت اسلامی، در قالب مفاهیمی چون مکتب رهایی بخش اسلام، جمعیت (ملتی هم کیش و هم فکر)، رهبری، الگوی حکمرانی، دانایی، عوامل اقتصادی و نظامی تبیین می گردد. مؤلفه‌های متکثر فوق، مادامی موجب تولید قدرت برای دولت اسلامی می گردد، که در قالب مفهوم توسعه به یکدیگر پیوند خورند و به وحدت برسند. این مقاله ضمن تبیین مؤلفه‌های قدرت دولت اسلامی، در تلاش است الگو و قدرت هم سازبا توسعه را ارائه نماید. «مقدمه» درهم تیدگی و امتزاج شگفت انگیزی میان دو کلید واژه «قدرت» و «دولت» وجود دارد. بنای اصلی هر دولت بر قدرت است. صورت بندی مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی؛ مانند آزادی، عدالت، حقوق بشر و... متضمن فرض وجود دولت و قدرت است. بدین سان این مفاهیم با مفهوم دولت در آمیخته می شود. بنیاد هر دولت بر مؤلفه‌های قدرت آن است. اما مؤلفه‌های قدرت یک دولت در الگوی «دولت اسلامی» به وسیله اسلام تعریف می گردد. گونه‌های مختلفی از دولت؛ مانند دولت مطلقه، دولت مشروطه، دولت طبقاتی و دولت کثرت‌گرا در علوم سیاسی تعریف و تبیین گردیده است. اصطلاح «دولت اسلامی» کلید واژه‌ای جدید در علم سیاست است که ابتدای آن بر مکتب رهایی بخش اسلام است. باور به توحید و آزادی بشر، عدالت، ترقی خواهی، آزادی رأی و برابری امکانات اقتصادی و سیاسی، نظارت رهبران مذهبی، اصول‌گرایی (تشکیل دولت به شیوه پیامبر(ص) و علی (ع)) و ولایت فقیه جامع الشرایط، عادل و آگاه به قانون (اسلام) از شاخص‌های اساسی دولت اسلامی است. شاخص‌های فوق در اندیشه سیاسی بنیان‌گذار فقید جمهوری اسلامی ایران، امام خمینی قدس سره) و اصول متعدد قانون اساسی کشورمان، عیان است. الگوی جدید دولت اسلامی نیز مانند سایر الگوهای تجربه شده بشری، دارای مؤلفه‌های قدرت می باشد. مؤلفه‌های قدرت در دولت اسلامی تلفیقی است از ویژگی‌های طبیعی، مانند وضعیت جغرافیایی، جمعیت، میزان توسعه یافتگی در اقتصاد و فناوری نظامی و صنعتی و پیروی آن از مکتب رهایی بخش اسلام که در نوع و الگوی حکمرانی، کارآمدی رهبری مبتنی بر امامت و نبوت و اتحاد ملتی هم کیش و هم فکر تعیین می یابد. دانایی نیز از مؤلفه‌های قدرت دولت اسلامی است، تا آنجا که مشروعیت ولایت فقیه برای رهبری جامعه اسلامی، به واسطه عدالت و دانایی به قانون خداست. در اینجا تأکید ما بر پیوند و ایجاد مکانیسم تعامل مثبت بین مؤلفه‌های قدرت در دولت اسلامی است. لذا چارچوب و گزاره‌های بحث حاضر از این قرار است: یکم - مؤلفه‌های قدرت در دولت اسلامی متکثر است. الگوی مطلوب مکتب اسلام که در جهان بینی توحیدی تبلور می یابد «وحدت در عین کثرت» است و الگوی مطلوب قدرت در دولت اسلامی نیز ابتدای بر مکتب رهایی بخش اسلام است، لذا این مؤلفه‌های متکثر قدرت، باید به پیوند و وحدت برسند. دوم - اجرای سیاست وحدت در تکثر در باب مؤلفه‌های قدرت دولت اسلامی از الگوی توسعه پیروی می کند و آن را «قدرت همسان با توسعه» تعریف می کنیم. سوم - الگوی «قدرت همسان با توسعه» مبانی نظری متعددی دارد. این مهم از طریق فعال کردن ظرفیت‌های بالقوه و تعالی بخش در مکتب اسلام، بومی کردن مؤلفه‌های توسعه که محصول عقل و تجربه

بشری است و در تباین با مبانی اسلام نیست میسر می‌گردد. فرضیه اصلی مقاله بر بند نخست گزاره‌های فوق مبتنی است. دولت اسلامی مانند سایر الگوهای دولت دارای طیف متکثری از مؤلفه‌های قدرت می‌باشد. از آنجا که کارآمدی، تعالی و بالندگی از اهداف حیاتی هر دولتی است، دولت اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیست. ضمن این که اهداف این دولت دارای بعد مکتبی والهی نیز می‌باشد. مؤلفه‌های قدرت دولت اسلامی در رهیافت توسعه، به وحدت و تعامل مثبت برای کارآمدی و بالندگی دولت اسلامی می‌رسند. تعریف مفاهیم بنیادی ۱- دولت به لحاظ تاریخی، مفهوم دولت «State» تا قرن ۱۶. رواج سیاسی نیافته بود. ماکیاوولی برای نخستین بار آن را به کار برد. یونانیان بجای آن، از واژه «Polis» یا دولت - شهر استفاده می‌کردند. (۱) باید دولت‌های معاصر را به منزله یک اجتماع انسانی در نظر گرفت که در محدوده یک سرزمین مشخص (که سرزمینی از عناصر تشکیل دهنده دولت است) با موفقیت مدعی انحصار خشونت فیزیکی مشروع به عنوان حق مختص خود می‌باشد. (۲) دولت، به عنوان مهمترین نهاد سیاسی، در متن شبکه پیچیده‌ای از منافع و علایق اجتماعی قرار دارد. بطور کلی دولت‌ها دارای چهار پایه یا چهره متفاوت می‌باشند. اول پایه اجبار و چهره اجبارآمیز، دوم پایه عقیدتی و چهره ایدئولوژیک، سوم چهره عمومی یا تأمین خدمات و کار ویژه‌های عمومی و چهارم پایه منافع مادی یا چهره خصوصی. داشتن حداقلی از این پایه‌ها و کارویژه‌ها برای هر دولتی ضروری است. (۳) هر یک از وجوه، متضمن قدرت زایی برای نهاد دولت است. دولت‌ها با طلب رضایت مردم، قدرت خویش را به اقتدار مشروع تبدیل می‌کنند. ۲- قدرت به لحاظ ترتیب منطقی، بحث درباره قدرت، با رویکرد سیاسی و اجتماعی، مقدمه ورود به بحث دولت است و از آنجا که وجه حاکمیتی دولت لاجرم با مسائلی نظیر اقتدار، آزادی، امنیت و مصلحت تلازم مستقیم دارد، پرداختن به بحث قدرت از اهمیت برخوردار است. بدون فهم ماهیت قدرت نمی‌توان به بررسی دولت پرداخت. قدرت دولت به این دلیل مهم است که در رابطه مستقیم با جامعه قرار دارد، لذا از میان تعاریف گوناگون قدرت، رویکرد جامعه‌شناسانه ماکس وبر در تعریف قدرت، از مطلوبیت برخوردار است. وبر می‌گوید: «قدرت، امکان خاص یک عامل (فرد یا گروه) به خاطر داشتن موقعیتی در روابط اجتماعی است که بتواند گذشته از پایه اتکای این امکان خاص اراده خود را با وجود مقاومت، بکار بندد.» (۱) قدرت همیشه مبتنی به زور نیست. ممکن است مبتنی بر ایمان و وفاداری، عادت و بی‌تفاوتی یا منافع هم باشد. قدرت، کنترل و مهار مؤثر دیگران است اما ابزار مؤثر این مهار ممکن است متعدد باشد. به طور کلی قدرت، هدفمند است، ضمانت اجرا نیاز دارد، نسبی و وابسته به موقعیت است و بر روابط مبتنی است و مهمتر از همه توانایی نفوذ بر دیگران است. ۳- توسعه توسعه، در امر جامعه و دولت، مستلزم تجدید سازمان و جهت‌گیری کل نظام اقتصادی، اجتماعی و سیاسی کشور است. توسعه، تغییرات بنیادین در ساختارهای نهادی، اجتماعی، فرهنگی، اداری و بسیاری از موارد، حتی آداب و رسوم و اعتقادات را نیز در برمی‌گیرد. اساس نظریه توسعه یافتگی حرکت جامعه بشری به سوی تعالی و کمال است که با مفاهیم بنیادین مکتب اسلام سنخیت و هماهنگی دارد. نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی مأخذه است برای علم توسعه؛ زیرا این جامعه‌شناسان، در پی ارائه تفسیری از توسعه جوامع بوده‌اند. دورکیم الگوی توسعه جوامع را عبور از وضعیت همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیکی می‌دانست. در حقیقت بنیان نظریه‌های توسعه‌گرایی بر اصل مکانیسم درونی و دگرگونی استوار است که تمامی جوامع از آن پیروی می‌کنند. به دلیل اهمیت مفهوم توسعه، آن را در سه بعد «اقتصاد»، «فرهنگ» و «سیاست» دسته‌بندی نموده و مؤلفه‌های انضمامی آن را تعیین می‌کنیم. (۱) یک جامعه در حال دگرگونی، تا زمانی میوه توسعه را می‌چیند که جمیع مؤلفه‌های سه بُعدی توسعه، هماهنگ و متوازن به شاخص‌های مثبت و مطلوب میل داشته باشند. شاخص‌ها: فصل یکم - عناصر تشکیل دهنده قدرت دولت اسلامی دولت اسلامی به عنوان یک مدل و نمونه دارای طیف متکثری از مؤلفه‌های قدرت می‌باشد. مؤلفه‌های قدرت زایی دولت اسلامی را اولویت بندی نموده و سپس آنان را در یک پارادایم توسعه به همدیگر پیوند می‌دهیم: ۱-۱ مکتب‌رهایی بخش اسلام از آنجا که ساختار دولت در قالب یک نظام سیاسی به صورت یک شبکه ارزشی عمل می‌کند و طی آن قدرت را با ارزش مرتبط می‌سازد، در چنین

مواردی که این رابطه میان قدرت و سیستم ارزشی به وجود آید، می‌گویند اقتدار حاصل شده است. در الگوی دولت اسلامی مکتب در ایجاد چنین رابطه‌ای نقشی ممتاز بر عهده دارد. ارزش متضمن این مفهوم است که مشخص می‌کند «چه چیز در جامعه شایستگی دارد که انسان به خاطرش زنده بماند و یا زندگی را در آن فدا کند.» (۱) مکتب و جهان بینی اسلام چنین ارزشی را تولید می‌کند. ایدئولوژی‌های مادیرا چه در معنای فلسفی (فلسفه مادی) و چه در معنای اقتصادی (نظام سرمایه داری جدید) با اصالت دادن به بُعد مادی قابل لمس و زندگی اقتصادی و برخلاف تمایل فطری انسان او را از تفکر درباره ارزش برتر برکنار نگه می‌دارد. این ایدئولوژی‌ها واجد ارزش‌های مطلق و متعالی نیست و همواره به زمان و مکان خاص وابسته است. در مکتب اسلام ارزش‌های توحیدی مطلق است و تابع زمان و مکان و برای قوم یا گروه معینی ایجاد نشده است. ارزش‌های توحیدی مقوم روحیه ملتی هم‌کیش و هم‌فکر است و در صورت وجود اختلافات فرهنگی، نژادی و قومی وحدت دهنده و یکپارچه‌کننده است. ارزش‌های توحیدی، یک قالب ذهنی از لحاظ شیوه نگرستن به جهان فراهم می‌آورد و بلاخره این عنصر تشکیل دهنده قدرت، معیارها و ضوابط مشخص و معینی را در اختیار سیاست‌گذاران قرار می‌دهد تا براساس آن، چارچوب هدف‌ها و منافع ملی و اقتدار دولت اسلامی را ترسیم نمایند. مکتب‌رهایی بخش اسلام از آنجا که آزادیبخش انسان از سلطه انسان و تبلیغ‌گر بندگی خداست، اصول و معیارهایی در اختیار عامه مردم قرار می‌دهد تا بر مبنای آن، هرگونه انحراف و تغییر جهت مغایر با اصول پذیرفته شده را مورد قضاوت قرار دهند و از پذیرش حاکمیت استکبار بر امت اسلامی استنکاف ورزند. به لحاظ اهمیت موضوع نبوت و امامت در مکتب اسلام، رهبری دینی - سیاسی در دولت اسلامی دارای جایگاه رفیعی است. لذا ایمان عامه مردم به رهبری دینی - سیاسی و هم‌چنین نگرهبان دینی - سیاسی حاکم، نقش مهمی در قدرت دولت اسلامی دارد. ایمان توده‌های مردمی و نخبگان سیاسی حاکم در جمهوری اسلامی ایران به رهبری امام خمینی، به ایجاد یک دولت مقتدر و مکتبی در دهه اول انقلاب اسلامی انجامید و اتحاد مکتبی دولت و مجلس وقت به عنوان دو بلوک عمده قدرت، اپوزیسیون برانداز داخلی را به شدت بر حاشیه راند و در جبهه‌های جنگ نیز پیروزی‌های خیره‌کننده‌ای را رقم زد. با تحولات رقم خورده کنونی، دولت مبتنی بر مکتب اسلام باید چنان ظرفیت‌سازی کند که بتواند ارزش‌های نظام سیاسی حاکم را به عملکردهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و نظامی پیوند دهد. هم‌چنین نظام سیاسی، مشارکت واقعی مردم را در اداره کشور گسترش دهد و در تجهیز و جذب و توزیع منطقی قدرت از خود توانمندی نشان دهد. عملیاتی نمودن اصل بنیادین و دینی عدالت می‌تواند در نهایی شدن امور فوق‌کارگر باشد. ۱-۲- رهبری رهبری، به عنوان مؤلفه اقتدار بخش دولت اسلامی در نظام سیاسی تشیع، در نهاد ولایت فقیه تبلور می‌یابد. ولایت فقیه در اندیشه سیاسی اسلام در طول نبوت و امامت قرار می‌گیرد و کارویژه آن در اندیشه سیاسی بنیان‌گذار فقید جمهوری اسلامی ایران این‌گونه ترسیم می‌گردد: «کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست، که برای پیامبر و ائمه: مقدر شده، در مورد فقیه عادل نیز مقدر است و عقلاً نیز فرقی نمی‌توان میان این دو قائل شد؛ زیرا حاکم اسلامی - هر کس که باشد - اجراکننده احکام شریعت و برپا دارنده حدود و قوانین الهی و گیرنده مالیات اسلامی و مصرف‌کننده آن در راه مصالح مسلمانان است.» (۱) در دولت اسلامی چگونگی تجهیز و به‌کارگیری منابع مادی و معنوی و بهره‌گیری از ارزش‌های دینی برای ایجاد و تقویت همبستگی و یکپارچگی اجتماعی، همگی به عامل رهبری بستگی دارد. موازین عقلی و نقلی، هر دو بر آنند که حاکم و رهبر اسلامی، ناگزیر باید اولاً: عالم به قوانین و احکام اسلامی باشد و ثانیاً: در میان مردم و در اجرای احکام به عدالت رفتار کند. (۱) لذا ملاحظه می‌گردد که رهبری در نظام اسلامی، جایگاهی ویژه و مسؤولیتی الهی دارد. او باید عالم به قانون خدا باشد و در میان بندگان خدا به عدالت رفتار کند. او اقتدار خاص نبی و امام را دارا می‌باشد و ملازم با آن، مسؤولیت هدایت مردم نیز برعهده حاکم نظام اسلامی است. در دولت اسلامی چگونگی تجهیز و به‌کارگیری منابع مادی و معنوی و بهره‌گیری از ارزش‌های دینی برای ایجاد و تقویت همبستگی و یکپارچگی اجتماعی و بلاخره استفاده صحیح از امکانات نظامی در وضعیت بحرانی و جنگ، همگی به عامل

رهبری بستگی دارد. مدیریت و تنظیم سیاست خارجی، تصمیم سازی معقول در عرصه سیاست و تحولات داخلی و شیوه عملی ساختن راهبردها، نیاز به رهبران و مدیرانی دارد که بتوانند با درک و شناخت اوضاع و مقتضیات بین المللی، منافع ملی را به درستی تعیین کنند و در صدد تحقق اهداف ملی برآیند. از این رو تمام کارویژه های یک رهبرِ مطلوبِ عرفی، در ظرف وجود یک رهبر الهی تحقق می یابد. امام خمینی قدس سره در فرابرد کسب پیروزی انقلاب اسلامی، با درایت و شجاعت یک رهبر انقلابی عمل کرد. بحران هایی چون کودت، حرکت های ضدانقلابی گروه های محارب و محاصره اقتصادی و در نهایت جنگ تحمیلی هشت ساله را با موفقیت از سر گذراند. او به رابطه سلطه گرانه آمریکا با ایران پایان داد و با شجاعت، صداقت و درایت، جنگ را پایان بخشید و قطعنامه ۵۹۸ را برای حفظ مصلحت نظام اسلامی پذیرفت. خلاصه این که رهبری به عنوان مهمترین مبادی تصمیم سازی در عرصه های مختلفی چون نظامی، اقتصادی، مدیریت دیپلماسی و عقیدتی - فکری مؤثر است و به لحاظ ابتدای آن بر مشروعیت الهی و مقبولیت عامه مردم در فرایند قدرت یابی دولت اسلامی نقش محوری ایفا می کند. ۱-۳- الگوی حکمرانی در دوران نظم دوقطبی، همواره این پرسش پیش روی اندیشمندان و استراتژیست ها بوده است که کدامیک از نظام های دموکراتیک غرب و سوسیالیست شرق، از قدرت بیشتری برخوردارند؟ با وقوع انقلاب اسلامی و صورت بندی شکل جدیدی از جمهوری مبتنی بر دین مبین اسلام، کارآمدی و قدرت شکل جدید حکومت و راه های وصول به آن به مهمترین مسأله پیش روی نخبگان نظام جدید تبدیل گردید. الگوی حکمرانی از مؤلفه های تولید قدرت در هر نظام سیاسی است؛ مثلاً استمرار و عدم انقطاع در سیاست گذاری ها که از مؤلفه های قدرت یک دولت کارآمد است، برآمده از الگوی حکمرانی در آن دولت می باشد. مثال دیگر درباره الگوی حکمرانی در حکومت های دموکراتیک با ساختی کثرت گراست. در یک ساختار کثرت گر، دهها گروه، سازمان و نهاد؛ اعم از اتحادیه ه، احزاب سیاسی، گروه های دارای نفوذ و گروه های فشار، کارتل ه، تراست ه، مجتمع های نظامی و غیر این ها در شکل گیری راهبردهای سیاسی دولت مؤثرند و رهبران را در این گونه جوامع با دشواری هایی روبه رو می سازند. لذا فرابرد افزایش قدرت در یک دولت دموکراتیک، بسته به میزان دلبستگی توده ها و نخبگان به منافع ملی و حیاتی کشور خویش است. اما حاکم آرمانی در اسلام، از چه الگویی پیروی می کند که موجب کارآمدی و قدرت دولت اسلامی می گردد؟! دولت در اسلام، نظامی است برای دستیابی فرد و اجتماع به پیشرفت معنوی و اخلاقی. دولت به تولید کالا و خدمات می پردازد، برای نیل به رشد و تعالی و عبادت خداوند. در حالی که در حکومت های غیردینی هدف اساسی، تأمین منافع مادی و دنیوی افراد است و افق دید دولت و مردم، بیش از زندگی دنیوی آن هانست. الگوی حکمرانی در اسلام، به نظارت مردم بر حکمرانان، امر به معروف و نهی از منکر، اهتمام به امور مسلمین، نصیحت ائمه مسلمین، شورا و رجوع به عقل جمعی جایگاه ممتازی می دهد. اما هر چه از صدر اسلام فاصله می گیریم، الگوی حکمرانی نبوی، که به شورا و عقل جمعی اهتمام می ورزد، به سوی الگوی حکمرانی فردی گرویده می شود. خانه گلین پیامبر اعظم (ص) تبدیل به کاخ سبز بنی امیه و قصرهای هزار و یک شب بنی عباس می گردد. دو فریب بزرگ به وسیله این سلسله های جور در تاریخ به وقوع پیوست: یکم - با خلق مفهوم جدید سیاسی «خلیفه رسول الله» جامه قدسی رسول خاتم ۹ بر تن کردند و با حربه دین، مخالفان دیندار و ستم ستیز خود را از دم تیغ گذراندند. با همین حربه بود که قاضی حکام جور در کوفه با اتهام خروج از دین رسول الله، فرزند آن حضرت و امام سوم شیعیان را مهدورالدم خواند. البته جهل و نادانی توده ها نیز مدد رسان حکام جور و دین ستیز شد. دوم - با الگوپذیری از امپراتوری های ایران و روم، الگوی حکمرانی نبوی را به سوی یک حکومت خود کامه فردی و سلطنتی گرایش دادند. در اندیشه سیاسی امام خمینی قدس سره که بازگشتی بود به اصول اسلام و الگوی حکمرانی نبوی و علوی، حکومت سلطنتی به مثابه شرک قلمداد گردید؛ چون اساس سلطنت، مبتنی بر سلطه انسان بر انسان است و انسان ها تنها باید بندگی و سلطه خدا را پذیرا باشند. الگوی حکمرانی جمهوری اسلامی، بازگشتی به سنت حسنه حکومت نبوی بود. اصول گرایی (حکمرانی به شیوه پیامبر (ص) و علی (ع) ترقی خواهی، مردم سالاری دینی (اهتمام به شور، عقل

جمعی و آزادی رأی)، عدالت (سیاسی، اقتصادی و اجتماعی)، اعتقاد به توحید و آزادی بشر و آرمانگرایی (تشکیل حکومتی کامل تر از الگوهای غربی و شرقی) از ویژگی های این الگوی حکمرانی است. به طور خلاصه، الگوی حکمرانی برای تولید قدرت، تصویری به جامعه بین الملل ارائه کند که در مرادوات سیاسی و اقتصادی دولت مؤثر باشد. پیروزی یک دولت در جنگ، آسیب ناپذیری آن در مقابل هجوم خارجی، داشتن متحدان قوی، موفقیت های چشمگیر اقتصادی و صنعتی و اتخاذ استراتژی های مستقل، جملگی از مواردی است که به ساختار حاکمیت در داخل و اقبال نخبگان و توده های یک ملت به آن، ارائه می کنند. امام خمینی قدس سره) الگویی از حکمرانی ارائه کردند که همواره پشتیبانی مردمی نظام سیاسی تأمین شود. این مؤلفه ای قدرت را برای دولت اسلامی به شمار می آید. ۱-۴- دانش «هر دولتی براساس قدرت بنا شده است.» این جمله ای است که «ترتکی» در «برست لیتوفسک» بیان کرد و این جمله، مبتنی بر نظریه دولت مدرن است. قبل از وقوع امواج مدرنیته، این سلطه به صورت عریان اعمال می گردید، اما پس از صورت بندی دولت های مدرن، مؤثرترین شکل اعمال قدرت را در پشت نقاب عقل و دانش پنهان نمودند. دولت مدرن جهت تداوم حیات خود، گفتمان حاکم را در چارچوب دانش صورت بندی و باز تولید می نماید. در اینجا با چرخه تولید دانش و قدرت مواجه هستیم و این دو، با نوعی دیالکتیک مثبت به تعامل با یکدیگر می پردازند. در تحلیل نهایی، قدرت ساخته نظام دانایی و گفتمان حاکم است. کردار سیاسی دولت ها در پرتو گفتمان حاکم شکل می گیرد. گفتمان حاکم در هر عصری و برای هر دولتی معمولاً سامان و انگاره دانایی آن شرایط است که در پرتو آن قدرت، دولت صورت بندی می گردد. از دیدگاه فوکو قدرت دولت، ریشه در دانش و موقعیت اجتماعی، فرهنگی و تاریخی حاکم دارد و معیارهای ارزیابی قدرت دولت در وضعیت علمی مختلف، متفاوت اند. اما رابطه دانش و قدرت در دولت اسلامی چگونه است؟! آیا دانش مؤلفه قدرت دولت است؟! قدرت دولت در اسلام و به ویژه در مذهب تشیع، بر دانش به ویژه دانش عملی مبتنی است. در سلسله مراتب ارزش ها در جامعه اسلامی، دانش بی هیچ رقیب و منازعی در مقام نخست نشسته است و از این حیث، نه تنها نسبت به قدرت سیاسی متخارج نیست بلکه مبنای قدرت و مشروعیت تلقی شده است. حکومت اسلامی در ساحت نظر و اندیشه، حکومت دانش و دانشمندان به منظور استنباط و اجرای درست احکام دین در جامعه است. شرط اساسی علم و دانش برای حاکم اسلامی، مورد اجماع تمام مذاهب اسلام است. ابتدای نظام جمهوری اسلامی ایران بر نظریه ولایت فقیه، سپردن امور قضا به مجتهدان، نگرهبانی از قانون اساسی به وسیله حقوقدانان و فقیهان دینی، ناشی از توجه اکید دولت اسلامی به دانش، دانش شرعی و دینی در عرصه حکمرانی است. ابونصر فارابی، دانش و حکمت را از ویژگی های رئیس اول یا حاکم مدینه فاضله می داند که دانا و نگرهبان شریعت و سنت الهی است. خواجه نصیر طوسی خصایص رئیس اول را به امام شیعی تطبیق می دهد و می گوید: «دومین ویژگی امام، داشتن علم مورد نیاز در رهبری جامعه؛ اعم از علوم دینی و دنیوی است؛ مانند علوم شرعی، سیاست، آداب و رسوم، دفع خصم و غیرذکر؛ زیرا امام بدون این دانش ها قادر به قیام به امور و وظایف خود نیست.» در میان فقیهان شیعه نیز حتی بیشتر از اهل سنت بر جایگاه دانش در زندگی سیاسی تأکید شده است. نظریه ولایت فقیهان، به طور بنیادی بر نقش دانش در تصدی و مشروعیت حکومت در دوره غیبت استوار است. شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ ه.ق) ضمن تأکید بر تفویض ولایت به فقهای شیعه «و قد فوضوا النظر فیہ الی فقهاء شیعتهم مع الامکان» با عنایت به اهمیت دانش در تصدی ولایت می نویسد: «و کسی که به خاطر جهل به احکام، یا عجز از قیام به امور مردم، صلاحیت ولایت بر مردم نداشته باشد، سزاوار و حلال نیست که به این امر تکلیف نموده و ملاحظه نماید.» (۲) در نظریه سیاسی امام خمینی قدس سره) نیز ملاحظه می گردد که دانش (آگاهی) به کتاب خدا و عدالت، از شرایط اصلی حاکم اسلامی است. از تأمل در مکتوبات و نظریات اندیشمندان اسلامی نتیجه زیر به ذهن متبادر می شود: (۳) خدا «--- بشارت و تندی» وحی از طریق نبی <--- و جوب دانش. دانش <--- قدرت سیاسی (قدرت دولتی <--- زندگی فردی و اجتماعی مؤمنان. از تأمل در مؤلفه های پیش گفته این نتیجه صریح به ذهن متبادر می گردد که دانش از مبانی مشروعیت بخش دولت در اسلام است و به



عبارتی دانش از ستون‌های بنیادین قدرت در دولت اسلامی می‌باشد. ۱- هـ مسجد اگر الگوی حکمرانی دولت اسلامی را حکومت نبوی قرار دهیم، مسجد کانون اصلی قدرت در دولت اسلامی است. پیامبر اعظم (ص) به محض اینکه بعد از هجرت، وارد مدینه می‌شوند می‌گویند: باید برای مدیریت، جایگاهی باشد و آنگاه مسجدی می‌سازند. کارکردهای گوناگون مسجد به عنوان جایگاه عبادی، سیاسی و اجتماعی آن را در کانون قدرت دولت اسلامی قرار داده است. ۱- مسجد جایگاه عبادت و نماز جماعت مسلمین است، مسلمانان بصورت یکپارچه و واحد و رو به یک قبله، به درگاه خدای متعال نماز می‌گذارند، لذا نماز نماد عبادت، اتحاد و انسجام اسلامی مسلمانان است که در جایگاه عبادی - سیاسی مسجد منعقد می‌گردد. ۲- مسجد حوزه گفتگوی مسلمانان نیز می‌باشد. مسلمین در فضای گفتمانی مسجد با عقاید و نظریات اجتماعی یکدیگر و آسیب‌هایی که جامعه اسلامی را به لحاظ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تهدید می‌نماید، آشنا می‌شوند. بعد از رحلت پیامبر (ص) نیز مساجد حتی المقدور فارغ از سلطه حکومت‌های جور بوده‌اند. در این فضای خودگردان و فارغ از سلطه، مسلمانان راحت‌تر به طرح معضلات و مشکلات جامعه اسلامی می‌پرداختند. خودگردانی و فراغت مساجد از قدرت حکمرانان در مذهب تشیع برجستگی بیشتری دارد و آن هم به خاطر استقلال تشیع از حکومت‌های جور بوده است. ۳- از آنجا که کانون قدرت و مشروعیت یک دولت اسلامی بر آموزه‌های دین اسلام استوار می‌باشد، لذا مسجد به عنوان تجمع گاه عبادی - سیاسی مسلمانان مورد توجه دولت اسلامی برای اعمال مدیریت قرار می‌گیرد. در دولت‌های اسلامی صدر اسلام، فرمان بسیج عمومی، احکام حکومتی، اجرای حدود اسلامی، تقسیم غنائم جنگی عموماً از مسجد اعلام می‌گردید. لذا ملاحظه می‌شود که مسجد همزمان مؤلفه‌های فرهنگ، سیاست و اجتماع را برای توسعه جامعه اسلامی عملیاتی می‌کند. در صدر اسلام منافقین جهت انشقاق در صفوف واحد مسلمانان، مسجد ضرار را ساختند. خدای متعال دستور نابودی آن مسجد را به پیامبر (ص) با وحی ابلاغ نمود. صدور این فرمان نشان از اهمیت سیاسی مسجد در دولت اسلامی است. در تجربه جدید دولت جمهوری اسلامی ایران نیز مساجد همواره نقش ممتازی در تحولات عصر انقلاب اسلامی داشته‌اند، کانون بسیج عمومی برای دفاع ملی در مقابل بیگانگان مسجد بود. کانون ساماندهی تظاهرات میلیونی در واقعه انقلاب اسلامی سال ۵۷ مسجد بود. سکاندار دولت اسلامی نیز از مسجد جماران به هدایت کشتی انقلاب مبادرت ورزید. امام خمینی قدس سره در تبیین اهمیت مسجد در دولت اسلامی می‌گوید: «مسجد مرکز تبلیغ است. در صدر اسلام از همین مسجدها جیشه، ارتش‌ها راه می‌افتاد، و... هر وقت یک گرفتاری پیدا می‌شد، صدا می‌کردند که «الصلوة بالجماعة» اجتماع می‌کردند... مسجد مرکز اجتماع سیاسی است.» (۱) ۱-۶- امت اسلامی «قانون اساسی با توجه به محتوای اسلامی انقلاب ایران، که حرکتی برای پیروزی تمامی مستضعفین بر مستکبرین بود، زمینه تداوم این انقلاب را در داخل و خارج کشور فراهم می‌کند، به ویژه در گسترش روابط بین المللی، با دیگر جنبش‌های اسلامی و مردمی می‌کوشد تا راه تشکیل امت واحد جهانی را هموار کند؛ (ان هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون) (۲) و استمرار مبارزه در نجات ملل محروم و تحت ستم در تمامی جهان قوام یابد.» (۳) امت‌گرایی اسلامی به عنوان یکی از گرایش‌های بنیادی دولت اسلامی و جدیدالتأسیس ایران در مقدمه قانون اساسی مشهود است. در این راستا، مخاطبین دولت اسلامی، ملت‌های مسلمان فارغ از مرزهای جغرافیایی هستند. طرح صدور انقلاب اسلامی، بیان فرضیه جهاد در دو بعد فرهنگی و نظامی، طرح موضوع استکبار ستیزی و بیداری ملل مستضعف، بیداری ملل مسلمان جهان به خصوص ملل حاشیه خلیج فارس؛ از جمله مؤلفه‌های رویکرد امت محور در دولت اسلامی می‌باشد. امام خمینی قدس سره با رویکرد امت محور معتقد است: «اسلام برای یک کشور، برای چند کشور، برای یک طایفه، حتی برای مسلمین نیست. اسلام برای بشر آمده است... همه بشر را اسلام می‌خواهد زیر پوشش عدل خودش قرار دهد...» (۴) با مقدمه فوق ملاحظه می‌گردد که امت اسلامی یکی از مؤلفه‌های قدرت یک دولت مبتنی بر اسلام است. دولت اسلامی وحدت جهان اسلام را با مبنا قرار دادن واژه قرآنی «امت» صورت بندی می‌نماید. در اجتماع قبل از اسلام، رابطه خویشاوندی و به عبارتی ولاء قبیله، تعیین کننده نظام حقوقی و عامل نظم اجتماعی بود. با

ظهور اسلام و لاء عقیده چنین نقشی را ایفا نمود و بدین ترتیب، در نظام حقوقی اسلام و نیز به طور نسبی در اجتماع اسلامی «امت» بر جای «قبیله» نشست؛ یعنی جامعه‌ای بر پایه عقیده و دین پدیدار شد. (۱) پیامبر در راستای رویکرد امت محور بود که سلمان فارسی را از اهل بیت خویش خواند. در صورت تحقق عینی رویکرد امت محور در جهان اسلام، دولت اسلامی قدرت عظیمی به دست می‌آورد. آرمان احیاگرانی از سید جمال تا امام خمینی قدس سره (تحقق امت بزرگ اسلامی بود. بنابر این تفکر، ضعف دنیای اسلام زمانی از بین خواهد رفت که اتحادی واقعی بر مبنای رشته‌های نامرئی پیوندهای مستحکم عقیدتی میان ملل اسلامی پدید آید. سید جمال برای اتحاد دنیای اسلام، سران دولت‌های اسلامی را مخاطب قرار داد، اما جمهوری اسلامی به رهبری امام خمینی قدس سره) ملت‌های مسلمان را کانون توجه ساخت. رهبر معظم انقلاب، آیه‌الله سید علی خامنه‌ای در این باره می‌فرماید: «... روی وحدت جهان اسلام زیاد تکیه کردیم؛ زیرا طبعاً این هم یکی از مسائل مشترک ماست که یک میلیارد مسلمان دنیا در صورتی که بتوانند با هم تفاهم کنند و رهبران آنان خط مشی‌های مسائل مهم جهانی را که غالباً برای آن‌ها مشترک است پی بگیرند، یک قدرت عظیمی برای پیگیری هدف‌های عالی و پسندیده و اساسی به وجود خواهد آمد و در این رابطه در بعضی از این مذاکرات به نقش حج و تکیه اجتماع مسلمانان بر کلمه واحد و بهاء ندادن به قومیت‌ها و جدا نشدن ملت‌ها به سبب قومیت‌ها و ملت‌ها از یکدیگر اشاره شد که در این مسأله وحدت نظر و نقاط مشترک وجود داشت، به خصوص با توجه به این که یک عده در دنیای اسلام سعی دارند ملیت‌ها را آن قدر عمده کنند که آن نقطه مشترک اصلی؛ یعنی اسلام تحت الشعاع قرار بگیرد.» (۱) در رویکرد امت‌گرایی اسلامی، حج به عنوان کانون عبادی - سیاسی اتحاد مسلمانان نقش برجسته‌ای دارد. برای تحقق رویکرد امت محور، مسلمانان باید از مرزهای ملی و جغرافیایی عبور نمایند و اسلام را کانون اتحاد و انسجام خود قرار دهند. دین باوری، میزان برخورداری امت اسلام از تعلیم و تربیت، علوم پیشرفته و درجه آگاهی و نیز رشد سیاسی و اجتماعی برای افزایش قدرت یک دولت اسلامی متکی بر امت واحد از اهمیت فراوان برخوردار است. دولت اسلامی بری افزایش قدرت خود شایسته است که از حمایت امتی برخوردار باشد که دین دار، مترقی، تعالی‌گرا و باورمند به حمایت و پشتیبانی از دولت برای حفظ مرزهای دینی، فرهنگی و جغرافیایی جهان اسلام باشد. انسجام اسلامی امت مسلمان در این اهداف، شاخص مهمی در ارزیابی قدرت دولت به شمار می‌رود. همگرایی دینی، سیاسی و اجتماعی امت اسلامی در افزایش قدرت دولت اسلامی بسیار مؤثر است.

۷-۱- جغرافیا عامل جغرافیا نیز، به گونه‌ای خود را به نظام‌های سیاسی تحمیل می‌کند و قدرت یک دولت را تحت الشعاع قرار می‌دهد. گاهی حتی تغییر نخبگان و رژیم سیاسی یک کشور در وضع جغرافیایی آن قابل مطالعه است. وضعیت اقلیمی در چارچوب جغرافیا در ارزیابی قدرت یک دولت مؤثر است. محققان رابطه مستقیمی میان ابداعات، خلاقیت‌ها و وضعیت اقلیمی در سرزمین‌های گوناگون قائلند و مناطق سردسیر را انرژی‌زاتر از نواحی گرم می‌دانند. بنابراین، وسعت، شکل، وضع طبیعی، مرزها و وضعیت اقلیمی مهمترین عواملی هستند که باید در ارزیابی قدرت دولت‌ها مورد توجه قرار گیرند. سرزمین وسیع، ضمن آن که می‌تواند نیروی انسانی بسیاری در خود جای دهد. در دوران جنگ امکان عقب‌نشینی نیروهای نظامی را فراهم کرده، موقعیت تسخیر ناپذیری به آن می‌دهد. در جنگ عراق علیه ایران، موقعیت وسیع جغرافیایی و جمعیت زیاد امکان وسیعی را برای پیروزی‌های پی در پی ایران اسلامی پدید آورد. وسعت خاک هم در اوایل جنگ و هم در پایان جنگ فرصت دفع تجاوز را برای ایران فراهم کرد. کوهستانی بودن سرزمین به لحاظ دفاعی سودمند است. مرزهای کوهستانی شمال غربی کشور قدرت ایران را در دفاع نظامی فراهم آورد. فرورفتگی و مسطح بودن زمین نیز عاملی در کاهش قدرت دفاعی است. مردم لهستان با توجه به اینکه شجاعانه در مقابل مهاجمین مقاومت کردند ولی به سبب شکل فرو رفته سرزمین خویش، قادر به دفع تجاوز و اشغال کشورشان نبوده‌اند. بهترین نوع مرزهای طبیعی دریاها و کوهها هستند. موقعیت جزیره‌ای بریتانیا باعث شد که به مدت نهصد سال مورد تهاجم دشمن قرار نگیرد. مرز آبی بصره آن شهر را از حملات کوبنده نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران در امان نگه داشت. روابط یک دولت با دیگر

واحدهای سیاسی نیز از دیدگاه عامل جغرافیای سیاسی حائز اهمیت است؛ برای نمونه افغانستان و عراق اشغال شده، محیط پیرامونی ناامنی را برای ایران فراهم کرده است. اما با توضیحات فوق، پیشرفت های تکنولوژیک، ورود موشک های قاره پیمای، ماهواره ها و سلاح های بازدارنده هسته ای به عرصه اقتدار دولتها، معادلات گذشته را در مورد جغرافیای سیاسی و وضعیت اقلیمی دگرگون ساخته است. ۱-۸ عوامل نظامی غالب، هنگامی که از قدرت دولت سخن به میان می آید، نیروی نظامی به ذهن متبادر می شود. اما نیروی نظامی، از عناصر تشکیل دهنده قدرت دولت است. در چارچوب قدرت نظامی باید سلاح ها و تجهیزات جنگی، کم و کیف افراد نظامی، رهبری، بودجه نظامی، پایگاه ها، فنون نظامی، تحرک نیروها و امکانات تدارکاتی و لجستیکی مورد توجه قرار گیرند. در دولت اسلامی، تنها بر مؤلفه های سخت افزاری قدرت (تجهیزات، فناوری و فنون نظامی) تأکید نمی گردد. اصل ۱۴۴ قانون اساسی وقتی که برداشتن ارتش مکتبی برای دولت اسلامی تأکید می کند، به نرم افزارهای قدرت؛ همچون دین باوری، ولایت مداری، میهن دوستی، دلبستگی تا پای جان به منافع ملی و حیاتی کشور اسلامی، روحیه کار جمعی و سازمان اشاره دارد. اتکای به قانون و باور به آن، اصل بودن رعایت سلسله مراتب و انضباط نظامی نیز از مؤلفه های نرم افزار قدرت نظامی می باشد. دارا بودن حافظه تاریخی و آگاهی از شکست ها و پیروزی های ملی در قرن اخیر ایران و دلایل این رویدادهای تاریخی به تقویت نرم افزار قدرت نظامی مدد می رساند. پیروزی های رزمندگان اسلام در جنگ تحمیلی هشت ساله و اشتیاقی که جوانان ایرانی برای شهادت در راه خدا و آرمان های دینی و ملی داشتند نشان از قدرت نرم افزاری دولت اسلامی ایران و تفوق آن به سخت افزارهای قدرت بود. ۱-۹ عوامل اقتصادی ظرفیت نظام سیاسی برای تجهیز و تحرک جهت بهره گیری صحیح از منابع موجود، از معیارهای عمده قدرت ملی به شمار می آید. در این روند باید متغیرهایی چون تولید ناخالص ملی، درآمد سرانه، چند و چون تولیدات صنعتی و کشاورزی، دسترسی به منابع، به طور اعم، درجه وابستگی یا عدم وابستگی یک دولت به منابع مالی و اقتصادی دیگر واحدهای سیاسی را در نظر گرفت. (۱) هر دولت به هر اندازه از منابع و امکانات بیشتری برخوردار باشد، آسیب پذیری آن در دوران صلح یا جنگ کمتر است. در اهمیت عامل اقتصاد در قدرت یک دولت، تحولات بلوک شرق قابل ملاحظه است. یکی از دلایل عمده برای فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، مشکلات اقتصادی و تکنولوژیک این کشور بود؛ زیرا برغم آن که این دولت از قدرت و توانایی قابل ملاحظه نظامی برخوردار بود، توازن میان توسعه اقتصادی و نظامی آن مشاهده نمی شد و بر همین اساس بود که گروهی این دولت را ابر قدرت «توسعه نیافته» می خواندند. از مسائلی که در ارزیابی قدرت ملی باید مورد توجه قرار گیرد، وجود نوعی تعادل و توازن میان عناصر تشکیل دهنده قدرت است. به طور خلاصه، قدرت، یک کل تجزیه ناپذیر است و برغم آن که در چارچوب مطالعات آکادمیک، هر یک از عناصر تشکیل دهنده آن را مجزا از یکدیگر مورد مطالعه قرار می دهیم، به هیچ وجه نباید داد و ستد میان این عناصر را نادیده انگاشت. چنین کنش متقابل در هر یک از سطوح عناصر قدرت (مادی و معنوی) به وضوح به چشم می خورد. مثلاً ارتباط جدایی ناپذیری میان عوامل رهبری، ایدئولوژیک، اقتصادی، نظامی، ژئوپلیتیکی و غیره وجود دارد که تحت شرایط و مقتضیات گوناگون بین المللی هر یک از این عوامل به درجات متفاوت حائز اهمیت اند. (۲) در فصل آتی کلیه مؤلفه های فوق در پارادایم توسعه برای دولت اسلامی در پیوند با یکدیگر مورد تحلیل قرار می گیرند. فصل دوم - «قدرت همساز با توسعه» الگویی برای دولت اسلامی مشروعیت قدرت دولت در اسلام، به خواست و اراده الهی باز می گردد؛ به عبارتی، حاکمیت مطلق از آن خدای متعال است و اوست که انسان را بر سونوشت خویش حاکم نموده است. مشروعیت قدرت دولت در اسلام متکی بر خداست اما خدای متعال تداوم، کارآمدی و مقبولیت چنین دولتی را به اراده انسان هایی واگذار نموده که حاکم بر سرنوشت خویش هستند. لذا این دولت برای تداوم و کارآمدی و کسب مقبولیت عامه، از تجربیات عقل بشری باید استفاده نماید و الگوهای توسعه گرایی را برای افزایش قدرت دولت خود مورد بهره برداری قرار دهد. الگوی «قدرت همساز با توسعه» برای افزایش اقتدار و کارآمدی دولت اسلامی از مطلوبیت برخوردار است. همانطور که در فصل پیشین آوردیم، مؤلفه های قدرت

دولت اسلامی، مکتب‌رهای بخش اسلام، رهبری دینی - سیاسی، الگوی حکمرانی، دانش و عوامل اقتصادی، نظامی و ویژگی‌های جغرافیایی می‌باشند. این مؤلفه‌های قدرت را در یک الگوی متعادل باید به هم پیوند بخورند که توان ایجاد یک دولت مقتدر را داشته باشند. عوامل طبیعی قدرت، یک تأثیر گذاری طبیعی بر قدرت دولت دارند اما عواملی مانند مکتب، نوع رهبری، الگوی حکمرانی و کیفیت جمعیت به منابع انسانی یک دولت ربط وثیق دارد. میزان دین‌باوری جمعیت نشان از کارآمدی عوامل مکتب و رهبری می‌باشد. الگوی توسعه مؤلفه‌های مبتنی بر انسان را در دولت اسلامی به تعادل می‌رساند و این توازن و تعادل پایدار با بهره‌برداری از مؤلفه‌های طبیعی قدرت، دولت را به سوی اقتدار، کارآمدی، مقبولیت و تعالی هدایت می‌کند. «عدالت» در اسلام بنیان قدرت را در دولت اسلامی تشکیل می‌دهد. یک وجه عدالت در امر حکمرانی، اعتدال‌گرایی، مطابق مطالب مشروحه فوق است. هیأت حاکمه برای توزیع عادلانه اسکان باید الگویی متعادل و متوازن از قدرت و حکمرانی به ملت ارائه کند. در دولت مقتدر توسعه‌گر، جناح‌های نافذ هیأت حاکمه، در باب مفهوم «منافع ملی» به یک اجماع نظر رسیده‌اند و برنامه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را در راستای آن به مرحله اجرا می‌گذارند. توسعه، زمانی جدی خواهد بود که از اجزای لاینفک منافع ملی محسوب گردد. تغییر دائمی اهداف و نهادی نشدن آن‌ها در میان افراد و احزاب بانفوذ، شتاب‌فعالیت و برنامه‌ریزی را مختل می‌کند. اگر جامعه‌ای از فرهنگ و جهان‌بینی واحدی برخوردار باشد، سهل‌تر به یک استراتژی ملی و روش‌های تحقق آن دست خواهد یافت. دین‌مبین اسلام، دینی توسعه‌گر، تعالی‌بخش و کرامت‌بخش به شأن انسان است. ظهور آن در پرتو وحی به پیامبر صلح و رحمت در سرزمین جاهلی و بحران زده عربستان، آزادی، رفع سلطه انسان بر انسان و بندگی خدا، امنیت، حقوق بشر و کرامت انسانی برای بشریت به ارمغان آورد. به نظر می‌رسد حضور یک پارچه دین‌مبین اسلام در ایران و غلبه گفتمان عدالت محور تشیع، که مبتنی بر اندیشه امامت است، از ظرفیت لازم برای یک اجماع فرهنگی و مکتبی برخوردار است و این اجماع فرهنگی و مکتبی می‌تواند مبنای صورت‌بندی مقوله‌محوری توسعه‌قرار گیرد. دولت مقتدر توسعه‌گرا برای پیشبرد کار اجرایی و عملی شدن توزیع قدرت و ایجاد مکانیزم ارتباطی بین دولت و ملت، سیستم حزبی و بهاء‌دادن به سازمان‌های غیردولتی (NGO) را نهادینه می‌کند. با شفاف‌شدن رابطه میان دولت و ملت و نهادینه‌شدن اصل پاسخگویی، مسیر اقتصادی - اجتماعی آن نیز روشن خواهد شد. پدیده چرخش‌نخبگان نیز در این فرا برد، با تعادل و روانی پیش می‌رود. در چارچوب روشن شدن منافع ملی، انسجام فرهنگی جامعه و سیستم چند حزبی، اصل پاسخگویی به معنای متعهد بودن افراد، سازمان‌ها و مراکز تصمیم‌گیری در مقابل اظهارنظرها و عملکردهای خود، اصل تقویت‌کننده دولت می‌باشد. کارآمدی، مطلوبیت، دید دراز مدت و سازماندهی اقتصادی منسجم از مؤلفه‌های دولت مقتدر توسعه‌گراست. مقصود از سازماندهی اقتصادی، مرتبط بودن ارکان اقتصادی یک جامعه است. ارکان بانکی، مالیاتی، کشاورزی، صنعتی و خدماتی یک جامعه، همه باید در راستای اهداف کلان اقتصادی عمل کنند و مستقل از یکدیگر و نامرتب، سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی نمایند. (۱) در یک دولت مقتدر که ابتدای برآموزه مردم‌سالاری دینی دارد، قدرت سیاسی پای‌بند قانون است و در چارچوب آموزه‌های دینی محدود می‌گردد. آموزه‌های دینی بر حقوق و کرامت انسانی نیز تأکید دارد، لذا قدرت سیاسی نباید حقوق ذاتی انسانه؛ مانند امنیت، مالکیت و حیثیت اجتماعی را مورد تعرض قرار دهد. لذا در این دولت تضمین حقوق افراد و رونق اقتصادی ممکن می‌گردد. مادام که حقوق فوق‌محترم شمرده نشود با انسان‌های فاقد حقوق مواجهیم و چنین دولتی تحقیقاً به توزیع قدرت و آرای ملت بهاء نمی‌دهد. بنیان‌گذار فقید نظام جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی قدس سره) با طرد رژیم و قدرت مبتنی بر سلطنت، دولتی را نشان داد که در آن به انسان‌ها به چشم رعیت و در چارچوب مشرکانه رابطه خدایگان - بنده نگریسته نمی‌شود و با این کار شکل سلطه‌گراانه قدرت را طرد کرد. امام با طرح شعار بنیادی «میزان رأی ملت است»، در حقیقت میزان اقتدار دولت را پشتیبانی ملت از آن قرار داد. لذا در اندیشه امام دولت مقتدر دولتی است که مستظهر به پشتیبانی ملت است. بنیاد اقتدار چنین دولتی بر زور نیست، هر چند که نخستین ویژگی دولت قدرت آن است. رابطه

دولت با ملت بر مبنای عدالت و با راهبرد تأمین حقوق سامان بخش جامعه و ملت است. بنیاد قدرت دولت اسلامی بر پیشتاز بودن در بندگی خداست و هر دولتی در این فقره موفق تر باشد در پیشگاه جامعه دیندار نیز مقبول تر است. با توجه به مطالب فوق، مبنای عمده اقتدار دولت جمهوری اسلامی را باید از لحاظ اجتماعی در مردم سالاری دینی با مؤلفه هایی چون شور، احزاب و سازمان های غیر دولتی - واسط بین حاکمیت و ملت و مشارکت سیاسی - و از لحاظ سیاسی در جایگاه برجسته روحانیت و فقیهان دین شناس در این نظام و از لحاظ ایدئولوژیک در تعامل مثبت دین و دولت دانست. مشارکت سیاسی ملت در قالب احزاب سیاسی درون نظام و سازمان های غیر حکومتی و شرکت در انتخابات ادواری، شاخصی برای اقتدار دولت می باشد. احزاب سیاسی از طریق ارتباط دو طرفه ای که با حاکمیت و ملت دارند، مطالبات مردم و انتظارات متقابل حاکمیت از ملت را ردوبدل می نمایند. لذا از شکل گیری جنبش های اجتماعی، انفجاری چون شورش و انقلاب جلوگیری می شود و نظام با ثبات و کارآمد خواهد شد. شورا نیز یک امر مؤکد اجتماعی در اسلام است که در آن مردم به صورت منطقه ای و محلی در امر اداره جامعه اسلامی مشارکت می کنند. شورا به ثبات و تداوم دولت اسلامی مدد می رساند. از ویژگی های یک دولت مقتدر، هم چنین ثبات، تداوم و کارآمدی آن است. در تبیین اقتدار دولت نباید صرفاً به جنبه سخت افزاری قدرت تأکید کرد. لذا دولتی که به سرعت مخالفان خود را سرکوب می کند، نمی تواند دولتی مقتدر باشد. نظام سیاسی مقتدر برای جذب مخالفان خود ظرفیت سازی می کند. انتخابات ادواری که از افتخارات نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران می باشد، هم معیاری برای سنجش پشتیبانی ملت از دولت است و هم معرفی این نظام به عنوان یک نظام مردم سالار دینی پیشرو در منطقه خاورمیانه. به باور بسیاری از تحلیل گران، مشارکت مردم در انتخابات تاکنون دولت اسلامی را در مقابل خطرات بیرونی بیمه کرده است. روحانیت و فقیهان دین شناس به لحاظ دیر پای و قدمت، جایگاه ممتاز اجتماعی، در دست داشتن مناصب قضا و فتو، حتی در زمان حکومت های جور و نقش برجسته ای که در انقلاب اسلامی و تثبیت نظام جمهوری اسلامی ایران داشت از مؤلفه های اقتدار دولت اسلامی است. در ساختار حقوقی قدرت و قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز رهبری نظام جمهوری اسلامی، فرماندهی کل نیروهای مسلح، تنفیذ حکم ریاست جمهوری، نظارت بر مجلس شورای اسلامی و قوانین مصوب آن و مناصب قضا و افتا در این نظام خاص فقیه جامع الشرائط است. طبق نظریه امامت و ولایت فقیه، حکومت حق شرعی فقیه عادل و آگاه به قانون خدا است. الگوی چنین حکومتی مطابق بیانات امام راحل (قدس سره) حکومت رسول الله (ص) است. در سیره حکومتی پیامبر اعظم (ص) اصل «شور» برجستگی ممتازی دارد، حقوق شهروندان با ابتنا بر کرامت انسانی مراعات می گردد. زنان و کودکان از حقوق حق خود برخوردار می شوند. مخالفان حکومت از یهود گرفته تا منافقانی چون عبدالله ابن ابی تحمل می گردند و آنان که اقرار به اسلام نموده اند، از حقوق برابر با مهاجرین و انصار بهره مند هستند. این ها از نشانه های اقتدار حکومت نبوی است. مشی دولت اسلامی نیز بخاطر ابتدای آن بر آموزه های حکومت نبوی تحقیقاً فقرات فوق است. دیگر مؤلفه قدرت دولت جمهوری اسلامی ایران تعامل مثبت دین و دولت است. وجه تمایز نظام جمهوری اسلامی از دیگر مکاتب سیاسی، همین فقره است که در سخن بنیادین بنیان گذار جمهوری اسلامی تبلور یافت. سخن امام راحل (قدس سره) این است: «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد». طرح سخن فوق در حقیقت آغاز حیات سیاسی یک مکتب جدید بود. در تبیین مفهوم «جمهوری اسلامی» به عنوان نماد تعامل دین و دولت، ابتنا بر سخنان امام راحل مفید فایده است. او در پاسخ یک خبرنگار، جمهوری اسلامی را مانند سایر جمهوری های دنیا می داند، لکن در چارچوب قوانین اسلام، شاگرد شهید ایشان، آیه الله مطهری، جمهوری اسلامی را حکومتی با شکل جمهوری و محتوای اسلام معرفی می کند. برای هر ناظر بیرونی قابل درک است که این محتوایست که مبنای قرار می گیرد؛ زیرا هویت بخش است. اسلام مورد نظر امام نیز اسلام زمان حیات و حکومت پیامبر اعظم (ص) می باشد. با رجوع به منابع موثق تاریخی، مبرهن است که در زمان پیامبر خدا و علی (ع) معیارهای حقوق بشری با خط کش اسلام در حکومت نبوی مراعات می شد. امام راحل (قدس سره) به عنوان



سلسله جنبان نهضت عظیم و اسلامی روحانیت به نقد ویرانگر اساس سلطنت پرداخت و الگوی مدنی، دینی، معقول و ملایم «جمهوری اسلامی» را ارائه کرد. در آغاز دهه هفتاد خورشیدی مقام معظم رهبری از این الگو بعنوان بنای یک تمدن جدید یاد نمود. مدنیت، ترقی، توسعه و پیشرفت اساس بالندگی یک تمدن است؛ لذا صاحب این قلم، الگوی «اقتدار همساز با توسعه» را الگوی مطلوبی برای تعالی دولت جمهوری اسلامی می‌داند. از این رو بر حاملان اندیشه و سخن، نخبگان ابزاری و فکری و دولتمردان، سیاستمداران و روحانیت لازم است که تعبیری از اسلامیت و جمهوریت ارائه دهند که این دو مفهوم به تحکیم یکدیگر پردازند نه دفع همدیگر. تثبیت، کارآمدی و اقتدار الگوی مکتبی «جمهوری اسلامی» که در تکاپوی اندیشه تعامل دین و دولت توسط رهبر بزرگ روحانی عصر، امام خمینی قدس سره (بنانهاده شد در حقیقت مبنای تمدن جدید اسلامی با الگوی دولت مقتدر اسلامی است. فرجام سخن پژوهش حاضر مبتنی بر این گزاره بود که مؤلفه های قدرت دولت اسلامی متکثر است. وحدت در عین تکثر مؤلفه های قدرت برای ایجاد اقتدار و توانمندی و کارآمدی دولت اسلامی از مطلوبیت برخوردار می باشد. لذا این مؤلفه های قدرت در پارادایم توسعه به پیوند و توازن می رسند. از این رو الگوی «قدرت همساز با توسعه» برای توانمندی و اقتدار و کارآمدی دولت اسلامی از مطلوبیت برخوردار می باشد. قدرت در دولت اسلامی صرفاً مبتنی بر توسعه نیست؛ زیرا مشروعیت قدرت دولت به خدای متعال باز می گردد که انسان را بر سرنوشت خویش حاکم نموده است. دولت قدرت عمومی فائق بر حکام و اتباع است که نظم و استمرار زندگی سیاسی را تضمین می نماید. دولت دارای ویژگی هایی چون سرزمین، جمعیت، حاکمیت و انحصار مشروع قدرت است. دولت اسلامی ضمن دارا بودن ویژگی های فوق مبتنی بر مکتب رهایی بخش اسلام، رهبری دینی - سیاسی و دانش می باشد. مؤلفه های قدرت زای دولت اسلامی در پارادایم توسعه از کثرت به وحدت میل می نمایند. عدالت در عرصه های اقتصاد، اجتماع و سیاست، رهایی به مفهوم آزادی انسان از سلطه انسان، توحید به مفهوم بندگی خدای تعالی، خردورزی، عقل جمعی و تصمیم گیری شورایی از مؤلفه های بنیادین اسلام می باشد که چهارده قرن پیش سرزمین جهل زده عربستان را به نور هدایت نبوی روشن نمود. لذا اسلام در ذات خود رهایی بخش، توسعه گرا و تعالی بخش حرمت و کرامت انسان می باشد. الگوی «قدرت همساز با توسعه» تلاشی در فعال نمودن ظرفیت های دین رهایی بخش اسلام در تعالی زندگی نوع انسان با رویکردی دنیوی - اخروی می باشد. اجماع ملتی هم کیش، وحدت نخبگان سیاسی و مذهبی و تعامل مثبت دین و دولت اهرم های مطلوبی برای پیشبرد این الگو می باشند. چنین الگویی اقتدار، کارآمدی، تداوم حیات و ثبات برای دولت اسلامی را به ارمغان می آورد.

### آرمانهای حکومت از دیدگاه امام علی(ع)

آرمانهای حکومت از دیدگاه امام علی(ع) نویسنده: بهرام اخوان کاظمی مقدمه دولت(۱) و حکومت(۲)، همواره یکی از اصلی ترین مباحث علوم سیاسی بوده است، تا جایی که سیاست به عنوان «هنر حکومت کردن یا حکمرانی» تعریف گشته است. یکی از سؤالات شایع در این حوزه، هدف یا وسیله بودن دولت و حکومت است. برخی ایده آلیستها دولت را یک هدف و واحدی فوق مردم و فرد می دانستند و برخی دیگر از مکاتب و اندیشه گران سیاسی، دولت و حکومت را وسیله ای برای عمل به برخی اهداف مورد نظر جامعه انسانی به شمار می آوردند و ارزش ذاتی را مختص فرد دانسته و دولت را ابزاری مکانیکی و مصنوع دست بشر برای دستیابی به اهداف خویش محسوب می نمودند. همچنین متفکران سیاسی از منظرهای مختلفی به آرمانها و اهداف دولت نگریسته اند. به عقیده ارسطو، هدف راستین حکومت تحقق زندگی خوب است. «جان لاک» معتقد بود هدف حکومت «خیر عمومی» یا «خیر نوع بشر» است. «آدام اسمیت» بر این نظر بود که دولت سه هدف بزرگ دارد؛ نخست: حفظ حکومت و مملکت از تجاوز خارجی یا خشونت بین المللی؛ دوم: حمایت از افراد در برابر بی عدالتی یا سرکوب از سوی اعضای دیگر جامعه؛ سوم: ایجاد و حفظ آثار خاص و نهادهای عمومی که هیچ فرد یا گروهی تمایل به ایجاد و حفظ آنها ندارند. به گمان «هولزندورف(۳)»

اندیشه گر آلمانی، دولت سه هدف دارد؛ نخست: توسعه قدرت ملی؛ دوم: حفظ آزادی فرد؛ سوم: پیشبرد ترقی اجتماعی و رفاه عمومی. «گارنر» ضمن رتبه بندی اهداف و آرمانهای حکومت بر این باور است که هدف اصلی و اولیه و بلاواسطه دولت، حفظ صلح و نظم و امنیت و عدالت در میان افرادی است که آن را به وجود می آورند؛ هدف دوم - که فراتر از خواسته‌های فردی است - توجه به تأمین رفاه عمومی در راستای پیشرفت و ترقی ملی است، اما هدف نهایی و آرمان عالی دولت، اعتلای تمدن بشری است. (۴) به عقیده «ویلسون»، از مؤلفه های جدید برای دولت، این اهداف را می توان بر شمرد: ۱- ترضیه اراده ها و پاسخگویی به خواسته ها؛ ۲- کسب ترقی اخلاقی؛ ۳- تحقق بیشترین سعادت برای بیشترین افراد؛ ۴- رشد شخصیت فرد؛ ۵- حفظ حقوق؛ ۶- متوازن کردن و نیز حمایت از منافع (۵). به عقیده «بنوک» هدفهای اصلی «دولت نو» در مفهوم عام عبارتند از: تأمین امنیت؛ عدالت؛ آزادی و رفاه. این هدفها و آرمانها توجیه کننده موجودیت دولت و نیز فراهم آورنده زمینه های تکلیف سیاسی اند. (۶) مبحث مهم دولت و حکومت و همچنین آرمانها و مقاصد عالیه آن در منابع اسلامی، از جمله نهج البلاغه، به وفور مورد اشاره است و امام علی (ع) با فطانت و درایت در این مقوله چنان سخن گفته اند که از عالیترین و نابترین اندیشه های سیاسی قدیم و جدید، گوی سبقت را ربوده اند. از دو منظر می توان به دیدگاههای امام (ع) در آرمانهای حکومت نگریست؛ منظر عام و منظر خاص. در بخشهایی از نهج البلاغه همانند عهدنامه مالک اشتر، ایشان در بخشهایی، اهداف عالیه حکومت را بر شمرده اند و در منظرهای خاص به صورت مباحثی فرعی، مقاصد و آرمانها را تصریح کرده اند. در این جا از این دو زاویه به بحث نگریسته می شود: گفتار اول: آرمانها و اهداف عالیه حکومت از دیدگاه کل نگر مباحث مستقلى از نهج البلاغه مختص ترسیم اهداف و آرمانهای عالیه و کلی تشکیل حکومت و دولت است. به عنوان مثال امام (ع) در یکی از سخنان خویش، ضمن تضرع با خداوند، عرض می کند: «اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی کان منّا منافسه فی سلطان و لالتماس شیء من فضول الحطام و لکن لئردّ المعالم من دینک و نُظهر الإصلاح فی بلادک، فیأمن المظلومون من عبادک و تقام المعطله من حدودک» (۷)؛ بارالها! تو آگاهی که هدف ما از قیام، عشق به قدرت و دستیابی به فزونی متاع دنیا نیست و تنها بدان منظور است که نشانه های دین تو را به جایی که بود، بازگردانیم و اصلاح را در شهرهای تو ظاهر سازیم، تا بندگان ستمدیده ات در امان باشند و حدود ضایع گشته تو اقامه شود». آنچه حاکمان فاسد از ریاست و حکومت می خواهند، اشباع غریزه تفوق طلبی، سلطه جویی، کامیابی و لذت پرستی است، در حالی که این اهداف در نظر انسانهای وارسته و رجال ربانی بی ارزش بوده و جهان با تمام محتوای مادی اش در پیش آنان بی اعتبار است. با لحاظ مضمون کلی این بیان و سایر دیدگاههای حضرت، اهداف عالیه حکومت را می توان چنین دسته بندی نمود: ۱- احیای دین و حاکم ساختن شعائر و احکام و قوانین الهی و فراهم نمودن زمینه های دینداری؛ ۲- برچیدن آثار فتنه و فساد و مستقر ساختن صلاح و پاکی و صلح و صمیمیت و طرد عناصر فاسد و مفسد؛ ۳- حمایت از بندگان مظلوم و محروم، که رمق جانشان توسط خداوندان زر و زور و تزویر پایمال و کاهیده شده است؛ ۴- اقامه حدود الهی که بر اثر توطئه و لجام گسیختگی حکام ستم پیشه و بی اعتقاد به تعطیل کشیده شده است. امام علی (ع) در خطبه چهلم که بعد از جنگ صفین و خطاب به خوارج ایراد شده، به مباحث مهمی در باره حکومت و ضرورت آن و از جمله هفت وظیفه حاکم عادل الهی اشاره می کند (۸)، که به سهولت می توان آرمانهای حکومت را در این هفت تکلیف ملاحظه نمود. امام (ع) نخست از مغالطه خوارج، با شعار «لا حکم الا لله» پرده بر می دارد و می فرماید: سخن حقی است که معنی باطلی از آن اراده شده است. سپس به ضرورت تشکیل حکومت می پردازد و برای اثبات این مدعا چند دلیل روشن را در عباراتی کوتاه و پرمعنا بیان می فرماید. به بیان ایشان، مردم نیازمند امیری هستند؛ نیکوکار یا بدکار، و اگر توفیق پیروی از حاکم نیکوکاری نصیبشان نشود، وجود امیر فاجر از نبود حکومت بهتر است. سپس به فواید و برکات حکومت اشاره می کند، که بعضی جنبه معنوی دارد و بعضی جنبه مادی؛ نخست: در سایه حکومت او، مؤمن به کار خویش ادامه می دهد؛ یعنی راه خود را به سوی «قرب الی الله» می پیماید (یعمل فی امرته المؤمن). دوم: کافر نیز در حکومت او از مواهب مادی بهره مند می شود و به زندگی

دنیوی خود ادامه می دهد (و یستمع فیها الکافر)(۹). سوم: خداوند به مردم فرصت می دهد در دوران حکومت او زندگی طبیعی خود را تا پایان - در سلامت نسبی - طی کنند (و یُبَلِّغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ). چهارم: به وسیله او اموال بیت المال جمع آوری می گردد، تا هزینه های دفاعی و عمرانی و انتظامی فراهم شود (و یُجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ). پنجم: به کمک او با دشمنان مبارزه می شود (و یقاتلُ به العدو). ششم: به وسیله او جاده ها امن می گردد (و تَأْمَنُ بِهِ السَّبِيلُ). هفتم: حق ضعیفان به کمک او از زورمندان گرفته می شود (و يُؤَخِّذُ بِهِ الضَّعِيفَ مِنَ الْقَوِي). در سایه انجام این وظایف هفتگانه توسط حکومت، نیکوکاران در رفاه و از دست بدکاران در امان می باشند (۱۰) (حتی یستریح بَرٌّ و یُسْتِرَاحَ مَنْ فَاجِرٍ). از این بیان می توان برخی از آرمانهای حکومت را چنین برشمارد: ۱- بسترسازی و تمهید حیات مادی و معنوی مؤمنان. ۲- تأمین حقوق شهروندان و در امان بودن غیر مؤمنان و تأمین حیات مادی ایشان. ۳- تأمین امنیت و استیفای حقوق مردم به ویژه مظلومان. ۴- به سامان نمودن نظام اقتصادی جهت اداره صحیح و توانمند جامعه و کشور. امام(ع) در عهدنامه مالک اشتر، اصول و ضوابط و اهداف عالی حکومت را مشخص کرده است. این عهدنامه، منشوری برای آرمانها و مقاصد حکومت علوی است. امام در شرح وظایف مالک در استانداری مصر، چنین بیانی دارند: «جَبَايَةُ خَرَاجِهَا وَ جِهَادَ عَدُوِّهَا وَ اسْتِصْلَاحَ اَهْلِهَا وَ عِمَارَةَ بِلَادِهَا(۱۱)؛ جمع آوری خراج مصر، جهاد با دشمنان آن، اصلاح اهل آن و عمران و آباد نمودن مصر». بنابراین مالک اشتر، به عنوان والی و حاکم مصر، نباید برای خود عنوان و قدرتی کسب کند، یا به دنبال سود و بهره مادی باشد، بلکه باید اداره امور کشور را به عهده گیرد و مالیات بستاند و با دشمنان مردم مبارزه کند و ملت را در مقابل دشمنانشان مصونیت بخشد و آنها را به صلاح مادی و معنوی نزدیک کند و شهرها و حیطة حکومت را آباد کند؛ یعنی انسانها را بسازد، سرزمین را آباد کند و اخلاق و ارزشهای معنوی را ارتقا دهد. با استناد به این فرمان(۱۲) می توان بخشی از آرمانهای اساسی حکومت را: انتظام اقتصادی جامعه، تأمین امنیت، توجه به رشد و اصلاح و تربیت و بالندگی افراد، آبادانی مملکت و تأمین رفاه عمومی دانست. امام علی(ع) در مبحث جمع آوری مالیات و اخذ خراج، در عهدنامه مالک، تأکید بسیاری بر اهتمام حکومت به تولید و عمران دارد. دیدگاههای ایشان در مورد اهمیت عمران، این فرض را که «ابن خلدون» مباحث خود را در مورد عمران و آبادانی از امام(ع) به عاریت گرفته باشد، تقویت می کند. امام(ع) می فرماید: «ای مالک! به عمران زمین بیشتر بیندیش تا به خراج باید بدانی خراج جز به عمران حاصل نمی شود و هر که بی عمران، به خراج کمر بندد، بلاد را ویران می کند و مردم را به نابودی می کشاند و خود دیری نمی پاید که از پای در می آید(۱۳)». گفتار دوم: آرمانها و اهداف عالی حکومت از دیدگاه جزء نگر امام علی(ع) علاوه بر موارد پیش گفته، در سایر مباحث خود، به آرمانها و مقاصد عالی حکومت، اشاره داشته اند که ذیل هر کدام از عناوین زیر تشریح می گردد: ۱- تأمین سعادت مادی و معنوی و توجه به رشد و بالندگی مردم تفاوت حکومت علی(ع) و حکومتهای دیگر این است که حکومت برای حضرت، هدف نیست، بلکه وسیله ای برای رسیدن به آرمانهای معنوی است. امام برای حکومت شأن واقعی قائل نیست، اما بنا به حق شرعی خویش و اشتیاق و نیاز فوق العاده مردم به حکومت ایشان، این امر را به عنوان وظیفه الهی می پذیرد و با پایداری از آن دفاع می کند: «... لو لا حضور الحاضر و قیام الحجَّة بوجود الناصر ... لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بَكَاسِ أَوْلِئِهَا(۱۴)؛ اگر وضع موجود و حجت اینکه یارانی هستند، وجود نداشت ... مهار خلافت را بر پشت آن افکنده و رهایش می ساختم، و پایانش را چون آغازش می انگاشتم». شایان ذکر است در نهج البلاغه از حاکم جامعه اسلامی، به عنوان مَلِك یا سلطان - که به معنای تملک یا سلطه گری است - یاد نشده است، بلکه با کلماتی مانند «امام» (پیشوا و رهبر) و «والی» روبه رو هستیم. رهبر و امام کسی است که جمعیت و امتی را به دنبال خود می کشاند و خود پیش قراول و طلایه دار حرکت است. والی و ولایت، به معنای پیوستگی است. والی امت و رعیت، کسی است که امور مردم را به عهده دارد و با آنها پیوسته است. وقتی در نهج البلاغه در مفهوم حکومت تأمل می شود، می بینیم آن که در رأس حکومت است، ولی امر و متصدی کارهای مردم است و مکلف به تکلیف الهی مهمی می باشد. او انسانی است که بیشترین بار و سنگین ترین مسؤلیت بر دوش

اوست. در سوی دیگر، مردم قرار دارند که باید با همه ارزشهای مادی و معنوی و آرمانهایشان مورد احترام قرار گیرند و دین و دنیای آنها با هم و در تعامل، ملاحظه شود. در حکومت علوی، مفهوم سلطه گری و زورمداری و افزون طلبی وجود ندارد و مقصد اصلی امام(ع) آخرت است که از گذرگاه دنیا می‌گذرد و وظیفه اصلی حکومت تمهید بستر زمینی این حرکت برای آدمیان است. آخرت خواهی و توشه برگیری دنیوی برای سرای باقی از دید امام چنین بیان شده است: «وَأَمَّا الدُّنْيَا فَتَنْتَهَى بِصَيْرِ الْأَعْمَى، لَا يُبْصِرُ مِمَّا وَرَاءَهَا شَيْئاً وَ الْبَصِيرُ يَنْفِذُهَا بَصْرَهُ وَ يَعْلَمُ أَنَّ الدَّارَ وَرَائِهَا، فَالْبَصِيرُ مِنْهَا شَاخِصٌ، وَ الْأَعْمَى إِلَيْهَا شَاخِصٌ، وَ الْبَصِيرُ مِنْهَا مَتْرُودٌ وَ الْأَعْمَى لَهَا مَتْرُودٌ» (۱۵)؛ دنیا آخرین نقطه پایانی دید کوردل است، کوردل چیزی از ماورای دنیا نمی‌بیند، ولی دید انسان بینا، دنیا را می‌نوردد و می‌داند منزلتگه نهایی در پس آن است. انسان بینا از دنیا به حرکت می‌افتد و مقصد را پیش می‌گیرد، و انسان کوردل به سوی دنیا (به عنوان مقصد نهایی) حرکت می‌نماید! انسان بینا از دنیا توشه می‌گیرد و شخص کوردل توشه را برای به دست آوردن دنیا تحصیل می‌نماید. امام علی(ع) در حکومت خویش علوی مادی و معنوی مردم را بیش از هر چیز واجد اهمیت می‌دانست و به استناداران خویش، از جمله مالک اشتر این امر را توصیه می‌نمود. مرحوم علامه جعفری در شرح بند مزبور از عهدنامه مالک، سخن مولا را چنین ترجمه کرده است: «... من تو را برای اداره کشور مصر می‌فرستم که چونان باغبان عاشق نهالهای باغ خود، مردم آن سرزمین را احیا نمایی و شخصیت آنان را در این گذرگاه معنادار که دنیا نامیده شده است، به ثمر برسانی، و از بدبختیها و رذالت‌های اخلاقی و ناگواری‌های جانکاه نجاتشان بدهی، نه چونان درنده‌ای خون‌آشام که قدرت حکومت مستت کند و زندگی و مرگ مردم را به بازی بگیری و برای رسیدن به خواسته‌های جاه طلبانه خود حیات مردم را که شعاعی از اشعه الهی در روی این کره خاکی است، طعمه‌ای لذیذ برای خود تلقی نمایی. آن کس که با تکیه بر قدرت، انسانها را طعمه خود بداند، پیش از آن که انتقام ماورای طبیعی بر سرش تاختن بیاورد، دیر یا زود لقمه‌ای ناچیز در دهان گرگ‌هایی مانند خودش خواهد گشت، زیرا مردم بر دو صنفند: یا در دین برادر تو هستند، یا در خلقت نظیر تو (۱۶)». در این فرمان که قابل تعمیم بر جوامع و حکومت بشری است، زمامداری که مدیریت جامعه را بر عهده می‌گیرد، اداره همه ابعاد جامعه را، از تنظیم حیات طبیعی افراد و گروهها گرفته تا امکان پذیر ساختن ورود به حیات معقول و رهسپار نمودن اشخاص به عظمت و کمال ربوبی، متعهد می‌شود. امیرالمؤمنین(ع) مالک اشتر را که اجراکننده فرمان و مورد تعلیم و تربیت آن بزرگوار قرار گرفته است، در بیش از شانزده مورد مخاطب قرار داده و او را برای مدیریت جامعه آماده می‌سازد. در این فرمان حقایقی را امام(ع) جهت مالک بیان می‌فرماید و از وی می‌خواهد افراد جامعه تحت زعامت خود را با آن حقایق تربیت نماید. (۱۷) بدین ترتیب اصلاح، رشد و بالنده کردن مردم، در جنبه مادی و معنوی، روحی و جسمی از وظایف و آرمانهای حکومت است و امر الهی به پیامبر برای تزکیه مردم، دایره بر همین مطلب است. امام(ع) در خطبه ۳۴ می‌فرماید: «إِيهَا النَّاسُ! إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالْنَصِيحَةُ لَكُمْ وَ تَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيَّكُمْ وَ تَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا- تَجْهَلُوا وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا؛ ای مردم! برای من و شما حقوق متقابلی است. حق شما بر من، خیرخواهی و پرداخت حقوق شما از غنائم و آموزش دادن است، تا نادانانمانید و تأدیب و پرورشتان، تا آگاه شوید (۱۸)». ضرورت بینش دهی به امت، توسط پیشوا، در نامه ۴۵ امام(ع) به عثمان بن حنیف - فرماندار بصره - اشاره و تأکید شده است: «أَلَا وَ إِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَامًا يَقْتَدِي بِهِ وَ يَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ» (۱۹)؛ بدان هر پیروی، پیشوایی دارد و به او اقتدا می‌کند و از نور علم وی منور و آگاه می‌شود. و نیز فرمود: «وَ عَلَيَّ الْإِمَامُ أَنْ يُعَلِّمَ أَهْلَ الْوَلَايَةِ حُدُودَ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانَ» (۲۰)؛ بر امام است که به اهل ولایت خویش، حدود اسلام و ایمان را تعلیم دهد. آرمان حکومت اسلامی و علوی آن است که حاکم و رهبر، معلم و مقتدای مردم باشد. امام(ع) می‌فرماید: «إِيهَا النَّاسُ! إِنِّي وَ اللَّهُ مَا أَحْتَكُمُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَ أَشْبِقُكُمْ إِلَيْهَا وَ لَا- أَنَهَاكُمْ عَنِ مَعْصِيَةِ اللَّهِ وَ أَتْنَاهُمْ قَبْلَكُمْ عَنْهَا» (۲۱)؛ ای مردم! شما را به هیچ طاعتی دعوت نمی‌کنم، مگر این که خودم قبلاً آن را انجام داده‌ام و از هیچ کار خلافی نهی نمی‌کنم، مگر این که پیش از آن خودم آن را ترک گفته‌ام». واقعیت آن است که اکثر مردم زمان امام علی(ع)، فاقد فهم و انگیزه کسب سعادت و فرزاندگی بودند، تا امام(ع) به

آنان تعلیم دهد و به دلیل جهالتشان، به دنبال هوی و هوس بودند. به همین خاطر امام(ع) از آنان این گونه شکایت می‌کند: «اللهم انی قد مللتهم و ملونی، و سئمتهم و سئموننی فأبدلنی بهم خیراً منهم و أبدلهم بی شراً منی(۲۲)؛ پروردگارا! من آنان را خسته کردم. آنان نیز مرا خسته کردند! از من به ستوه اند و من از آنان دلشکسته. پس ای خدا! به جای آنان بهترشان را به من عنایت فرما، و بدتر از من را نصیبشان فرما!». ۲- احیا و اقامه حق و دفع باطل اقامه و احیای حق و دفع باطل، از بزرگترین آرمانهای حکومت از دید علی(ع) است و امام(ع) بارها مبنا و دلیل پذیرش حکومت را اقامه حق و ممانعت از باطل و مبارزه با آن اعلام نموده است. عبدالله بن عباس می‌گوید: «در منطقه «ذی قار» در گذرگاه جنگ بصره، شرفیاب محضر امیر مؤمنان(ع) شدم. دیدم نعلین خود را وصله می‌زند. در این حال رو به من کرد و گفت: این نعل چقدر ارزش دارد؟ در پاسخ گفتم: قیمتی ندارد. علی(ع) فرمود: به خدا قسم! این نعل کهنه در نظر من ارزشمندتر از حکومت بر شماست، مگر آن که بتوانم حقی را بر پا دارم یا جلوی باطلی را بگیرم(۲۳)».

بدین ترتیب امام(ع)، اقامه حق و دفع باطل را اساسی‌ترین وظیفه خویش می‌شناسد و حکومت را برای تحقق حق به دست گرفته است. در سایه این وظیفه است که وظایف اصلی دیگر سامان می‌یابد و زمینه‌های سیر به سوی اهداف متعالی در دولت حق فراهم می‌شود و امنیت لازم به دست می‌آید و دینداری، معنایی حقیقی می‌یابد. شایان ذکر است «حق» در نهج البلاغه به دو طریق استعمال گشته است؛ یکی: حق در برابر ناحق به معنای «عدل» در برابر «ظلم»؛ دیگری حق به معنای «صحیح» در برابر باطل (ناصحیح). عدم رعایت و ترک این دو جهت توسط مردم، منشأ پیدایش جنگهای دوران حکومت امیرالمؤمنین(ع) شد. امام(ع) پایه حکومت خویش را بر اساس اقامه عدل و بازگرداندن امور اجتماعی به مجاری اسلامی بنا نهاد. ایشان در مورد حق مداری پیامبر(ص) می‌فرماید: «و کان عوناً بالحق علی صاحبه، و المعلن للحق بالحق»(۲۴) (پیامبر) کمک و یاور حق بود و با حق، صاحب حق را کمک می‌کرد، اما نه به هر روشی، حتی باطل و ناصحیح، بلکه به وسیله حق، حق را آشکار می‌ساخت». از دید امام(ع) نظر اکثریت همواره موافق و مقارن با حق و حقیقت نیست، امام پایه حکومت خود را بر پیروی از حق و اقامه آن نهاده بود و خود، محور و مفسر حق بود. از این رو هرگاه اکثر جامعه، از حق پیروی می‌کردند، پیشرو آنان بود، ولی اگر از حق سر باز می‌زدند، او همچنان با حق بود و از جدایی اکثریت باطل، بیم نداشت. همچنانکه به عمار می‌فرماید: «ای عمار! اگر دیدی علی از راهی رفت و همه مردم از راه دیگر، تو با علی برو و سایر مردم را رها کن. یقین بدان علی هرگز تو را به راه هلاکت نمی‌برد و از شاهراه رستگاری خارج نمی‌سازد». (۲۵) ۳- تحقق عدالت یکی از اساسی‌ترین آرمانهای حکومت علوی، تحقق و اقامه عدالت است و امام(ع) حکومت را برای تحقق عدالت، از جمله استیفای حقوق پذیرفت: «و ما آخذ الله علی العلماء الا یقاروا علی کظۀ ظالم، و لا سعب مظلوم، لالقیئت حبلها علی غاربها، و لسقیئت آخرها بکاس اولها»(۲۶) اگر خداوند از عالمان پیمانی سخت نگرفته بود که در برابر شکمبارگی ستمگر و گرسنگی ستمدیده، آرام و قرار نگیرند، بی تأمل رشته حکومت را از دست می‌گذاشتم و پایانش را چون آغازش می‌انگاشتم و چون گذشته، خود را به کناری می‌کشیدم». عدالت ورزی از دید امام(ع) مایه روشنی چشم زمامداران و نفوذ محبت آنها در مردم و استحکام حکومت می‌شود: «آنچه بیشتر دیده‌الیمان بدان روشن است، برقراری عدالت در شهرها، و میان مردمان، دوستی پدیدار شدن است. دوستی آنان آشکار نگردد، جز آنگاه که دل ایشان بی‌گزند شود، و خیرخواهی آنها راست نیاید، جز آنکه والیان را برای کارهای خود نگه دارند و دوام حکومت آنان را سنگین‌نشانند و گفتگو از دیر ماندن آنان را بر سر کار واگذارند». (۲۷) برقراری عدالت به تعبیر امام، اقامه حدود الهی است که در سایه آن همه چیز احیا شده و راست می‌گردد. به باور ایشان نقش عدالت چنین است: «جعل الله سبحانه العدل قوام الانام، و تنزیهاً من المظالم و الأثام و تسنیهً للإسلام»(۲۸) خدای سبحان عدالت را مایه استواری انسانها و ستون زندگانی آنها، و سبب پاکی از ستمکاریها و گناهان و روشنی چراغ اسلام قرار داد. و نیز فرمود: «بالعدل تصلح الرعیة»(۲۹) با عدالت مردمان اصلاح می‌شوند». شرح دیدگاههای امام(ع) در باره عدالت، در این مقال نمی‌گنجد. می‌توان گفت هر نوع نابسامانی، نشان از بی‌عدالتی است. اگر عدالت هدف حکومت قرار گیرد و لوازم



تحقق آن فراهم آید، جامعه و امور سامان می یابد و همگان لباس عافیت و سلامت و کرامت به تن می نمایند. (۳۰) علی (ع) حکومت را در این جهت سیر داد، چنانکه در ضمن خطبه ای خطاب به مردم فرمود: «وَأَلْبَسْتُمْكُمُ الْعَافِيَةَ مِنْ عَدْلِي»؛ (۳۱) از عدالت خود، لباس عافیت بر تنان کردم». ۴- تأمین امنیت امنیت، مبتنی بر نظم و قانون الهی همواره مورد تأکید امام علی (ع) و از اهداف و آرمانهای عالی ایشان بود. امام مانند سایر اندیشوران اسلامی، به خاطر ضرورت وجود امنیت و قدرتی نظم آفرین، معتقد به محال بودن عدم وجود حکومت است و حتی حکومت ید و قوانین نامطلوب را، از هرج و مرج و بی قانونی بهتر و آسیب و تباهی اش را کمتر می داند، زیرا در برابر بی قانونی و هرج و مرج، تمام راههای نجات مسدود و کلیه امور و حدود تعطیل می گردد و فتنه حاکم می شود. امیر مؤمنان (ع) عدم وجود نظم اجتماعی و قانونمداری و به دنبال آن برقراری امنیت را از اسارت انسان در چنگال حیوانی درنده بدتر می داند و می فرماید: «امام عادل خیر من مطر وابل (و) سَبَّحُ حَطُومِ أَكُولٍ خَيْرٌ مِنْ وَالٍ غَشُومِ ظَلُومٍ و وَالٍ غَشُومٍ ظَلُومٍ خَيْرٌ مِنْ فَتْنَةٍ تَدُومٍ»؛ (۳۲)؛ پیشوای دادگر، از باران پیوسته (که همه چیز را بارور می کند) بهتر است، و جانور درنده و آدمخوار، از فرمانروای ستمکار بهتر است، و فرمانروای بیدادگر از ادامه هرج و مرج نیکوتر است». با توجه به استنادات قبلی، امیر مؤمنان (ع) فراهم کردن امنیت همه جانبه را مقصد اساسی می دانست که در سایه آن رشد و تعالی مردمان سامان می یابد. (۳۳) امام (ع) اسلام را مایه امنیت اساسی معرفی کرده و فرموده است: «الحمد لله الذي شرع الاسلام ... فجعله أمناً لمن علقه»؛ (۳۴) سپاس خدای را که راه اسلام را گشود ... و آن را برای هر که به آن چنگ زند، امنیت قرار داد». از این رو، یکی از راههای دستیابی به امنیت، آموزش آموزه های دینی به مردم است. علی (ع) از جوانب دیگری به موضوع امنیت و آرمان تأمین کامل آن پرداخته اند. ایشان در باره ضرورت دستگاه اطلاعاتی، در نامه مالک اشتر و نامه دیگر (نامه ۴۵ نهج البلاغه) بیاناتی دارند. در مورد ضرورت و اهمیت مرزبانی و مرزداری، سخنان امام (نامه ۳۳) ناظر بر این موضوع است. از سویی دیگر ضرورت تشکیل سپاه و تقویت نیروهای رزمی را می توان در نامه های ۱۲ و ۱۶ و ۵۳ و خطبه های ۱۲ و ۱۰ و ۶۳ ملاحظه کرد. (۳۵) ۵- تحقق وحدت امت در پرتو حکومت رهبری الهی حکومت از دید امام علی (ع) نقش مستقیم و مؤثری در وحدت و یکپارچگی امت دارد، زیرا امتی که با داشتن هدف الهی، در مسیر تکامل گام برمی دارد، به ناچار باید به رهبری تمسک جوید که تبلوری از آرمان الهی و مورد قبول و پذیرش و مقتدا و دلیل تحرک و پویایی باشد. امام در خطبه ۱۴۶ با اشاره به سیاستی که زمامدار جهت حفظ نظام باید به کار گیرد، لزوم حکومت و نقش آن در وحدت امت را چنین بیان می فرماید: «و مکان القیم بالامر مکان النظام من الخرز یجمعه و یضمه فاذا انقطع النظام تفرق و ذهب ثم لم یجتمع بحذافیره ابدأ»؛ (۳۶)؛ نقش زمامدار نسبت به ملت، مانند رشته ای است که مهره ها را گرد آورده و به یکدیگر پیوند می دهد. اگر رشته بگسلد، دانه ها از هم می پاشد و به تمامی گرد نمی آیند». امام (ع) با این تشبیه ساده خاطر نشان می سازد آرمان عالی وحدت امت، بستگی به وجود قیم و سرپرستی دارد که به دور از اختلاف نظرها و جدای از عوامل تفرقه و تبعیض، امت را در یک محور بنیادین گرد آورد و متشکل سازد و از تشتت و تفرق، که سبب آسیب پذیری است، مصونیت دهد. طبیعی است چنین توفیقی برای هر زمامدار حاصل نمی آید، بلکه زمامداری صالح باید، تا با توجه به رمز وحدت و با اهتمام به پر کردن شکافها و در هم ریختن دیوارهای تبعیض، جاده اتحاد و همبستگی امت را در پرتو مکتب توحید هموار سازد. (۳۷) ۶- تأمین رفاه عمومی فراهم آوردن رفاه و آسایش و تحقق کفاف در زندگی برای تمامی اقشار اجتماع، از اهداف اساسی حکومت علوی بود که زمینه ساز تعالی و بالندگی معنوی می باشد. امام (ع) در حکمتی بلیغ در این باره می فرماید: «من اقتصر علی بلوغه الکفاف فقد انتظم الرأیة، و تبوأ خفص الدعة»؛ (۳۸)؛ هر کس به مقدار نیاز اکتفا کند، آسایش و راحتی خود را فراهم آورد و گشایش و آرامش به دست آورد». امام (ع) در حیطه حکومت خود، حداقل نیاز معیشتی همگان را تأمین کرد و در راه فقرزدایی و تأمین معیشت گامهای جدی برداشت. خود می فرماید: «ما اصبح بالكوفة احداً الا ناعماً، ان اذناهم منزله لیاکل البر و یجلس فی الظل، و یشرب من ماء الفرات»؛ (۳۹) کسی در کوفه نیست که در رفاه به سر نبرد، حتی پایین ترین افراد، نان گندم می خورند و سرپناه دارند و از آب فرات

می‌آشامند». در هر حال امام(ع) به رفاه عمومی توجهی تام داشت و عمران و آبادی سرزمینها و تأمین شرافتمندانه و کرامت مدارانه مردمان را از اهداف حکومت می‌دانست و همچنان که در عهدنامه مالک آمده است حکومت را از ایجاد تنگنا و در مضیقه اقتصادی گذاشتن افراد بر حذر می‌داشت و ضمن تلاش برای تأمین رفاه افراد تحت حکومت، به مالک توصیه می‌کند کارکنان دولتی را از حیث مالی مستغنی کند تا به فسادهای مالی آلوده نشوند: «ثم أَسْبِغْ عَلَيْهِمُ الْأَرْزَاقَ، فَإِنَّ ذَلِكَ قُوَّةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِصْلَاحِ أَنْفُسِهِمْ وَ غِنَى لَهُمْ عَنِ تَنَاوُلِ مَا تَحْتَ أَيْدِيهِمْ، وَ حِجَّةٌ عَلَيْهِمْ إِنْ خَالَفُوا أَمْرَكَ أَوْ ثَلَمُوا أَمَانَتَكَ (۴۰)». بدیهی است رفاه عمومی جز با توزیع عادلانه و به حق ثروتها و درآمدهای جامعه تحقق پذیر نیست و بدین سان ننگ استضعاف مالی، از دامن جامعه پاک می‌گردد. امام(ع) این امر را از وظایف و اهداف زمامداران شمرده است (۴۱): «إِنَّهُ لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ إِلَّا مَا حُمِّلَ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ ... وَ إِصْدَارُ السُّهُمَانِ عَلَى أَهْلِهَا (۴۲)؛ بر امام نیست جز آنچه از امر پروردگار به عهده او واگذار شده ... (از جمله: رساندن سهمهای بیت المال به اهل آن». ۷- نفی خشونت و خودکامگی امام(ع) در بسیاری از بیاناتشان، از جمله خطبه ۲۱۴، استبداد، خودکامگی و خشونت کارگزاران نظام سیاسی را با مردم، به شدت نهی کرده و مرادده ملاطفت آمیز و عادلانه را توصیه می‌نماید. حضرتش در حکمت ۳۴۲ یکی از نشانه‌های ظلم را اعمال تغلب به زیردست می‌شمارد و چیرگی فرد نسبت به فرودستان را از نشانه‌های ستمگری می‌داند. (۴۳) امام(ع) در نامه خویش به مالک، هر گونه جباریت و خودبزرگ بینی و استکبار حاکم را نهی کرده و مستوجب خواری می‌شمارد. (۴۴) ۸- حفظ کرامت انسانی انسانها بالاتر از حق حیات، دارای حق کرامتند. این حق امری قابل زوال نیست و مشروط به برخورداری صحیح از همه نیروها و استعدادها و ابعاد مثبت است که در انسان وجود دارد، حتی اگر کسی نتواند از آنها به طور صحیح بهره برداری نماید، و اگر از آنها به ضرر خود و دیگران سوء استفاده نکند، باز از حق کرامت برخوردار است. کرامت یعنی اینکه انسان دارای شرف و عزت و حیثیت ارزشی است. با توجه به این که عقل و آیات، امتیازات عالی مانند اندیشه و استعداد کمال یابی و وجدان و حس گذشت از لذائذ و فداکاری در راه ارزشهای عالی انسانی را برای بشر اثبات نموده، لذا کرامت و ارزش انسانی برای آدمی ثابت شده و موجب بروز حق و تکلیف است. از دید امام، حق حیات و کرامت انسانها می‌بایست نزد حکومتها و توسط آنها محفوظ بماند و این یکی از آرمانهای اساسی دولت اسلامی است. «محمد بن جعفر العقبی» نقل می‌کند که امیرالمؤمنین(ع) در خطبه ای فرمود: «یا ایها الناس! إِنْ أَدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَ لَا- أُمَّةً وَ إِنْ النَّاسُ كُلُّهُمْ أَحْرَارٌ وَ لَكِنَّ اللَّهَ خَوْلَ بَعْضِكُمْ بَعْضًا (۴۵) ای مردم! حضرت آدم نه مولود بنده ای داشت و نه کنیزی و همه مردم آزادند، لیکن خداوند تدبیر و اداره بعضی از شما را به بعضی دیگر سپرده است». علامه جعفری در شرح این جمله می‌نویسد: «در این روایت به اضافه اینکه عدم اصالت بردگی در اسلام ثابت شده است، کرامت عمومی انسانها با استناد به حریت و آزادی و آزادگی آنها ثابت گشته است (۴۶)». ۹- وصول به تعامل صحیح بین حکومت و مردم و کسب رضایت عامه امام علی(ع) رابطه مردم با حکومت را رابطه پدر و فرزندی می‌داند و در فرمان مالک اشتر این نوع رابطه آرمانی مبتنی بر لطف و محبت را توصیه می‌فرماید: «ثُمَّ تَفَقَّدْ مِنْ أُمُورِهِمْ مَا تَتَفَقَّدُ الْوَالِدَانُ مِنْ وَلَدِهِمَا (۴۷)؛ از آنان آن گونه تفقد کن که پدر و مادر از فرزندشان تفقد و دلجویی می‌کنند». به اعتقاد امام، بین مردم، خداوند متعال حقوقی معین کرد، که بزرگترین آن، حقوق بین والی و رعیت است. این حقوق باید رعایت بشود تا رشته الفت آنها و عزت دینی شان باقی بماند. (۴۸) امام(ع) در عهدنامه مالک اذعان می‌دارد: «محبوبترین امور در نزد زمامدار اسلامی، باید مؤثرترین آنها در حق و فراگیرترین آنها در عدل و جامع‌ترین آنها برای رضایت عامه جامعه باشد (۴۹)». بدین ترتیب امام(ع) بر رضایت توده و اکثر ملت تأکید زیادی دارد و جلب رضایت و اعتماد آنان را ضروری و مفید و مشکل گشا و مقتضای حق می‌داند. او از والی می‌خواهد راه موفقیت و خدمت را از طریق توده و اکثر بجوید، زیرا «بی شک فقط توده‌های ستون فقرات جامعه دینی تکیه گاه مکتب و وسیله شکست دشمنان می‌باشند. پس باید با آنها بود و بر آنها تکیه زد و به خواست و نیاز آنان توجه کرد (۵۰)». عامه مردم، اکثریت جامعه هستند که از امکانات عادی و معمولی برخوردارند و گاه در محدودیت به سر می‌برند، ولی افراد پرتوقع و

خودخواهی نیستند و به کم قانع و به حق راضی اند. حکومت باید در پی تأمین رضایت این گروه باشد، نه گروه خاصی که از امکانات فراوان بهره مندند و انتظار و توقعشان بسیار است و خودخواه و خودبین هستند. با همین حکمت و فلسفه، امام(ع) از مالک می خواهد با مردم رابطه برقرار کند و از آنها فاصله نگیرد. امام(ع)، احتجاج حاکم از مردم را باعث گمراهی و بی اطلاعی از حقایق جامعه و ایجاد شک و تردید و بی اعتمادی مردم می داند. امام(ع) بر صحت وجدان جمعی و قضاوت افکار عمومی پافشاری نموده و ملاحظه آن را توسط زمامداران توصیه و به مالک اظهار می کند: «... و أَنَّ النَّاسَ يَنْظُرُونَ مِنْ أَمْرِكَ فِي مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُ فِيهِ مِنْ أُمُورِ الْوَلَاةِ قَبْلَكَ وَ يَقُولُونَ فِيكَ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِيهِمْ وَ إِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يَجْرِي اللَّهُ لَهُمْ عَلَى أَلْسُنِ عِبَادِهِ (۵۱)؛ همان گونه که تو ناظر حکام قبل از خود بودی، مردم بر کار تو نظارت دارند و آنچه در باره آنها بگویی، در باره کارهایت قضاوت می نمایند. سند صلاح و خلوص حکام صالح، نظر و قضاوتی است که خدا بر زبان مردم صالح جاری می کند.» امام(ع)، جماعت را رحمت می داند و دست خدا را با جماعت می بیند (ید الله مع الجماعة (۵۲)). این دو روایت می تواند تأکیدی بر ضرورت استفاده حکومت و زمامداران از «عقل جمعی» باشد. عبارات فوق واقعیتی عینی را مطرح می کند که مردم در حال تشکل جمعی برای به دست آوردن یک هدف معقول می توانند از فهم و عقل و وجدان یکدیگر بهره برداری کنند و هر یک از آنها میزان سنجش و کتابی گشوده، در مقابل دیدگان دیگری و زمامداران باشند. شایسته سالاری برای دستیابی به آنچه که به عنوان اهداف حکومت اسلامی و علوی برشمردیم، لازم است مناصب بر اساس لیاقت و شایستگی تقسیم شود و مسؤولان و کارگزاران حکومت، با کفایت ترین و خدمتگزارترین افراد باشند. چنین حکومتی، به آرمانهای خود سریعتر دست می یابد. امام علی(ع) می فرماید: «و لا تقبلن فی استعمال عُمَالِكِ وَ أُمْرَانِكِ شَفَاعَةَ إِلَّا شَفَاعَةَ الْكُفَايَةِ وَ الْأَمَانَةِ (۵۳)؛ در گزینش کارکنان و فرمانروایان، شفاعت و وساطت کسی را پذیر، مگر شفاعت شایستگی و امانتداری آنها.» امام(ع) در عهدنامه مالک، توصیه می نماید کارمندان، پس از آزمایش و امتحان و نه میل و استبداد، به کار گمارده شوند و از میان آنها افرادی که با تجربه تر و پاکتر و پیشگامتر در اسلامند، گزینش گردند. (۵۴) از نظر امام(ع) سزاوارترین کس به خلافت، تواناترین و داناترین آنها به فرمان خدا است (۵۵). و افراد، در صورتی که شایسته تر از آنها وجود داشته باشد، حق ندارند خود را مقدم کنند، همچنان که پیامبر(ص) می فرماید: «من تقدم علی قوم من المسلمین و هو یری أنَّ فیهم مَنْ هو أَفْضَلُ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الْمُسْلِمِينَ (۵۶)؛ هر کس خود را بر دیگر مسلمانان مقدم کند در حالی که در میان آنها افراد شایسته تری وجود دارد، به خدا و پیامبر و مسلمانان خیانت کرده است.» بدیهی است کفایت و شایستگی کارگزاران حکومت باعث جلب اعتماد و همکاری صمیمانه مردم با حکومت خواهد گردید و بدین ترتیب تعامل مستحکم و مترقی حکومت و مردم، زمینه بالندگی و رشد اجتماع و ثبات بیشتر حکومت را سبب خواهد شد و مردم را به سوی آرمانهای متعالی رهنمون خواهد ساخت. فرجام سخن در این نوشتار آرمانهای حکومت از منظر امام علی(ع) بررسی گردید. دستاورد این پژوهش آن است که از دید امام(ع) دولت و حکومت و اعمال قدرت فائده در پرتو حکمرانی، هدف نیستند، بلکه ابزاری برای نیل افراد جامعه به اهداف متعالی مادی و معنوی می باشند. بدون مبالغه، دیدگاههای والا و جامع امام(ع) فراتر از مرزهای زمانی و مکان و جهان شمول بوده و ترسیم کننده الگویی عالمگیر برای حکومت است و می توان آن را ارزشمندترین میراث فکری بشر در این باب به حساب آورد. مهمترین نظریه پردازها در باب آرمانهای حکومت، در آرای حضرت به چشم می خورد، ضمن آنکه سمت و سوی معنوی این آرمانها، وجه برتری آن نسبت به سایر آرا و آرمانهای مشابه است. امید است با توضیح و تبیین بیشتر این مقاصد، شاهد تحقق آنها در عرصه داخلی و سایر نظامهای سیاسی باشیم. پی نوشت ها: ۱ - state. ۲ - Holtzendorff ۴ - Government. ۳ - عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۹ - ۲۴۱. ۵ - F.G. wolson, The Elements of Modern Poletics, New York, Mcgraw Hill, ۱۹۳۶, P. ۱۴۱ - ۱۵۹ ۶ - بنیادهای علم سیاست، ص ۲۴۱. ۷ - نهج البلاغه فیض الاسلام، خ ۱۳۱، ص ۴۰۶ - ۴۰۷. ۸ - همان، خ ۴۰، ص ۱۲۵. ۹ - برخی جمله

«یعمل فی امرته المؤمن و یستمع فیها الکافر...» را به گونه نادر دیگری ترجمه کرده اند: گرچه ممکن است این مدیر صالح یا ناصالح باشد. اگر این مدیر صالح بود، افراد صالح و مؤمن مسؤولیتهای اداره کشور را بر عهده خواهند گرفت و اگر مدیر ناصالح و فاجر بود، وسیله بهره گیری کفار خواهد شد، تا خداوند عمر این حاکم را به سر آورد. ر.ک: اکبر هاشمی رفسنجانی، مجموعه مقالات اصول و شیوه های حکومت در نهج البلاغه، ص ۴۰، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۸. ۱۰ - ناصر مکارم شیرازی، پیام امام امیرالمؤمنین (ع)، ج دوم، ص ۴۳۰ - ۴۴۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹. ۱۱ - نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۱، ص ۹۹۱. ۱۲ - محمدتقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلام، اطلاعات، ۱۸/۲/۷۹، ش ۲۱۹۰۳؛ ابوالقاسم خزعلی، مجموعه مقالات اصول و شیوه های حکومت اسلامی، ص ۷۹ - ۹۱؛ محمد فاضل لنکرانی، آیین کشورداری از دیدگاه امام علی (ع)، ص ۵۸ - ۶۰، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ سوم، ۱۳۷۰. ۱۳ - نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۴۷، ص ۱۰۱۳. ۱۴ - همان، خ ۳، بند ۱۷، ص ۵۲. ۱۵ - همان، خ ۱۳۳، بند ۷، ص ۴۱۳. ۱۶ - اطلاعات، ۲۴/۲/۷۹، ش ۲۱۹۰۸. ۱۷ - همان، ۲۴/۳/۷۹، ش ۲۱۹۳۲. ۱۸ - نهج البلاغه، خ ۳۴، بند ۱۰، ص ۱۱۴. ۱۹ - همان، نامه ۴۵، بند ۲، ص ۹۶۶. ۲۰ - عبدالواحد التیمی الامدی، شرح غررالحکم و دررالکلم، ج ۴، ص ۳۱۸، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۴۰۷. ۲۱ - نهج البلاغه، خ ۱۷۴، بند ۶، ص ۵۶۴. ۲۲ - همان، خ ۲۵، بند ۴، ص ۸۹. ۲۳ - همان، خ ۳۳، ص ۱۱۱. ۲۴ - سیدابراهیم علوی، مجموعه مقالات اصول و شیوه های حکومت اسلامی، ص ۱۶۰. ۲۵ - کنز العمال، ج ۱۲، حدیث ش ۱۲۱۲، چاپ حیدرآباد. ۲۶ - نهج البلاغه، خ ۳، بند ۱۷، ص ۵۲. ۲۷ - همان، نامه ۵۳، بند ۳۶، ص ۱۰۰۶. ۲۸ - غررالحکم، ج ۱، ص ۳۳۵. ۲۹ - همان، ص ۲۹۲. ۳۰ - مصطفی دلشاد تهرانی، حکومت حکمت، ص ۷۹، خانه اندیشه جوان، تهران، ۱۳۷۷. ۳۱ - نهج البلاغه، خ ۸۶، بند ۱۷، ص ۲۱۵. ۳۲ - حکومت حکمت، ص ۶۰، به نقل از ابوعبدالله محمد بن سلامه القضاعی، دستور معالم الحکم و مأثور مکارم الشیم، ص ۲۱، الطبعة الاولى، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۱. ۳۳ - نهج البلاغه، حکمت ۱۳۱، بند ۳، ص ۴۰۷. ۳۴ - همان، خ ۱۰۵، بند ۱، ص ۳۱۳. ۳۵ - علی (ع) در باب فنون جنگی و آداب رزم بیانات متعددی دارد. برای نمونه ر.ک: اویس کریم محمد، المعجم الموضوعی لنهج البلاغه، ص ۲۳۰ - ۲۳۶، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۰۸. ۳۶ - نهج البلاغه، خ ۱۴۶، بند ۲، ص ۴۴۲. ۳۷ - محمدتقی رهبر، درسهای سیاسی از نهج البلاغه، ص ۴۸، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴. ۳۸ - نهج البلاغه، حکمت ۳۷۱. ۳۹ - ابوجعفر محمد بن علی بن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۹۹، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۵؛ علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۳۲۷. ۴۰ - نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۴۴، ص ۱۰۱۱. ۴۱ - مصطفی دلشاد تهرانی، دولت آفتاب، ج اول، ص ۱۴۹ - ۱۵۰، تهران، خانه اندیشه جوان، چ اول، ۱۳۷۷. ۴۲ - نهج البلاغه، خ ۱۰۵، بند ۱۰، ص ۳۱۱. ۴۳ - همان، حکمت ۳۴۲، ص ۲۵۱. ۴۴ - همان، نامه ۵۳، ص ۹۸۸. ۴۵ - ملامحسن فیض، الوافی، ج ۱۴، ص ۲۰. ۴۶ - اطلاعات، ۲۹/۳/۷۹، ش ۲۱۹۳۶. ۴۷ - نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۳۳، ص ۱۰۰۵. ۴۸ - همان، خ ۲۰۷، بند ۶، ص ۶۸۳. ۴۹ - همان، نامه ۵۳، بند ۱۱، ص ۹۹۶. ۵۰ - همان، بند ۱۳، ص ۹۹۶. ۵۱ - همان، بند ۵، ص ۹۹۲. ۵۲ - همان، خ ۱۲۷. ۵۳ - محمدمهدی شمس الدین، نظام الحکم و الادارة فی الاسلام، ص ۳۰۱، بیروت، چ سوم، ۱۳۷۴ق، قم، ۱۴۱۱ق. ۵۴ - نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۴۳، ص ۱۰۱۱. ۵۵ - همان، خ ۱۷۳، بند ۲، ص ۵۵۸. ۵۶ - زین العابدین قربانی، یادنامه دومین کنگره هزاره نهج البلاغه، ص ۹۳، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۳. منبع: فصلنامه حکومت اسلامی

## دولت اسلامی دولتی جهانی

دولت اسلامی دولتی جهانی نویسنده: عبدالکریم آل نجف ترجمه: مصطفی فضائلی موضوع مورد بحث ما جهانی بودن دولت اسلامی است که جهات اهمیت آن را می توانیم در نکات ذیل خلاصه کنیم: ۱- پرکردن خلأ در زمینه ای ضروری و حیاتی: از آن جا که نویسندگان معتبر و دانشوران اسلامی توجه کافی به این موضوع نداشته اند و آن چه در کتاب ها و نوشته ها آمده تنها اشاره هایی کلی به جهان شمولی اسلام و قابلیت دربرگیری همه نژادها و ملیت ها، و از بین بردن همه اختلاف ها و تبعیض های میان ملت

ها و کشورها است. و با صرف نظر از اهمیت ذات موضوع و حیاتی بودن آن، همانا پرکردن این خلأ خود غرضی کافی برای بذل اهتمام و تلاش در این باره است. ۲- آشکار شدن نظریه ای پنهان یا غیر متکامل: بی شک جهان شمولی اسلام اصلی کلی و بدیهی است که نباید به بیان این کلی و صرفاً بُعد ایجابی آن و تجسم این وصف در اسلام اکتفا شود، بلکه باید از این حد فراتر رفته و به تبیین، تفصیل و تحلیل این اصل و استنتاج مبادی تفصیلی و نظریه های متکامل در عرصه های سیاسی، اجتماعی و حقوقی پرداخت. این کار مطابق با شیوه ای که فرمودند: (علینا القاء الاصول و علیکم التفریع) یعنی بر ماست بیان اصول و بر شماست استنتاج فروع از آن، و به مقتضای این امر، جهان شمول بودن اسلام پایه ای اساسی از پایه های تکوین نظریه سیاسی و بنای دولت در اسلام است؛ همان گونه که از بحث گذشته\* ما پیرامون (ابعاد جهانی نظریه سیاسی اسلام) به روشنی بر می آید. عالمان سیاست موضوع دولت را طبق شیوه وضعی معتبر نزد خود، به تفصیل بررسی کرده اند، و آن را به عناصر و ارکانی تجزیه نموده اند، بر اندیشه و روان اسلامی است که با این شیوه همراه نشوند و از ترویج این امر که علوم نسبت به ادیان و عقاید (ایدئولوژی ها) بی طرف هستند، دوری جویند، زیرا این ادعا در مورد علوم طبیعی درست می نماید، اما نسبت به علوم انسانی از قبیل علوم اجتماعی، روان شناسی، علوم تربیتی و سیاسی، به کلی نادرست است، چرا که این روی کرد و نظر، خود بر پایه ای عقایدی و ایدئولوژیک استوار است. مبنای این نگرش اعتقاد به (علمانیت) است، پس دارای ریشه ها و شاخه های عقایدی خاص خود بوده، در نتیجه نمی توان علوم انسانی را نسبت به عقاید بی طرف توصیف کرد. از نمونه های بارز این علوم، علم سیاست است که دولت را به سه عنصر ملت، سرزمین و حاکمیت تجزیه و تحلیل می کند و این عناصری است الهام گرفته از فضایی علمانی که می گوید: (الدین لله والوطن للجميع). در طی این بحث خواهد آمد که عنصر حاکمیت مرکز خلل اخلاقی در نظریه غربی و نقطه افتراق اساسی میان آن و نظریه اسلامی را در زمینه دولت جهانی مجسم می سازد، و این به معنای ضرورت اقدام به تأسیس علوم سیاسی اسلام است که به تحلیل دولت، منشاء و ویژگی های آن مطابق با روی کرد و شیوه اسلامی می پردازد. در سایر علوم انسانی هم به همین نحو است. تنها در یک صورت بی طرفی علوم انسانی قابل فهم است و آن هنگامی است که فرد متخصص در این علوم از اعتقاد به انحصار مبنای علوم انسانی در علمانیت فارغ آید و امکان ظهور نظریه های دینی ایجابی را که قادر بر اداره تمامی شئون زندگی انسان در زمینه های مختلف براساس وحی آسمانی است، تصور کند. یا به تعبیر دیگر از انحصار غربی مبتنی بر آن چه غربی ها بدیهی پنداشته اند رها گردد. مانند (علمانیت) که در نظر غربی ها بدیهی و مناقشه ناپذیر تلقی شده و در نتیجه آن را پایه و اساس علوم انسانی قرار داده اند. ۳- تأکید بر یک ویژگی اسلامی اصیل در جامعه: جهان شمولی، در حقیقت ویژگی اسلام اصیل و درخشان و مایه افتخار و مباحثات ما به سبب انتسابمان به دین، امت و تاریخی واحد است. آن گاه که پیرامون دولت جهانی سخن می گوئیم، همانا در ورای آن در پی تلاش برای تأکید و تعمیق هر چه بیش تر این خصیصه هستیم، به ویژه در این جهانی که در حال روی آوری مشتاقانه به سوی دین و خدا است و رؤیای انس و الفت جهانی و انسانی را در سر می پروراند و از تعصبات قومی و نژادی و جنگ های ناشی از آن بیزاری می جوید. ما تا بر تمامی جزئیات اسلام و ابعاد و نشانه های آن واقف نگردیم نمی توانیم از تجربه اسلامی و دولت اسلامی سخن بگوئیم. جهان شمولی تنها یک جزء یا بُعدی از اسلام نیست بلکه روحی است ساری در آن و شیوه ای است حاکم بر آن. بنابراین از اهمیت خاصی برخوردار است. ۴- پیراستن جامعه از شائبه ها: هیچ کس منکر این نیست که جامعه اسلامی در درون خود مبتلا به میراث سنگین و تأسف بار انحرافات است که در طول تاریخ اسلام پدید آمده و حاصل تعصبات قومی، قبیله ای و ملی بوده است. آغاز این انحرافات از قضیه سقیفه، برخاسته از منطق تعصب آمیز قبیله ای، بوده و در ادامه به معرکه ای انجامیده که مسلمانان را، از اندلس تا هند، برای مدتی بسیار طولانی به خود مشغول ساخته است. معرکه ای که بر آن (ملی گرایی) اطلاق گردیده است و به فروپاشی خلافت عثمانی در ترکیه و دولت قاجاریه در ایران و برپایی دو دولت ملی به جای آن ها منتهی شده است. بی تردید چنین میراثی آثار منفی خود را بر فرهنگ جامعه و فضاها و روانی و اخلاقی آن بر جای نهاده که شاید کم



ترین آن تقویت روحیه تعصب قومی و تضعیف روحیه برادری و شرح صدر اسلامی است. اگر به مراحل گذشته، انحرافات دوران معاصر را نیز اضافه کنیم که آکنده از تخریب فرهنگ اسلامی و انسانی و تحکیم فرهنگ قومی است، می‌توانیم به حجم و نوع شائبه‌هایی که بر جامعه اسلامی عارض شده و سیمای آن را تیره و تار ساخته، پی ببریم. در چنین حالتی چاره‌ای نیست جز این که اعتراف کنیم که تا چه اندازه نیاز به طرح مفاهیم اخلاقی و جهانی اسلام و تاکید و تعمیق آن‌ها در جامعه و دولت مبرم و ضروری است. هرویاری با خطر قوم‌گرایی: شهادت به آن‌چه که بیان‌گر سلطه الهی آسمانی بر هستی و انسان است از سه مرحله تشکیل می‌شود: توحید، نبوت و امامت. اگر سیر تاریخی این مراحل و این سلطه را پی بگیریم در می‌یابیم که دشمن اصلی و مشترک در همه مراحل یاد شده، تعصبات قومی و نژادی بوده است؛ همان عصبیتی که شیطان را به اعتراض بر ذات حق تعالی در قضیه سجده بر آدم برانگیخت و از روی استنکاف گفت: (أنا خیرٌ منه خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ).<sup>۱</sup> و این است مشکل توحید با عصبیت، و این عصبیت است که همواره رویاروی پیامبران بوده است. چنان که خدا می‌فرماید: وکذّلك ما ارسلنا من قبلک فی قریةٍ من نذیر الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا علی امةٍ وانا علی آثارهم مقتدون. ۲ پس از نبوت، امامت نیز با همان مشکل روبه‌رو بوده است، آن‌جا که معترضان بر علی (ع) می‌گفتند: نبوت و خلافت در خانه‌ای واحد جمع نمی‌شود. در تاریخ سیاسی جدید مسلمانان بار دیگر با قومیت هم‌چون خطری شدیدتر از الحاد و مارکسیسم مواجه شده‌اند و این عنصری بوده که موجبات تفرقه و پیروی از غرب را فراهم آورده است، و خطری است که ممکن است نهضت اسلامی معاصر را به معارضه‌های محلی و دشمنی‌های منطقه‌ای تبدیل کند. و این کار یعنی بحث و نگارش درباره جهان شمولی اسلام و حکومت آن کاری است که می‌تواند نقش تقویت و تحکیم جبهه داخلی را در مقابل آن خطر بزرگ ایفا کند. ۶- کمک به نشر اسلام و گسترش آوازه رفعت آن: در حقیقت نشانه‌های روز افزونی، حکایت از آن دارد که انسان امروز، فردا آماده درک، پذیرش و در آغوش کشیدن اسلام خواهد بود و در نتیجه امکان آغاز فتوحات اسلامی تازه برای مسلمانان در صورتی که خود را به صلاحیت و شایستگی ایفای چنین نقش تاریخی بیاریند، وجود دارد. و هم‌چنین نشانه‌های فزاینده دیگری دلالت بر بیزاری انسان معاصر از قومیت و تعصبات و حکایت از آزاداندیشی و گرایش به الفت انسانی دارد. و از این جاست که به حق بحث درباره جهان شمولی اسلام و حکومت آن، تحقق بخش رسالت انسانی عظیمی خواهد بود، چرا که انسانیتِ دردمند امروز را به درمانی موفقیت‌آمیز رهنمون می‌سازد و روحیه آزاداندیشی را در درون آن ژرفا می‌بخشد. بی‌تردید این رسالتی است بر دوش همه مسلمانان که باید با بهره‌گیری از این فرصت تاریخی به ایفای آن همت کنند. مفهوم دولت جهانی پیش از بحث درباره جهان شمولی دولت اسلامی باید نخست مفهوم دولت جهانی و معنای مورد نظر از این عنوان را روشن سازیم. مفهوم شایع این عنوان در بیش‌تر نوشته‌های سیاسی و حتی سیاسی اسلامی حکایت از این دارد که دولت جهانی، با قطع نظر از محتوای ایدئولوژیک آن، دولتی است که سلطه خود را بر سرزمین‌ها و اقوام مختلف گسترش می‌دهد، اعم از این که به قطعه معینی از کره زمین اکتفا کند یا آن که سواد حاکمیت بر تمام این جهان را داشته باشد. به این ترتیب، نمونه آشکار این نوع دولت، همان نظام امپراتوری است، و از این رو می‌بینیم نویسنده‌ای مانند (احمد حسین) در ضمن دعوتش به حکومت جهانی واحد از نظام امپراتوری در تاریخ به مثابه حکومت‌های جهانی سخن می‌گوید؛ حکومت‌هایی که در تاریخ انسانی فراوان بوده و پیش از انواع دیگر از آن‌ها سخن رفته است.<sup>۳</sup> از نظر (احمد حسین) برپایی دولت جهانی جدید هرگز نیاز به حرکت‌های انقلابی یا تحولات شدید و عمیق ندارد، بلکه تنها بر رهبران دولت‌هاست که از منشور سازمان ملل فعلی نقطه اصلی و آغازین حرکت را الهام گرفته و با ایجاد برخی تعدیل‌ها بر منشور آن برای مسدود کردن رخنه‌هایی که تجربه عملی از آن‌ها پرده برداشته، به سمت تحقق دولت جهانی پیش‌روند.<sup>۴</sup> پس مسئله یک مسئله ایدئولوژیکی و عقیدتی نیست بلکه قانونی و اداری است! آری، این معنا بر نظامی بدتر از نظام ملل متحد هم صدق می‌کند، همان‌گونه که در شمار زیادی از نوشته‌ها عنوان (دولت جهانی) بر حکومت یهودی که یهودیان رؤیای برپایی آن را در سراسر جهان در سر دارند،

اطلاق می‌شود. و در دهه سی قرن حاضر میلادی غرب اندیشه دولت جهانی را ترویج می‌کرد و در برخی سرزمین‌های جهان اسلام نیز طرف دارانی پیدا کرد اما موضع عام در برابر آن موضعی مخالف بود و این به خاطر طبع استعماری آن اندیشه بود. از این رو می‌بینیم نویسنده‌ای هم چون (انور الجندی) اندیشه دولت جهانی غرب را در زمره اندیشه‌ها و دعوت‌های ویران‌گر می‌شمارد، و درباره آن چنین می‌گوید: آوازه دعوت دولت جهانی در مصر و دنیای اسلام در دهه سی بالا گرفت و پرچم این دعوت را امثال (سلامه موس) و دیگران به دوش گرفتند در حالی که اهداف نهایی آن آشکار نشده بود. ۵. و باز می‌گوید: این دعوت وجودش را از گرایشی نادرست و از منطقی اساساً استعماری وام می‌گرفت؛ منطقی که عنوان رسالت انسان سفید برای دنیای رنگین پوست نام گرفته بود و هدف نهفته در ورای این دعوت همانا کشاندن همه مردم به زیر سلطه و بندگی حاکمیت غرب، و ذوب کردن اندیشه اسلامی در کوره جهان شمولی یا استیلا- بر مقدرات آن و فرو بردن آن در مفاهیم و ارزش‌هایی، که در جوهرشان با ارزش‌های اسلام متفاوت اند، بوده است. ۶. از (هنریک رالف) نقل شده که در کتابش به نام (الانسانیه و الوطنیه) می‌گوید: ملت‌های قوی باید بر انسان‌گرایی گردن نهند اما ملل ضعیف اگر به ویژگی‌های ملی خاص خود تمسک نجوینند، ملت‌های قوی آن‌ها را از بین خواهند برد. ۷. دانشور اسلامی، (شیخ محمد غزالی) بر این دعوت ایراد گرفته و چنین می‌نویسد: اما اصل جهان شمولی گرچه اصل انسانیت و صلح و خیر فراگیر است لکن ملت‌های غربی و حکومت‌های استعماری آن را هم چون دامی قرار داده‌اند که با آن عقل‌های ضعیف را صید کرده و قدرت مقاومت ملت‌های مظلوم را بشکنند تا آنان را به لقمه‌هایی گوارا برای خویش تبدیل کنند. ۸. استاد (عباس محمود العقاد) نیز بر آن دعوت ایراد گرفته و درباره آن سخن همانند آن چه گذشت گفته است. ۹. هر کس کتاب (احجار علی رقعۃ الشطرنج) (سنگ‌هایی بر صفحه شطرنج)، نوشته (امیرال ویلیام غای کار)، را بخواند آن را حاوی تاکید‌های پی در پی بر این امر می‌یابد که اندیشه جهان شمولی از برنامه‌ها و طرح‌های تلمود و صهیونیسم نشأت گرفته است. در این جا سه نکته وجود دارد که باید به بیان آن‌ها پردازیم: ۱- مفهومی که برای جهان شمولی گذشت، مفهوم سیاسی محض است که واجد هیچ جنبه اخلاقی نیست، و به این سبب، اصل اندیشه جهان شمولی را فاسد گردانیده و اثری سنگین و آوازه‌ای ناخوشایند را بر آن تحمیل کرده است به نحوی که اگر کسی از نو به این اندیشه دعوت کند بسیار مشکل است بتواند تصدیق درستی و پاکی این اندیشه را جلب کند. و این مشکلی تازه است که به مشکلات اصلی‌ای که اندیشه دولت جهانی اسلام با آن مواجه است افزوده می‌شود؛ اندیشه‌ای که از اصول اندیشه سیاسی اسلام و ضرورت‌های آشکار آن شمرده می‌شود. ۲- موضع مخالفان جهان شمولی در حقیقت موضع دقیقی نیست. این اندیشه قربانی‌خط میان اصل آن و بهره‌گیری استعماری غرب از آن واقع شده است. در واقع شمار زیادی از دانش‌مندان غربی به جهان شمولی و ریشه‌کنی قومیت دعوت کردند، و این تحت فشار واقعیت تلخی بود که غرب به طور خاص و جهان به طور عام طی دو جنگ جهانی با آن روبه‌رو بوده است، واقعیتی که طبق تفسیر درست از آثار قوم‌گرایی بوده است، و در این زمینه ده‌ها شواهد و آثار قابل ذکر وجود دارد اما در این جا به دلیل ضیق مجال تنها به ذکر یک شاهد اکتفا می‌کنیم، و آن این‌که: برتراند راسل، فیلسوف انگلیسی، از مبلغان جهان شمولی و ریشه‌کنی قوم‌گرایی بود و در خلال جنگ جهانی دوم به خاطر دعوتش به صلح و تسامح جهانی در معرض حبس قرار گرفت. وی معتقد به نقش دانش‌گاه‌ها و مؤسسه‌های آموزشی دیگر در تحقق بخشیدن به جامعه جهانی مطلوب بود، و آرزوی تأسیس دانش‌گاهی را داشت که دره‌ایش به روی همه ملت‌ها و اقوام باز باشد و جز مخالفان همکاری بین‌المللی را رد نکند. ۱۰ دیدگاه او را در کتابش به نام (تربیت و نظام اجتماعی) می‌خوانیم که می‌گوید: قوم‌گرایی در حقیقت همان نیروی اصلی است که تمدن ما را به سوی تباهی پیش می‌برد. ۱۱ (هر چه شاداب‌تر و شورانگیزتر رو به آینده داشته باشیم با رشد دادن افکار مفهوم شهروندی جهانی روشن‌تر می‌گردد. ۱۲. و لکن عامل سیاسی تجسم یافته به موجب تمایل استعماری حاکم بر ذهنیت سیاسی غرب، باعث تبدیل این دعوت به دعوتی ویران‌گر بوده است: و اگر نه اصل جهان شمولی هم چون مبدأ و اندیشه‌ای از اندیشه‌های قرن بیستم امری منفی نیست

بلکه همانا مظهری اخلاقی است که از سلطه مادی حاکم در این قرن رها گردیده تا اعماق وجود انسان خبر دهد و از ضمیری پنهان پرده بردارد. ۳- این به آن معنا نیست که تفکر جهان شمولی شایسته موفقیت است. طبیعی است که این اندیشه به ابزاری در خدمت استعمار تبدیل شود، و در حالی که به ارتجاع فکری ناشی از آن گرفتار آمده قادر به رهایی از این سرنوشت نباشد. این در حالی است که جهان شمولی در بنیان خود مفهومی اخلاقی است که بر انسان دوستی و درکی عمیق از اصالت یگانگی نوع بشر و غلبه آن بر اختلاف ها و تمایزات محلی مانند رنگ، زبان، وطن و ملیت، استوار است، و این، احساس و درکی است که هر انسانی از آن برخوردار است، اما این احساس تا وقتی به عقیده اخلاقی متکاملی مستند نباشد تبدیل به حقیقتی مؤثر در اندیشه و رفتار نخواهد شد. این همان عنصری است که در غرب مفقود است و امکان ظهور اندیشه انسانی حقیقی را سلب کرده است، و در نهایت آن چه بروز یافته شعارهایی بیش نبوده که گرچه گاهی درست می نموده اما به مرکب های تیزتک دشمنی و رقابت تبدیل گردیده است. از این روست که ما معتقدیم جهان شمولی اسلامی تنها جهان شمولی حقیقی در تاریخ بشر است، و این نوع جهان شمولی است که در خدمت نوع بشر است و او را تعالی و ترقی می بخشد و هیچ خطری برای هیچ کس ندارد. پس مسئله، اداری و آیین نامه ای نیست که حل آن با سازمانی مانند سازمان ملل متحد ممکن گردد، و یک مسئله آموزشی هم نیست که حل آن به وسیله مؤسسه های آموزشی میسر شود، بلکه همانا موضوعی اخلاقی و روحی است. به همین جهت است که متفکران غربی لیبرال مانند (راسل) از فهم آن ناتوان است، و از همین روست که می گوید: اگر تبلیغات میهن پرستانه در بیش تر نزدیک به تمام موارد موفقیت آمیز است به این خاطر است که هم راستا با مصالح میهنی تلقی می شود، بنابراین هرگاه نظر جهان گرایی جدید بخواهد توفیق یابد و ثمربخش واقع شود چاره ای نیست جز آن که موافقت و هم آهنگی آن با مصالح میهنی برای مردم روشن گردد. ۱۳- پس به این ترتیب راه به سوی جهان گرایی از کانال وطن گرایی می گذرد، و در این مسیر آن چه آشکار است غلبه و ژرفا بخشیدن به میهن پرستی و اولویت دادن به آن نسبت به جهان گرایی است. این استدلال به آن می ماند که کسی پس از تلاش برای تفسیر آب نتیجه بگیرد که آب آب است، پس نتیجه، همان وطن دوستی خواهد بود نه جهان گرایی. و جز به این معنا نیست که وطن دوستی ارزش انسان وابسته به سرزمین است و جهان گرایی ارزش انسان مرتبط با آسمان، و سزاوار است از راسل پرسیم: آیا جامعه جهانی ساخته او می تواند روزی یک شهروند انگلیسی را در خود جای دهد که مؤید استقلال کشورهای نفت خیز باشد و استقلال آن ها را برای مصالح بریتانیا سودمندتر از سلطه انگلیس بر آنان بداند؟ در واقع دولت جهانی حقیقتی اخلاقی و آرمان طبیعی انسان است، اما این حقیقت و آرمان جز در حوزه اسلام وجود ندارد، زیرا اسلام تنها عقیده واحدی است که می تواند محتوای اخلاقی انسان را قوت و ثبات بخشد و او را به مرتبه معنوی و روحی مطلوب تعالی و ترقی دهد، و به سیطره و غلبه بر غرایز و تهذیب آن ها توانا سازد، غرایزی که ملیت و قوم گرایی از جمله آن هاست و در حقیقت، انعکاس اجتماعی خود محوری و خویشتن پرستی انسان است. جهان شمولی اسلامی در حقیقت توان و خلاقیت خود را از سه عنصر می گیرد: ۱- عقیده توحید خداوند متعال در قرآن کریم در بیش از چهل مورد خود را (رب العالمین) توصیف می کند. پس او پروردگار همه جهانیان، و از جمله آن ها انسان، است، پس هستی از عوالم گسترده ای تشکیل یافته که عالم انسانی جز جرمی کوچک از اجرام آن به شمار نمی آید، یعنی جهان گرایی یک پدیده تکوینی است پیش از آن که پدیده ای انسانی باشد، از آثار چنین تصویری از هستی آن است که عالم انسانی را از غرور و نخوت می پیراید و حس جهان گرایی را ژرفا بخشیده و بر هر چه غیر آن غالب گردانیده و به اصالت آن در شخصیت انسانی قوام و سداد می بخشد. اگر هستی را منظومه ای جهانی بدانیم، انسان با تمام ملت ها و کشورهايش، منظومه کوچکی از توابع منظومه آفرینش میزاد در بندگی پروردگار هستی است. این همان نقش سازنده ای است که عقیده توحید در تحقق جهان شمولی اسلام ایفا می کند. پس جهان شمولی مظهر توحید در زندگی اجتماعی است، و به اندازه ای که (پروردگار) به قدرت و سیطره بر هستی توصیف می شود، حس جهان گرایی در شخصیت انسان قوت و رسوخ یافته و بر احساس های دیگر غالب می گردد. همانا خانواده

ای که نیازمند پروردگار نیست خانواده ای از هم گسسته و مجادله آمیز است، و بشریتی که ربوبیت (رب العالمین) را نمی پذیرد، بشریتی گرفتار در جدال و در معرض تهدید جنگ های جهانی و بمب های اتمی است. ۲- محتوای روحی و اخلاقی جهان گرایی یک معنا دارد و آن انسان دوستی است، و این معنا تمام نمی شود مگر آن گاه که حس جهان گرایی به درجه ای برسد که بر احساس های محلی غالب آید، و این درجه تحقق نمی یابد جز در چهارچوب عقیده ای متوازن و متکامل که برای عالم غیب حقیقتی بزرگ تر و مهم تر از جهان ماده و برای روح حقیقتی عظیم تر از جسم قائل است و (دیگر گرایی) را بر (خود گرایی) ترجیح می دهد و مصالح (دیگران) را بر مصالح (خود) مقدم می دارد. پس حُبّ انسانیت در حقیقت تجلی اجتماعی اولویت غیب بر ماده و تقدم روح بر بدن و ترجیح (دیگری) بر (خود) است، و این همان رکن روحی و اخلاقی است که جهان شمولی بر آن استوار است و چنین رکنی را در غیر اسلام نمی توان یافت. ۳- تقویت سیطره عقل بر غریزه ملی گرایی یک غریزه و انفعال است و از این رو به جنگ و منازعه می انجامد، زیرا غریزه ارزش ها را نمی شناسد در حالی که جهان گرایی یک ارزش اخلاقی عقلی است. بنابراین، برای کسی که شعار جهان گرایی را سر می دهد لازم است که سیطره عقل را بر غرایز تقویت و تثبیت کند، این معنا صورت کامل خود را نمی یابد مگر در قالب عقیده ای اخلاقی و متوازن مانند اسلام. این ها ارکانی هستند که جهان گرایی اسلامی بر آن ها استوار است، و این موارد در مجموع قاعده و مبنای عقایدی و اخلاقی نهاد دولت جهانی را در اسلام تشکیل می دهند. به این ترتیب دولت جهانی مفهومی جغرافیایی نیست تا با مساحت سرزمینی که تحت سیطره چنین دولتی قرار دارد مقایسه شود، بلکه نهاد دولت جهانی مفهومی اخلاقی دارد که با ارزش های اخلاقی سنجیده می شود. پس به این نتیجه می رسیم که دولت پیامبر (ص) دولتی جهانی بوده ولو همه جزیره العرب را هم تحت سلطه نداشته است و امپراتوری بریتانیا جهانی نبوده گرچه دو سوم کره زمین را دربر داشته است. دولت جهانی ضرورتی انسانی و اسلامی با توجه به مفهومی که ما برای جهان شمولی بیان کردیم روشن می گردد که دولت جهانی یک ضرورت انسانی است و روشن ترین دلیل بر این امر، اجماع و اتفاق بشری با تمامی ادیان و فرهنگ های ایش، بر این اعتقاد است که تاریخ جهان در نهایت شاهد برپایی چنین دولتی خواهد بود. مسلمانان به برپایی حکومت واحد مهدوی ایمان دارند، یهود به ظهور سلطنتشان بر جهان عقیده مند هستند، نصارای به بازگشت مسیح نجات بخش اعتقاد دارند و مارکسیست ها بر برپایی نظام اشتراکی ثانوی (کمونیسم دوم) معتقدند. با قطع نظر از درستی یا بطلان این عقاید، آن چه از همه آن ها استفاده می شود این است که دولت جهانی اندیشه ای زنده در وجدان و رؤیاهای انسان و امری طبیعی در نظر او است. اهمیت موضوع اقتضا می کند که ما در این جا تا اندازه ای به بحث درباره ضرورت برپایی دولت جهانی پردازیم گرچه تفصیل در این موضوع باید به بحث ویژه ای سپرده شود. ضرورتی که مورد نظر ماست، هم ضرورت عام انسانی است و هم ضرورت خاص در جهان اسلام است. اما ضرورت انسانی همانا تجسم و تجلی بخشیدن به وحدت نوع بشر و برتری این نوع بر سایر انواع، و هم سازی با فطرت بشری است. خداوند می فرماید: *یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و أنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا انّ اکرّمکم عند اللّٰه اتقاکم*. ۱۴ این آیه شریفه تأکید دارد بر این که علقه ها و وابستگی های محلی برای تأکید بر وابستگی انسانی خلق شده اند؛ یعنی برخلاف آن چه که در زندگی انسان ها پدید آمده است که همان غرق شدن در دریای وابستگی های محلی و دایره های محدودی است تا آن جا که وابستگی اش به نوع بشر را به دست فراموشی سپرده و حتی کار را به جایی رسانده که اعتقاد به انقسام نوع بشر به درجات عالی و دانی را در جامعه انسانی پدید آورده است. عقیده ای که مقتضای نظریه ای عرفی است که شماری از سرشناسان تفکر غربی در قرن نوزدهم میلادی آن را تحکیم و تأیید کردند، و (ژوینوی) فرانسوی آن را آشکار ساخت و (هیتر) به آن جهتی سیاسی بخشید و مبنای دولت خویش قرارداد. ۱۵ غرب نمی تواند از چنین نتیجه ناگواری رهایی یابد، زیرا تأکید بر ویژگی های محلی در بافت تمدن مادی که ارزش های حقیقی را نمی شناسد لاجرم به انکار و حدت بشری می انجامد. و اگر از امکان غلبه بر احساسات ملیتی و متوقف ساختن آن ها به حدودی معقول سخن به میان آید، حق آن است که واقعیت عملی این

امکان را رد می‌کند و تا هنگامی که تمدن مادی حذف نگردد و تمدن اخلاقی و معنوی به جای آن پای‌نگیرد چنین سخنی نادرست خواهد بود. به این ترتیب برپایی دولتی جهانی، با مفهوم اسلامی و اخلاقی آن، ضرورتی انسانی است و تحکیم و تقویت اصالت حس انسانی و جهانی و محور وابستگی‌های محلی و در نتیجه هم‌سازی با قانون فطرت است. هم‌چنین از ابعاد ضرورت انسانی، نجات جامعه انسانی از خطر ملی‌گرایی است. همان‌ملی‌گرایی که باعث شده بود تا آلمانی‌ها فریاد (برتری آلمان بر همه) را سر دهند، و انگلیسی‌ها شعار (ای بریتانیا بر همه آقایی و حکومت کن) را بسرایند، و بالاخره احساس‌های خصومت‌آمیز را میان همه تحریک و تشدید کرده تا آن‌جا که به بروز دو جنگ جهانی انجامیده است. جنگ جهانی در واقع پدیده‌ای تازه بوده که ارمغان عصر ملی‌گرایی در تاریخ بشری است. این واقعیت ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که برانگیختن ویژگی‌های محلی به نابودی ویژگی انسانی و وحدت بشری می‌انجامد، و اگر کسی خواهان حمایت از این ویژگی و این وحدت است بر اوست که این خصیصه را خاستگاه خود قرار دهد به گونه‌ای که خصیصه‌های محلی در رتبه دوم قرار گیرند و براساس ویژگی انسانی و وحدت بشری رنگ و کیفیت یابند، و این امری است که جز در چارچوبی اخلاقی و روحی محقق نمی‌گردد، محیطی که از ویژگی‌های آن رویارویی با طغیان (من) محلی و خلع او از رهبری جامعه و به تسلیم کشیدن او در برابر رهبری (من) جهانی است. از این روست که فریادهای جهانی که به دنبال جنگ جهانی اول سر داده شده و پس از جنگ جهانی دوم شدت گرفت و موجب پیدایش (جامعه ملل) در مرحله نخست و سپس تحول و تکامل آن به شکل (سازمان ملل متحد) شد برای رویارویی با خطر ملی‌گرایی کافی نیست. تصادفی نیست که پایان قرن بیستم شاهد قوت یافتن فریاد جهان‌گرایی همراه با بیداری دینی است. این بیداری در حقیقت در یکی از ابعادش بیان‌گر تحولی کلی در پیام جهان‌گرایی است، کما این که غلبه اسلام در این بیداری ما را به این امر هدایت می‌کند که این ندا به سوی جهان شمولی اسلام سیر می‌کند. هم‌چنین از ابعاد ضرورت انسانی دولت جهانی این است که صفت اطلاق انسانی و عدم خضوع در برابر قیود محلی، که دولت جهانی حامل آن است، وصف ممتازی را برای اهدافی که چنین دولت باید پی‌بگیرد، مجسم می‌سازد و آن این که هدفی که انسان برای زندگی‌اش برمی‌گزیند تا وقتی که حامل وصف اطلاق و بی‌نهایتی نباشد خلّاق نخواهد بود، و این وصف بر حسب طبع خود بر دو بُعد قرار می‌گیرد: ۱- بُعد خلّاق، که حداکثر توانایی‌های انسانی را شکوفا می‌سازد. درحقیقت، هدف محدود توانایی‌های محدودی را شکوفا می‌کند و هدف نامحدود، انسان را در مسیری نامحدود به حرکت واکار می‌دارد و حداکثر توانایی‌های او را به کار می‌گیرد. پس اگر هدف انسان را محصور به کشور او قرار دهیم این هدف ممکن است روزی محقق شود، در این هنگام این انسان به موجودی بیهوده و بی‌هدف تبدیل خواهد شد، حال آن که اگر دایره هدف را تا آن‌جا توسعه دهیم که همه انسانیت را در برگیرد با این کار، اطلاق را بر فراز دایره انسانی محقق خواهیم ساخت، و آن‌گاه از این خاستگاه به دایره هستی متوجه خواهیم شد، چرا که ما تنها (پروردگار انسان) را پرستش نمی‌کنیم بلکه پروردگاری را می‌ستاییم که (رب العالمین) است. و به این ترتیب هدف ما به بی‌نهایت (رب العالمین) متصل می‌گردد. براین اساس است که قرآن کریم انسان را این‌گونه مورد خطاب قرار می‌دهد: (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه) ۱۶ پس این حرکت را پایانی نیست مگر پایان حیات انسان. ۲- بُعد ارزشی، با این بیان که ارزش‌ها در طبع خود مطلق‌اند، و وابستگی فضیلت و ارزشی به قلمرو بشری یا جغرافیایی معینی بی‌معنا است، بنابراین شجاعت، برای مثال، در هر زمان و مکانی و برای هر انسانی فضیلت است و ترس برای هر کس و در هر زمان و مکان رذیلت است، و نردبان کمال هیچ پایانی ندارد، زیرا کمال از صفات وجود مطلق یعنی خدای منزّه و بلندمرتبه است. این دو بُعد یاد شده کامل‌کننده یکدیگرند، چون بُعد خلّاق، توانایی‌های انسان را شکوفا می‌سازد و حداکثر تلاش و کوشش ممکن انسان را برمی‌انگیزد، و بعد ارزشی به آن تلاش‌ها جهت اخلاقی مطلوب را می‌بخشد. از این رو شعار دولت اسلامی این کلام خداوند است که می‌فرماید: (تلک الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون علواً فی الارض ولا فساداً) ۱۷ و نیز می‌فرماید: (الذین ان مکناهم فی الارض اقاموا الصلوة واتوا الزکاة و امروا



بالمعروف و نهوا عن المنکر ولله عاقبة الامور) ۱۸ پس حرکت انسانی را نهایی نیست و این همان بُعد خلاق و سازنده است، و نیروها و توانایی های برانگیخته شده در مسیر این حرکت برای برتری جویی، دشمنی و فساد به کار گرفته نمی شوند، بلکه همانا در جهت برپایی ارزش ها و فضیلت ها مورد استفاده قرار می گیرند (اقاموا الصلوة و...) و این همان بعد ارزشی مسئله است. حال آن که اگر میهن پرستی و ملی گرایی را هدف انسان قرار دهیم، چنین هدفی در واقع به سبب محدودیتش در یک نقطه معینی منجمد می گردد و انسان در این نقطه تبدیل به موجودی بیهوده و بی هدف می گردد، و از آن جا که فضیلت، ذاتاً مطلق است و با هدفی محدود سازگار نیست، چنین انسانی در بن بست اخلاقی قرار گرفته و حس وطن پرستی و ملی گرایی او به خودپرستی و دشمنی و میل عمیق به برتری جویی بر دیگران تبدیل می گردد و این همان چیزی است که بُعدی از ابعاد مشکل هدف را در تمدن غربی مجسم می سازد، و نشانه های تباهی و بیهودگی را در آن می نمایاند. برتراند راسل می گوید: (وطن دوستی به تنهایی کافی نیست و نمی تواند هدف غایی باشد، زیرا اگر چنین باشد به نابودی نیروی ابتکار و نوآوری می انجامد.) ۱۹ هم چنین می گوید: (حس ملی گرایی نشان از عنصر پنهان یا آشکار دشمن با غیر دارد.) ۲۰ از ولتر هم نقل شده که گفته است: (هیچ کس آرزوی عظمت کشور خود را نمی کند مگر آن که انحطاط بلاد دیگر را آرزو دارد.) ۲۱ آن چه گذشت اشاره به برخی جهات ضرورت انسانی دولت جهانی بود. اما جهان اسلام حسابی خاص خود دارد. علاوه بر ابعاد عام انسانی یاد شده، دولت جهانی اسلامی برای دنیای اسلام از جهات ویژه دیگری هم ضروری شمرده می شود، از جمله این جهات، مجسم ساختن اسلام و تحقق بخشیدن به اصلی از اصول آن است. جهان اسلام در حقیقت مسئول اجرا و برپایی اصول و نظام اسلام است و در رأس آن ها اصل جهان شمولی است. این امر آن گاه بیش تر مؤکد می گردد که ملاحظه کنیم اسلام نقش رهبری بشر را براساس قانونی آسمانی به مسلمانان تفویض کرده است، همان قانونی که حکایت از تفویض چنین نقشی به پیروان انبیا و ادیان الهی و آخرین آن ها، اسلام، دارد. قیام برای انجام وظیفه رهبری بشریت دعوت به اصل جهان شمولی و اقدام به تأسیس دولت جهانی اسلام را می طلبد. هم چنین از ابعاد ضرورت اسلامی پاسخ گویی به نیازهای جامعه انسانی معاصر به جهان شمولی و ادای این امر هم چون وظیفه ای در قبال انسانیت و در قبال خود اسلام است، چون از این راه است که تحقق بخشیدن به نقشی تازه، فراگیر و گسترده برای اسلام ممکن می گردد. و نیز از ابعاد ضرورت اسلامی نجات دادن جامعه اسلامی از آلودگی غربی است، با این وصف که ملی گرایی بزرگ ترین و خطرناک ترین پدیده غربی است که محیط جامعه اسلامی را به خود آلوده ساخته و در معرض فروپاشی و التقاط میان مفاهیمی متناقض، برخی اسلامی و برخوردار از اصالت و بعضی غربی و برگرفته از استعمار، قرار داده و جامعه اسلامی را به واحدهای تنها و بیگانه و دور از یکدیگر تبدیل کرده است. یکی دیگر از جهات ضرورت اسلامی این است که جهان شمولی، اگرچه به لحاظ واقع و با توجه به شرایط و اوضاع موجود در دنیای معاصر، آرمانی دور دست به نظر می رسد، اما حضور فعال این مفهوم در ذهنیت اسلامی هم چون مفهومی فکری و ارزشی اخلاقی و اصلی سیاسی و حکومتی، برای حفظ توازن اخلاقی و اصالت اسلامی در جامعه اسلامی ضروری شمرده می شود. در حقیقت، ما منکر فشار گزینه ملی گرایی و تلاش آن برای استیلا بر جامعه اسلامی و به تسلیم واداشتن آن در برابر خود نیستیم، و به واقع ما بر این باوریم که این گزینه بزرگ ترین خطری است که توحید، نبوت و امامت همگی با آن مواجه هستند، و به منظور رویارویی با این نیروی منفی لاجرم باید مفهوم جهان گرایی و جهان شمولی را همواره زنده و پا برجا نگاه داشت تا جامعه را از لغزش به سوی ملی گرایی و گرایش به سمت برتری جویی نگاه دارد، همان برتری جویی که انسان را از آخرت محروم می سازد، که حق تعالی فرموده است: *تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً.* اکنون یادآوری این نکته شایسته است که اگر ما در این جا سخن از آثار جهان شمولی اسلام و ابعاد ضرورت آن می گوئیم به این معنا نیست که ما به سبب و انگیزه مصالح خویش در این رهگذر به چنین باوری رسیده ایم، بلکه ایمان به جهان شمولی به نحو اساسی از آن جا ناشی می شود که این یک ارزش اخلاقی و منطبق با فطرت انسانی است و تحقق آن آثار و

ضرورت‌ها در واقع بازتاب تحقق این ارزش اخلاقی است. آقای (جب) در کتابش به نام (اسلام چگونه است؟) چنین می‌گوید: در حقیقت، اسلام همواره می‌تواند خدمت بسیار بزرگ و مهمی را به انسانیت بنماید... هیچ سازمان و نظامی غیر از اسلام نمی‌تواند چنین توفیق آشکاری در تألیف نژادها و اقوام متنافر بشری براساس مساوات به دست آورد. جوامع عظیم اسلامی در افریقا، هند و اندونزی و بلکه جامعه اسلامی کوچک در چین و جامعه اندکی در ژاپن همگی نشان می‌دهند که اسلام هم چنان از قدرت و توانی برخوردار است که می‌تواند بر همه این گونه نژادهای مختلف و ملیت‌ها و گروه‌های گونه‌گون غالب آید، پس آن‌گاه که منازعات بزرگ دولت‌های شرق و غرب مورد بحث قرار می‌گیرد، برای برکندن ریشه نزاع باید به اسلام پناه آورد. ۲۲ ابعاد جهانی دولت اسلامی در مبحث گذشته ما از ابعاد جهانی نظریه سیاسی اسلام سخن گفتیم و در این مبحث به ابعاد جهانی دولت اسلامی می‌پردازیم. این ابعاد عبارت‌اند از: ۱- رهبری جهانی تعاریف متعددی از (دولت) ارائه شده است، یکی از آن‌ها این تعریف است که می‌گوید: دولت عبارت است از یک گروه انسانی که در سرزمینی معین اقامت و استقرار دائمی و همیشگی دارند و در رأس آن‌ها سازمانی حکومتی قرار داشته که به اداره امور و شئون داخلی و خارجی آن‌ها می‌پردازد. ۲۳ ارکان تشکیل دهنده دولت، شامل جمعیت (یا ملت)، سرزمین و حاکمیت است. گاهی از حاکمیت به سلطه یا حکومت تعبیر می‌شود. پس سرزمینی که فاقد جمعیت باشد، دولت نامیده نمی‌شود و جمعیتی که فاقد سرزمین باشد نمی‌تواند تشکیل دهنده یک دولت باشد، بنابراین (اسرائیل) چون واجد سرزمینی از آن خود نیست، دولت شمرده نمی‌شود. \* و سرزمین‌ها و جمعیت‌هایی که دارای حاکمیتی از خود نباشند نیز دولت شمرده نمی‌شود، مانند سرزمین‌ها و ممالکی که تحت سلطه استعماری قرار دارند. اگر به تحلیل عمیق در تعریف یاد شده و ارکان سه‌گانه حاصل از آن بپردازیم، در خواهیم یافت که این تعریف برگرفته از مفهوم قومی و ملی است. پس مقصود از ملت گروهی از مردمانند که دارای منشأ قومی خاصی هستند. و مقصود از عنصر جغرافیایی و ارضی (اقلیم)، سرزمین معینی است برای گروه معینی از مردمان، و منظور از حاکمیت، حق ملت است در انتخاب راه و تعیین سرنوشت خود، بنابراین حاکمیت هم معنایی ملی و مادی (علمانی) خواهد یافت. اگر ژرف‌تر به به تحلیل خود ادامه دهیم می‌یابیم که نظریه حاکمیت بیان‌گر نقطه اصلی اختلاف میان اندیشه سیاسی لیبرال (ملی - مادی) و اندیشه سیاسی اسلام است. این نقطه اختلاف اساسی را می‌توانیم با طرح این سؤال روشن‌سازیم که: حاکمیت از آن کیست: خدا یا انسان؟ اگر حاکمیت از آن خدای سبحان باشد، انسان را شأنی نیست جز تسلیم و خضوع در برابر اراده الهی و قانون آسمانی. و از آن‌جا که خدای سبحان تجسم مادی نمی‌یابد این حاکمیت را به شکل حسی اعمال نمی‌کند، بلکه در بُعد تشریحی متجلی می‌سازد، و بر انسان است که از شرایع آسمانی که به طور پی‌درپی نازل گردیده تا به اسلام ختم شده است، پیروی کند. بنابراین شریعت اسلام از آغاز ظهورش تا پایان زندگی بشر بر کره خاک، تنها شریعت الهی راستین بوده و خواهد بود. و از آن‌جا که خداوند سبحان حاکمیت خویش را بر زمین از طریق شرایع آسمانی اعمال می‌کند، پس طبیعی است که به بشر هم چون کلی واحدی می‌نگرد که دارای افرادی متساوی است. و چون زندگی اجتماعی انسان بدون وجود سازمان حکومتی و هیئت حاکمه‌ای، که جامعه را رهبری و اداره کند، ممکن نیست، لاجرم باید به بحث از مرکز اداره و سازمان رهبری جامعه پرداخت و در این‌جا نیاز به تعیین قانونی است که بیان‌گر چگونگی انتخاب رهبری جهانی جامعه انسانی باشد. ما در بحث پیشین درباره (ابعاد جهانی نظریه سیاسی اسلام) بیان کردیم که سلسله انبیا و مکاتب آنان رهبری بشر را به پیروان وارسته و صالح خود تفویض کرده‌اند، تا نوبت به اسلام رسید. این مکتب نیز رهبری را به دست مسلمانان صالح سپرده است. آیات عدیده‌ای در قرآن بیان‌گر این امر است: و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس. ۲۴ و تلک الایام نداولها بین الناس ولیعلم الله الذین آمنوا ویتخذ منکم شهداء والله لایحب الظالمین. ۲۵ وجاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتباکم وما جعل علیکم فی الدین من حرج مله ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل وفی هذا لیکون الرسول شهیدا علیکم و تکتونوا شهداء علی الناس. ۲۶.... در نتیجه رهبری اسلامی برای جامعه انسانی در حقیقت همان تجلی طبیعی حاکمیت الهی بر زمین است. اما

اگر حاکمیت از آن انسان باشد، همان گونه که نظریه غالب درزندگی بین المللی معاصر چنین است، طبیعی می نماید که هر انسانی به قلمرو ملی که به آن تعلق و وابستگی دارد و به منطقه جغرافیایی که به آن منتسب است بنگرد و در نتیجه جامعه بشری به سرزمین ها، کشورها و ملت هایی منقسم گردد و به این ترتیب هر جمعیت و ملتی مدعی حق حاکمیت بر خود و سرزمینش باشد. با این وصف روشن می گردد که نظریه حاکمیت الهی به طور طبیعی مقتضی دولتی جهانی است، به نحوی که در نظر معتقدان به این نظریه، دولت ملی (دولت - ملت) عنوانی بی معنا خواهد بود. از آن سو، نظریه حاکمیت بشری نیز به طور طبیعی دولت ملی را ایجاب خواهد کرد به نحوی که دولت جهانی، در نزد پیروان چنین نظریه ای، فاقد معنا خواهد شد. این است معنای آن چه که ما اخیراً با این عبارت از آن یاد کردیم که: (دولت جهانی جز در حوزه تمدنی معنوی و اخلاقی تحقق نخواهد یافت).

(روبرت، م. ماکایفر) از این تفکر به شیوه دیگری تعبیر کرده است، آن جا که می گوید: شکل حکومت جهانی ممکن نمی گردد (مگر در صورتی که دولت های تشکیل دهنده نظام بین المللی از تلاش و پافشاری خود برای برپای ماندن این نظام و حل و فصل منازعاتشان بر پایه اصل حاکمیت دست بردارند). ۲۷ یعنی در صورتی که از نظریه حاکمیت بشری دست بشویند. شعار حکومت جهانی، اغلب به عنوان وسیله ای برای تاختن بر ملت ها و جمعیت های دیگر به منظور تحقق اهداف توسعه طلبانه به کار گرفته می شود، که در آخرین حد خود صورت تشکیل نظام امپراتوری را پیدا می کند، و از آن چه گذشت روشن گردید که این صورتی جعلی است و حقیقت دولت جهانی نیست و در واقع از آثار و عواقب سوء عصیبت قومی و ملی است. نظریه حاکمیت بشری در حقیقت رکن اصلی لیبرالیسم غربی را تشکیل می دهد، و انسان محقق حق دارد بپرسد که کدام برهان منطقی و دلیل عقلی مبنای ایمان غرب به این نظریه و در نظریه حاکمیت الهی گردیده است. نظریه ها در واقع از دو جهت ارزیابی می شوند: یکی جهت واقعی و دیگر جهت اجتماعی. مقصود از جهت واقعی همان اساس علمی یا فلسفی است که نظریه بر آن استوار گردیده و مراد از جهت اجتماعی طبع دست آوردها و آثار مثبت یا منفی است که این نظریه برای جامعه انسانی در بر دارد. حق این است که انتخاب این نظریه در غرب تنها از بُعد اجتماعی، آن هم بر اساس تحلیلی ناقص، صورت گرفته و بر واقع علمی استوار نیست. این همان خلل فلسفی یا علمی عمیقی است که بر لیبرالیسم غربی عارض گردیده است. در واقع توسل به نظریه حاکمیت بشری جز بر پایه ای الحادی قرار ندارد و به بحث در مسئله نگرش کلی به هستی بر می گردد که مسئله ایمان و الحاد از آن ناشی می شود. اگر الحاد ثابت شود ادعای حاکمیت بشری برای انسان میسر می گردد، و اگر چنین نشود، این ادعا مبنا و اساس منطقی نخواهد یافت، اما اگر ایمان به اثبات برسد، حاکمیت خدا بر انسان و هستی ثابت می گردد، در حالی که لیبرالیسم غربی هرگز به این مسئله نپرداخته و در پی یافتن مبنایی فلسفی برای خود نبوده است، بلکه از غور در این موضوع اجتناب ورزیده و موضع اجتماعی خود را منفصل از آن و بر اساس قول به جدایی دین و سیاست تعیین و ترسیم کرده است، و این قول کلامی بی معناست، چرا که اگر دین را حقیقتی و واقعیتی باشد لا-جرم جامعه را راهی غیر از تسلیم در برابر حاکمیت الهی و نظام اجتماعی دینی نیست، و اگر دین واجد حقیقت و واقعیتی نباشد وجود فردی و اجتماعی آن هر دو را باید نفی کرد، و پذیرش آن به عنوان یک برنامه فردی و رد آن به عنوان برنامه اجتماعی معنایی ندارد. از همین روایت که شهید آیت الله سید محمد باقر صدر، لیبرالیسم غربی را به گونه ای توصیف می کند که یا متضمن نیرنگ و گمراه سازی است و یا مبتلا به ناشکیبی و قلت تأمل است، ۲۸ با یادآوری این نکته که مراد این نیست که غرب خالی از فلسفه های الحادی است بلکه چنین فلسفه هایی است اما توجیه فلسفی پایه و اساس دنیوی (علمانی) لیبرالیسم غربی ممکن نیست. حقیقت آن است که غرب در واقع تحت فشار جریان تلخ سلطه کلیسایی، که به مبنای ظلم و فساد و تعدی و عدوان تبدیل شده بود، به علمانیت (سکولاریسم) پناه برد. این همان تحلیل اجتماعی ناقصی است که گفتیم انتخاب نظریه حاکمیت بشری در غرب بر آن استوار گردیده است، زیرا در نظر غرب، دین و پیرو آن نظریه حاکمیت الهی قول به حقانیت و تقدس پادشاهان و امپراتوران را در حکومت خود کامه بر مردم نتیجه می دهد، و این همان تئوکراسی\* است که ذهنیت غرب را

بیمناک ساخته است. حال آن که دین مسئول آن تئوکراسی نیست و آن چه در غرب (در قرون وسطی) واقع شده صورتی جعلی و ناحق بود که به ناروا به دین نسبت داده شد، چرا که نه تنها نظام کلیسای مظهر و مصداق دین نبوده بلکه حتی مسیحیت راستین نیز مظهر بالفعل دین نیست، زیرا محکوم به نسخ گردیده و این اسلام است که تنها مظهر و مصداق دین و خط نبوت است. حاکم اسلامی حق حکومت خودکامه و حاکم کردن اراده خویش را نداشته بلکه همانا مکلف به ادای وظیفه سیاسی است که در چهارچوب عدالت، مصلحت و شورا به او سپرده شده است، این صورت حکومت او باطل و مردود است. به همین ترتیب در می‌یابیم که جهت واقعی قضیه نیز نظریه حاکمیت بشری را تأیید نمی‌کند همان گونه که بُعد اجتماعی آن حاکی از چنین تأییدی نیست، زیرا این نظریه به پیدایش ملی‌گرایی انجامیده است و در نتیجه مسئول آثار و عواقب سوء ناشی از آن نیز هست. در حالی که نظریه حاکمیت الهی از تأیید هر دو جهت برخوردار است. جهت واقعی قضیه مؤید این نظریه است، زیرا این نظریه به مبنای ایمان و جهان بینی توحیدی مستند است و از این رو حقانیت خویش را از حقانیت توحید می‌گیرد. جهت اجتماعی نیز این نظریه را تأیید می‌کند، همان گونه که در بحث پیرامون اهمیت دولت جهانی و دست آوردها و جهات ضرورت آن گذشت. مهم ترین دست آوردی که بر نظریه حاکمیت الهی مترتب است این که روح اخلاقی را میان افراد بشر تعالی و ترقی می‌بخشد، به طوری که پروردگار سبحان در میان آنان موقعیت پدر را پیدا می‌کند و به برکت وجود او ابنای بشر هم چنان برادرانی مهربان در خانواده ای واحد خواهند شد. حال آن که نظریه حاکمیت بشری به تفرق و پراکندگی ابنای بشر می‌انجامد، هم چنان که خانواده در فقدان پدر پراکنده می‌شود، زیرا مرکز جامع و در نتیجه رابطه اخوت را از دست می‌دهد، حتی این تفرق و تشتت به درجه ای می‌رسد که یگانگی بشری را نیز انکار می‌کند، همان چیزی که مقتضای نظریه نژادی است که بشر را از حیث بلندپایگی و دون پایگی به انواع متعدد و مراتب متفاوت تقسیم می‌کند. از نشانه های روح اخلاقی نهفته در نظریه حاکمیت الهی این است که افراد بشر نسبت به یکدیگر اهتمام خواهند ورزید و سهم آنان از ثروت های دنیا مساوی خواهد بود و این به آن دلیل است که پروردگار مهربان این ثروت ها را میان ابنای بشر به نحو متساوی توزیع فرموده و آنان را سفارش فرموده تا به یکدیگر اهتمام ورزند همان گونه که یک پدر در خانواده به فرزندان سفارش می‌کند. حال آن که نظریه حاکمیت بشری فاقد چنین روحی است بلکه غلبه روحیه خودخواهی را برای افراد بشر نتیجه می‌دهد، به طوری که هر کس به دایره ملیتی که به آن منتسب است اهتمام می‌ورزد و برای حصر ثروت های واقع در این قلمرو به ملت و مردم حاکم بر آن تلاش می‌کند تا دیگران از آن ثروت ها بهره ای نبرند. مانند اروپا که از ثروت های سرزمین هایش در حد سفاقت بهره می‌گیرد و حاضر نیست چیزی از آن همه ثروت ها و نعمت های الهی را به افریقای ها بدهد گرچه از شدت گرسنگی در حال مرگ باشند. این زشتی وقتی به بالاترین درجه اش می‌رسد که همین اروپای غرق در ثروت به استثمار افریقا و تحمیل سلطه خود بر آن بر می‌خیزد تا این که آن ثروت های ناچیز افریقا را نیز به غارت ببرد و هیچ گاه کسی از خود نپرسیده است که مجوز تخصیص ثروت های کلان موجود در این بخش از دنیا به منسوبین و ساکنان آن و محروم ساختن سایر سکنه دنیا از آن، چیست. چراکه این رفتار در سایه حاکمیت اندیشه ملی‌گرایی امری بدیهی است، اندیشه ای که بر ثروت ها مهر ملی و قومی انحصاری می‌زند و در نتیجه آن گویا قحطی و گرسنگی سهم و سرنوشت افریقای هاست و نه دیگران و سیری و رفاه سهم و تقدیر اروپاییان است و نه مردمان دیگر. پر واضح است که نظریه حاکمیت الهی این پدیده را رد می‌کند، زیرا در این دیدگاه انسان حق انتفاع و بهره‌بری از کار خویش را دارد، اما ثروت های خام و دست نخورده متعلق به قوم و ملت یا سرزمین و کشور خاصی نیست. اگر روزی حکومت امام علی (ع) میسر و محقق گردد، در نزد او کویتی و سودانی حقوقی یکسان دارند. گاهی گفته می‌شود نظریه رهبری در اسلام بر عنصر عربیت تأکید دارد و گویا رهبری مطلوب همانا رهبری عربی - اسلامی است، این به آن جهت است که مکتب سنی در باب خلافت به شرط قرشی بودن اعتقاد پیدا کرده است و امامیه نیز امامت را در دوازده امام از ذریه حضرت رسول (ص) و اهل بیت او منحصر ساخته است. این به آن معنا است که هر دو مکتب بر دیدگاهی

تعصبی در باب رهبری اتفاق نموده اند، پس چگونه می توان نشان از رهبری جهانی یافت؟ در پاسخ به این اشکال لاجرم باید مسئله را در سطح هر دو مکتب (سنی و شیعی) با هم، طرح و بررسی کرد. اما در مکتب سنی، به استناد این قول پیامبر گرامی (ص) اسلام که (الائمة من قریش)، اعتقاد به شرط قرشی بودن در خلافت پدید آمده است، و فقها و اندیشمندان این مکتب به بحث و تحلیل و تفسیر این مسئله پرداخته اند و در این باب دیدگاه های متعددی میان آنان پدید آمده است. برخی از آنان اشتراط قرشی بودن را رد کرده اند مانند ابوبکر باقلانی در قرن چهارم هجری، و بیش تر محدثان آن ها بر این رأی هستند، زیرا شرط قرشی بودن (از باب سیاست شرعی بوده که با تغییر عوامل و شرایط متغیر می گردد، و از اصول کلی و ثابت نیست و اجماع عالمان مسلمان در طول تاریخ بر پذیرش رهبری غیر قریشی ها بر این امر دلالت دارد). ۲۹ همان گونه که محمدالمبارک تصریح کرده، و شیخ محمد غزالی چنین نوشته است: (از جمله حقوق مسلمانان در عصر ما و از هزار سال پیش از آن، این است که در رهبری و اداره امورشان به قرشی بودن نیندیشند بلکه در پی کفایت و صلاحیت بروند، هر جا که باشد، و از آن پیروی کنند، به ویژه پس از آن که اصول و مبانی اسلام نژادهای گوناگون بشری را در بر گرفته و فرصت خدمت به این دین به جمعیت ها و ملت های بسیاری در شرق و غرب دست داده است). ۳۰ اگر شیخ محمد غزالی در کلام خود به همین مقدار بسنده کرده بود پاسخی کافی به مسئله اشتراط قرشی بودن محسوب می شد، اما ایشان بر پدیده ای فکری تأکید ورزیده که چهره این مکتب را تیره ساخته، و می توان آن را به مسئله قرشیت ملحق ساخت، و این پدیده ربط بین عربیت و اسلام است. وی که یکی از اعلام اهل سنت است چنین می گوید: رسالتی که عرب به آن شرافت یافته هرگز ناشی از طهارت خون یا برتری نژاد او نیست، بلکه این رسالتی انسانی است که امت عرب را پاسدار اخلاق و معیارهای برتر و امانت دار میراث آسمانی و حافظ وحی و مدافع تعالیم و احکام آن در برابر مدعیان و تکذیب کنندگان قرار می دهد و این است معنای کلام خدای والا- مرتبه که فرمود: و کنتم خیر امة اُخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر. ۳۱ و هم چنین می گوید: (اسلام از عربیت دایره ای جهانی و گسترده دامن پدید آورده که خون ها و رنگ های گوناگون را فرا گرفته است). ۳۲ و اضافه می کند: (سرزمین عربی جزئی هم چون سایر اجزای جهان گسترده اسلام نیست بلکه محل انگیزش الهام ها و مبدأ هدایت و مرکز رهبری است) ۳۳، (و رهبری مسلمانان بر قامت هیچ قومی جز عرب برآورده نیست و برای هیچ کس منازعه با عرب بر سر این امر شایسته نیست، اسلام در حقیقت بر دو پایه مهم استوار است: قرآن کریم و سنت مطهره، و کتاب کریم همان گونه که می دانیم به زبان عربی نازل گردیده و پیامبر گرامی (ص) نیز خود عرب بوده و در میان عرب ها زندگی می کرده، بنابراین حقیقت وحی و شیوه و آیین رسالت را جز کسی که از دانش عمیق ادبیات عرب برخوردار است و در فهم و بیان این زبان گامی استوار دارد، نمی تواند عمیقاً درک کند. هر انسانی می تواند مسلمان عادی باشد اما نمی تواند فقیه باشد یا برای دعوت و تبلیغ اسلام امین و برای سیاست آن موجه باشد مگر این که عرب باشد. البته مراد ما از عربیت، در این جا، نژاد نیست بلکه زبان است) ۳۴ (و در این جا بر خویش لازم می دانیم یادآور شویم که این شرف والای عرب از انتساب زم یینی و مادی او ناشی نشده است بلکه از ناحیه رسالت آسمانی او نشأت گرفته است). ۳۵ (و ما عرب ها خودمان حق رهبری معنوی یا سیاسی سایر انسان ها را به خویش نداده ایم مگر به این دلیل که خداوند زبان ما را برای بیان حقی که وحی فرموده برگزیده است و از ما پیامبری را که خواسته مبعوث فرموده است... بنابراین ادعای حق رهبری تمام جهان اسلام و ادعای هدایت نوع بشر به طور کلی به این میراث های مقدسی بر می گردد که به سوی ما روی آورده و ما را جاودانه ساخته است و به سبب رفعتش، جایگاه ما را در میان انسان ها رفعت بخشیده است). ۳۶... (عربیت درک و اندیشه و زبان و آرا و... از نخستین ویژگی های رهبری مسلمانان است). ۳۷ (حرص بر بقای اسلام، دینی که با جوهری پاکیزه، سهل الوصول و واجد همه اسباب پذیرش از سوی خدا آمده، همان سرّ اشتراط وصف آشکار عربیت برای رهبری اسلام است). ۳۸ (گرایش به یکسان قرار دادن نوعربان با عرب اصیل، هر چند نژاد نخستین آن ها متباین باشد، خود از مقتضیات اسلام است و در حقیقت ادعای حق ولایت و تصدی حکومت و وظایف اداره جامعه از سوی این عرب



های جدید (مستعربین) امری تردیدناپذیر است بلکه در مخالفت با این حق تردید است، حال نامیدن این گرایش به گرایشی قومی و ملی خطایی دینی است چرا که این گرایشی اسلامی است نه قومی. ۳۹... (در حقیقت تواناترین مسلمانان مقدم‌ترین آنان برای رهبری و زعامت است، خواه مصری باشد یا فارس باشد مادامی که عرب گردیده و اسلامش نیکو گردیده و به سبب دینش بر دیگران از جمله خاندان و تبارهای عرب ولو سروران قریش، شرف یافته است)... ۴۰... ما می‌توانیم تمام عبارت‌های بالا را در چهار نکته خلاصه کنیم: ۱- دایره عربیت یک دایره جهانی است که رنگ‌ها و نژادهای گوناگون را دربر می‌گیرد و امت عرب پاسدار اخلاق و وحی و ارزش‌هاست، و رسالتی انسانی دارد، و این همان معنای آیه شریفه (کنتم خیر امّیه) ... است ۲- رهبری جهان اسلام جز برای عرب شایسته نیست، و از ویژگی‌های این رهبری عربیت درک و اندیشه و آرا و زبان است، و این میراث‌های مقدس آسمانی است که عرب را رهبر جهان اسلام قرار داده است، و در واقع سرزمین عرب، مرکز رهبری و محل الهام است و از شرایط فرمانروای اسلامی این است که عرب باشد ۳- مسلمانان به عرب و مستعرب و اقوام غیرمستعرب تقسیم می‌شوند، و برابری میان عرب و مستعرب در حکومت و رهبری ناشی از گرایشی قومی نیست بلکه همانا گرایش درست اسلامی است ۴- مراد از عربیت زبان است و نه نژاد. اگر شیخ محمد غزالی تنها به نکته چهارم تمسک می‌کرد و از آن فراتر نمی‌رفت هر آینه سخنش درست و پذیرفتنی می‌نمود، به واقع نقش زبان عربی در فقهات و اجتهاد و درک حقایق اندیشه اصیل اسلامی امری است که هیچ مسلمانی آن را انکار نمی‌کند، و از آن جا که طبق نظریه غالب میان مسلمانان اجتهاد از شرایط حاکم اسلامی است، می‌توان نتیجه گرفت که فهم و درک کامل و عمیق زبان عربی یکی از ویژگی‌های حاکم اسلامی تلقی می‌شود. اما شیخ غزالی به ابعاد لغوی مسئله اکتفا نکرده بلکه اشتراط عربیت در رهبری اسلامی را به محیط اجتماعی و جغرافیایی نیز تسری داده، و این همان عاملی است که آرای وی را از روح جهان شمولی اسلام دور ساخته است. اگر مراد ایشان از عربیت تنها همان زبان است پس چرا آن را این گونه توصیف کرده که: دایره عربیت جهانی است و رنگ‌ها و نژادهای گوناگون را در بر گرفته است؟ و چرا می‌گوید امت عرب پاسدار ارزش‌ها و وحی و فضایل است؟ آیا این تعابیر به آن معنا نیست که ایشان به محیط اجتماعی خاصی نظر دارند؟ و این به چه معنا است که می‌گوید: سرزمین عرب مرکز رهبری و منشأ الهام است؟ و از ویژگی‌های رهبری اسلامی عربیت درک و اندیشه و آرا و زبان است؟ آیا از این گونه عبارات و اوصاف، انتساب قومی و جغرافیایی به خوبی فهمیده نمی‌شود؟ تقسیم مسلمانان به عرب و مستعرب و غیرمستعرب چه معنا دارد، آیا جز به معنای اختصاص رهبری مسلمانان به قوم عرب است به گونه‌ای که اقوام دیگر نیز تلاش می‌کنند خود را به این قوم منتسب ساخته و از ملّیت اصلی خودشان دور گردند. اگر مقصود از عربیت در نزد ایشان (غزالی) تنها زبان است، پس این همه تمجید و تعریف و بیان امتیازهای بزرگ برای این قوم برای چیست؟ لغت و زبان به تنهایی این همه را نمی‌طلبد، و این حکایات بیان‌گر اراده معنای قومی عربیت در نزد ایشان است. در حقیقت هیچ یک از احکام اسلام، و نیز شرایع پیش از آن، بر عنوان قومی یا سرزمینی یا قبیله‌ای قرار نگرفته و موضوع همیشگی آن همان انسان مجزّد از این عناوین است، و آیه شریفه (کنتم خیر امّیه) ... دلالت بر معنای قومی ندارد، چرا که، به واقع، امت ستوده شده در این آیه به معنای اسلامی آن است و نه قومی، البته درست است که در زمان نزول آیه شریفه مصداق امت اسلام عرب بوده است، لیکن وقتی وصف قومیت مورد توجه اسلام نبوده است، به طور قطع معنای آیه مدح و ستایش اهل حق، همان پیروان رسول گرامی (ص) اسلام، با قطع نظر از انتساب قومی آنان است، و این معنای درست امت در اسلام است و بنابراین مراد آیه شریفه غیر از این نمی‌تواند باشد. درحقیقت پیوند اسلام با عربیت، پدیده فکری مهمی است، در حالی که قرآن کریم مسلمانان صدر اسلام را تهدید کرده که آنان را با قوم دیگری عوض خواهد کرد به گونه‌ای که فهمیده می‌شود اسلام به محیط اجتماعی معینی تعلق ندارد بلکه برای کلّ بشریت است، اما رابطه میان اسلام و محیط عربی در مرحله آغازین آن موجب گردیده که بسیاری از اندیشمندان، عربیت را هم چون ارکان اسلام بینگارند، و این پدیده‌ای است که ضرورت تبیین و تعمیق مفهوم جهان شمولی اسلام را در جامعه اسلامی بیش از پیش مؤکد می‌کند.

سازد و خطر این لغزشگاه قومی را، به ویژه برای کسانی که سابقه اسلام به جامعه آن‌ها مرتبط است، روشن می‌نماید. همه آن‌چه گذشت مربوط به مکتب اهل سنت بود. اما در مکتب اهل بیت (ع)، حصر امامت در دوازده امام از یک خانواده بر معنایی تعصب آمیز دلالت ندارد، زیرا این امامت بر پایه وراثت و نسب استوار نیست تا آن‌که امامتی خانوادگی یا قبیله‌ای به نحو تعصب آمیز باشد، بلکه تنها بر اساس نص الهی و عصمت و برتری علمی و عملی بر سایر مردمان قرار گرفته است. این دیدگاه با نظریه جهان شمولی اسلام سازگاری و انسجام کامل دارند، نص الهی در حقیقت انتخاب آسمانی این امامان برای رهبری جاودانه انسان است، و چه بسا حکمت این انتخاب آسمانی در امر رهبری بشر همانا ممکن و آسان ساختن نقش تمدن‌سازی اولیه اسلام تحت هدایت و رهبری مستقیم آسمانی بوده است تا جامعه اسلامی استعداد و تجربه کافی را برای انجام نقش‌های بعدی، به‌انکای خود و بدون تکیه بر نقشی آسمانی، بیابد، و این همان امری است که در مرحله رهبری فقها، به‌جانشینی از رهبری معصوم واقع می‌شود، و عصمت به معنای رسیدن امام به اوج طاعت و بندگی است و این با مفهوم جهانی رهبری اسلامی هم‌راستاست. در مورد رکن سوم امامت، یعنی برتری علمی و عملی بر سایر مردمان نیز همین‌گونه است. ۲- جهان شمولی قانون دولت اسلامی از قانونی برخوردار است که روابط اجتماعی را بر اساس ویژگی‌های انسانی و کاملاً به دور از خصوصیات محلی و قومی، همان‌گونه که محتوای جهانی این دولت می‌طلبد، تنظیم می‌کند. اگر به خطاب‌های قرآنی نظری بیفکنیم می‌بینیم قرآن همواره عنوان‌های عام را برای خطاب به کار می‌برد، مانند (یاایها الناس، الانسان، الذین آمنوا، الذین کفروا) ...، و در هیچ یک از خطاب‌های آن نشان از عنوانی تعصب آمیز وجود ندارد و خطاب‌هایی هم چون (یاایها العربی، المکی، یا القرشی) در آن نمی‌توان یافت. بدیهی است که این زبان قرآنی در شریعت اسلام انعکاس یافته به طوری که این شریعت در راه کارهای قانونی خود بر ویژگی‌های اصیل انسانی هم چون عمل و ایمان تکیه دارد و در محاسبات خود هرگز خصوصیت‌های محلی هم چون خویشاوندی و پیوند و علقه‌های قبیله‌ای و وطنی و قومی را وارد نمی‌سازد. این خود محوری تخصصی و گسترده‌ای است که بحث و استدلال و استشهاد درباره آن نیازمند مجالی واسع و فرصتی کافی است. اما مناسب‌ترین نکته‌ای که اکنون می‌توان به آن اشاره کرد مسئله شهروندی در دولت اسلامی است به‌گونه‌ای که سرزمین و قومیت هیچ یک در این مسئله معیار قرار داده نشود، و تنها معیار، همان ایمان به دولت اسلامی و به دارالاسلام و آمادگی برای دفاع از آن و جهاد برای گسترش آن است. ۴۱- هر کس به این امور ملتزم گردد استحقاق به دست آوردن وصف شهروندی و انتساب به دولت اسلامی را خواهد داشت، و بر دولت اسلامی است که تابعیت خود را به چنین شخصی اعطا کند مگر در صورتی که شرایط استثنایی اجتناب‌ناپذیری اجازه این امر را ندهد. و به این ترتیب شهروندی و تابعیت دولت اسلامی از مفهوم تعصبی خارج گردیده و معنایی جهانی به خود می‌گیرد. ۳- جامعه جهانی بعد جهانی سوم در دولت اسلامی این است که دولت اسلامی دولت جامعه جهانی است، جامعه‌ای که در آن قومیت‌ها، رنگ‌ها و وطن‌ها در کوره عقیده ذوب می‌گردد، و هر چه که ندای (لا اله الا الله) بلندتر گردد به همان میزان بت‌های عصبیت فرو خواهند افتاد و ویژگی‌های انسانی بروز خواهند یافت و به صورت ارزش‌ها، فضایل، کمالات و اخلاقیات متجلی خواهند گشت. در واقع در جامعه اسلامی اندیشه جماعت حاکم است به خلاف جامعه اروپایی که اندیشه رقابت بر آن حاکم است ۴۲، و هرگاه در مطالعه این فرق عمیق میان این دو جامعه بیندیشیم می‌یابیم که اندیشه و روحیه جماعت در جامعه‌ای که ارزش‌های دینی و اخلاقی بر آن سیطره دارد، امری طبیعی می‌نماید، هم چون خانواده‌ای که پدری مقتدر و با کفایت آن را اداره می‌کند. همین‌طور سیطره اندیشه و روحیه رقابت بر جامعه مادی امری طبیعی است، هم چون خانواده‌ای که از قطب مدیریت پدری محروم بوده و به سبب امیال فرزندانش کارش به تفرق و تشتت انجامیده است. پس جامعه دینی در پرتو شعار (یدالله مع الجماعة) زیست می‌کند، و جامعه مادی تحت شعار (رقابت برای بقا) به سر می‌برد، این است معنای کلام خداوند سبحان که فرمود: لو انفقت ما فی الارض جمیعاً ما اللفت بین قلوبهم ولكن الله الف بینهم. ۴۳ اندیشه رقابت در حقیقت تعبیر طبیعی قومیت و ملی‌گرایی جوامع جدید است، همان‌گونه که اندیشه جماعت تعبیر طبیعی و درست

محتوای جهانی جامعه اسلامی است و اندیشه‌ای است که با مبنای ولایت میان مؤمنان تکامل می‌یابد. ولایتی که مفاد این کلام خدای سبحان است که فرمود: ... والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض. ۴۴- فرهنگ جهانی مبنای عقاید استواری که دولت اسلامی بر آن قرار دارد مقتضی عرضه فرهنگی است که به ویژگی‌های اصیل انسانی تمسک می‌جوید و با خصایص محلی با احتیاط، احتراز و هشجاری برخورد می‌کند. فرهنگ‌های محلی، در واقع، سه نوع اند: الف- فرهنگی که مطابق با اسلام است و نسل‌های اسلامی پیشین آن را ساخته و عرضه کرده‌اند. ب- فرهنگی که محصول جاهلیت‌های پیش از اسلام است یا از اصول و فلسفه‌های ویران‌گر و مغایر با اسلام، در عصر اسلام، نشأت گرفته است. ج- فرهنگی که نه مطابق و نه مخالف اسلام است. نوع اول، خود فرهنگی اسلامی است و شایسته نشر و تبلیغ است، و نوع دوم فرهنگی منحرف است و سزاوار تصفیه و پاک‌سازی است، و نوع سوم فرهنگی پذیرفتنی است به این شرط که از جهت میزان اهتمام و تبلیغ، مقدم یا حتی هم‌عرض فرهنگ اسلامی قرار داده نشود، زیرا فرهنگ اسلام برترین فرهنگ است: (الاسلام یعلووا ولایعلی علیه). از این رو آداب، رسوم، عرف‌ها، فنون و افکار و برنامه‌ها و رفتارهای محلی، فرهنگ درجه دوم محسوب می‌شود و از جهت شکوه و اهمیت پس از فرهنگ اسلامی قرار می‌گیرند چرا که فرهنگ اسلام (کلمه الله) است و مسلماً (کلمه الله) باید فوق (کلمه الناس) قرار گیرد. اگر فرهنگ محلی، نوع سوم از انواع یاد شده باشد ممکن است پذیرفته شود، اما اگر از نوع منحرف، نوع دوم، باشد، چاره‌ای جز پاک‌سازی آن و برچیدن اساس آن نخواهد بود، زیرا وجود چنین فرهنگی در جامعه اسلامی نامشروع است. پس فرهنگ اسلامی اصیل با فرهنگ‌های محلی این گونه رفتاری کند و در نتیجه وصف جهان شمولی دولت اسلامی را در عرصه فرهنگی نیز حفظ می‌کند. ۵- روابط خارجی وصف جهان شمولی به شکل آشکاری بر روابط خارجی دولت اسلامی منعکس می‌گردد، دولت اسلامی میان دو قلمرو کوچک و بزرگ به سر می‌برد، قلمرو و دایره کوچک همان دایره اسلامی است و دایره بزرگ دایره انسانیت است، و رابطه آن با دایره انسانیت براساس حمایت مسلمانان و دفاع از حقوق آنان و ارائه کمک‌های ممکن برای آنان استوار است، و رابطه اش با دایره بزرگ انسانیت شامل اقدام به نشر و ترویج دعوت اسلامی و حمایت مستضعفان و ایستادگی در برابر ارکان استکبار و سران فتنه است که مانع رسیدن پرتو توحید به دل‌های مردم هستند. این برنامه و راه و رسم جهانی اسلام در روابط خارجی است. این برنامه در شرایط موجود با دو مشکل مواجه است: داخلی و خارجی. این دو مشکل هر دو از نظریه قومیت و ملی‌گرایی و خودخواهی و خودمحوری کوتاه بینانه نشأت می‌گیرند. اما مشکل داخلی وجود این تصور است که برنامه یاد شده تکالیف سیاسی و اقتصادی سنگینی را بر عهده مملکت می‌گذارد و همه منابع داخلی کشور را استخراج کرده به پایان می‌رساند. این تصور ناشی از اعتقاد به این امر است که ثروت‌های موجود در سرزمین هر کشور حق خاص و منحصر به ساکنان آن است و به سایر مسلمانان تعلق ندارد. چنین عقیده‌ای با نظریه دینی و ایمان به خدا و حسن ظن ناشی از آن و این که ارزاق به دست خداست و هر گونه بخواهد تقسیم و توزیع می‌کند، منافات دارد. هم چنین با سایر باورهای دینی سازگاری ندارد، مانند این که خدا برای مسلمانان فقیر حقوقی بر عهده مسلمانان غنی قرار داده است، و این که مسلمانان مکلف به هم‌یاری میان خودشان هستند و باید در برابر دیگران ید واحد باشند. تصور یاد شده با نظریه سیاسی درست نیز منافات دارد برای این که هم‌یاری مسلمانان اصلی متقابل و دوسویه است؛ یعنی از یک سو بر دولت اسلامی است که مسلمانان را یاری کند و از سوی دیگر بر مسلمانان واجب است که به دولت اسلامی یاری رسانند، پس به سبب چنین اصلی (هم‌یاری متقابل) مسلمانان به یک قدرت دولتی بزرگ تبدیل می‌شوند و دولت اسلامی اقتداری عظیم می‌یابد. به طوری که در گذشته‌ای نزدیک شاهد بودیم احزاب کمونیستی در جهان از اتحاد شوری سابق دومین ابرقدرت جهان را ساخته بودند، اما دیدیم که قدرت مسلمانان بر اقتدار این احزاب غالب و فایق آمد. همین قدرت می‌تواند دولت اسلامی را به قدرت اول در جهان تبدیل کند، به شرط آن که خاستگاهش اسلام باشد نه انگیزه‌های مادی و اغراض منفعت طلبانه یا برتری‌جویی‌های قومی. اما مشکل خارجی عبارت است از: تعارض با حقوق بین‌المللی که این برنامه و سیاست را نوعی دخالت در امور کشورهای دیگر

تلقی می‌کند. اما توجه به این نکته لازم است که جامعه بین‌المللی موجود تابع معیار قدرت و ضعف است بیش از آن که تابع حقوق بین‌الملل باشد، به طوری که یک دولت قدرت مند می‌تواند سیاست خود را، هر چه باشد، بر آن تحمیل کند، حال آن که دولت ضعیف حتی به آن چه که حقوق بین‌الملل هم برای او به ارمغان آورده نمی‌تواند دست پیدا کند. مهم‌ترین و روشن‌ترین دلیل بر این ادعا رفتار خصمانه اسرائیل و امریکا است که همواره قالب‌ها و معیارهای حقوق بین‌الملل را درهم پیچیده‌اند. پس دولت اسلامی هم می‌تواند با کسب اقتدار برخاسته از عقیده و ارزش‌ها و اخلاقیات، و برخورداری از حمایت مسلمانان و مستضعفان این مشکل را از سر راه خود بردارد. پی‌نوشت‌ها: ۱. اعراف (۷) آیه ۱۲. ۲. زخرف (۴۳) آیه ۲۳. ۳. حسین احمد، الامه الانسانیة، ص ۳۸۸. ۴. همان، ص ۴۳۲. ۵. الجندی انور، الاسلام والدعوات الهدامة، ص ۱۵۹. ۶. همان، ص ۱۵۸. ۷. همان، ص ۱۵۸. ۸. محمد غزالی، حقیقه القومیة العربیة، ص ۲۰۰. ۹. عباس محمود العقاد، ساعات بین الکتب، ص ۲۹۸. ۱۰. عباس محمود العقاد، ردود و حدود، ص ۱۴۰. ۱۱. برتراند راسل، تربیت و نظام اجتماعی، ص ۱۳۸. ۱۲. همان، ص ۲۷. ۱۳. عباس محمود العقاد، ردود و حدود، ص ۲۴۱. ۱۴. حجات (۴۹) آیه ۱۳. ۱۵. نویسنده این سطور نظریه عرفی را تجزیه و تحلیل و رد کرده است. ر.ک: نشریه (التوحید)، شماره ۷۱، ص ۴۹ - ۵۵. ۱۶. انشقاق (۸۴) آیه ۶. ۱۷. قصص (۲۸) آیه ۸۳. ۱۸. حج (۲۲) آیه ۴۱. ۱۹. صدرالدین قیانچی، المذهب السیاسی فی الاسلام، ص ۱۲۵. ۲۰. محمد جواد مغنیه، الاسلام والعقل، ص ۲۱۰. ۲۱. مهدی حنبلی، الانسان العقائدی، ص ۱۸۳. ۲۲. عبدالحافظ عبدربه، الثورة الاجتماعیه فی الاسلام، ص ۳۳۴ به نقل از کتاب (حیثما یکون الاسلام). ۲۳. منصور علی علی، الشریعة الاسلامیه والقانون الدولی العام، ص ۸۹. \* با توجه به تعریفی که برای دولت بیان شد و عناصر لازم برای تشکیل یک دولت، جمعیت یا گروه انسانی در صورتی می‌تواند عنصر پیدایش دولت را محقق سازد که به طور دائم و همیشگی در سرزمین معینی اقامت داشته باشند، بنابراین سرزمینی که با غصب و تجاوز که مغایر با قواعد آمره حقوق بین‌الملل اشغال شده باشد نمی‌تواند عنصر تشکیل دهنده دولت باشد و شناسایی چنین دولتی در واقع شناسایی نقض آشکار و وقیحانه اصول مبنایی حقوق بین‌الملل است. (م) بقره (۲) آیه ۱۴۳. ۲۵. آل عمران (۳) آیه ۱۴۰. ۲۶. حج (۲۲) آیه ۷۸. ۲۷. م. روبرت ماکیفر. تکوین الدوله، ترجمه حسن صعب، ص ۲۰۲. ۲۸. نک: محمدباقر صدر، فلسفتنا، ص ۱۹. ۲۹. محمد مبارک، نظام الاسلام الحکم والدوله، ص ۷۱. ۳۰. محمد غزالی، حقیقه القومیة العربیة، ص ۱۷۴. ۳۱. همان، ص ۵۶. ۳۲. همان، ص ۱۱۱. ۳۳. همان، ص ۵۱. ۳۴. همان، ص ۱۴ - ۱۵. ۳۵. همان، ص ۱۶. ۳۶. همان، ص ۱۷. ۳۷. همان، ص ۱۸. ۳۸. همان، ص ۱۷۶. ۳۹. همان، ص ۱۷۳. ۴۰. همان، ص ۱۷۳. ۴۱. نویسنده این مسئله را تا حدی به تفصیل در مبحث (ابعاد جهانی نظریه سیاسی اسلام) مورد مناقشه قرار داده است. ر.ک: مجله حکومت اسلامی، شماره ۴. ۴۲. محمد باقر صدر، اقتصادنا، ص ۲۱. ۴۳. انفال (۸) آیه ۶۳. ۴۴. توبه (۹) آیه ۷۱. منبع: فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۷

### مبانی فکری حکومت اسلامی

مبانی فکری حکومت اسلامی نویسنده: مصطفی جعفرپیشه اکنون با گذشت بیش از دو دهه از عمر پیروزی انقلاب و استقرار حکومت اسلامی در ایران و ورود به دهه سوم تحلیل‌ها، و تبیین‌های متفاوتی نسبت به مبانی و اهداف انقلاب دینی و به ویژه انقلاب اسلامی و اندیشه‌ای که رهبری انقلاب براساس آن، پرچم مبارزه را برافراشت و سپس نظام اسلامی را پدید آورد، در جریان است. آیا تئوری حضرت امام خمینی از دین، معطوف به چه اهداف بوده است؟ و در موضوع انتظار از دین، حضرت امام چه نگرشی داشته تا بر اساس آن به قیام دست زده و حکومت تشکیل داده است؟ ظلم ستیزی و عزت طلبی برای مسلمانان یا اهداف دموکراتیک و آزادی، یا توسعه اقتصادی و بهبود وضع معیشتی جامعه آیا کدام یک از این امور مد نظر امام بوده است؟ آیا لزوماً برای برپایی یک حکومت دینی، باید تنها و تنها اهداف دنیوی را مورد لحاظ قرار داد و نمی‌توان بدون نگرش دنیاگرایانه به دین حکومت دینی آفرید؟ آیا یک حکومت دینی نمی‌تواند معطوف به اهداف دنیوی و اخروی هر دو باشد و تغییر برون و درون جامعه

را به عنوان آرمان خود در نظر گیرد؟ آیا دیدگاه حضرت امام نسبت به انقلاب و نظام سیاسی چگونه بوده است؟ آیا ایشان انقلاب و حکومت اسلامی را تنها مع طوف به دنیا می دیده و انقلاب اخروی را که در قلمرو درون آدمیان است، از دسترس انقلاب به دور می دیده است؟ و برای برپایی حکومت اسلامی ایران، تنها تغییر وضع مسلمانان را مورد نظر داشت و آنچه از دین انتظار می کشید آن بود که مسلمانان در دنیا عزیز باشند و تو سری خور دیگران نباشند؟ یا آنکه حضرت امام اهداف بلندتری را دنبال می کرد و نگرش او به دین نگرشی بود که معتقد بود: انقلاب دینی، اهداف دنیوی و اخروی، هر دو را مدنظر دارد و در تغییر وضع دنیا هم، مقوله عزت طلبی برای مسلمانان تنها می تواند یکی از اهداف انقلاب قرار گیرد و در کنار آن اهدافی چون آزادی، استقلال، توسعه همه جانبه و مبارزه با ظلم و ستم برای همه جهانیان (نه تنها مسلمانان) می تواند مورد توجه یک انقلاب و نظام دینی باشد؟ آیا حضرت امام، بیش از هر چیز و پیش از هر چیز، چه هدفی را دنبال می کرد و نگرش اساسی و اولیه او به دین بر چه پایه ای استوار بود؟ پرسش هایی نظیر آنچه مطرح شد، مباحث بسیار مهمی است که باید به استناد با ده ها سال مبارزه حضرت امام برای برپایی حکومت اسلامی و سیره نظری و عملی او در این رابطه، به طور دقیق ارزیابی و موشکافی شود، تا در مسیر آن، دیدگاههای حضرت امام، روشن و شفاف در معرض دید اهل نظر و اندیشه قرار گیرد و با توجه به آنکه جمهوری اسلامی، بیش از هر چیز متأثر از افکار و اندیشه های حضرت امام می باشد، بتوان در سایه آن به تبیین و تحلیل جمهوری اسلامی پرداخت و آن را ارزیابی کرد. شاید برای خواننده عزیز نوشتار حاضر، شگفت آور باشد، اگر بگوییم: پاسخ یابی پرسش های بالا را از توحید آغاز می کنیم، به ویژه آنکه بحث را با یک بُرش تاریخی و کاوش در لابه لای مصاحبه های امام خمینی در دوران حضور در پاریس، شروع کرده باشیم. در این نوشتار دو پاسخ به پرسش های یاد شده تهیه و در نظر گرفته شده است، یکی فشرده و مختصر و دیگری مفصل و اندکی طولانی. در پاسخ اجمالی و فشرده با تحلیل مصاحبه ای از امام در پاریس، پاسخ خود را از پرسش بالا دریافت می کنیم. و آنگاه در جواب مفصل، به موشکافی و تأمل در همان پاسخ دریافت شده از پیام امام خواهیم پرداخت و نشان می دهیم که چگونه در نظام معرفتی امام، بر مبنای توحید، یک انقلاب دینی رخ می دهد و حکومت اسلامی تشکیل می شود و اهداف و آرمان های کوتاه مدت و طولانی مدت شکل می گیرد و راه سعادت انسان را در دنیا و آخرت در سایه چنین حکومتی ترسیم می نماید؟ نقش توحید در حکومت دینی از نگاه امام خمینی: هنگامی که در نوفل لوشاتو، دهکده نزدیک پاریس و محل اقامت امام پس از خروج از عراق و در زمانی که مبارزات ملت ایران به اوج خود رسیده بود و فاصله ای چندان تا پیروزی نداشت، در تاریخ ۱۸.۱۰.۵۷ خبرنگار تایمز لندن از عقاید و اندیشه های امام می پرسد، در پاسخ چنین می شنود: (ریشه و اصل همه عقاید (که در قرآن کریم آمده و یا پیامبر اسلام(ص) و پیشوایان بحق بعد از آن حضرت بیان فرموده اند) و مهمترین و با ارزشترین اعتقادات ماست، اصل توحید است. مطابق این اصل ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان، تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز).<sup>۱</sup> حضرت امام در این گفتگو پس از آنکه اساس و مبنای تمامی اندیشه های خود را مانند دیگر مسلمانان بر محور توحید استوار می کند و آن را همچون ریشه درخت، پایه و ستون قائمه معارف خویش می خواند، به استخراج لوازم و پی آمدهای ایمان توحیدی می پردازد و به آموزه های فراوانی که در پرتو توحید می توان فراگرفت اشاره می کند. ماحصل آنچه حضرت امام به عنوان دست آورد توحید معرفی می کند را می توان در اصول نه گانه ذیل معرفی کرد. در پرتو توحید، انسان موحد معتقد است: ۱- انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند مگر اینکه، اطاعت او، اطاعت خدا باشد. ۲- هیچ انسانی حق ندارد انسان های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند. ۳- هیچ فردی حق ندارد، انسان و یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند، رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص و یا بنا به خواسته ها و امیال خود تنظیم نماید. ۴- قانون گذاری برای پیشرفت، در اختیار خدای تعالی است، چنانکه قوانین هستی و خلقت را خداوند مقرر فرموده است، و سعادت و کمال انسان و



جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیاء به بشر ابلاغ شده است. هـ انحطاط و سقوط بشر به علت سلب آزادی او و تسلیم در برابر سایر انسان هاست. ۶- انسان باید علیه این بندها و زنجیرهای اسارت و در برابر دیگرانی که به اسارت دعوت می کنند، قیام کند و خود و جامعه خود را آزاد سازد، تا همگی تسلیم و بنده خدا باشند. ۷- برای آزادسازی است که مقررات اجتماعی ما علیه قدرتهای استبدادی و استعماری آغاز می شود. ۸- همه انسانها در پیشگاه خداوند یکسانند، او خالق همه است و همه مخلوق و بنده او هستند. اصل برابر انسانها و اینکه تنها امتیاز انسان بر معیار تقوا و پاکی از انحراف و خطاست. ۹- با هر چیزی که برابری را در جامعه بر هم می زند و امتیازات پوچ و بی محتوایی را در جامعه حاکم می سازد باید مبارزه کرد. اصول نه گانه بالا، تنها آموزه هایی است که در عرصه امور اجتماعی و مناسبات انسانی، توسط امام راحل، از اصل توحید قابل استحصال است و نشان می دهد در نظام دینی حضرت امام، با محوریت توحید، مقوله های بسیار مهم و اساسی مثل آزادی، برابری و عدالت، ظلم ستیزی و مبارزه با استبداد و استعمار و تبعیض نژادی که از نیازهای اساسی دیروز و امروز انسانیت بوده است و همواره انسان در آرزوی رسیدن به آن دقیقه شماری نموده، شکل می گیرد. اصول بازگو شده بالا، مترقی ترین و حیاتی ترین نیاز برای انسان است و تضمین کننده فلاح و سعادت ابدی جامعه بشری است و از چنان توان بالا و مستحکمی برخوردار است که بتواند تمام رنجهای بشر را از دوش او بزدايد و تمامی این آرزوها و نیازها، در کلمه توحید نهفته است و تنها از آن قابل استحصال است. در گفتگوی مختصر و مفید امام با روزنامه تایمز لندن که لب اندیشه های حضرت امام در باب سیاست و نظامهای اجتماعی بازگو شده است، اساس و محور تمامی آن اندیشه ها توحید قرار می گیرد و نظامهای مختلف به درختی تشبیه شده که ریشه آن را توحید به وجود می آورد. از منظر امام، تأمیل در توحید، گویای این نکته است که هر چند در ظاهر، توحید به عنوان اصلی از اصول اعتقادی مسلمانان، در کنار دیگر اصول مانند عدل، نبوت، امامت و معاد از آن یاد می شود، ولی واقع مطلب حقیقتی بالاتر و فراتر از این را در بردارد و نشان می دهد، بازگشت تمامی آن اصول به توحید است و پیامبر شناسی، امام شناسی و معاد شناسی یک موحد ریشه در مبدء شناسی او دارد. از آنجا که خدای سبحان کمال مطلق بوده و از هر نقص و زشتی منزّه و مبرا است، به اصل عدل می رسیم و ساحت ربوبی را از ظلم و ستم به دور می یابیم. بنابراین اعتقاد به عدل، ریشه در شناخت توحیدی دارد. از سوی دیگر، چون هدایت انسان به سوی خیر و سعادت، و ارائه معرفت صحیح و رفتار شایسته، لازمه حکمت الهی و از ابعاد ربوبیت اوست، به اصل بعثت انبیاء و ضرورت نبوت و امامت خواهیم رسید و نتیجه می گیریم که شناخت حکمت الهی، چگونه رابطه ای نزدیک و وثیق با این دو اصل دارد. چنانکه با ژرف اندیشی در صفت عدالت و حکمت الهی به ایمان به معاد می رسیم زیرا که با توجه به مسأله بعثت و انزال کتب آسمانی برای هدایت، عدالت و حکمت ایجاب می نماید که کافر و مؤمن، فاسق و صالح، یکسان نباشند و در ادامه زیست دنیوی بشر، برای رسیدگی به رفتار انسانها، جای دیگر وجود داشته باشد. و این سرّ سخن امام است که توحید را ریشه همه اعتقادات مسلمانان دانست و آن را مهمترین و با ارزشترین اعتقادات برشمرد. (الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمه طیبه کشجره طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء.) (۲۴/ابراهیم) مثل سخن خوش و اعتقاد حق، مثل درختی است که ریشه اش در زمین استوار، و شاخ و برگش به سوی آسمان بالا رفته باشد. (توتی اکلها کلّ حین بأذن ربها). چنین درختی، میوه های شیرین و لذیذ خود را همواره به بار می آورد. در این مثل قرآنی، نظام اندیشه اسلام، به درختی تشبیه شده که پایه آن کلمه طیبه (لا اله الا الله) است و این ریشه است که ریشه های دیگر را تولید می کند و با رشد این ریشه و درخت است که شاخ و برگها روئیده می شود و شکوفه و گل ها و میوه های ارزشمند را به بار می آورد. به فرموده علامه طباطبایی، توحید وقتی گسترش پیدا می کند، کلّ اسلام می شود و اسلام وقتی فشرده می شود، توحید حاصل می گردد. ۲ این معرفت الله است که مولد سایر عقاید و نظامات معرفتی دینی است و همچون ریشه ای است که با وجود مزرعه مستعد، به فعالیت می پردازد و شاخ و برگ و ثمر می دهد. توحید محور نظام معرفتی و محور نظام ارزشی اندیشه اسلامی است که هر قدر در جان آدمی متکامل شود و ریشه گیرد، در ایمان و رفتار آدمی خود را جلوه گر می

کند و بروز می نماید. اقرار به کلمه اخلاص و ایمان به توحید، تنها یک عقیده و اندیشه خنثی نیست که تأثیری در حوزه رفتار و کردار انسانی نداشته باشد و در رابطه با سایر اندیشه‌ها و تئوریهای وی قرار گیرد و گسسته از نظامات اجتماعی و سیاسی و ارزشهای اخلاقی او باشد. معرفت توحید، علاوه بر آنکه در حوزه هستی‌شناختی تأثیرگذار است، از یک سو نظام ارزشی انسان موحد را نیز پدید می آورد. مؤمن موحد، براساس قرب به کمال مطلق و سلوک الی الله، رفتار خود را نظام مند می کند و برطبق آن، کردار خود را محک می زند. هدف نهایی او، حضرت حق است و برای تابش نور توحید بر جان خویش، به جلای آینه دل می پردازد و پالایش جان و تصفیه باطن می نماید. و از سوی دیگر معرفت توحیدی، تنظیم کننده مناسبات اجتماعی، حقوقی و سیاسی است و بدین ترتیب، مقوله سیاست نیز یکی از ساحت‌هایی است که اندیشه توحید نسبت به آن تأثیرگذار است و در قلمرو نظام توحیدی قرار می گیرد. بنابراین اندیشه توحیدی در سه حوزه معرفت، اخلاق و سیاست دخالت می کند و در آن دست به فعالیت می زند. طبق آنچه گفته شد، مبنای اصلی فکری جهت‌گیری حضرت امام را توحید تشکیل می دهد، و آن را جوهره اصل انقلاب دینی خود می داند و معتقد است با توحید، نه تنها درون انسانها اصلاح می شود، بلکه جامعه نیز به صلاح و فلاح می رسد. و براساس آن علاوه بر مقوله عزت طلبی، امور مهم دیگری هم چون جهانی آزاد و آباد و عاری از هر فساد و ظلم و تبعیض نژادی، میسر می شود. آنچه گذشت، جواب مختصر و فشرده به پرسش‌هایی بود که در مقدمه نوشتار حاضر گذشت. اکنون به مدد آنچه در این جواب اجمالی گذشت، با تفصیل بیشتری آن را می شکافیم. به این منظور نخست جایگاه توحید و لایه‌های مختلف آن را در نظام فکری اسلام خواهیم دید، آنگاه نگاهی می افکنیم به اندیشه امام در باب توحید و سپس به نظریه دینی حضرت امام و اندیشه او نسبت به انقلاب دینی و انتظار او از دین می‌رسیم. بررسی تفصیلی ۱- معرفت توحیدی در نظام فکری اسلام واژه (توحید) مصدر باب تفعیل و به معنای یکتا دانستن و یگانه شمردن است. در این استعمال، باب تفعیل برای اعلام پذیرش و اقرار به کار می رود و غرض از آن ایجاد و پدیدآوری نیست، چنان که در سایر موارد افعال متعدی مطرح است. در این کاربرد استعمال توحید، همانند، تعظیم و تکبیر است. همانطور که تعظیم به معنای بزرگ شماری است، نه به مفهوم ایجاد بزرگی و عظمت در یک فرد، توحید نیز به معنی یکتاسازی و یگانه کردن نیست، بلکه به مفهوم اعتقاد به یکتایی و یگانگی است. و در عرف مسلمانان منظور از (توحید) وقتی بدون قید و به صورت مطلق ذکر می شود، همان ایمان به یکتایی مبدء آفرینش است. فیلسوفان و متکلمان مسلمان برای توحید مراتبی در نظر می گیرند. این مراتب عبارتند از: توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعال. ۱) توحید ذاتی: منظور از توحید ذاتی، تنزیه ساحت الهی از شریک و از ترکیب است و ایمان به اینکه حضرت حق نه جزء دارد و نه نظیر و مانند. او واجد احدیت، و واحدیت است. (انه تعالی واحد احدی المعنی). ۲۳) توحید صفاتی: اصطلاح توحید صفاتی به این معنی است که صفات ذات مقدس الله، مثل حیات، علم و قدرت. عین ذات او بوده و زائد و عارض بر ذات پروردگار نمی باشند و او منزّه از این نقص است که صفات، خارج از ذات و عارض بر ذات او باشند و در درون ذات خویش، کمالات و اسماء حسنی را نداشته باشد. (و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه). ۳۴) توحید افعالی: ترکیب توحید افعالی برای بیان این مقصود است که جهان آفرینش به همراه نظام قانونمند و مبتنی بر اسباب و مسببات که در درون آنها نهاده است، همگی از اراده پروردگار ناشی و به مشیت او وابسته است. پدیده‌های خرد و کلان هستی، چنانکه در ذات خود دست نیاز به سوی خالق خویش دراز می کنند و وابسته به اویند و اوست که قائم به ذات خویش است، (الله لا اله الا هو الحی القیوم) (بقره/۲۵۵)، در رتبه بعدی هم که مرتبه تأثیرگذاری است، استقلال ندارند و هر اثر و کاری که از وجودی ممکن سر می زند و انجام می پذیرد، به حول و قوه الهی است و (لا مؤثر فی الوجود الا الله). توحید افعالی ایمان و اقرار به وابستگی و فقر پدیده‌های هستی است، بدون آنکه این ایمان در تعارض با نظام علی باشد و آن را طرد نماید. توحید افعالی قابل انشعاب به شاخه‌های گوناگونی همچون توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت است که ذیلاً به تعریفی فشرده از این دو خواهیم پرداخت. الف) توحید در خالقیت: (توحید در خالقیت) اعتراف و ایمان شخص موحد است به اینکه همه

موجودات عالم هستی، موجودات فقیر و محتاجی هستند که هستی خود را مرهون فیض و تجلی الهی می‌باشند، همگی مخلوق اویند و در عالم، خالق و پدید آورنده مستقلی جز او وجود ندارد. (قل الله خالق کل شیء و هو الواحد القهار). (رعد/۱۶) (ب) توحید در ربوبیت: در زبان عرب، مالک، مدبر و متصرف یک شیء را (رب) او گویند. مدبر که عهده دار امر تدبیر است، وظیفه اش تنظیم امور اشیاء به گونه ای است که به نتیجه دلخواه و مورد نظر خود، به شیوه ای مطلوب نایل گردد. در مباحث توحیدی، غرض از توحید ربوبی، ایمان به این حقیقت است که تدبیر هستی و از جمله انسان، به دست خدای عالم است و گستره آفرینش در تحت ربوبیت و تدبیر پروردگار هستی قرار دارند و انسان هم بعد از آفرینش و پیدایش، تدبیرش به خود او تفویض نشده و همچنان با تدبیر الهی زیست می‌کند. ۵. (ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی). (طه/۵۰) توحید در ربوبیت، طبق اعتقاد مسلمانان و اندیشوران مسلمان، در دو بخش مجزا قابل تحلیل و بررسی است. این دو بخش عبارتند از ربوبیت تکوینی و ربوبیت تشریحی. (یک) ربوبیت تکوینی: منظور از توحید در ربوبیت تکوینی ایمان به این حقیقت است که تدبیر و اداره تکوینی جهان به دست پروردگار است و هیچ پدیده خارجی از حوزه و قلمرو ربوبیت او بیرون نیست. از گردش ستارگان و حرکت منظومه های هستی تا وزش باد، رویش گیاه و جنبش یک مور، همه با تدبیر و اشراف (رب العالمین) انجام می‌پذیرد. ۶. توحید در ربوبیت تکوینی، یکی از مراحل دقیق و دشوار، اندیشه توحیدی است و جزء مراحل متکامل (توحید) به حساب می‌آید. تدبیر و اندیشه در آیات قرآنی، از این حقیقت پرده برمی‌دارد که مشکل اعتقادی بسیاری از کافران و مشرکان هم عصر با پیامبرانی بزرگ همچون حضرت ابراهیم (ع) و یا پیامبر خاتم (ص)، در انکار همین مرحله از توحید بوده است. آنان با آنکه به توحید در ذات و توحید در خالقیت ایمان داشتند (ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله). (لقمان/۲۵) (وقتی از آنها از آفریننده آسمانها و زمین، می‌پرسی، پاسخ آنها اعتراف به توحید در خالقیت است). آنچه مشرکان را از صف موخیدان متمایز می‌نمود، همان مرحله حساس توحید ربوبی است. این است که در احتجاج حضرت ابراهیم (ع) با مشرکان عصر خود می‌بینیم تکیه آن حضرت بر همان ربوبیت تکوینی حضرت حق است. (فلما جنّ علیه اللیل رأى کوباً قال هذا ربی فلما أفل قال لا أحبّ الافلین). (انعام/۷۶) (دو) ربوبیت تشریحی: مرحله متعال توحید که بدون آن، توحید به حدّ نصاب لازم خود نمی‌رسد، ایمان به توحید در ربوبیت تشریحی است. این بخش از ربوبیت، به افعال اختیاری و اراده آزاد انسان مربوط می‌شود. تمایز انسان با دیگر موجودات، در اراده آزادی است که خداوند متعال به بشر اعطا نموده است. انسان برای رشد و کمال خویش، با اراده و اختیار آزادی که دارد، به انتخاب و تلاش دست می‌زند. حرکتی را می‌توان انسانی نامید که از آزادی و اراده بشر سرچشمه گرفته باشد. هرگز حرکت و گزینش اجباری و تحت فشار را، که بدون دخالت رأی و نظر انسان انجام پذیرد، انسانی نمی‌توان دانست. با توجه به این پیش فرض، ربوبیت الهی نسبت به افعال و رفتار ارادی و آزاد انسان اقتضا می‌کند که وی، در پی متنعم شدن از نعمت الهی اراده آزاد و داشتن حق گزینش در حوزه اندیشه و ایمان درونی و در قلمرو رفتار و کردار بیرونی و پس از آنکه خداوند ابزار و اسباب لازم برای اعمال این اراده آزاد را در اختیار او نهاد، انسان به حال خود رها نشود. بلکه خداوند متعال، راه مستقیم سعادت‌مندی را به او ارائه دهد، سعادت و شقاوت، نیک و بد را به او بنمایاند و برنامه زندگی فردی و اجتماعی را برای رسیدن به کمال و رشد، در اختیار او قرار دهد، تا او با اراده خود، این صراط مستقیم را بپذیرد و به او ایمان آورد: (لا اکراه فی الدین). (بقره/۲۵۶) براساس توحید در ربوبیت تشریحی، انسان باید تنها از خداوند و کسی که خداوند دستور داده اطاعت کند و تنها قانون و فرمان او را به گوش جان بخرد. و اراده کسی جز خدای سبحان، و قانون کسی جز فرمان پروردگار عالم را نپذیرد و تنها برای او حق فرمان و قانونگذاری قائل باشد. ۷. ایمان به ربوبیت تشریحی الهی از مراحل بسیار دشوار اندیشه توحیدی است و انسان در برابر پذیرش آن، با امتحان و ابتلای سختی مواجه است، چرا که باید با اراده آزاد خود، ایمان آورد و از فرامین الهی پیروی کند و پا روی خواهش‌ها و امیال نفسانی خویش بگذارد و صراط مستقیم الهی را بپیماید و این کاری بس عظیم و مهم در مسیر رشد و سعادت انسانی است. گواه این حقیقت تأملی در انحراف

ابلیس، بر طبق آموزه های قرآن است. قرآن کریم ابلیس را از کافران می داند و او را غیر موحد معرفتی می کند: (وکان من الکافرین.) (بقره/۳۴) آیا منشأ کفر ابلیسی و انحراف او از توحید، از کجا شروع شد؟ براساس مدارک و منابع دینی، ابلیس ایمان به ذات الهی داشته و انکار ذات خداوند را نداشته است. او مؤمن بوده که شش هزار سال پرستش خداوند نموده است. هزاران سال پرستش که طبق روایات، روشن نیست آیا از سالهای دنیوی بوده است یا از سالهای اخروی که هر روزش برابر هزار سال است؟<sup>۸۹</sup> ابلیس به مبدأ و معاد هر دو ایمان داشته و از این رو برای خود تقاضای مهلت تا قیامت می کند. (قال أنظرنی الی یوم یبعثون) (اعراف/۱۴). نقص ابلیس در هیچ یک از توحید ذاتی و صفاتی و یا توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت تکوینی نبوده است. آنچه برای ابلیس کاستی شمرده می شود و او را از صف موحدان بیرون می کند، ایمان نداشتن به ربوبیت تشریحی بوده است. او فرمان الهی را بی چون و چرا قابل اطاعت نمی دانسته و از آنجا که حکم و قانون خداوند را موافق امیال نفسانی و مشتتهای باطنی خویش نیافته، گرفتار کفر شده است. این حقیقت قرآنی بیانگر راه حساس و پر پیچ و خم توحید در ربوبیت تشریحی است که به عنوان حد نصاب توحید تلقی می شود و طبق آن باید یک انسان موحد تنها خداوند را قابل اطاعت بداند و مشروعیت هر قدرت سیاسی و مشروعیت هر قانونی را از آن مبدأ الهی اخذ کند و الا دستگاه سیاسی و حقوقی که در عرض دستگاه تشریح الهی قرار گیرد، در تعارض آشکار با نظام توحید قرار دارد و از اینجاست که پیوند میان مقوله توحید و سیاست که در ظاهر چه بسا، بی ارتباط و حتی نامأنوس می نماید آشکار می گردد و نقش توحید در اندیشه سیاسی انسان موحد که تمامی مراحل توحید را از توحید صفاتی تا ربوبیت تشریحی پذیرفته و به آن ایمان دارد، آشکار و واضح می شود. اکنون با تأمل در پیشگفتار بالا که ترسیمی اجمالی از اندیشه توحید را در نظام عقیدتی و فکری اسلامی ارائه نمود و مراحل و مراتب (توحید) را از مراحل ایمان قلبی و درونی آن تا ظهور و بروز آن را در عرصه اجتماعی و سیاسی منعکس کرد، می توان به بررسی تئوری معرفتی حضرت امام خمینی نسبت به دین پرداخت و با تکیه بر کلمه توحید و نقش آن در نظام اندیشه ای حضرت امام، تئوری ایشان را نسبت به انقلاب دینی و انقلاب اسلامی تحلیل نمود و به بازخوانی توحید در مبانی اندیشه سیاسی آن پرداخت. ۲- بازخوانی توحید در اندیشه امام خمینی چنانکه پیش از این گذشت، حضرت امام در پاسخ خبرنگار تایمز لندن، اساس و مبنای اندیشه خود را اینطور معرفی می کند: (ریشه و اصل همه عقاید که مهمترین و ارزشترین اعتقادات ماست، اصل توحید است. ۹) کسی که به سیر افکار و اندیشه های حضرت امام در طول تاریخ پر فراز و نشیب و حساس ایشان بپردازد، به خوبی به این حقیقت پی می برد که بیشترین حجم آثار قلمی پیش از دهه چهل امام، بر محور توحید نگارش یافته و به موضوعات عرفانی در ارتباط با توحید اختصاص دارد. آثار مهمی مثل (شرح دعای سحر)، (مصباح الهدایه الی الخلافه و الولا یه)، (التعلیقہ علی الفوائد الرضویه)، (تعلیقہ) بر شرح فصوص الحکم و مصباح الانس و (شرح چهل حدیث)، همگی در آن دوران که ایشان به تصدی مرجعیت نپرداخته و در قم به عنوان مدرس و نویسنده ای ارزنده به کار علمی اشتغال دارد و هنوز به طور آشکار و فعال به دخالت در سیاست نپرداخته، قلمی شده است و این حقیقت حکایت از دل مشغولی و گرایش باطنی حضرت امام به موضوع توحید، بیش از هر موضوع و مسأله ای دارد و چنانکه از سیره ایشان در عرصه های مختلف دینی و سیاسی می توان فهمید، این گرایش تا واپسین روزهای حیات با حضرت امام همراه است و او از این منظر و با این دید به جهان، انسان، دین، سیاست و هر موضوع مفروض دیگر می پردازد. جلوه هایی از این گرایش در پایان نوشته آورده شده است. حضرت امام (ره) در عرصه اندیشه توحیدی پیش از هر چیز متأثر از قرآن و اهل بیت و پس از آن متأثر از عارفان مسلمان است و توحید را بر اساس آنچه از قرآن و گفتار معصومان (ع) آموخته تبیین و تحلیل می نماید. امام گرچه در مواردی با استفاده از برهان نظم و یا برهان امکان و وجوب و اینکه ممکنات نیازمند وجودی واجبند، به اثبات مبدأ می پردازد ۱۰ ولی به پیروی از استاد فرزانه خود، آیت الله شاه آبادی (ره) در مباحث پیرامون مبدأ و شناخت توحید، به فطرت گرایشی روشن و قوی دارد و بر این باور است که فطرت هر انسانی تعلق خاطر به کمال مطلق دارد و با فطرت تنفر انسانی از هر گونه نقص و کاستی

و میل به کمال مطلق می‌توان به مبدأ رسید و توحید را ثابت نمود. ۱۱ دو مسأله عشق به کمال مطلق و تنفر و انزجار از نقص، از فطریات انسانهاست و با این فطرت، هویت مطلقه الهیه ثابت می‌شود. غرض از عشق به کمال مطلق آن است که محبوبهایی که برای انسان‌ها مطرح است و می‌توانیم آن را در بین مردم مشاهده کنیم، همانند ثروت و قدرت یا عشق به علم و آگاهی و غیره می‌باشد که هر کس، محبوب خود را در یکی از این امور می‌جوید و آن را محبوب واقعی خود می‌پندارد. تفاوتی که انسانها با هم دارند، در تشخیص و تعیین مصداق محبوب است؛ در حالی که وقتی به فطرت خود بازگشت کنند و آن را بازخوانی نمایند، همگی این حقیقت را می‌یابند که هرگز به آن محبوب قانع نمی‌شوند و اگر مرتبه‌ای بالاتر از آن را بیابند، فوراً قلبشان معطوف به آن می‌شود. نور فطرت، انسان را به کمال که هیچ نقص و کاستی ندارد، هدایت می‌کند، همین فطرت سرچشمه تمام حرکات و تلاشهای بشر و تحمیل زحمات طاقت فرسای وی، در این جهان پهناور می‌باشد. تفاوت انسانها، تنها در تشخیص محبوب واقعی است، هر انسانی به توهم خود، کمال و مطلوب را در چیزی جستجو می‌کند. کسی که سلطنت طلب است اگر بر تمام زمین هم سلطه یابد، قلبش متوجه چیزی بیش از آن است. قلب بشر متوجه کمالی است که نقص ندارد، علمی که جهل ندارد، قدرتی که عجز ندارد، حیاتی که موت ندارد، همگی عاشق کمال مطلق اند و جز ذات کامل مطلق، معشوقی نیست که مورد توجه فطرت باشد، این حکم فطرت است و احکام فطرت، از جمیع بدیهیات واضح تر است. در تفسیری که امام، از سوره توحید ارائه می‌دهد، در مرحله نخست، کلمه (هو) را اشاره به همین هویت مطلقه الهیه معرفی می‌کند و معتقد است: هویت مطلقه، مورد توجه فطرت انسان و مطلوب و معشوق همگان است. سپس در مرحله دوم هویت مطلقه را برهان برای شش صفت از اوصاف باری تعالی می‌داند که در ادامه سوره توحید به آنها اشاره شده است. این شش وصف و ویژگی عبارتند از: ۱- مجتمع جمیع کمالات بودن: الله ۲- بساطت و ترکیب نداشتن: احد ۳- نظیر و مانند نداشتن (به عنوان لازمه احدیت): واحد ۴- مبرا و منزّه بودن از هر نقص و عیب: صمد ۵- زاییده نبودن: لم یلد ۶- نازا بودن: ولم یولد ۱۲ بدین ترتیب در پرتو سوره توحید و با الهام از فطرت کمال جویی، توحید در مراتب ذات، صفات و افعال به اثبات می‌رسد. پس از این مرحله به تبیین توحید افعال در اندیشه امام می‌رسیم. حضرت امام در ارائه نگرش خود از مسأله بسیار دقیق و غامض توحید افعالی، با الهام از کتاب و سنت، ربط هستی با حضرت حق را، ربطی خاص و ویژه می‌داند که از آن تعبیر به تجلی و ظهور می‌شود که با دیگر انواع ربطی که برای انسان شناخته شده است، تفاوت ماهوی و چشمگیر دارد. ۱۳ ربط وجودی فرزند با پدر، ربط پرتوهای خورشید با قرص آن، ربط حواس و قوای نفسانی مثل حس بینایی و شنوایی با نفس، از مهمترین نمونه‌های ربطی است که برای انسان آشناست. از این سه مثال، در اولی جدایی و بینونت، کاملاً مشهود است و در آن رابطه شدید تکوینی را نمی‌یابیم. در مثال دوم اگرچه، اندکی رابطه، عمیق تر می‌شود، ولی تمایز نیز مشهود است. اما در سومین مثال که ارتباط و پیوستگی کاملاً قوی و روشن است، به طوری که انسان با علم حضوری آن را درک می‌کند و با آگاهی شهودی، این حقیقت را می‌بیند که نفس، نسبت به قوا و حواس خود، احاطه‌ای قیومی و همه جانبه دارد و قوای وابستگی همه جانبه به نفس دارند. با این وجود حضرت امام، ربط پدیده‌های عالم با خدای سبحان را، رقیقتر از آن می‌داند هر چند معتقد است با این ربط قابل بیان نیست و وصف ناشدنی است، چرا که الفاظ، نمی‌توانند، بار آن معانی را تحمّل کنند. اگر بخواهیم از این ربط، خبر دهیم و آن را در قالب الفاظ بریزیم، بهترین تعبیر، جلوه و ظهور است که در تعبیرات عارفان موجود است و ریشه آن را در آیات قرآن و برخی از ادعیه می‌توان مشاهده کرد. از جمله این آیه شریفه: (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقًا.) (اعراف/۱۴۳) (پس چون پروردگار او بر کوه تجلی نمود، آن را از هم فرو پاشید و موسی مدهوش بر زمین افتاد.) در این آیه سخن از تجلی و جلوه‌گری خدای سبحان بر حضرت موسی است. نظیر این بیان را در دعای سمات و مناجات شعبانیه نیز شاهدیم. در دعای سمات، خدا را چنین سوگند می‌دهیم: (وَبُنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي تَجَلَّىتَ بِهِ لِلْجَبَلِ فَجَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقًا) که اشاره به همان جریان حضرت موسی دارد که قرآن نقل کرده است. در مناجات شعبانیه نیز، می‌خوانیم: (الهي و اجعلني ممن ناديت فاجابك



ولاحظته فصعق لجلالک فناجیته سرأ). (خدایا! مرا از آنان قرار ده که چون او را ندا دهی، پاسخ گوید و چون به او توجه نمایی، از تجلی و عظمت جلالت، مدهوش گردد). بنابراین اگر چه فیلسوفان و فقیهان، برای بیان رابطه جهان هستی با خداوند، از علت و معلول، خالق و مخلوق و یا اثر و مؤثر سخن می‌گویند، ولی تعبیر کتاب و سنت، تجلی و ظهور است زیرا که این تعبیر، بهتر می‌تواند، ما را عبور دهد، تا حقیقت مطلب را بیابیم. از این رو می‌بینیم که قرآن کریم، خدای سبحان را (نور) آسمان‌ها و زمین معرّفی می‌کند: (اللّه نور السماوات و الارض). (نور/۳۵) نه اینکه فرموده باشد: (باللّه یتنور السماوات و الارض) که به گفته امام، حاکی از نوعی جدایی و تغایر باشد. با تعبیر نور آسمانها و زمین، می‌فهماند که: آسمان و زمین، ظهور نور خداست، جلوه خداست و همه موجودات، علاوه بر آنکه نورند، نور الله اند و خودشان هیچ نیستند و استقلال از خود ندارند. استقلال، معنایش آن است که موجودی از امکان و ممکن بودن بیرون رود و در رتبه و حدّ واجب قرار گیرد. در حالی که اگر آن شعاع وجود که موجودات را با آن شعاع و تجلی، ایجاد نموده، از میان رود تمام موجودات (نیست) خواهند بود، از حالت وجود بیرون می‌روند و به حالت نخستشان باز می‌گردند. برای آنکه، تداوم هستی، به همان تجلی اوست، با تجلی حق تعالی، همه عالم وجود پیدا کرده است و آن تجلی و نور، اصل حقیقت وجود است. ۱۴ طبق آنچه، به صورت فشرده گذشت، می‌بینیم که نگاه امام به هستی چگونه است؟ او همه عالم را جلوه حقّ می‌داند که عین ربط و تعلق به خداوندند. این نگاهی است که براساس نظریه امکان فقری، در حکمت متعالیه صدرایی، به خوبی مبرهن شده است و بیان می‌شود که رابطه علت با معلول، چگونه رابطه ای است؟ ۱۵ در اندیشه فلسفی امام علیت و مبدئیت واجب الوجود - تعالی شأنه - مثل علیت فاعلهای طبیعی نیست که فاعل در موادّ موجود تغییراتی دهد. خداوند مانند نجار یا بناء نیست. بلکه حق تعالی اشیاء را به نفس اراده، بدون سابقه موجود می‌کند و علم و اراده اش، علت ظهور و وجود اشیاست. مثال ظلّ و سایه ناقص است. دو مثال، تاحدودی می‌تواند، این رابطه را برای ذهن آشکار کند، یکی مثال موج دریا است. موج نسبت به دریا، از دریا خارج نیست. دریاست که متموج می‌شود وقتی نگاه می‌کنیم دو چیز است: دریاست و موج دریا، موج یک مفهوم عارضی برای دریاست ولی واقع مطلب این است که غیر از دریا چیزی نیست. موج دریا همان دریاست. عالم هم یک موجی است. مثال دیگر نسبت ذهن به نفس انسانی است که به مجرد اراده نفس و تصمیم بر خلق صور ذهنی، ایجاد می‌کند و آنچه را در غیب هویت خویش است، اظهار می‌نماید. ۱۶ حضرت امام تصریح می‌کند که این مطالب، مسایل توحید مطلق است و اگرچه با برهان ثابت شود ولی نیاز به مشاهده دارد، چون برهان، محجوبیت است و مانع رؤیت است، کوری است. قلب باید این مطالب را بیابد. قلب همانند طفل است که باید کلمه به کلمه به او آموخت و باید آن کسی که به برهان مسایل را ادراک عقل کرده، به طور هجّی کردن به قلبش برساند، وقتی با تکرار با مجاهده و امثال ذلک، به قلب رسید، قلب ایمان می‌آورد که (لیس فی الدار غیره دیار). (و اگر هم نتوانست بیابد، لاقلاً انکار نکند، اینطور نباشد که آدم هرچه ندانست، انکار کند. باید احتمال صحت داد. (کلّ ما قرع سمعک، ذره فی بقعه الامکان). هر چه را انسان شنید، بگوید: ممکن است، درست باشد و آن را ردّ ننماید. ۱۷ کسی که صحیفه حیات حضرت امام را با تأمل ورق زند، به خوبی می‌یابد که خود او، علاوه بر برهان، قدمهایی بلند را در مسیر شهود حقایق و اسرار بالا برداشته بود. و آنچه را از راه اندیشه با برهان فلسفی و تأمل عقلانی به اثبات رسانیده بود، به قلب خود وارد کرده و به آن ایمان داشت. و همین ایمان به توحید و ایقان شهودی کمال مطلق، نه تنها خمیر مایه و اساس مبانی برای تمامی افکار و اندیشه‌های ایشان در عرصه‌های مختلف سیاسی، فلسفی، اجتماعی و دینی و غیره می‌باشد بلکه با توجه به این مبنای اصیل است که تمام موضع‌گیری‌ها و اعمال سیاسی و غیر سیاسی ایشان باید تفسیر گردد و از این نگاه به آن نگریسته شود. در واقع آنچه امام را، امام می‌نمود و او را از دیگران ممتاز کرده و در او ژرف‌نگری، صلابت، شجاعت، زهد، همت بلند، اعتماد به نفس، عبادت، خضوع، مردم‌خواهی، آزاد اندیشی، ساده زیستی و ده‌ها خصلت و برجستگی ویژه می‌بخشید و می‌توانست در برابر دشمنان همچون کوه استوار باشد و لحظه‌ای تردید ننماید، ترس را بترساند و دشمن و مکاید آن را به خوبی بشناسد، همگی ناشی

از اندیشه توحیدی او بود. او خود، پیش از همه و بیش از همه یگانه موع ظه حق تعالی را به گوش جان شنیده بود: (قل انما اعظکم بواحدة ان تقوموا لله مثنی و فرادا.) (سبأ/ ۴۶) و از درون، انقلابی در خود پدید آورده بود و شیطان جان خویش، عنان نفس اماره را در دست داشت. و چون این قیام لله را به انجام رسانیده بود، به خوبی می یافت و شهود می نمود که تنها راه اصلاح درون و برون، جان و جهان، دنیا و آخرت، در همین قیام لله نهفته است. نخست قیام درونی کرد و خود را نجات داد و آنگاه برای نجات امت خود به حرکت افتاد و در اندیشه آزادی مردم خود، از یوغ تمامی اسارت های درونی و برونی، راه قیام لله را به آنها نمایاند. و آنچنان نهیب بر دشمنان مملکت، همچون رژیم شاهنشاهی، امریکا و اسرائیل کشید که اندیشه آن به تنهایی دیگران را آشفته می نمود. تصمیمی چون سرنگونی رژیم سلطنت و رویارویی با بتهای جهانی، تنها در عهده موخردان عالم است که هرگز هیچ سیاستمداری، به تنهایی نمی تواند آن را به ذهن خود خطور دهد. البته بحث از تأثیر اندیشه و دید توحیدی بر سیره عملی حضرت امام، و رابطه ای که با سیره سیاسی و حکومتی ایشان داشته است، موضوع بحث مفصل دیگری است که مجال خاص خود را می طلبد. ۳- مبنای جهت گیری دعوت انبیاء از دیدگاه امام خمینی از مسایل برجسته و بنیادین اندیشه امام، تکیه بر توحید به عنوان هدف بعثت انبیاء است. در این باره او می گوید: (آنچه که انبیاء برای آن مبعوث شده بودند و تمام کارهای دیگر مقدمه آن است، بسط توحید و شناخت مردم از عالم است. ۱۸) و در موردی دیگر تأکید می کند: (تمام مقاصد انبیاء برگشتش به یک کلمه است و آن معرفت الله (است). ۱۹) البته (خداوند، هدف بعثت انبیاء) نظریه ای است که برخی از نویسندگان معاصر نیز آن را دنبال کرده اند، ولی شرح و تفسیری که آنها از آن ارائه می دهند، در افقی متضاد با اندیشه امام نسبت به این نظریه است. ۲۰ آنها در تفسیر و شرح نظریه (خداوند، هدف بعثت انبیاء) معتقدند: ابراهیم به عنوان بانی مکتب توحید، با نمرود، سخنی جز پرستش خدا نمی گوید و کاری با پادشاهی او ندارد. در فرهنگ بشری کاخ شرک را ویران و به سرزمین غیر ذی زرع مکه هجرت می کند تا فرزنداناش خانه دار خدا و بر گزار کننده نماز باشند موسی نیز مانند ابراهیم کاری با امپراتوری و قصد سرنگونی فرعون را نداشته و با قول لئین مطالبه رهایی بنی اسرائیل را می نماید. ۲۱ در این تفسیر، انگیزش پیامبران برای انقلاب عظیم علیه خود محوری انسان ها و سوق دادن آنان به سوی آفریدگار جهان مورد تأیید قرار می گیرد، ولی گفته می شود: برای رسیدن به جامعه توحیدی و خدامحور، آنان کاری با تاج و تخت ستمگران ندارند. مشکل اساسی این نظریه (خدا، هدف بعثت انبیاء) این است که توحید ناب را در نیمه راه رها نموده و آن را ابتر می گذارد. چرا که حداکثر در حد توحید ذات و یا صفات متوقف می شود و به مراحل تکامل و رشد آخرین توحید، که توحید در ربوبیت تشریحی است و حد نصاب آن به حساب می آید و مرحله اساسی تعارض امیال و خواهشهای نفسانی انسان در برابر توحید است، ارتقا نمی یابد. این است که این تفسیر در قطب مخالف اندیشه امام قرار می گیرد. امام معتقد است: مسلک های توحیدی و ادیان آسمانی به همه ابعاد بشر کار دارند. از پیش از تولد نوزاد انسانی، نسبت به نظام تشکیل خانواده و چگونگی تربیت او تا دیگر ابعاد زیست او در جهان برنامه دارد. ۲۲ امام در شرح و تفسیر مقصد انبیاء، ضمن تکیه بر اینکه انبیا برای اصلاح انسان و آدم درست کردن آمدند. می فرماید: (اقامه عدل، همین درست کردن انسان هاست) چرا که عدل و ظلم رفتاری انسانی است و از انسان پدید می آید و (اقامه عدل، متحول کردن ظالم به عادل است. ۲۳) در اندیشه امام، تشکیل حکومت و دخالت در سیاست جزء اهداف انبیاست، ولی هدف غایی و نهایی نیست، حکومت برای انبیا هدف میان مدت و در واقع ابزاری است برای رسیدن به اهداف عالی و برترین، این جمله امام را ببینید: (انبیا نیامده اند، حکومت درست کنند، حکومت را می خواهند چه کنند؟ این هم هست، اما نه این است که انبیا آمده اند که دنیا را اداره کنند، حیوانات هم دنیا دارند، کار خودشان را اداره می کنند. البته بسط عدالت، همان بسط صفت حق تعالی است برای اشخاصی که چشم دارند. بسط عدالت هم می دهند، عدالت اجتماعی هم به دست آنهاست. حکومت هم تأسیس می کنند، حکومت که عادلانه باشد، لکن مقصد این نیست. اینها همه وسیله است که انسان برسد به یک مرتبه دیگری که برای آن انبیا آمده اند. ۲۴) بنابراین در اندیشه حضرت امام، برای انبیا دو دسته

اهداف ترسیم می شود و این اهداف در عرض یکدیگر نیستند، بلکه در طول هم قرار می گیرند که عبور از یک مرحله، لازمه رسیدن به مراحل بالاتر می باشد. بالاترین و والاترین هدف همان بود که امام به عنوان یک کلمه از آن یاد می کند: (معرفت الله). اصلاح انسان و تربیت بشر نیز که جزء اهداف انبیاست، برای رسیدن به همان توحید ناب است. (أفرأیت من اتخذ الهه هواه). (جاثیه/۲۳). خود محوری انسان، با توحید قابل جمع نیست، بنابراین رسیدن به توحید، از این مسیر می گذرد. اقامه عدل، تشکیل حکومت و دخالت در ابعاد اجتماعی حیات بشری، نیز که جزء اهداف انبیا قرار می گیرد، برای تربیت انسان است و این انسان تربیت یافته است، که موحد واقعی است و هدف برترین نهضت انبیاست. مراحل سه گانه بالا، چنین قابل ترسیم است: اقامه عدل و تشکیل حکومت، تربیت انسان، معرفه الله و بسط توحید در اندیشه حضرت امام، بسط توحید و معرفت الله، مقصد عالی حرکت پیامبران است و آنان برای رسیدن به این هدف بلند، دو شغل اساسی دارند: یکی آزادی بشر از اسارت نفس (شیطان درون) و دیگری آزادی بشر از اسارت ستمگران (شیطان برون). این دو شغل انبیاست که در سیره پیامبران الهی همچون حضرت موسی و حضرت عیسی و پیامبر اکرم متبلور است. شیوه حضرت عیسی هم، همین بوده است و اگر در تعلیمات آن حضرت مبارزه با متکبران کم رنگ تر است، سرش عمر کوتاه مدّت آن حضرت و کمتر تماس داشتن با مردم بوده است. ۲۵ و بدین ترتیب مقوله آزادی در محتوای واقعی توحید مطرح می شود. این اندیشه حضرت امام، برگرفته از مبانی توحیدی است که در آیات قرآنی متبلور است. در بیان هدف بعثت، قرآن می فرماید: (ولقد بعثنا فی کلّ امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت). (نحل/۳۶). در کنار پرستش خدای سبحان، گریز از طاغوت جزء اهداف بعثت است. این است که در کنار دعوت توحیدی انبیا شاهد مبارزه ای بی امان از سوی آنان با طاغوت و ستمگران می باشیم. اگر ابراهیم خلیل با نمرود سخنی جز پرستش خدا نمی گوید و کاری با پادشاهی او ندارد و اگر موسی مانند ابراهیم، کاری با امپراتوری فرعون ندارد و اگر پیامبر اسلام را که مردم را به توحید می خواند، کاری با قدرتمندان و زورمداران جزیره العرب نیست، پس جنگ میان موحدان و مشرکان در طول تاریخ چگونه تفسیر می شود؟ وقتی پیامبر اکرم (ص) می فرمود: (لکم دینکم و لی دین) (کافرون/۶) آیین شما برای خودتان و آیین من برای خودم، چرا در برابر این پیام خردمندانه مقاوت کردند و از شکنجه او و یارانش از پای ننشستند وقتی پیام او (لا اکراه فی الدین) (بقره/۲۵۶) بود و با بیان رسا اعلام می فرمود: در اعتقاد و ایمان به آیین، اجبار و اکراهی وجود ندارد، چگونه با این اندیشه به مبارزه برخاستند؟ اگر تفکر و اندیشه ای در بُن دندان، با منافع اربابان زر و زور و تزویر کار نداشته باشد و آن را تهدید ننماید، صرف یک عقیده و اندیشه، نباید مخالفان را به عکس العمل وادار نماید و به صف آرایی کشاند؟ حتی در عرصه یک نظریه علمی مربوط به علوم تجربی مثل چرخش زمین بر گرد خورشید، مبارزه و خشونت وقتی به جریان می افتد که تهدیدی متوجه قدرتمندان شود. این است که اگر اندیشه توحید ناب، در فکر بسط در جامعه باشد، گوهری را در دل خویش پرورش می دهد و آثار و لوازمی در پی دارد که خدایان زور و زر نمی پسندند و اربابان تزویر وجودش را بر نمی تابند. لوازم و آثار توحید ناب است که انسان موحد را به عرصه اجتماع می کشاند و در صحنه کارزار با منافع طاغوتیان، برای اقامه عدل و بسط قسط و رهایی بشر از ستمگران، قرار می گیرد. بی گمان توحیدی که تنها در محدوده ذکر زبانی باشد و با تمام پتانسیل خود، و در تمامی مراحل تکوینی و تشریحی، حضور به هم نرساند، با منافع بُتان و مشرکان تعارض نخواهد داشت و علیه او نیز هیچ اقدامی صورت نخواهد گرفت، چرا که کسی را به مبارزه نطلبیده و با مقوله سیاست و قدرت بیگانه بوده است. سرّ آنکه قرآن کریم، یهود و نصاری را مشرک می خواند، همین بود که آنان فرمان اربابان کلیسا و کنیسه را بی چون و چرا می پذیرفتند و فرمان الهی را گردن نمی نهادند. (اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله) (توبه/۳۱). در اندیشه حضرت امام انبیا نمی خواستند که جنگی باشد، دعوت به گرفتن کشور در دعوت انبیاء نبوده است. ۲۶ ولی از آنجا که برای ساختن انسان در مسیر کلمه الله آمده اند، برای تمامی ابعاد بشر برنامه دارند. در دیگر مسلک های غیر توحیدی که سخن از سیاست و قدرت مطرح می شود، هدف حفظ دنیا و برقراری نظم می باشد و کاری با باطن و معنویات انسان ندارند. برخلاف

مسلك های توحیدی و ادیان آسمانی که به همه ابعاد بشر کار دارند. از شرایط ازدواج و احکام و آداب دوران حمل، تا تولد و شیر دادن و تربیت. اینها برای آن است که ادیان الهی، به تمام ابعاد انسان توجه دارند و برای تربیت بشر آمده اند. ۲۷ و در همین چهارچوب توجه به سیاست در درون دعوت پیامبران تعریف و تبیین می شود. ۴- تعامل توحید و سیاست در اندیشه امام همانطور که در تبیین مراحل مختلف توحید در نظام معرفتی اسلام گذشت، یکی از ابعاد ربوبیت الهی، ربوبیت تشریحی است و براساس آن انسان موحد معتقد می شود که ربوبیت الهی همانطور که مقتضی در اختیار قرار دادن اراده آزاد و ابزار آن به انسان است، دستورالعمل و نسخه رفتار صحیح را نیز در اختیار او می گذارد که با متابعت از آن به سعادت و فلاح ابدی نایل می گردد. بنابراین، انسان باید تنها از قانون و فرمان الهی پیروی کند، تا سعادت‌مند باشد. بنابراین توحید در قانون گذاری و توحید در حاکمیت، از ابعاد ربوبیت تشریحی تلقی می شود. حضرت امام، بر اساس همین مبنای بازگو شده وقتی از مشروعیت حکومت و حق حاکمیت سخن می گوید، معتقد است: تأسیس حکومت و نظام سیاسی، یکی از نیازهای ضروری بشر است و از احکام روشن عقل به حساب می آید. ولی به حکم عقل، تأسیس حکومت به طوری که فرمانبرداری بر مردم لازم باشد، از کسی رواست که مالک همه چیز باشد و هر تصرفی در آنها کند، تصرف در مال خود باشد و چنین شخصی خدای عالم است که مالک تمام موجودات و خالق ارض و سماوات است. پس هر حکمی که جاری کند و هر تصرفی بکند، در مملکت خود انجام داده است. و اگر خدا به کسی حکومت داد و حکم او را توسط پیامبران لازم الاطاعة دانست، بر بشر نیز پیروی لازم می شود. و غیر از حکم خدا و کسی که خدا تعیین کرده، هیچ حکمی را بشر نباید بپذیرد زیرا که دیگران هم بشرهایی هستند که مثل خود او شهوت و غضب دارند، شیطنت و خدعه دارند، منافع شخصی خود را می خواهند و منافع دیگران را فدای منافع خود می نمایند. ۲۸- حضرت امام علاوه بر آنکه توحید در حاکمیت سیاسی را با برهان عقلانی بالا به اثبات می رساند، آیات سیاسی از قرآن را هم گواه آن می داند، از جمله: (و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون) (مائده/۴۴)، (و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون) (مائده/۴۵)، (و انزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا بما بین یدیه من الكتاب و مهینا علیه فاحکم بینهم بما انزل الله ولا تتبع اهوائهم عما جائک من الحق) (مائده/۴۸). ۲۹- بدین ترتیب حضرت امام با بهره گیری از برهان فلسفی و تأکید بر وجود غریزه نفع طلبی و خودخواهی بشر و با استفاده از آیات قرآنی حاکمیت سیاسی را نیز زیر پوشش توحید قرار می دهد و جزء مراتب آن تلقی می کند تلخیص مبنای اندیشه سیاسی امام آن است که کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانونگذاری نیز ندارد و خدا به حکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند. اما قانون همان قوانین اسلام است که وضع کرده و این قانون برای همه و برای همیشه است و اما حکومت در زمان پیغمبر و امام با خود آنهاست که خدا با نص قرآن اطاعت آنها را بر همه بشر واجب کرده و در این زمان حکومت و ولایت با فقهاست. ۳۰- این مبنا که در هسته مرکزی اندیشه حضرت امام قرار دارد و از محکومات مبانی اندیشه سیاسی او و از اصول جهت گیری ایشان در طول تاریخ حیات سیاسی خود، محسوب می شود. و بر اساس آن رمز حرکت یک انسان موحد و راز ورود او به عرصه جامعه و مقولاتی چون سیاست گشوده خواهد شد. یک موحد راستین برای عشق به الله و اینکه همه جهان را تجلی و جلوه حق تعالی می داند و تمامی هستی را کلمات و نشانه های ذات ربوبی می بیند و در همه چیز و همه جا، خداوند را شاهد و ناظر می یابد، برای تقرب الی الله و برای انجام تکلیف و ایفای فرمانی که خداوند متعال از طریق وحی بر دوش او نهاده به میدان می آید و در عرصه حیات جمعی به نقش آفرینی می پردازد. به تعبیر حضرت امام: (کار می کند، اما برای خدا، شمشیر می زند برای خدا، مقاتله می کند برای خدا، قیامش برای خداست. همه این جنگهایی که در مقابل کفار و در مقابل ستمگرها شده از اصحاب توحید و از این دعا خوانها بوده است). ۳۱- امام راحل برای تبیین همین نقش توحید و به عنوان گواه گفتار خویش به روایتی تاریخی مربوط به جنگ جمل که در توحید صدوق آمده است اشاره می کند. ۳۲- در جنگ جمل، عربی بیابان نشین در برابر امیر مؤمنان (ع) ایستاد و گفت: آیا می گویی خداوند یکی است؟! در این حال مردم به او هجوم آوردند و گفتند: ای

مرد، مگر نمی بینی امیرمؤمنان پریشان خاطر است؟ در این لحظه حضرت فرمود: (دَعُوهُ فَإِنَّ الَّذِي يَرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي تُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ). آنچه این عرب صحرائشین از آن می پرسد، همان است که ما از این مردم می خواهیم. ۳۳ طبق این روایت، امام علی (ع) جنگ جمل را، جنگی توحیدی و برای دعوت به توحید می داند، با آنکه، گروهی که در برابر او صف آرایی کرده بودند، همگی رو به قبله نماز می گزارند و به شهادتین زبانشان گویا بود، ولی با این وجود، امیرمؤمنان (ع)، ایمان این گروه را ایمان توحیدی نمی داند و در برابرشان می ایستد. حکمت مطلب چیست؟ سرش آن است که اصحاب جمل با وجود اقرار به توحید ذاتی و توحید صفاتی، وقتی به مرحله توحید در تشریح و حاکمیت سیاسی می رسید، قدمهایشان می لرزید و حاضر به پیروی از آن نظام سیاسی که خداوند متعال، فرمان به اطاعت از آن داده بود، نبودند. وقتی دست به فتنه گری زدند و به تهدید نظام سیاسی توحیدی پرداختند، امیرمؤمنان نیز مجبور به مقابله گردید تا چشم فتنه را از حدقه بیرون آورد و امنیت را به پیکره جامعه اسلامی بازگرداند. و از همین جا می توان به راز این نکته پی برد که چرا (امامت) در اندیشه پیروان عترت طاهره (ع) در قلمرو اصول قرار می گیرد و در کنار توحید از آن یاد می شود. امامت به عنوان رهبری سیاسی و ریاست دینی و دنیا از لوازم اساسی توحید است و توحید، بدون امامت، به حد نصاب لازم نرسیده است. حضرت ثامن الائمه (ع) در حدیث مشهور سلسله الذهب که در جمع دوازده هزار نفری اندیشمندان نیشابوری و در آن شرایط حساس سیاسی بازگو شد، فرمودند: شنیدم از پدرم موسی بن جعفر (ع)، که او از پدرش و پدرانش، از امیرمؤمنان (ع) و او از پیامبر اکرم (ص)، از قول جبرئیل، این حدیث قدسی را: (كَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي، فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي)، ۳۴ (کلمه لا اله الا الله دژ مستحکم من است و کسی که در این دژ مستحکم من وارد شود، از عذاب الهی در امان خواهد بود). آنگاه پس از آنکه مرکب گمهایی را پیش گذاشت، حضرت جمعیت حاضر را مورد خطاب قرار داد و در ادامه حدیث فرمودند: (با شرایطش و من یکی از آن شرایط هستم). این تکمله در روایت، بازگوگر پیوند عمیق توحید با امامت و ارتباط میان کلمه لا اله الا الله و پیروی از نظام و نهاد سیاسی برآمده از متن فرمان الهی است. طبق این روایت شریف، آنگاه کلمه توحید، می تواند مفید باشد و انسان را سعادت مند گرداند و او را در قلعه ای تسخیرناپذیر و امنیت یافته از شعله برافروخته آتش الهی قرار دهد، که ناب و خالص باشد و مرتبه خلوص توحید با پیروی تمام عیار از فرمان خداوند در اطاعت از امامت و نهادی که رهبری جامعه را به دستور خداوند متعال در دست دارد، قابل تحصیل است. و البته از آنجا که این مرحله، از عالی ترین مراتب و درجه توحید است و طبق آنچه در روایات مطرح شده، جایگاهی بس رفیع و ویژه دارد پیمودنش بس گران و دشوار است. به طوری که چهره هایی شاخص، با سابقه هایی درخشان، همچون طلحه و زبیر که با شرک آشکار به مبارزه برخاسته و در راه اعلای کلمه توحید شمشیر از نیام کشیده بودند، در این مرحله همچون شیطان، پایشان لغزید و امکان ادامه راه برایشان میسر نگردید. کسانی چون معاویه هرچند در بانگ اذان، شهادت به یگانگی حق سر می دهد ولی در واقع مشرکی است که در برابر ولی الله مقاومت می کند و مانع اقامه عدل و بسط قسط و توحید می گردد و به عنوان (قیام لله) باید در برابر تجاوز و ستمگری او ایستاد. ه توحید، مبنای فکری حکومت اسلامی: طبق آنچه گذشت، مقوله سیاست، در نهضت انبیا، براساس توحید و با محوریت آن شکل می گیرد و همین مبنا را در انقلاب اسلامی ایران و رهبری امام خمینی (ره) شاهدیم. ریشه اصلی انقلاب را ندای توحیدی امام و غایت قصوای آن را از زمانی که امام در قم فریاد برآورد تا زمانی که وصیت نامه ایشان برای ملت ایران قرائت شد، تشکیل جامعه ای براساس معیار و موازین توحیدی تشکیل می دهد. بر این اساس (توحید) به عنوان اصلی ترین مبنای اندیشه سیاسی امام مطرح است که باید در سیره نظری و عملی و حکومتی ایشان مورد ارزیابی و توجه قرار گیرد. توجه و اندیشه در این مبنا بهترین چراغ فرا روی آیندگان در تحکیم و حفظ مبانی انقلاب و حکومت اسلامی تا رسیدن به سر منزل مقصود است. نگاهی به اولین سند تاریخی به یادگار مانده از حضرت امام، برای کسی که می خواهد به تحلیل انقلاب اسلامی پردازد و مبانی و اهداف و آرمانهای آن را جويا شود، الهام بخشی پر بها است. ۳۶ امام در این سند، با بیان آیه کریمه (قل انما اعظکم بواحدة ان تقوموا لله مثنی و فرادا)، قیام



لله را یگانه راه اصلاح جهان می بیند و بر این اندیشه است که در این آیه، خدای تعالی از سرمنزل تاریک طبیعت تا منتهای سیر انسانیت را بیان کرده و بهترین موعظه‌هایی است که خدای عالم از میان تمام مواعظ انتخاب فرموده و این یک کلمه را پیشنهاد بشر فرموده است. این کلمه تنها راه اصلاح در جهان است. قیام برای خداست که ابراهیم خلیل الرحمن را به منزل خلت رسانده و از جلوه‌های گوناگون عالم طبیعت رهانده. قیام لله است که موسی کلیم را با یک عصا بر فرعونیان چیره کرد و تمام تاج و تخت آنها را به باد فنا داد و نیز او را به میقات محبوب رسانید. قیام برای خداست که خاتم النبیین (ص) را یک تنه بر تمام عادات و عقاید جاهلیت غلبه داد و بت‌ها را از خانه خدا برانداخت و به جای آن توحید و تقوا را گذاشت و نیز آن ذات مقدس را به مقام قاب قوسین او ادنی رسانید. حضرت امام در این پیام که در تاریخ ۱۳۲۳.۲.۱۵، و در حدود سنین چهل و سه سالگی نشر یافته، در پی ذکر (قیام لله) به عنوان یگانه راه کار اصلاح درون و برون، به برشماری سیاهی‌ها و تیره‌روزی‌های، جامعه ایرانی بلکه همه ملل مسلمان در آن زمان می پردازد و ریشه‌تمامی آنها را در این بیان می آورد که: خود خواهی و ترک قیام برای خدا ما را به این روزگار سیاه رسانده و همه جهانیان را بر ما چیره کرده و کشورهای اسلامی را زیر نفوذ دیگران در آورده، قیام برای منافع شخصی است که روح وحدت و برادری را در ملت اسلامی خفه کرده و مشتی شهوت پرست را بر سرنوشت شیعیان مسلط نموده که به نابودی حرث و نسل و اجراء قوانین خلاف دینی و قانون و فساد اخلاق و توسعه فحشاء مشغولند. آنگاه امام، همه خیر خواهان جامعه از عالمان دینی تا فرهیختگان متدین و وطن خواه را به گوش دادن موعظه الهی فرا می خواند و می فرماید: (امروز روزی است که نسیم روحانی الهی وزیدن گرفته و برای قیام اصلاحی بهترین روز است). ۳۷ بنابراین طبق سند بالا آنچه محور هر حکومت اصلاحی قرار می گیرد، در اندیشه امام توحید و قیام لله است. (قیام لله) را عارفان نخستین منزل برای سلوک می دانند و آن را با نام (یقظه) می خوانند ۳۸ و حضرت امام در اندیشه ای جامع نگر نسبت به دین، همین یقظه و بیداری را در سند یاد شده، رمز موفقیت برای رشد درونی و کمال بیرونی می شمرد و با این هدف و با این بانگ، مسیر نهضت خود را در دوران طولانی مبارزات و پس از پیروزی انقلاب به ترسیم می کشد. چنانکه در پاریس با خبرنگار تایمز نیز همان مطلبی را که سی و چهار سال پیش از آن در قم فرموده بود، مجدداً بازگو کرد که ریشه تمام عقاید توحید است و آنگاه براساس توحید، مقوله‌های بسیار سنگین و گرانمایه ای چون آزادی، نفی سلطه و نفی تبعیض نژادی، مبارزه با استبداد و استعمار و برابری را از آن استنتاج می نماید. ۳۹ حضرت امام، پس از انقلاب هم، وقتی برای امت خود، تفسیر سوره حمد تدریس می کند، بازهم بر روی یقظه (قیام لله) به عنوان نخستین موعظه الهی تکیه می کند و به جامعه خود راه خودسازی و پیمودن راه سعادت اخروی را می آموزد. ۴۰ همچنین در نامه حضرت امام به گورباچف، جلوه ای دیگر از آوای توحیدی او را می توان یافت. ۴۱ در نهایت هم، حضرت امام، همان مضمونی را که متواتر در بیانیه‌ها و خطابه‌های خویش بر پیروان و دلدادگان خود القا نموده بود، در وصیتنامه سیاسی - الهی خویش، برای ثبت در سینه تاریخ متذکر می شود و به همگان نشان می دهد که اگر بخواهند به تحلیل انقلاب بنشینند و اهداف ملت ایران را در فداکاریهای نهضت نمایان سازند و مبانی اساسی اندیشه رهبری کبیر انقلاب و اصول جهت گیری‌های او را در طول ده‌ها سال قیادت و زمامداری کشف و بازگو نمایند، از کجا باید آغاز کنند. سخن امام، در خاتمه وصیتنامه این است: (آنچه که شما ملت شریف و مجاهد برای آن بپا خاستید و دنبال می کنید و برای آن جان و مال نثار کرده و می کنید والاترین و ارزشمندترین مقصدی است و مقصودی است که از صدر عالم در ازل و از پس این جهان تا ابد عرضه شده است و خواهد شد و آن مکتب الوهیت به معنای وسیع آن دایره توحید با ابعاد رفیع آن است که اساس خلقت و غایت آن در پهناور وجود و در درجات و مراتب غیب و شهود است و آن در مکتب محمدی - صلی الله علیه و آله و سلم - به تمام معنی و درجات و ابعاد متجلی شده و کوشش تمام انبیاء عظام - علیهم سلام الله - و اولیاء معظم - سلام الله علیهم - برای تحقق آن بوده و راه یابی به کمال مطلق و جلال و جمال بی نهایت جز با آن میسر نگردد، آن است که خاکیان را بر ملکوتیان و برتر از آنان شرافت داده و آنچه برای خاکیان از سیر در آن حاصل می

شود برای هیچ موجودی در سراسر خلقت، در سرّ و علن حاصل نشود. (۴۲) درسی را که ملت ایران در آینه گفتار و رفتار امام خویش فرا می گرفت، در شعارهای روزهای قبل و بعد از بیست و دوّم بهمن ماه پنجاه و هفت، به خوبی جلوه گری می نمود. و تجلّی آرمان های توحیدی را با مروری دوباره بر شعارهای محوری آن دوران می توان یافت. بانگ الله اکبر، بت شکنی خمینی - روح منی خمینی، و نهضت ما حسینیّه - رهبر ما خمینیّه، تبلور اهداف مبارزاتی انقلاب بود. پیامهای امام در آینه شعارهای ملت منعکس می شد و آرمانهای ملت در آینه کلام امام بازتاب می یافت و از توازی این دو آینه، بی نهایت تصویر جمال و جلال تشکیل می شد. ملت در امام خویش، ابراهیمی جستجو می کرد که با تیر خود به مبارزه با نمرودیان پردازد و امام در امت خود، تحقّق اهداف انبیاء و اولیاء الهی را مشاهده می نمود. بسیار ناصواب است اگر رهبری امام رهبری کاریزماتیک تفسیر شود و مشروعیت اقتدار او از نوع مشروعیت فزه مندانه تحلیل گردد. این تفسیر ناشی از نشناختن امام و درک نکردن امت اوست. بی تردید، اگر امام به عنوان پرچمدار توحید و مردی از تبار ابراهیم و عالمی فرزانه که در روایات از پیامبران بنی اسرائیل برتر شناخته شده، علمدار نبود و اگر میلیون ها عاشق اهل بیت (ع)، او را به عنوان نایب ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف - و مرجع تقلید نمی شناخت، هرگز قادر نبود، دست به کاری کارستان زند و رژیم سلطنتی دو هزار و پانصد ساله را که به مخیله هیچ متفکر سیاستمداری خطور نمی کرد، سرنگون نماید و دست چپاولگر بیگانه را از کشور ایران قطع نماید. چه بسیار اصلاح طلبان فزه مند و با ویژگیهای شخصیتی برجسته را ملت ایران به خود دیده، که یا روحانی نبوده اند و یا اگر هم عالم دینی بودند، چون لوای زعامت و مرجعیت را در دست نداشتند، حرکاتشان ابرماند و هرگز ملت ایران به طور یکپارچه پشت سر آنها به حرکت نیفتاد ملت ایران در طول تاریخ حیات سیاسی خویش، در نهضت تنباکو و مشروطیت و انقلاب اسلامی و غیره، این حقیقت را نشان داده که در صورتی اعتماد می کند و پیروی و بیعت خود را تا جانفشانی و ایثار به ظهور و بروز می گذارد که علمداری در دست مرجعی خدا ترس و الهی و نایبی راستین از نایبان امام زمان - علیه السلام - باشد. این مشروعیت و اقبال یکپارچه عمومی، همان است که در زبان دینی از آن به رهبری ولایی یاد می شود و تفاوتی ژرف و عمیق با رهبری کاریزما دارد. آنچه به عنوان ماحصل و چکیده بحث می توان گفت آن است که در مسأله انتظار از دین و معرفت دینی هر چند امام در اندیشه عزّت برای مسلمانان و توسری خور نبودن آنان است، ولی محدود کردن نظریه ایشان، به این نکته محدود، جفای بزرگی است که بر او رفته است. ۴۳ اندیشه امام در معرفت دینی، اندیشه ای جامع نگر است. او در انتظار از دین، نه دین را تنها معطوف به دنیا می کند و نه تنها به آخرت نظر می افکند؛ توجه او به قیام لله است و او از توحید همه نیکی ها و خوبی ها را برای تمامی انسانیت می آموزد. در اندیشه توحیدی او هم انقلاب درونی وجود دارد و هم انقلاب بیرونی. هم دنیای دموکراتیک ترسیم می شود و هم دنیای انقلابی، بدون آنکه لوازم و آثار منفرد یکی از این دو را دارا باشد و یا تنها محدود به آنها گردد. اندیشه توحید، رسیدن به کمال مطلق است و در کمال مطلق، همه خوبی ها و زیبایی ها یک جا حضور دارد. اندیشه توحید، به عنوان اندیشه ای فرای همه اندیشه ها، هدیه و ارمغانی است که امام خمینی از جهان شرق و جایی که خورشید وحی طلوع کرده، به جهان غرب، جایی که در آن فروغ وحی و توحید به افول گراییده، اعطا می کند. امام در ده کده نوفل لوشاتو، ندای توحیدی پیامبران الهی را یک بار دیگر سرمی دهد، ۴۴ باشد که قلوب سرد و یخ زده جهان تکنولوژی، در زمستان پنجاه و هفت، این آهنگ زیبا و دلنشین را بشنود و حرارت امید و تعالی در او دوباره به گرما افتد و جان های سرد و یخ زده را به حرکتی نو در مسیر رشد، به سوی فضایل اخلاقی و کسب مکارم انسانی و تجلّی اسما و صفات حسنا الهی در درون جهان خسته آنان وادارد پی نوشت: ۱- نگاه کنید به: امام خمینی، صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۶۶-۱۶۷ (وزارت ارشاد اسلامی - بهمن ۶۱). ۲- به نقل از: محمدتقی مصباح یزدی، توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام (چاپ دوم، ۱۳۷۰). ۳- ر.ک: شیخ صدوق، التوحید، باب ۱۱، ح ۹، ص ۱۴۴. ۴- نهج البلاغه، خطبه اول، تصحیح دکتر صبحی صالح، ص ۳۹. ۵- نگاه کنید به: جعفر سبحانی، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، ص ۵۷-۵۹ و محمدتقی مصباح یزدی، توحید در نظام

عقیدتی و ارزشی اسلام، ص ۲۱-۲۳. ۶- نگاه کنید به: سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۴۸ و ج ۱۴، ص ۳۰۳. ۷- نگاه کنید به: سید محسن خرازی، بادیة المعارف الالهیه فی شرح عقائد الامامیه، ج ۱، ص ۵۶. ۸- نهج البلاغه، به نقل از: محمدتقی مصباح یزدی، توحید در نظام عقیدتی و ارزشی اسلام، ص ۲۴. ۹- نگاه کنید به: صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۶۶-۱۶۷. ۱۰- نگاه کنید به: چهل حدیث، حدیث دوازدهم، ص ۱۹۵-۱۹۸ (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۷۲) و تفسیر سوره حمد، ص ۹۸-۱۰۱ (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۵). ۱۱- نگاه کنید به: چهل حدیث، حدیث یازدهم، ص ۱۸۱-۱۸۵. ۱۲- همان، ص ۵۱۸. ۱۳- نگاه کنید به: تفسیر سوره حمد، ص ۱۷۵-۱۸۸. ۱۴- همان، ص ۱۰۲-۱۰۳ و ص ۱۳۲-۱۳۳. ۱۵- نگاه کنید به: صدرالمآلهین، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۱۶. ۱۶- نگاه کنید به: تفسیر سوره حمد، ص ۱۵۹-۱۶۱. ۱۷- همان، ص ۱۶۳-۱۶۴. ۱۸- صحیفه نور، ج ۲، ص ۲۲۷. ۱۹- همان، ج ۱۹، ص ۲۸۳. ۲۰- ر.ک: مهدی بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، (خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷). ۲۱- نگاه کنید به: همان، ص ۲۶-۳۹. ۲۲- صحیفه نور، ج ۶، ص ۱۶۳-۱۶۴. ۲۳- تفسیر سوره حمد، ص ۱۲۹. ۲۴- همان، ص ۱۷۴. ۲۵- صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۳۲-۳۳. ۲۶- همان، ج ۱۹، ص ۲۸۳. ۲۷- همان، ج ۶، ص ۱۶۳-۱۶۴. ۲۸- کشف الاسرار، ص ۱۸۱-۱۸۲. ۲۹- همان، ص ۱۸۳-۱۸۴. ۳۰- همان، ص ۱۸۵-۱۸۴. ۳۱- تفسیر سوره حمد، ص ۱۵۰-۱۵۱. ۳۲- همان، ص ۱۵۱. ۳۳- شیخ صدوق، التوحید، ص ۸۳، ح ۳. ۳۴- همان، ص ۲۴، ح ۲۱. ۳۵- ر.ک: شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب مقدمات العبادات، باب ۱. و شیخ کلینی، الاصول من الکافی، ج ۱، کتاب الحجّه. ۳۶- صحیفه نور، ج ۱، ص ۳-۴. ۳۷- همان، ج ۱، ص ۴. ۳۸- عبدالرزاق کاشانی، شرح منازل السائرین، ص ۱۷. ۳۹- صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۶۶-۱۶۷. ۴۰- تفسیر سوره حمد، ص ۱۲۸ و ۱۴۵. ۴۱- ر.ک: آوای توحید، نامه امام خمینی به گورباچف در تاریخ ۱۱.۱۰.۶۷ (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی). ۴۲- صحیفه انقلاب، وصیتنامه سیاسی - الهی امام خمینی (وزارت ارشاد، ۱۳۶۸). ۴۳- رجوع کنید به سخنرانی عبدالکریم سروش در همایش تبیین انقلاب اسلامی، روزنامه صبح امروز، تاریخ ۱۴.۷.۷۸. ۴۴- اشاره به مصاحبه با روزنامه تایمز لندن در تاریخ ۱۸.۱۰.۵۷، نگاه کنید به صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۶۶-۱۶۷. منبع: فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۱۴

### روش حکومتی پیامبر (صلی الله علیه و آله) الگوی کامل حکومت دینی

روش حکومتی پیامبر (صلی الله علیه و آله) الگوی کامل حکومت دینی نویسنده: سید صمصام الدین قوامی یکی از مباحث بسیار بحث انگیز در قرن حاضر مسئله نظام سیاسی و نظام اداری حکومت پیامبر اکرم (ص) بوده است. دیدگاه برخی این است که حکومت پیامبر اکرم (ص) اساساً نظام خاص اداری و سیاسی نداشته است. به این دیدگاه از جنبه های گوناگون - خصوصاً کلامی - پاسخ گفته اند، اما از زاویه طرح عینی نظام سیاسی و اداری پیامبر اسلام (ص) کم تر بدین ساحت درآمده اند. نگارنده از کسانی است که به وجود نظام اداری کامل و پیشرفته ای در دوران رسول الله (ص) اعتقاد دارد، در جهت اثبات این اعتقاد، با روی کردی تاریخی به شیوه نظام اداری پیامبر اکرم (ص) پرداخته و با کاوش در لابه لای صفحات تاریخ سیاسی پیامبر اکرم (ص) نمودهای نظام مستحکم اداری را به دست آورده است. این نوشته به اجمال به یکی از مهم ترین ارکان در نظام اداری یعنی عضوایی از دیدگاه اسلام اشاره دارد. منابع نیروی انسانی (عضوایی) هر نظام اداری ارکان گونه گونی دارد که یکی از آن ها عضوایی است. علمای مدیریت عضوایی را چنین تعریف می کنند: (عملیات کاوش در منابع انسانی و کشف افراد شایسته و ترغیب و تشویق آنان به قبول مسئولیت در سازمان). ۱- مراد ما از عضوایی در نظام اداری حکومت رسول اکرم (ص) لزوماً مطابق تعریف فوق نیست، زیرا ممکن است در اطلاعاتی که از آن عصر به دست ما رسیده چنین فعل و انفعالی را شاهد نباشیم و البته منکر وجود آن هم نیستیم و یا چه بسا اقتضای آن زمان دقیقاً پیاده شدن مفاهیم فوق نبوده باشد. بنابراین مراد ما شناسایی منابع نیروی انسانی است که رسول خدا (ص) کادر حکومتی اش را از آن ها تأمین می کرده است. شناسایی این منابع به ما کمک می کند که در انتخاب معیار برای عضوایی و

برای منابع انسانی توفیق یابیم تا مدیران سازمان های حکومت اسلامی در هر عصر و نسلی بر اساس آن معیارها به عضو یابی پردازند. در آن شرایط، منابع نیروی انسانی پیامبر اکرم (ص) این ها بودند: ۱- منابع نژادی عرب و عجم؛ ۲- منابع سرزمینی مانند مکه و مدینه و یمن؛ ۳- منابع قبیله ای مانند قریش؛ ۴- منابع ارزشی مانند مهاجرین، انصار، مجاهدین و تابعین؛ ۵- منابع بومی؛ ۶- منابع سرزمینی - اعتقادی مانند دارالکفر و دارالاسلام؛ ۷- منابع اعتقادی مانند مسلمین، یهود و نصاری. ۱- منابع نژادی قرآن به زبان عربی نازل شده، پیامبر اکرم (ص) عرب است، اسلام در عربستان طلوع کرده است، اولین حکومت اسلامی در مدینه - که از شهرهای عرب است - تشکیل یافته و عمده نیروهای پیامبر اکرم (ص) در کادر اداری و حکومتی عرب بوده اند، ولی با این همه، عربیت یک اولویت نبوده است. قرآن می فرماید: (یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا انّ اکرمکم عندالله اتقیکم ۲؛ ای مردم ما شما را از دو جنس مرد و زن آفریدیم و شما را به شکل ملت ها و قبیله ها در آوردیم تا یکدیگر را بشناسید.) پیامبر اکرم در روز فتح مکه می فرماید: (انّ اباکم واحد کلکم لآدم و آدم من تراب ان اکرمکم عندالله اتقیکم و لیس لعربی علی عجمی فضل الا بالتقوی ۳؛ پدر شما یکی است و آن، آدم (ع) است و آدم از خاک، با تقواترین شما نزد خدا گرامی ترین شما است، عرب را بر عجم برتری نیست مگر به تقوا.) بعضی از اعراب معاصر از تمدن اسلامی با نام (تمدن عربی) یاد می کنند و می گویند: (مسلمان غیر عرب اگر پیش رفت کرده است به خاطر روح عربی بوده است که در همه ملت ها پیدا شده بود و همه این ملت ها تحت نام و عنوان (عربیت) یک حرکت هم آهنگ به وجود آورده بودند.) ۴. این نظریه، به طور آشکار تحریف تاریخ است، در حالی که ملت های مسلمان بر روی ملّیت خود پل زده بودند و خود را مسلمان می دانستند. محور نبودن عربیت به صورت یک ارزش اسلامی باقی بود حتی خلفای راشدین بر آن پای فشرده اند ولی امویان سلسله جناب تفکر تفوق عرب شدند و سیاست آن ها بر اصل تفوق عرب بر غیر عرب پایه گذاری شد، معاویه به صورت بخش نامه به همه عمال خویش دستور داد که برای عرب، حق تقدم قائل شوند. این عمل ضربه مهلکی به اسلام زد و منشاء تجزیه حکومت اسلامی به صورت حکومت های کوچک بود، زیرا بدیهی است که هیچ ملّتی حاضر نیست تفوق و قیمومت ملّت دیگر را بپذیرد. اسلام از آن جهت مقبول همه ملّت ها بود که علاوه بر سایر مزایایش رنگ نژادی و قومی نداشت. ۶. (آجری) در اربعین از رسول خدا (ص) نقل می کند که: (همانا خدا اختیار کرد مرا و اختیار کرد برای من اصحابی پس قرار داد برای من از آنها وزرائی.) ۷. در (استیعاب) از قول علی (ع) آن وزرا چهارده نفر شمرده می شوند: (حمزه، جعفر، ابوبکر، علی، حسن، حسین، عبدالله بن مسعود، سلمان، عمار بن یاسر، حذیفه، اباذر، بلال و مصعب.) ۸. جالب است اگر این مجموعه را به منزله کابینه فرض کنیم (هر چند حسنین کم سن بوده اند.) در این جمع دو نفر غیر عرب دیده می شوند: سلمان فارسی و بلال حبشی. این دقیقاً همان عدم اولویت نژاد عرب را تأکید می کند در شرایطی که زمین و زمان و زمینه اقتضای عرب گرایی داشت حضور این دو نفر در سطح بالایی مسئولیت معنای خاص دارد. و وقتی هم پیامبر (ص) به سلمان لقب می دهد نمی گوید سلمان عربی بلکه می فرماید (سلمان محمّدی). پیامبر (ص) به همین دو اکتفا نکرد، (صهیب بن سنان) ملقب به (ابو یحیی)، رومی بوده است، وحشی - که بعد اهلی شد و به او مأموریت داده شد - حبشی است که شیعه و سنی او را صحابی می دانند. ابن هشام در سیره خویش (ابو کبشه) را فارسی و (زید بن حارثه) را حبشی می داند. ۹. که در جنگ بدر حضور داشته اند، بعضی (ذو مخبر) را از صحابه پیامبر، که حبشی است، شمرده اند. ۱۰. در این میان، نقش سلمان فارسی که سلمان الخیر و سلمان السلام و سلمان محمدی است، بسیار برجسته و کلیدی است، وی در جنگ خندق، خندق می سازد و در جنگ طائف منجیق می سازد ۱۱ و بعدها در زمان عثمان استان دار مدائن می شود ۱۲ و امیرالمؤمنین (ع) وی را پس از مرگ تجهیز کرد و بر او نماز خواند و جعفر هم حاضر بود. در فروغ ابدیت آمده است: (مناطق خوش آب و هوای عربستان در آخرین قرن قبل از اسلام به طور کلی تحت نفوذ سه دولت بزرگ یعنی ایران و روم و حبشه بود، شرق و شمال شرقی این منطقه زیر حمایت ایران و شمال غربی تابع روم و قطعات مرکزی و جنوب تحت نفوذ (حبشه) قرار داشت، بعدها در اثر مجاورت با اینان سه دولت عرب به نام

های حیره، غسان و کنده هر کدام تحت نفوذ یکی از سه دولت نامبرده (ایران، روم و حبشه) قرار داشتند. جالب است که پیامبر سلاطین هر سه قدرت را به اسلام دعوت کرد خسرو پرویز که پیامبر او را به نام (کسری عظیم فارس) در نامه اش یاد کرد قبول نکرد، ۱۳ ولی نجاشی سلطان حبشه اسلام آورد ۱۴ و هرقل عظیم روم معروف به (قیصر) اسلام آورد. ۱۵ آن چه برای ما مفید است آن که طبق مدارک یاد شده پیامبر به کسری و قیصر نوشت: (اسلم تسلّم / اسلام بیاور تا سالم بمانی). و در بعضی نامه هایش می افزود: (اسلم تسلّم فاجعل لک ما تحت یدیک) ۱۶ و یا می فرمود: (ان تؤمن بالله وحده لاشریک له بیقی ملکک). ۱۷ این جملات به آن معنا است که اگر اسلام بیاورید به حکومت ادامه می دهید. اگر عربیت در کارگزاری حکومت رسول خدا (ص) اولویت داشت چنین وعده ای به حکام غیر عرب نمی داد. این وعده ها گویای نفی عرب محوری در حکومت است و این آن چیزی است که ما در این مبحث به دنبال آنیم. مسلمان شدن سلطان حبشه و بقای او در حکومت با تأیید رسول خدا (ص) نشان می دهد که کادر غیر عرب رسول خدا (ص) منحصر در بردگان حبشی مثل بلال و وحشی و ذومخبر نمی شود بلکه ملک حبشه هم در این حلقه وارد است و نه تنها صهیب رومی که برده است بلکه خود قیصر روم هم به نوعی در حکومت فراگیر و جهان گیر رسول خدا (ص) نقش دارد. آن چه منظور ما را بیش تر تقویت می کند اسلام آوردن دسته جمعی (باذان) حاکم یمن و تمام کارمندانش که ایرانی بودند می باشد، ۱۸ زیرا سرزمین حاصل خیز یمن که در جنوب مکه قرار دارد و حکمرانان آن همواره دست نشانده شاهان ساسانی بودند ۱۹ و تمام کارمندانشان ایرانی بودند با نامه پیامبر و وعده ای که داد مبنی بر این که (اگر مسلمان شوی حکومت دوام دارد) ۲۰ با لیبک به پیامبر و مسلمان شدنشان ایرانیان زیادی به کادر حکومتی رسول خدا (ص) اضافه شد. این روحیه حتی در حکومت امیرالمؤمنین هم مشاهده می شد که فردی به نام (شنسب) را که ایرانی و از نسل غوریان است به عنوان فرمان دار ناحیه (غور) هرات منصوب فرموده بود. ۲۱ خلفای دوم و سوم هم سلمان را در مدائن نصب کرده بودند، که ذکر آن رفت. همه این ها نشان می دهد که نفی عرب محوری از دید کتاب و سنت و سیره، مسلم است و پیامبر اکرم (ص) در عضوایی، هیچ گاه به نیروهای عرب به عنوان یک منبع نیروی انسانی دارای اولویت، تکیه نکرده است. ۲ - منابع سرزمینی مکه با همه اهمیتش هیچ گاه برای حکومت اسلامی به یک منبع اولویت دار تبدیل نشد، زیرا ارزش های مکه مخصوص اهل آن نیست و یک سرزمین عمومی و متعلق به همه است. حتی پس از این که مکه فتح شد و پیامبر به وطن اصلی خود بازگشت آن جا را پایتخت قرار نداد و به مدینه بازگشت. در تاریخ حکومت های اسلامی هم هیچ گاه مکه پایتخت نشده است. علت آن بر ما مجهول است. آری، مکه نه تنها پایتخت نشد بلکه با همین عمل پیامبر (ص) عملاً (هم شهری گری) و (هم وطن گرایی) نفی گردید. بسیاری از یاران اولیه پیامبر (ص)، که مرتباً آزار می شدند، مثل بلال، عمار، صهیب، سلمان، اویس قرنی، معاذ بن جبل، ابذر غفاری، مقداد، عدی بن حاتم و عبدالله بن مسعود، مکی الاصل نبودند. در میان وزرایی که قبلاً شمردیم، شش نفر غیر مکی اند و اگر حسن و حسین (ع) را لحاظ نکنیم سهم مکی و غیر مکی، مساوی است. در بین هفده استان دار ده نفر آن ها اهل یمن و یک نفر از مدینه و شش نفر مکی هستند که یک نفر از آن ها (عتاب بن اسید) است که والی مکه است از طرف رسول خدا (ص) ۲۲ نه به خاطر این که مکی است بلکه به خاطر بومی بودنش. پنج نفر باقی مانده که قرشی هستند یکی (ابوسفیان) است که به عنوان (مؤلفه قلوبهم) منصوب شد بر نجران ۲۳ نه به عنوان مکی و سایرین هم به خاطر شایستگی و صلاحیت. و مکی بودن هیچ دخلی نداشت. پس بنابر آمار وزرا که ستاد رسول خدا (ص) بودند و مطابق آمار استان داران در تشکیلات حکومتی رسول خدا (ص) برتری با عنصر مکی نبود. در خصوص (عثمان بن طلحه بن شیبه) که به طور موروثی کلیددار کعبه بودند پیامبر او را ابقا کرد، ۲۴ ولی نه به خاطر مکی بودنش بلکه برای رد امانت، زیرا این آیه نازل شد که: (انّ الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها) ۲۵ خداوند به شما امر می کند تا امانات را به اهل آن بازگردانید. حضور حجم عظیمی از یمنی ها در بین استان داران و یک نفر به نام (حذیفه) در بین وزرا حاکی از این است که مکه اولویت ندارد. ب - مدینه (پایتخت گرایی - مرکز گرایی) مدینه الرسول (ص) که قبل از هجرت (یثرب) نام داشت مرکز



اسلام و حکومت اسلامی و مدفن بسیاری از نیکان و پاکان است. رسول خدا(ص) این شهر را برای مرکزیت بر مکه مکرمه هم ترجیح داد و حتی بعد از فتح مکه پایتخت را عوض نکرد. ولی آیا مدینه اولویت دار است؛ یعنی اهل مدینه به خاطر این که در این سرزمین و در مرکز و پایتخت هستند مزیتی بر دیگران دارند. و (مرکز گرایی) و (پایتخت گرایی) که در زمان رسول خدا تحت عنوان مدینه گرایی تبلور داشت، آیا معیاری برای عضوایی در حکومت اسلامی است؟ پاسخ این سؤال هم منفی است، زیرا در لیست وزرایی که دیده شد تنها یک نفر مدنی است و آن، (زیاد بن لیث انصاری) است و نیروهای یمنی که نه مکی اند و نه مدنی آمار بالایی را در بین استان داران رسول خدا(ص) داشتند. نیروهای مهاجر هم که مکی و غیر مکی داخل آن ها بود پست های حکومتی را اشغال کرده بودند. در یک جمع بندی باید گفت: سرزمین، معیار نیست حتی مکه و مدینه و یمن و هیچ حاکم اسلامی نمی تواند فردی را چون هم شهری او است یا مقیم پایتخت است یا مقیم یکی از استان های مهم است (مثل یمن) اولویت دهد. ۳- منابع قبیله ای (قریش و) ... قریش نام قبیله ای است پدر این قبیله (نضر بن کنانه) است، این قبیله را از آن جهت قریش نامند که گرد حرم فراهم آمده اند. امویان و علویان و عباسیان از قریش هستند، محمد(ص) هم قرشی است و بزرگ ترین افتخار برای یک نفر این بوده که شاخه ای از آن محسوب و به آن منسوب شود. با توجه به این که جامعه عرب دچار دردی ریشه دار و مزمن به نام تفاخر به فامیل و خانواده و قبیله بود لذا زمینه برتری این طائفه ممتاز فراهم بود. پیامبر که خود قرشی بود با شناخت درد مزبور قبل از بدخیم شدن، به علاج آن پرداخت و قبل از او قرآن کریم رسماً شعوب و قبائل را مایه تعارف و شناخت یک دیگر و نه سرمایه تفاخر می داند: (جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا) ۲۶. رسول خدا(ص) وقتی مکه را فتح کرد برای پیش گیری از بیماری قریش گرایی با قدرت می فرماید: (ایها الناس ان الله قد اذهب عنکم نخوة الجاهلیه و تفاخروها بآبائها الا وانکم من آدم و آدم من طین الا خیر عبدالله عبدا تقاه) ۲۷. در جای دیگر می فرماید: (اشراف امتی حمله القرآن و اصحاب اللیل ۲۸) اشراف قوم من، حاملان قرآن و شب زنده داران هستند). و یا آن جا که با کشتگان آن ها من جمله ابوجهل و عتبه و شیبه و امیه که در چاه بودند صحبت می کند، می فرماید: (دیگران مرا تصدیق کردند، ... دیگران مرا جای دادند، دیگران مرا کمک کردند). ۲۹ این دیگران چه کسانی هستند که این همه در کلام رسول خدا(ص) تکرار می شود؛ یعنی غیر قریش که ترکیبی از مهاجر و انصار و مکی و غیر مکی اند. معلوم می شود اکثر قریش مانع راه بودند که پیامبر این گونه با چاه سخن می گوید. البته بعضی از قریش، پیامبر(ص) را هم کمک کرده اند قبلاً خواندیم که از هفده استان دار، شش نفرشان قرشی بوده اند و هم چنین در میان وزرای آن حضرت، هشت نفر از قریش هستند: پنج نفر از بنی هاشم و سه نفر دیگر یعنی ابوبکر، عمر و مصعب از قریش هستند. قریشی ها در بین قضات و نیز در همه ارکان حکومتی حضور داشته اند، ولی نه به خاطر قرشی بودن بلکه ملاحظات دیگری در نظر بوده است. البته روایتی از رسول خدا(ص) نقل شده که می فرماید: (قدموا قریشا ولا تقدمواها و تعلموا من قریش ولا تعلموها ولولا ان تبطر قریش لاختارها عندالله تعالی) ۳۰ و در نقلی دیگر از امیرالمؤمنین (ع) آمده است: (قدموا قریشا ولا تقدموها ولولا ان تبطر قریش لاختارها عندالله تعالی) ۳۱ و در نقل سوم دارد که (قدموا قریشا ولا تقدموها و تعلموا منها ولا تعلموها) ۳۲. این روایات از طریق اهل سنت است و به قول (مناوی) در شرح جامع صغیر بعضی برای تقدیم قول شافعی بر غیر شافعی به این روایات استناد کرده اند، ۳۳ زیرا شافعی نسب به (مطلب) فرزند هاشم می رساند و جالب است که خیلی از فقهای ما، در این که مطلبی را در احکام بنی هاشم وارد کنند تردید دارند. در کتاب (ذکری) آمده است که برخی از فقها مثل شیخ مفید و شیخ صدوق و پدرش و غیرهم در بحث نماز میت برای این که اولویتی به هاشمی بدهند راهی ندارند جز این که به چنین روایاتی استناد کنند، در حالی که در روایات ما اثری از آن ها مشاهده نمی شود. ۳۴ ما می گوئیم اولاً: این روایات از حیث سند معتبر نیست، زیرا از طریق شیعه اثری از آن نیست. ثانیاً: از همان طریق اهل سنت هم اگر قبول کنیم این روایات به مقدم داشتن (حذیفه یمانی) غیر قرشی توسط پیامبر اکرم(ص) در یک نماز، نقض می شود؛ در حالی که پشت سرش قرشی ها بودند؛ یعنی پیامبر او را امام قرشی ها کرد و بر آن ها مقدم داشت. لذا بعضی

مثل (عیاض) با شتاب در حل این تناقض به این توجیه روی آورده اند که مراد از تقدیم قریش بر غیر قریش تقدم در خلافت و حکومت است نه تقدیم در نماز جماعت یا میت! ۳۵ ثالثاً: اگر قریش باید مقدم شود فقط بنی هاشم مراد است که ما این را قبول داریم، چرا که قریش رسول خدا(ص) را آزار دادند و اخراج کردند و با او جنگیدند و چگونه است که مقدم شوند و معلم همگان شوند و کسی معلم آن ها نشود؟! رابعاً: از همه که بگذریم دلالت آن، مقابل فرمایش رسول خدا(ص) است که فرمود: (لاحسب لقرشی ولا عربی الا بالتواضع). و نیز با آیه سیزدهم سوره حجرات و خطبه پیامبر(ص) در مکه - که به همه آن ها اشاره رفت - تعارض دارد. در مجموع این قبیل روایات عاجزند از اثبات تقدم قریش مگر در بنی هاشم و آن چه در بحث حیض در جوامع فقهی ما آمده است که زنان قرشیه ده سال دیرتر به یائسگی می رسند ۳۶ امری تعبدی یا تکوینی است و بعید است کسی آن را امتیازی برای قریش حساب کند، زیرا در این صورت باید برای (نبطیه) هم امتیاز قائل شود که در روایات هم دوش قرشیه است. شیخ مفید در کتاب (مقنعه) می گوید: (قد روی ان القرشیة من النساء والنبطیه تریان الدم الی ستین سنه) ۳۷. و در نبطیه اصولاً تردید هست که عرب مستعجم هستند یا عجم مستعرب. ۳۸ هر چند از ابن عباس نقل شده است که: (نحن معاشر قریش حی من النبط) ۳۹. ولی وضوحی ندارد و در نهایت این که در زمان ما شناخته شده نیستند و قرشیه هم جز بنی هاشم در زمان حال شناخته شده نیست، هر چند صاحب جواهر از قبیل معروف به قریش در زمان ما نام می برد ۴۰ که برای ما شناخته شده نیست. لذا راهی برای برتری قریش وجود ندارد نه آن روایات اهل سنت و نه این مسئله یائسگی قرشیه و نه اموری از این قبیل قادر به اولویت دادن به قریش نیستند و قریش گرایی به حکم کتاب و سنت مطلوب نیست. اما آن چه در بحث ما مفید است این که (قبیله گرایی) که در خصوص رسول خدا(ص) به شکل (قریش گرایی) تبلور داشت، یک معیار منفی است؛ یعنی حاکم یا مدیر اسلامی در عضوایی نمی تواند به قبیله خویش به عنوان یک منبع اولویت دار بنگرد. البته تشخیص قبیله در صدر اسلام بسیار آسان می نمود، زیرا نظام قبائلی حاکم آن چنان دقیق بود که به قول قرآن یک عامل شناسایی و تعارف، قبایل بودند ۴۱ و هر کس را به قبیله اش می شناختند و از امام صادق(ع) آموختیم که قبایل، کسانی اند که منسوب به آبا هستند ۴۲ که در زبان ما چنین نسبتی را در یک خاندان یا دودمان می توان یافت یا آن چه که به (آل) معروف است؛ شبیه آن چه در کشورهای خلیج فارس متعارف و متداول است مانند آل سعود، آل نهیان، آل صباح و... هر چند طبق فرهنگ قرآن، آل ابراهیم و آل عمران معنایی اعم دارد، زیرا (آل ابراهیم) به بنی اسحاق و بنی اسماعیل تقسیم می شود که اولی یهود و دومی عرب را می سازد. ۴۳ پس (آل) حتی معنایی فوق نژاد می یابد، اما آن چه در زمان ما از آل فهمیده می شود معنایی بسیار محدودتر است و شاید بهترین ترجمان آن (خاندان) یا (دودمان) باشد و گرنه مصداقی برای قبیله نخواهیم یافت. بر این اساس وقتی قریش گرایی و قبیله گرایی در زمان رسول خدا(ص) مطرح شد معیاری که متناسب با همه زمان ها به دست می آید (عدم دودمان گرایی) و (عدم خاندان گرایی) است؛ به عبارت دیگر، دودمان و خاندان هیچ اولییتی به عنوان نیروی انسانی ندارند. ۴ - منابع ارزشی الف - مهاجرین مراد از مهاجرین نیروهای فداکاری هستند که در صدر اسلام با پیامبر اکرم(ص) و یا بدون ایشان از مکه به مدینه یا به شعب ابی طالب یا به حبشه مهاجرت کردند و خود و فعلشان در قرآن کریم ممدوح شمرده شده اند. در ارزش هجرت همین بس که امیرالمؤمنین(ع) در نامه های متعدد به معاویه و دیگران، (هجرت) را از ارزش های اصلی خویش، ذکر می کند، مثلاً می فرماید: (سبقت الی الایمان والهجره) ۴۴، یا می فرماید: (لیس المهاجر کالطریق) ۴۵. بخش عظیمی از کادر رسول خدا(ص) بلکه حواریون و رییون او را مهاجرین تشکیل می دادند. در جنگ بدر - طبق آماري که ابن هشام می دهد - ۸۷ نفر از مهاجرین بوده اند. ۴۶ قبل از جنگ بدر هم مراحل شناسایی و اطلاعات عملیات را مهاجرین انجام می دادند، چون انصار فقط پیمان حفاظت از پیامبر(ص) را در داخل مدینه داشتند نه خارج آن. ۴۷ بیش تر مسئولیتی که از طرف پیامبر با عنوان مکی یا قریشی یا بنی هاشم یا ذی القربی مسئولیت گرفتند هجرت هم کرده اند، مگر مؤلفه قلوبهم که بعد از فتح مکه، اسلام آوردند و یا برخی مثل عباس عموی پیامبر(ص) که عذر از هجرت داشت. لذا هجرت هم از لحاظ قرآن و هم از نظر رسول

خدا(ص) یک ارزش و یک اولویت قطعی است، یعنی مهاجرین در عضوایی دارای اولویت هستند. اما در این خصوص که عنوان مهاجر اکنون چه مصداقی دارد. بین مفسران و فقها اختلاف است و دو قول وجود دارد: قول اول: انقطاع هجرت بعد از فتح مکه و قول دوم: اتصال هجرت و تداوم آن تا مادامی که کفر باقی است ۴۸. دلیل قول اول این سخن پیامبر(ص) است که فرمود: (لا هجرة بعد الفتح) و این که بعد از فتح مکه از دارالکفر تبدیل به دارالایمان شده است و آمدن از مکه به مدینه معنای هجرت ندارد. ۴۹. دلیل دسته دوم آن است که مراد، هجرت از دارالکفر به دارالایمان است نه فقط از مکه به مدینه. صاحب جواهر ادعای لاخلاف می کند. ۵۰ ما می گوئیم هجرت از قبیل حقیقت و مجاز نیست که از مکه به مدینه را حقیقی و باقی را مجازی بدانیم کما این که صاحب جواهر چنین تصور کرده است، بلکه هجرت یک معنای کلی و جامع است به معنای دوری از بدی ها به سمت خوبی ها و دارای مصادیقی است، مصداق بارز آن، همان هجرت از مکه به مدینه است ولی تنها مصداق نیست، هم چنان که در روایتی آمده است: (المهاجر من هجر نفسه) ۵۱ و یکی از گناهان کبیره را (تعرب بعد الهجرة) می دانند که شاید عبارت آخری از ارتداد و مصادیقی که صاحب (تذکره) و محقق کرکی و دیگران آوردند و شهید هم در (روضه) به آن اشاره دارد ۵۲ که یکی از آن ها را ما در معیار (شهرنشین گرایی) اشاره کردیم. و لذا هر نوع دوری از گناه و جهل و آمدن به سمت تعالی و تمدن می تواند بدون مسامحه و مجاز، هجرت تلقی شود. مگر نه این که ما هجرت از مکه به حبشه را هم هجرت می دانیم. آیا این جا از دارالکفر به دارالایمان است یا این که از دارالکفر به دارالکفر؟ لذا هجرت از همان زمان رسول خدا(ص) هم مصداقی غیر از هجرت مکه به مدینه داشته است کما این که شعب ابی طالب هم همین معنا را دارد. به طور کلی هجرت یک ارزش است که بزرگان به رخ دیگران می کشیدند، امام سجاد(ع) در خطبه معروف خود در شام به افتخارات پدران خویش که اشاره می کند می فرماید: (وهاجر الهجرة) ۵۳. در نماز جماعت هم تقدم با کسانی است که زودتر هجرت کرده اند، مگر نماز جماعت فقط مخصوص صدر اسلام است که (اقدام هجرة) ملاک تقدم تنها آن زمان باشد، نماز جماعت همیشگی است پس تقدم (اقدام هجرة) هم همیشگی است. یکی از مصادیق اصلی آن انسان های مجاهد و مبارزی هستند که سابقه مبارزاتی و پیشینه روشنی در مبارزه با طاغوت ها و دشمنان دین داشته باشند، انسان های فداکار و انقلابی که زودتر از دیگران پا به میدان نهاده اند و از بیت و بیتوته خارج شده اند: (و من یرج من بینه مهاجراً الی الله ورسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله) ۵۴، (یاعبادی الذین آمنوا ان ارضی واسعاً فیای فاعبدون) ۵۵، و آن جمله رسول خدا(ص) که گفتیم فرار از یک زمین به زمین دیگر را ولو به یک وجب، هجرت می داند و صاحب آن را هم نشین ابراهیم(س) و محمد(ص) و... بنابراین معیار (مهاجر گرایی) در عضوایی رسول خدا(ص) یک اصل مسلم مبتنی بر گمان و عقل بود و به آن عمل کرد. آمار دقیق کار گزاران پیامبر(ص) این را نشان می دهد. ما هم باید (مبارز گرایی) و (ایشارگری) و (ایشارگرایی) را معیار بدانیم، یعنی هر کس تلاش و مجاهدت بیش تری داشته و جان بازی کرده و پا و نخاع داده است را اولویت بدهیم. پس (سابقه مبارزاتی در راه اسلام) معیار است و (السابقون الاولون) در این زمینه پیش تاز و مقدم هستند. شاید نام (مجاهد گرایی) مناسب تر باشد. بنابراین (مهاجر گرایی) با هر مصداقی در هر زمین و زمانی معیار مثبت در عضوایی است. ب- انصار انصار نیز مثل مهاجرین از منابع اصلی تغذیه کننده نیروی انسانی پیامبر بوده اند و اولویت داشته اند و لقب انصار را قرآن به آن ها داده است. در کشف و غیره مذکور است که رسول خدا(ص) بین آن ها و مهاجرین چگونه تعادل در ارزش برقرار می کند. بعضی انصار بر قریش خود را برتر می دانستند رسول خدا(ص) فرمود: ای انصاریان، مگر نه آن که شما ذلیل بودید و خدای تعالی شما را به واسطه من عزیز و ارجمند ساخت؟ گفتند: بلی یا رسول الله. سپس فرمود: مگر نه شما گمراه بودید حق سبحانه به سبب من شما را هدایت کرد؟ گفتند: بلی یا رسول الله. بعد از آن فرمود: چرا جواب مرا نمی دهید؟ گفتند: چه بگوئیم یا رسول الله؟ فرمود: در جواب من بگوئید مگر نه آن که قومت تو را اخراج کردند و ما تو را جای دادیم و در پناه خود آوردیم؟ مگر نه قومت تکذیب تو را نمودند، پس ما تو را تصدیق کردیم؟ نه تو را مخدول ساختند پس ما تو را نصرت دادیم؟ و بر همین طریق

حضرت رسالت شمارش صفات جمیله ایشان می نمود تا آن که همه به زانو در آمدند و گفتند: یا رسول الله تن و جان ما فدای تو باد. ۵۶ یعنی آن حضرت با یک بیان زیبا و شیوا و عادلانه در محضر مهاجر و انصار به طور تلویحی ارزش های طرفین را گفت و آن ها را مثل دو بال برای خود قلمداد کرد. یا موقع کلنگ زدن در خندق این شعار را می داد که: (اللهم اغفر الانصار والمهاجره) ۵۷. بحث درباره (نصرت) است که حد اعلای آن ایثار است نصرت آن قدر ارزش مند است که هر کس لقب (انصاری) را مثل یک نشان بر دوش می کشید و بدان افتخار می کرد. انصاری ها به همین صورت در تاریخ به صورت لسان صدق در آخرین مانده اند. جابر بن عبدالله انصاری، ابویوب انصاری، جناده انصاری، ابودجانه انصاری و غیرهم یعنی همان ارزش که بنی هاشم و سادات دارند که به وسیله پیش وند سید خود را ممتاز می کنند اینها با پسوند انصاری چنین کاری می کنند. انصاری ها در جنگ بدر، فتح مکه و دیگر نبردهای پیامبر (ص) نیز حضور چشم گیری داشتند و تعدادشان از مهاجران هم بیش تر بود. ۵۸. ج - تابعین خداوند می فرماید: (والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه) ۵۹ در این آیه به سه دسته از یاران رسول خدا (ص) که مورد رضایت خداوند بوده اند اشاره می شود که عبارت اند از: مهاجرین، انصار و تابعین. در مورد تابعین دو نظر است: یکی این که پیامبر را درک نکردند و بعداً آمدند و معصومین دیگر را یاری کردند و یا این که تابع سابقین شدند (از مهاجرین و انصار) با احسان و ایمان و اطاعت. ۶۰. تابعین طبق برداشت دوم کسانی هستند که یا مهاجرند یا انصار منتها دیر به این قافله نور پیوسته اند و جزء (السابقون الاولون من المهاجرین والانصار) نیستند ولی جزء لاحقین هستند، به هر حال آمده اند و خداوند هم اعلام رضایت از آن ها می کند: (رضی الله عنهم و رضوا عنه). د - مجاهدین جهاد نوعاً قرین مهاجر و انصار است چه بسا بگوییم آن چه به مهاجر و انصار و تابعین ارزش می دهد همین جهاد آن ها است، قرآن می فرماید: (إِنَّ الذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا باموالهم و انفسهم فی سبیل الله والذین آووا و نصروا اولئک بعضهم اولیاء بعض) ۶۱، یا می فرماید: (والذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا فی سبیل الله والذین آووا و نصروا اولئک هم المؤمنون حقاً لهم مغفرة و رزق کریم) ۶۲ یعنی هجرت و نصرت ضلع سومی دارد به نام جهاد و در نتیجه می شوند (مؤمنون حقاً)، (رضی الله عنهم و رضوا عنه)، (لهم مغفرة و رزق کریم) و قرآن صریحاً می فرماید: (فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجراً عظیماً) ۶۳. در یک جمع بندی باید گفت که چهار عنوان (مهاجرین، انصار، تابعین، مجاهدین) که یک منبع و مجموعه ارزشی را تصویر می کنند و می توان آنان را (ایثارگران) نامید، رسول خدا (ص) به نص قرآن کریم به آن ها اهمیت و اولویت می داد. بنابراین (ایثارگری) معیار دیگری برای عضو یابی است. حکومت اسلامی نیروهای خویش را باید از این چهار منبع سرشار و عظیم برگیرد. و اگر جنگ نبود، ایثارگران و مهاجران و انصار و تابعین کسانی خواهند شد که بیش ترین سوابق مبارزاتی و فداکاری و دل سوزی و از خود گذشتگی و تحمل رنج و مرارت را برای اسلام و حکومت اسلامی داشته اند. ۵. منابع بومی قال الله تبارک و تعالی: (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه) ۶۴، (هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم) ۶۵، (لقد من الله علی المؤمنین اذ بعث فیهم) ۶۶، (کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم) ۶۷. رسول خدا (ص) عربی، قرشی، مدنی و بومی بود و خداوند در آیات چهارگانه به این نکته اشاره می کند. نیروهای بومی شایسته به خاطر سنخیت و نیز شناخت و رگ و ریشه معلوم و مشخص، موفق ترند و لذا اولویت دارند. ۶۸. عتاب بن اسید، اهل مکه است و والی همان جا شد ۶۹، نصب خاندان (بازان) در یمن ۷۰، عدی بن حاتم در قبیله خود، طی ۷۱، قیس بن مالک در همدان ۷۲، عین فروه در مرآء ۷۳، مالک بن عوف، آتش افروز جنگ حنین، مرد سرسخت قبیله بنی سعد توسط پیامبر سرپرست قبیله نصر و سلمه شد ۷۴، نصب معاذ بن جبل یمنی به عنوان قاضی یمن ۷۵، نصب یک جوان ثقفی در ثقیف ۷۶، نامه پیامبر به هود بن علی حنفی زمام دار یمامه که فرمود: اسلام بیاور تا در امان باشی و قدرت و سلطنت تو باقی بماند ۷۷، نامه به حارث حاکم غسان با همین مضمون ۷۸ و نامه هایی از همین دست به سلطان حبشه، قیصر روم و کسرای ایران، حاکی از یک نوع اولویت دهی به نیروهای بومی است که اگر اسلام آوردند طبق و عده بر منطقه و نقطه خویش حکومت می کردند. در فتح مکه ابوسفیان مکی در مکه مسئولیت می گیرد تا (مؤلفه

قلوبهم) را در منزلش جمع کند ۷۹، عثمان بن طلحه مکی را در کلیدداری کعبه ابقا می‌کند ۸۰، امیرالمؤمنین هم قثم بن عباس مکی را عامل مکه قرار داد ۸۱ و سهل بن حنیف انصاری را که مدنی بود عامل خود در مدینه قرار داد. ۸۲ در نقاط دیگر، حضرت کنترل آن چنانی نداشت، شام که در اختیار معاویه بود، بلاد عراق هم نوعاً به اشاره معاویه مست می‌شدند و الاً شامل نصب عناصر بومی با همان حجم زمان رسول خدا(ص) در زمان امیرالمؤمنین هم می‌شدیم. البته قبلاً اشاره کردیم که شنسب که ایرانی و اهل غور هرات بود از طرف آن حضرت بر منطقه خویش حاکم شد ۸۳ استقصای بیش تر ما را به اولویت نیروهای بومی در سیره پیامبر اکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع) بیش تر راهنمایی می‌کند. پیامبران هم نوعاً از طرف خدای تبارک و تعالی بر مناطق خویش مبعوث و منصوب می‌شدند: در سوره های هود و اعراف مرتباً با این جمله رو به رو می‌شویم که: (الی عاد اخاهم هودا)، (الی ثمود اخاهم صالح)، (الی مدین اخاهم شعيبا)، (ولقد ارسلنا نوحاً الی قومه)، (لقد ارسلنا موسی بآیاتنا الی قومه ان اخرج قومک من الظلمات الی النور) و آیاتی دیگر از این قبیل که ما را کمک می‌کند در جهت اتخاذ یک معیار مناسب در عضوایی که همان(بومی گرای) باشد. یعنی نیروهای بومی نسبت به نیروهای غیر بومی، اولی و احق هستند، مگر این که نکته خاص مثل مسائل امنیتی در میان باشد، و گرنه اصل بومی گرای در عضوایی اصلی عقلی، عرفی و شرعی است. ۶- مؤلفه قلوبهم در آیه ۶۰ سوره توبه (مؤلفه قلوبهم) به عنوان یکی از مصرف های زکات نام برده شده اند صاحب شرایع می گوید: (المؤلفه قلوبهم هم الکفار الذین یتمالون الی الجهاد) ۸۴ صاحب جواهر اقوال مختلفی را در تعریف مؤلفه قلوبهم از اصحاب نقل می‌کند و در پایان نظر خودش را به عنوان تحقیق بعد از مطالعه کامل در کلمات اصحاب و اخبار و اجماع و نفی خلاف چنین این گونه اعلام می‌دارد: (ان المؤلفه قلوبهم عام للکافرین الذین یراد الفتهم للجهاد او الاسلام والمسلمین الضعفاء العقائد لانهم خاصون باحد القسمین) ۸۵. اختلاف بین فقها بر سر این است که (مؤلفه قلوبهم) چه کسانی هستند؟ بعضی فقط کفار را مصداق می‌دانند عده ای کفار را برای استمالت آن‌ها به جهاد و برخی کفار را برای استمالت آن‌ها به اسلام. گروهی هم مسلمانان ضعیف العقیده را برای بقاء شان در اسلام از مصادیق این عنوان می‌دانند. خلاصه (مؤلفه قلوبهم) دو دسته اند: دسته ای که باید جذب شوند و دسته ای که باید دفع نشوند. به عبارت بهتر، یک تیره باید بیایند و یک تیره باید نروند. تیره اول کفارند یا برای جهاد، خواه مسلمانان شوند یا نه و یا برای مسلمان شدن و تیره دوم ضعیف العقیده ها هستند برای این که باقی بمانند، لذا از زکات بودجه ای برای این منظور در نظر گرفته شده است. امام باقر(ع) در صحیح زراره می‌فرماید: (مؤلفه قلوبهم) قومی هستند که خدای واحد را عبادت می‌کنند و شهادت (لا اله الا الله و محمد رسول الله) سر می‌دهند ولی به بعضی از جنبه های وحی شک دارند. خداوند به پیامبرش فرمان داد که با پول و هدیه دل آن‌ها را به دست آورد تا اسلام آن‌ها محکم شود. رسول خدا(ص) در جنگ حنین با رؤسای قریش و مضر مانند ابوسفیان و غیره چنین کرد. انصار ناراحت شدند، خدمت رسول خدا(ص) آمدند و گفتند: اگر اجازه دهی کلامی داریم و آن این که اگر این اموال که به اینان دادی دستور خدا است، تسلیم هستیم و اگر دستور توست راضی نیستیم. خداوند به خاطر این اعتراض نور آن‌ها را بُرد و برای (مؤلفه قلوبهم) سهمی از زکات قرار داد. ۸۶ (مؤلفه قلوبهم) مانند (مهاجرین) یک عنوان عام است که دارای مصادیقی است، مصداق بارز آن ابوسفیان و عیینه و دیگران است که در صدر اسلام بودند. ۸۷ در زمان های دیگر مصادیق دیگری دارد و دلیل بر این مسئله اطلاق ادله امت که (مؤلفه قلوبهم) را مقید و منحصر به زمانی و زمینی خاص نکرده است و این ادله از حیث دیگری هم اطلاق دارد که مقید به جهاد نیست، یعنی برای غیر جهاد هم می‌توان آن‌ها را تألیف کرد. مثلاً برای عضویت در حکومت و استفاده از تخصیص آن‌ها صاحب جواهر هم مقید به جهاد نمی‌داند ما می‌خواهیم حرف دیگری هم بزنیم و آن این که تألیف قلوب منحصر به پرداخت زکات نیست، زیرا تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علّیت است. یعنی علت پرداخت زکات تألیف قلوب است یعنی تألیف قلوب اصل است و پرداخت زکات واجب یکی از راه های تألیف قلوب است، بنابراین راه های دیگری هم وجود دارد که او تألیف و تشویق شود. مثلاً ما به او پست و مقام بدهیم تا برای اهداف بلند اسلام استمالت شود. ۸۸ لذا آن چه ما به آن



رسیده ایم دو وجه است: عضویت در سازمان حکومت اسلامی هم می تواند مایه تألیف قلوب باشد و هم این که هدف از تألیف قلوب باشد، به این معنا که شما فرد لایقی را با پول تشویق کنید که عضو اداره اسلام شود و یا او را عضو اداره اسلام کنید تا تألیف قلوب شود، ما هر دو را از اطلاق ادله و از اعتبار وصف العینی تعلیق حکم بر وصف، متوجه می شویم. بر این اساس، مؤلفه قلوبهم به یک منبع خوب انسانی برای حکومت اسلامی تبدیل می شوند به این معنا که حکومت اسلامی برای تقویت پایه های مردمی و تحکیم ریشه حکومت در دل جامعه اسلامی نباید از این نیروی عظیم که طبق فرموده امام صادق و باقر(ع) بیش تر مردم را تشکیل می دهند و در همه زمان ها هم هستند: (یکون ذلک فی کل زمان) ۸۹ غفلت شود. البته منظور ما در نظر گرفتن سهمیه ای در کادر حکومتی غیر کلیدی برای آنان بدون هیچ اولویتی است (یعنی مؤلفه قلوبهم) مثل مهاجر و انصار و بنی هاشم نیستند که در عضویتی اولویتی داشته باشند، ولی غفلت از آن ها هم درست نیست. پیامبر اکرم(ص) برای تألیف قلوب به پرداخت زکات اکتفا نفرمود بلکه مسئولیت هم می داد نمونه اش ابوسفیان بود که بلافاصله فرماندهی دو هزار نفر از قریش را در یک عملیات نظامی بر عهده گرفت ۹۰، و عمرو عاص که در (ذات السلاسل) فرمانده شد ۹۱، ابوسفیان بت پرست حتی مأموریت بت شکنی بت های طائف را پیدا کرد، جالب است که او بت ها را شکست و از خرابه های آن هیزم درست کرد و فروخت و قرض های عده ای را پرداخت ۹۲، وحشی هم پس از این که اهلی شد مأموریت جنگی گرفت ۹۳، معاویه هم جزء کاتبان رسول خدا(ص) شد. ۷۹۴- منابع دینی منظور، مسلمین، یهود، نصاری، مجوس و به طور کلی اقلیت های دینی اند که به هر حال منابعی از نیروهای انسانی را تحت عنوان دینی تشکیل می دهند. در این درنگ و توقف نداریم که (اسلام گرایی) یک اولویت قطعی و صد درصد است و غیر اسلام هم ولو میلی به اسلام و جهاد نداشته باشند و مؤلفه قلوبهم نباشند سهمیه ای خواهند داشت. رسول خدا(ص) گاهی با آن ها پیمان می بست مثل (بنی نضیر) یا (بنی قریظه) که یهود بودند تا از نیروهای آن ها علیه کفار استفاده کند و یا درخواست نماینده ای از آنان می کرد: (قل تعالوا الی کلمه) ۹۵... یعنی نمایندگان آن ها را می خواند با آن ها پیمان می بست ولی هیچ وقت به آن ها فرصت فرادستی نمی داد. اسلام به همه کفار و اهل کتاب، بدین نیست بلکه با آن ها که میل به سلطه دارند سر ناسازگاری دارد، اما استفاده از اهل جزیه آن هم به شکل (بطانه) بلکه به شکل نیروهای کارگزار و متخصص به شکلی که حکومت اسلامی حالت تسلط و نظارت را از دست ندهد منعی ندارد. سیره رسول خدا(ص) همین گونه بود، در تاریخ می خوانیم که: فرمان روای مسیحی شهر (ایله) به نام (یوحنا بن رویه) در حالی که صلیب طلا به سینه انداخته بود و از مقر فرمان روایی خود به سرزمین تبوک آمده بود هدیه ای به رسول خدا(ص) داد و هدیه ای هم از آن بزرگ وار گرفت و حاضر شد بر آیین مسیح بماند و جزیه بدهد، پیامبر با او پیمان بست که مسیحی بماند و به او مأموریت داد که از مسلمانان که از ایله می گذرند پذیرایی کند. ۹۶ اصولاً فرمان روایانی که در مرزهای سوریه و حجاز زندگی می کردند در میان قوم و قبیله و منطقه زندگی خود، نفوذ کلمه داشتند و همگی مسیحی بودند و چون احتمال داشت که روزی سپاه روم از نیروهای محلی آنان استفاده کند. پیامبر(ص) با همه آن ها پیمان عدم تعرض بست. ۹۷ یا (اکیدر) فرمان روای مسیحی (دومه الجندل) حضور پیامبر رسید و از قبول اسلام امتناع ورزید ولی حاضر شد باج گذار مسلمانان باشد. ۹۸ جالب است که (یوحنا) و (اکیدر) مسیحی می مانند ولی کارگزار و باج گذار پیامبر می شوند (یعنی می توان و جایز است از نیروهای اهل کتاب استفاده کرد فقط به این شرط که نظارت و تسلط را در دست نگیرند، زیرا با اصل مسلم (لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) و (يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) منافات دارد. پس (اسلام گرایی) اولویت است ولی استفاده از غیر مسلمین جایز است به شرط عدم سلطه و بدون هیچ اولویتی. ۸- منابع عقیدتی مراد، دارالاسلام و دارالکفر است. (دارالاسلام جایی است که اسلام در آن جا حاکم است و دارالکفر یا دارالشرك آن جا که کفر و شرک حاکم است)، مثل مکه و مدینه قبل از فتح مکه که مکه مصداق دارالکفر بود و مدینه دارالایمان و دارالاسلام. البته اکنون شرایط فرق می کند بعضی کشورهای اسلامی مثل ترکیه هرچند حکومت آن ها لائیک است، اما آن جا را نمی توان دارالکفر حساب کرد. پس دارالکفر جایی است که مسلمین

یا در آن جا حاکم نیستند یا در اقلیت اند. مسلماً دارالکفری که در صدر اسلام مطرح بوده با توجه به این که اسلام هنوز توسعه نداشت، کشورها و مناطقی بودند که اسلام هنوز وارد آن جا نشده بود. اکنون بحث در این است که آیا از نیروهای مسلمان مقیم دارالکفر می توان در حکومت اسلامی دعوت و استفاده کرد؟ به عبارت بهتر آیا نیروهای مسلمان دارالکفر منبعی مناسب برای عضوایی جهت تشکیلات حکومت اسلامی محسوب می شوند یا نه؟ قرآن می فرماید: (الذین آمنوا ولم یهاجروا ما لکم من ولایتهم من شیء حتی یهاجروا) ۹۹، بعضی مصداق این آیه را عباس عموی پیامبر می دانند که هجرت نکرد ولی رسول خدا (ص) او را در همان دارالکفر مأموریت جاسوسی قریش داد و گزارش به پیامبر می داد و حتی در جنگ بدر شرکت کرد و اسیر شد و پیامبر به رزمندگان سفارش کرده بود که او را ضربه نزنند و سالم بدارند و سرانجام اسیر شد. ۱۰۰ به هر حال اولویت با دارالاسلام است و در صورت عدم کفایت باید سراغ نیروهای مسلمان دارالکفر رفت که از داستان عباس و نظایر آن جواز آن را یافتیم. بنابراین نیروهای مسلمان که در دارالکفر اقامت و یا تحصیل کرده اند و مدتی به هر دلیل مانده اند، استفاده از آن ها جایز است، اما هیچ اولویتی بر نیروهای دارالاسلام ندارند، بلکه اولویت از آن نیروهای دارالاسلام است، زیرا مقیم های دارالکفر چه بسا از فرهنگ آن جا تأثیر گرفته اند و ممکن است تأثیرات منفی هم داشته باشند. پی نوشت: ۱. حسن ستاری، مدیریت منابع انسانی، ص ۹۱. ۲. حجرات (۴۹) آیه ۱۳. ۳. بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۳۵۰. ۴. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۲۸۸ - ۲۸۹. ۵. همان، ص ۴۰۶. ۶. همان، ص ۴۱۲. ۷. تراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۱۷. ۸. همان، ج ۱، ص ۱۷. ۹. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۳۳۳. ۱۰. صحاح سته. ۱۱. فروغ ابدیت، ص ۳۶۰ و ۱۲۶. ۱۲. شیخ عباس قمی، منتهی الآمال. ۱۳. بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۳۸۹؛ طبقات کبری، ج ۱، ص ۲۶۰؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۹۵؛ کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۸۱؛ فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۲۱۸. ۱۴. سیره حلبی، ج ۳، ص ۲۷۹؛ طبقات کبری، ج ۱، ص ۲۵۹؛ فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۲۲۹. ۱۵. طبقات کبری، ج ۱، ص ۲۵۹؛ سیره حلبی، ج ۲، ص ۲۷۷؛ بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۳۷۹. ۱۶. همان، ج ۲، ص ۲۳۵. ۱۷. همان، ج ۲، ص ۲۲۲. ۱۸. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۲۲۲. ۱۹. همان، ص ۲۲۰. ۲۰. همان، ص ۲۲۲. ۲۱. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۲، ص ۳۹۳. ۲۲. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، ص ۳۵۲. ۲۳. اسد الغابه. ۲۴. فروغ ابدیت، ص ۳۳۸. ۲۵. نساء (۴) آیه ۵۸. ۲۶. حجرات (۴۹) آیه ۱۳. ۲۷. جعفر سبحانی، همان، ج ۲، ص ۴۷۲ - ۴۷۳. ۲۸. بحار الانوار. ۲۹. فروغ ابدیت، ص ۵۱۲؛ سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۶۳۹؛ صحیح بخاری، ص ۹۸؛ بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۳۴۶. ۳۰. حدائق، ج ۱۰، ص ۳۹۶؛ سیوطی، جامع صغیر، ج ۲، ص ۸۵. ۳۱. همان. ۳۲. همان و کنز العمال، ج ۶، ص ۱۹۵. ۳۳. سیوطی، شرح جامع صغیر، ج ۴، ص ۵۱۲ به نقل از حدائق، ج ۱۰، ص ۳۹۵. ۳۴. حدائق، ج ۱، ص ۳۹۵؛ جواهر، ج ۱۳، ص ۳۵۳. ۳۵. حدائق، ج ۱۰، ص ۳۹۵؛ سیوطی، شرح جامع (مناوی)، ج ۴، ص ۵۱۲. ۳۶. جواهر الکلام، ج ۳، ص ۱۶۱. ۳۷. وسائل الشیعه، باب ۳۱ من ابواب الحيض، ح ۹. ۳۸. جواهر الکلام، ج ۳، ص ۱۶۱ و ۳۹. ۴۰. همان. ۴۱. حجرات (۴۹) آیه ۱۳. ۴۲. منهج الصادقین، ج ۸، ص ۴۲۹. ۴۳. وسائل الشیعه، ج ۴، باب ۳۹؛ جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۱۵ - ۲۱۶. ۴۴. نهج البلاغه، خ ۵۶، ص ۱۴۶ (فیض الاسلام). ۴۵. همان، نامه ۱۷، ص ۸۶۴. ۴۶. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۳۶۳. ۴۷. فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۴۸۰. ۴۸. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۶ (مانند علامه و شهید اول و ثانی). ۴۹. همان، ج ۱۳، ص ۳۶۳؛ منهج الصادقین، ج ۴، ص ۲۱۷. ۵۰. همان، ج ۲۱، ص ۲۶. ۵۱. بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۲۸؛ ج ۶۷، ص ۳۰۲؛ ج ۶۷، ص ۳۵۸. ۵۲. شهید ثانی، روضه البهیة، کتاب الصلوة، ج ۱، ص ۳۹۲ (چاپ ۱۰ جلدی). ۵۳. خطبه سجاده. ۵۴. نساء (۴) آیه ۱۰۰. ۵۵. عنکبوت (۲۹)، آیه ۵۶. ۵۶. منهج الصادقین، ج ۹، ص ۲۲۸؛ (لا-عیش ال-عیش الآ-خره اللهم اغفر الانصار والمهاجرة). ۵۷. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۱۲۶. ۵۸. ر.ک: سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۳۶۳ و ۶۱۵. ۵۹. توبه (۹) آیه ۱۰۰. ۶۰. منهج الصادقین، ج ۹، ص ۲۳۴. ۶۱. انفال (۸) آیه ۷۲. ۶۲. همان، آیه ۷۴. ۶۳. نساء (۴) آیه ۹۵. ۶۴. ابراهیم (۱۴) آیه ۴. ۶۵. جمعه (۶۲) آیه ۲. ۶۶. آل عمران (۳) آیه ۱۶۴. ۶۷. بقره (۲) آیه ۱۵۱. ۶۸. محسن الموسوی، دولة الرسول، ص ۲۶۲. ۶۹. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۳۵۲ و ۴۵۲؛ سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۰۰؛ تاریخ سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۱۶۲؛ تراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۲۴۰؛ اسد الغابه، ج ۳، ص ۵۵۶.

۷۰. فروغ ابدیت، ص ۱۲۲؛ دولة الرسول، ص ۲۶۳؛ اسد الغابه، ج ۳، ص ۱۲۶. ۷۱. اسد الغابه، ج ۴، ص ۴۴۲ و ۲۱۴؛ الاصابه، ج ۵، ص ۲۶۴؛ فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۳۸۲. ۷۲. فروغ ابدیت؛ دولة الرسول، ص ۲۶۲. ۷۳. دولة الرسول، ص ۳۷۲. ۷۴. فروغ ابدیت، ص ۳۶۷؛ زسیره ابن هشام، ج ۲، ص ۴۹۱. ۷۵. همان، ص ۴۵۲. ۷۶. همان، ص ۴۱۶؛ زسیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۴۴؛ اسد الغابه، ج ۱، ص ۲۱۶. ۷۷. همان، ص ۲۶۳. ۷۸. طبقات ابن سعد، ج ۱، ص ۲۶۱؛ حلی، ج ۳، ص ۲۸۶؛ فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۲۳۵. ۷۹. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۳۵۲. ۸۰. همان، ج ۲، ص ۳۳۸. ۸۱. نهج البلاغه فیض الاسلام، نامه ۶۷، ص ۱۰۶۲. ۸۲. همان، نامه ۷۰، ص ۱۰۷. ۸۳. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران. ۸۴. شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۴۹. ۸۵. جواهرالکلام، ج ۱۵، ص ۳۴۱. ۸۶. اصول کافی (چاپ جدید)، ج ۲، ص ۴۱۱. ۸۷. منهج الصادیقین، ج ۴، ص ۲۷۵. ۸۸. جواهرالکلام، ج ۱۵، ص ۳۴۱. ۸۹. مستدرک الوسائل، باب اول، ح ۱۱. ۹۰. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۳۵۲. ۹۱. همان، ج ۲، ص ۳۰۴. ۹۲. همان، ج ۲، ص ۴۲۰. ۹۳. همان، ج ۲، زبحار الانوار، ج ۲۱، ص ۴۱۳. ۹۴. همان و بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۲۴۸؛ تراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۱۲۰؛ اسد الغابه، ج ۵، ص ۲۰۹. ۹۵. آل عمران (۳) آیه ۶۱. ۹۶. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۴۱۰؛ زسیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۲۶؛ زبحار الانوار، ج ۲۱، ص ۱۶۰؛ زسیره حلی، ج ۳، ص ۱۶۰. ۹۷. همان. ۹۸. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۴۰۱؛ زسیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۲۶؛ زبحار الانوار، ج ۲۱، ص ۱۶۰؛ زسیره حلی، ج ۳، ص ۱۶۰. ۹۹. انفال (۸) آیه ۷۲. ۱۰۰. اسد الغابه، ج ۳، ص ۱۶۵. <> منبع: فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۹

### روش حکومتی پیامبر (صلی الله علیه واله)

روش حکومتی پیامبر (صلی الله علیه واله) نویسنده: سید قوام الدین صمصام یکی از مباحث بسیار بحث انگیز در قرن حاضر مسئله نظام سیاسی و نظام اداری حکومت پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) بوده است. دیدگاه برخی این است که حکومت پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) اساساً نظام خاص اداری و سیاسی نداشته است. به این دیدگاه از جنبه های گوناگون - خصوصاً کلامی - پاسخ گفته اند، اما از زاویه طرح عینی نظام سیاسی و اداری پیامبر اسلام (صلی الله علیه واله) کم تر بدین ساحت در آمده اند. نگارنده از کسانی است که به وجود نظام اداری کامل و پیشرفته ای در دوران رسول الله (صلی الله علیه واله) اعتقاد دارد، در جهت اثبات این اعتقاد، با روی کردی تاریخی به شیوه نظام اداری پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) پرداخته و با کاوش در لابه لای صفحات تاریخ سیاسی پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) نمودهای نظام مستحکم اداری را به دست آورده است. این نوشته به اجمال به یکی از مهم ترین ارکان در نظام اداری یعنی عضوایی از دیدگاه اسلام اشاره دارد. منابع نیروی انسانی (عضویایی) هر نظام اداری ارکان گونه گونی دارد که یکی از آن ها عضوایی است. علمای مدیریت عضوایی را چنین تعریف می کنند: (عملیات کاوش در منابع انسانی و کشف افراد شایسته و ترغیب و تشویق آنان به قبول مسئولیت در سازمان). ۱. مراد ما از عضوایی در نظام اداری حکومت رسول اکرم (صلی الله علیه واله) لزوماً مطابق تعریف فوق نیست، زیرا ممکن است در اطلاعاتی که از آن عصر به دست ما رسیده چنین فعل و انفعالی را شاهد نباشیم و البته منکر وجود آن هم نیستیم و یا چه بسا اقتضای آن زمان دقیقاً پیاده شدن مفاهیم فوق نبوده باشد. بنابراین مراد ما شناسایی منابع نیروی انسانی است که رسول خدا (صلی الله علیه واله) کادر حکومتی اش را از آن ها تأمین می کرده است. شناسایی این منابع به ما کمک می کند که در انتخاب معیار برای عضوایی و برای منابع انسانی توفیق یابیم تا مدیران سازمان های حکومت اسلامی در هر عصر و نسلی بر اساس آن معیارها به عضوایی بپردازند. در آن شرایط، منابع نیروی انسانی پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) این ها بودند: ۱- منابع نژادی عرب و عجم؛ ۲- منابع سرزمینی مانند مکه و مدینه و یمن؛ ۳- منابع قبیله ای مانند قریش؛ ۴- منابع ارزشی مانند مهاجرین، انصار، مجاهدین و تابعین؛ ۵- منابع بومی؛ ۶- منابع سرزمینی - اعتقادی مانند دارالکفر و دارالاسلام؛ ۷- منابع اعتقادی مانند مسلمین، یهود و نصاری. ۱- منابع نژادی قرآن به زبان عربی نازل شده، پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) عرب است، اسلام در عربستان طلوع کرده است، اولین حکومت اسلامی در مدینه - که از شهرهای عرب است - تشکیل

یافته و عمده نیروهای پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) در کادر اداری و حکومتی عرب بوده اند، ولی با این همه، عربیت یک اولویت نبوده است. قرآن می فرماید: (یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر وانثی وجعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم ۲) ای مردم ما شما را از دو جنس مرد و زن آفریدیم و شما را به شکل ملت ها و قبیله ها در آوردیم تا یکدیگر را بشناسید.) پیامبر اکرم در روز فتح مکه می فرماید: (ان اباکم واحد کلکم لآدم و آدم من تراب ان اکرمکم عندالله اتقیکم و لیس لعربی علی عجمی فضل الا بالتقوی ۳) پسر شما یکی است و آن، آدم (ع) است و آدم از خاک، با تقواترین شما نزد خدا گرامی ترین شما است، عرب را بر عجم برتری نیست مگر به تقوا.) بعضی از اعراب معاصر از تمدن اسلامی با نام (تمدن عربی) یاد می کنند و می گویند: (مسلمان غیر عرب اگر پیش رفت کرده است به خاطر روح عربی بوده است که در همه ملت ها پیدا شده بود و همه این ملت ها تحت نام و عنوان (عربیت) یک حرکت هم آهنگ به وجود آورده بودند.) ۴. این نظریه، به طور آشکار تحریف تاریخ است، در حالی که ملت های مسلمان بر روی ملیت خود پل زده بودند و خود را مسلمان می دانستند. محور نبودن عربیت به صورت یک ارزش اسلامی باقی بود حتی خلفای راشدین بر آن پای فشرده اند ولی امویان سلسله جنیان تفکر تفوق عرب شدند و سیاست آن ها بر اصل تفوق عرب بر غیر عرب پایه گذاری شد، معاویه به صورت بخش نامه به همه عمال خویش دستور داد که برای عرب، حق تقدم قائل شوند. این عمل ضربه مهلکی به اسلام زد و منشاء تجزیه حکومت اسلامی به صورت حکومت های کوچک بود، زیرا بدیهی است که هیچ ملتی حاضر نیست تفوق و قیومیت ملت دیگر را بپذیرد. اسلام از آن جهت مقبول همه ملت ها بود که علاوه بر سایر مزایایش رنگ نژادی و قومی نداشت. ۶. (آجری) در اربعین از رسول خدا (صلی الله علیه واله) نقل می کند که: (همانا خدا اختیار کرد مرا و اختیار کرد برای من اصحابی پس قرار داد برای من از آنها وزرائی.) ۷. در (استیعاب) از قول علی (ع) آن وزرا چهارده نفر شمرده می شوند: (حمزه، جعفر، ابوبکر، علی، حسن، حسین، عبدالله بن مسعود، سلمان، عمار بن یاسر، حذیفه، اباذر، بلال و مصعب.) ۸. جالب است اگر این مجموعه را به منزله کابینه فرض کنیم (هر چند حسنین کم سن بوده اند.) در این جمع دو نفر غیر عرب دیده می شوند: سلمان فارسی و بلال حبشی. این دقیقاً همان عدم اولویت نژاد عرب را تأکید می کند در شرایطی که زمین و زمان و زمینه اقتضای عرب گرایی داشت حضور این دو نفر در سطح بالای مسئولیت معنای خاص دارد. و وقتی هم پیامبر (صلی الله علیه واله) به سلمان لقب می دهد نمی گوید سلمان عربی بلکه می فرماید (سلمان محمدی). پیامبر (صلی الله علیه واله) به همین دو اکتفا نکرد، (صهیب بن سنان) ملقب به (ابو یحیی)، رومی بوده است، وحشی - که بعد اهلی شد و به او مأموریت داده شد - حبشی است که شیعه و سنی او را صحابی می دانند. ابن هشام در سیره خویش (ابو کبشه) را فارسی و (زید بن حارثه) را حبشی می داند. ۹. که در جنگ بدر حضور داشته اند، بعضی (ذو مخبر) را از صحابه پیامبر، که حبشی است، شمرده اند. ۱۰. در این میان، نقش سلمان فارسی که سلمان الخیر و سلمان السلام و سلمان محمدی است، بسیار برجسته و کلیدی است، وی در جنگ خندق، خندق می سازد و در جنگ طائف منجیق می سازد ۱۱ و بعدها در زمان عثمان استان دار مدائن می شود ۱۲ و امیرالمؤمنین (ع) وی را پس از مرگ تجهیز کرد و بر او نماز خواند و جعفر هم حاضر بود. در فروغ ابدیت آمده است: (مناطق خوش آب و هوای عربستان در آخرین قرن قبل از اسلام به طور کلی تحت نفوذ سه دولت بزرگ یعنی ایران و روم و حبشه بود، شرق و شمال شرقی این منطقه زیر حمایت ایران و شمال غربی تابع روم و قطعات مرکزی و جنوب تحت نفوذ (حبشه) قرار داشت، بعدها در اثر مجاورت با اینان سه دولت عرب به نام های حیره، غسان و کنده هر کدام تحت نفوذ یکی از سه دولت نامبرده (ایران، روم و حبشه) قرار داشتند.) جالب است که پیامبر سلاطین هر سه قدرت را به اسلام دعوت کرد خسرو پرویز که پیامبر او را به نام (کسری عظیم فارس) در نامه اش یاد کرد قبول نکرد، ۱۳ ولی نجاشی سلطان حبشه اسلام آورد ۱۴ و هرقل عظیم روم معروف به (قیصر) اسلام آورد. ۱۵. آن چه برای ما مفید است آن که طبق مدارک یاد شده پیامبر به کسری و قیصر نوشت: (اسلم تسلّم، اسلام بیاور تا سالم بمانی). و در بعضی نامه هایش می افزود: (اسلم تسلّم فاجعل لک ما تحت یدیک) ۱۶ و یا می فرمود: (ان تؤمن بالله وحده لا شریک

له یبقی ملکک). ۱۷ این جملات به آن معنا است که اگر اسلام بیاورید به حکومت ادامه می دهید. اگر عربیت در کارگزاری حکومت رسول خدا (صلی الله علیه واله) اولویت داشت چنین وعده ای به حکام غیر عرب نمی داد. این وعده ها گویای نفی عرب محوری در حکومت است و این آن چیزی است که ما در این مبحث به دنبال آنیم. مسلمان شدن سلطان حبشه و بقای او در حکومت با تأیید رسول خدا (صلی الله علیه واله) نشان می دهد که کادر غیر عرب رسول خدا (صلی الله علیه واله) منحصر در بردگان حبشی مثل بلال و وحشی و ذومخبر نمی شود بلکه مَلِک حبشه هم در این حلقه وارد است و نه تنها صهیب رومی که برده است بلکه خود قیصر روم هم به نوعی در حکومت فراگیر و جهان گیر رسول خدا (صلی الله علیه واله) نقش دارد. آن چه منظور ما را بیش تر تقویت می کند اسلام آوردن دسته جمعی (باذان) حاکم یمن و تمام کارمندانش که ایرانی بودند می باشد، ۱۸ زیرا سرزمین حاصل خیز یمن که در جنوب مکه قرار دارد و حکمرانان آن همواره دست نشانده شاهان ساسانی بودند ۱۹ و تمام کارمندانشان ایرانی بودند با نامه پیامبر و وعده ای که داد مبنی بر این که (اگر مسلمان شوی حکومتت دوام دارد) ۲۰ با لیبک به پیامبر و مسلمان شدنشان ایرانیان زیادی به کادر حکومتی رسول خدا (صلی الله علیه واله) اضافه شد. این روحیه حتی در حکومت امیرالمؤمنین هم مشاهده می شد که فردی به نام (شنسب) را که ایرانی و از نسل غوریان است به عنوان فرمان دار ناحیه (غور) هرات منصوب فرموده بود. ۲۱ خلفای دوم و سوم هم سلمان را در مدائن نصب کرده بودند، که ذکر آن رفت. همه این ها نشان می دهد که نفی عرب محوری از دید کتاب و سنت و سیره، مسلم است و پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) در عضوایی، هیچ گاه به نیروهای عرب به عنوان یک منبع نیروی انسانی دارای اولویت، تکیه نکرده است. ۲ - منابع سرزمینی مکه با همه اهمیتش هیچ گاه برای حکومت اسلامی به یک منبع اولویت دار تبدیل نشد، زیرا ارزش های مکه مخصوص اهل آن نیست و یک سرزمین عمومی و متعلق به همه است. حتی پس از این که مکه فتح شد و پیامبر به وطن اصلی خود بازگشت آن جا را پایتخت قرار نداد و به مدینه بازگشت. در تاریخ حکومت های اسلامی هم هیچ گاه مکه پایتخت نشده است. علت آن بر ما مجهول است. آری، مکه نه تنها پایتخت نشد بلکه با همین عمل پیامبر (صلی الله علیه واله) عملاً (هم شهری گری) و (هم وطن گرایی) نفی گردید. بسیاری از یاران اولیه پیامبر (صلی الله علیه واله)، که مرتباً آزار می شدند، مثل بلال، عمار، صهیب، سلمان، اویس قرنی، معاذ بن جبل، ابذر غفاری، مقداد، عدی بن حاتم و عبدالله بن مسعود، مکی الاصل نبودند. در میان وزرایی که قبلاً شمردیم، شش نفر غیر مکی اند و اگر حسن و حسین (ع) را لحاظ نکنیم سهم مکی و غیر مکی، مساوی است. در بین هفده استان دار ده نفر آن ها اهل یمن و یک نفر از مدینه و شش نفر مکی هستند که یک نفر از آن ها (عتاب بن اسید) است که والی مکه است از طرف رسول خدا (صلی الله علیه واله) ۲۲ نه به خاطر این که مکی است بلکه به خاطر بومی بودنش. پنج نفر باقی مانده که قرشی هستند یکی (ابوسفیان) است که به عنوان (مؤلفه قلبهم) منصوب شد بر نجران ۲۳ نه به عنوان مکی و سایرین هم به خاطر شایستگی و صلاحیت. و مکی بودن هیچ دخلی نداشت. پس بنا بر آمار وزرا که ستاد رسول خدا (صلی الله علیه واله) بودند و مطابق آمار استان داران در تشکیلات حکومتی رسول خدا (صلی الله علیه واله) برتری با عنصر مکی نبود. در خصوص (عثمان بن طلحه بن شیبه) که به طور موروثی کلیددار کعبه بودند پیامبر او را ابقا کرد، ۲۴ ولی نه به خاطر مکی بودنش بلکه برای رد امانت، زیرا این آیه نازل شد که: (ان الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها) ۲۵ خداوند به شما امر می کند تا امانات را به اهل آن بازگردانید. حضور حجم عظیمی از یمنی ها در بین استان داران و یک نفر به نام (حدیفه) در بین وزرا حاکی از این است که مکه اولویت ندارد. ب - مدینه (پایتخت گرایی - مرکز گرایی) مدینه الرسول (صلی الله علیه واله) که قبل از هجرت (یثرب) نام داشت مرکز اسلام و حکومت اسلامی و مدفن بسیاری از نیکان و پاکان است. رسول خدا (صلی الله علیه واله) این شهر را برای مرکزیت بر مکه مکرّمه هم ترجیح داد و حتی بعد از فتح مکه پایتخت را عوض نکرد. ولی آیا مدینه اولویت دار است؛ یعنی اهل مدینه به خاطر این که در این سرزمین و در مرکز و پایتخت هستند مزیتی بر دیگران دارند. و (مرکز گرایی) و (پایتخت گرایی) که در زمان رسول خدا تحت عنوان مدینه گرایی تبلور داشت، آیا معیاری برای عضوایی در



حکومت اسلامی است؟ پاسخ این سؤال هم منفی است، زیرا در لیست وزرای که دیده شد تنها یک نفر مدنی است و آن، (زیاد بن لیبید انصاری) است و نیروهای یمنی که نه مکی اند و نه مدنی آمار بالایی را در بین استان داران رسول خدا (صلی الله علیه واله) داشتند. نیروهای مهاجر هم که مکی و غیر مکی داخل آن ها بود پست های حکومتی را اشغال کرده بودند. در یک جمع بندی باید گفت: سرزمین، معیار نیست حتی مکه و مدینه و یمن و هیچ حاکم اسلامی نمی تواند فردی را چون هم شهری او است یا مقیم پایتخت است یا مقیم یکی از استان های مهم است (مثل یمن) اولویت دهد. ۳- منابع قبیله ای (قریش و) ... قریش نام قبیله ای است پدر این قبیله (نضر بن کنانه) است، این قبیله را از آن جهت قریش نامند که گرد حرم فراهم آمده اند. امویان و علویان و عباسیان از قریش هستند، محمد (صلی الله علیه واله) هم قرشی است و بزرگ ترین افتخار برای یک نفر این بوده که شاخه ای از آن محسوب و به آن منسوب شود. با توجه به این که جامعه عرب دچار دردی ریشه دار و مزمن به نام تفاخر به فامیل و خانواده و قبیله بود لذا زمینه برتری این طائفه ممتاز فراهم بود. پیامبر که خود قرشی بود با شناخت درد مزبور قبل از بدخیم شدن، به علاج آن پرداخت و قبل از او قرآن کریم رسماً شعوب و قبائل را مایه تعارف و شناخت یک دیگر و نه سرمایه تفاخر می داند: (جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا) ۲۶. رسول خدا (صلی الله علیه واله) وقتی مکه را فتح کرد برای پیش گیری از بیماری قریش گرایی با قدرت می فرماید: (ایها الناس ان الله قد اذهب عنکم نخوة الجاهلیه و تفاخروها باآبائها الا وانکم من آدم و آدم من طین الا خیر عبدالله عبدا تقاه) ۲۷. در جای دیگر می فرماید: (اشراف امتی حمله القرآن و اصحاب اللیل ۲۸؛ اشراف قوم من، حاملان قرآن و شب زنده داران هستند). و یا آن جا که با کشتگان آن ها من جمله ابوجهل و عتبه و شیبه و امیه که در چاه بودند صحبت می کند، می فرماید: (دیگران مرا تصدیق کردند، ... دیگران مرا جای دادند، دیگران مرا کمک کردند). ۲۹. این دیگران چه کسانی هستند که این همه در کلام رسول خدا (ص) تکرار می شود یعنی غیر قریش که ترکیبی از مهاجر و انصار و مکی و غیر مکی اند. معلوم می شود اکثر قریش مانع راه بودند که پیامبر این گونه با چاه سخن می گوید. البته بعضی از قریش، پیامبر (ص) را هم کمک کرده اند قبلاً خواندیم که از هفده استان دار، شش نفرشان قرشی بوده اند و هم چنین در میان وزرای آن حضرت، هشت نفر از قریش هستند: پنج نفر از بنی هاشم و سه نفر دیگر یعنی ابوبکر، عمر و مصعب از قریش هستند. قریشی ها در بین قضات و نیز در همه ارکان حکومتی حضور داشته اند، ولی نه به خاطر قرشی بودن بلکه ملاحظات دیگری در نظر بوده است. البته روایتی از رسول خدا (صلی الله علیه واله) نقل شده که می فرماید: (قدموا قریشا ولا تقدمواها و تعلموا من قریش ولا تعلموها ولولا ان تبطر قریش لا خبرتها مالخيارها عندالله تعالی) ۳۰ و در نقلی دیگر از امیرالمؤمنین (ع) آمده است: (قدموا قریشا ولا تقدموها ولولا ان تبطر قریش لا خبرتها بمالها عندالله تعالی) ۳۱ و در نقل سوم دارد که (قدموا قریشا ولا تقدموها و تعلموا منها ولا تعلموها) ۳۲. این روایات از طریق اهل سنت است و به قول (مناوی) در شرح جامع صغیر بعضی برای تقدیم قول شافعی بر غیر شافعی به این روایات استناد کرده اند، ۳۳ زیرا شافعی نسب به (مطلب) فرزند هاشم می رساند و جالب است که خیلی از فقهای ما، در این که مطلبی را در احکام بنی هاشم وارد کنند تردید دارند. در کتاب (ذکری) آمده است که برخی از فقها مثل شیخ مفید و شیخ صدوق و پدرش و غیرهم در بحث نماز میت برای این که اولویتی به هاشمی بدهند راهی ندارند جز این که به چنین روایاتی استناد کنند، در حالی که در روایات ما اثری از آن ها مشاهده نمی شود. ۳۴ ما می گوئیم اولاً: این روایات از حیث سند معتبر نیست، زیرا از طریق شیعه اثری از آن نیست. ثانیاً: از همان طریق اهل سنت هم اگر قبول کنیم این روایات به مقدم داشتن (حذیفه یمانی) غیر قرشی توسط پیامبر اکرم (ص) در یک نماز، نقض می شود در حالی که پشت سرش قرشی ها بودند یعنی پیامبر او را امام قرشی ها کرد و بر آن ها مقدم داشت. لذا بعضی مثل (عیاض) با شتاب در حل این تناقض به این توجیه روی آورده اند که مراد از تقدیم قریش بر غیر قریش تقدم در خلافت و حکومت است نه تقدیم در نماز جماعت یا میت! ۳۵ ثالثاً: اگر قریش باید مقدم شود فقط بنی هاشم مراد است که ما این را قبول داریم، چرا که قریش رسول خدا (ص) را آزار دادند و اخراج کردند و با او جنگیدند و چگونه است که مقدم شوند و معلّم همگان

شوند و کسی معلّم آن‌ها نشود؟! رابعاً: از همه که بگذریم دلالت آن، مقابل فرمایش رسول خدا (صلی الله علیه واله) است که فرمود: (لاحسب لقرشی ولاعربی الا بالتواضع). و نیز با آیه سیزدهم سوره حجرات و خطبه پیامبر (صلی الله علیه واله) در مکه - که به همه آن‌ها اشاره رفت - تعارض دارد. در مجموع این قبیل روایات عاجزند از اثبات تقدّم قریش مگر در بنی هاشم و آن چه در بحث حیض در جوامع فقهی ما آمده است که زنان قرشیه ده سال دیرتر به یائسگی می‌رسند ۳۶ امری تبعدی یا تکوینی است و بعید است کسی آن را امتیازی برای قریش حساب کند، زیرا در این صورت باید برای (نبطیه) هم امتیاز قائل شود که در روایات هم دوش قرشیه است. شیخ مفید در کتاب (مقنعه) می‌گوید: (قد روی ان القرشیة من النساء والنبطیه تریان الدم الی ستین سنه) ۳۷. و در نبطیه اصولاً تردید هست که عرب مستعجم هستند یا عجم مستعرب. ۳۸ هر چند از ابن عباس نقل شده است که: (نحن معاشر قریش حی من النبط). ۳۹ ولی وضوحی ندارد و در نهایت این که در زمان ما شناخته شده نیستند و قرشیه هم جز بنی هاشم در زمان حال شناخته شده نیست، هر چند صاحب جواهر از قبیله معروف به قریش در زمان ما نام می‌برد ۴۰ که برای ما شناخته شده نیست. لذا راهی برای برتری قریش وجود ندارد نه آن روایات اهل سنت و نه این مسئله یائسگی قرشیه و نه اموری از این قبیل قادر به اولویت دادن به قریش نیستند و قریش گزایی به حکم کتاب و سنت مطلوب نیست. اما آن چه در بحث ما مفید است این که (قبیله گزایی) که در خصوص رسول خدا (صلی الله علیه واله) به شکل (قریش گزایی) تبلور داشت، یک معیار منفی است یعنی حاکم یا مدیر اسلامی در عضوایی نمی‌تواند به قبیله خویش به عنوان یک منبع اولویت دار بنگرد. البته تشخیص قبیله در صدر اسلام بسیار آسان می‌نمود، زیرا نظام قبائلی حاکم آن چنان دقیق بود که به قول قرآن یک عامل شناسایی و تعارف، قبایل بودند ۴۱ و هر کس را به قبیله اش می‌شناختند و از امام صادق (ع) آموختیم که قبایل، کسانی اند که منسوب به آبا هستند ۴۲ که در زبان ما چنین نسبتی را در یک خاندان یا دودمان می‌توان یافت یا آن چه که به (آل) معروف است شبیه آن چه در کشورهای خلیج فارس متعارف و متداول است مانند آل سعود، آل نهبان، آل صباح و... هر چند طبق فرهنگ قرآن، آل ابراهیم و آل عمران معنایی اعم دارد، زیرا (آل ابراهیم) به بنی اسحاق و بنی اسماعیل تقسیم می‌شود که اولی یهود و دومی عرب را می‌سازد. ۴۳ پس (آل) حتی معنایی فوق نژاد می‌یابد، اما آن چه در زمان ما از آل فهمیده می‌شود معنایی بسیار محدودتر است و شاید بهترین ترجمان آن (خاندان) یا (دودمان) باشد و گرنه مصداقی برای قبیله نخواهیم یافت. بر این اساس وقتی قریش گزایی و قبیله گزایی در زمان رسول خدا (صلی الله علیه واله) مطرود شد معیاری که متناسب با همه زمان‌ها به دست می‌آید (عدم دودمان گزایی) و (عدم خاندان گزایی) است. به عبارت دیگر، دودمان و خاندان هیچ اولییتی به عنوان نیروی انسانی ندارند. ۴ - منابع ارزشی الف - مهاجرین مراد از مهاجرین نیروهای فداکاری هستند که در صدر اسلام با پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) و یا بدون ایشان از مکه به مدینه یا به شعب ابی طالب یا به حبشه مهاجرت کردند و خود و فعلشان در قرآن کریم ممدوح شمرده شده‌اند. در ارزش هجرت همین بس که امیرالمؤمنین (ع) در نامه‌های متعدد به معاویه و دیگران، (هجرت) را از ارزش‌های اصلی خویش، ذکر می‌کند، مثلاً می‌فرماید: (سبقت الی الایمان والهجرة) ۴۴، یا می‌فرماید: (لیس المهاجر کالظلیق) ۴۵. بخش عظیمی از کادر رسول خدا (صلی الله علیه واله) بلکه حواریون و رییون او را مهاجرین تشکیل می‌دادند. در جنگ بدر - طبق آمار که ابن هشام می‌دهد - ۸۷ نفر از مهاجرین بوده‌اند. ۴۶ قبل از جنگ بدر هم مراحل شناسایی و اطلاعات عملیات را مهاجرین انجام می‌دادند، چون انصار فقط پیمان حفاظت از پیامبر (صلی الله علیه واله) را در داخل مدینه داشتند نه خارج آن. ۴۷ بیش تر مسئولیتی که از طرف پیامبر با عنوان مکی یا قریشی یا بنی هاشم یا ذی القربی مسئولیت گرفتند هجرت هم کرده‌اند، مگر مؤلفه قلوبهم که بعد از فتح مکه، اسلام آوردند و یا برخی مثل عباس عموی پیامبر (صلی الله علیه واله) که عذر از هجرت داشت. لذا هجرت هم از لحاظ قرآن و هم از نظر رسول خدا (صلی الله علیه واله) یک ارزش و یک اولویت قطعی است یعنی مهاجرین در عضوایی دارای اولویت هستند. امّا در این خصوص که عنوان مهاجر اکنون چه مصداقی دارد. بین مفسران و فقها اختلاف است و دو قول وجود دارد: قول اول: انقطاع هجرت

بعد از فتح مکه و قول دوم: اتصال هجرت و تداوم آن تا مادامی که کفر باقی است ۴۸. دلیل قول اول این سخن پیامبر (صلی الله علیه و اله) است که فرمود: (لا هجرة بعد الفتح) و این که بعد از فتح مکه از دارالکفر تبدیل به دارالایمان شده است و آمدن از مکه به مدینه معنای هجرت ندارد. ۴۹ دلیل دسته دوم آن است که مراد، هجرت از دارالکفر به دارالایمان است نه فقط از مکه به مدینه. صاحب جواهر ادعای لاخلاف می کند. ۵۰ ما می گوئیم هجرت از قبیل حقیقت و مجاز نیست که از مکه به مدینه را حقیقی و باقی را مجازی بدانیم کما این که صاحب جواهر چنین تصور کرده است، بلکه هجرت یک معنای کلی و جامع است به معنای دوری از بدی ها به سمت خوبی ها و دارای مصادیقی است، مصداق بارز آن، همان هجرت از مکه به مدینه است ولی تنها مصداق نیست، هم چنان که در روایتی آمده است: (المهاجر من هجر نفسه) ۵۱ و یکی از گناهان کبیره را (تعرب بعد الهجرة) می دانند که شاید عبارت آخری از ارتداد و مصادیقی که صاحب (تذکره) و محقق کرکی و دیگران آوردند و شهید هم در (روضه) به آن اشاره دارد ۵۲ که یکی از آن ها را ما در معیار (شهرنشین گرایی) اشاره کردیم. و لذا هر نوع دوری از گناه و جهل و آمدن به سمت تعالی و تمدن می تواند بدون مسامحه و مجاز، هجرت تلقی شود. مگر نه این که ما هجرت از مکه به حبشه را هم هجرت می دانیم. آیا این جا از دارالکفر به دارالایمان است یا این که از دارالکفر به دارالکفر؟ لذا هجرت از همان زمان رسول خدا (صلی الله علیه و اله) هم مصداقی غیر از هجرت مکه به مدینه داشته است کما این که شعب ابی طالب هم همین معنا را دارد. به طور کلی هجرت یک ارزش است که بزرگان به رخ دیگران می کشیدند، امام سجاد (ع) در خطبه معروف خود در شام به افتخارات پدران خویش که اشاره می کند می فرماید: (و هاجر الهجرتین). ۵۳ در نماز جماعت هم تقدم با کسانی است که زودتر هجرت کرده اند؛ مگر نماز جماعت فقط مخصوص صدر اسلام است که (اقدام هجرة) ملاک تقدم تنها آن زمان باشد، نماز جماعت همیشگی است پس تقدم (اقدام هجرة) هم همیشگی است. یکی از مصادیق اصلی آن انسان های مجاهد و مبارزی هستند که سابقه مبارزاتی و پیشینه روشنی در مبارزه با طاغوت ها و دشمنان دین داشته باشند، انسان های فداکار و انقلابی که زودتر از دیگران پا به میدان نهاده اند و از بیت و بیتوته خارج شده اند: (و من یخرج من بینه مهاجراً الى الله ورسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله) ۵۴، (یاعبادی الذین آمنوا ان ارضی واسعه فایای فاعبدون) ۵۵، و آن جمله رسول خدا (صلی الله علیه و اله) که گفتیم فرار از یک زمین به زمین دیگر را ولو به یک وجب، هجرت می داند و صاحب آن را هم نشین ابراهیم (س) و محمد (ص) و... بنابراین معیار (مهاجر گرایی) در عضو یابی رسول خدا (صلی الله علیه و اله) یک اصل مسلم مبتنی بر گمان و عقل بود و به آن عمل کرد. آمار دقیق کار گزاران پیامبر (صلی الله علیه و اله) این را نشان می دهد. ما هم باید (مبارز گرایی) و (ایثار گری) و (ایثار گرایی) را معیار بدانیم یعنی هر کس تلاش و مجاهدت بیش تری داشته و جان بازی کرده و پا و نخاع داده است را اولویت بدهیم. پس (سابقه مبارزاتی در راه اسلام) معیار است و (السابقون الاولون) در این زمینه پیش تاز و مقدم هستند. شاید نام (مجاهد گرایی) مناسب تر باشد. بنابراین (مهاجر گرایی) با هر مصداقی در هر زمین و زمانی معیار مثبت در عضو یابی است. ب - انصار انصار نیز مثل مهاجرین از منابع اصلی تغذیه کننده نیروی انسانی پیامبر بوده اند و اولویت داشته اند و لقب انصار را قرآن به آن ها داده است. در کشف و غیره مذکور است که رسول خدا (صلی الله علیه و اله) بین آن ها و مهاجرین چگونه تعادل در ارزش برقرار می کند. بعضی انصار بر قریش خود را برتر می دانستند رسول خدا (صلی الله علیه و اله) فرمود: ای انصاریان، مگر نه آن که شما ذلیل بودید و خدای تعالی شما را به واسطه من عزیز و ارجمند ساخت؟ گفتند: بلی یا رسول الله. سپس فرمود: مگر نه شما گمراه بودید حق سبحانه به سبب من شما را هدایت کرد؟ گفتند: بلی یا رسول الله. بعد از آن فرمود: چرا جواب مرا نمی دهید؟ گفتند: چه بگوئیم یا رسول الله؟ فرمود: در جواب من بگوئید مگر نه آن که قومت تو را اخراج کردند و ما تو را جای دادیم و در پناه خود آوردیم؟ مگر نه قومت تکذیب تو را نمودند، پس ما تو را تصدیق کردیم؟ نه تو را مخذول ساختند پس ما تو را نصرت دادیم؟ و بر همین طریق حضرت رسالت شمارش صفات جمیله ایشان می نمود تا آن که همه به زانو در آمدند و گفتند: یا رسول الله تن و جان ما فدای تو باد. ۵۶

یعنی آن حضرت با یک بیان زیبا و شیوا و عادلانه در محضر مهاجر و انصار به طور تلویحی ارزش های طرفین را گفت و آن ها را مثل دو بال برای خود قلمداد کرد. یا موقع کلنگ زدن در خندق این شعار را می داد که: (اللهم اغفر للانصار والمهاجره) ۵۷. بحث درباره (نصرت) است که حد اعلای آن ایثار است نصرت آن قدر ارزش مند است که هر کس لقب (انصاری) را مثل یک نشان بر دوش می کشید و بدان افتخار می کرد. انصاری ها به همین صورت در تاریخ به صورت لسان صدق در آخرین مانده اند. جابر بن عبدالله انصاری، ابویوب انصاری، جناده انصاری، ابودجانه انصاری و غیرهم یعنی همان ارزش که بنی هاشم و سادات دارند که به وسیله پیش وند سید خود را ممتاز می کنند اینها با پسوند انصاری چنین کاری می کنند. انصاری ها در جنگ بدر، فتح مکه و دیگر نبردهای پیامبر (ص) نیز حضور چشم گیری داشتند و تعدادشان از مهاجران هم بیش تر بود. ۵۸. ج - تابعین خداوند می فرماید: (والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه) ۵۹ در این آیه به سه دسته از یاران رسول خدا (صلی الله علیه واله) که مورد رضایت خداوند بوده اند اشاره می شود که عبارت اند از: مهاجرین، انصار و تابعین. در مورد تابعین دو نظر است: یکی این که پیامبر را درک نکردند و بعداً آمدند و معصومین دیگر را یاری کردند و یا این که تابع سابقین شدند (از مهاجرین و انصار) با احسان و ایمان و اطاعت. ۶۰. تابعین طبق برداشت دوم کسانی هستند که یا مهاجرند یا انصار منتها دیر به این قافله نور پیوسته اند و جزء (السابقون الاولون من المهاجرین والانصار) نیستند ولی جزء لاحقین هستند، به هر حال آمده اند و خداوند هم اعلام رضایت از آن ها می کند: (رضی الله عنهم و رضوا عنه). د - مجاهدین جهاد نوعاً قرین مهاجر و انصار است چه بسا بگوییم آن چه به مهاجر و انصار و تابعین ارزش می دهد همین جهاد آن ها است، قرآن می فرماید: (إِنَّ الذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا باموالهم و انفسهم فی سبیل الله والذین آووا و نصروا اولئک بعضهم اولیاء بعض) ۶۱، یا می فرماید: (والذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا فی سبیل الله والذین آووا و نصروا اولئک هم المؤمنون حقاً لهم مغفرة و رزق کریم) ۶۲، یعنی هجرت و نصرت ضلع سومی دارد به نام جهاد و در نتیجه می شوند (مؤمنون حقاً)، (رضی الله عنهم و رضوا عنه)، (لهم مغفرة و رزق کریم) و قرآن صریحاً می فرماید: (فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجراً عظیماً) ۶۳. در یک جمع بندی باید گفت که چهار عنوان (مهاجرین، انصار، تابعین، مجاهدین) که یک منبع و مجموعه ارزشی را تصویر می کنند و می توان آنان را (ایثارگران) نامید، رسول خدا (صلی الله علیه واله) به نص قرآن کریم به آن ها اهمیت و اولویت می داد. بنابراین (ایثارگری) معیار دیگری برای عضوایی است. حکومت اسلامی نیروهای خویش را باید از این چهار منبع سرشار و عظیم برگیرد. و اگر جنگ نبود، ایثارگران و مهاجران و انصار و تابعین کسانی خواهند شد که بیش ترین سوابق مبارزاتی و فداکاری و دل سوزی و از خود گذشتگی و تحمل رنج و مرارت را برای اسلام و حکومت اسلامی داشته اند. ۵. منابع بومی قال الله تبارک و تعالی: (وما ارسلنا من رسول الاّ - بلسان قومه) ۶۴، (هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم) ۶۵، (لقد منّ الله علی المؤمنین اذ بعث فیهم) ۶۶، (کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم) ۶۷. رسول خدا (ص) عربی، قرشی، مکی، مدنی و بومی بود و خداوند در آیات چهارگانه به این نکته اشاره می کند. نیروهای بومی شایسته به خاطر سنخیت و نیز شناخت و رگ و ریشه معلوم و مشخص و موفق ترند و لذا اولویت دارند. ۶۸. عتاب بن اسید، اهل مکه است و والی همان جا شد ۶۹، نصب خاندان (بازان) در یمن ۷۰، عدی بن حاتم در قبیله خود، طیّ ۷۱، قیس بن مالک در همدان ۷۲، عین فروه در مرآء ۷۳، مالک بن عوف، آتش افروز جنگ حنین، مرد سرسخت قبیله بنی سعد توسط پیامبر سرپرست قبیله نصر و سلمه شد ۷۴، نصب معاذ بن جبل یمنی به عنوان قاضی یمن ۷۵، نصب یک جوان ثقیفی در ثقیف ۷۶، نامه پیامبر به هوده بن علی حنفی زمام دار یمامه که فرمود: اسلام بیاور تا در امان باشی و قدرت و سلطنت تو باقی بماند ۷۷، نامه به حارث حاکم غسان با همین مضمون ۷۸ و نامه هایی از همین دست به سلطان حبشه، قیصر روم و کسرای ایران، حاکی از یک نوع اولویت دهی به نیروهای بومی است که اگر اسلام آوردند طبق و عده بر منطقه و نقطه خویش حکومت می کردند. در فتح مکه ابوسفیان مکی در مکه مسئولیت می گیرد تا (مؤلفه قلوبهم) را در منزلش جمع کند ۷۹، عثمان بن طلحه مکی را در کلیدداری کعبه ابقا می کند ۸۰، امیرالمؤمنین هم قثم بن

عباس مکی را عامل مکه قرار داد ۸۱ و سهل بن حنیف انصاری را که مدنی بود عامل خود در مدینه قرار داد. ۸۲ در نقاط دیگر، حضرت کنترل آن چنانی نداشت، شام که در اختیار معاویه بود، بلاد عراق هم نوعاً به اشاره معاویه مست می شدند و الا شامل نصب عناصر بومی با همان حجم زمان رسول خدا (صلی الله علیه و اله) در زمان امیرالمؤمنین هم می شدیم. البته قبلاً اشاره کردیم که شنسب که ایرانی و اهل غور هرات بود از طرف آن حضرت بر منطقه خویش حاکم شد ۸۳ استقصای بیش تر ما را به اولویت نیروهای بومی در سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) و امیرالمؤمنین (ع) بیش تر راهنمایی می کند. پیامبران هم نوعاً از طرف خدای تبارک و تعالی بر مناطق خویش مبعوث و منصوب می شدند: در سوره های هود و اعراف مرتباً با این جمله رو به رو می شویم که: (الی عاد اخاهم هودا)، (الی ثمود اخاهم صالح)، (الی مدین اخاهم شعيبا)، (ولقد ارسلنا نوحاً الی قومه)، (لقد ارسلنا موسی بآیاتنا الی قومه ان اخرج قومک من الظلمات الی النور) و آیاتی دیگر از این قبیل که ما را کمک می کند در جهت اتخاذ یک معیار مناسب در عضوایی که همان (بومی گرایی) باشد. یعنی نیروهای بومی نسبت به نیروهای غیر بومی، اولی و احق هستند، مگر این که نکته خاص مثل مسائل امنیتی در میان باشد، و گرنه اصل بومی گرایی در عضوایی اصلی عقلی، عرفی و شرعی است. ۱- مؤلفه قلوبهم در آیه ۶۰ سوره توبه (مؤلفه قلوبهم) به عنوان یکی از مصرف های زکات نام برده شده اند صاحب شرایع می گوید: (المؤلفه قلوبهم هم الکفار الذین یتمالون الی الجهاد) ۸۴ صاحب جواهر اقوال مختلفی را در تعریف مؤلفه قلوبهم از اصحاب نقل می کند و در پایان نظر خودش را به عنوان تحقیق بعد از مطالعه کامل در کلمات اصحاب و اخبار و اجماع و نفی خلاف چنین این گونه اعلام می دارد: (ان المؤلفه قلوبهم عام للکافرین الذین یراد الفتهم للجهاد او الاسلام والمسلمین الضعفاء العقائد لا انهم خاصون باحد القسمین) ۸۵. اختلاف بین فقها بر سر این است که (مؤلفه قلوبهم) چه کسانی هستند؟ بعضی فقط کفار را مصداق می دانند عده ای کفار را برای استمالت آن ها به جهاد و برخی کفار را برای استمالت آن ها به اسلام. گروهی هم مسلمانان ضعیف العقیده را برای بقاء شان در اسلام از مصادیق این عنوان می دانند. خلاصه (مؤلفه قلوبهم) دو دسته اند: دسته ای که باید جذب شوند و دسته ای که باید دفع نشوند، به عبارت بهتر، یک تیره باید بیایند و یک تیره باید نروند. تیره اول کفارند یا برای جهاد، خواه مسلمانان شوند یا نه و یا برای مسلمان شدن و تیره دوم ضعیف العقیده ها هستند برای این که باقی بمانند، لذا از زکات بودجه ای برای این منظور در نظر گرفته شده است. امام باقر (ع) در صحیح زراره می فرمایند: (مؤلفه قلوبهم) قومی هستند که خدای واحد را عبادت می کنند و شهادت (لا اله الا الله و محمد رسول الله) سر می دهند ولی به بعضی از جنبه های وحی شک دارند. خداوند به پیامبرش فرمان داد که با پول و هدیه دل آن ها را به دست آورد تا اسلام آن ها محکم شود. رسول خدا (صلی الله علیه و اله) در جنگ حنین با رؤسای قریش و مضر مانند ابوسفیان و غیره چنین کرد. انصار ناراحت شدند، خدمت رسول خدا (صلی الله علیه و اله) آمدند و گفتند: اگر اجازه دهی کلامی داریم و آن این که اگر این اموال که به اینان دادی دستور خدا است، تسلیم هستیم و اگر دستور توست راضی نیستیم. خداوند به خاطر این اعتراض نور آن ها را بُرد و برای (مؤلفه قلوبهم) سهمی از زکات قرار داد. ۸۶ (مؤلفه قلوبهم) مانند (مهاجرین) یک عنوان عام است که دارای مصادیقی است، مصداق بارز آن ابوسفیان و عیینه و دیگران است که در صدر اسلام بودند. ۸۷ در زمان های دیگر مصادیق دیگری دارد و دلیل بر این مسئله اطلاق ادله امت که (مؤلفه قلوبهم) را مقید و منحصر به زمانی و زمینی خاص نکرده است و این ادله از حیث دیگری هم اطلاق دارد که مقید به جهاد نیست، یعنی برای غیر جهاد هم می توان آن ها را تألیف کرد، مثلاً برای عضویت در حکومت و استفاده از تخصیص آن ها صاحب جواهر هم مقید به جهاد نمی داند ما می خواهیم حرف دیگری هم بزنیم و آن این که تألیف قلوب منحصر به پرداخت زکات نیست، زیرا تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علّیت است، یعنی علت پرداخت زکات تألیف قلوب است یعنی تألیف قلوب اصل است و پرداخت زکات واجب یکی از راه های تألیف قلوب است، بنابراین راه های دیگری هم وجود دارد که او تألیف و تشویق شود، مثلاً ما به او پست و مقام بدهیم تا برای اهداف بلند اسلام استمالت شود. ۸۸ لذا آن چه ما به آن رسیده ایم دو وجه است: عضویت در سازمان حکومت اسلامی هم



می‌تواند مایه تألیف قلوب باشد و هم این که هدف از تألیف قلوب باشد، به این معنا که شما فرد لایقی را با پول تشویق کنید که عضو اداره اسلام شود و یا او را عضو اداره اسلام کنید تا تألیف قلوب شود، ما هر دو را از اطلاق ادله و از اعتبار وصف العینی تعلیق حکم بر وصف، متوجه می‌شویم. بر این اساس، مؤلفه قلوبهم به یک منبع خوب انسانی برای حکومت اسلامی تبدیل می‌شوند به این معنا که حکومت اسلامی برای تقویت پایه‌های مردمی و تحکیم ریشه حکومت در دل جامعه اسلامی نباید از این نیروی عظیم که طبق فرموده امام صادق و باقر(ع) بیش‌تر مردم را تشکیل می‌دهند و در همه زمان‌ها هم هستند: (یکون ذلک فی کل زمان) ۸۹ غفلت شود. البته منظور ما در نظر گرفتن سهمیه‌ای در کادر حکومتی غیر کلیدی برای آنان بدون هیچ اولییتی است (یعنی مؤلفه قلوبهم) مثل مهاجر و انصار و بنی‌هاشم نیستند که در عضوایی اولییتی داشته باشند، ولی غفلت از آن‌ها هم درست نیست. پیامبر اکرم(صلی الله علیه و اله) برای تألیف قلوب به پرداخت زکات اکتفا نفرمود بلکه مسئولیت هم می‌داد (نمونه اش ابوسفیان بود که بلافاصله فرماندهی دو هزار نفر از قریش را در یک عملیات نظامی بر عهده گرفت ۹۰، و عمروعاص که در(ذات السلاسل) فرمانده شد ۹۱، ابوسفیان بت پرست حتی مأموریت بت شکنی بت‌های طائف را پیدا کرد، جالب است که او بت‌ها را شکست و از خرابه‌های آن هیزم درست کرد و فروخت و قرض‌های عده‌ای را پرداخت ۹۲، وحشی هم پس از این که اهلی شد مأموریت جنگی گرفت ۹۳، معاویه هم جزء کاتبان رسول خدا(صلی الله علیه و اله) شد. ۹۴-۷ منابع دینی منظور، مسلمین، یهود، نصاری، مجوس و به طور کلی اقلیت‌های دینی اند که به هر حال منابعی از نیروهای انسانی را تحت عناوین دینی تشکیل می‌دهند. در این درنگ و توقف نداریم که(اسلام گرایی) یک اولویت قطعی و صد درصد است و غیر اسلام هم ولو میلی به اسلام و جهاد نداشته باشند و مؤلفه قلوبهم نباشند سهمیه‌ای خواهند داشت. رسول خدا(صلی الله علیه و اله) گاهی با آن‌ها پیمان می‌بست مثل(بنی‌نضیر) یا(بنی‌قریظه) که یهود بودند تا از نیروهای آن‌ها علیه کفار استفاده کند و یا درخواست نماینده‌ای از آنان می‌کرد: (قل تعالوا الی کلمه) ۹۵... یعنی نمایندگان آن‌ها را می‌خواند با آن‌ها پیمان می‌بست ولی هیچ وقت به آن‌ها فرصت فرادستی نمی‌داد. اسلام به همه کفار و اهل کتاب، بدین نیست بلکه با آن‌ها که میل به سلطه دارند سر ناسازگاری دارد، اما استفاده از اهل جزیه آن هم به شکل(بطانه) بلکه به شکل نیروهای کارگزار و متخصص به شکلی که حکومت اسلامی حالت تسلط و نظارت را از دست ندهد منعی ندارد. سیره رسول خدا(صلی الله علیه و اله) همین گونه بود، در تاریخ می‌خوانیم که: فرمان‌روای مسیحی شهر(ایله) به نام(یوحنا بن رویه) در حالی که صلیب طلا به سینه انداخته بود و از مقر فرمان‌روایی خود به سرزمین تبوک آمده بود هدیه‌ای به رسول خدا(صلی الله علیه و اله) داد و هدیه‌ای هم از آن بزرگوار گرفت و حاضر شد بر آیین مسیح بماند و جزیه بدهد، پیامبر با او پیمان بست که مسیحی بماند و به او مأموریت داد که از مسلمانان که از ایله می‌گذرند پذیرایی کند. ۹۶ اصولاً فرمان‌روایانی که در مرزهای سوریه و حجاز زندگی می‌کردند در میان قوم و قبیله و منطقه زندگی خود، نفوذ کلمه داشتند و همگی مسیحی بودند و چون احتمال داشت که روزی سپاه روم از نیروهای محلی آنان استفاده کند. پیامبر(صلی الله علیه و اله) با همه آن‌ها پیمان عدم تعرض بست. ۹۷ یا(اکیدر) فرمان‌روای مسیحی(دومه‌الجندل) حضور پیامبر رسید و از قبول اسلام امتناع ورزید ولی حاضر شد باج‌گذار مسلمانان باشد. ۹۸ جالب است که(یوحنا) و(اکیدر) مسیحی می‌مانند ولی کارگزار و باج‌گذار پیامبر می‌شوند (یعنی می‌توان و جایز است از نیروهای اهل کتاب استفاده کرد فقط به این شرط که نظارت و تسلط را در دست نگیرند، زیرا با اصل مسلم(لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سیلاً) و(یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون) منافات دارد. پس(اسلام گرایی) اولویت است ولی استفاده از غیر مسلمین جایز است به شرط عدم سلطه و بدون هیچ اولییتی. ۸- منابع عقیدتی مراد، دارالاسلام و دارالکفر است. (دارالاسلام جایی است که اسلام در آن جا حاکم است و دارالکفر یا دارالشُرک آن جا که کفر و شرک حاکم است)، مثل مکه و مدینه قبل از فتح مکه که مکه مصداق دارالکفر بود و مدینه دارالایمان و دارالاسلام. البته اکنون شرایط فرق می‌کند بعضی کشورهای اسلامی مثل ترکیه هرچند حکومت آن‌ها لائیک است، اما آن‌جا را نمی‌توان دارالکفر حساب کرد. پس دارالکفر

جایی است که مسلمین یا در آن جا حاکم نیستند یا در اقلیت اند. مسلماً دارالکفری که در صدر اسلام مطرح بوده با توجه به این که اسلام هنوز توسعه نداشت، کشورها و مناطقی بودند که اسلام هنوز وارد آن جا نشده بود. اکنون بحث در این است که آیا از نیروهای مسلمان مقیم دارالکفر می توان در حکومت اسلامی دعوت و استفاده کرد؟ به عبارت بهتر آیا نیروهای مسلمان دارالکفر منبعی مناسب برای عضوایی جهت تشکیلات حکومت اسلامی محسوب می شوند یا نه؟ قرآن می فرماید: (الذین آمنوا ولم یهاجروا ما لکم من ولایتهم من شیء حتی یهاجروا) ۹۹، بعضی مصداق این آیه را عباس عموی پیامبر می دانند که هجرت نکرد ولی رسول خدا (صلی الله علیه واله) او را در همان دارالکفر مأموریت جاسوسی قریش داد و گزارش به پیامبر می داد و حتی در جنگ بدر شرکت کرد و اسیر شد و پیامبر به رزمندگان سفارش کرده بود که او را ضربه نزنند و سالم بدارند و سرانجام اسیر شد. ۱۰۰ به هر حال اولویت با دارالاسلام است و در صورت عدم کفایت باید سراغ نیروهای مسلمان دارالکفر رفت که از داستان عباس و نظایر آن جواز آن را یافتیم. بنابراین نیروهای مسلمان که در دارالکفر اقامت و یا تحصیل کرده اند و مدتی به هر دلیل مانده اند، استفاده از آن ها جایز است، اما هیچ اولییتی بر نیروهای دارالاسلام ندارند، بلکه اولویت از آن نیروهای دارالاسلام است، زیرا مقیم های دارالکفر چه بسا از فرهنگ آن جا تأثیر گرفته اند و ممکن است تأثیرات منفی هم داشته باشند. پی نوشت: ۱. حسن ستاری، مدیریت منابع انسانی، ص ۹۱. ۲. حجرات (۴۹) آیه ۱۳. ۳. بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۳۵۰. ۴. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۲۸۸ - ۲۸۹. ۵. همان، ص ۴۰۶. ۶. همان، ص ۴۱۲. ۷. تراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۱۷. ۸. همان، ج ۱، ص ۱۷. ۹. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۳۳۳. ۱۰. صحاح سته. ۱۱. فروغ ابدیت، ص ۳۶۰ و ۱۲۶. ۱۲. شیخ عباس قمی، منتهی الآمال. ۱۳. بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۳۸۹؛ طبقات کبری، ج ۱، ص ۲۶۰؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۹۵؛ کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۸۱؛ فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۲۱۸. ۱۴. سیره حلبی، ج ۳، ص ۲۷۹؛ طبقات کبری، ج ۱، ص ۲۵۹؛ فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۲۲۹. ۱۵. طبقات کبری، ج ۱، ص ۲۵۹؛ سیره حلبی، ج ۲، ص ۲۷۷؛ بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۳۷۹. ۱۶. همان، ج ۲، ص ۲۳۵. ۱۷. همان، ج ۲، ص ۲۲۲. ۱۸. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۲۲۲. ۱۹. همان، ص ۲۲۰. ۲۰. همان، ص ۲۲۲. ۲۱. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ج ۲، ص ۳۹۳. ۲۲. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، ص ۳۵۲. ۲۳. اسد الغابه. ۲۴. فروغ ابدیت، ص ۳۳۸. ۲۵. نساء (۴) آیه ۵۸. ۲۶. حجرات (۴۹) آیه ۱۳. ۲۷. جعفر سبحانی، همان، ج ۲، ص ۴۷۲ - ۴۷۳. ۲۸. بحار الانوار. ۲۹. فروغ ابدیت، ص ۵۱۲؛ سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۶۳۹؛ صحیح بخاری، ص ۹۸؛ بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۳۴۶. ۳۰. حدائق، ج ۱۰، ص ۳۹۶؛ سیوطی، جامع صغیر، ج ۲، ص ۸۵. ۳۱. همان. ۳۲. همان و کنز العمال، ج ۶، ص ۱۹۵. ۳۳. سیوطی، شرح جامع صغیر، ج ۴، ص ۵۱۲ به نقل از حدائق، ج ۱۰، ص ۳۹۵. ۳۴. حدائق، ج ۱، ص ۳۹۵؛ جواهر، ج ۱۳، ص ۳۵۳. ۳۵. حدائق، ج ۱۰، ص ۳۹۵؛ سیوطی، شرح جامع (مناوی)، ج ۴، ص ۵۱۲. ۳۶. جواهر الکلام، ج ۳، ص ۱۶۱. ۳۷. وسائل الشیعه، باب ۳۱ من ابواب الحيض، ج ۹. ۳۸. جواهر الکلام، ج ۳، ص ۱۶۱ و ۳۹. ۴۰. همان. ۴۱. حجرات (۴۹) آیه ۱۳. ۴۲. منهج الصادقین، ج ۸، ص ۴۲۹. ۴۳. وسائل الشیعه، ج ۴، باب ۳۹؛ جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۱۵ - ۲۱۶. ۴۴. نهج البلاغه، خ ۵۶، ص ۱۴۶ (فیض الاسلام). ۴۵. همان، نامه ۱۷، ص ۸۶۴. ۴۶. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۳۶۳. ۴۷. فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۴۸۰. ۴۸. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۶ (مانند علامه و شهید اول و ثانی). ۴۹. همان، ج ۱۳، ص ۳۶۳؛ منهج الصادقین، ج ۴، ص ۲۱۷. ۵۰. همان، ج ۲۱، ص ۲۶. ۵۱. بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۲۸؛ ج ۶۷، ص ۳۰۲؛ ج ۶۷، ص ۳۵۸. ۵۲. شهید ثانی، روضه البهیة، کتاب الصلوة، ج ۱، ص ۳۹۲ (چاپ ۱۰ جلدی). ۵۳. خطبه سجاده. ۵۴. نساء (۴) آیه ۱۰۰. ۵۵. عنکبوت (۲۹)، آیه ۵۶. ۵۶. منهج الصادقین، ج ۹، ص ۲۲۸؛ (لا-عیش الآخرة اللهم اغفر الانصار والمهاجرة). ۵۷. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۱۲۶. ۵۸. ر.ک: سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۳۶۳ و ۶۱۵. ۵۹. توبه (۹) آیه ۱۰۰. ۶۰. منهج الصادقین، ج ۹، ص ۲۳۴. ۶۱. انفال (۸) آیه ۷۲. ۶۲. همان، آیه ۷۴. ۶۳. نساء (۴) آیه ۹۵. ۶۴. ابراهیم (۱۴) آیه ۴. ۶۵. جمعه (۶۲) آیه ۲. ۶۶. آل عمران (۳) آیه ۱۶۴. ۶۷. بقره (۲) آیه ۱۵۱. ۶۸. محسن الموسوی، دولة الرسول، ص ۲۶۲. ۶۹. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۳۵۲ و ۴۵۲؛ سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۰۰؛ تاریخ سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۱۶۲؛ تراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۲۴۰؛ اسد الغابه، ج ۳، ص ۵۵۶.

۷۰. فروغ ابدیت، ص ۱۲۲؛ دولة الرسول، ص ۲۶۳؛ اسد الغابه، ج ۳، ص ۱۲۶. ۷۱. اسد الغابه، ج ۴، ص ۴۴۲ و ۲۱۴؛ الاصابه، ج ۵، ص ۲۶۴؛ فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۳۸۲. ۷۲. فروغ ابدیت؛ دولة الرسول، ص ۲۶۲. ۷۳. دولة الرسول، ص ۳۷۲. ۷۴. فروغ ابدیت، ص ۳۶۷؛ زسیره ابن هشام، ج ۲، ص ۴۹۱. ۷۵. همان، ص ۴۵۲. ۷۶. همان، ص ۴۱۶؛ زسیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۴۴؛ اسد الغابه، ج ۱، ص ۲۱۶. ۷۷. همان، ص ۲۶۳. ۷۸. طبقات ابن سعد، ج ۱، ص ۲۶۱؛ حلی، ج ۳، ص ۲۸۶؛ فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۲۳۵. ۷۹. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۳۵۲. ۸۰. همان، ج ۲، ص ۳۳۸. ۸۱. نهج البلاغه فیض الاسلام، نامه ۶۷، ص ۱۰۶۲. ۸۲. همان، نامه ۷۰، ص ۱۰۷. ۸۳. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۸۴. ۸۴. شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۴۹. ۸۵. جواهرالکلام، ج ۱۵، ص ۳۴۱. ۸۶. اصول کافی (چاپ جدید)، ج ۲، ص ۴۱۱. ۸۷. منهج الصادیقین، ج ۴، ص ۲۷۵. ۸۸. جواهرالکلام، ج ۱۵، ص ۳۴۱. ۸۹. مستدرک الوسائل، باب اول، ح ۱۱. ۹۰. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۳۵۲. ۹۱. همان، ج ۲، ص ۳۰۴. ۹۲. همان، ج ۲، ص ۴۲۰. ۹۳. همان، ج ۲، زبحار الانوار، ج ۲۱، ص ۴۱۳. ۹۴. همان و بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۲۴۸؛ تراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۱۲۰؛ اسد الغابه، ج ۵، ص ۲۰۹. ۹۵. آل عمران (۳) آیه ۶۱. ۹۶. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۴۱۰؛ زسیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۲۶؛ زبحار الانوار، ج ۲۱، ص ۱۶۰؛ زسیره حلی، ج ۳، ص ۱۶۰. ۹۷. همان. ۹۸. فروغ ابدیت، ج ۲، ص ۴۰۱؛ زسیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۲۶؛ زبحار الانوار، ج ۲۱، ص ۱۶۰؛ زسیره حلی، ج ۳، ص ۱۶۰. ۹۹. انفال (۸) آیه ۷۲. ۱۰۰. اسد الغابه، ج ۳، ص ۱۶۵. منبع: فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۹

### امام علی علیه السلام و نهاد نظارت در حکومت

امام علی علیه السلام و نهاد نظارت در حکومت در باب نظارت کمترین تردیدی وجود ندارد که یک دولت اعم از این که دولت دینی باشد یا عرفی، یکی از وظائفش نظارت بر حسن اجرای قوانین است. این امر نیاز به تأکید شرعی ندارد بلکه اصلی عقلی است که اجرای آن از نظر هر انسان عاقلی الزامی است، زیرا روشن است که وجود قوانین از یک طرف و حضور مردم از طرف دیگر، الزاما نیاز به واسطه ای دارد که نامش نظارت بر حسن اجرای قانون است. در دنیای امروز این نظارت ها به قدری گسترده شده است که برخی مهم ترین وظیفه دولت و حکومت را همین نظارت دانسته و معتقدند که حکومت به جای مداخله مستقیم در کارها، بهتر است همان نقش نظارتی خود را ایفا کرده و آن را برای حفظ و سلامت جامعه کافی می دانند. با این حال، در باره حدود نظارت و نظر شارع در باره آن بسا تردیدهایی وجود داشته باشد. اصل آن غیر قابل تردید است اما تعریف چهارچوبه ای برای آن گونه که انسان مؤمن را از تردید در این باره بیرون آورد، نیاز به تأکید و تأیید شارع مقدس دارد. بر اساس تعریفی که شرع از حقوق انسان مؤمن دارد، یا بر اساس اصل حفظ حرمت مؤمنین و به ویژه بر اساس نوع نگاه اسلام به جرم، تخطی از حدود الهی، تعریف حق الناس و حق الله، نهی از تجسس در امور، حریم خصوصی و بسیاری از مسائل دیگر، لازم است تا در باره جنبه های شرعی نظارت بحث فقهی صورت گرفته و به صورت دقیق تعریف شود. امر به معروف و نهی از منکر اصل نظارت عمومی یک تفاوت آشکار میان آموزه های اسلامی با آنچه امروزه در غرب وجود دارد این است که نظارت عمومی و جامع مورد تأیید قرار گرفته در حالی که در فرهنگ حقوقی غرب، دخالت مردم در کارهای یکدیگر روا شمرده نشده و صرفا دولت و نهادهای عمومی چنین مسؤولیتی دارند. به همین دلیل است که افراد نه تنها مسؤولیتی ندارند بلکه ورود آنان به این عرصه برای آنان مسؤولیت هم دارد. این در حالی است که پایه و اساس امر به معروف و نهی از منکر بر به رسمیت شناخته شدن نوعی نظارت عمومی است. البته این نظارت به معنای وجود قضائی افراد حاضر در صحنه نیست بلکه اساس آن بر پایه نوعی حس مسؤولیت فردی - اجتماعی متقابل است که اجرای آن پاداش اخروی دارد. این که مؤمنان بعضی اولیاء بعضی هستند و امر به معروف و نهی از منکر می کنند به عنوان یک اصل جامع در قرآن پذیرفته شده است. «و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (توبه: ۷۱). حسب بخشی از «اصل نظارت عمومی» اصل نظارت عمومی به حوزه خصوصی و عمومی می تواند تقسیم شود. حوزه

خصوصی آن تذکراتی است که افراد بر اساس تشخیص دینی خود به خطاکاران می دهند و البته باید تابع شرایط خاص خود باشد. اما در بخش عمومی، این مسؤولیت بر عهده دولت است و می تواند برای آن جزا و عقاب خاص دنیوی در نظر گرفته شود. در این بخش نظارت در قالب سازمانی شکل گرفته است که از عصر نخست به عنوان سازمان حسبه شناخته می شود. حسبه به معنای نوعی نظارت بر کارهای دیگران است (احتساب فلان علی فلان، یعنی انکر علیه قبیح عمله). این منصب رسمی است و به دلیل رسمیت، متفاوت با امر به معروف و نهی از منکر فردی است که تبعات دولتی و حکومتی ندارد. پایه قرآنی تشکیلات حسبه آیه «ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» (آل عمران: ۱۰۴) است. سازمان حسبه بر اساس آموزه هایی شکل گرفته است که از زمان رسول خدا (ص و همین طور آنچه در عصر صحابه و به خصوص عصر امیر المؤمنین علیه السلام بوده است. سازمان حسبه در واقع نوعی تبدیل آموزه ها به نظام و تشکیلات بوده است که جامعه اسلامی بر اساس اجتهاد دست به تشکیل آن زده اند. طبیعی است که هر زمان می بایست برای ارزشها و آموزه های کلی، نظام سازی های خاص صورت گیرد. آنچه جالب است این که هیچ فقیهی با اصل این تشکیلات حسبه در دولت های اسلامی مخالفت نکرده است. طبعاً محتسب شرایط خاصی مانند اجتهاد و معرفت در دین داشت و در این باره در رساله ها و ابواب مربوطه در متون فقه شرح واف و کافی آمده است. یک فصل خاص از کتاب الاحکام السلطانیه به بحث حسبه مربوط است که ضمن آن از شرایط حسبه سخن گفته شده است. مع الاسف بر اساس اظهار نظر مرحوم احمدی میانجی (اطلاعات و تحقیقات در اسلام: ص ۱۰۷) در میان شیعه این بحث کمتر مطرح شده است، هر چند علمای اهل سنت چندین کتاب و رساله در این باره نوشته اند. این امر به دلیل دور بودن شیعیان از حکومت در یک دوره طولانی بوده است. وظیفه این تشکیلات در بخش های مختلف رسیدگی به اموری است که تخطی از قوانین جاری، ارزشهای رسمی و شناخته شده و امور خارج از شئون است. طبعاً در بسیاری از جوامع شکل آنها مختلف است. برخی از اصول ثابت آن جلوگیری از مشروب خواری علنی و مفاسدهای است که دین برای آنها تعریف به خصوص دارد. اما مواردی، اختصاصی برخی از ادوار یا برخی جوامع است و حتی شامل مواردی چون کبوتر بازی هم می شود. در بسیاری از جوامع، موارد موقتی پیش می آید که نوعی تخطی از ارزشهای رسمی به شمار می آید. امروزه تشکیلات حسبه به چندین اداره و سازمان تقسیم شده است. بخشی از کار بر عهده شهرداریها، بخشی در حیطه قوه قضائیه، بخشی سازمان بازرسی کل کشور و بخشی در زمره اختیارات نیروی انتظامی است. پیشینه نظارت در دوران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) حکومت رسول خدا (ص) نخستین دولت اسلامی بود که در میان اعراب تشکیل شد و از هر جهت تازگی در تأسیس نهادهای عمومی داشت. طبیعی است که در آن دوره تصور کنیم تشکیلات ساده ای وجود داشت، به طوری که دقیقاً نمی دانیم زندان وجود داشته است یا نه، و اگر بوده است، مسلماً در جای مستقلاً که برای این کار تعبیه شده باشد، نبوده است. با این حال، پایه و اساس این نهادهای عمومی ریخته شد و مسلمانان تأسیس آن نهادها را دنبال کردند و دولت نخستین اسلامی را به تدریج به یک امپراتوری گسترده تبدیل کردند. هیچ کس در عصور نخستین اسلامی مدعی نشد که این قبیل تأسیس نهادها کاری بر خلاف دین است. آنچه مهم بود، شرط اسلامیت بود که باید در آنها رعایت می گردید. در زمینه نظارت در عصر نخست، نمونه هایی داریم که در عین سادگی، مشروعیت آنها را تأیید می کند. این نمونه ها در نظام زندگی ساده ای که در آن روزگار وجود داشت، در درجه نخست خود را در بازار نشان می داد. بسیاری از تخلفاتی که ممکن بود صورت گیرد و نیاز به نظارت داشت، دقیقاً در بازار اتفاق می افتاد. بنابراین لازم بود تا بازار تحت نظارت قرار گرفته و نه تنها از باطل خوری مصرح در شرع جلوگیری شود، بلکه از کارهای خارج از عرف و آنچه که به نوعی حقوق عمومی را زیر سؤال می برد، ممانعت گردد. برای نمونه تردیدی نیست که رسول خدا (ص) مسؤولیت نظارت بر بازار را در زمانی بر عهده شخصی از اصحاب به نام سعید بن عاص گذاشته است (الاصابه: ج ۲ ص ۴۷). همین وضعیت نظارت در دوران خلفای بعدی دنبال شد که البته برای ما سیره امیر المؤمنین علیه السلام سیره ای قابل استناد است. امام علی علیه السلام و اصل نظارت

عمومی در سیره امام علی علیه السلام چندین نوع مستند در باره بحث نظارت می توان یافت. الف: توصیه به عمل برای نظارت بر زیردستان: در یک بخش نامه ها و دستورات کتبی ایشان به استانداران را داریم که مرتب بر نظارت بر کار عمال تأکید دارند و نمونه روشن آن عهد اشتر است که در نهج البلاغه نامه ۵۳ درج شده و نمونه هایی در متون دیگری هم مانند دعائم الاسلام آمده است. برای نمونه در دعائم آمده است که حضرت دستور می دهند مراقب کار گزاران باشند تا بدانند آنان با مردم چگونه برخورد می کنند (حتی تعلم کیف معاملتهم للناس فیما ولیتهم) (دعائم: ج ۱ ص ۳۶۵). در عهد اشتر وجود دستگاه نظارتی را سبب وفاداری آنان به عهد و پیمان آنان می داند: در عهدنامه مالک هم روی نوعی نظارت متعهدانه و صادقانه تأکید شده است: وَ ابْعَثِ الْعُیُونَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقِ وَالْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ فَإِنَّ تَعَاهِدَكَ فِي السَّرِّ لِأُمُورِهِمْ حِدْوَةٌ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ وَالرَّفْقِ بِالرَّعِيَةِ وَ تَحْفَظُ مِنَ الْأَعْوَانِ (شرح نهج البلاغه: ج ۱۷ ص ۶۹). به دنبال آن حضرت توصیه می کنند که اگر خیانتی از آنان ظاهر شد باید با آنان برخورد کنند. حدوده به معنای «انگیزه و باعث» است. عینی تعهد عامل به نظارت بر امور پنهانی کار گزاران عاملی است برای آن که آنان امانت را رعایت کرده و با رعایا به رفق و مدارا برخورد کنند. امام علی علیه السلام خطاب به یکی از عمالش فرموده است: اری أن تبعث قوما من اهل الصلاح و العفاف ممن یوثق بدینه و أمانته یسأل عن سیره العمال و ما یعملون فی البلاد (نهج السعاده: ج ۵ ص ۳۵، ۴۲۵، ج ۴ ص ۲۳۸). در میان عباراتی که می تواند نظارت را نشان دهد شاید هیچ نصی مانند جمله ذیل نباشد که به گزارش یعقوبی امام به یکی از والیان خود که در عین التمره بود، نوشته است. در این نامه که به مالک بن کعب ارجحی نوشتند: أما بعد، فاستخلف علی عملک، و أخرج فی طائفه من أصحابک حتی تمر بأرض کوره السواد، فتسأل عن عمالی و تنظر فی سیرتهم فیما بین دجله و العذیب، ثم ارجع إلی البهقباذات فتولّ معونتها، و اعمل بطاعة الله فیما ولّاک منها، و اعلم أن کلّ عمل ابن آدم محفوظ علیه مجزی به، فاصنع خیرا صنع الله بنا و بک خیرا، و أعلمنی الصدق فیما صنعت، و السلام (یعقوبی: ج ۲ ص ۲۰۵ در منبع به اشتباه نام عامل کعب بن مالک آمده است). این نامه نیز به صراحت روی نظارت تأکید دارد. مضامین فراوانی در این زمینه در عهد اشتر هست. در آنجا حضرت به رغم آن که درخواست می کند تا برای سرپرستی کارها از افراد متقی و اهل صلاح و اصیل استفاده کند باز هم نظارت بر امور آنان را برای خیر گیری تأکید می کند. بر اساس روایت دعائم الاسلام در این متن آمده است: انظر فی امور عمالک تستعملهم فلیکن استعمالک ایه اختبارا ... این به رغم آن است که حضرت توصیه کرده است فاصطف لولایه اعمالک اهل الورع و الفقه و العلم و السیاسة و الصق بذوی التجربه و العقول و الحیاء و من اهل البیتوات الصالحه و اهل الدین و الورع (دعائم: ج ۱ ص ۳۶۹ - ۳۷۰) ب: نظارت امام بر کار عمال و انتقاد از آنان: بخش دیگر نظارت های ایشان بر کار عمال است که نمونه روشن آن نامه هایی است که حضرت با شنیدن اخباری از تخلفات آنان برای آنان نوشته اند. نمونه آن نامه به عثمان بن حنیف والی بصره است که خود صحابی بود و به دلیل نشستن بر سر سفره رنگین مورد عتاب قرار گرفت. بی تردید امام ناظر بر رفتار او بوده و پس از شنیدن این خبر آن نامه را که اکنون به عنوان نامه ۴۵ در نهج البلاغه است نوشته اند. نامه ای دیگر هم به عاملی متخلف در نهج البلاغه هست که حضرت به او نوشتند: ... بلغنی انک جرّدت الارض فأخذت تحت قدمیک و أکلت ما تحت یدیک، فارفع الی حسابک و اعلم أن حساب الله أعظم من حساب الناس (نهج البلاغه نامه ۴۰). امام ضمن نامه ای به عبدالله بن عباس از برخورد نامناسب او با طایفه بنی تمیم گلایه کردند و به خصوص از شورش احتمالی آنها در صورت ادامه برخورد سخت سخن گفتند (نهج البلاغه: نامه ۱۸) همچنین در باره مسائل مالی به حاکم خود در بحرین تذکر دادند که او مال را برداشته نزد معاویه گریخت (یعقوبی ج ۲ ص ۲۰۱). همچنین امام به مصقله بن هبیره فرماندار اردشیرخره که خیر یافته بود خراج آنها را پراکنده می سازد و می بخشد، نوشت: «اما بعد فقد بلغنی عنک امر اکبرت ان اصدقه، انک تقسم فی المسلمین من قومک... فوالذی فلق الحبه و برأ النسمة لافتش عن ذلک تفتیشا شافیا فان وجدته حقا لتجدن بنفسک علی هوانا» خبری از تو بمن رسیده است که باور کردن آن بر من گران آمد، که تو خراج مسلمانان را در میان بستگان و کسانی که بر تو درآیند از درخواست کنندگان و دسته ها و شاعران



دروغگو، بخش می‌کنی چنان که گردو را، پس بخدایی سوگند که دانه را شکافت و جان را آفرید، دقیقاً این گزارش را بازرسی خواهیم کرد و اگر آنرا درست یافتیم البته خویش را نزد من زیون خواهی یافت (یعقوبی: ج ۲ ص ۲۰۱). ج: نظارت شخصی در بازار: بخش سوم نظارت شخصی ایشان در بازار در نقش یک محتسب و ناظر است. در این باره هم نقلیهایی در اختیار داریم که نشان می‌دهد امام در فرصت‌های مناسبی که در اختیار داشت در بازار حرکت کرده و بر امر خرید و فروش نظارت می‌کرد. این امر منافات با آن نداشت که کسانی مسئولیت این کار را از سوی وی عهده دار باشند. به خصوص می‌توان تصور کرد که در مواقعی که خود قصد خرید داشت، کار نظارت را هم انجام می‌داد. از امام صادق از پدرش نقل شده است که امام علی علیه السلام با دره خود در بازار می‌گشت. (انساب الاشراف: ج ۲ ص ۱۴۱). قاضی نعمان نقل کرده است که امام علی (ع) طبعاً از طریق مردم یا عوام اطلاعاتی خود دریافت که ابن هرمه، ناظر بازار اهواز خیانتی مرتکب شده است. بنابراین نامه‌ای به رفاعه حاکم اهواز نوشت و از او خواست تا او را از نظارت بر بازار برداشته و زندانی کند. (دعائم الاسلام: ج ۲ ص ۵۳۲) شعبی هم گوید: اَنَّ عَلِيًّا كَانَ يَأْمُرُ الْمُتَاعِبَ وَ الْكَنَفَ تَقَطُّعَ عَنِ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ (المصنف عبدالرزاق: ج ۱۰ ص ۷۲). امام علی علیه السلام دستور داد تا مسیل حوض و آب ناودان و همین‌طور فاضلاب از راه مسلمانان قطع شود. در اینجا به نقل یک روایت مفصل با عبارت فارسی قرن نهم (از کتاب فضائل اهل بیت رسول و مناقب اولاد بتول از عماد طبری) می‌پردازیم که تصویری از نظارت امام علی علیه السلام را در بازار نشان می‌دهد: از مجمع تیمی روایت است که وی گفت علی علیه السلام یک باری به بازار آمد و شمشیر خود با خود داشت و می‌گفت کیست که این شمشیر از من بخرد؟ و اگر به نزدیک من چهار درهم بودی که بدان ازاری بخرم هر آینه این شمشیر را نفروختمی. و از ابن مردویه روایت است از ابی‌مطر که وی گفت من از مسجد بیرون آمدم ناگاه مردی از پس من آواز کرد که جامه خود بردار که چون جامه برداری پاکیزه‌تر می‌باشد و دیرتر کهنه می‌شود، و از سر خود برگیر اگر مسلمانی و من از پی وی برفتم او ازاری در خود گرفته و ردایی بر خود فرو گذاشته همچنانکه اعرابی بادیه نشین و درّه‌ای با خود داشت من گفتم که کیست این مرد؟ پس شخصی گفت که من تو را غریب می‌بینم در این شهر. گفتم: آری که من از اهل بصره‌ام گفت این علی بن ابی طالب است پس می‌رفت تا وقتی که به دار ابی معیط رسید و آن بازار شتر بود، و گفت بفروش، سوگند مخور که سوگند کاسد می‌کند، و برکت را می‌برد، و نیست کند. بعد از آن امیرالمؤمنین علی به نزدیک اصحاب خرما رفت و ناگاه دیدیم که خادمه‌ای در آنجا می‌گریست علی گفت چرا می‌گریی او گفت که این مرد خرما به یک درهم به من فروخت چون پیش خواجه خود بردم او باز پس فرستاد. به نزدیک این مرد آوردم نمی‌ستاند و قبول نمی‌کند. پس امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود که ای مرد! خرما را خود را بستان و آنچه (سکه نقره) ای) این عورت باز پس ده که او در این باب فرمان بردار است و اختیاری ندارد. آن مرد سخن علی نمی‌شنید. راوی می‌گوید که من گفتم ای شخص تو هیچ می‌دانی که این چه کسی است گفت نه گفتم این علی بن ابی طالب است در حال آن مرد خرما را بستد و بر سر خرما ریخت و آنچه زن را به او داد. بعد از آن خداوند خرما گفت یا علی می‌خواهم که تو از من راضی باشی علی علیه السلام فرمود که من از تو راضی نمی‌باشم الا آن گهی که حق مردم را تمام بدهی بعد از آن علی علیه السلام بگذشت و جماعت مسلمانان همراه وی بودند تا آن زمان که به اصحاب ماهی رسید و گفت در این بازار ماهی مرده بر سر آب افتاده باید که نفروشد. بعد از آن بگذشت و به بازار کرباس آمد که دار فرات می‌گویند. به در دکانی آمد و به صاحب دکان می‌گفت که ای پیر! پیرنی که به سه درهم ارزد به من بفروش صاحب دکان امیرالمؤمنین علیه السلام را بشناخت پس علی علیه السلام هیچ چیز از او نخرید و به پیش جوانی آمد و پیرنی به سه درهم از او خرید و در پوشید و فرمود: الحمد لله الذی رزقنی من الریاش ما أتجمل به علی الناس و أوارى به عورتی یعنی شکر و سپاس خدایی را که روزی من کرد جامه‌ای که از برای مردم درپوشم و بزینت خود کنم و عورت خود را بدان بازپوشانم گفتند: یا امیرالمؤمنین این چیزی است که تو روایت می‌کنی یا چیزی است که از پیغمبر صلی الله علیه و آله شنیده‌ای به نزدیک جامه پوشیدن علی علیه السلام گفت بلکه از رسول خدا شنیده‌ام پس پدر

جوان خداوند جامه که به دکان آمد، به وی گفتند: امروز پسر تو پیراهنی به سه درهم به امیرالمؤمنین فروخت و پدر به پسر خود گفت که تو چرا دو درهم از او نستی بایستی که بیش از دو درهم نگرفتی در حال یک درهم از پسر بستد و پیش امیرالمؤمنین علی آورد، و او نشسته بود و جماعت مسلمانان در خدمت وی بودند. امیرالمؤمنین آن درهم را از او نستد و گفت این آنچه را چه بوده است گفت آن پیرهن که تو بخردی بهای آن دو درهم بود. علی علیه السلام فرمود که بدین بها بمن فروخت و من بدان راضی بودم و به رضای او این جامه را از او گرفتم تجسس یا برخورد با افراد مریب یکی از مسائلی که مقابل مفهوم نظارت قابل تأمل است، مفهوم نظارت است. این نظارت باید به گونه ای باشد که افراد که پاک هستند از هر خطری ایمن باشند و کسانی که ناپاک هستند فضا برای ایشان نا امن باشد. حضرت خطاب به عمالشان فرمودند: اقم الناس علی سننهم و دینهم و لیأمنک بریؤهم و لیخفک مریبهم (غرر الحکم: ج ۱ ص ۱۲۲). مریب یعنی کسی که محل تهمت و تردید و شک است. در ظاهر امر چنین به نظر می رسد که نظارت یا دست کم نوع خاصی از آن با تجسس منافات دارد. در قرآن و روایات، از تجسس نهی شده است اما همزمان به برخورد با اهل مریب و مشکوک توصیه شده است. مرز تشخیص میان تجسس و نظارت در موارد مشکوک دشوار است. این امر هم به قوانین مربوط می شود و هم به ایمان اشخاص باز می گردد. یکی از مرزهای اصلی اخلاقی - فقهی حفظ «عورت مؤمن» و حرمت اوست. چندین روایت تأکید دارد که رسول و اهل بیت روی حرمت مؤمن و این که این حرمت بالاتر و بزرگتر از حرمت کعبه است تأکید کرده اند (درالمنثور: ج ۶ ص ۹۲). همچنین تأکید مؤکد در روایات شده است که «لا تطلبوا عثرات المؤمنین» لغزشهای مؤمنان نباید دنبال شود. اما در مقابل این موارد یا به عبارتی در حاشیه آنها دو نکته وجود دارد: الف: نظارت کلی روی افرادی که مسؤولیتی دارند و بیم آن می رود که با سوء استفاده از موقعیت و امکانات خود دست به اقدامات خلاف شرع و عقل و عرف بزنند. ب: نظارت و تجسس در مواردی که سوء ظن وجود دارد. در این زمینه دو اشکال هست: اول آیات و روایاتی که نهی از سوء ظن می کند. دوم آیات و روایاتی که از تجسس نهی می کند. در این زمینه برای جستجو هم ادله شرعی وجود دارد و هم فقهای ما برای استدلال روی مفهوم مصلحت بزرگتر سخن گفته‌اند. آنان بحث تجسس حرام را با حفظ نظام اسلامی یا حقوق مردم کنار هم گذاشته و از تجسس حلال سخن گفته‌اند. از این بحث ضمن عنوان «نصاب الاحتساب» سخن می گفته میشود. برای مثال گفته اند که محتسب می تواند احوال بازار را بدون آن که حتی کسی گزارشی از خیانت آنان داده باشد، جستجو کند. در واقع تجسس حلال به معنی «طلب خبر برای کار خیر است». در باره سوء ظن حرام نیز همین مسأله وجود دارد. به لحاظ اخلاقی نوعی از سوء ظن حرام است که عمل بدی بر آن مترتب شود و به نوعی انعکاس خارجی پیدا کند. اما از این محدوده خارج تر نوعی نظارت عمومی و حکومتی در موارد سوء ظن است. اولاً فضاهای سوء ظنی وجود دارد که مؤمن نباید به طرف آنها برود و اگر رفت بداند که مورد اتهام قرار خواهد گرفت. ثانیاً وقتی زمانه خراب باشد بسا گفته شود که اصل بر تردید و سوء ظن است. ثالثاً اگر انسانی سابقه سوء داشته باشد و باز هم در شرایط حساسی قرار گیرد طبیعی است که از سوی دیگران زمینه سوء ظن وجود دارد. به همین دلیل است که سابقه سوء را در تمام قوانین دنیا در جهت استخدام و سپردن مسؤولیت لحاظ می کنند. به همین جهت تأکید شده است: احترسوا من الناس بسوء الظن. خودتان را با داشتن سوء ظن از دست مردم در امان بدارید (تحف العقول: ۵۴). به خصوص نسبت به دشمن و افراد فاسق این یک اصل مسلم است: تجنب عدوك ... ولا تصحب الفاجر و لا تطلعه علی اسرارك (وسائل: ج ۱۲ ص ۳۱). البته همه این توجیهاات با ملاحظه آن است که به جز آنچه در قرآن در باره سوء ظن آمده دهها روایت صریح در این باره وجود دارد که در سخت ترین شرایط به خصوص وقتی پای روابط اجتماعی میان افراد با یکدیگر به میان می آید تأکید بر آن دارد که کسی حق داشتن سوء ظن نسبت به برادر مؤمن را ندارد. (بحث تفصیلی در این باره را بنگرید: اطلاعات و تحقیقات در اسلام ص ۱۷۷ - ۲۴۵). در زمینه برخورد های امام در این زمینه یک نکته جالب تأکید آ حضرت روی برخورد با افراد مریب است. امام در نامه ای که برای مردم مصر در باره حکومت قیس بن سعد بن عباده نوشتند فرمودند: و قد بعثت الیکم قیس بن سعد

الانصاری امیرا فوازروه و أعيونہ علی الحق و قد أمرته بالاحسان الی محسنکم و الشدۃ علی مریکم و الرفق بعوامکم و خواصکم (نهج السعادة: ج ۴ ص ۲۸). معنای مریب در باره کسانی است که منشأ تردید میان مردم هستند. برخی آن را جنبه دینی داده و برخی آن را سیاسی تفسیر کرده‌اند. اگر معنای آن مقابل محسن باشد، شامل نوعی خرابکاری می شود. وظیفه حاکم این است که با افراد مریب با شدت برخورد کند. امام شبیه این تعبیر را در نامه ای که برای حذیفه بن الیمان به مردم مدائن نوشتند آوردند. (معادن الحکمه: ج ۱ ص ۶۶). آنچه هست این است که ظن به ایجاد خرابکاری امری است که باید توجه حاکم را جلب کند. در نقل دیگری آمده است که افراد مریب باید از حکومت صالح خوف داشته باشند «و لیخفک مریبهم» (غرر الحکم: ج ۱ ص ۱۲۲). البته به صرف تردید معاقبه و مؤاخذه نمی شوند اما مهم این است که فضا به گونه ای باشد که آنان احساس ناامنی کنند. تحقیق کردن در باره آنان امری است که مورد تأکید امام علی علیه السلام است. وقتی حضرت احساس کرد که طلحه و زبیر در پی مخالفت هستند، مراقبت خود را زیاد کرد اما حاضر به مؤاخذه آنان نبود. لذا اسکافی نوشته است: و کان یعمل المراقبۃ فی أمرهما و لایمضی علی التهمۃ حتی ینکشف الغطاء (المعیار و الموازنه: ص ۲۵). به هر روی برخورد با اهل الریب و البدع مورد تأکید قرار گرفته است. (کافی: ج ۲ ص ۳۷۵). عرافت و نقابت عریف شخصی بود که از طرف حکومت به عنوان ناظر بر قبیله ای گماشته می شد. در دورانی که دولت ها جائر بودند، ائمه از این که کسی عریف قومی باشد، و او را تأیید کنند پرهیز داشتند، اما روشن بود که مبنای این پرهیز این بود که عریف در خدمت دولت جائر باشد. در روایتی امام باقر (ع) عریف را شریک دولت جائر در ریختن خون افراد معرفی می کنند و از آن پرهیز می دهند (رجال کشی: ۲۰۳ - ۲۰۴). در روایتی دیگر هم آمده است که: من تولى عرافة قوم و لم یحسن فیهم حبس علی شفیر جهنم بکل یوم الف سنۃ و یدہ مغلولۃ الی عنقه ... فان قام فیهم بأمر الله أطلقها الله و ان کان ظالما هوی به فی نار جهنم سبعین خریفا. (وسائل: ۱۲/۱۳۷). در دوران حکومت اموی و عباسی عرفا معمولاً در خدمت دولتهای فاسد بودند. به همین دلیل روایات مذمت آنان فراوان است. کار عریف نظارت بر امور قبیله در ارتباط با حکومت بود. بخشی از این نظارت ارزیابی همراه قبیله در امور دفاعی و جهادی بود. از زمان خود رسول خدا (ص) این نکته مطرح بود که حضرت خود در این باره که چه کسانی از جنگهای ایشان تخلف کرده‌اند تفحص می کرد «کان النبی یسأل عن المتخلفین عنه فی غزوته» (بحار: ج ۱۶ ص ۱۵۱). در دولت های ظلم و جائر یکی از کارهای عریف شناسایی شورش های علیه حکومت بود و همین امر سبب می شد تا طی یک دوره طولانی، شغلهایی چون عریف و نقیب و عشار یعنی مالیات گیر مذموم باشد. حضرت علی علیه السلام کسی که خود عمل می کند بعد توصیه و نظارت اما این نظارت از زبان کسی شنیدنی و اجرا کردنی است که خود پایبند باشد. نمونه زیر یک نمونه از پایبندی مولی الموحدین علی بن ابی طالب به توصیه هایی است که خود به عثمان بن حنیف دارد: سُوید بن غفله می گوید که پیش حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام رفتم وقت نماز دیگری بود و وی را یافتم که نشسته بود و در پیش وی کاسه‌ای نهاده و در آن کاسه شیر ترش بود که بوی ترشی آن می‌یافتم و در دست مبارک وی گرده نانی بود که پوست جو در روی آن نان می‌یافتم و به دست خود آن را می‌شکستی و چنان خشک شده بود که گاهی بودی که بر زانو نهادی و بشکستی و در آن شیر انداختی مرا گفت که به نزدیک این طعام آی گفتم یا حضرت من روزه دارم امیرالمؤمنین فرمودند که من از رسول خدا شنیدم که می‌گفت هر که به روزه باشد و آرزوی طعامی کند و به واسطه روزه از آن طعام نخورد و وی را ترک کند، حق و سزاوار بود بر خدای تعالی که وی را از طعام بهشت اطعام کند و از شراب بهشت بدهد. راوی می‌گوید که من به کنیزک حضرت گفتم که در آن حال وی به نزدیک علی علیه السلام ایستاده بود که وی بر تو ای فِضَه شما از خدا نمی‌ترسید درباره این پیر که آرد از برای او نمی‌بیزید؟ این چه بسیار سپوس است که در روی نان وی می‌بینم فِضَه گفت که ای سُوید! امیرالمؤمنین علیه السلام خودش به ما گفته است که از برای او آرد نبیزیم و از عدی بن ثابت روایت است که وی گفت از برای علی پالوده‌ای آورده بودند. امیرالمؤمنین علی نمی‌خورد و می‌فرمود: چیزی که رسول صلی الله علیه و آله از آن نخورد، من هم نمی‌خواهم که بخورم (بحار: ۴۰/۳۳۲-۳۳۳).

## ماهیت حکومت اسلامی

ماهیت حکومت اسلامی نویسنده: سید جواد ورعی متفکر فرزانه، شهید آیت الله مطهری رحمه الله در بسیاری از مباحث فلسفی، کلامی، فقهی و حقوقی، میراث ارزشمندی از خود به جای نهاده و هنوز بسیاری از آثار او، پس از ده‌ها سال، طراوت و تازگی خود را حفظ کرده و مورد استفاده محققان و اندیشمندان است. او خود درباره سمت و سوی تحقیقاتش می‌گوید: «این بنده هرگز مدعی نیست موضوعاتی که خودش انتخاب و درباره آنها قلمفرسایی کرده، لازم‌ترین موضوعات بوده است. تنها چیزی که ادعا دارد این است که به حسب تشخیص خودش از این اصل تجاوز نکرده که تا حدی که برایش مقدور است در مسائل اسلامی عقده‌گشایی کند و حتی الامکان حقایق اسلامی را آن‌چنان که هست، ارائه دهد.»<sup>۱</sup> به همین دلیل، برخی از موضوعات که به برکت تأسیس نظام جمهوری اسلامی ایران، در فضای فرهنگی و سیاسی جامعه اسلامی و حتی جوامع دیگر مطرح شده و امروزه از لازم‌ترین موضوعات بشمار می‌آید، پیشتر دارای چنین لزومی نبوده از این رو، در آثار این متفکر اسلامی به تفصیل مورد بحث قرار نگرفته است. و در این میان، بحث «حکومت اسلامی و ماهیت آن»، و نیز مباحث مربوط به آن از جمله مسائلی است که بدانها نپرداخته است. البته این مسأله در لابلای مباحث مختلف، در آثار ایشان به چشم می‌خورد، اما آن‌گونه که سیره استاد در طرح مسائل بوده و بسا پس از مطالعه و تأمل دقیق و طرح آن در جلسات مختلف و حلّاجی و پاسخگویی به شبهات و سؤالات دست به قلم می‌برد، در مسأله حکومت و مباحث پیرامونی آن وارد نشده است. بنابراین، نمی‌توان دیدگاهی جامع، منسجم و همه‌جانبه را در این موضوع به ایشان نسبت داد، اما همین مقدار هم که در آثار متعدد ایشان در این باره به چشم می‌خورد، مغتنم است و می‌تواند تا حدی افق فکری او را نشان دهد. در این مقاله کوتاه، تنها «ماهیت حکومت در اسلام» و نتایجی که بر آن مترتب می‌شود، از دیدگاه آن عالم اندیشمند مطرح شده و بخشهایی از سخنان وی نقل می‌گردد: ضرورت حکومت قبل از تبیین دیدگاه استاد در زمینه ماهیت حکومت، مناسب است «ضرورت وجود حکومت» در قالب پاسخ ایشان به یک شبهه مطرح شود. خوارج پس از ماجرای حکمیت، که فریب معاویه را خوردند، شعار «لا حکم الا لله» سر دادند و حکمیت را از اساس منکر شدند. آنان گفتند: تنها خداوند حق حکم و حاکمیت دارد و ما در ماجرای حکمیت مرتکب گناه شده‌ایم و باید توبه کنیم. امام علی علیه السلام شعار آنان را سخن حقی خواند که از آن اراده باطل نموده‌اند. چون گرچه حکم و حکومت از آن خداست، اما بدیهی است که خداوند شخصاً در میان مردم حکومت نمی‌کند. هر جامعه‌ای نیازمند حکومت است، چه خوب و چه بد. و از آنجا که نوع حکومت تأثیر فراوانی در سرنوشت جامعه و مردم دارد، اسلام نمی‌توانست نسبت به این مسأله اساسی بی تفاوت باشد. از دیدگاه استاد شهید آیه مبارکه «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك و إن لم تفعل فما بلغ رسالته»<sup>۲</sup> که در ماجرای غدیر نازل شد و پیامبر را مأمور کرد تا ولایت علی بن ابی طالب را به مردم ابلاغ کند و آن حضرت را به ولایت نصب نماید، حاکی از اهمیت فراوان حکومت در فرهنگ اسلامی است و اگر حکومت مختل شود همه چیز دچار اختلال می‌شود.<sup>۳</sup> ایراد استاد، با الهام از نهج البلاغه، به خوارج این بود که هر جامعه‌ای نیازمند امیر و حاکم است، چنانکه خوارج پس از مدتی فردی را از میان خود برگزیدند و با او بیعت کردند، با اینکه ابتدا تعیین حاکم را محکوم کرده و آن را مختص خدا می‌دانستند. شهید مطهری: حقیقت این است که حکومت به مفهوم دموکراسی با حکومت به مفهوم اسلامی متفاوت است. حکومت اسلامی واقعاً ولایت و سرپرستی است. حکومت اسلامی الهی و ولایی است شهید مطهری معمولاً در هر مسأله‌ای به بحث مقایسه‌ای میان مکتب اسلام و مکاتب دیگر می‌پرداخت و برجستگی‌های اسلام را نشان می‌داد. وی معتقد بود که «فلسفه‌های اجتماعی اسلام به مراتب مترقی‌تر از فلسفه‌های زندگی غربی است.»<sup>۴</sup> در مسأله حکومت نیز از تفاوت جوهری میان «حکومت در اسلام» و «حکومت در غرب» سخن گفته و با صراحت ابراز نموده است: «حقیقت

این است که حکومت به مفهوم دموکراسی با حکومت به مفهوم اسلامی متفاوت است. حکومت اسلامی واقعاً ولایت و سرپرستی است و در این ولایت رأی و اراده مردم دخالت ندارد، نه از قبیل تفویض حق حکومت از طرف مردم است و نه از قبیل توکیل است، بلکه سلطه‌ای است الهی و واقعاً ولایت و سرپرستی و قیمومت است و موضوع یک سلسله احکام شرعیه نیز هست. ۵ استاد در این عبارت به تفاوت جوهری میان ماهیت حکومت در اسلام و مفهوم آن در غرب تصریح کرده که می‌تواند آثار، پیامدها و فروعی داشته باشد و این آثار کم و بیش در تألیفات ایشان نمایان است. چنانکه نگاه مکتب تشیع را به مقوله حکومت، متفاوت از نگاه اهل تسنن ارزیابی می‌کند. شیعه بر این باور است که امامت از اصول دین است و دارای شئون مختلفی است که یکی از آنها حکومت است. نباید امامت را مترادف با حکومت معنا کرد تا گفته شود: شیعه حکومت را انتصابی می‌داند و اهل سنت انتخابی و نظریه اهل سنت با نیازهای امروز بشر سازگارتر است! بلکه مسأله این است که امام جانشین پیامبر در همه شئون اوست؛ همان طور که در زمان پیامبر و با وجود آن حضرت، کسی از متصدی حکومت نمی‌پرسید، پس از پیامبر نیز، همان طور که مرجعیت دینی مردم با امام است و هدایت معنوی مردم را برعهده دارد، جامعه را نیز اداره می‌کند. ۶ ایشان در بحث شئون پیامبر، امام معصوم و نایبان آنان نیز به این مطلب اشاره کرده که حکومت در اسلام ماهیتی الهی دارد، نه مردمی. البته الهی بودن حکومت را ملازم با نفی حقوق مردم نمی‌داند، چنانکه پس از این خواهد آمد. استاد شهید، مانند همه فقها شأن و مقام مقدس «ابلاغ احکام الهی»، «قضاوت و داوری» و «حکومت و اداره جامعه» را از مختصات پیامبر شمرده، که از آن حضرت به دیگران رسیده است. وی بر تقدس این مقامات تأکید کرده؛ بدین معنا که از جانب خداوند اعطا شده است. سپس تفویض این سه مقام به امام معصوم را از وظایف پیامبر دانسته که به دستور خداوند انجام گرفت. البته در خصوص شأن نخست، تفاوت میان پیامبر و جانشینان او را متذکر شده که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم احکام را از طریق وحی می‌گرفت و به مردم ابلاغ می‌کرد، ولی امام از پیامبر می‌آموزد و به مردم انتقال می‌دهد. نکته دیگری که استاد در این بحث یادآور شده آن است که نبوت یک مقام شخصی است که قابل انتقال به دیگری نیست، چنانکه امامت نیز مقامی نیست که پیامبر بتواند به طریق کلی بیان کند و بگوید: «هر کس این صفات را داشته باشد، امام است.» ولی مقام قضاوت و حکومت می‌تواند به طور کلی تعیین شود؛ مثلاً پیامبر بگوید: «هر کس دارای این صفات باشد، جانشین من است.» آنگاه اگر کسی دارای این صفات باشد می‌تواند با استناد به این اصل بگوید: «خدا مرا به این مقام نصب کرده است.» سپس از دوران غیبت امام معصوم سخن گفته که امام نایب خاص یا عام تعیین می‌کند. امام در خصوص نایب عام می‌گوید: «کسی که دارای فلان صفات باشد برای تصدی سه مقام مقدس؛ بیان احکام، قضاوت و حکومت بر مردم تعیین می‌کنم.» استاد این مسائل را از نظر اصول اسلامی مسلم دانسته که هیچ جای بحثی ندارد. ۷ آثار الهی و ولایی بودن حکومت اسلامی مبنایی است که استاد در مسأله ماهیت حکومت برگزیده‌اند، آثار و نتایجی دارد که بعضی از آنها عبارتند از: ۱- انتصاب حاکم در عصر حضور و تلفیقی از انتصاب و انتخاب در عصر غیبت بدیهی است اگر حکومت از مقوله «ولایت و سرپرستی» باشد، یا باید شخص ولایت ذاتی باشد و یا از دیگری اخذ نماید. و در بینش توحیدی، هیچ انسانی بر انسان دیگر دارای ولایت ذاتی نیست. تنها خداوند بر انسانها ولایت دارد، که به هر کس اراده کند عطا می‌کند. خداوند ولایت را به پیامبرش عطا کرده؛ «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» و نیز حق اعطای آن به دیگران را هم به آن حضرت داده است. آیه مبارکه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ...» که در ماجرای غدیر نازل شد از دیدگاه دانشمندان اسلامی گویای این واقعیت است که پیامبر بدینوسیله برای خود جانشین تعیین کرد و امامان معصوم علیهم‌السلام ولایت خود را از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گرفتند. استاد شهید در آثار گوناگون خود، به این مسأله پرداخته و حتی برخی از وقایع تاریخی را که با این مسأله مهم و اساسی و مسلم تاریخی در تعارض بوده، مورد سؤال قرار داده و سرانجام در صدد حل تعارض برآمده است؛ مثلاً در خصوص ماجرای حکمیت این پرسش را مطرح می‌کند: «مطابق اعتقاد شیعه و شخص امیرالمؤمنین، زمامداری و امامت در اسلام انتصابی و بر طبق نص است، پس چرا حضرت در مقابل حکمیت تسلیم شد و سپس سخت از آن دفاع کرد؟» و



معتقد است که پاسخ این پرسش به خوبی از ذیل کلام امام علی علیه‌السلام فهمیده می‌شود. آنجا که می‌فرماید: «قال الله سبحانه: (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله و إلى الرسول) فَرَدُّهُ إِلَى اللَّهِ أَنْ نَحْكُمَ بَكِتَابِهِ وَرَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ أَنْ نَأْخُذَ بِسُنَّتِهِ، فَإِذَا حُكِمَ بِالصِّدْقِ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَتَنَحَّنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِهِ، وَإِنْ حُكِمَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ فَتَنَحَّنْ أَوْلَاهُمْ بِهِ»<sup>۸</sup> «خداوند سبحان فرمود: اگر در چیزی نزاع کردید، آن را به حکم خدا و رسول بازگردانید. باز گرداندن آن به خدا آن است که بر اساس کتاب او حکم دهیم و باز گرداندن آن به رسول آن است که بر اساس سنت او رفتار کنیم. اگر به راستی بر اساس کتاب خدا حکم شود، ما سزاوارترین مردم به ولایتیم و اگر بر اساس سنت رسول خدا حکم شود، باز هم ما شایسته‌ترین مردم به این مقام و منصبیم.» عنایت به نیازهای زمان در عصر غیبت در عصر غیبت نیز فقیهان واجد شرایط نیز از سوی امام معصوم به ولایت نصب شده و نایبان آنان بشمار می‌روند، اما یک تفاوت مهم میان عصر حضور و عصر غیبت وجود دارد که استاد شهید با عنایت به نیازهای زمان، بدان توجه کرده است. از آنجا که ایشان به نیازها و مقتضیات زمان توجهی ویژه داشت، تلاش می‌کرد که آموزه‌های دینی با نیازهای زمان در تعارض قرار نگیرد. معتقد بود که نادیده گرفتن این واقعیت که دین پاسخگوی نیازهای زمان است، لااقل گروهی از مردم را از دین جدا می‌کند. ایشان با تحلیل جامعه‌شناسانه، علل گرایش به مادی‌گری را برشمرده و یکی از آنها را در اروپا «نارسایی مفاهیم دینی از نظر حقوق سیاسی» می‌داند و در توضیح مطلب می‌افزاید: «برای پیشرفت و توسعه دین و یا توقف و عقبگرد آن، شرایط خاصی ضرورت پیدا می‌کند، گاهی یک نیاز بخصوص در جامعه پیدا می‌شود؛ یعنی احساس می‌شود، و دین یا مسلک دیگر چیزی را عرضه می‌دارد که موافق با آن نیاز است، لهذا با سرعت آن دین پیش می‌رود و گاهی به عکس، نوعی نیاز شدید و منطقی و معقول در جامعه پیدا می‌شود و دین یا اولیای دین به ضدیت با آن نیاز برمی‌خیزند و نوعی جنگ میان نیاز دینی و نیازی که جامعه به خوبی آن را احساس می‌کند، برپا می‌کنند. بدیهی است در چنین صورتی حداقل گروهی از مردم جانب آن نیاز را می‌گیرند و اساساً یک دین صحیح نمی‌تواند چنین باشد و نباید چنین عرضه شود.»<sup>۹</sup> آنگاه «مسأله حقوق سیاسی و اینکه افراد جامعه حق دارند و باید در سرنوشت اجتماع خود مؤثر باشند» را به عنوان مسأله‌ای یاد می‌کند که «از قرن ۱۷ میلادی به صورت یک نیاز عمومی و قطعی مطرح شد.»<sup>۱۰</sup> ایشان با اشاره به تاریخچه نفی هرگونه حق مردم بر حاکم و صرفاً مکلف و موظف بودن آنان در غرب، آن را با فرهنگ اسلامی در تعارض می‌داند و نمونه‌هایی از بیانات علی علیه‌السلام را در زمان حکومتش، که از حقوق متقابل مردم و حاکم سخن گفته، به عنوان شاهد ذکر می‌کند.<sup>۱۱</sup> یکی از نظریه‌های رایج در غرب این بوده که «سلطنت موهبتی الهی است و سلطان فقط در پیشگاه خداوند مسؤول است و در برابر مردم مسؤولیتی ندارد. در رابطه میان مردم و حکومت، حکومت دارای حق و مردم دارای وظیفه‌اند. رعایا نباید میان «سلطنت مطلقه» که در ادبیات سیاسی گذشته اروپا رایج بود با «ولایت مطلقه پیامبر یا امام معصوم یا فقیه واجد شرایط» در فرهنگ اسلامی خلط شود. نمی‌توانند شکل حکومت را تغییر دهند. به حکمران اعتراض کنند. کیفر دهند و او را عزل نمایند. نیرو و شرف رعایا در پیش حکمران ارزشی ندارد.»<sup>۱۲</sup> استاد شهید بر این نکته تکیه کرده که «پیوند تصنعی که کلیسا میان اعتقاد به خدا و نفی حق حاکمیت مردم و بالالزام میان حق حاکمیت مردم و نفی وجود خدا برقرار کرده، عامل مهمی در روگردانی مردم از دین و مذهب شد. در حقیقت اصل مردم برای رهبر و نه رهبر برای مردم را تثبیت کرد...» «... در حالی که در فرهنگ اسلامی رهبر برای مردم است نه مردم برای رهبر. واژه رعیت نیز، علی‌رغم مفهوم منفوری که اخیراً در زبان فارسی پیدا کرده، متضمن همین واقعیت است.»<sup>۱۳</sup> در مکتب اسلام، حقوق مردم از حق الهی سرچشمه می‌گیرد و «از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا و پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسؤولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسؤول می‌سازد و افراد را ذی‌حق می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم و شرعی معرفی می‌کند.»<sup>۱۴</sup> باید به این نکته توجه داشت که «حکومت مطلقه افراد» در عبارت استاد، غیر از «ولایت مطلقه» ای است که به اتفاق فقها برای پیامبر، و امام معصوم و به نظر بسیاری از فقها، برای فقیه واجد شرایط ثابت است؛ چرا که ولایت پیامبر و امام

نیز نافی حقوق مردم در برابر حکومت نیست، چه رسد به ولایت فقیه. استشهاد استاد به کلمات علی علیه‌السلام در تشریح حقوق متقابل میان مردم و حکومت و نفی آنچه که در گذشته غرب رواج داشت، نشانگر این واقعیت است. علی علیه‌السلام به عنوان امام معصوم و جانشین رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در اوج قدرت و به هنگامه تصدی خلافت، از حقوق طرفینی حکومت و مردم سخن می‌گفت. از این رو نباید میان «سلطنت مطلقه» که در ادبیات سیاسی گذشته اروپا رایج بود با «ولایت مطلقه پیامبر یا امام معصوم یا فقیه واجد شرایط» در فرهنگ اسلامی خلط شود. ۱۵ به هر حال، از دیدگاه استاد «اعتراف به حقوق مردم شرط لازم و احتراز از هر چیزی که مشعر بر نفی حاکمیت آنها باشد، شرط اول رهبری سالم است و شرط اول رهبری طبیعی است که می‌تواند رضایت و اطمینان مردم را جلب کند.» ۱۶ بر همین اساس، ایشان معتقد بود با آنکه حکومت در اسلام، الهی و انتصابی است، اما به معنای نادیده گرفتن حقوق مردم و از آن جمله حق حاکمیت مردم نیست. در زمان حضور امام معصوم با اینکه مردم هیچ نقشی در تعیین زمامدار ندارند، اما دارای حقوقی هستند که حکومت موظف به تأمین آنهاست و این واقعیت در کلمات امیر مؤمنان علی علیه‌السلام منعکس است. ۱۷ اما در زمان غیبت علاوه بر حقوقی که بر حکومت دارد، در انتخاب حاکمان و دولتمردان نیز نقش دارد. جملات زیر از استاد شهید نشانگر این واقعیت است: «دوره امامت که منقضی شد، مردم در حوایج اجتماعی چه می‌کنند؟ امام نایب معین می‌کند و می‌گوید: «انظروا إلی مَنْ کانَ مِنْکُمْ قَدْ رَویَ حَیْثُنا وَ نَظَرُ فی حَلائِنا وَ حَرامِنا» ۱۸ سپس در ادامه می‌افزاید: فقد جعلته علیکم حاکماً. مقام، مقام مقدسی است و مقام مقدس را باید خدا معین کرده باشد و اساساً مقام مقدس را غیر از خدا کسی نمی‌تواند معین کند. هر سه مقام (بیان احکام، قضاوت در میان مردم و حکومت بر مردم) مقدس است و خدا باید معین کرده باشد یا به طور تعیین شخص و یا به طور کلی شرایطی را برای آن ذکر کرده باشد که در این صورت باز هم خدا معین کرده است.» ۱۹ استاد در ادامه، سؤالی را به این شرح مطرح کرده: «مگر مقام حکومت، یک مقام مقدس نیست و مگر نباید خدا آن را تعیین کرده باشد؟ عرض می‌کنم چرا، پس چطور می‌شود که اسلام برای آن شرایطی قرار داده باشد که هر جا آن شرایط محقق شد، اسلام اجازه داده است؟ یعنی حق حکومت و حاکمیت به یک معنا اصلاً مال خدا نیست؟» و آنگاه به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد: «آن طور که خوارج می‌گفتند که خدا باید خودش در میان مردم حکومت کند، غلط است. ولی به معنای دیگر، این حرف درست است؛ یعنی بالاخره آن حکومتی که باید میان مردم باشد، باید واجد شرایطی باشد که آن شرایط را اسلام معین کرده است. اگر آن شرایط را، که اسلام معین کرده، داشته باشد، همان طور که انتصابی بودن حاکم اسلامی در عصر غیبت می‌تواند به معنای «تعیین شرایط لازم در حاکم اسلامی» و انتخابی بودن او به معنای «شناسایی افراد واجد شرایط و انتخاب یکی از آنان» باشد. مفتی بدون اینکه خدا شخصش را معین کرده باشد، با آن شرایط می‌تواند فتوا دهد، حاکم هم بدون اینکه خدا شخصش را معین کرده باشد، می‌تواند میان مردم حکومت کند.» ۲۰ برای تصدی این سه مقام در عصر غیبت شرایطی ذکر شده، طبعاً کسانی که باید تشخیص دهند چه کسانی دارای این شرایط هستند، تا بتوان به آنها مراجعه کرد، مردم یا نمایندگان آنها هستند. بدین ترتیب حق مردم در تعیین سرنوشت خود و انتخاب حاکمان جامعه که استاد شهید از آن به عنوان یک نیاز در عصر کنونی یاد کردند، روشن می‌شود و میان انتصاب حاکم اسلامی از سوی خداوند و انتخاب آنان از سوی مردم تلائم صورت می‌گیرد. این عبارت از استاد گویای طرح این مسأله در ذهن آن بزرگوار است. «منبع اصلی قوه حاکمه کیست و چیست؟ آیا مردم‌اند و یا به اصطلاح خداست و یا طبیعت است به معنی اینکه طبیعت بعضی را واجد شرایط و ممتاز آفریده و دیگران را از آن موهبت بی نصیب می‌کند؟ مسلماً نوع سوم نیست. ممکن است کسی خیال کند که از نظر شیعه فقط اصل دوم معتبر است و از نظر اهل تسنن قسم اول صحیح است یعنی مردم منشأ و منبع اصلی قانون‌اند، ولی این توجیه صحیح نیست.» ۲۱ انتصابی بودن حاکم اسلامی در عصر غیبت می‌تواند به معنای «تعیین شرایط لازم در حاکم اسلامی» باشد و انتخابی بودن او به معنای «شناسایی افراد واجد شرایط و انتخاب یکی از آنان» باشد؛ شبیه آنچه که در بسیاری از نظامهای سیاسی دنیا مرسوم است که یک نهاد با تصویب قانون انتخابات، شرایطی را برای - مثلاً - رییس

جمهور معین می‌کند و مردم از میان واجدان شرایط فردی را انتخاب می‌کنند. با این تفاوت که در فرهنگ اسلامی شرایط زمامدار از سوی پیشوایان معصوم تعیین شده، ولی در مکاتب سیاسی دیگر شرایط آنان نیز توسط نمایندگان از آثار و فروع الهی بودن حکومت، آن است که ولایت و زمامداری جامعه از مقوله وظیفه و تکلیف و امانت است، نه از مقوله حق و امتیاز مردم تعیین می‌شود. در پایان این بخش می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که چون در عصر حضور حاکم جامعه به دستور الهی به اشخاص معینی واگذار شده، مردم در اصل انتخاب حاکم نقشی ندارند و به عبارت دیگر حاکمیت از آن امام معصوم است که به جانشینی از پیامبر، امامت و رهبری جامعه را در شئون مختلف بر عهده دارد و مردم وظیفه دارند به حاکمیت او تن بدهند و با وی بیعت کنند. ولی در عصر غیبت که حاکمیت به عنوان «فقیه جامع شرایط» واگذار شده، مردم مصادیق این عنوان را شناسایی کرده و از میان آنان یک نفر را انتخاب می‌کنند؛ بدین ترتیب آموزه‌های دینی با نیاز روز جامعه در تعیین سرنوشت خود هم‌نشین شده و نظامی با هویت و اصالت دینی و برخاسته از خواست و اراده مردم مؤمن شکل می‌گیرد. تفسیر استاد در ماههای نخست پیروزی انقلاب اسلامی ایران، از نظام مورد نظر مردم؛ یعنی «جمهوری اسلامی» - که از آثار و تألیفات دیگر ایشان در موضوع امامت و رهبری متأخر است - گواه بر این توجیه و جمع بین سخنان استاد است. ایشان در پاسخ کسانی که قید «اسلامیت» نظام و «ولایت فقیه» را با جمهوریت نظام ناهماهنگ می‌شمردند، اظهار داشت: «جمهوری مربوط است به شکل حکومت که مستلزم نوعی دموکراسی است؛ یعنی اینکه مردم حق دارند سرنوشت خود را خودشان در دست بگیرند و این ملازم با این نیست که مردم خود را از گرایش به یک مکتب و ایدئولوژی و از التزام و تعهد به یک مکتب معاف بشمارند.»<sup>۲۲</sup> همچنین در تفسیر فرمان امام به نخست وزیر دولت موقت که مرقوم فرموده بودند: «به موجب حق شرعی (ولایت فقیه) و به موجب رأی اعتمادی که از طرف اکثریت قاطع ملت به من ابراز شده، رییس دولت را تعیین می‌کنم»، می‌نویسند: «ولایت فقیه، یک ولایت ایدئولوژیکی است و اساساً فقیه را خود مردم انتخاب می‌کنند و این امر عین دموکراسی است. اگر انتخاب فقیه انتصابی بود و هر فقیهی فقیه بعد از خود را تعیین می‌کرد، جا داشت که بگوییم این امر خلاف دموکراسی است.»<sup>۲۳</sup> رهبری تکلیف و امانت است نه حق و امتیاز یکی دیگر از آثار و فروع الهی بودن حکومت، آن است که ولایت و زمامداری جامعه از مقوله وظیفه و تکلیف و امانت است، نه از مقوله حق و امتیاز. در فرهنگ اسلامی رهبری و زمامداری تکلیفی است که خداوند بر عهده پیامبر و جانشینان معصوم او در عصر حضور و جانشینان عادل وی در عصر غیبت نهاده است که در صورت فراهم شدن شرایط به عنوان یک تکلیف الهی موظف به تصدی آنند. قرآن نیز از آن به «امانت» یاد می‌کند که باید به اهلش سپرد؛ «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا». <sup>۲۴</sup> از آنجا که حکومت وسیله‌ای برای تأمین عدالت اجتماعی و در نتیجه رشد و تعالی معنوی مردم است، در بینش اسلامی «طعمه» و فرصتی برای رسیدن به منافع مادی نیست؛ «إِنَّ عَمَلَك لَيْسَ بِطَعْمَةٍ وَلَكِنَّهُ فِي عُنُقِك أمانة»،<sup>۲۵</sup> بلکه مسؤولیت دشواری است که جز زحمت و رنج دنیایی برای زمامدار ندارد، گرچه اجر و پاداش اخروی به همراه می‌آورد. استاد مطهری با اشاره به اندیشه خطرناک و گمراه کننده «ارتباط میان ایمان و اعتقاد به خدا و سلب حق حاکمیت توده مردم» در غرب از نظر اسلام، عکس این اندیشه را صحیح می‌شمارد و با استناد به آیات قرآن کریم و فراهایی از نهج البلاغه می‌نویسد: «قرآن کریم حاکم و سرپرست اجتماع را به عنوان امین و نگاهبان اجتماع می‌شناسد. حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده است و باید ادا نماید تلقی می‌کند. برداشت ائمه دین و بالخصوص شخص امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام عیناً همان چیزی است که از قرآن کریم استنباط می‌شود.» سپس نمونه‌هایی از نامه‌های علی علیه‌السلام به فرماندارانش را، که جنبه بخشنامه داشته و در آنها شأن حکمران و وظایف او در برابر مردم و حقوق واقعی آنان منعکس شده، نقل می‌کند.<sup>۲۶</sup> تعبیراتی که در فرهنگ اسلامی، درباره حکمران جامعه به کار رفته، شاهد بر این حقیقت است که حکمرانی وظیفه و مسؤولیت است. امین، حافظ و نگاهبان، والی و سرپرست، امام و قائد، برادر و معلّم واژه‌های است که درباره حاکم جامعه به کار برده شده است. نگاه امام خمینی به مقوله قدرت سیاسی و حکمرانی بر جامعه، در این زمینه بسیار گویاست. او

می‌فرمود: «عهده دار شدن حکومت فی حد ذاته شأن و مقامی نیست، بلکه وسیله انجام وظیفه، اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه اسلام است... بدیهی است که تصدی حکومت به دست آوردن یک وسیله است، نه این که یک مقام معنوی باشد... هرگاه حکومت و فرماندهی وسیله اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اسلام شود، قدر و ارزش پیدا می‌کند و متصدی آن، صاحب ارجمندی و معنویت بیشتر می‌شود... موضوع ولایت فقیه، مأموریت و انجام وظیفه است.»<sup>۲۷</sup> ۳. شرایط دشوار حاکم اسلامی در بینش اسلامی، حاکم علاوه بر دارا بودن شرایطی که یک مدیر جامعه بدان نیاز دارد، به شرایط دیگری هم نیازمند است. صاحب‌نظر بودن در قوانین اسلامی و عصمت در حضور و عدالت و تقوا در عصر غیبت از شروط اساسی در حاکم اسلامی است. از آنجا که «در اسلام درباره حکام از نظر وظایف حکومت برای اجرای عدالت، سنت نبوی، احقاق حقوق و اجرای حدود و تعلیم و تربیت مردم سختگیری فوق العاده‌ای»<sup>۲۸</sup> شده است، حاکم باید دارای شرایطی باشد که بتواند از عهده این مسؤولیت خطیر برآید. حاکم اسلامی فقط مسؤول نظم و امنیت و رفاه مادی شهروندان نیست، آنگونه که در نظامهای غیر دینی متداول است، بلکه او وظیفه دارد عدالت اجتماعی را در شؤون مختلف در جامعه تحقق بخشد. حقوق مردم را ادا کند. حدود و دستورات الهی را اجرا نماید، به تعلیم و تربیت مردم همت گمارد و آنان را از نظر روحی و معنوی رشد دهد. این همه، از عهده کسی برمی‌آید که هم از نظر علمی و هم از نظر روحی و اخلاقی دارای شرایط باشد. ویژگی‌هایی که در نظامهای سیاسی برای دولتمران لازم شمرده شده، متناسب وظیفه‌ای است که بر عهده آنان نهاده می‌شود. و چون در نظام اسلامی، حاکم مسؤولیت بیشتری در مقایسه با نظامهای دیگر دارد، طبعاً شرایط دشوارتری لازم شمرده شده؛ از همین روست که اگر حاکم اسلامی شرایط لازم را از کف بدهد، بدون آنکه نیازمند عزل از سوی مردم باشد، مشروعیت خود را از کف داده و از مقامش معزول می‌گردد. این معنا در همه مقامات مقدسی که در جامعه اسلامی وجود دارد دیده می‌شود. درباره مرجعیت دینی و لزوم تقلید مردم از ایشان، آمده است: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِئًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِلْعَوَامِ أَنْ يُقَلَّدُوهُ»<sup>۲۹</sup> استاد شهید این روایت را چنین تفسیر می‌کند: «اگر کسی ادعا کند که من مفتی هستم، فتوا می‌دهم و شما باید عمل کنید، باید حساب کرد که این مقام مقدس است، باید دید صلاحیت بیان احکام الهی - که اول از خدا بوده است، به پیغمبر ابلاغ شده، از پیغمبر به امام و از امام به افرادی که واجد شرایطی بوده‌اند، رسیده است - در این شخص هست یا نه؟ شما باید ببینید او از افرادی است که مصداق این مقام مقدس هستند یا نه، اگر دیدید عادل است، دنیا طلب نیست، از فقهایی است که می‌تواند خودش را نگهداری کند، مالک نفس خویش است، نگهدار دین است، از هوای نفس جدا و مطیع امر مولایش است، آن وقت بدانید که او لیاقت مقام مقدس مرجعیت و فتوا دادن را دارد. مسأله امامت و مرجعیت علمی که یک مقام خاصی است، در تاریخ اسلام همیشه وجود داشته است.»<sup>۳۰</sup> استاد همیشه با استناد به سخنان امام علی علیه‌السلام معتقد بود که «افرادی که فرهنگ اصیل اسلامی نیافته‌اند، تربیت اسلامی نیافته‌اند، باید محکوم و تابع باشند نه حاکم و متبوع»<sup>۳۱</sup> و آن را از جملات علی علیه‌السلام درباره خوارج استنباط کردند، آنجا که حضرتش فرمود: «جَفَاءَ طَعَامٍ، عَبِيدٌ أَقْرَامٌ جَمِعُوا مِنْ كُلِّ أَوْبٍ وَ تَلْقَطُوا مِنْ كُلِّ شَوْبٍ مِمَّنْ يَنْبَغِي أَنْ يُفَقَّهُ وَ يُؤَدَّبَ وَ يُعَلَّمَ وَ يُدَرَّبَ وَ يُؤَلَّى عَلَيْهِ وَ يُؤَخَذَ عَلَى يَدَيْهِ، لَيْسُوا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ لَا مِنَ الَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ...»<sup>۳۲</sup> «درشت خویانی دون پایه، بندگانی فرومایه از هر گوشه گرد آوریده و از این سو و آن سو چیده، مردمی که بایستی احکام دینشان اندوزند و ادبشان بیاموزند و تعلیمشان دهند و کار آزموده‌شان کنند و بر آنان سرپرست بگمارند و دستشان گیرند و به کارشان وادارند. نه از مهاجرانند و نه از انصار و نه از آنان که در خانه مانند - در ایمان استوار -». استاد در خصوص شرایط متصدیان قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه نیز اینگونه آورده است: «در مورد قوه قضاییه از نظر فقه اسلامی تکلیف روشن است. اجتهاد و عدالت دو شرط اصلی است. اجتهاد در سیستمهای حقوقی دیگر در عصر حاضر به منزله شرط اجتهاد در فقه اسلامی شمرده می‌شود. در مورد قانونگذار مسلماً در حدودی که می‌خواهد در مفاد مقررات اصلی اجتهاد کند، باید مجتهد و متخصص باشد و در حدودی که می‌خواهد در داخل آن قوانین اصلی، قوانینی وضع کند، ضرورت ندارد

شخصاً مجتهد باشد ولی باید به تصویب مجتهد جامع شرایط برسد. اما در مورد متصدیان اجرای قوانین و به اصطلاح اجزای دولت، تردیدی نیست که باید فاسق و یا متجاهر به فسق نباشند، ولی بعید است که عدالت شرط شده باشد، هر چند از مفاد (لایزال عهدی الظالمین) شاید بشود استنباط کرد که هر منصبی در حکومت اسلامی باید توأم با عدالت متصدی آن منصب باشد. چیزی که هست سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین درباره اشخاصی مانند خالد بن ولید و زیاد بن ابیه و غیر هم که تعیین می کردند، این جهت را تایید نمی کند. «۳۳ چنانکه ملاحظه می شود این احتمال که متصدیان امور اجرایی نیز مشمول آیه «لایزال عهدی الظالمین» شوند، از نظر استاد دور نمانده است. معلوم می شود بنابراین احتمال، از دیدگاه ایشان هر منصبی در حکومت اسلامی، هر چند قوه مجریه باشد، عهد الهی است و عهد خداوند به ستمکاران نمی رسد و ستمکار اعم از کسی است که به مردم ستم کند یا با ارتکاب گناه به خود یا با نادیده گرفتن حقوق الهی به خداوند ستم روا دارد. شاید بتوان سیره پیامبر و امیرمؤمنان را به صورت «فقدان افراد واجد شرایط» یا «فرض ضرورت» یا «مراعات مصلحتی اهم» مانند تألیف قلوب کسانی که به تازگی اسلام آورده بودند، حمل نمود. ۴. اختیارات وسیع حکومت از کلمات استاد شهید بر می آید که حکومت از دو جنبه دارای اختیارات وسیعی است که به اختصار بدان اشاره می شود: الف) هر حکومتی برای اداره مطلوب جامعه نیازمند اختیارات لازم است و اساساً مسؤولیت‌ها اختیاراتی متناسب با خود را لازم دارند و الا ایفای مسؤولیتها با مشکل روبرو خواهد شد. این امر در مورد حکومت اسلامی که وظایفی به مراتب بیش از حکومت‌های عرفی و بشری دارد و رسالت تأمین عدالت اجتماعی و رشد و تعالی معنوی مردم را نیز عهده دار می باشد، از اهمیت بیشتری برخوردار است. پیشتر از استاد شهید نقل کردیم که از سختگیری فوق العاده اسلام درباره حاکم اسلامی از نظر وظایف حکومت سخن گفته بودند. «اجرای عدالت، سنت نبوی، احقاق حقوق و اجرای حدود و تعلیم و تربیت مردم». روشن است حکومتی که وظایف سنگین تری برعهده داشته باشد، برای انجام آنها به ابزارها و اختیارات فزونتری نیازمند است. همیشه باید میان مسؤولیت و اختیارات تعادل و توازن برقرار باشد. مثلاً از نظر استاد، اسلام در زمینه تحقق عدالت اجتماعی چنین اقداماتی انجام داده است: «یکی در قسمت قانونی و ایجاد امکانات مساوی قانونی برای همه؛ زیرا اسلام، مالکیت، آزادی، حق اشتغال مقامات قضایی و حکومتی و نظامی و دینی و حق تعلیم و تعلم و کسب هنر و صنعت و انتخاب شغل و حرفه را برای همه علی السویه قرار داده است و مانند اجتماعات اریستوکراسی، تبعیض و تفاوتی از این نظر قائل نشده است. کار و انجام وظیفه و خدمت به اجتماع را هم بدون استثناء بر همه لازم و واجب شمرده است. دیگر اینکه از لحاظ تکالیف، همه را متساویاً مکلف کرده، چنانکه از لحاظ مجازات نیز همه را در یک صف قرار داده است» ۳۴ ایشان در ادامه می افزاید: «اسلام برای برقراری عدالت اجتماعی، علاوه بر ایمان، از دو اصل دیگر هم استفاده کرده است: یکی امر به معروف و نهی از منکر. و یکی دیگر مجازاتها و قوانین جزایی. البته اینها علاوه بر تشویقی است که اسلام به استیفای حقوق و قیام علیه ظالمین و اتحاد در برابر آنها کرده است.» ۳۵ بدیهی است که پی گیری اصول یاد شده برای برقراری عدالت اجتماعی در برخی از ابعاد، بر عهده مردم و در برخی دیگر بر عهده حکومت است. از همین جاست که وسعت دایره اختیارات حکومت اسلامی برای رسیدن به اهداف خود قابل تحلیل است. مثلاً در جوامع غیر دینی بسیاری از رفتارهای شهروندان به حوزه امور خصوصی و شخصی آنان مربوط می شود و کسی حق دخالت و اعتراض ندارد، بر همین اساس امر به معروف و نهی حکومت اسلامی تنها موظف به تأمین رفاه و آسایش مادی مردم نیست، بلکه عدالت اجتماعی، تعلیم و تربیت، رشد و تعالی معنوی، ارتقای فکری و اخلاقی نان نیز وظیفه حکومت است. از منکر نوعی دخالت و فضولی در زندگی شخصی دیگران قلمداد می شود! به عنوان نمونه، جان استوارت میل، از بنیانگذاران مکتب اصالت فرد، معتقد است «تنها جامعه‌ای را می توان جامعه انسانی خواند که انسانها در آن آزاد باشند؛ یعنی هر چه را بخواهند بپرسند و کسی مانع آنها نشود. ۳۶ آزادی هر کس در مورد روابط جنسی، به طور کلی غیر مهم و امری کاملاً خصوصی شمرده می شود، امری که ارتباط به هیچکس دیگر و به دنیای خارج ندارد و مقصر شناختن کسی برای چنین اموری، جزو خرافات و توخشیهای روزگاران کودکی نوع



بشر قلمداد می‌گردد.» ۳۷ وی کسانی را که مردم را به خودداری از مشروب‌خواری و رعایت حرمت روزهای یکشنبه در آیین مسیحیت و یا هر مورد مشابه دیگر فرا می‌خوانند، مقدس مآبانی می‌شمارد که در امور دیگران دخالت می‌کنند. ۳۸ وقتی شهروندان حق دخالت در زندگی یکدیگر را ندارند، آن هم با تفسیری که آنان از حوزه خصوصی زندگی مردم دارند، حکومت به طریق اولی چنین حقی ندارد. نه حق جلوگیری دارد نه حق مجازات مرتکبین را. از دیدگاه آنان، حکومت باید نسبت به عقیده و رفتار فردی مردم خنثی باشد، در حالی که در جامعه اسلامی، همه رفتارهای آدمی تحت تدبیر و حکم دین است. گرچه در نظام اسلامی نیز برای مردم «حوزه خصوصی زندگی» تعریف می‌شود، به طور کلی که دیگران حق دخالت در آن را ندارند، اما لاقلاً دو تفاوت عمده با نظام‌های سیاسی دیگر دارد: اول اینکه، حکومت اسلامی تنها موظف به تأمین رفاه و آسایش مادی مردم نیست، بلکه عدالت اجتماعی، تعلیم و تربیت، رشد و تعالی معنوی، ارتقای فکری و اخلاقی آنان نیز وظیفه حکومت است. از این رو، هر چند مستقیماً در زندگی شخصی مردم دخالت نمی‌کند، اما نسبت به ایمان، اعتقاد، اخلاق و حقوق مردم نیز احساس مسئولیت نموده و برای آن برنامه ریزی می‌کند و در پی تربیت شهروندانی است که نه تنها در زندگی اجتماعی پای بند شرع و قانون اند، بلکه در زندگی فردی نیز خود را ملتزم به رعایت مقررات دینی و مملکتی می‌دانند. ۳۹ دوم آنکه، میان حوزه خصوصی زندگی مردم در مکتب اسلام و «حوزه خصوصی زندگی آنان در مکاتب دیگر» تفاوت زیادی وجود دارد. از آنجا که در بینش اسلامی، مردم از حق فضای سالم برای رشد فکری و تعالی معنوی برخوردارند، هر رفتاری از سوی شهروندان که این حق را در معرض تهدید قرار دهد، نمی‌تواند در محدوده حوزه خصوصی زندگی افراد تلقی شود. نوع لباس پوشیدن و آراستن خود یک امر شخصی است، اما اگر نوع لباس و آرایش و رفتار یک فرد؛ اعم از زن و مرد، اخلاق، ایمان و امنیت جوانان را تهدید کند، نمی‌تواند به بهانه رفتار فردی از حریم دخالت دیگران و از آن جمله حکومت بیرون باشد. اصولاً در اسلام همگان نسبت به سرنوشت یکدیگر مسئول اند. بی‌تفاوتی در جامعه با دین داری ناسازگار است. تشریح امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یکی از وظایف مهم اجتماعی نیز از همین نگاه نشأت می‌گیرد. استاد بر این باور است که مسئولیت جز در پرتو دین قابل تحلیل و ارزیابی نیست. مکاتبی که سعی کرده‌اند با حذف اعتقاد و ایمان مذهبی به توجیه مسئولیت پردازند، با شکست روبرو شده‌اند. ۴۰ استاد با تأکید بر اینکه «مسئولیت اجتماعی از نوع خدمت است نه مزاحمت» می‌نویسد: «آیا فساد هر فرد یک امر شخصی و فردی است و دخالت در کار او دخالت در آزادی غیر است و غیر مجاز است و یا اینکه امر فردی نیست، بلکه امر اجتماعی است و مسئولیت هر فرد برای صلاح کشتی اجتماع ایجاب می‌کند اصلاح فرد را؟ به علاوه فرضاً فردی محض باشد، دخالت در آزادی فرد برای مصلحت خود فرد مجاز است و احياناً می‌تواند لازم باشد.» ۴۱ بدیهی است که بخشی از این مسئولیت بر عهده حکومت است. ایشان همچنین در بحث فلسفه مجازات در اجتماع پس از تبیین «ضرورت مجازات» به عنوان عاملی مهم در جلوگیری از وقوع جرم و اینکه مجازات در طول تعلیم و تربیت و ایمان و امر به معروف و نهی از منکر قرار دارد، می‌افزاید: «آیا فقط در مورد مسائلی که مربوط به حقوق اجتماعی است، مجازات صحیح است یا در امور فردی نیز مجازات صحیح است؟ البته از نظر بعضی از فلاسفه، که حکومت را نماینده افراد و حق حکومت را ناشی و مفوض از افراد می‌دانند، حکومت فقط در حدود مسائل اجتماعی نیابت دارد. اما از نظر اسلام اختیارات حکومت شامل مسائل فردی هم هست. همان طوری که تجاوز به مال مردم و بدن مردم و تضييع حقوق دیگران مجازات دارد، تضييع مال و بدن و حقوق خود نیز مجازات دارد. به علاوه هیچ مسأله فردی نیست که اجتماعی نباشد؛ زیرا فرد فاسد مثل دندان فاسد سایر دندانها را فاسد می‌کند، اجتماع را فاسد می‌کند» ۴۲ «به عقیده بعضی، مورد مجازات منحصر است به امور اجتماعی، ولی به عقیده ما مصالح فردی نیز می‌تواند مبنای مجازات قرار گیرد و در اسلام چنین مجازات‌هایی وجود دارد؛ مثل مجازات روزه خواری و تارک الصلاة و دروغگو» ۴۳ تبیین حوزه خصوصی در زندگی انسان از مباحث مهمی است که خود نیازمند پژوهشی مستقل است تا تفاوت دیدگاه اسلام با دیدگاه مکاتب دیگر در این زمینه روشن شود. در پایان یادآوری یک نکته ضرورت دارد و

آن اینکه گرچه مجتهد جامع الشرایط مانند امام معصوم در سه بُعد: «بیان حکم شرعی»، «قضاوت» و «حکومت» ولایت دارد، اما بی‌تردید قرار گرفتن در هر یک از مقامات یاد شده شرایطی لازم دارد؛ مثلاً مجتهد عادل هر چند ولایت قضایی دارد، ولی اگر شخص زودباور و ساده‌لوحی باشد، که در قضاوت یک آفت بشمار می‌رود، نباید متصدی امر قضا شود. اشتراط «کمال عقل» و «آگاهی به آنچه بر آن ولایت دارد» و «ضابط بودن»<sup>۴۴</sup> به خاطر دشواریهای منصب قضاست که تنها اجتهاد و عدالت، کافی به نظر نمی‌رسد. چه اینکه رهبری جامعه نیز علاوه بر اجتهاد و عدالت، باید با اوضاع و جریانات سیاسی و نیازهای زمان و مکان آشنا باشد و دارای تدبیر و مدیریت باشد که بدون برخورداری از این ویژگیهای عقلانی نمی‌توان شخصی را که به درجه اجتهاد رسیده و عادل است، هر چند توانایی اداره بیت خود را هم ندارد، شایسته مقام رهبری دانست. استاد مطهری به این نکته توجه داشته و آن را گوشزد نموده و از اینکه به محض رسیدن یک مجتهد به مقام مرجعیت و افتاء، اطرافیان او وی را «رهبر مذهب تشیع» معرفی می‌کنند، انتقاد کرده، می‌نویسد: «جامعه ما مراجع را، که حداکثر صلاح آنها صلاحیت در ابلاغ فتواست، به جای رهبر می‌گیرند و حال آنکه ابلاغ فتوا جانشینی مقام نبوت و رسالت در قسمتی از احکام است، اما رهبری جانشین مقام امامت است.»<sup>۴۵</sup> این مهم پس از پیروزی انقلاب اسلامی و تأسیس نظام جمهوری اسلامی و ضرورت یافتن منصب رهبری بیش از پیش خود را آشکار نموده است. چه بسیار مراجع عادل که در علم و تقوا سرآمد اقران خویش اند، اما به لحاظ فقدان شرایط لازم در رهبری نمی‌توان آنان را در منصب رهبری قرار داد. عقل و تجربه گواه روشنی بر این واقعیت است. این مسأله در فقه مطرح شده که اگر فقهی حکمی داد، فقیه دیگر نمی‌تواند با آن تراحم نماید. فروض مختلف تراحم حکم با حکم، تراحم حکم با فتوا، تراحم فتوا با حکم در آثار معتبر فقهی بیان شده است. مسلم است آنچه که از شؤون مختلف حکومت شمرده می‌شود و به حاکم اسلامی به عنوان ولایت عامه سپرده شده، اگر همه فقیهان نیز دارای چنین ولایتی باشند، با مبسوط الید بودن یکی از آنان، بقیه مجاز به دخالت در حوزه بسط ید وی نیستند. البته افتاء در حوزه اعمال فردی و تقلید از ایشان، در این محدوده بلامانع است و تابع شرایط مرجع تقلید است، اما دخالت در حوزه امور عمومی که از شؤون حکومت به شمار می‌رود، چون به اختلال نظام منتهی می‌شود، روا نیست. ب) علاوه بر آن، استاد مطهری بر اساس دیدگاه خود در مقوله «حکومت» که آن را امری الهی و مقدس دانسته، و ولایت و سرپرستی شمرده، از جنبه دیگری هم از اختیارات وسیعی سخن گفته است. ایشان در مباحث مختلف، که از قدرت پاسخگویی مکتب اسلام به نیازهای زمان دفاع کرده، یکی از علل آن را «اختیارات وسیع حکومت» می‌داند که «راهی است که اسلام در بطن خودش قرار داده برای آسان بودن انطباق با نیازهای واقعی، نه باپسندها که همیشه این دو با هم اشتباه می‌شوند و ما به غلط پسند زمان را مقیاس می‌گیریم. دینی که با پسند مردم بخواهد انطباق پیدا کند، دین نیست، همان «لَوَاتِبِ الْحَقِّ أَهْوَاءُهُمْ» است.<sup>۴۶</sup> دین آمده است که پسندها را بر اساس نیازها، با دستورات خود تطبیق دهد ولی خودش هم باید با نیازهای واقعی و فطری هماهنگ باشد.»<sup>۴۷</sup> «بلا تشبیه همان طور که در بعضی از قوانین دنیا، در برخی از مسائل به طور کلی به یک مقام اختیاراتی می‌دهند؛ مثل اختیاراتی که بر حسب قوانین به رئیس جمهور آمریکا می‌دهند، مگر آنکه کنگره بعداً آنها را از او بگیرد. در اسلام نیز یک سلسله اختیارات به پیغمبر داده شده. در مسائل اداره جامعه اسلامی غالباً چنین است که پیغمبر طبق اختیارات خودش عمل می‌کند. این اختیارات از پیغمبر به امام منتقل شده و از امام به حاکم شرع مسلمین. بسیاری از تحریم‌ها و تحلیل‌ها که فقها کرده‌اند - که همه هم امروز قبول دارند - بر همین اساس است.»<sup>۴۸</sup> ناگفته نماند که حکومت اسلامی از یک جهت محدودتر از حکومت‌های عرفی و بشری است و آن اینکه موظف به اجرای احکام و قوانین اسلامی است و مجاز به تعدی از حدود و مقررات اسلامی نیست و از این جهت اختیارات محدودتری دارد. حق قانونگذاری در امور کلی را ندارد، و تنها در محدوده امور متغیر حق قانونگذاری دارد.<sup>۴۹</sup> پی نوشت: ۱. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۹، مقدمه عدل الهی. ۲. مائده: ۶۷، ۳. ر.ک. به: یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۳، ص ۳۰۰. ۴. پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۲۳. ۵. یادداشت‌های استاد، ج ۵، ص ۲۹۲. ۶. مجموعه آثار، ج ۴، صص ۸۵۸ - ۸۵۵، امامت و رهبری. ۷. مجموعه آثار، ج ۲۱، صص ۱۲۴ -

۱۲۰، اسلام و مقتضیات زمان. ۸. نهج البلاغه، خ ۱۲۵، ر.ک. به: مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۳۳۰، جاذبه و دافعه علی علیه السلام. ۹. یادداشتهای استاد، ج ۳، ص ۲۸۷. ۱۰. همان مدرک. ۱۱. همان مدرک، صص ۲۹۸ - ۲۹۶؛ نیز مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۵۴، علل گرایش به مادیگری. ۱۲. یادداشتهای استاد، ج ۳، صص ۲۹۳ - ۲۹۰، به نقل از آزادی فرد و قدرت دولت. ۱۳. همان، ج ۴، صص ۶۰۳ - ۱۴۶۰۲. همان، ج ۳، صص ۲۹۸ - ۲۹۶؛ مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۵۴، علل گرایش به مادیگری. ۱۵. ر.ک: مجله حکومت اسلامی، ش ۲۴، ص ۱۰۹، مقاله «ولایت در اندیشه فقهی - سیاسی نائینی» از نویسنده. ۱۶. یادداشتهای استاد، ج ۴، ص ۱۷۶۰۲. نهج البلاغه، خ ۲۱۴. ۱۸. الکافی، ج ۷، ص ۴۱۲. ۱۹. مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۱۲۴، اسلام و نیازهای زمان. ۲۰. همان، ص ۱۲۷. ۲۱. یادداشتهای استاد، ج ۳، ص ۲۸۶. ۲۲. پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸۱. ۲۳. همان، ص ۸۶. ۲۴. نساء: ۵۸. ۲۵. نهج البلاغه، نامه ۵، خطاب به کارگزار امام در آذربایجان. ۲۶. مجموعه آثار، ج ۱۶، صص ۴۵۴ - ۴۵۱؛ سیری در نهج البلاغه. ۲۷. امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۴۴. ۲۸. یادداشتهای استاد، ج ۳، ص ۲۹۶. ۲۹. طبرسی، احتجاج، ج ۲، ص ۲۶۳. ۳۰. مجموعه آثار، ج ۲۱، صص ۱۲۵ - ۱۲۴، اسلام و نیازهای زمان. ۳۱. یادداشتهای استاد، ج ۳، صص ۲۹۹ - ۳۲۸. ۳۲. نهج البلاغه، خ ۲۳۸، ترجمه سیدجعفر شهیدی. ۳۳. یادداشتهای استاد، ج ۳، صص ۲۸۶ - ۲۸۵. ۳۴. یادداشتهای استاد مطهری، ج ۶، ص ۲۵۹. ۳۵. همان مدرک، ص ۲۶۰. ۳۶. چهار مقاله درباره آزادی، صص ۳۵۰ - ۳۴۹. ۳۷. همان مدرک، ص ۳۳۴. ۳۸. همان مدرک، ص ۳۴۵. ۳۹. برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان، از نویسنده. ۴۰. ر.ک. به: یادداشتهای استاد، ج ۷، صص ۸۵ - ۴۱. ۴۱. یادداشتهای استاد مطهری، ج ۷، ص ۷۰. ۴۲. یادداشتهای استاد، ج ۷، ص ۵۸. ۴۳. همان مدرک، ص ۶۰. ۴۴. محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۶۷. ۴۵. یادداشتهای استاد، ج ۴، ص ۵۹۶. ۴۶. مؤنون: ۱۷. ۴۷. مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۳۱۹، اسلام و نیازهای زمان. ۴۸. همان مدرک، ص ۳۳۷. ۴۹. ر.ک. به: نائینی، تنبیه الامة و تنزیه المله، مقدمه و تحقیق از نویسنده، ص ۱۳۶؛ مجموعه آثار، ج ۲۱، صص ۱۲۷ - ۱۱۱

### ساختار حکومت اسلامی (دیدگاه‌ها و نظریه‌ها)

ساختار حکومت اسلامی (دیدگاه‌ها و نظریه‌ها) تاریخچه درباره حکومت اسلامی، دیدگاه‌های گوناگونی از سوی دانشوران اسلامی مطرح شده است. آشنایی با این دیدگاه‌ها برای هر محقق که به نحوی در خصوص جایگاه نظام حکومتی در اسلام، پژوهش می‌کند، ضرورتی انکارناپذیر است، از همین رو ما در این مقاله، مجموع نظریه‌ها را با استفاده از منابع معتبر، در یک جا گرد آورده ایم. اولین کتابی که بعد حکومتی اسلامی و ساختاری دارد کتاب (خراج) ابویوسف (متوفی ۱۹۲ هـ ق) است. کلمه (خراج) بار حکومتی و ساختاری دارد، چرا که خراج مالیات و ضریبی است که یک حکومت مسلط از رعیت تحت امر خویش اخذ می‌کند، طبیعی است که این کار نیاز به یک سازمان ویژه دارد. کتاب ابویوسف صرفاً از یک جنبه به حکومت نگریسته است ولی به هر شکل آغازی سرفراز بر یک سلسله مباحث این چنینی است و چه بسا ابویوسف افتخار سلسله بودن در تدوین کتاب‌های (نظام الحکم) را دارا باشد. اما از قداما - بعد از ابویوسف و کتاب مذکورش - کسانی که با نگرش حکومتی، آثاری پدید آورده اند با فهرست ذیل مشخص می‌شوند: ۱ - یحیی بن آدم (متوفی ۲۰۳ هـ) صاحب کتاب (خراج). ۲ - عبدالله بن سلام (متوفی ۲۲۴ هـ) صاحب کتاب (اموال). ۳ - جهشیاری (متوفی ۳۳۱ هـ) صاحب کتاب (وزراء و کتاب). ۴ - قدامه بن جعفر (متوفی ۳۳۷ هـ) صاحب کتاب (خراج). ۵ - ابو عمر الکندی (متوفی ۳۵۰ هـ) صاحب کتاب (ولاء). ۶ - هلال الصابی (متوفی ۴۴۸ هـ) صاحب کتاب (وزراء و کتاب). ۷ - ماوردی (متوفی ۴۵۰ هـ) صاحب کتاب (احکام سلطانیه). ۸ - ابویعلی (متوفی ۴۵۸ هـ) صاحب کتاب (احکام سلطانیه). ۹ - ابن منجب صیرفی (متوفی ۵۴۲ هـ) (وزراء و کتاب). ۱۰ - ابن طباطبا (متوفی)؟ صاحب کتاب (آداب سلطانیه). ۱۱ - ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ هـ) صاحب کتاب (سیاست شرعیه) (الحسبه). ۱۲ - ابن قیم الجوزیه (متوفی ۷۵۱ هـ) صاحب کتاب (سیاست شرعیه). ۱۳ - علی بن محمد بن مسعود الخزاعی (متوفی ۷۸۹ هـ) صاحب کتاب (تخریج الدلالات السمعیه). ۱۴ - ابن خلدون (متوفی ۸۰۸

صاحب کتاب (مقدمه). ۱۵- مقریزی (متوفی ۸۴۵ هـ) صاحب کتاب (اوزان و مکیال و نقود اسلامیة). ۱۶- ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۳ هـ) صاحب کتاب (قضاء). در بین کتاب های قدیمی فوق چند کتاب از منابع معتبر محسوب می شود که اولین آن ها (احکام سلطانیة)، از دو فقیه بزرگ یعنی ماوردی شافعی و ابویعلی حنبلی است. آن دو، هم عصر بودند و بین وفاتشان هشت سال فاصله بیش تر نیست (ماوردی ۴۵۰، ابویعلی ۴۵۸ هـ) عبارت های آنان نیز بسیار شبیه به هم بلکه در خیلی از فصول مثل یکدیگر است، مگر در مواردی که اختلاف فقهی دارند، چون یکی شافعی و دیگری حنبلی است. دکتر صبحی الصالح معتقد است که یکی از آن ها (که به احتمال زیاد ابویعلی است) در کلیات و جزئیات از ماوردی اقتباس کرده است. اساتید معروفی چون دکتر حسن ابراهیم حسن و دکتر علی ابراهیم حسن و استاد ناجی معروف و دکتر عبدالعزیز الدوری بغدادی که از جمله مؤلفان در حکومت و تمدن اسلامی اند، به سبب همین شباهت از کتاب ابویعلی غفلت کرده اند، یا آن را با کتاب ماوردی یکی دانسته اند. این دو کتاب، از کتاب های قبلی خود و چند کتاب بعدی در خصوص نظام و ساختار اسلامی، گسترده تر تحقیق کرده اند ولی از بسیاری جهات کافی نیست. به هر حال بعد از ابو یوسف می توانند سرسلسله دوّمین مرحله از سری کتاب های (نظام الحکم) محسوب شوند. بعد از این دو، نوبت به علی بن محمد بن مسعود الخزاعی (متوفی ۷۸۹ هـ) می رسد. وی کتاب (تخریج الدلالات السمعیة علی ما کان فی عهد رسول اللّه (ص) من الحرف و الصنائع و العمالات الشرعیة) را در فاصله سال های (۶۷۷ الی ۶۸۷ هـ) یعنی ده سال از ۶۶ سالگی تا ۶۷ سالگی نگاشته است. خزاعی که به قول دکتر محمد عماره ۱ غواص ماهر اقیانوس سنت و معمار ساختار دولت شامخ دینی است این هنر را نشان داد که ساختار نظام اسلامی را که در کتاب های مختلف سیره و مغازی پراکنده و مانند دانه های تسیخ از هم گسیخته بود به شکل منظم و به هم پیوسته ای عرضه کرد. او سومین سرسلسله از مراحل تکوینی و تدوینی کتاب های نظام الحکم بلکه مهم ترین مصنف و مؤلف و مبتکر در این رشته به شمار می رود و چه بسا کتاب او نشان درجه یک را دارا باشد. این کتاب، حرکتی جدید و تکاپویی تازه را در نگرش های حکومتی دانشمندان اسلام پدید آورد یعنی نگرشی جامع و یک پارچه و ساختاری و منظم و به شکل امروزی است. جالب است که مؤلفی که هفت قرن قبل می زیسته چنین دید تشکیلاتی پیش رفته و جامعی به مسائل حکومتی داشته باشد، به طوری که حدود پانصد سال بعد (رفاعه طهطاوی) (متوفی ۹۲۱ هـ) جذب این کتاب شده و آن را تلخیص کرد و جزئی از کتاب (نهایه الایجاز فی سیره ساکن الحجاز) قرار داد. ۲. از او بالاتر (کتّانی) عالم مغربی است که از کتاب مذکور به اعجاب آمده ۳ و بر آن تعلیقه زده و به اجزا و فصول آن افزوده و آن را (تراتب الاداریه) نام نهاده است. نسخه ای که کتّانی به آن دست یافته فاقد جزء دهم - که جزء آخر کتاب خزاعی است - می باشد و از این جهت می توان کتاب ترتیب را ناقص دانست. ۴. هم چنین وقتی که کتّانی از تألیف کتابش فارغ شد، متوجه گردید که قبل از او (رفاعه طهطاوی) تلخیص از کتاب خزاعی را در کتاب (نهایه الایجاز) گنجانده است. ۵. وی چه بسا قبل از این توجه، فکر می کرد که در برخورد با کتاب تخریج پیش تاز بوده است. به هر حال کتاب های (رفاعه طهطاوی) و (ابن ادریس کتّانی) حاکی از اهمیت کتاب خزاعی است و هم چنین فاصله زیاد و چند قرنه بین این دو نویسنده دانشمند و خزاعی نشان می دهد که طی این مدّت کتاب (تخریج الدلالات السمعیة) قدرش ناشناخته بوده است. و این دو دانشمند را مثل گوهری از زیر آوار چند قرنه بیرون کشیده اند. پس از آن چه بسا کتاب (تراتب الاداریه) حتی از خود کتاب تخریج شهرت بیش تری پیدا کرد. به هر حال، کتاب های نظام الحکم که بعدا پدید آمدند و روز به روز به تعداد آن ها افزوده می شود، مخصوصا بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نوعا کتاب ترتیب را محترم و مغتنم می دارند که در حقیقت کتاب خزاعی را ارج می نهند. و این دو کتاب سر سلسله یک مکتب فکری شده اند که پیامبر اکرم (ص) را مؤسس یک نظام و یک ساختار تشکیلاتی تام و تمام می دانند. اکنون نظر به اهمیت کتاب خزاعی، لازم است مقدمه معروف آن را نقل کنم: (چون دیدم بسیاری که جای پای محکمی در معارف پیدا نکرده اند و از ابزار تحقیق و کاوش جز قلم و دوات نزدشان نیست! گمان می کنند هر کس در دوران ما به امور حکومتی می پردازد بدعت کرده و به سنت عمل ننموده است. از خدا

خواستیم که فهرستی از این گونه اعمال را (در زمان رسول اکرم(ص)) جمع کنیم و نشر دهیم تا نادان بدانند و دیگری انصاف دهد. لذا این کتاب را تألیف کردم و نام آن را (تخریج الدلالات السمعیه علی ما کان فی عهد رسول الله(ص)) من الحرف و الصنائع والعمالات الشرعیه) گذاردم. و برای هر کدام از این اعمال حکومتی یکی از صحابه را که رسول الله(ص) او را بر این مسئولیت گمارده بود نام بردم تا کسانی که در شرایط کنونی مسئولیتی قبول کرده اند خدا را شکر کنند که در حقیقت به یک کار شرعی مشغول اند که یکی از صحابه رسول خدا(ص) آن را انجام می داده است و خدا را شکر کند که او را جانشین یکی از صحابه رسول خدا(ص) قرار داده است و بر تلاشش نسبت به اقامه حق این مسئولیت بیفزاید. و بدانند که سنتی را احیا و احراز می کند و من امیدوارم با زحمت فراوانی که متحمل شده ام تا توانسته ام چنین تألیفی را به انجام برسانم موفق شده باشم اثبات کنم مجموعه حرفه ها و صنایع و اعمال ذکر شده دارای شرافت و والایی و حایز جنبه شرعی هستند و از آن گمان زشت که آن ها را بدعت می دانند، منزّه می باشند. ۶ در جای دیگر از همین مقدمه می گوید: (رسول خدا(ص)) برای صحابه مسئولیت ها و وظایفی را معین فرمود و هر کدام از صحابه را که مورد رضایت و اعتمادش بودند بر آن مسئولیت ها گماشت و به آن ها لقب (امراء و عمال) داد تا بر اساس بَرّ و تقوا با یکدیگر تعاون و همکاری نمایند. ۷ چنان که پیدا است انگیزه خزاعی از تألیف کتاب معروفش این بوده تا منتقدین خود را ساکت کند، زیرا او مورد انتقاد کسانی واقع شده بود که او را نسبت به قبول مسئولیت قضائی زیر نظر یک سلطان نکوهش می کردند و تصدی به این گونه امور دولتی را بدعت می دانستند. البته ما به عنوان یک شیعه انقلابی چه بسا انگیزه او را خیلی مثبت ندانیم ولی حاصل کار او را فوق العاده ارج می نهیم، چرا که نسبت به یکی از معضلات مهم سیاسی اسلام گره گشا است. اکنون لازم می دانیم به مقدمه کتاب (تراتب الاداریه) - بسط داده شده همان کتاب (تخریج) است - اشاره کنیم. ابن ادریس کتّانی می گوید: (کسانی که به تدوین تمدن عرب همت گماشته اند و از سازمان های اداری خلفا در مملکت اسلامی دم زده اند و از سلسله مراتب تشکیلاتی و شرح وظایف کارمندان در زمان حکومت های اموی و عباسی یاد کرده اند، از ذکر این امور در عهد رسول اکرم(ص) سرباز زده اند در حالی که ضمن عهده دار شدن منصب نبوت دینی، دین او جامع بین سیاست دینی و دنیوی بود؛ ترکیبی که به گونه ای دو سلطه را به هم آمیخته بود که بتوان به هر دوی آن ها نام واحدی تحت عنوان دین نهاد، به شکلی که اداره ها و تشکیلات لازم برای هر دو سلطه و هر دو سیاست در عهد او دایر و به مترقی ترین شکل جریان داشت به گونه ای که با قدری کاوش متوجه می شویم حتی برای امور شخصی که یک حاکم به آن نیاز دارد در زمان رسول اکرم(ص) مسئولینی تعیین شده بودند مانند صاحب وضو، صاحب فراش، صاحب نعال، صاحب اصطلب و... چه بسا حاکمان و پادشاهان اسلامی بعدی امور فوق را از عهد پیامبر(صلی الله علیه واله) اقتباس کرده باشند. هر کس به ساختاری که در زمان رسول اکرم(ص) متعلق بوده توجه کند به سلسله مراتب اداری از انواع وزیران و مکاتبات اداری و مستغلات و اقطاعات و تنظیم عهدنامه ها و قراردادهای صلح و سفرا و مترجمان و ثبت و ضبط امور نظامی و قضات و صاحب مظالم و تقسیم کنندگان هزینه ها و تقسیم کنندگان موارث و نیروی انتظامی شهر و زندان بان و جاسوس ها و نیروهای اطلاعاتی و بیمارستان و مدارس و زوایا و پزشکان و پرستاران و جراحان و صرافان و مسئول بیت المال و مسئول مالیات زمین و تقسیم کننده زمین و سازنده سلاح هایی مثل منجنیق، تیراندازان با منجنیق و تک تیراندازان و تفنگ چپ ها و خندق کنندگان و رنگرزان و انواع تجارت ها و صنایع و حرفه ها، می یابد که در مدت حکومت رسول اکرم(ص) با وجود کوتاهی آن، خالی از این گونه اعمال حکومتی و ساختار مناسب با آن ها نبوده است و می یابد که این وظایف متکی به متخصصینی از اصحاب و یارانش بوده است. ۸ رفاعه طهطاوی، که هم چون، ابن ادریس کتّانی مذهب خزاعی را پیموده و بر او در مباحثش اعتماد کرده است ۹ و تلخیصی از کتاب او را جزء کتاب خودش قراردادده است، مقدمه خزاعی را با کمی تغییر در کتابش نقل می کند و بعد از آن که به اقتباس از او خلاصه ای از اعمال و وظایف حکومتی را به شکل مفصل می آورد، در پایان می گوید: (ان ذلک شیء لم یف به غالب مؤلفی کتب السیر بل جمیعهم). ۱۰ بعد از خزاعی نوبت به ابن خلدون و مقدمه



اش می‌رسد که از لحاظ شهرت از تمام آنچه گفته شد گوی سبقت ربوده است. می‌گوید: (خلافت اداره مردم است به مقتضای حکم شرع نسبت به مصالح اخروی و دنیوی آنان که به اخرویه بر می‌گردد، زیرا امور دنیوی از دیدگاه شرع کلاً به مصالح اخروی اعتبار می‌یابد، بنابراین خلافت و حکومت، جانشینی شارع است در حراست دین و سیاست دنیا به کمک دین). ۱۱ در جای دیگر می‌گوید: (خدای تبارک و تعالی همان گونه که پیامبر (ص) را برای ابلاغ و دعوت حق مبعوث و اختیار نموده است، برای حفظ این دین و اداره امور دنیوی و سیاست دنیا به وسیله دین نیز برگزیده است). ۱۲ تا بدین جا سابقه نگرش حکومتی به احکام اسلام و تاریخ اسلام بین متقدمین تا حدودی آشکار شد. و از آن پس تا کنون این نگرش حفظ، تداوم و توسعه داده شده است. خصوصاً طرز فکر خزاعی مورد استقبال قرار گرفته است. و او به عنوان یک صاحب مکتب در این زمینه ظهور و بروز پیدا کرده است. دیدگاه اول: موافقان حکومت در اسلام ۱- امام خمینی (ره): (رسول اکرم در رأس تشکیلات اجرایی و اداری قرار داشت و به برقراری نظامات اسلام همت گماشته بود تا دولت اسلام را به وجود آورد خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانونی یعنی احکام شرع یک حکومت دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است، اسلام همان طوری که قانون گذاری کرده است قوه مجریه هم قرار داده است). (پس از رسول اکرم (ص) در زمان خلفا و حضرت امیر (ع) هم سازمان دولتی وجود داشت و اداره و اجرا صورت می‌گرفت). (بسیاری از احکام بدون تشکیلات و سازمان دولت اجرا نمی‌شود مثل دیات و غیره... حتی حضرت صادق هم قاضی نصب می‌کرد. چون ما بدانیم که در رأس حکومت چه کسی باشد و الاً نصب در زمان او لغو بود چون تأثیر نداشت پس معلوم می‌شود برای زمان ما فرموده است). (طرح حکومت و اداره و قوانین لازم برای آن آماده است). ۱۳ ۲- جعفر مرتضی عاملی: (تجربه آشکار حکومتی رسول اکرم (ص) سرشار از سازمان و نظم اداری و نظامی و امنیتی است. سازمان‌هایی که اکثر آن نزد امت‌های سابق شناخته شده نبود و حتی امم لاحق نیز هنوز به آن دست نیافته‌اند). ۱۴ ۳- ابوالقاسم السهیلی: (پیامبر قوانین و نظام‌ها و سازمان‌هایی مقرر فرمود که هر ذی‌حقی با وجود آن‌ها به حق خود می‌رسید و تجاوز و تعدی اشرار و طمع کاران از امت و حتی اهل ذمه دفع می‌شد. احکام زوجیت و حقوق آن‌ها را به بهترین نظام و بدیع‌ترین قوانین مقرر و بیان نمود. مقررات بازرگانی و معاملاتی از قبیل خرید و فروش و اجاره و شرکت و مداینه و تقسیم موارث را به نحوی حکیمانه تنظیم فرمود و بعضی از مجازات‌ها و تعذیر را برای حفظ جان و آبرو و مال مردم مقرر داشت. مجموعه آداب از هر باب را مانند آداب اکل و شرب و نوم و کلام و مجالسه و محادثت و زیارت و سفر و حضر و زوجیت و ذوی‌الارحام و نهایتاً برای انجام امور فوق، سازمان‌ها و ادارات و قوانینی مقرر داشت که در نهایت اتقان و استحکام و ابداع بود). ۱۵ ۴- احمد حسن یعقوب: (دولتی که رسول اکرم (ص) در صدر اسلام آن را به وجود آورد دولتی است که هیچ فرقی با دولت‌های دیگر ندارد جز این که در رأس آن نبی است و در رأس آنان غیر نبی و شخص عادی است. تمام عناصر تشکیل دهنده دولت از قبیل سلطه و ملت و کشور در دولت رسول (ص) وجود داشته است و این امری واضح است که نیاز به بیان ندارد ولی به خاطر مناقشه‌ای که بین من و عالم‌زه‌ری (علی عبدالرازق) در انکار وجود این دولت شده است مرا مضطرّ و ناچار می‌کند تا نشانه‌هایی از دولت رسول و ساختار حکومتی او را بیان کنم. از جمله مظاهر وجود دولت اولیه اسلام عبارت است از: ۱- ریاست این دولت که شخص نبی اکرم (ص) است که خداوند او را به عنوان نبی انتخاب کرده است و او را (ولی) نامیده است که کلامش نافذ و اوامرش مطاع است و اوست که: الف - نصب و یا عزل والی برای مناطق رُب - فرماندهی لشکر و یا تعیین فرماندهان رُج - فصل منازعات و خصومات رُذ - نصب جانشین برای خود در پایتخت و حکومت می‌کند. ۲- قانون و شریعت و برنامه برای این دولت رُح - ۳- قوای مجریه و مقننه رُف - ۴- ارتش و تحرکات مختلف نظامی و منظم (تعیین و هدایت امراء، افسران و... با اصطلاحات نظامی مثل حامل رایه رُک - ۵- تنظیم عهدنامه‌ها (مثل معاهده صلح حدیبیه و معاهده اهل مقنا رُ) - ۶- مکاتبات دیپلماتیک (مثل مکاتبه با قیصر که دحیه کلبی واسطه بود رُ) - ۷- تعیین پایتخت دولت رُ - ۸- تبلیغات دولت (که عبارت بودند از شعرا و خطبا مانند حسان بن ثابت، کعب بن مالک و عبدالله بن رواحه رُ) - ۹- اجرا کنندگان احکام (مانند علی بن

ابی طالب، زبیر، مقداد، عاصم بن ثابت و ضحاک بن ابی سفیان (۱) - کابینه و هیئت دولت (بزرگان صحابه و عترت طاهره که در عین حال مجلس شورا هم محسوب می شدند) (۱۱) - ولایت عهد (علی بن ابی طالب (ع) بود) (۲۱) - محافظین رئیس دولت (سعد بن معاذ پاسدار و محافظ رسول اکرم (ص) در شب جنگ بدر و محمد بن مسلمه پاسدار او در شب جنگ احد، و زبیر بن عوام محافظ او در یوم حدیبیه و ابو ایوب انصاری در بعضی از طرق خیبر، سعد بن ابی وقاص و ابن ابی مرشد الغنوی در جنگ حنین. البته بعد از نزول آیه (والله یعصمک من الناس) تشکیلات حفاظت رسول اکرم (ص) منحل شد (۳۱) - شهرداری (که حسب نام دارد و مسئول آن در مکه، سعید بن سعد بن العاص و در مدینه عمر بن خطاب). اموری که شمرده شد نشانه های دولت اولیه اسلام بود و به جز از عهده یک دولت بر نمی آید و علائمی است که جز بر یک دولت حقیقی دلالت نمی کند. (۱۶) - سمیح عاطف الزین: (اجماع تاریخ نویسان بر این است که اسلام یک دولت است که از همان سال نخستین که پیامبر اکرم (ص) در مدینه مستقر شد، به وجود آمد و رسول اکرم (ص) دولتی با تشکیلات و عناصر کامل و دارای ساختار داخلی و خارجی بر پا کرد. ایشان استاندارانی تعیین کرد تا بین مردم مطابق دستورها و قوانین دولت مرکزی عمل کنند و به مردم تعلیم دهند که اسلام دینی است حاوی عبادت، سیاست و دارای ساختار تشکیلاتی. بعدها دامنه نفوذ این دولت اسلامی در زمان خلفا تا شهرهای دور گسترش پیدا کرد و پس از آن امویان و عباسیان و عثمانیان آن را ادامه دادند. (۱۷) ... نظام حکومتی اسلام بر چهار پایه استوار است: ۱- سیادت و حکومت شرع و قانون (۲) - سلطنت و قدرت برای امت (۳) - انتخاب و نصب خلیفه واحد (۴) - حق خلیفه است که احکام را بنا کند (یعنی اداره حکومتی به شکلی مرکزی است. ساختار اداری اسلام بر هفت رکن استوار است: خلیفه، هیئت دولت (معاونین و هیئت تنفیذیه)، استانداران، نیروی نظامی، تشکیلات و سازمان اداری، مجلس شورای اسلامی و دستگاه قضائی. ۱۸. ۶- استاد جعفر سبحانی: (این حکومت هر چند از نظر سازمان و تشکیلات اداری همانند حکومت های جهان امروز نبود ولی با یک ترکیب ابتدایی که به چهار رکن والی، عامل خراج، قاضی، اطاعت از مرکز حکومت استوار بود، در حقیقت نمونه یک حکومت کاملی بود. البته سرعت تشکیل حکومت اسلامی به وسیله پیامبر (ص) ضرورت این کار را در جوامع اسلامی در اولین فرصت نشان می دهد. پس جامعه مسلمانان باید در نخستین فرصت نظام سیاسی مستقل خود را متناسب با هر عصری تأسیس کنند، همه این ها با مطالعه کتاب هایی در زمینه سیره، تاریخ زندگانی پیامبر (ص)، سیره ابن هشام، تاریخ طبری، تاریخ ابن اثیر، ارشاد مفید، کشف الغمه و از متأخرین کتاب تاریخ سیاسی اسلام دکتر حسن ابراهیم حسن و دیگر کتب تاریخی. (۱۹) - محمد فاروق النبهان: (دولت نو بنیاد عصر رسول اکرم (ص) به جلوه و مظاهر دینی اکتفا نکرده است بلکه از لحاظ ساختار و سازمان نیز شکل منظمی پیدا نمود و این سازمان سیاسی به شکل زیر نمودار پیدا می کند: ۱- ریاست دولت (رسول اکرم (ص) به حکم رسالت ریاست عالیه دولت را به عهده گرفت) (۲) - فصل در منازعات (رسول اکرم (ص) در مسجد می نشست و بین مردم طبق احکام شریعت به حق حکم می کرد) (۳) - اقامه حدود (۴) - فرماندهی سپاه برای دفع دشمنان، رسول اکرم (ص) به فرماندهی سپاه اسلام می پرداخت برای دفع دشمنان که علیه اولین دولت عربی - اسلامی داخل جزیره العرب می شوریدند، دولتی با بنیانی نیرومند و دارای ارکانی ریشه دار و ساختاری سیاسی، اقتصادی، اجتماعی منظم و مرزبندی شده، به این ترتیب آمل و خواسته های امت عرب تحقق یافت که عبارت بود از یک وحدت ناگسستنی تحت لوای اسلام ... بعد از وفات رسول اکرم (ص) تحت شرایط اسف باری علی بن ابی طالب خلافت را تحویل گرفت و تصمیم گرفت امور را به معیارهای حقیقی باز گرداند و امنیت و نظم و سازمان دهی را عودت دهد و این کار را با کنار گذاشتن کارگزاران از شهرها شروع کرد تا نقشه های اصلاحی خویش را آغاز نماید. (۲۰) - ۸- شیخ الاسلام ابن تیمیه: (رسول خدا (ص) وظایف یک والی را به طور کامل انجام می داد و استاندارها را اداره می کرد ولو در اماکن دوری بودند، امور نظامی را اداره می کرد، زکات را جمع آوری و بین مستحقین آن توزیع می کرد مطابق آن چه در قرآن است، از کارگزاران خویش در امور دخل و خرج حساب می کشید. (۲۱) - ۹- ظافر قاسمی: (هنگامی که پذیرفتیم که اسلام مجموعه ای از عقیده و نظام و عبادت است ناچارا باید

پذیریم که این نظام که در کتاب و سنت وارد شده است یقیناً اسباب و وسایل تحقق و تطبیق آن هم پیش بینی شده است و الاً صرفاً نظامی نظری و تئوریک می شود که ثمره و فایده و ارزش عملی ندارد. یا این که بپذیریم اسلام یک نظام است ولی نظر دهیم که قابل پیاده شدن نیست این را هم منطق سلیم نمی پذیرد مضافاً به این که سیره نبوی به روشنی از برپایی یک دولت منظم توسط رسول اکرم (ص) خبر می دهد که زیباترین و بهترین تشکیلات را داشته است، تشکیلاتی مطابق با نیازهای عصر و تشکیل یافته در جهت اجرای وحی، یا آن اموری که مصالح عمومی اقتضا می کرد و لذا ما همان را می گوئیم که خزاعی گفته و جز یک تصنیف بر آن نمی افزاییم. در حقیقت تقسیم بندی ساختار رسول اکرم (ص) در سه قسم شئون داخلی، خارجی و نظامی خلاصه می شود. (۱۰-۲۲- دکتر صبحی الصالح: (هر کاوش گری که وسعت معرفت را با صفای نیت پیوند زده باشد نمی تواند انکار کند که اسلام یک ساختار و تشکیلات اجتماعی داشته است که جز زورگو و مکابر و جهول با این واقعیت مقابله نمی کند و ما گمان نداریم که نیازی به اقامه دلیل برای اثبات نظام و ساختار کامل اسلام داشته باشیم که دین و دولت را با هم شامل می شود و نصوص و تعالیم اسلام بر است از مبادی و معیارهای اساسی در قانون گذاری و تشریح سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و نظامی و حوادث تاریخی اثبات کرده که اسلام صرف یک سری عقاید دینی فردی نیست از آن زمان که دولت اولیه اسلام در عصر رسول اکرم (ص) تکوین و تشکیل یافت. (۱۱-۲۳- علامه شرف: (رسول اکرم (صلی الله علیه و اله) صفت نبوت و رسالت را به آن گونه که خدایش به او امر کرده بود از طریق وحی، جمع کرد و صفت ریاست دولت را که رسول خدا به آن متصف شد و براساس آن تشکیلات و ساختار و برنامه ریزی می کرد از حاکم عالم یعنی خدا گرفته بود. (۲۴- دیدگاه دوم: مخالفان حکومت در اسلام ۱- علی عبدالرازق: با اقوال گوناگون که موافق وجود تشکیلات اسلامی که مبتنی بر سیره و سنت رسول اکرم (ص) می باشند، آشنا شدیم. چهره شاخص و برجسته آن را (خزاعی) یافتیم و عمده موافقان در حقیقت با او هم افق بودند، ولی دانشمندانی هم هستند که با این نگرش مخالفت کرده اند که در رأس آن ها دانشمند و قاضی پر سر و صدای الازهر، دکتر (علی عبدالرازق) است. وی در هفتم رمضان ۱۳۴۳ قمری کتاب جنجالی (الاسلام و اصول الحکم) را نگاشت و پس از ۵۵۷ سال به مقابله با طرز فکر (خزاعی) پرداخت، به طوری که دو کتاب (تخریج الدلالات السمعیة) خزاعی و (الاسلام و اصول الحکم) عبدالرازق به دو نقطه عطف و دو کانون توجه در داستان حکومت اسلامی و ساختار اسلامی تبدیل شد. کم تر کتابی در زمینه نظام الحکم تدوین شد که نفی یا اثباتاً از این دو مکتب و کتاب متأثر نشده باشد و ذکری از آن دو به میان نیآورده باشد، لذا بد نیست بعد از آشنایی اجمالی با کتاب خزاعی اکنون با سرگذشت و سرنوشت کتاب عبدالرازق از زبان خودش و دیگران آشنا شویم. او در مقدمه کتاب می نویسد: (اشهد ان لا اله الا الله ولا اعبد الا اياه ولا- اخشی احدا سواه له القوه والعزه و ماسواه ضعيف ذليل وله الحمد في الاولى والآخره وهو حسبي و نعم الوكيل و اشهد ان محمدا رسول الله، ارسله شاهدا و مبشرا و نذيرا و داعيا الى الله باذنه و سراجا منيرا صلى الله و ملائکته علیه و سلموا تسليما كثيرا). (۲۵- گویا او عواقب چنین کتابی را پیش بینی کرده است و می دانسته که دست به کاری زده که به احتمال زیاد تکفیر خواهد شد لذا در همان آغاز برای پیش گیری، اعتقاد خود را به اصول اولیه اسلام بیان کرده است! سپس می گوید: (از سال ۱۳۳۳ قمری متولی و متصدی امر قضا در دادگاه های شرعی مصر شدم و همین امر باعث شد تا تحقیقی در تاریخ قضاوت شرعی انجام دهم و چون قضا با انواع و اقسامش از شاخه های حکومت است و تاریخ قضا پیوستگی برجسته ای به تاریخ حکومت دارد و هم چنین قضاوت شرعی رکنی از ارکان حکومت اسلامی و شعبه ای از شعبه های آن است، بنابراین کسی که در صدد تحقیق تاریخ قضای شرعی است به ناچار باید درباره حکومت اسلامی هم تحقیق کند. اساس هر حکومتی هم در اسلام - آن طور که می گویند - خلافت و امامت عظمی است، لذا به ناگزیر از خلافت هم ناچار از بحث شدیم. این بحث ها را از چند سال قبل (یعنی قبل از ۱۳۴۳ هـ) شروع کردم و با زحمت زیاد این کتاب حاصل شد که با شرمندگی تقدیم علاقه مندان می کنم. (۲۶- برای آشنایی با اهداف و محتوای کتاب به عباراتی از آن توجه می کنیم: (فمن المؤكد اننا لانجد فيما وصل الينا من ذلك عن زمن الرسالة شيئا

واضحاً می‌کنند و نحن مقنعون و مطمئنون، ان نقول انه كان نظام الحکومه النبویه. ۲۷ در جای دیگر می‌گوید: (ان محمد(ص) ما كان الا رسولا لدعوة دينه خالصه للدين لا يشويها نزع ملك ولا حكومته وانه لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم سياسه من هذه الكلمه ومرادفاتها وما كان الا رسولا كاخوانه من الرسل وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعيا الى ذلك). ۲۸ و در جای دیگر: (ترى من هذا انه ليس القرآن هو وحده الذى يمنعنا من اعتقاد ان النبى(ص) كان يدعو مع رسالته الدينيه الى دولة سياسيه وليست السنه هى وحدها التى تمنعنا من ذلك ولكن مع الكتاب والسنه حكم العقل وما يقضى به معنى الرساله و طبيعتها، انما كانت ولايه محمد(ص) على المؤمنين ولايه الرساله غير مشوبه بشئ من الحكم هيئات هيئات لم يكن ثمت حكومته ولا دوله ولا شئ من نزعات السياسيه ولا- اغراض الملوك والامراء، لعلك الآن قد اهتديت الى ما كنت تسأل عنه قبلا من خلو العصر النبوى من مظاهر الحكم واغراض الدوله و عرفت كيف لم يكن هنا لك ترتيب حكومى ولم يكن ثمت ولاه ولا قضاء ولا ديوان الخ ولعل ظلام تلك الحيره التى صادفتك قد استحال نورا وصارت النار عليك بردا و سلاما). ۲۹ دکتر علی عبدالرازق - که به فقیه ازهری معروف شده است - می‌گوید: حکومت و سیاست و دولت و تشکیلات اجرائی و قضایی و دیوانی و غیره در عصر نبوی نبوده است. البته این کلیات و امهات بحث اوست و الا در خلال کتابش که اتفاقاً مختصر است به صراحت نفی تشکیلات می‌کند و برای هر ادعایی دلیل هم اقامه می‌کند. در این جا بد نیست عبارتی از این کتاب نقل کنیم که حاکی از ارتباط او با (خزاعی) است یعنی رقیب اصلی او در محل نزاع: (مرحوم رفاعه بک رافع از کتاب (تخریج الدلالات السمعیه) مطلبی را نقل کرده که شبیه نظر ابن خلدون است (که خلافت را حراست دین و سیاست دنیا می‌دانست) در این توافق، خلاصه نقل رفاعه از کتاب (تخریج) این است: (کسی که معرفت درستی ندارد و تازه کار است گمان می‌برد که بسیاری از اعمال حکومتی بدعت است و خلاف سنت است و کار گزار آن یک کار صرفاً دنیوی انجام می‌دهد و یک کار گزار دینی محسوب نمی‌شود و کار پست و بی‌ارزشی را انجام می‌دهد. به این علت، فهرستی از این کارها را در یک کتاب جمع کرد تا موضوع بر همگان روشن شود، و در هر عملی هم مسئولی که پیامبر(ص) بر آن گماشته بود نام بردم تا کسی که در عصر ما متولی آن امور است خدا را شکر کند که او را بر کار شرعی گمارده است، کاری که اصحاب رسول خدا(ص) طبق صلاحدید آن حضرت انجام می‌داده اند، و خدای تبارک و تعالی او را قائم مقام صحابه رسول خدا(ص) قرار داده است). ۳۰ البته ما این احتمال را می‌دهیم که عبدالرازق کتاب خزاعی را ندیده بلکه خلاصه آن را در کتاب (نهایه الایجاز فی سیره ساکن الحجاز) که از (رفاعه طهطاوی) است خوانده است، به هر حال تفاوتی نمی‌کند، چون خلاصه طهطاوی مخل نیست کما این که توسعه کتبیانی مخل نیست چرا که قبلا- تذکر دادیم (رفاعه) تلخیص کتاب (خزاعی) را به عهده گرفته و ابن ادریس کتبیانی توسعه آن را در کتاب (تراثیب الاداریه)، انجام داده است. به هر حال عبدالرازق نقطه مقابل خزاعی قرار دارد و در این تردیدی نیست که خزاعی در اثبات موضوع مبالغه می‌کند، چرا که ساختار حکومتی پیامبر(ص) را حتی کامل تر از زمان حال می‌داند، هم چنین عبدالرازق هم مبالغه می‌کند، زیرا پیامبر(ص) را اصلاً صاحب تشکیلات نمی‌داند. ۲- دکتر طه حسین: (قرآن به امور سیاسی نظم و سازمان و تشکیلات خاصی اجمالاً یا تفصیلاً نداده است و اسلام فقط امر به عدل و احسان و ایتاء ذی القربی و نهی از فحشا و منکر و بغی کرده است و برای مسلمین یک چهارچوب کلی ترسیم نموده سپس کار را به خود آن‌ها واگذار کرده است تا در چهارچوب شرع و اسلام، هر طور که مصلحت می‌دانند عمل کنند. هم چنین پیامبر اکرم(ص) هم ساختاری و نظامی معین برای حکومت و سیاست ترسیم نکرده و برای خودش جانشین انتخاب نکرده است چه کتبی چه شفاهی وقتی بیمار بود فقط به ابوبکر امر به نماز کرد و مسلمانان گفتند که رسول خدا(صلی الله علیه و اله) ابوبکر را برای امور دینی برگزید و امور دنیا مربوط به خودمان است و اگر برای مسلمین یک تشکیلات سیاسی آسمانی نازل شده بر اساس وحی بود هر آینه قرآن آن را ترسیم و معرفی می‌کرد و رسول خدا(صلی الله علیه و اله) هم اصول آن را بیان می‌نمود و بر مسلمین هم واجب می‌کرد ایمان و اذعان به آن را). ۳۱- سید مهدی شمس الدین: (در حجاز، گهواره اسلام نظام اداری خاص و سیستم اداری دولتی یا مردمی وجود نداشت، در

عهد پیامبر سازمان اداری بدان معنا که بعداً پدید آمد و اکنون مشاهده می‌کنیم نبود، آن حضرت به تنهایی رهبری اداره را عهده دار می‌شد... در شرع نصوص قانونی نرسیده که شکل و سیستم اداره را بیان نماید و علت آن روشن است، زیرا اداره واقعیتی پویا در حیات در حال تحول جامعه است و لذا حکمت اقتضای آن را ندارد که به قانون خاصی مقید گردد ولی همین شکل اداره چهارچوب کلی و زمینه‌ای را تشکیل می‌دهد که اصول کلی اداره اسلام از آن استنباط گردد (از خلال قوانین قرآنی و سنت) و حکومت علی (ع) در پرتو آن تجربه بنا نهاده شده است که این اصول کلی عبارت‌اند از: مسئله دیات، اطاعت از ولی امر، اداره و تحول، مسئله وحدت، مسئله کفایت و رسالت، قلمرو کار اداره و سلطه و نظارت عمومی. ۳۲-۴ دکتر محمد حسنین هیکل: (پیامبر اسلام (صلی الله علیه) در مکه اخلاق را مطرح کردند و در مدینه قواعد اساسی خانواده، ارث و تجارت و... را بیان کردند و این هیچ تفصیلی در زیربنای یک دولت نیست و اسلام یک تعرض صریح به نظام حکومتی نداشته است و دو آیه کریمه: (وشاورهم فی الامر) و (امرهم شوری بینهم) در مناسباتی که متصل به نظام الحکم باشد نازل نشده‌اند و این دو آیه هرگز یک تصویر تفصیلی از ساختار نظام حکومتی ارائه نداده‌اند). ۳۳ دیدگاه سوم: بینابین بعد از بررسی اقوال موافق و مخالف وجود ساختار حکومت در اسلام، اکنون به دیدگاهی می‌پردازیم که حالت بین بین دارند یعنی نه مثل خزاعی قائل به یک تشکیلات کامل در عهد رسول اکرم (ص) هستند و نه مثل عبدالرازق کلا- آن را نفی می‌کنند بلکه نوعاً قائل به یک تشکیلات بسیط و ساده‌اند که تبدیل به معیارهایی برای توسعه شده است. در این جا برخی از نظریات متفکران این دیدگاه را نقل می‌کنیم: ۱- محامی - حمد، محمد الصمد می‌گوید: (درست است که اسلام به جزئیات مسائل سیاسی، نپرداخته است، ولی به مبادی و معیارهای عمومی یا مبانی ثابتی که در هر حکومت صالحی در هر عصر و نسلی باید یافت شود توجه کرده است. علت نپرداختن به همه شئون حکومت هم به اجماع علما به مصلحتی که منظور خداوند تبارک و تعالی است برمی‌گردد، و آن مصلحت این است که انسان در احکام شریعت اسلامی میدان وسیعی برای تطبیق و اجتهاد مطابق با نیازهای هر عصر بیابد و دچار سختی و بن بست نشود. زیرا اسلام ختم همه شرایع آسمانی است، پس معقول نیست که بر مردم تا ابد الدهر یک نظام حکومتی را با یک محدوده مشخصی که قواعدش تغییر نپذیرند واجب کند، خصوصاً این که تاریخ هیچ نظامی از نظام‌های حکومتی را که قواعدش قابل تطبیق کامل با شرایط تمام عصرها و نسل‌ها باشد، نشان نمی‌دهد. مهم‌ترین دستورها و مبادی اساسی که برای هر حکومت صالحه‌ای واجب است و حاکمان را ملزم به عمل به مقتضای آن نموده شورا، عدل، حریت و مساوات است). ۳۴-۲ محمد مبارک: (رفتار پیامبر (ص) مانند گفتارش مصدر و مدرک اصلی به شمار می‌رود، که عبارت است از سنت عملی و خط مشی فعلی او. ایشان دولتی را تأسیس کرد و علاوه بر نبوت و رسالت، امام مسلمین و فرمانده و رئیس دولت بود. آن بزرگوار قاضی نصب و تعیین می‌کرد، سپاه اعزام می‌نمود، زکات و غنائم را جمع‌آوری و در مصارفش صرف می‌کرد، حدود اقامه می‌کرد، قرارداد می‌بست و هیئت‌های سیاسی به نزد پادشاهان می‌فرستاد. ۳۵... در اسلام الزام به یک نظام معین یا یک سازمان و ساختار، مشخص نشده است. اما آن چه که فقهای مانند ماوردی و ابویعلی در موضوع وزارت و وزرا و امرا و سایر ولایات و وظایف گفته‌اند یکسری امور اصطلاحی و اجتهادی است که برای ما و نسل‌های آینده الزام‌آور نیست و همانا ما باید به تجربیات عصر و مشکلات نوین و واقعیت‌های جامعه خویش توجه کنیم و از خلال آن‌ها آن چه را که اهداف مورد نظر اسلام را تحقق می‌بخشد، اتخاذ کنیم. همین داستان نسبت به تفکیک و تعادل قوا هم تکرار می‌شود، پس آن چه که اهداف دولت اسلامی و آرمان‌های آن را محقق می‌سازد احقاق حق، منع تجاوز و طغیان همه جانبه و... است یعنی معیارهای اساسی که مراعات آن‌ها به منظور برپا نمودن دولت اسلامی و حفظ کیان و دستگاه اداری آن و تشکیل قوای آن واجب است، زیرا این مبادی و معیارها از کتاب و سنت استنباط شده‌اند و مسلمانان از قبل آن‌ها را می‌شناخته و معتبر می‌دانسته‌اند... دولت‌های جدید در کشورهای اسلامی از غرب متأثر بوده‌اند و سزاوار است که مجدداً پیمان ببندند که راه اسلام را بپیمایند. وجود یک قانون اساسی که مبادی اسلام را در زمینه‌های سیاسی گوناگون و آموزش و اقتصاد و



اخلاق تلخیص کند وسیله ای برای تجدید التزام به اسلام است. (۳۳۶- دکتر محمد کاظم مکی: (عملکرد رسول اکرم (صلی الله علیه و اله) در شئون حکومت و اداره و تدابیر تشکیلاتی آن حضرت امری واضح است. ایشان برای جریان آسان امور مردم به این اداره و تشکیلات اعتماد می کرد و همین عملکرد یکی از ادله تاریخی است که بر تأسیس هسته اصلی دولت در اسلام به دست پیامبر (ص) تأکید می کند. ۱- شئون داخلی: آن حضرت به دستگاه ها و تجهیزاتی تکیه داشت که امور مهم ذیل را بر پا می داشت: الف - وزارت: که معاون و مشاور رسول اکرم (ص) محسوب می شود و در بسیاری از موارد پیامبر (صلی الله علیه و اله) نام هایی را ذکر می کند که بعدها خلفای راشدین نامیده شدند. آن بزرگوار، آنان را به عنوان وزیر توصیف می کرد، مثل ابی بکر و عمر و علی (علیه السلام) ب - صاحب سر که همان امین عام و دبیر کل است و در حقیقت امور دفتری رسول اکرم (ص) را اداره می کرد، این مقام را (حذیفه بن الیمان) به عهده داشت ر ج - صاحب الخاتم و مسئول مکاتبات رسمی رسول اکرم (ص) که این وظیفه را (معقیب بن ابی فاطمه الدوسی) به عهده داشت و حفاظت خاتم رسول الله (ص) به عهده او بود د - امارت بر مناطق و نواحی ه - محاسب و محتسب و - اقامه کنندگان حدود و مسئولان زندان ها ز - صاحب جزیه (ابا عبیده بن الجراح) ح - مهمه التنظيم (عباده بن صامت) ط - امور نظامی ی - امور خارجی. به این ترتیب محمد (صلی الله علیه و اله) همانند یک رهبر سیاسی حکمرانی می کرد. این عملکرد، هسته اصلی دولت اسلامی است. علاوه بر این، رسول اکرم (صلی الله علیه و اله) از خلال قرآن کریم و سنت، یک سری اصول و قواعد ثابت برای دولت اسلامی طرح فرمود که مربوط به زمان خاصی نیست بلکه بر همه زمان ها و مکان ها قابل تطبیق است (...). مؤسسات و تشکیلات اداری در اسلام ثابت، مستقر و واحد نبوده است بلکه مطابق هر عصر و مطابق ماهیت هر حکومتی که به اسم اسلام ظهور کرده متغیر بوده است. (۳۷۴- محمد سلیم العواء: (هر کارگزاری در حکومت اسلامی دارای ولایتی است که حدود و مکان و زمان آن را قانون مشخص می کند و سه صورت را می توان در آن بحث کرد: الف - بحث تاریخی ب - بحث فقهی ج - بحث علمی: براساس حکومت اسلامی از نظر صحنه واقعیت موافق با مقتضیات زمان و این بحث دو پایه دارد: ۱- استفاده از نصوص قطعی قرآن کریم و سنت نبوی و الا انتساب به اسلام نخواهد داشت ۲- در صورت فقدان نص صریح باید دید که چه چیزی مطابق با مصالح مسلمین است. ما معتقدیم که نظام اداری و سیاسی اسلام جامد نیست، احکام تفصیلی در زمینه عدالت، امانت، تقوا به صورت نص صریح در قرآن و سنت پیامبر (صلی الله علیه و اله) آمده است، ولی در موارد جزئی ولی امر مسلمین حق اجتهاد داشته تا بر طبق مصالح، احکام وضع کند. بنابراین، هر نظام سیاسی یا اداری که هدفش برپا داشتن دین و تأمین مصالح دنیوی و اخروی مسلمانان باشد، اسلامی است، و هر نظام اداری که هدفش جز این باشد - حتی اگر نام اسلامی را هم داشته باشد - غیر اسلامی خواهد بود. (۳۸- دکتر منیر العجلانی: (دیدگاه صحیح در این قضیه مهم که مورد اختلاف علما است چیست؟) برخی می گویند مسائل سیاسی و حکومتی جزء دین است، بعضی می گویند این امور مثل عبادات، دینی نیستند که شارع برای آن ها قواعد واجبی وضع کرده باشد. بهترین راه حل به نظر ما راه حل وسط است یعنی برخی مسائل حکومتی را شارع بیان و الزام کرده و نسبت به دسته ای از آن ها ساکت است و امر آن ها را به اجتهاد حکام وا گذاشته است ... محمد (صلی الله علیه و اله) در مدینه - علاوه بر جنبه نبوت - یک زعیم سیاسی به تمام معنا بود، ولی این زعامت به شکل سریع یک تشکیلات و ساختار اداری را موجب نشد چرا که این سرعت با طبیعت اشیاء ناسازگار است ... ساختار اداری رسول اکرم (صلی الله علیه و اله) ساده اما با عظمت بود راز لحاظ تشکیلات ساده بود ولی از نظر آداب و اهداف و معیارها، عظمت داشت معیارهایی که ما را در به وجود آوردن (وظایف) و (مناصب) جدید در حکومت اسلامی، کمک می کند و پیامبر (صلی الله علیه و اله) همیشه به این معیارها سفارش می فرمود ... بعضی از مؤلفان پنداشته اند که تشکیلات اداری در مدینه از زمانی شروع شد که رسول اکرم (ص) اولین فرد را به عنوان والی در مدینه نصب کرد و او (سعد بن عباده) بود، در حالی که ما عملکرد این والی را مورد تتبع قرار دادیم، دیدیم او فقط اقامه و امامت نماز می کرده است و عمل حکومتی دیگری انجام نمی داده است. وی کوچک تر از آن بوده که به عنوان نایب رسول اکرم (ص)

در مدینه در مدت غیبت آن حضرت، قلمداد شود. و به نظر ما اطلاق (والی) بر این افراد صحیح نیست، زیرا کلمه (والی) معنایی هم ردیف (امیر) و (حاکم) دارد. این اصطلاحات دو سال قبل از وفات پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) و بعد از توسعه مناطق تحت حکومت پیامبر (ص) رایج شدند. رسول اکرم (ص) قوه مجریه را تأسیس کرد، صدقات را جمع می کرد، فرماندهی جنگ ها را بر عهده داشت، و غنائم را توزیع می نمود، فرماندهان را نصب می فرمود، نظام قضائی به وجود آورد و بین متخاصمین حکم می کرد و حکمش الزام آور بود. قواعد و مقرراتی را به عنوان معیارهایی برای سلوک و رفتار اجتماعی مردم مقرر فرمود و آن ها را بر مردم واجب گردانید. هم چنین مردم را نسبت به سلطه حکومت خاضع کرد و گرنه عرب به شکل نظام قبیله ای باقی می ماند، چون خضوع در مقابل یک حکومت مرکزی سابقه نداشت. آن حضرت (ص) به منظور رهایی مردم تلاش می کرد نه استیلای بر آنان، سعی در اتحاد آنان داشت، برای عدالت آمده بود نه چپاول. پیام و نتیجه فعالیت های او اهدای نور، حریت، مساوات، اخوت و صلح به مردم بود. رسول اکرم (صلی الله علیه واله) اشتیاق زیادی برای مشورت با اصحاب از خویش نشان می داد. البته به خاطر وحی و الهام بی نیاز از مشورت بود لکن قصد داشت ارزش (مشورت) را به عنوان یک معیار به مردم تفهیم فرماید. اقوال پیامبر (ص) در خصوص آداب کارمندان مسلمان، به عنوان آدابی جاویدان و معیارهای همیشگی در کتاب های حدیث موجود است. به طوری که اگر کارمندان عصر ما آن معیارها را مراعات کنند مشکلی نخواهند داشت. هرچه حکومت ها بیابند و زمان ها تغییر کند این آداب به صورت یک الگوی غیر قابل تغییر باقی می ماند. رسول اکرم (ص) علاوه بر آداب کارمندان معیارهایی را برای سیاست خارجی، جنگ، صلح، حقوق خصوصی و عمومی، مبارزه با فقر و تنگدستی، مبارزه با جهل و مرض، مقرر فرمود. از میان آن چه مایلیم به آن تأکید و تنبیه نماییم، کمکی است که این معیارهای کلی و جاویدان در تأسیس و احداث شغل ها و مناصب جدید می نمایند. از بارزترین مصادیق می توان (حسبه) را نام برد که چنین تشکیلاتی در زمان رسول اکرم (ص) ایجاد نشد و چنین شغل و منصبی دایر نگردید و لی زمینه ایجاد آن را با اصرار و تحریص بر فریضه امر به معروف و نهی از منکر فراهم فرمود، زیرا شغل (حسبه) مسئول امر به معروف و نهی از منکر، منع از غش صنعتگران و تجار. در معامله، مواظبت از ترازوها و مکیال ها، مبارزه با احتکار، قیمت گذاری کالاها و ارزاق ... می باشد. و بر همین قیاس بسیاری از مناصب و تشکیلات در زمان بعد از حضرت رسول اکرم (ص) پدیدار شد که معیارهایش در زمان آن حضرت تبیین شده بود، ما اکنون گنجینه ای از این معیارها و قواعد را در اختیار داریم. مثلاً رسول اکرم (ص) به تمام سفیران بیگانه به چشم مساوی نگاه می کرد و آنان را در چتر حمایتی خویش قرار می داد و از آزارشان مانع می شد، مالیات گمرکی را از عهده آنان برداشت، هر کالایی را از کشورشان بدون عوارض می آوردند، این مقررات در زمان ما هم جاری است. پیامبر (ص) مسئولیت ها را جز به متخصصین نمی داد، کسانی که امانت را با شناخت و توانایی و کارآیی جمع کرده بودند لذا زمانی که ابوذر از ایشان مسئولیتی خواست فرمودند امارت و مسئولیت در قیامت موجب خزی و ندامت است و امانتی است که باید به اهله سپرده شود تا حق آن را به خوبی ادا کند. (۳۹) این، چکیده ای از نظریه دکتر (منیر العجلانی) بود. ما معتقدیم که رئیس نظریه سوم ایشان است. در قبال خزاعی و عبدالرازق که دو عنصر اصلی موافق و مخالف بودند می توان دکتر عجلانی را به عنوان عنصر اصلی نظریه بین آن دو معرفی کرد. نظریه ای که بر معیارها و آداب کلی و جاویدان اصرار فراوان دارد، و تأکید او بر معیارها خیلی بیش از اصرارش بر وجود تشکیلات در زمان رسول اکرم (ص) است. ۶- مؤلفان کتاب مقدمه الدستور: کتاب (مقدمه الدستور) به همت گروهی از نویسندگان سوری - که نامشان معلوم نیست - نوشته شده است. این کتاب در میان کتاب (نظام الحکم) یک امتیاز است و آن تبدیل نظریات به قانون اساسی است که قانون پیش نهادی گروه برای هر حکومتی است که ادعای اسلامیت دارد. اکنون که در این مقال دیدگاه های مختلف را در خصوص ساختار حکومت در اسلام طرح کردیم شایسته است که به نظریه مؤلفان (مقدمه الدستور) هم توجه کنیم: (تشکیلات و ساختار اداری اسلام یک شیوه و اسلوب عملی و یک وسیله است بنابراین، احتیاج به دلیل خاص ندارد، بلکه دلیل عامی که اصل اداره را اثبات و دلالت می کند برای ما کافی است.

شاید بگویند: این شیوه‌ها عملکرد عبد است و ناچاراً دلیل شرعی می‌خواهد. در پاسخ خواهیم گفت که: این افعال و شیوه‌ها نسبت به اصلشان یک دلیل کلی شرعی اقامه شده است و این دلیل عام شامل تمام فروع است. بلکه اگر بر فروع هم دلیل اقامه شد ما تابع آن هستیم ولی فروع لزوماً دلیل خاص لازم ندارند. مثلاً خدای تبارک و تعالی می‌فرماید: (آتوا الزکاة) این یک دلیل عام است و در عین حال ادله‌ای هم بر فروع آن اقامه شده است، مثل: مقدار نصاب، عاملین، اصنافی که مشمول مالیات می‌شوند و... که همگی از (آتوا الزکاة) متفرع شده‌اند، ولی در عین حال دلیلی بر کیفیت عملکرد عاملین قائم نشده است که آیا پیاده بروند یا سواره؟ اجیر استخدام کنند یا نه؟ آیا در دفتر ثبت کنند یا نه؟ آیا مکان مخصوصی لازم دارند؟ آیا احتیاج به صندوق یا گاو صندوق دارند؟ آیا مالیات‌ها را زیر زمین بگذارند یا مثل حبوبات داخل خانه قرار دهند؟ و... امثال این احکام، اعمالی جزئی است که از تنه (آتوا الزکاة) منشعب و متفرع می‌شوند و دلیل عام و کلی شامل آن‌ها است، زیرا دلیل خاصی ندارند و همین‌گونه است سایر شیوه‌ها و عملکردها که همگی فرعی از یک اصل هستند و دلیل خاص جدای از دلیل اصل نیاز ندارند. اما به وجود آوردن اداره و تشکیلات و ساختار حکومتی و شیوه مدیریت در اسلام یک عمل اصلی است و احتیاج به دلیل دارد. دلیل آن هم سیره و فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که حکومت تأسیس کرد و اداره بر پا نمود. پیامبر هم مبلغ بود و هم مجری و هم به مصالح مسلمین اهتمام و قیام می‌ورزید. بعد تبلیغی آن حضرت معروف است و نیازی به بحث ندارد، اما بعد تنفیذی و اجرایی و اداری اش منطبق بر وحی است آن‌جا که به ایشان امر شد صدقات را جمع‌آوری کند، حدود را برپا دارد، بت‌ها را بشکند، بجنگد و اسیر بگیرد، مردم را به عدل امر کند، مردم را وادار کند به دستورات خدا عمل کنند. تمام این‌ها غیر تبلیغی و جنبه تنفیذ و اجرا دارند. در کنار این‌ها پیامبر تشکیلاتی برای اجرای این امور و این مصالح برپا نمود، مردم را اداره می‌کرد، نویسندگان و دبیرانی را برای این‌گونه مدیریت‌ها تعیین فرمود. پیامبر (ص) در مدینه مدیریت می‌کرد و علی بن ابی طالب هم او را کمک می‌کرد و عهدنامه‌ها را می‌نوشت، اگر صلحی رخ می‌داد ثبت می‌کرد و این‌ها همه اداره است و تشکیلات است و حکومت نیست. یا (حارث بن عوف المری) مسئول خاتم آن حضرت بود، (معیق‌بن ابی فاطمه) غنائم را ثبت می‌کرد، (حذیفه بن یمان) خرص الحجاز را می‌نوشت، (عبدالله بن ارقم) آمار قبایل و آب‌های آن‌ها را ثبت می‌کرد، همه این‌ها اداره است و حکومت نیست. همه این‌ها دلیل است که رسول خدا (ص) همان‌گونه که به حکومت قیام و اقدام می‌فرمود نسبت به اداره و تشکیلات هم اهتمام می‌ورزید. البته رسول خدا (ص) برای هر کدام از کارگزاران و مدیران که نصب می‌کرد شرح وظایف و دستورالعمل‌هایی را صادر و بیان می‌کرد، ولی نه به این شکل که حتی نسبت به امور فرعی و جزئی هم آن‌ها را محدود کند و همین نشان می‌دهد که این امور فرع بر یک اصل هستند، و پیامبر (ص) امکان می‌داد هر مدیری برای اجرای شرح وظایف صادره از شیوه‌ها و روش‌های دل‌خواه استفاده کند که برای او آسان‌ترین راه باشد. خلفای پیامبر (ص) بعدها حق داشتند هر اسلوب و ساختار اداری که دوست دارند مبنای قرار دهند و مردم را به آن ملزم کنند، زیرا تشکیلات و نظام اداری و مقررات مربوط به آن از اعمال فرعی محسوب می‌شود که خلیفه می‌تواند به آن امر کند و مردم هم واجب اطاعت کنند، زیرا این الزام به شاخه‌های حکمی است که خلیفه بنا گذاشته است و الزام یعنی ترک غیر آن و منع از غیر آن، و این خارج از احکام شرعی نخواهد بود... این‌ها راجع به اصل اداره بود، اما نسبت به جزئیات اداره و تشکیلات، باید گفت این جزئیات از واقعیت اداره اخذ می‌شوند، زیرا به کمک تدقیق در واقعیت اداره، عملکرد خلیفه و معاونین او روشن می‌شود و این احتیاج به روش‌ها و شیوه‌ها دارد، و هر حاکمی به ناچار یک جهاز اداری و ساختار تشکیلاتی خاص لازم دارد، تا بتواند مسئولیت‌های خویش را انجام دهد، هم چنین با تدقیق برای ما روشن می‌شود که رعیت هم اموری دارند که برای چرخش آن امور احتیاج به روش‌ها و شیوه‌هایی است و این جاست که ضرورت ایجاد یک تشکیلات اداری خاص برای مدیریت امور مردم احساس می‌شود. (۴۰) این نظریه در حقیقت مقدمه‌ای است بر ماده ۴۵ قانون اساسی پیش‌نهادی این کتاب که می‌گوید: در اسلام یک حکومت است و یک اداره، و اداره هم یک اصل دارد و یک فرع،

حکومت دلیل خاص می خواهد که داریم، اصل اداره هم دلیل خاص می خواهد که وجود دارد، منتها فرع آن که شیوه و اسلوب است به خلیفه و حکومت او واگذار شده است و هر حکومت هم دو نوع اداره دارد: یکی اداره خودش و دیگری اداره مردمش، که اولی را اداره عامه و دومی را اداره مصالح می گویند. و برای هر دو اسلوب و روش و جهاز و ساختار لازم است و هیچ کدام دلیل خاص نمی خواهد چون همه فرع و شاخه هستند بر یک اصل که اصل اداره است و آن هم مبتنی بر اصل حکومت است که دلیل خاص بر آن اقامه شده است. ابتدائاً چه بسا به نظر بیاید که صاحبان مقدمه دستور، دیدگاه شان شبیه (خزاعی) است که موافق با تشکیلات اسلامی است، ولی با قدری دقت متوجه می شویم که این دیدگاه بیش تر به نظر میانه روهایی مثل دکتر (العجلانی) نزدیک است که تشکیلات پیامبر(ص) را بسیط و مدلل به دلیل می دانستند ولی توسعه را به اختیار مردم و حکومت های آنان می گذاشتند. دیدگاه چهارم: ساختار مجهول بعد از بیان نظریه های خزاعی، عبدالرازق و عجلانی به عنوان سه طرز فکر اصلی در محل نزاع یعنی وجود تشکیلات اداری و ساختاری در زمان رسول اکرم(ص)، در لابه لای اقوال به نظریه چهارمی بر می خوریم که حرفی غیر از آن سه نظر و آن سه نفر دارد، نظریه ای که قائل است اسلام تشکیلات و ساختار دارد ولی برای ما مجهول است و نمی توانیم آن را بشناسیم، یعنی منابع کافی در اختیار نداریم تا به آن ساختار مطلوب برسیم لذا باید به آن چه عقلا می گویند بسنده کنیم. در این جا به نظریه دو تن از طرف داران این دیدگاه اشاره می کنیم: ۱- نواف بن عبدالعزیز آل سعود: (آیا در اسلام نظام اسلامی به ما معرفی شده است؟ باید گفت این ساختار و نظام در لابه لای کتاب ها و نظریات گوناگون و نزد بسیاری از دانشمندان مجاهد در جهان اسلام است و هنوز خداوند کسی را برنینگیخته تا آن ساختار را احیا کند و یک قانون اساسی مشخص و همه جانبه را تدوین کند که حاوی و حایز همه دیدگاه ها برای همه فرقه های اسلامی باشد. یک فرد، هر چه قدر هم صاحب عمق علمی باشد، نمی تواند این نظام را تدوین و معرفی کند، زیرا با این اختلاف آرای که در جهان اسلام موجود است و همه آن ها هم استناد به براهین و حجّ های قانع کننده می نمایند، این امر، کار مشکلی است، مگر این که خداوند فردی را مبعوث کند که این ساختار را زنده گرداند به طوری که تعداد زیادی از دانشمندان با دیدگاه های مختلف و عمیق را متحد کند تا آنان ساختار و نظام اسلامی را پس از اظهار و تبیین منتشر کنند و پیاده نمایند.) ۴۱- ۲- ابن حزم: (امویان در خلافت، انحصار طلب و خودکامه هستند، فقهی در اردن به پاخاسته و می گوید که خلافت شرعاً جز برای بنی امیه جایز نیست، راوندیه می گویند که خلافت شرعاً جز برای فرزندان عباس بن عبدالمطلب جایز نیست، اصحاب علی بن ابی طالب هم ندا می دهند که خلافت شرعاً جایز نیست مگر در فرزندان علی. از این آرای متناقض که صاحبانش آن را به دین نسبت می دهند نتیجه می گیریم که دین هیچ کدام از آن ها را امضا نمی کند و قبول ندارد.) ۴۲- خلاصه این سؤال برای هر پژوهش گری مطرح است که: آیا اسلام نظام حکومتی دارد یا نه؟ به این سؤال، پاسخ های گوناگونی داده اند که به اندازه حوصله این مقاله آن پاسخ ها را مطرح کردیم، خلاصه آن چه را که گفته ایم، چهار دیدگاه زیر است: ۱- خزاعی: اسلام تشکیلات کاملی را معرفی کرده است. ۲- عبدالرازق: اسلام برای حکومت اصلا تشکیلات ارائه نداده است. ۳- عجلانی: اسلام تشکیلات بسیط را ارائه داده و اعمال کرده است و برای توسعه آن هم معیارهایی جاویدان مقرر کرده است. ۴- نواف: اسلام تشکیلات دارد ولی ما نمی دانیم و مجهول است و هنوز شناخته نشده است، شاید بعداً شناخته شود. گفتنی است که دیدگاه های چهارگانه فوق، نتیجه تحقیق و تفحص در منابع و کتاب های فراوانی است، به طوری که با اطمینان می توان گفت که دیدگاه پنجمی در این زمینه وجود ندارد. پی نوشت: ۱. دکتر محمد عماره، الدوله الاسلامیه بین العلمانیه والسلطه الدینیّه، ج ۱، ص ۲۱۷. ۲. دکتر احسان عباس، مقدمه تخریج الدلالات السمعیه، ص ۱۴. ۳. همان و نیز ظافر قاسمی، نظام الحکم فی الشریعه، ج ۱، ص ۴۶. ۴. دکتر احسان عباس، همان، ص ۱۵. ۵. عبدالحی الکتانی، تراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۳۶. ۶. علی بن محمد بن مسعود الخزاعی، تخریج الدلالات السمعیه، ص ۲۲. (خلاصه این مقدمه در کتاب نهائیه الایجاز فی سیره ساکن الحجاز، اثر رفاعه طهطاوی، ص ۳۵ آمده است، طبع بمطبعة المعارف الملکیه تحت نظاره قلم الروضه والمطبوعات، ۱۲۹۱ هـ.ق). ۷.

همان، ص ۲۱. ۸. الترتیب الاداریه، مقدمه، ص ۹-۱۰. ۹. ظافر قاسمی، نظام الحکم فی الشریعه، ج ۱، ص ۴۶. ۱۰. علی عبدالرازق، الاسلام واصول الحکم، ج ۱، ص ۵۱-۵۲، به نقل از کتاب (نهایه الایجاز فی سیره ساکن الحجاز) رفاعه طهطاوی. ۱۱. مقدمه ابن خلدون، ص ۱۸۰. ۱۸. همان، ج ۱، ص ۴۷. ۱۹. جعفر سبحانی، مبانی حکومت اسلامی، ج ۱، ص ۲۱-۲۲. ۱۲. همان، ص ۱۸۱. ۱۳. امام خمینی (ره)، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ص ۶-۱۸. ۱۴. موسوعه الاستخبارات الامن، ج ۲، ص ۸. ۱۵. الروض الانف (شرح سیره ابن هشام) به نقل از ترتیب الاداریه، ج ۱، ص ۱۴. ۱۶. النظام السیاسی فی الاسلام، ج ۱، ص ۶. ۱۷. سمیح عاطف الزین، الاسلام نظام، ج ۱، ص ۱۱. ۲۰. محمد فاروق النبهان، نظام الحکم فی الاسلام، ج ۱، ص ۹۱-۹۷ و ۱۰۴. ۲۱. ظافر قاسمی، همان، ج ۱، ص ۴۶. ۲۲. همان. ۲۳. صبحی صالح، النظم الاسلامیه نشأتها و تطورها، ص ۷. ۲۴. نشأه الفکر السیاسی و تطوره فی الاسلام، ص ۲۳. ۲۵. علی عبدالرازق، الاسلام واصول الحکم، مقدمه. ۲۶. همان. ۲۷. همان، ص ۴۵. ۲۸. همان. ۲۹. همان، ص ۸۰. ۳۴. المحامی حمد محمد الصمد، نظام الحکم فی عهد الخلفاء الراشدين، ج ۱، ص ۱۸. ۳۵. محمد مبارک، نظام الاسلام، ج ۱، ص ۱۶. ۳۶. همان، ج ۱، ص ۸۵. ۳۷. دکتر محمد کاظم مکی، النظم الاسلامیه فی اداره الدوله و سیاسه المجتمع، به نقل از دکتر حسن ابراهیم حسن، تاریخ اسلام، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۷. ۳۸. محمد سلیم الحواء، (کارگزاران در حکومت اسلامی)، مقالات چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی، ج ۱، ص ۳۸۷. ۳۹. دکتر منیر العجلانی، عبقریه الاسلام فی اصول الحکم، ص ۱۶-۴۸. ۴۰. همان، ص ۵۱. ۳۱. دکتر العجلانی، عبقریه الاسلام فی اصول الحکم، ج ۲، ص ۱۷. ۳۲. سید مهدی شمس الدین، (حکومت در اسلام)، مقالات چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی، ج ۱، ص ۱۷۲. ۳۳. دکتر محمد حسنین هیکل، الحکومه الاسلامیه، ج ۲، ص ۲۹. ۴۰. مقدمه الدستور او الاسباب الموجهه له، ص ۱۷۹-۱۸۱. ۴۱. دکتر منیر العجلانی، عبقریه الاسلام فی اصول الحکم، ج ۱، ص ۹. ۴۲. همان، ج ۱، ص ۱۷. منبع: سیدصمصام الدین قوامی

## امتیازات نظام ولایت فقیه

امتیازات نظام ولایت فقیه نویسنده: آیت الله مصباح یزدی ضرورت دارد که با مقایسه نظام اسلامی کشورمان با سایر نظامهای دموکراتیک جهان که امروزه به عنوان پیشرفته ترین نظامهای حکومتی شناخته می شوند، امتیازات نظام اسلامی را بر سایر نظامها بر شماریم: الف - انسجام درونی اولین امتیازی که نظام ما بر سایر نظامها دارد، انسجام درونی آن است. گفتیم که در همه نظامهای دموکراتیک، شاخص اصلی پیشرفته و دموکراتیک بودن را تفکیک قوا از یکدیگر و عدم دخالت قوا در یکدیگر معرفی می کنند. ما به گوشه ای از تعارضهای درونی آن نظامها اشاره کردیم و گفتیم با این که بنابراین است که هیچ یک از قوا در دیگری دخالت نکنند، اما عملاً نظامی را سراغ نداریم که در آن، قوا کاملاً از همدیگر مستقل باشند و در یکدیگر دخالت نکنند و قانون تا حدی به قوا اجازه دخالت در یکدیگر را نداده باشد گذشته از دخالت های غیر قانونی و تخلفات و اعمال فشارهایی که برخی از قوا دارند. عملاً مشاهده می کنیم که قدرت در اختیار یک قوه قرار می گیرد و آن قوه با استفاده از قدرت و امکانات گسترده ای که جهت پشتیبانی همه قوا در اختیار دارد، بر دیگران فشار وارد می سازد. وقتی قوای نظامی و انتظامی، امکانات مالی و اقتصادی و بودجه یک مملکت در اختیار قوه مجریه قرار گیرد، عملاً همه اهرمهای فشار در اختیار یک قوه قرار گرفته است و هر وقت رئیس قوه مجریه بخواهد می تواند از قدرت خود سوء استفاده کند. پس یک نوع ناهماهنگی درونی در نظامهای دموکراتیک دنیا مشاهده می شود، اما در نظام ما، درعین این که قوای سه گانه از یکدیگر تفکیک شده اند و اختیارات مستقلی دارند، آن ناهماهنگی وجود ندارد؛ چون در نظام ما یک عامل وحدت بخش و هماهنگ کننده ای وجود دارد به نام ولایت فقیه که با اشرافی که بر قوای حکومتی دارد، بین آنها هماهنگی و انسجام ایجاد می کند و به عنوان محور نظام از ایجاد بحران جلوگیری می کند. حتی ما مشاهده کرده ایم که چگونه مقام معظم رهبری درمقاطععی از ایجاد تنش بین مسؤولین قوا جلوگیری کرده اند و گاهی که زمینه



بحرانی هم فراهم می‌شد، رسماً رئیس قوه مجریه از ایشان می‌خواست که با اعمال قدرت جلوی بحرانی را بگیرند و ایشان بخوبی بحران را مهار می‌کردند. ولی فقیه گرچه مستقیماً مسؤول هیچ یک از قوا نیست، اما مسؤولین قوای سه گانه یا مستقیماً توسط ایشان نصب می‌گردند، و یا به تعبیر قانون اساسی ایشان رأی مردم را تنفیذ می‌کنند و با نصب و تنفیذ ایشان مسؤولیت و مقام سران قوا اعتبار و مشروعیت می‌یابد. ب - ضمانت اجرایی درونی و روانی امتیاز دوم نظام ما بر سایر نظامها وجود ضمانت اجرایی درونی و روانی است که در آحاد مردم وجود دارد، و این ضمانت اجرایی درونی در پرتو احساس وظیفه شرعی در اطاعت از مقررات و قوانین این نظام و دولت اسلامی به وجود می‌آید. چنین ضمانت و کنترل درونی در سایر نظامها وجود ندارد و در اکثر قریب به اتفاق نظامها قوانین با قدرت و زور بر مردم تحمیل می‌شود و هر کجا که مردم احساس آزادی بیشتر و کنترل کمتری کنند، شانه از زیر بار قوانین خارج می‌کنند. کراً شنیده می‌شود که افراد در باب رعایت مقررات و نظم در کشورهای اروپایی سخن می‌گویند. از جمله این که در کشورهای غربی و اروپایی مردم به صورت خودکار و اتوماتیک وار قوانین و مقررات را اجرا می‌کنند و مالیات می‌پردازند. این نظام و انضباط ظاهری در سایه حاکمیت سیستم پیشرفته کنترلی حاصل آمده که مردم را ملزم به رعایت قوانین می‌کند و مالیات ها را وصول می‌کند و کمتر کسی می‌تواند تخلف کند. سیستم وصول مالیات در آنجا، در طول چند قرن تجربه و بخصوص با تجربیاتی که در نیم قرن اخیر به دست آمده، از مکانیسم دقیق و پیچیده ای برخوردار است و بر این اساس به صورت های مختلف مالیات را از مردم وصول می‌کنند و توده مردم که بار اصلی مالیات را به دوش دارند، عملاً براحتی مالیات را می‌پردازند؛ البته شرکت های بزرگ با زدوبند با مسؤولان مملکتی و روابطی که با نظام قدرت دارند، سعی می‌کنند که از پرداخت مالیات خودداری کنند. در اینجا بر خود لازم می‌دانم به کسانی که شیفته غرب هستند و از نظم و مدنیت و فرهنگ والای غرب سخن سر می‌دهند، بگویم که بسیاری از ستایش ها و تعریفهایی که از کشورهای غربی می‌شود، شعاری بیش نیست و تهی از واقعیت است. مثلاً- گفته می‌شود که در کشورهای غربی رانندگان کاملاً مقررات راهنمایی را رعایت می‌کنند و از نظم و انضباط قابل تحسینی برخوردارند؛ این ادعا واقعیتی ندارد. بنده نمونه ای را برای نقض ادعای فوق عرض می‌کنم: من برای سخنرانی در دانشگاه فیلادلفیای آمریکا دعوت داشتم. برای این که شهرهای بین راه را مشاهده کنم، با ماشین از نیویورک به سمت فیلادلفیا سفر کردم. در بین راه ملاحظه کردم که راننده ماشین هر از چند گاهی دستگاهی را جلوی ماشین می‌گذارد و پس از مدتی آن را در داشبرد قرار می‌دهد و کراً این کار را تکرار می‌کرد. حس کنجکاوی من برانگیخته شد و از او سؤال کردم که این دستگاه چه کاربردی دارد؟ او گفت: در آمریکا، سرعت بیش از نود مایل در ساعت ممنوع است و پلیس برای جلوگیری از تخلفات رانندگی در جاده ها رادار نصب کرده که توسط آن ماشین هایی که سرعت غیر مجاز دارند شناسایی شوند. بعلاوه، نیروهای پلیس در قسمت هایی از جاده کمین می‌کنند و راننده متخلف را جریمه می‌کنند. با توجه به این که رفت و آمد و سرعت ماشین ها به وسیله رادار کنترل می‌شود، عده ای این دستگاه را که رادار پلیس را کور می‌کند اختراع کرده اند و اکنون این دستگاه براحتی در بازار خرید و فروش می‌شود. پلیس که متوجه این مسأله شده، در جاده ها کمین می‌گذارد تا رانندگانی را که با استفاده از این دستگاه، رادار پلیس را کور می‌کنند و در نتیجه با سرعت غیر مجاز حرکت می‌کنند، متوقف و جریمه کند. از این رو، ما با نصب این دستگاه با هر سرعتی که بخواهیم رانندگی می‌کنیم و هرگاه به پست پلیس برخوردیم آن را مخفی می‌سازیم و مجدداً آن را نصب می‌کنیم! می‌نگریم که آنها برای این که مقررات را رعایت نکنند و کنترل ضابطین قانون را بی اثر سازند، دستگاهی می‌سازند که رادار پلیس را کور می‌کند و آن را به وفور در بازار آمریکا به فروش می‌رسانند، آن وقت ما خیال می‌کنیم که آمریکایی ها از چنان فرهنگ پیشرفته ای برخوردارند که به دلخواه و با میل و رغبت مقررات را رعایت می‌کنند و کاملاً در آنجا نظم حاکم است. مسائل جنایی که هر روزه در آنجا رخ می‌دهد و به گوش ما می‌رسد، خود حدیث مفصل دارد. یکی از دوستانی که پس از چند سال اقامت در آمریکا به ایران برگشت، می‌گفت: هیچ دیرستانی در آمریکا نیست که پلیس مسلح نداشته باشد، با

این وجود هر روز ما شاهد آدم کشی در آن مدارس بودیم، و مثلاً دانش آموز اسلحه به روی معلم و هم کلاسی های خود می کشد و آنها را به قتل می رساند! این نمونه نظم و انضباط در آن کشور است! آری عامل عمده ای که در غرب افراد را قانون مدار و مطیع قانون می سازد، عامل بیرونی و ترس از جریمه، زندان و مجازات است و اگر ترس نداشته باشد و به شکلی بتواند کنترل ضابطین قانون را بی اثر سازند، در تخلف از مقررات غالباً شکی به خود راه نمی دهند. اما در نظام اسلامی، غیر از این عامل کنترل بیرونی و ترس از مجازات و جریمه که البته وجود دارد، عامل مهم دیگری نیز وجود دارد که اگر در مردم تقویت شود، توانایی بالایی در رفع بسیاری از مشکلات اجتماعی و حل آنها دارد. آن عامل عبارت است از کنترل درونی و نظارت درونی افراد در انجام مقررات و قوانین. این عامل ناشی از ایمان مردم به لزوم اطاعت از مقررات و قوانین دولت اسلامی است و به واقع مردم انجام مقررات را وظیفه شرعی خود می دانند. طبیعی است که اگر نظام و دولت اسلام حاکم نبود و امام به عنوان مقتدار و پیشوا و مرجع تقلید مردم نفرموده بود که اطاعت از مقررات دولت اسلامی شرعاً واجب است، مردم فقط به انگیزه مصون ماندن از مجازات و جریمه از قوانین اطاعت می کردند. امروزه، متدینان و مردم انقلابی ایران به جهت اطاعت از ولی امر مسلمین به قوانین و مقررات دولت عمل می کنند؛ گر چه در مواردی می دانند که آن قوانین به ضررشان هست. این ضامن اجرایی درونی که ناشی از ایمان افراد است و عامل بسیار مهم و ارزشمندی در کنترل مردم و قانون مدار ساختن آنهاست، در جامعه ما وجود دارد و ما قدرش را نمی دانیم. عاملی که موجب می گردد مردم قوانین دولت اسلامی را قوانین خدا و مورد رضایت او بدانند و در نتیجه، با احساس وظیفه الهی و شرعی به آنها گردن نهند و تخلف از آن قوانین را موجب مجازات اخروی و الهی بدانند. البته ما انکار نمی کنیم که در نظام ما نیز تخلفاتی صورت می گیرد، اما این تخلفات نسبت به موارد تبعیت و اطاعت از قوانین ناچیزند؛ و اگر بنا بود که شمار تخلفات افزون از موارد اطاعت از قانون باشد، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی شد و نظام از هم گسسته می گشت. ج - برخورداری رهبری از عالی ترین مراتب تقوا و شایستگی امتیاز سوم نظام ما بر سایر نظامها این است که مقام رهبری باید برخوردار از عالی ترین مراتب تقوا و شایستگی های اخلاقی و عظمت شأن و قداست باشد؛ چون ایشان جانشین پیامبر و امام زمان است و مردم او را تجلی و نمودی از شخصیت امام زمان می شناسند و از این رو، مرتبه ای از عشق و محبتی که به آستان مقدس پیامبر و امام زمان، عجل الله تعالی فرجه الشریف، ابراز می دارند، در حق ایشان نیز ابراز می دارند. با این که مقام رهبری در نظام ما دارای عالی ترین مقامها و برخوردار از بیشترین قدرت است، اگر تخلفی از او سرزند و گناهی که موجب فسق و سقوط از عدالت است مرتکب گردد، خود به خود از مقام ولایت بر مسلمین منزل می گردد و دیگر نیازی به تشکیل دادگاه و محاکمه و اثبات جرم و در نهایت عزل او نیست. همین که، العیاذ بالله، جرمی مرتکب شد، از عدالت ساقط و خود به خود منزل می گردد و خبرگان تنها نقش اعلام عدم صلاحیت او برای رهبری را دارد، نه این که او را عزل کند؛ چون عزل خود به خود با سقوط عدالت حاصل می گردد! در هیچ یک از نظام های دنیا، مسؤولان عالی رتبه برخوردار از شایستگی های اخلاقی که رهبری در نظام ما از آنها برخوردار است نمی باشند؛ و حتی رهبران بعضی از کشورها سرتا پا آلوده به فساد اخلاقی و گناه هستند: مثلاً در آمریکا که به اصطلاح یکی از متمدن ترین، پیشرفته ترین و بزرگترین کشورهای دنیاست، رئیس جمهور متهم به فساد اخلاقی و جنسی شد و چندین شاهد به فساد و جرم او شهادت دادند و خودش نیز اعتراف کرد. اما وقتی که مسأله استیضاح او مطرح شد و در پارلمان آن کشور به شور نهاده شد، اکثریت نمایندگان به استیضاح او رأی ندادند و او کماکان برسر قدرت باقی ماند و هیچ مشکلی نیز پیش نیامد. همه مردم دنیا فهمیدند که او فاسد است، اما به جهت زدوبندهای سیاسی نمایندگان، استیضاح یکی دو رأی کم آورد و آن عنصر فاسد سر جای خود باقی ماند! نظایر فراوانی از این دست وجود دارد و افرادی که تخلفات آشکاری دارند و حتی در دادگاه هم محکوم شده اند، به جهت زدوبندهای سیاسی در پست خود ابقا می شوند و ممکن است حتی در دوره بعد نیز مجدداً انتخاب گردند. بنابراین، از دیدگاه اسلام حتی اگر مقام رهبری فاقد یکی از شرایط شود و گناهی از او سرزند، از مقامش منزل می گردد؛ چون با انجام یک

گناه کبیره از عدالت ساقط و فاسق می گردد و صلاحیت رهبری بر مسلمین را ندارد؛ و دیگر برای اثبات جرم او نیازی به تشکیل دادگاه و یا رأی خبرگان نیست. پس در هیچ یک از نظامهای دنیا در مورد مسؤولین کشور و بخصوص عالی ترین مقام کشور؛ یعنی؛ رهبری این قدر سخت گیری نشده است. د - رعایت مصالح معنوی و واقعی انسانها در نهایت، از جمله مهمترین امتیازات نظام ما بر سایر نظامها رعایت مصالح واقعی انسانهاست: ما به عنوان مسلمان معتقدیم که خداوند بهتر از دیگران مصالح انسانها را می شناسد و ما می خواهیم که همان مصالحی که خداوند در نظر گرفته در جامع تحقیق یابد، و این مهم جز در سایه عمل به احکام و قوانین دینی تأمین نمی شود. در روی زمین، تنها نظام جمهوری اسلامی ایران است که در اصل چهارم قانون اساسی آن آمده است که همه مقررات و قوانین جاری کشور باید بر اساس موازین اسلامی تصویب و اجرا گردد. حتی اگر قانون و مصوبه ای بر خلاف اطلاق و عموم دلیل شرعی باشد، اعتبار ندارد. بنابراین، تنها کشوری که قوانین آن ضامن تأمین مصالح واقعی انسانهاست، کشور ماست. همه توجه دارند که این نظام با همه دستاوردهای آن، در سایه فداکاری مردم و به برکت خون شهدا و از جمله شهدای هفت تیر به دست آمد و آنان با فداکردن جان خود و تقدیم خون ارزشمند خود به انقلاب برای ما عزت، سر بلندی و ارزشهای والایی را آفریدند. ما باید بهوش باشیم که این ارزشها را برایگان از دست ندهیم. امروز، دست هایی در کار است که به اصل اسلام، ولایت فقیه و نظام و مقررات اسلامی خدشه وارد کند، چون این ارزشها چونان خاری در چشم آنهاست و با همه وجود سعی می کنند آنها را از بین ببرند و همه توان و تلاش و فعالیت های تخریبی خود را متمرکز بر روی آن چند نقطه اصلی کرده اند، تا به شیوه ها و شگردهای گوناگون به آنها ضربه وارد سازند. گاهی در مقالات، سخنرانی ها و روزنامه های کثیر الانتشار جمهوری اسلامی اصل اسلام و احکام اسلامی را زیر سؤال می برند و می گویند: امروز زمان آن گذشته که ما دم از واجب و حرام بزنیم، باید مردم را به حال خود رها کنیم که خود تصمیم بگیرند و انتخاب کنند! یا کراراً مشاهده شده که به ولایت فقیه جسارت و توهین می کنند، که اگر سماحت و سعه صدر مسؤولان فرهنگی نبود، قانوناً آنها باید تعزیر و مجازات شوند؛ اما این بزرگواران به روی خود نمی آورند و اقدامی نمی کنند. اینجاست که ما به عنوان مسلمان، انقلابی، پیرو امام و مقام معظم رهبری وظیفه داریم که این گستاخان و جسارت پیشه گان را سر جای خود بنشانیم و اجازه ندهیم که شریعت مقدس اسلام و تشیع و ارزشهای مقدسی که عامل سعادت دنیا و آخرت ما هستند و به بهای سنگینی به دست آمده اند، به بهای اندک و ثمن بخس، در بازار مکاره سیاست بازان خدعه گر و فرهنگ سوزان بی هویت، به فروش برسند و حاصلی جز ننگ و عار و نفرین خدا، پیامبر، فرشتگان، مؤمنان و نسلهای آینده برای ما باقی نماند؛ امید که چنین مباد. منبع: کتاب نظریه سیاسی اسلام

## معنا و مفهوم ولایت فقیه

### نگاهی به چیستی ولایت مطلقه فقیهدر اندیشه سیاسی امام خمینی

نگاهی به چیستی ولایت مطلقه فقیهدر اندیشه سیاسی امام خمینی نظریه ولایت فقیه امام خمینی به نظریه ولایت مطلقه فقیه معروف شده است. البته این تعبیر در سخنان خود امام خمینی نیز به کار رفته است و از همین رو تلقی ها و تفسیرهای مختلفی از آن به عمل آمده است. ایشان در موارد مختلفی این اصطلاح را به کار برده اند. از جمله پس از ایراد خطبه های نماز جمعه توسط آیت الله خامنه ای، ریاست جمهور وقت، در نامه ای خطاب به ایشان می فرماید: «... از بیانات جنابعالی در نماز جمعه این طور ظاهر می شود که شما حکومت را به معنای ولایت مطلقه ای که از جانب خدا به نبی اکرم (ص) واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام شرعی الهیه تقدم دارد، صحیح نمی دانید. و تعبیر به آن که این جانب گفته ام حکومت در چهارچوب احکام الهی دارای اختیارات است به کلی برخلاف گفته های اینجانب بود. اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت

الهیة و ولایت مطلقه مَفوضه به نبی اسلام (ص) یک پدیده بی معنا و بی محتوا باشد و اشاره می‌کنم به پیامدهای آن، که هیچ کس نمی‌تواند به آنها ملتزم باشد. مثلاً خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعی نیست...»<sup>۱</sup> پس از این مکتوب، آیت‌الله خامنه‌ای در نامه‌ای خطاب به امام خمینی توضیحاتی ارائه می‌دهد. حضرت امام نیز در پاسخ با تأکید مجدد بر ولایت مطلقه فقیه می‌نویسد: «... اینجانب که از سالهای قبل از انقلاب با جنابعالی ارتباط نزدیک داشته‌ام و همان ارتباط بحمدالله تعالی تاکنون باقی است، جنابعالی را یکی از بازوهای توانای جمهوری اسلامی می‌دانم و شما را چون برادری که آشنا به مسائل فقهی و متعهد به آن هستید و از مبانی فقهی مربوط به ولایت مطلقه فقیه جداً جانبداری می‌کنید، می‌دانم و در بین دوستان از جمله افراد نادری هستید که چون خورشید، روشنی می‌دهید...»<sup>۲</sup> در برخی از منابع، هفت تلقی مختلف از ولایت فقیه ذکر شده است. از جمله اینکه: (۱) همه کاره بودن ولی فقیه و تمرکز قدرت در دست او و هیچ کاره بودن مردم؛ (۲) تعمیم حوزه ولایت در تمامی عرصه‌های اجتماعی و شخصی افراد؛ (۳) شمولیت ولایت فقیه بر همه افراد جامعه؛ (۴) شمولیت ولایت فقیه در همه مواردی که موضوع یکی از احکام پنج‌گانه فقهی قرار گیرد؛ (۵) محدود نشدن ولی فقیه به قانون بشری و فوق قانون بشری عمل کردن و وضع قانون توسط فقیه؛ (۶) فوق احکام اولیه عمل کردن و بنابر مصالح، احکام اولیه را ترک و بر ترک و بر طبق احکام ثانویه عمل کردن؛ (۷) عمل بر اساس مصلحت عقلی، نه تنها فوق قانون بشری، بلکه فوق قانون الهی و حتی تعطیلی بعضی از احکام بنابر اقتضای شرایط خاص. ۳ بعضی گمان برده‌اند مقصود از مطلقه یعنی ولی فقیه رها از هر قید و بندی است و هرگونه که بخواهد می‌تواند عمل کند و مقید به احکام و قوانین قدسی اسلام هم نیست، چه رسد به احکام و قوانین بشری و غیر قدسی. از این رو به نفی چنین ولایت فقهی پرداخته و آن را مساوی با حکومت مطلقه و استبدادی شمرده و شرک به خدا به شمار آورده‌اند. برخی از مخالفین ولایت مطلقه فقیه معتقدند: «ولایت مطلقه فقیه از دید قرآن بی‌اساس و در حکم شرک است.» اینان بر این باورند که قائلین به ولایت فقیه هیچ‌گونه دلیلی از قرآن برای اثبات ولایت فقیه ارائه نکرده‌اند حال آنکه در این دیدگاه برای ثبات ولایت فقیه می‌بایست از قرآن شاهد و قرینه‌ای آورده شود و گرنه پذیرفته نیست. در این تلقی، اولویت داشتن و مقدم بودن در آیه «النبی اولى بالمؤمنین»، «غیر از ولایت و آمریت و حاکمیت علی الاطلاق است، آن هم نه تنها بعضی‌ها گمان برده‌اند مقصود از مطلقه یعنی ولی فقیه رها از هر قید و بندی است و هرگونه که بخواهد می‌تواند عمل کند E مطلق بودن ولایت به معنای التزام فقیه به تبیین و اجرای همه احکام شریعت و چاره‌اندیشی در مواقع تراحم میان آنها است بر نفوس، بلکه بر اموال و حقوق و برای افراد غیر رسول (ص). موضع این آیه در مجموعه منسجم آیات قبل و بعد با سیاق عبارات و سال نزول آن، دلالت روشن بر مسائل و روابط خانوادگی دارد نه مسائل حکومتی و اداره امت. مضافاً به اینکه تاریخ سنت و سیره نشان نمی‌دهد که رسول اکرم و امیرالمؤمنین در دوران حکومت و خلافت خود از چنین اولویت و ولایت استفاده‌ای نموده و از کسی سلب مالکیت و آزادی نموده یا بی‌اعتنا به بیعت شده باشند.»<sup>۴</sup> در بخش دیگری از این دیدگاه با اشاره به این که ولی و والی در صدر اسلام و در دولت‌های اسلامی به معنای حاکم یا استاندار آمده است. منکر این هستند که چنین ولایت و حکومتی که از سوی امام علی به افراد واگذار می‌شد «سرپرستی مطلق و مالکیت بر اموال و انفس افراد باشد و حق خودکامگی و فعال‌میشایی یا ادعای مافوق حقوق و قوانین و اصول را داشته باشند.»<sup>۵</sup> پرسش این است: از آنجا که بنا به اعتقاد برخی، واژه ولایت مطلقه در مکتوبات و سخنان امام خمینی تبیین و تفسیر نشده است، ولایت مطلقه به چه معنا است؟ آیا همان‌گونه که پاره‌ای پنداشته‌اند، مراد از ولایت مطلقه در اندیشه امام خمینی رهایی از هر قید و بندی است یا این که ولی فقیه دارای قید است و واژه مطلقه به معنای استبدادی نیست؟ هدف این مقاله پاسخ به پرسش‌های مذکور است و در این ارتباط ضمن توجه به آرای مخالفان و موافقان، سخنان امام خمینی نیز در این باره بیان و دیدگاه‌های موافقان و موافقان در آرا و اندیشه ایشان سنجش می‌شود. با توجه به وجود تلقی‌های ناصوابی که از ولایت مطلقه فقیه انجام شده است ضرورت دارد به تبیین این مفهوم از دیدگاه قائلان و مفسران ولایت مطلقه انتصابی فقیه پرداخته شود. گرچه در

آغاز می‌توان به طور کلی اشاره کرد که ولی فقیه در چارچوب احکام اسلامی رفتار کرده و از شریعت تخطی نمی‌کند، اما در هر صورت چون این تعبیر در اواخر حیات امام خمینی به کار رفته و ایشان نیز پس از استعمال به تفسیر آن نپرداخته است، گمان شده که ولی فقیه در حکومت، خودرأی و مستبد است و فراتر از قانون قدسی و بشری می‌تواند فرمان براند و هیچ چیزی نمی‌تواند بر او نظارت یا او را کنترل و محدود کند! اما پاره‌ای از قائلان و مفسران این نظریه به تبیین اصطلاح «مطلقه» پرداخته و ساحت فقیه را از استبدادورزی و دیکتاتوری برکنار دانسته‌اند. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است مراد از ولایت مطلقه، ولایت در اجرای احکام اسلامی است؛ به این معنا که فقیه و حاکم اسلامی، ولایت مطلقه‌اش اولاً محدود به حوزه اجرایی است و نه تغییر احکام الهی، ثانیاً در مقام اجرا نیز حق نخواهد داشت که هرگونه اراده کرد احکام را اجرا کند، بلکه اجرای احکام اسلامی نیز باید توسط راه کارهایی که خود شرع مقدس و عقل ناب و خالص بیان نموده است صورت گیرد. از این رو ولایت مطلقه از سه ویژگی برخوردار است: ۱) فقیه عادل، متولی و مسؤول همه ابعاد دین در دوران غیبت است و شریعت نظام سیاسی اسلامی و اعتبار همه مقررات آن وابسته به او است و با تأیید و تنفیذ او مشروعیت می‌یابد. ۲) اجرای همه احکام اجتماعی اسلام که در نظم جامعه اسلامی دخالت دارند، بر عهده فقیه جامع شرایط است که یا خود او به طور مستقیم آنها را انجام می‌دهد و یا به افراد دارای صلاحیت تفویض می‌کند. ۳) در هنگام اجرای دستورهای خداوند، در موارد تراحم احکام اسلامی با یکدیگر، ولی فقیه برای رعایت مصلحت مردم و نظام اسلامی، اجرای برخی از احکام دینی مهم را برای اجرای احکام دینی مهم‌تر، به طور موقت تعطیل می‌کند و اختیار او در اجرای احکام و تعطیل موقت اجرای برخی احکام، مطلق است و شامل همه احکام گوناگون اسلام می‌باشد؛ زیرا در تمام موارد تراحم، مهم‌تر بر مهم پیش داشته می‌شود و این تشخیص علمی و تقدیم عملی بر عهده فقیه جامع شرایط است. ۶ بنابراین در این برداشت، ولایت مطلقه فقیه به معنای مطلق و بی‌قیدی نیست تا به صورت حکومت استبدادی درآید، بلکه دارای شرایط و قیود علمی و عملی فراوانی است که حفظ آن شرایط از حیث حدوث و تداوم و استمرار ضروری است. از این رو مطلق بودن ولایت به معنای التزام فقیه به تبیین و اجرای همه احکام شریعت و چاره‌اندیشی در مواقع تراحم میان آنها است. تراحم در هنگام اجرای برخی احکام با احکام دیگر روی می‌دهد به گونه‌ای که انجام یکی سبب کنار گذاشتن و ترک دیگری می‌شود و دو حکم را نمی‌توان در یک زمان با هم اجرا کرد. فقیه از باب ولایت مطلقه در چنین مواردی آنچه به اصطلاح مهم‌تر است را بر مهم ترجیح می‌دهد. البته در ساز و کارها و چگونگی این ترجیح نیز بحث است که یکی از این سازوکارها استفاده از کاربست مشورت است. ۷ به این معنا که فقیه‌ی که رهبری جامعه مسلمانان را بر عهده دارد در مواقعی که میان احکام شریعت تراحم واقع می‌شود به مشورت با متخصصان و کارشناسان می‌پردازد و آنگاه رأی صواب و یا نزدیک به صواب را انتخاب می‌کند و جامعه را از بلا تکلیفی خارج می‌سازد. جوادی آملی در باب ویژگی‌های ولی فقیه و لزوم مشاوره رهبر جامعه اسلامی معتقد است: «ویژگی سوم فقیه جامع شرایط، سیاست، درایت و تدبیر و مدیریت او است که به موجب آن نظام اسلامی را بر محور مشورت با صاحب‌نظران و اندیشمندان و متخصصان جامعه و توجه به خواست مشروع مردم اداره می‌کند. اگر فقیه بدون مشورت عمل کند، مدیر و مدبر و آگاه به زمان نیست و لذا شایستگی رهبری و ولایت را ندارد.» ۸ آیت‌الله معرفت نیز به تبیین مفهوم ولایت مطلقه فقیه از منظری دیگر پرداخته است. به اعتقاد وی مقصود از اطلاق در عبارت «ولایت مطلقه فقیه» شمول و اطلاق نسبی در مقابل دیگر انواع ولایت‌ها است که جهت خاصی در آنها مورد نظر است. فقها هنگامی که از انواع ولایت‌ها نام می‌برند، محدوده هر یک را مشخص می‌سازند؛ مانند ولایت پدر بر دختر در امر ازدواج، ولایت پدر و جدّ در تصرفات مالی فرزندان نابالغ، ولایت عدول مؤمنین در حفظ و حراست اموال غایبین، ولایت وصی یا قیم شرعی بر صغار و مانند این موارد که در کتب فقهی از آنها به تفصیل بحث شده است. اما هنگامی که ولایت فقیه را مطرح می‌کنند، دامنه آن را گسترده‌تر دانسته و آن را در ارتباط با شؤون عامه و مصالح عمومی امت می‌دانند که بسیار پر دامنه است. بدین معنا که فقیه شایسته که بار تحمل مسؤولیت زعامت را بر دوش می‌گیرد،



در تمامی ابعاد سیاستمداری مسؤولیت دارد و در راه تأمین مصالح امت و در تمامی ابعاد آن باید بکوشد. این همان «ولایت عامه» است که در سخنان گذشتگان آمده است و مفاد آن با «ولایت مطلقه» که در کلمات متأخرین رایج گشته یکی است. بنابراین مراد از اطلاق، گسترش دامنه ولایت فقیه است تا آنجا که شریعت امتداد می‌یابد. مسؤولیت اجرایی ولی فقیه در تمامی احکام انتظامی اسلام و در رابطه با تمامی مصالح امت می‌باشد و مانند انواع دیگر ولایت یک بعدی نخواهد بود. ۹ معرفت، در ادامه به محدودیت‌های ولایت فقیه اشاره می‌کند و می‌گوید اساساً اضافه شدن دامنه ولایت فقیه را دیدگاه‌های شریعت و مصالح امت محدود می‌سازد و اطلاق آن در شعاع همین دایره است و ولایت بر عنوان فقیه خود موجب تقید است؛ زیرا وصف فقاها، آن را تقیید می‌زند. بنابراین اضافه شدن ولایت به عنوان وصفی فقاها و تفسیر مطلقه به معنای نامحدود بودن از نظر ادبی و اصطلاح فقهی ناسازگار است. از این رو اطلاق، در عنوان وصفی محصور می‌باشد و این گونه اطلاق، در عین تقیید و تقیید در عین اطلاق است و هرگز به معنای همه‌کاره و نامحدود بودن ولایت فقیه نیست. بنابراین اطلاق در ولایت فقیه، نسبی است و در چارچوب مقتضیات فقه و شریعت و مصالح امت محدود می‌باشد و هر گونه تفسیری برای این اطلاق که برخلاف معنای یاد شده باشد، حاکی از بی‌اطلاعی از اصطلاحات فقهی و قواعد ادبی است. ۱۰ او در ادامه با توجه به رویکردی که در جهت خلاف معنای یاد شده از ولایت مطلقه شده است به نقد آن می‌پردازد و یادآور می‌شود که هیچ فقیهی از واژه «عامه» یا «مطلقه» معنای غیر معقولی را قصد نکرده است و واژه‌هایی هم چون نامحدودیت، مطلق‌العنان و اراده قاهره، مفاهیمی خودساخته هستند که ناروا به فقه نسبت داده شده است. از این رو ولایت فقیه مسؤولیت اجرایی خواسته‌های فقهی را می‌رساند که این خود محدودیت را اقتضا می‌کند و هرگز به معنای تحمیل اراده شخص نیست؛ زیرا شخص فقیه حکومت نمی‌کند، بلکه فقه اوست که حکومت می‌کند. ۱۱ ایشان در ادامه و برای تکمیل بحث خود ناگزیر به نامه امام خمینی به ریاست جمهور وقت، آیت‌الله خامنه‌ای، اشاره می‌کند و به تبیین آن می‌پردازد و بر این باور است که اساساً تذکر امام خمینی به اصل گفتار نبوده است، بلکه به برداشتی بوده است که برخی از فرصت‌طلبان درصدد سوءاستفاده از آن برآمده بودند. مراد آیت‌الله خامنه‌ای از چارچوب شرع، ضوابط و اصول ثابت شریعت بوده است که مصالح و پیش‌آمدها را نیز شامل می‌شود و خود ضوابطی دارد که در اختیار فقیه قرار دارد تا بر اساس آن ضوابط، حکم شرعی هر یک را استنباط کند. شماری گمان بردند که مقصود ایشان صرفاً احکام اولیه است که مصالح آنها از قبل پیش‌بینی شده و زمان و مکان هیچ گونه تغییری در آنها نمی‌دهد و فقیه نمی‌تواند در «حوادث واقعه» نظر دهد و احکام تکلیفی و وضعی آنها را در پرتو قواعد عامه روشن سازد. بنابراین پنداشتند که این گونه امور باید به کارشناسان مربوطه واگذار شود و به فقیه و فقاها ارتباطی ندارد. در نتیجه مسائل سیاسی و تنظیم امور کشوری و لشکری را از حوزه ولایت فقیه خارج دانستند. اما امام خمینی به این نوع برداشت اعتراض و یادآوری کرد که دست فقیه باز است و در پرتو ضوابط شرعی می‌تواند در تمامی عرصه‌های زندگی و همه شئون سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... برابر مصالح روز نظر دهد و دیدگاه‌های شریعت را در تمامی جزئیات روشن سازد. بنابراین ولایت فقیه از این دیدگاه، گسترده بوده و با پیشرفت زمان و تغییر احوال و اوضاع، قابل حرکت و هماهنگ است و هیچ گاه دست فقیه بسته نیست. البته ناگفته نماند که فقیه در تشخیص موضوعات از متخصصان و کارشناسان مربوطه و احتمالاً عرف عام بهره می‌گیرد و این دقیقاً حرکت در چارچوب مقررات شریعت است. ۱۲ بنابراین اختیارات ولایت فقیه در گستره دامنه شریعت است و مراد از اطلاق، شمول و گسترش در تمامی زمینه‌های مربوط به شئون عامه و مصالح امت می‌باشد که خود تقیید در عین اطلاق است. طبق این برداشت، دامنه ولایت فقیه را دیدگاه‌های شریعت و مصالح امت محدود می‌سازد و اطلاق آن در شعاع همین دایره است. پرسش دیگری که در ادامه این مباحث امکان طرح دارد این است که آیا قوانین بشری می‌توانند برای ولی فقیه محدودیت‌هایی را ایجاد کند یا این که ولی فقیه فوق قانون و فوق چون و چراست؟ معرفت معتقد است پاسخ این پرسش با توجه به مشروعیت قوانین مصوب در نظام جمهوری اسلامی روشن است؛ زیرا قوانین مصوب، جنبه مشروعیت یافته است و مخالفت با آن

مخالفت با شریعت تلقی می‌گردد. جز این که مصلحت عامه ایجاب کند که در پاره‌ای رخدادهای خاص و موقعیت‌های ضروری، ولی فقیه اقدامی فوری و مناسب اتخاذ نماید که ضابطه و شرایط آن را نیز شریعت و قانون مقرر داشته است. از این رو ولی فقیه می‌تواند در شرایط استثنایی فراتر از وظایف مقرر در قانون اساسی اعمال ولایت کند اما باز هم بدون معیار و ضابطه نیست: «حاکمیت قانون در تمامی مراحل اسلامی کاملاً رعایت می‌گردد و هیچ‌گونه بی‌ضابطه بودن وجود ندارد و هیچ کس در هیچ پست و مقامی برخلاف ضوابط رفتاری انجام نمی‌دهد. مقام رهبری در قبال مردم مسئولیت دارد تا در انجام وظایف مربوطه کوتاهی نکند و همواره مصالح امت را در نظر بگیرد.»<sup>۱۳</sup> در پاره‌ای دیدگاه‌های دیگر از ولایت مطلقه فقیه نیز می‌توان تفسیری مشابه نظر فوق یافت. در این دید، مطلقه بودن ولایت فقیه از آن رو است که فقیه به سان پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) دارای تمام اختیارات حکومتی آنهاست و از این رو هیچ‌گونه تفاوتی میان فقیه و امام معصوم و پیامبر نیست. در این دیدگاه، ولایت مطلقه فقیه ناظر به رأی امام خمینی در مقابل آرای پاره‌ای فقیهان دیگر است که گستره اختیارات ولایت فقیه را محدودتر از اختیارات رسول اکرم (ص) و امام معصوم (ع) پنداشته‌اند. رأی امام خمینی در باب حوزه اختیارات ولی فقیه، یکی از سه نظریه‌ای است که در این باره مطرح شده است. این نظریه در واقع گسترده‌ترین آنها از حیث اختیارات است که اختیارات فقیه را همسنگ اختیارات حکومتی پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) به شمار می‌آورد. این نظریه از سوی فقها به «ولایت عامه فقیه» تعبیر شده است. بنا بر نظریه دوم، حوزه اختیارات فقیه محدود به افتاء و قضاوت است. بنابراین حفظ مرزها، نظم کشور، جهاد و دفاع، اجرای حدود، اخذ خمس و زکات، اقامه نماز جمعه و... بر عهده فقیه نیست و از حوزه وظایف و اختیارات او خارج است و فقیه در آنها ولایت ندارد. آنچه فقیه می‌تواند و می‌باید انجام دهد همان حل و فصل خصومت و نزاع میان آدمیان است و بس. اما بر طبق نظریه سوم، گستره اختیارات فقیه بیش از پیش محدود می‌شود. تصرفات فقیه در این دیدگاه، تنها در امور حسبیه نافذ است. چنین جواز تصرفی از باب قدر متقین است نه از باب ولایت بر تصرف؛ بدین معنا که به یقین یکی از افرادی که حق تصرف در امور حسبیه را دارا است، فقیه جامع شرایط است آن هم نه از باب ولایت بر تصرف. این نظریه معتقد است هیچ‌گونه ولایتی برای فقیه ثابت نشده است. ولایت تنها اختصاص به پیامبر (ص) و ائمه (ع) دارد. در نظریه نخست (ولایت عامه فقیه یا ولایت مطلقه فقیه) نسبت به دو نظریه دیگر اطلاق دارد. زیرا ولایت فقیه را به امور حسبیه یا فتوا دادن و قضاوت کردن محدود نمی‌کند. در نتیجه فقیه جامع شرایط در تمام شؤون مسلمانان و جمیع امور مرتبط با حکومت و نظام سیاسی همانند پیامبر و ائمه معصوم، صاحب اختیار است. ۱۴ از توجه به آنچه گذشت می‌توان این‌گونه برداشت کرد که ولایت مطلقه انتصابی فقیه هیچ نسبتی با حکومت مطلقه و استبدادی ندارد. آنچه سبب یکسان پنداشتن ولایت مطلقه فقیه با حکومت مطلقه سیاسی شده است، اشتراک این دو در اصطلاح مطلقه است و نه چیزی دیگر. در واقع «مطلقه» در ولایت فقیه اشاره دارد به این که ولایت فقیه مقید به امور حسبه و قضاوت و فتوا نیست، بلکه ولایت فقیه گسترده‌تر از موارد مذکور است و موارد سیاسی را نیز شامل می‌شود. از این رو با توجه به نظریه‌های دیگر اطلاق دارد. اما «مطلقه» در حکومت مطلقه به معنای همه‌کاره بودن حاکم و هیچ‌کاره بودن دیگران است و آنچه ملاک عمل است خواسته‌های یک فرد غیر معصوم است. از این رو به آن مطلقه سیاسی گفته می‌شود و در واقع در برابر ولایت مطلقه فقیه می‌نشیند. بنابراین ولایت مطلقه انتصابی فقیه تافته جدا بافته‌ای نیست که دارای حدود و مرزهایی نباشد. آنگاه که استبدادورزی فقیه آغاز شود، ولایت فقیه خاتمه می‌یابد و فردی مستبد حکم‌روایی می‌کند نه فقیه‌ی عادل و اسلام‌شناس. ۱۵ این برداشت با توجه به تأکیدات و تصریحات امام خمینی و نیز تفسیر پاره‌ای از مفسران دیدگاه ایشان کاملاً روشن می‌کند که در صورت خودکامگی فقیه، چنین شخصی ولایت نخواهد داشت و از ولایت ساقط می‌شود. سخنان امام خمینی در این باره خواندنی است: «حکومت اسلامی هیچ یک از انواع حکومت‌های موجود نیست. مثلاً استبدادی نیست که  $\mathbb{E}$  شخص فقیه حکومت نمی‌کند بلکه فقه اوست که حکومت می‌کند  $\mathbb{E}$  اگر فقیه‌ی شیوه استبدادی و دیکتاتوری را در پیش گیرد خود به خود از ولایت بر جامعه مسلمانان ساقط است رئیس دولت مستبد و

خودرأی باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند، هرکس را اراده‌اش تعلق گرفت بکشد، و هر که را خواست تیول بدهد و املاک و اموال ملت را به این و آن ببخشد. رسول اکرم (ص) و حضرت امیرالمؤمنین (ع) و سایر خلفا همچنین اختیاراتی نداشتند. حکومت اسلامی نه استبدادی است، نه حکومت مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنای 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. ۱۶ در جایی دیگر ایشان ضمن نفی حکومت استبدادی، به عنصر مصلحت‌گرایی نیز اشاره می‌کند و اختیارات فقیه را هم‌پای اختیارات حکومتی شخص پیامبر (ص) و امام (ع) معصوم دانسته است: «حکومت اسلامی، استبدادی نیست که در آن خواسته‌های نفسانی یک فرد ملاک باشد. مشروطه و جمهوری هم نیست که در آن قانون‌های بشری ملاک و معیار باشد. حکومت اسلامی، در همه شؤون خود از قانون الهی سرچشمه می‌گیرد. هیچ یک از کارگزاران حکومتی در اسلام نمی‌توانند استبداد به رأی داشته باشند. همه چیز در حکومت اسلامی باید برابر قانون‌های الهی باشد، حتی پیروی از کارگزاران حکومت. بله! حاکم اسلامی مجاز است در موضوعات، برابر صلاح مسلمانان و یا حوزه حکومتی خود عمل کند. چنین اختیاری استبداد به رأی نیست، بلکه عمل بر اساس مصلحت است. نظر و دیدگاه حاکم نیز همانند عمل او تابع مصلحت است.» ۱۷ در کالبدشکافی جریان مخالف و منتقد ولایت مطلقه فقیه - که آن را همسان خودکامگی و رها از هر قید و بندی می‌داند - به نظر می‌رسد در عمل اموری را مشاهده و برخورد کرده‌اند که لابد چنین معنایی از آن متبادر می‌شده است. گرچه آن اعمال توسط ولی فقیه هم انجام نگرفته باشد، اما ممکن است به توسط آنان که به طرفداری از ولایت مطلقه فقیه شهره‌اند و نیز از سوی کارگزاران حکومتی کارهایی صورت گرفته و بگیرد که تداعی کننده حکومت خودکامه و توتالیتر در اذهان باشد. از این رو لازم است آن گونه که آمد، در حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت انتصابی مطلقه فقیه از انجام اعمال و رفتاری که ساحت ولایت فقیه را خدشه‌دار می‌کند جلوگیری و همه امور در مجاری قانونی انجام یابد. از این دید ولی فقیه در حوزه خصوصی افراد مجاز به هیچ گونه دخل و تصرفی نیست و در صورتی که به دلخواه و از روی هوا و هوس حکم‌روایی کند و به چنین اعمالی مبادرت ورزد، از ولایت ساقط می‌شود. گرچه ممکن است این حقوق هنگامی که دچار تراحم با امر مهم‌تری یعنی حوزه عمومی گردد، حقوق جمعی مقدم شود، اما اصل بر عدم دخالت در حیطه خصوصی افراد و شهروندان نظام سیاسی اسلامی است. ۱۸ علاوه بر موارد مذکور در کلام و گفتار امام خمینی، سخنان دیگری نیز می‌توان یافت که تأکید بر حفظ حریم خصوصی آدمیان دارد و در این باره به کارگزاران توصیه می‌کند و دستور می‌دهد تا به مواردی که مورد توجه نامه ایشان است جامه عمل بپوشند. امام خمینی در فرمانی که در ۲۴ آذر ۱۳۶۱ خطاب به قوه قضائیه و دیگر ارگان‌های اجرایی در مورد اسلامی شدن قوانین و عملکردها صادر نمود، در واقع تفسیر خود را پیشاپیش از مفهوم ولایت مطلقه فقیه انجام داده است، زیرا در این نامه که در شمار حکم حکومتی است به دولت و کارگزاران حکومتی دستور می‌دهد که حوزه و حریم خصوصی افراد را به دلیل لزوم اسلامی نمودن تمام ارگان‌های دولتی به ویژه دستگاههای قضایی و لزوم جان‌نشین شدن احکام‌الله در نظام جمهوری اسلامی به جای احکام طاغوتی رژیم سابق» ۱۹ رعایت نمایند. پاره‌ای بندهای این نامه که به فرمان هشت ماده‌ای نیز مشهور شده است، به صورت آشکار به حوزه خصوصی افراد اشاره دارد. این موارد به طور مختصر عبارتند از: (۱) احضار و توقیف افراد بدون حکم قاضی که بر اساس موازین شرعی است، جایز نیست و تخلف از آن موجب تعزیر می‌شود. (۲) تصرف در اموال منقول و غیرمنقول بدون حکم شرعی، جایز نیست. همچنین ورود به مغازه و محل کار و منازل افراد بدون اذن صاحبان آنان برای جلب یا به نام کشف جرم و ارتکاب گناه ممنوع است. (۳) شنود تلفن‌ها و استماع نوار ضبط صوت دیگران به نام کشف جرم جایز نیست. علاوه بر این تجسس درباره گناهان دیگران و دنبال کردن اسرار آدمیان جایز نیست و فاش ساختن اسرار آنان جرم و گناه است. (۴) تجسس در صورتی روا است که برای کشف توطئه و مقابله با گروه‌های مخالف نظام اسلامی که قصد براندازی دارند و کار آنها مصداق افساد در

زمین است انجام شود. البته در صورت جواز تجسس می‌بایست ضوابط شرعی رعایت گردد و یا دستور دادستان باشد، زیرا تعدی از حدود شرعی نسبت به آنان ناروا است. ۵) هنگامی که مأموران قضایی از روی خطا و اشتباه وارد منزل و محل کار شخصی و خصوصی می‌شوند و با آلات لهو، قمار، فحشا و مواد مخدر برخورد کردند حق ندارند آن را افشا کنند. هیچ کس محق نیست حرمت مسلمانان را هتک نماید. ۶) قضات حق ندارند حکمی صادر کنند که مأموران اجازه ورود به منزل یا محل کار افراد داشته باشند که نه خانه امن و تیمی است و نه این که در آنجا توطئه علیه نظام صورت می‌گیرد. موارد مذکور بی‌نیاز از تبیین و تحلیل است و گویای نظر صریح و مکتوب امام خمینی درباره حقوق مردم در حیطه خصوصی و شخصی است. ایشان در موارد دیگری نیز سخنان صریحی در این باره دارند. از جمله در مباحث ولایت فقیه خود و در تقابل دو نوع حکومت دینی و غیردینی می‌گوید: «حکم الهی برای رئیس و مرفوس متبع است. یگانه حکم و قانونی که برای مردم متبع و لازم‌الاجرا است، همان حکم قانون خدا است. ... رأی اشخاص، حتی رسول اکرم (ص) در حکومت و قانون الهی هیچ‌گونه دخالتی ندارد. همه تابع اراده الهی هستند. حکومت اسلامی سلطنتی هم نیست تا چه رسد به شاهنشاهی و امپراطوری. در این نوع حکومت‌ها حکام بر جان و مال مردم مسلط هستند و خودسرانه در آن دخل و تصرف می‌کنند. اسلام از این رویه و طرز حکومت منزّه است. به همین جهت در حکومت اسلامی برخلاف رژیم سلطنت و شاهنشاهی و امپراطوری، اثری از کاخ‌های بزرگ، عمارات کذابی، خدم و حشم، دفتر مخصوص، دفتر ولیعهد و دیگر لوازم سلطنت، که نصف یا بسیاری بودجه مملکت را از بین می‌برد، نیست.» ۲۰ به نظر می‌رسد می‌توان مفهوم ولایت مطلقه فقیه را که امام خمینی در آخر حیات خویش به کار برد با توجه به سخنان خود ایشان تأویل نمود. موارد ذکر شده از گفته‌ها و نوشته‌های امام خمینی که در این بحث به آن استناد شد به اندازه کافی گویای این حقیقت است که مراد ایشان از مفهوم ولایت مطلقه فقیه، همه کاره بودن فقیه و حاکم اسلامی نیست. با توجه به دیدگاه امام خمینی اگر ولایت مطلقه را به استبدادی و دیکتاتوری تفسیر کنیم در این صورت اگر فقهی چنین شیوه‌ای را در پیش گیرد خود به خود از ولایت بر جامعه مسلمانان ساقط است و هیچ‌گونه ولایتی ندارد. قطعه‌های مذکور در فوق به اندازه کافی نشان‌دهنده دیدگاه حاکم بر نظرات امام خمینی است. البته ممکن است اشخاص دیگری که طرفدار ولایت مطلقه فقیه هستند مرادشان از ولایت مطلقه همان مطلقه استبدادی و توتالیتر باشد که در این صورت باید جداگانه به آن پرداخت و آن را از ساحت نظرات امام خمینی خارج دانست. به نظر می‌رسد تحلیل ولایت مطلقه فقیه در دیدگاه‌های امام خمینی در قالب اصطلاح «جمهوری اسلامی» قابل تحلیل و ارزیابی دقیق‌تری باشد. اصطلاحی که خود ایشان نیز به آن توجه داشت و با تأکید بر آن نظام سیاسی نوینی را پدید آورد. پی‌نوشتها: ۱. صحیفه امام (مجموعه آثار امام خمینی)، ج ۲۰، چاپ نخست، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۱. ۲. همان، ص ۴۵۵. ۳. ر.ک: علی‌رضا پیروزمند. نظام معقول، تحلیل مبنایی نظام ولایت فقیه با نگاهی به نظرات منتقدین. چاپ نخست، تهران: ۱۳۷۸، ص ۱۹۹. ۴. تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه. نهضت آزادی ایران. ۱۳۶۷، ص ۱۳۹ - ۱۳۶. ۵. همان. همان‌گونه که از این قطعه پیدا است، مطلقه به معنای فعال مایشاء و سرپرستی مطلق و فراقانون پنداشته شده است. باید دید آیا ولایت مطلقه فقیه در اندیشه سیاسی امام خمینی به این معنا است یا خیر. ۶. عبدالله جوادی آملی. ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت. چاپ نخست، قم: اسراء، ۱۳۷۸، ص ۲۵۱. ۷. برای اطلاع بیشتر بنگرید به همان منبع، ص ۲۵۲ - ۲۴۹، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۸۲ - ۴۸۰. ۸. همان، ص ۴۸۱. برای اطلاع از مستندات قرآنی و روایی و سیره پیامبر و معصومان در باب لزوم مشورت حاکم مسلمانان بنگرید به مقاله: محمدجواد ارسطو، «نگاهی به مبانی فقهی شورا» فصلنامه علوم سیاسی، سال نخست، شماره چهارم، بهار ۱۳۷۸، ص ۲۴ - ۴۸. ۹. محمد‌های معرفت، ولایت فقیه، چاپ نخست، قم: یاران، ۱۳۷۷، ص ۷۴. ۱۰. همان، ص ۷۴ و ۷۵. ۱۱. همان، ص ۷۵. ۱۲. همان، ص ۷۸ و ۷۹. ۱۳. همان، ص ۸۰. ۱۴. محمد جواد ارسطو، ذکری (۴)، قم: مرکز فرهنگی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری (واحد آموزش)، ۱۳۷۷، ص ۲۹ - ۲۲. در این اثر به پیشینه این بحث در جامعه اشاره شده است و معنای ولایت مطلقه در آثار امام خمینی، نامه ایشان به ریاست جمهور وقت آیت‌الله

خامنه‌ای و در قانون اساسی مورد بحث و بررسی قرار گرفت است در بخش دوم این اثر، ولایت مطلقه فقیه و محجوریت مولی علیه مورد بحث واقع شده است. همچنین نگاه کنید به مقاله همین نویسنده با عنوان: «مفهوم اطلاق در ولایت مطلقه فقیه» در فصلنامه علوم سیاسی، سال نخست، ش دوم، پائیز ۱۳۷۷، ص ۹۰-۷۲. ۱۵. امام خمینی در این باره می‌فرماید: «حکومت اسلام حکومت قانون است. اگر شخص اول حکومت ما در حکومت اسلامی یک خلاف بکند، اسلام او را عزلش کرده است. یک ظلم بکند، یک سیلی به کسی بزند، ظلم است. اسلام او را عزلش کرده، او دیگر قابلیت برای حکومت ندارد.» صحیفه امام، ج ۴، ص ۳۹۸. ۱۶. امام خمینی. ولایت فقیه (حکومت اسلامی). چاپ نخست، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱، ص ۳۲ و ۳۳. ۱۷. امام خمینی. کتاب البیع. ج ۲، چاپ نخست، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۶۱۸ و ۶۱۹. ۱۸. برای اطلاع بیشتر در این زمینه و تفسیر ولایت مطلقه فقیه نگاه کنید به: احمد آذری قمی، قرآن و ولایت فقیه، چاپ نخست، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۱، به ویژه صفحات ۶۷ - ۸ که در نقد مخالفان ولایت مطلقه است. حکومت اسلامی در کوثر زلال اندیشه امام خمینی: جستارهایی در باب مرجعیت، ولایت مطلقه فقیه، مصلحت نظام، مجله حوزه، چاپ نخست، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹ - ۱۴۹. ۱۹. متن کامل نامه مذکور در مجموعه سخنان امام خمینی در صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۱۳۹ آمده است. ۲۰. امام خمینی، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، پیشین، ص ۳۵. مده

### فرایند تاریخی اندیشه ولایت فقیه

فرایند تاریخی اندیشه ولایت فقیه آیا اندیشه ولایت فقیه نتیجه فرایند تاریخی فقه شیعه است؟ این فرآیند تا چه حد معطوف به مبانی فکری فقهای امامیه می‌باشد؟ درباره زادگاه بحث «حکومت در اسلام»، آنچه از بررسی مبانی اسلام به دست می‌آید حاکی از آن است که ولایت ظرفی برای فقه است، یعنی ابتدا ولایت تحقق پیدا کرده و وجود یافته، سپس فقه در آن ظرف، رشد و نمو کرده است. توضیح آن که پس از هجرت پیامبر اکرم (ص) به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی در آن جا، برخورد پیامبر (ص) و اصحابشان با مسائل اجتماعی و سیاسی موجب شد یک نظام داخلی به عنوان «نظام ولایتی» شکل بگیرد. البته در آن موقع، این نظام شکل ابتدایی خود را داشت و نیازمند قانون، اصول و مبانی حقوق بود که به تدریج، در طی زمان پدید آمد؛ آنچه را ما امروزه «فقه» می‌نامیم. اما پیش از این دوران، چون این نیازها وجود نداشت، این نظام نیز مطرح نبود. به همین دلیل، در آیاتی که پیش از هجرت بر پیامبر (ص) نازل شده است، احکام و مسائلی که مردم به صورت روزمره به آنها احتیاج دارند بیان نشده و بیشتر مسائل اعتقادی و کلامی ذکر گردیده است؛ همچون مسائلی درباره ایمان به آخرت و ثواب. پس از مطرح شدن مساله ولایت و حکومت و ملموس تر شدن نیاز به احکام و مسائل خاص آن، فقه تحقق پیدا کرد. از این زمان به بعد هم هیچ گاه تا کنون فقه از ولایت جدا نشده است. بلکه به عکس، در عصر خلفای پس از پیامبر (ص)، این رابطه مورد نظر خاص بود، از جمله شروطی را هم که مردم برای جانشینی پیامبر (ص) به صورت تلویحی به آن اشاره داشتند، آشنایی خلیفه با فقه و همراهی ولایت با فقه بود. این وضع تا زمان امام صادق (ع) ادامه داشت. در عصر امام صادق (ع) که امید به بازگشت ولایت به مسیر اصلی خودش از بین رفت، ایشان مساله مقبوله عمر بن حنظله را مطرح کردند. بدین روی، ولایت مشروع به فقیه سپرده و او حاکم دانسته شد و مردم به او ارجاع گردیدند تا حکومت ظاهری خلفای جور را به رسمیت نشناسند و مشکلات خود را توسط فقها حل کنند. در واقع، امام صادق (ع) با این کار، ولایت را از مسیر معروف و ظاهری اش به صورت ولایت شخص فقیه درآوردند. از این زمان تا پایان عصر حضور ائمه هدا (ع) در بین مردم، متشرعان در فکر این بودند که فقهای شیعه را شناسایی کنند و آنها را مرجع خود قرار دهند. این همان چیزی است که ما آن را «ولایت فقیه» می‌نامیم، اگر چه در گذشته به این نام خوانده نمی‌شد. در عصر غیبت، این نیاز بیشتر احساس شد، ائمه اهل بیت (ع) در میان مردم حضور نداشتند و حاکمان جور در راس امور بودند. بنابراین، تنها راهی که مردم داشتند مراجعه به



فقها بود. از آن تاریخ به بعد، با مساله «ولایت فقیه» برخوردهای مختلفی شده است. شاید بتوان گفت اولین کسی که کتاب فقهی اش به دست ما رسیده است و می توان از آراء و اقوال او یک نظریه سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه برای اسلام درست کرد مرحوم شیخ مفید است. پس از ایشان نیز شاگردانش و دیگر فقها در زمان های بعدی به این مساله توجه کردند. اما نکته اساسی در باره فقهای عصر او این است که آنچه بیشتر مورد نظر آنان قرار داشت مبارزه منفی با حاکمان جور زمان و مساله قضاوت غیر شیعی بود. به همین دلیل، فقهای آن عصر، بیشتر لسان نفی را به کار برده و سعی نموده اند به شکلی، با حکومت های زمان خود مبارزه کنند. از این رو، جهات اثباتی در کلمات آنان کمتر دیده می شود. این سیر ادامه داشت تا آن که حکومتی شیعی پا گرفت و آمال شیعه تحقق پیدا کرد. بنابراین، در عصر حکومت شیعی صفویه، فقهای ممتازی همچون محقق ثانی به این مساله توجه خاص نشان دادند و علاوه بر جهات نفی، به جهات اثباتی مساله هم پرداختند، این سیر تا زمان مرحوم نراقی ادامه داشت. چه تعاملی بین اندیشه ولایت فقیه و ساخت سیاسی جمهوری اسلامی ایران برقرار شد؟ این تعامل حاصل چند فرایند است؛ یکی از آنها رهبری حضرت امام خمینی است. ایشان با اندیشه های بلند خود و در زمانی طولانی، اندیشه ولایت فقیه را که برگرفته از اصل فقه بود، به گونه ای قابل تطبیق با عصر حاضر بیان کردند. این موضوع با تقیدی که مردم ایران نسبت به امامت و ولایت خاص داشتند، پیوندی به وجود آورد که به پدید آمدن ساختار نظام جمهوری اسلامی منجر شد. از سوی دیگر، پیشرفت هایی که در جهان معاصر صورت گرفته و از جمله در نظام های سیاسی جهان، مساله «جمهوریت» مطرح شده است، این موضوع با علاقه مردم ایران سبب به اسلامیت نظام تلاقی پیدا کرد و ساختاری جدید پدید آورد. اما نکته مهم آن است که این ساختار چیزی نیست که بتوان گفت تماما از اسلام گرفته شده است - با هر قرائتی که مورد نظر داشته باشیم - بلکه با تفسیر خاصی که به مردم ارائه شده بود، و سخنانی که حضرت امام برای مردم فرمودند و دورنمایی که اصحاب ایشان ترسیم کردند، مردم به آن رای مثبت دادند. این نظام ترکیبی است از جمهوریت و اسلامیت «جمهوری» ساختار سیاسی معروفی است که در عصر حاضر، در بسیاری از نظام های سیاسی جهان مطرح است و اسلامیت آن در پی تامین اهداف اسلام می باشد. مورد نظر حضرت امام همین بود، نه قرائت های غیر اسلامی که ممکن است وجود داشته باشد. آنچه را هم مردم به آن رای مثبت دادند «جمهوری اسلامی» بود، نه هر نوع حکومتی، هر چند تسامحا اسلامی تلقی شود.

## ولایت فقیه پیام آور عدالت

ولایت فقیه پیام آور عدالت با توجه به این که حضرت تعالی سالیانی را با حضرت امام همراه بودید، بفرمایید ایشان چه راهکارهایی را برای صدور اندیشه ولایت فقیه به جهان ارائه می دادند و اساسا اندیشه حکومت اسلامی را چگونه تبیین می کردند؟ در اندیشه حضرت امام یک مساله کلی و مهم وجود داشت؛ هدفی برتر از خدمات جزئی همانند ساختن یک مسجد یا حسینیه و امثال آن. به همین دلیل بود که توانستند اسلام را در سطح جهان مطرح کنند. این موضوع را در اندیشه حضرت امام به دو صورت می توان تصور کرد: یکی این که بخواهیم تمام جهان مسلمان شود که به نظر من، ایشان نظرشان این نبود؛ این کار به این زودی شدنی نیست. دوم این که طرحی از اجتماعیات اسلام و قوانین و نظام های آن را در چارچوب های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی به جهان ارائه دهند. در این فرض، لزومی ندارد که مردم دنیا همه مسلمان یا حتی متدین باشند تا بخواهند آن را بپذیرند. در وصیت نامه شان هم به این مطلب اشاره می کنند که همه عقلای عالم این موضوع را می پذیرند. ایشان از این جنبه بر صدور انقلاب تاکید داشتند که ما بتوانیم موازین شرعی را در جهان مطرح کنیم. بر این اساس، معتقد بودند که اگر ما سعی نماییم اسلام را در سطح جهان پیاده کنیم، زمینه ظهور حضرت بقیه الله (عج) نیز فراهم می شود. با توجه به این که هدف اصلی حضرت امام اجرای عدالت در عرصه های گوناگون بوده است، بفرمایید «عدالت» چیست؟ چه ویژگی هایی دارد و رویکرد حضرت امام به آن از چه منظری

بوده است؟ آنچه در زندگی شخصی به «عدالت» تعبیر می‌شود و در اصطلاح فرهنگ وحی و در حرکت جمعی به «قسط» موسوم است، آن است که هر کس در زندگی شخصی خود، عادل باشد یعنی درست کار کند، رو به هدایت داشته باشد و اهل ضلالت نباشد. «عدالت» حد وسط افراط و تفریط در مسائل اخلاقی است که علمای اخلاق بدان قایلند. در فقه نیز علما عمل به احکام را «عدالت» می‌دانند یعنی انجام واجبات و ترک محرمات. در زندگی شخصی هم هر کس در رفتار خود، به حق دیگری تجاوز نکند عادل است، و گر نه ظالم. این عدالتی است که در زندگی شخصی وجود دارد. اما آنچه مورد نظر حضرت امام بود عدالت اجتماعی (قسط) بود «اعطاء کل ذی حق حقه». به نظر ایشان، همان گونه که در قرآن «اقیموا الصلوة» داریم، «کونوا قوامین بالقسط» هم داریم و مسلمانان همه باید به آن قیام کنند چون به تنهایی کسی نمی‌تواند حکومت تاسیس کند و موازین شرعی را اجرا نماید؛ آنچه به عنوان مهم ترین مساله، «عدالت اجتماعی» خوانده می‌شود. در مقابل این، صفت «جور» قرار دارد و به حاکم غیر عادل «جائر» می‌گویند. بر این اساس، حضرت امام معتقد بودند که باید عدالت را در جهان پیاده کرد یعنی همه جا حقوق همه کس رعایت شود «اعطاء کل ذی حصه حصته». آیا بین عدالت و آزادی تباینی وجود دارد؟ چگونه این توهم قابل رفع است؟ این دو مقوله در عرض همدیگر قرار ندارند. آزادی عدالت را به همراه دارد، در صورت وجود عدالت هم آزادی برقرار است. چنین نیست که اگر عدالت باشد آزادی سلب شود، بلکه در این صورت، آزادی در چارچوب مصالح اجتماعی وجود خواهد داشت. عدالت ایجاب می‌کند آزادی را و آزادی نیز در زیر پوشش عدالت تحقق یابنی است. البته اسلام آن گونه آزادی ای را تایید می‌کند که طبق مصلحت باشد، نه به دلخواه شخص. عدالت در دیدگاه امام خمینی، مبنای کلامی دارد یا فقهی؟ حضرت امام در باب ولایت فقیه، دو رکن برای عدالت در نظر گرفته اند: یکی کمال اعتقادی و دیگری کمال اخلاقی. کمال اعتقادی بر کمال اخلاقی مقدم است. در صورتی که شخصی این دو را داشته باشد، «عادل» به حساب می‌آید یعنی هم از نظر فکری سالم است و هم از نظر اخلاقی. اخلاق هم دو بخش دارد: یکی حالات و ملکات و دیگری سلوک. با توجه به این که شریعت اسلامی پیام آور عدالت بوده و تمام احکام اسلامی نیز برای اجرای عدالت است، اساسا شریعت اسلامی چگونه می‌تواند در جهان معاصر و متمدن امروزی پیام آور عدالت باشد؟ اسلام چارچوب های خاصی دارد که در آنها، همه انسان ها، حتی غیر مسلمانان را هم می‌پذیرد، اگر چه غیر متدین باشند؛ به عدالت، آزادی، استقلال و دیگر اصول عقلی نیز معتقد است. اما اصول عقلی را باید تقسیم کنیم؛ یک قسم آن سیاسی است و قسم دیگر فرهنگی آیات متعددی در قرآن آمده است که ما را به تعقل و تفکر دعوت می‌کند تا انسان بر اساس احساساتش حرکت نکند، متکی به علم باشد «اهل یتوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون» اسلام حتی کسب علم را واجب کرده است: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة» اینها را همه عقلای عالم می‌پذیرند، چیزی نیست که مورد شک و تردید باشد و به قول حضرت امام، تقصیر از ماست که حقایق اسلام را مطرح نمی‌کنیم. اگر آنها را عرضه کنیم، همه به آن علاقه مند خواهند شد و برای همه قابل پذیرش است. حضرت امام تاکید داشتند که دایره تفقه را توسعه بدهید، فقط در مسائل شخصی متمرکز نشوید، اجتماعیات اسلام را هم به دنیا معرفی کنید. مکرر می‌فرمودند که تبلیغات ما ضعیف است، اگر ما بتوانیم اسلام را به دنیا عرضه کنیم، خواهند پذیرفت. نظرشان این نبود که همه فوراً مسلمان می‌شوند، بلکه می‌توانند قوانین خود را طبق موازین شرعی درآورند.

### ولایت فقیه و عنصر عقلانیت

ولایت فقیه و عنصر عقلانیت با توجه به شبهاتی که اخیراً در مطبوعات دگر اندیش و رسانه های گروهی بیگانگان علیه مسائل اسلامی مطرح شده مبنی بر این که حکومت اسلامی از قلانیت برخوردار نیست، بفرمایید اساساً ماهیت عقلانیت اسلامی چیست و چه ویژگی هایی دارد؟ برخی عناوین، بیگانه نیستند، بلکه مطابق با طبیعت انسانی و حتی اسلام ناب هستند؛ مانند «آزادی» که

گاهی گفته می‌شود از غرب آمده، در حالی که آزادی نه از غرب آمده و نه از شرق، خدای سبحان انسان را آزاد آفریده است. از آزادی به «فصل اخیر انسان» تعبیر می‌شود، اگر آن را از انسان سلب کنیم انسانیت را از او سلب کرده ایم. اصولاً چون اسلام انسان را آزاد می‌داند، بر اساس خلقت، او را مخاطب ساخته و مکلف قرار داده است. امتیاز انسان به این است که موجودی مختار بوده و از این رو، قرآن او را مسؤول شناخته است. او باید جوابگویی عمل خود باشد. تمام دستورات اسلام و تعالیم اهل بیت (ع) به انسان بر همین اساس است که او در انتخاب سرنوشت خود و حتی دینش آزاد است. خداوند راه را نشان داده و انتخاب را به او واگذار کرده است. بنابراین، ما به بعضی از مسائل بی‌توجهی می‌کنیم و مثلاً، برخی از مفاهیم عالی انسانی را به دیگران نسبت می‌دهیم. درباره عقلانیت هم موضوع به همین صورت است. آن که بیش از همه، انسان را به تعقل دعوت کرده، اسلام است؛ دینی که از سوی خدای سبحان برای هدایت انسان آمده. همه پیامبران (ع) با مردم با عقل و منطق برخورد کرده اند و هیچ پیامبری مردم را مجبور به پذیرش دین خود نکرده و همه شان مخالف استبداد بوده اند. قرآن هم برای انسانهایی ارزش قایل شده که عاقل هستند، و گر نه صرف مکلف بودن کافی نیست. اما علاوه بر این، انسان‌هایی که عقلشان را به کار می‌گیرند - اولوالالباب هستند - ارزشمندند؛ کسانی که اهل تفکرند و از آیات الهی به توحید پروردگار پی می‌برند. اینان مخاطب قرآن هستند و می‌توانند به قرب ربوبی راه بیابند. اگر عقلانیت را جزو دین دانستیم، آیا توسعه عقلانیت به معنای بسط شریعت اسلامی و تحکیم مبانی ولایت فقیه است؟ توجه به عقلانیت از پایه‌های هدایت پیامبران (ع) است و در پذیرش دین و مبانی آن مؤثر می‌باشد. اساسی‌ترین کار پیامبران (ع) همین است که «دقائق العقول» را تقویت کنند؛ استعدادهای عقلانی را به ظهور برسانند. در قرآن هم، استدلال‌های برهانی متعددی وجود دارد که مختص اهل تعقل است. در مقابل، مکرر کفار را به دلیل آن که کورکورانه از گذشتگان خود تقلید کرده اند توبیخ می‌کنند. بنابراین، عقلانیت از ویژگی‌های انسانی است، اسلام هم مخاطبش انسان عاقل است. پس می‌توان گفت عقلانیت را اسلام نیاورده، بلکه خداوند انسان را عاقل آفریده و بر اساس همین امتیاز، او را مخاطب ساخته است. بنابراین، بخش مهم هدف پیامبران (ع) این است که انسان‌ها را متفکر و متعقل بار بیاورند، صرف نظر از پایه‌های فطری انسان که متمایل به تعقل است. البته در اسلام، یک سلسله احکام نیز وجود دارد که تعبدی است. اما معنای آن این نیست که قبول این احکام مبتنی بر عقلانیت نیست، بلکه چون عالم محدود نیست، خالق عالم، قدرت و حکمت او هم محدودیت ندارد، انسان می‌تواند تا بی‌نهایت پیش برود، ولی هر قدر پیش برود، باز هم محدود است. از این رو، به اسرار عالم و حکمت الهی چنان که می‌خواهد، نمی‌تواند پی ببرد. در برخی موارد، اسرار احکام را نمی‌داند، اما مقدماتش را از طریق برهان و استدلال می‌پذیرد؛ مثلاً، خدا، وجود او، توحید، اسماء الحسنای الهی، عدالت خدا، علم او، نبوت، عصمت پیامبران (ع) و کمال قرآن را قدم به قدم با تعقل می‌پذیرد، اما به احکام که می‌رسد، با آن که می‌داند برای او مفیدند و به مصلحت، ولی در برخی موارد، حکمت آنها را نمی‌داند. اما آن‌جا هم که نمی‌داند، باید قبول کند، ولی این گونه نیست که پذیرش آنها بدون مقدمات عقلانی باشد. در باب ولایت فقیه هم به همین صورت است. اصولاً ولایت فقیه از اسلام جدا نیست. اسلام دینی است که حکومت دارد و اصلاً بدون قدرت سیاسی، امکان پیاده کردن احکام وجود ندارد. بخش عمده دین الهی درباره مسائل اجتماعی و سیاسی و برقراری عدالت در جامعه و نفی تبعیض و ستم است. انجام این کارها بدون قدرت سیاسی امکان‌پذیر نیست. بنابراین، همه انبیا (ع) پیوسته در صدد بودند تا با برقراری حکومت بتوانند دین الهی را در همه زمینه‌ها پیاده کنند. از جمله مسائل مهم دین اسلام هم حکومت است. حتی اکنون که در زمان غیبت به سر می‌بریم، به حکومت دینی احتیاج داریم. در راس این حکومت، باید فردی عادل و اسلام‌شناس قرار داشته باشد. مسلمانان با رای و نظر خود، مطابق با اسلام به چنین شخصی رای می‌دهند و بر کار او نظارت می‌کنند. بنابراین، ولایت فقیه جدای از اسلام نیست. در اسلام، ریاست هدف نیست، وسیله است. در این نوع حکومت، یکی از مسائل مهمی که ولی فقیه باید به آن توجه داشته باشد تربیت عقلانی انسان‌هاست. بنابراین، چگونه می‌توان ادعا کرد که ولایت فقیه در مسیر تقویت عقلانیت انسان‌ها نیست؟! با

توجه به این که پیامبران الهی (ع) در هر زمانی، مطابق مخاطب خود و به روز سخن می گفتند و دولت اسلامی نیز باید بتواند در جهان کنونی مطالب خود را مطابق روز عرضه کند، آیا بسط عقلانیت در دولت اسلامی به معنای توسعه عقلانیت غربی است؟ اسلام دینی است که برای هدایت همه انسان هاست، نه برای زمان و اقوام خاص، و این وظیفه ماست که پیام آن را به دنیا برسانیم. حکومت اسلامی باید در این زمینه فعال باشد؛ چون اصلا وسیله ای است برای رساندن معارف اهل بیت و قرآن به جهانیان بر اساس تعقل و احترام و عطف اسلامی. اگر حکومت اسلامی بخواهد در جهان مطرح شود و پیام خود را برساند، باید با همه بر اساس عطف انسانی - اخلاقی و احترام متقابل برخورد کند و بر اساس منطق سخن بگوید. همه را با دید دشمن نگریستن خلاف مبانی اسلامی است. مساله عقل و منطق هم که شرقی و غربی ندارد، از ویژگی های انسانی است. هر کس می خواهد حرف خود را به دیگران برساند، باید از عقل و منطق بهره بگیرد. البته این معلوم است که هر کس از سطح علمی و فرهنگی خاصی برخوردار است و زمینه های خاصی دارد. بنابراین، در نشر اسلام، بحثی نیست؛ وظیفه ماست که اسلام را آن گونه که هست، با منطق و عطف اسلامی به دنیا برسانیم. اما باید توجه کنیم که اسلام دین خشونت و زور نیست، دین اکراه نیست؛ در هر جامعه ای اسلام حاکم باشد قسط پیاده می شود و حکومت به وسیله ای تبدیل می گردد برای تربیت انسان ها.

## ولایت و اقسام آن

ولایت و اقسام آن «ولایت» واژه ای عربی است که از کلمه «ولی» گرفته شده است. «ولی» در لغت عرب، به معنای آمدن چیزی است در پی چیز دیگر؛ بدون آنکه فاصله ای در میان آن دو باشد که لازمه چنین توانی و ترتبی، قرب و نزدیکی آن دو به یکدیگر است. از اینرو، این واژه با هیئت های مختلف (به فتح و کسر) در معانی «حب و دوستی»، «نصرت و یاری»، «متابعت و پیروی»، و «سرپرستی» استعمال شده که وجه مشترک همه این معانی همان قرب معنوی است. مقصود از واژه «ولایت» در بحث ولایت فقیه، آخرین معنای مذکور یعنی «سرپرستی» است. ولایت به معنای سرپرستی، خود دارای اقسامی است و باید هر یک توضیح داده شود تا روشن گردد که در این مساله، کدام یک از آنها مورد نظر می باشد. ولایت تکوینی، ولایت بر تشریح، ولایت تشریحی ولایت سرپرستی، چند سنخ است که به حسب آنچه سرپرستی می شود (مولی علیه) متفاوت می گردند. ولایت سرپرستی، گاه ولایت تکوینی است، گاهی ولایت بر تشریح است، و زمانی ولایت در تشریح. ولایت تکوینی به دلیل آنکه به تکوین و موجودات عینی جهان مربوط می شود، رابطه ای حقیقی میان دو طرف ولایت وجود دارد و ولایتی حقیقی است، اما ولایت بر تشریح و نیز ولایت در تشریح با دو قسم خود که در صفحات بعدی توضیح داده می شود همگی ولایت های وضعی و قراردادی هستند؛ یعنی رابطه سرپرست با سرپرستی شده، رابطه علی و معلولی نیست که قابل انفکاک و جدایی نباشد. «ولایت تکوینی» یعنی سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصرف عینی داشتن در آنها؛ مانند ولایت نفس انسان بر قوای درونی خودش. هر انسانی نسبت به قوای ادراکی خود مانند نیروی وهمی و خیالی و نیز بر قوای تحریکی خویش مانند شهوت و غضب، ولایت دارد؛ بر اعضا و جوارح سالم خود ولایت دارد؛ اگر دستور دیدن می دهد، چشم او اطاعت می کند و اگر دستور شنیدن می دهد، گوش او می شنود و اگر دستور برداشتن چیزی را صادر می کند، دستش فرمان می برد و اقدام می کند؛ البته این پیروی و فرمانبری، در صورتی است که نقصی در این اعضا وجود نداشته باشد. بازگشت این ولایت تکوینی، به «علت و معلول» است. این نوع از ولایت، تنها بین علت و معلول تحقق می یابد و بر اساس آن، هر علتی، ولی و سرپرست معلول خویش است و هر معلولی، مولی علیه و سرپرستی شده و در تحت ولایت و تصرف علت خود می باشد. از اینرو، ولایت تکوینی (رابطه علی و معلولی)، هیچ گاه تخلف بردار نیست و نفس انسان اگر اراده کند که صورتی را در ذهن خود ترسیم سازد، اراده کردنش همان و ترسیم کردن و تحقق بخشیدن به موجود ذهنی اش همان. نفس انسان، مظهر خدائی است که: «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (۱) و لذا هر گاه چیزی را اراده

کند و بخواهد باشد، آن چیز با همین اراده و خواست، در حیظه نفس، موجود و متحقق می‌شود. ولی واقعی و حقیقی اشیاء و اشخاص که نفس همه انسان‌ها در ولایت داشتن مظهر اویند، فقط و فقط، ذات اقدس الهی است؛ چنانکه در قرآن کریم ولایت را در وجود خداوند منحصر می‌کند و می‌فرماید: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (۲). «ولایت بر تشریح» همان ولایت بر قانونگذاری و تشریح احکام است؛ یعنی اینکه کسی، سرپرست جعل قانون و وضع کننده اصول و مواد قانونی باشد. این ولایت که در حیظه قوانین است و نه در دایره موجودات واقعی و تکوینی، اگر چه نسبت به وضع قانون تخلف پذیر نیست یعنی با اراده مبدء جعل قانون، بدون فاصله، اصل قانون جعل می‌شود، لیکن در مقام امتثال، قابل تخلف و عصیان است؛ یعنی ممکن است افراد بشر، قانون قانونگذاری را اطاعت نمایند و ممکن است دست به عصیان بزنند و آن را نپذیرند؛ زیرا انسان بر خلاف حیوانات، آزاد آفریده شده و می‌تواند هر یک از دو راه عصیان و اطاعت را انتخاب کند و در عمل آن را بپیماید. در مباحث گذشته گفته شد (۳) که تنها قانون کامل و شایسته برای انسان، قانونی است که از سوی خالق انسان و جهان و خدای عالم و حکیم مطلق باشد و لذا، ولایت بر تشریح و قانونگذاری، منحصر به ذات اقدس اله است؛ چنانکه قرآن کریم در این باره فرموده است: «ان الحكم الا لله» (۴). «ولایت تشریحی» یعنی نوعی سرپرستی که نه ولایت تکوینی است و نه ولایت بر تشریح و قانون، بلکه ولایتی است در محدوده تشریح و تابع قانون الهی که خود بر دو قسم است: یکی ولایت بر محجوران و دیگری ولایت بر جامعه خردمندان. پیش از آنکه به بیان دو قسم ولایت تشریحی بپردازیم، یادسپاری این نکته ضروری است که ولایت تشریحی با دو قسمش، همانند ولایت بر تشریح، مربوط به رابطه تکوینی و علی و معلولی نیست، بلکه از امور اعتباری و قراردادی است (۵)؛ البته ولایت بر تشریح، با یک تحلیل عقلی که ضمنا اشاره شد، به سنخ ولایت تکوینی برمی‌گردد؛ زیرا قلمرو ولایت بر تشریح، همانا فعل خود شارع است؛ یعنی او ولایت بر اراده تشریح دارد که از آن به «اراده التشریح» یاد می‌شود نه «اراده تشریحیه». ولایت بر محجوران؛ ولایت بر جامعه خردمندان ولایت در محدوده تشریح، در قرآن کریم و در روایات اسلامی، گاهی به معنای تصدی امور مردگان یا کسانی که بر اثر قصور علمی یا عجز عملی یا عدم حضور، نمی‌توانند حق خود را استیفا کنند آمده و گاهی به معنای تصدی امور جامعه انسانی. به عنوان نمونه فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در واقعه غدیر خم: «الست اولی بکم من انفسکم» (۶)؛ «من کنت مولاه فعلى مولاه» (۷) و همچنین آیاتی مانند «النبي اولی بالمؤمنين من انفسهم» (۸) و «انما وليکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکوة و هم راکعون» (۹)، باز گوکننده ولایت و سرپرستی و اداره امور جامعه اسلامی است و از سوی دیگر، آیاتی نظیر: «و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا فلا یسرف فی القتل» (۱۰) و «و اهلہ ثم لنقولن لولیه ما شهدنا مهلك اهلہ» (۱۱) و «فان کان الذی علیه الحق سفیها او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل هو فلیمل ولیه بالعدل» (۱۲)، درباره ولایت سرپرستی مردگان و سفیهان و محجوران است. در فقه اسلامی نیز همین دو گونه از ولایت آمده است. ولایت بر جامعه، اعم از کشورداری و قضاء و داوری، در مبحث جهاد و امر به معروف و نهی از منکر فقه مطرح شده است. همه فقیهانی که به فلسفه فقه اندیشیده‌اند، ضرورت والی برای جامعه را به روشنی درک کرده‌اند؛ مثلاً فقیه بزرگوار، صاحب جواهر (ره)، در بخش امر به معروف و نهی از منکر، پس از طرح مساله جنگ و امر به معروف و نهی از منکر می‌گوید: «مما یظهر بادی تامل فی النصوص و ملاحظتهم حال الشیعة و خصوصا علماء الشیعة فی زمن الغیبة و الخفاء بالتوقیع الذی جاء الی مفید من ناحیه المقدسه و ما اشتمل علیه من التبجیل و التعظیم بل لولا عموم الولایة لبقی کثیر من الامور المتعلقة بشیعتهم معطله فممن الغریب و سوسه بعض الناس فی ذلک بل کانه ما ذاق من طعم الفقه شیئا» (۱۳). آنچه این فقیه بزرگوار بر آن تاکید دارد، یک مساله عقلی است. وی پس از اندیشه در انبوهی از احکام اسلامی در زمینه‌های گوناگون حیات بشری، به این نتیجه رسید که این احکام فراوان، به قطع، نیازمند متولی و مجری است و در غیر این صورت، امور زندگی شیعیان در عصر غیبت ولی عصر (عج)، معطل می‌ماند. وی برای تاکید بر این مساله می‌گوید: کسی که در ولایت فقیه و سوسه کند، گویا طعم فقه را نچشیده و فلسفه وجودی دین و احکام آن را در نیافته است. ایشان در نهایت می‌گوید: بعید است که فقیه جامع الشرایط، حق



جهاد ابتدائی نداشته باشد (۱۴). صاحب جواهر (ره) در مبحث قضاء جواهر نیز همین مطالب را درباره گستره ولایت فقیه در عصر غیبت آورده است (۱۵). نظر شیخ انصاری (ره) درباره حکومت و ولایت فقیه را باید در کتاب قضا جستجو نمود نه در رسائل و مکاسب. ایشان در کتاب قضا چنین می‌فرماید: از روایات گذشته ظاهر می‌شود که حکم فقیه، در تمام خصوصیت‌های احکام شرعی و در تمام موضوعات خاص آنها، برای ترتیب دادن احکام بر آنها نافذ می‌باشد زیرا متبادر از لفظ «حاکم» در مقبوله عمر بن حنظله، همان «متسلط مطلق» است یعنی اینکه امام (علیه السلام) فرمودند: «فانی قد جعلته علیکم حاکما» (۱۶)، نظیر گفتار سلطان و حاکم است که به اهل شهری بگوید: «من فلان شخص را حاکم بر شما قرار دادم» که از این تعبیر، بر می‌آید که سلطان، فلان شخص را در همه امور کلی و جزئی شهروندان که به حکومت برمی‌گردد، مسلط نموده است (۱۷). ولایت رایج در کتب فقهی، مربوط به ولایت بر محجوران و ناتوانان است. در باب طهارت و قصاص و دیات، و در باب حجر و مانند آن، ولایتی مطرح است که درباره مردگان یا کسانی است که توان اداره امور خود را ندارند؛ مانند: سفیه و مجنون و مفلس و بچه‌های کوچک و غیرمکلف و.... در کتاب طهارت، سخن از مرده است که باید ولی و سرپرستی داشته باشد تا امور واجب او از قبیل تغسیل و تحنيط و نماز و کفن و دفن را انجام دهد. در کتاب قصاص و دیات، بحث بر سر آن است که اگر کسی کشته شد، بازماندگانش «ولی دم» او هستند و در صورت عمدی بودن قتل، حق قصاص دارند و اگر رضایت دهند، می‌توانند مالی را با مصالحه به عنوان دیه مرده بگیرند؛ خواه از مقدار معین دیه بیشتر باشد یا کمتر؛ زیرا خود او نمی‌تواند به امور خویش قیام کند و نیازمند ولی و سرپرست است. بخش دیگری از فقه، مربوط به کتاب «حجر» است و در آنجا سخن از کسانی است که در اثر صغر و کوچکی و یا در اثر سفاهت و جنون و یا به دلیل ورشکسته شدن (مفلس)، محجور و ممنوع از تصرف هستند و چون خود آنان توانائی لازم را برای استیفای حقوق ندارند و از این جهت، به ولی و سرپرستی نیاز دارند تا امورشان را اداره کند. بسیاری از افرادی که در ذم ولایت فقیه سخن گفته‌اند، توهّم نموده‌اند که ولایت فقیه چیزی از سنخ ولایت این ابواب فقهی است و این، تصور نادرستی است؛ زیرا امت اسلامی، نه مرده است، نه صغیر، نه سفیه، نه دیوانه، و نه مفلس. ولایت فقیه، تفاوت اساسی با «ولایت بر محجوران» دارد؛ زیرا یکی مربوط به افراد ناتوان است و دیگری مربوط به اداره جامعه اسلامی؛ یکی برای حفظ حقوق مردگان و سفیهان و محجوران و صغیران است و دیگری برای اجرای احکام اسلامی و تامین مصالح مادی و معنوی جامعه اسلامی و حفظ نظام و کشور در برابر دشمنان و حفظ وحدت و تقویت خردمندی و دینداری و کمال یابی. تفاوت دوم اینکه ولی محجورین و ناتوانان، گاهی غیرمستقیم و به صورت تسبیب، و گاهی به صورت مستقیم و مباشرتاً در امور آنان دخالت می‌کند و از سوی آنان، امورشان را به اجرا درمی‌آورد و لذا آنان، «مورد کار» می‌باشند نه «مصدر کار» (به استثناء حجرتفلیس و مانند آن) اما ولی جامعه خردمندان و امت اسلامی، با تقویت اندیشه و انگیزه، آنان را به حرکت و قیام برای خدا و تحقق ارزش‌های اسلامی دعوت می‌نماید و لذا مردم، «مصدر کار» می‌باشند نه «مورد کار» چنانکه هدف همه پیامبران الهی همین بوده است: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (۱۸). قیام مردم به قسط و عدل، یکی از اهداف ولایت فقیه است که هر عاقل و خردمندی، آن را نیکو و بلکه ضروری می‌داند. در جامعه اسلامی، کارهای شخصی را خود افراد خردورز انجام می‌دهند و کارهایی که به اصل مکتب برمی‌گردد و یا جنبه عمومی دارد، والی مسلمین، آنها را به نحو مباشرت یا تسبیب انجام می‌دهد. بنابر آنچه گذشت، ولایت فقیه، نه از سنخ ولایت تکوینی است و نه از سنخ ولایت بر تشریح و قانونگذاری و نه از نوع ولایت بر محجوران و مردگان؛ بلکه ولایت مدیریتی بر جامعه اسلامی است که به منظور اجرای احکام و تحقق ارزش‌های دینی و شکوفا ساختن استعداد‌های افراد جامعه (اثاره دفائن عقول) و رساندن آنان به کمال و تعالی در خور خویش صورت می‌گیرد. ولایت «بالذات» و «بالعرض» مقتضای برهان عقلی در نیازمندی انسان به قانون الهی که قرآن کریم نیز آن را تاکید می‌کند، آن است که کمال انسان، در اطاعت از کسی است که او را آفریده و بر حقیقت او و جهان (دنیا و آخرت) و ارتباط متقابل این دو مرحله، آگاه است و او کسی نیست

جز ذات اقدس اله و از اینرو، عبودیت و ولایت، منحصر به «الله» است یعنی انسان به حکم عقل و فطرتش موظف است که فقط عبد خداوند باشد و تنها ولایت خداوند را بپذیرد. قرآن کریم، در عین حال که عزت، قوت، رزق، شفاعت، و ولایت را به خدا و غیر خدا اسناد می‌دهد، در نهایت و در جمع‌بندی، همه آن اوصاف کمالی را منحصر در ذات اقدس خداوند می‌داند. به عنوان نمونه، درباره «عزت» می‌فرماید: «و الله العزّة و لرسوله و للمؤمنین» (۱۹) یعنی عزت مال خدا و رسول خدا و مؤمنین است و ولی در جای دیگر می‌فرماید: «العزّة لله جميعا» (۲۰) یعنی تمام عزت‌ها از آن خداست. درباره «قوت» نیز فرمود: «یا یحیی خذ الكتاب بقوة» (۲۱) و به بنی اسرائیل فرمود: «خذوا ما اتیناکم بقوة» (۲۲) و در دستور به مجاهدان اسلام: «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة» (۲۳) اما پس از این اوامر که نشانگر امکان قوت برای انسان هاست، می‌فرماید: «ان القوة لله جميعا» (۲۴) همه قوت از آن خداست. قرآن مجید در زمینه «رزق» نیز نخست خداوند را به عنوان «خیر الرازقین» معرفی می‌نماید که لازمه اش وجود رازقان دیگری غیر از خداست: «قل ما عند الله خیر من اللّٰه و من التجاره و الله خیر الرازقین» (۲۵) یعنی آنچه نزد خداست، بهتر است از لهو و از تجارت، و خداوند بهترین رزق دهندگان است ولیکن در آیه دیگری می‌فرماید: «ان الله هو الرزاق ذو القوة المتین» (۲۶). ضمیر «هو» در این آیه، ضمیر فصل است و با الف و لام «الرزاق»، مفید حصر است یعنی تنها رزاق خداست. در خصوص «شفاعت»، از تعبیری مانند «فما تنفعهم شفاعۃ الشافعیین» (۲۷)، معلوم می‌شود که غیر از خداوند شفاعت کنندگانی وجود دارند، اما در آیات دیگری می‌فرماید تا خدا اذن ندهد، کسی حق شفاعت ندارد و در جای دیگر فرمود: «قل لله الشفاعۃ جميعا» (۲۸) ای پیامبر! بگو که همه شفاعت مخصوص الله است. در مورد ولایت نیز همین گونه است. در سوره «مائده» فرمود: «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون» (۲۹). در این کریمه، ولایت را برای خداوند و پیامبر و برای اهل بیت با تمیم روایت اثبات می‌فرماید و در سوره «احزاب» فرمود: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم و اموالهم» (۳۰) ولایت وجود مبارک پیغمبر اسلام بر جان و مال مؤمنین، از خود آنان بالاتر است و لذا در آیات دیگر از همان سوره می‌فرماید: «ما کان لمؤمن و لا مؤمنه اذا قضی الله و رسوله امر ان یکون لهم الخیره» (۳۱) وقتی که خدا و رسولش درباره مطلبی حکم کردند، احدی حق سرپیچی از این دستو را ندارد اما در عین حال که ولایت بر مردم را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و وجود مبارک امیرالمؤمنین و اهل بیت (علیهم السلام) نسبت می‌دهد، در مقامی دیگر، ولایت را منحصر به ذات اقدس اله می‌داند و می‌فرماید: «فالله هو الولی» (۳۲) تنها ولی حقیقی انسان و جهان، الله است. معنای «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا» این نیست که انسان‌ها چند ولی و سرپرست متفاوت دارند که یکی از آنها یا برترین آنها خداست، بلکه معنایش با توجه به آیه حصر ولایت: «فالله هو الولی»، آن است که تنها ولی حقیقی و بالذات، خداوند است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت عصمت و طهارت (سلام الله علیهم اجمعین)، ولی بالعرض و مظهر ولایت خدایند و به تعبیر لطیف قرآن، آیه و نشانه ولایت الهی اند. به تعبیر قرآن کریم، همه موجودات، آیات الهی اند، اما انسان کامل و اولیاء خداوند، آیه و نشانه تام خداوند هستند و به بیان نورانی امیرالمؤمنین (علیه السلام): «ما لله آیه اکبر منی» (۳۳) همه موجودات ارضی و سمائی آیات الهی اند، ولی من، آیه اکبر خداوند هستم و هیچ آیتی خداوند را مانند من نشان نمی‌دهد. بدیهی است که مقصود حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام)، همان مقام نورانیت خود و اهل بیت است که با نورانیت رسول اکرم و خلیفه مطلق خداوند، حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم، یکی می‌باشد. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: در روز قیامت، خدای عز و جل از شخص مومن سؤال می‌کند: زمانی که من مریض شدم، چرا به عیادت من نیامدی؟ شخص مومن می‌گوید: شما که مریض نمی‌شوید. فرمود: فلان بنده مومن که مریض شد، اگر او را عیادت می‌کردی، مرا عیادت کرده بودی (۳۴). این سخنان، کنایه و مجاز و استعاره و تشبیه نیست، بلکه از قبیل حق را در آینه مومن دیدن است که مومن، آیت خداوند می‌باشد. البته مظهر حق بودن، هیچ گاه به معنای حلول و اتحاد نیست زیرا محال است که خداوند در چیزی حلول کند و یا با چیزی اتحاد یابد، بلکه مقصود آن است که همه موجودات جهان، به تمام هستی خود،

آیت و نشانه خداوند می باشند و همه هستی و کمالات خود را از او دریافت نموده و اکنون نیز دریافت می نمایند و در حدوث و بقاء محتاج خدایند. اینکه امام راحل (قدس سره) و بنیانگذار انقلاب اسلامی، خطاب به بسیجیان و رزمندگان فرمودند: «از دور دست و بازوی قدرتمند شما را که دست خدا بالای آن است می بوسم و بر این بوسه افتخار می کنم» (۳۵)، معنایش این است که دست شما را که مظهر و نشانه و آیت خداست می بوسم: «ید الله فوق ایدیهم» (۳۶) و در حقیقت، ایشان، دست بی دستی خدا را تکریم می نمایند. در سنت و سیرت انبیاء (علیهم السلام) ظریف ترین ادب ها، ادب توحید است و بر این اساس، توحید در همه زندگی آنان جلوه گر بوده است. همه کارهای آنان و کارهای همه آنان، بر محور آیه شریفه «قل اننی هدانی ربی الی صراط مستقیم دینا قیما مله ابراهیم حنیفا و ما کان من المشرکین قل ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین» (۳۷)، برای «الله» بود؛ حیات و مماتشان برای خدا بود. البته عالی ترین مرحله کمالش مخصوص رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و این سخن که زبان حال ایشان در قرآن است، زبان حال همه انبیاء الهی بوده است؛ البته با تفاوت درجاتی که داشته اند: «و رفعنا بعضهم فوق بعض» (۳۸). قرآن کریم اطاعت مردم از پیامبران را، اطاعت از خداوند می داند؛ زیرا رسولان الهی، به اذن خداوند و به فرمان او و با پیام و کتاب او برای هدایت بشر به سوی او آمده اند: «و ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله» (۳۹). اصل اولی درباره ولایت و سرپرستی غیرخداوند بر انسان ها، «عدم» است؛ یعنی هیچ فردی از انسان ها بر هیچ فرد دیگری ولایت ندارد؛ مگر آنکه از سوی خداوند تعیین گشته باشد. از آنچه گفته شد، این نکته روشن گردید که ربوبیت، عبودیت، و ولایت و حکومت، همگی اختصاص به خالق و آفریننده انسان دارد و اگر انبیاء و مرسلین و ائمه (علیهم السلام) ولایت تکوینی و یا ولایت تشریحی و حکومت بر جامعه بشری دارند، این ولایت ها، ظهوری از ولایت خدا و به اذن و فرمان اوست و اگر در عصر غیبت نیز برای فقیه جامع الشرایط، ولایت و مدیریتی در محدوده تشریح و قانون اسلام بر جامعه مسلمین وجود دارد، آن نیز باید به اذن و فرمان خداوند باشد و گرنه، همان طور که گفته شد، انسان ها آزاد آفریده شده اند و هیچ انسانی سرپرست انسان دیگر نیست (۴۰). تذکر: گوهر ذات انسان، از هر قیدی آزاد و از هر بندی رهاست؛ مگر قید عبودیت خدای سبحان که چنین بندی، از هر آزادی و بی بندوباری بهتر است. تنها مبدئی که حاکم بر گوهر ذات آدمی است و در نتیجه، بر تمام شؤون علمی و عملی او اشراف و سیطره دارد، خداوندی است که هستی او مستقل می باشد و وجودی به انسان عطا نموده که عین ربط به او است. در این منظر، خداوند، نه تنها فاعل و خالق انسان است، بلکه مقوم او است و انسان، نه تنها مخلوق اوست، که مقوم به او خواهد بود. آنچه برهان عقلی او را ثابت نمود، ظاهر دلیل نقلی نیز آن را تایید می نماید؛ زیرا در قرآن کریم، آیاتی یافت می شود که ولایت الهی را نسبت به خود انسان و گوهر ذات او می داند مانند «الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمات الی النور» (۴۱) و «و اذا اراد الله بقوم سوء فلا مرد له و ما لهم من دونه من وال» (۴۲) و اگر ولایتی برای غیرخدا ثابت شود، حتما نخست، تولیت مطلق الهی است؛ چرا که قرآن کریم، تنها ولی مطلق را خداوند معرفی می کند: «و هو الولی الحمید» (۴۳) «فان الله هو الولی» (۴۴). غرض آنکه؛ ظاهر بسیاری از ادله نقلی، ولایت خداوند بر گوهر ذات آدمی است و چیزی که مانع انعقاد این ظهور گردد یا موجب سلب اعتبار ظهور منعقد شده باشد وجود ندارد؛ بلکه دلیل عقلی و نقلی دیگر نیز آن را تایید می نماید. اما ولایت غیرخداوند بر انسان یعنی ولایت فقیه بر جمهور مردم که از سنخ ولایت تکوینی معصومین (علیهم السلام) نیست، گرچه ظاهر برخی از ادله نقلی آن است که خود انسان تحت ولایت فقیه عادل است مانند مقبوله عمر بن حنظله: «جعلته علیکم حاکما» (۴۵) که خطاب به ذوات انسانی است؛ یعنی من فقیه جامع شرایط حکومت را حاکم بر «شما» قرار دادم؛ و نظیر آیه: «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلوه و یؤتون الزکوٰه و هم راکعون» (۴۶) و آیه: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۴۷) که همگی محور ولایت تشریحی را ذوات آدمی معرفی می کنند، لیکن طبق ظاهر بعضی از ادله نقلی دیگر، آنچه مدار ولایت تشریحی والیان دینی است، همانا شؤون و امور جامعه است نه خود ذوات انسانی؛ زیرا ظاهر آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (۴۸) این است که رهبران الهی، ولی امر

امت هستند نه ولی گوهر هستی آنها. نیز آنچه از سخنان حضرت علی (علیه السلام) برمی آید، آن است که رهبر دینی، کسی است که به امر مسلمین و شان اداره جامعه سزاوارتر باشد: «ایها الناس، ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه» (۴۹) که منظور از «هذا الامر»، همان تدبیر جامعه و اداره امور امت است نه سیطره بر ذوات آنان. پس دو رکن رصین را همواره باید در مری و مسمع قرار داد: اول آنکه محور ولایت فقیه عادل، شان جامعه اسلامی است نه ذوات مردم و گوهر هستی آنان و دوم اینکه مدار ولایت فقیه عادل، شان تمام افراد جامعه حتی خود فقیه عادل است زیرا آنچه والی اسلامی است، شخصیت حقوقی فقاقت و عدالت است و آنچه «مولی علیه» است شان امت می باشد که خود فقیه نیز جزء آحاد امت خواهد بود. امر و شان امت، دو قسم است که یک قسم از آن با مشورت خود مردم تامین می شود و آیه «و امرهم شوری بینهم» (۵۰)، ناظر به آن است زیرا این قسم، امر خود آنهاست؛ مانند مباحات و موارد تخییر و... قسم دیگر امور امت، به ولایت فقیه عادل وابسته است که از این رهگذر، او، «ولی امر» محسوب می شود و جزء «اولوالامر» خواهد بود. مواردی که تفکیک آنها سهل نیست، بر اساس آیه سوره آل عمران عمل می شود که فرمود: «و شاورهم فی الامر فاذا عزم فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین» (۵۱). بنابراین، از انضمام آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (۵۲) و آیه «و شاورهم فی الامر»، می توان صورت دلپذیری از عنوان «جمهوری اسلامی» ترسیم نمود که تفصیل آن، در ثنایای کتاب مشهود است. پی نوشت ها: ۱. سوره یس، آیه ۸۲. ۲. سوره شوری، آیه ۹. ۳. رک: ص ۵۳. ۴. سوره یوسف (ع)، آیه ۶۷. ۵. اعتباری و قراردادی بودن ولایت، به تفصیل در ص ۴۱۴ توضیح داده شده است. ۶. بحار زج ۲۷، ص ۲۴۳، ح ۱. ۷. کافی زج ۱، ص ۲۹۵، ح ۳. ۸. سوره احزاب، آیه ۶. ۹. سوره مائده، آیه ۵۵. ۱۰. سوره اسراء، آیه ۳۳. ۱۱. سوره نمل، آیه ۴۹. ۱۲. سوره بقره، آیه ۲۸۲. ۱۳. جواهر الکلام زج ۱، ص ۳۹۷. ۱۴. جواهر الکلام زج ۱، ص ۳۹۷. ۱۵. همان زج ۴۰، ص ۳۱. ۱۶. بحار زج ۲، ص ۲۲۱، ح ۱. ۱۷. قضا و شهادت، ط کنگره، شماره ۲۲، ص ۸ و ۹. ۱۸. سوره حدید، آیه ۲۵. ۱۹. سوره منافقون، آیه ۸. ۲۰. سوره نساء، آیه ۱۳۹. ۲۱. سوره مریم (س)، آیه ۱۲. ۲۲. سوره بقره، آیه ۹۳. ۲۳. سوره انفال، آیه ۶۰. ۲۴. سوره بقره، آیه ۱۶۵. ۲۵. سوره جمعه، آیه ۱۱. ۲۶. سوره ذاریات، آیه ۵۸. ۲۷. سوره مدثر، آیه ۴۸. ۲۸. سوره زمر، آیه ۴۴. ۲۹. سوره مائده، آیه ۵۵. ۳۰. سوره احزاب، آیه ۶. ۳۱. همان، آیه ۳۶. ۳۲. سوره شوری، آیه ۹. ۳۳. بحار زج ۲۳، ص ۲۰۶، ح ۲. ۳۴. همان زج ۷۸، ص ۲۲۷، ح ۳۹. ۳۵. صحیفه نور زج ۱۶، ص ۹۶. ۳۶. سوره فتح، آیه ۱۰. ۳۷. سوره انعام، آیه ۱۶۱. ۳۸. سوره زخرف، آیه ۳۲. ۳۹. سوره نساء، آیه ۶۴. ۴۰. رک: ص ۴۷ و ۵۰. ۴۱. سوره بقره، آیه ۲۵۷. ۴۲. سوره رعد، آیه ۱۱. ۴۳. سوره شوری، آیه ۲۸. ۴۴. همان، آیه ۹. ۴۵. بحار زج ۲، ص ۲۲۱، ح ۱. ۴۶. سوره مائده، آیه ۵۵. ۴۷. سوره احزاب، آیه ۶. ۴۸. سوره نساء، آیه ۵۹. ۴۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، بند ۱. ۵۰. سوره شوری، آیه ۳۸. ۵۱. سوره آل عمران، آیه ۱۵۹. ۵۲. سوره نساء، آیه ۵۹. منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالله؛

### دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه

دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه دلیل عقلی محض همان برهان ضرورت نظم در جامعه اسلامی است که در گذشته بیان گردید و دانستن این نکته درباره آن ضروری است که این برهان، به دلیل آنکه مقدماتی عقلی دارد و از این جهت، دلیلی عقلی است، هرگز ناظر به اشخاص نیست و دارای چهار خصوصیت «کلیت»، «ذاتیت»، «دوام»، و «ضرورت» می باشد و به همین دلیل، نتیجه ای که از آن حاصل می شود نیز کلی و ذاتی و دائمی و ضروری خواهد بود. از اینرو، براهینی که در باب نبوت و امامت اقامه می شود، هیچ یک ناظر به نبوت و یا امامت شخص خاص نیست و امامت و نبوت شخصی را ثابت نمی کند و در مساله ولایت فقیه نیز آنچه طبق برهان عقلی محض اثبات می شود، اصل ولایت برای فقیه جامع شرایط است و اما اینکه کدام یک از فقیهان جامع شرایط باید ولایت را به دست گیرد، امری جزئی و شخصی است که توسط خبرگان برگزیده مردم یا راه های دیگر صورت می گیرد. در

فصل نخست کتاب گفته شد که حیات اجتماعی انسان و نیز کمال فردی و معنوی او، از سویی نیازمند قانون الهی در ابعاد فردی و اجتماعی است که مصون و محفوظ از ضعف و نقص و خطا و نسیان باشد و از سوی دیگر، نیازمند حکومتی دینی و حاکمی عالم و عادل است برای تحقق و اجرای آن قانون کامل. حیات انسانی در بعد فردی و اجتماعی اش، بدون این دو و یا با یکی از این دو، متحقق نمی شود و فقدان آن دو، در بعد اجتماعی، سبب هرج و مرج و فساد و تباهی جامعه می شود که هیچ انسان خردمندی به آن رضا نمی دهد. این برهان که دلیلی عقلی است و مختص به زمین یا زمان خاصی نیست، هم شامل زمان انبیاء (علیهم السلام) می شود که نتیجه اش ضرورت نبوت است، و هم شامل زمان پس از نبوت رسول خاتم صلی الله علیه و آله و سلم است که ضرورت امامت را نتیجه می دهد، و هم ناظر به عصر غیبت امام معصوم است که حاصلش، ضرورت ولایت فقیه می باشد. تفاوت نتیجه این برهان در این سه عصر، آن است که پس از رسالت ختمیه رسول اکرم، حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم، آمدن قانونی جدید از سوی خداوند ناممکن است؛ زیرا هر آنچه که در سعادت انسان تا هنگام قیامت از عقاید و اخلاق و احکام نقش دارد، به دست اعجاز، در کتاب بی پایان قرآن نگاشته شده است و از اینرو، یک نیاز بشر که همان نیاز به قانون الهی است، برای همیشه برآورده گشته است و آنچه مهم می باشد، تحقق بخشیدن به این قانون در حیات فردی و اجتماعی و اجرای احکام دینی است. در عصر امامت، علاوه بر تبیین قرآن کریم و سنت و تعلیل معارف و مدعیات آن و دفاع از حریم مکتب، اجرای احکام اسلامی نیز به قدر ممکن و میسر و تحمل و خواست جامعه، توسط امامان معصوم (علیهم السلام) صورت می گرفت و اکنون سخن در این است که در عصر غیبت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نیز انسان و جامعه انسانی، نیازمند اجرای آن قانون جاوید است؛ زیرا بدون اجرای قانون الهی، همان مشکل و محذور بی نظمی و هرج و مرج، و برده گیری و ظلم و ستم و فساد و تباهی انسان ها پیش خواهد آمد و بی شک، خدای سبحان در عصر غیبت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، انسان و جامعه را به حال خود رها نساخته و برای هدایت انسان ها، ولایت جامعه بشری را به دست کسانی سپرده است. کسی که در عصر غیبت ولایت را از سوی خداوند بر عهده دارد، باید دارای سه ویژگی ضروری باشد که این سه خصوصیت، از ویژگی های پیامبران و امامان سرچشمه می گیرد و پرتویی از صفات متعالی آنان است و ما در گذشته از آنها سخن گفتیم (۱). ویژگی اول، شناخت قانون الهی بود؛ زیرا تا قانونی شناخته نشود، اجرایش ناممکن است. ویژگی دوم، استعداد و توانایی تشکیل کومت برای تحقق دادن به قوانین فردی و اجتماعی اسلام بود و ویژگی سوم، امانتداری و عدالت در اجرای دستورهای اسلام و رعایت حقوق انسانی و دینی افراد جامعه. به دلیل همین سه ویژگی ضروری است که گفته می شود نیابت امام عصر (عج) و ولایت جامعه در عصر غیبت از سوی خداوند، بر عهده فقیهان جامع شرایط (سه شرط مذکور) می باشد. تذکر این نکته نیز سودمند است که سلسله جلیله انبیاء (علیهم السلام) به نصاب نهایی خود رسیده و با انتصاب حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم از سوی خدای سبحان، محال است که کسی به مقام شامخ نبوت راه یابد؛ چنانکه سلسله شریفه امامان (علیهم السلام) نیز به نصاب نهایی خود بالغ شده و با انتصاب حضرت بقیة الله (ارواح من سواه فداه)، ممکن نیست که احدی به مقام والای امامت معصوم راه یابد. لیکن برهان عقلی بر ضرورت زعیم و رهبر برای جامعه، امری ضروری و دائمی است و هر کس در زمان غیبت، مسؤولیت اداره امور مسلمین را داشته باشد، باید به عنوان نیابت از طرف ولی عصر (علیه السلام) باشد؛ زیرا آن حضرت، امام موجود و زنده است که تنها حجت خدا می باشد و همان گونه که در عصر ظهور امامان گذشته، در خارج از اقلیم خاص آنان، نائبان از طرف ایشان منصوب می شدند، در عصر غیبت ولی عصر (علیه السلام) نیز چنین است و نیابت غیر معصوم از معصوم، امری ممکن است؛ زیرا امام معصوم دارای شئون فراوانی است که اگر چه برخی از آن شئون مانند مقام شامخ ختم ولایت تکوینی، اختصاص به خود ایشان دارد و نایب پذیر نیست و هیچ گاه به کس دیگری انتقال نمی یابد، ولی برخی دیگر از شئون آن حضرت که جزء امور اعتباری و قراردادی عقلاست و در زمره تشریح قرار دارد مانند افتاء و تعلیم و تربیت و اداره امور مردم و اجرای احکام و حفظ نظام از تهاجم بیگانگان نیابت پذیر است



و این نیابت، به فقیهی تعلق می‌گیرد که با داشتن آن سه ویژگی، بتواند در غیبت امام (علیه السلام) تا حد ممکن و مقدور، شؤون والای آن حضرت را عملی سازد. چند نکته پیرامون دلیل عقلی اول: گرچه «برهان ضرورت وحی و نبوت» بر اساس اجتماعی بودن زندگی انسان و نیازمندی وی به قانون و عدم امکان تدوین قانون کامل و جامع بدون وحی و نیز عدم سودمندی قانون معصوم، بدون مبین و مجری معصوم، اقامه می‌شود و به همین صورت در کتاب‌های کلامی و فلسفی رایج است، لیکن براهین برخی از مطالب، دارای مراتبی است که طبق کارآمدی آنها، هر یک در جایگاه ویژه خود مطرح می‌شود. آنچه برای اوحادی از انسان‌ها مؤثر است، ارائه برهان وحی و نبوت از طریق نیاز بشر به تکامل مادی و معنوی و رهنمود وی در سلوک الهی و نیل به لقای خدای سبحان است. اصل این برهان جامع و کامل، از دوده «طه» و نسل «یاسین» است. سپس راهیان کوی ولاء و سالکان سبیل لقاء، چونان شیخ الرئیس (رحمه الله) آن را در طی تبیین مقامات عارفین و تشریح منازل سائرین و تعلیل ترتب مدارج و معارج سالکین و اصل بازگو کرد. آگاهان به متون فلسفی و کلامی مستحضرند که طرح مبدا قابلی وحی یابی در اثناء «علم النفس» است و ارائه مبدا فاعلی آن، در ثنایای مبحث الهی است. اگر چه ابن سینا (ره) از ضرورت وحی و نبوت در پایان الهیات شفا سخن به میان آورد و بر منهج مالوف حکیمان سخن گفت البته در آنجا نیز، در بحث از عبادات و منافع دنیوی و اخروی آنها، سخنی درباره خواص مردم و تزکیه نفس دارند که علاوه بر صبغه تدین اجتماعی، صبغه تمدن فردی را نیز در اثبات نبوت آورده اند (۲) لیکن آنچه را که از برهان امام صادق (علیه السلام) در کتاب الحجۃ کافی (۳) برمی‌آید، ذخیره عارفان قرار داد و در نمطهم اشارات و تنبیهات، نقاب از چهره آن برداشت تا روشن گردد که هر انسانی، خواه تنها زندگی کند و خواه با جمع، خواه تنها خلق شده باشد و خواه دیگری نیز آفریده شده باشد، نیازمند وحی و نبوت است. یعنی یا خودش پیامبر است و یا در تحت هدایت یک پیامبر قرار دارد. تا در ظل وحی، به معرفت نفس و شناخت شؤون ادراکی و تحریکی روح و کیفیت بهره برداری از آنها و نحوه ارتباط با جهان خارج و سرانجام، کیفیت هماهنگ کردن بهره‌وری از خود و جهان را در ارتباط با مبدا عالم و آدم فراگیرد و عمل کند: «لما لم یکن الانسان بحیث یستقل وحده بامر نفسه الا بمشارکة آخر من بنی جنسه وبمعارضه و معاوضه تجریان بینهما یفرغ کل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لاذحم علی الواحد کثیر و کان مما یتعسر ان امکن و جب ان یکون بین الناس معامله و عدل یحفظه شرع یفرضه شارع متمیز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بایات تدل علی انها من عند ربه و وجب ان یکون للمحسن و المسیء جزاء عند القدر الخیر. فوجب معرفه المجازی و الشارح و جمع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت علیهم العبادة المذکرة للمعبود و کررت علیهم لیستحفظ التذکیر بالتکریر حتی استمرت الدعوة الی العدل المقیم لِحیاء النوع ثم زید لمستعملیها بعد النفع العظیم فی الدنیا الاجر الجزیل فی الاخری ثم زید للعارفین من مستعملیها المنفعة التي خصوا بها فیما هم مولون و جوههم شطره. فانظر الی الحکمة ثم الی الرحمه و النعمه تلحظ جنابا تبهرک عجائبه ثم اقم و استقم» (۴). دوم: تفاوت میان دلیل عقلی محض و دلیل ملفق از عقل و نقل، این است که چون در برخی از استدلال‌ها، برای دوام دین و جاودانگی مکتب، از آیه «لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه» (۵) و مانند آن استعانت شد، لذا تمام مقدمات آن دلیل مزبور، عقل محض نیست و چون پس از فراغ از استمداد به برخی از ادله نقلی، جریان ولایت فقیه با کمک عقلی بررسی شد، لذا چنین دلیلی، ملفق از عقل و نقل محسوب شد اولاً، و در قبال دلیل عقلی محض قرار گرفت ثانیاً، و سبب تعدد ادله، همانا اختلاف در برخی از مقدمات است زیرا صرف اتحاد در برخی از مقدمات یا کبرای کلی، مایه وحدت دلیل نخواهد شد ثالثاً. سوم: برهان عقلی محض، براساس تبیین عقلی صرف که راجع به ملکه علم و ملکه عمل استوار می‌باشد و عقل، هیچ‌گونه خللی در مراحل سه گانه نبوت، امامت، و ولایت فقاها و عدالت نمی‌یابد و اگر چه برهان عقلی، بر شخص خارجی اقامه نخواهد شد، لیکن در مجرای خود که عنوان «فقاها و عدالت همراه با تدبیر و سیاست» است، هیچ قصوری ندارد تا نیازمند به دلیل منقول باشد و از دلیل نقلی استمداد کند که به سبب آن، برهان عقلی محض، به صورت دلیل ملفق از عقل و نقل تنزل نماید و اگر آسیب موهوم یا گزند متوهمی، دلیل نقلی را تهدید می‌کند، دلیل عقلی مزبور را نیز با

تحدید خویش تهدید نماید. غرض آنکه نصاب دلیل عقلی محض، با استعانت از مقدمات عقلی صرف، محفوظ است؛ اگر چه محدوده دلیل ملفق، جایگاه خود را داراست. چهارم: چون عقل از منابع غنی و قوی دین است و بسیاری از مبانی که سند استنباط احکام فقهی و فروع اخلاقی و حقوقی است از آن استخراج می‌شود، پس اگر برهان عقلی، در مقطع سوم از مقاطع سه گانه طولی مزبور، بر ضرورت ولایت فقیه عادل اقامه شد، چنین دلیلی، شرعی است و چنان مدلولی، حکم شارع خواهد بود که از طریق عقل کشف شده است؛ زیرا مکرراً اعلام شد که عقل، در مقابل نقل است نه در برابر دین و شرع؛ یعنی معقول در قبال مسموع است نه در مقابل مشروع؛ و به تعبیر بهتر، مشروع، گاهی از راه عقل کشف می‌شود و زمانی از راه نقل. پس اگر ولایت فقیه عادل، با دلیل عقلی صرف ثابت شد، چنان ولایتی، مشروع بوده و حکم شریعت الهی را به همراه دارد. پنجم: ممکن است تحریر «قاعده لطف» بر مبنای اهل کلام، مشوب به نقد مقبول باشد؛ زیرا گروهی از آنان نظر اشاعره، قائل به تحسین و تقبیح عقلی نیستند و گروه دیگر آنان، نظیر معتزله، گرچه قائل به حسن و قبح عقلی اند، لیکن میان «واجب علی الله» و «واجب عن الله» فرق نگذاشتند؛ چه اینکه برخی از اهل کلام، میان امور جزئی و شؤون کلان و کلی فرق نهادند و چنین پنداشتند که هر امری ظاهراً حسن باشد، انجام آن بر خداوند واجب است و هر امری که ظاهراً قبیح باشد، ترک آن بر خداوند لازم است. کفر کافران را نمی‌توان مورد نقض قرار داد؛ زیرا لطف، به حسب نظام کلی است اولاً و به حسب واقع است نه ظاهر ثانیاً، که تفصیل آن، از حوصله این مقال و حوزه این مقالت بیرون است. لیکن تبیین آن قاعده به صورت حکمت و عنایت الهی در مسائل کلان جهان، بر منهای حکیمان و به عنوان «واجب عن الله» و نه «واجب علی الله» معقول و مقبول است. اگر حکومت عدل اسلامی، ضروری است و اگر تاسیس چنین حکومتی ضروری، بدون حاکم نخواهد بود و اگر حاکم اسلامی، مسئول تبیین، تعلیل، دفاع و حمایت، و اجرای قوانینی است که اصلاً مساسی با اندیشه بشری ندارد و اسقاط و اثبات و تخفیف و عفو حدود و مانند آن، در حوزه حقوق انسانی نبوده و نیست و منحصرأ حصیل وحی الهی است، زمام چنین قانونی، فقط به دست صاحب شریعت خواهد بود و تنها اوست که زمامدار را معین و نصب می‌نماید و تعیین زمامدار به عنوان حکمت و عنایت، «واجب عن الله» است و فتوای عقل مستقل، پس از کشف چنان حکمت و عنایت، چنین است که حتماً در عصر طولانی غیبت، والی و زمامداری را تعیین کرده که در دو رکن رصین علم و عمل (فقاہت و عدالت)، نزدیک ترین انسان به والی معصوم (علیه السلام) باشد و این، تنها راهی است که وجوب تصدی و وظیفه سرپرستی و ولایت را برای فقیه و وجوب تولی و پذیرش را برای جمهور مردم به همراه دارد؛ زیرا نه جمهور مردم در مدار تدوین قانون الهی و دین خداوند سهیم می‌باشند تا از سوی خود وکیل تعیین نمایند و نه تفکیک وکیل جمهور از ناظر بر حسن جریان راهگشاست؛ به طوری که ملت، مؤمن مدبری را انتخاب نماید و فقیه عادل، بر او نظارت کند؛ زیرا زمام چنین کار و توزیع چنین وظیفه ای، درخور حقوق جمهور که در تدوین قانون الهی سهمی ندارد نیست تا در نتیجه، شرکت سهامی سرپرستی تشکیل دهد و شخصی را وکیل و فقیهی را ناظر سازد. از اینجا، طریق منحصر نظام اسلامی معلوم می‌شود که همان تصدی فقاہت عادلانه و سیاست فقیهانه، به عنوان نیابت از معصوم (علیه السلام) و سرپرستی حوزه اجرای قوانین الهی باشد خواهد بود. البته فقیه عادل که والی امت اسلامی است، می‌تواند وکیل معصوم باشد؛ زیرا وکالت از معصوم ولی، همراه با ولایت بر امت است؛ چون وکیل ولی، ولایت را به همراه خود دارد؛ لیکن آنچه وکالت از معصوم را حائز است و در نتیجه، ولایت بر جمهور مردم را داراست، همانا شخصیت حقوقی فقیه عادل؛ یعنی مقام برین فقاہت و عدالت است که شخصیت حقیقی فقیه عادل، همتای شهروندان دیگر، «مولی علیہ» چنان ولایتی خواهد بود. ششم: مدار محوری هر برهان را «حدوسط» او تعیین می‌کند و نتیجه برهان نیز در همان مدار دور می‌زند و هرگز نتیجه برهان، از مدار فلک اوسط او بیرون نمی‌رود؛ هر چند که از کبرای عالم استمداد شود و از عموم یا اطلاق اصل جامعی استعانت حاصل آید. برهان عقلی بر ضرورت امامت، نتیجه ای وسیع تر از ضرورت وجود جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نمی‌دهد؛ زیرا عنصر محوری امامت، همان خلافت و جانشینی امام از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است نه وسیع تر از آن تا گفته شود: اگر

جامعه با وجود امام معصوم (علیه السلام) به تمدنی که عین تدین او است می‌رسد و با نبود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به مقصد نائل می‌شود، پس دلیل بر ضرورت رسالت و نبوت نخواهد بود. سر ناصواب بودن چنین گفتاری این است که مدار برهان امامت، جانشینی و خلافت از رسول است نه جابجایی امام و رسول؛ تا امام، بدیل و عدیل رسول شود؛ زیرا عنصر اصیل استدلال، همانا اثبات بدل اضطراری است نه بدیلی عدیل. همچنین مدار محوری برهان عقلی بر ولایت فقیه و حدوسط آن که تعیین کننده مسیر اصلی استدلال است، همانا نیابت نزدیک ترین پیروان امام معصوم (علیه السلام) و بدل اضطراری واقع شدن وی در صورت اضطرار و دسترسی نداشتن به امام معصوم (علیه السلام) که «منوب عنه» می‌باشد. بنابراین نمی‌توان گفت: اگر نظم جامعه بدون رهبر معصوم حاصل می‌شود، پس نیازی به امام معصوم (علیه السلام) نیست و اگر بدون رهبر معصوم حاصل نمی‌شود، پس فقیه، ولایت امت را فاقد بوده، واجد سمت رهبری نخواهد بود. سر ادرست بودن چنین برداشتی این است که عصمت والی، شرط در حال امکان و اختیار است و عدالت آن، شرط در حال اضطرار و امتناع دسترسی به والی معصوم می‌باشد. البته برکات فراوانی در حال اختیار و حضور ولایتمدارانه معصوم بهره امت می‌شود که در حال اضطرار، نصیب آنان نمی‌گردد. برای روشن شدن این مطلب که از مسائل «فقه اکبر» به شمار می‌آید، نموداری از «فقه اصغر» ارائه می‌شود تا معلوم گردد که میان «بدل اضطراری» و «بدیل عدیل» فرق وافر است. وظیفه زائری که حج تمتع بعهد اوست، تقدیم هدی و قربانی در سرزمین منی است. اگر فاقد هدی باشد و قربانی مقدور او نیست و در حال اضطرار به سر می‌برد، روزه ده روز، به عنوان بدل اضطراری از قربانی، وظیفه او خواهد بود: «فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج و سبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام و اتقوا الله و اعلموا ان الله شديد العقاب» (۶). همان گونه که در مثال فقه اصغر نمی‌توان گفت: اگر روزه در حج تمتع کافی است، نیازی به قربانی نیست و اگر قربانی لازم باشد، روزه کافی نیست، در مثل فقه اکبر نیز نمی‌توان گفت: اگر عدالت فقیه رهبر کافی است، نیازی به رهبر معصوم نیست و اگر عصمت رهبر لازم است، رهبری فقیه عادل کافی نیست؛ زیرا موطن اختیار غیر از ممر اضطرار است. البته اختلاف رای فقهاء که در زمان رهبری فقیه عادل رخ می‌دهد، غیر قابل انکار است، لیکن حل آن به مقدار میسور در حال اضطرار، در پرتو عدل او ممکن است و هرگز چنین اختلافی در زمان رهبری امام معصوم (علیه السلام) پدید نمی‌آید. البته اختلاف یاغیان عنود و طاغیان لدود، خارج از بحث است؛ زیرا این گروه همواره در برابر هر گونه دادخواهی و عدل گستری، به تطاول مبادرت کرده و می‌کنند و شانی جز محاربت با خدا و مخالفت با دین او نداشته و ندارند. با این تحلیل، معلوم می‌شود که تمایز امام معصوم و فقیه عادل، از سنخ تخصص است نه تخصیص؛ تا گفته شود: «عقلیة الاحکام لا تخصص؛» یعنی در حال اختیار، عصمت رهبر لازم است و در حال اضطرار، عدالت وی کافی می‌باشد و بر همین حدوسط، برهان عقلی اقامه شده است. هفتم: گرچه عناصر ذهنی برهان حصولی را عناوین ماهوی یا مفهومی تشکیل می‌دهند، لیکن افراد آن ماهیات یا مصادیق این مفاهیم، همانا امور وجودی اند که نه تنها اصالت از آن آنهاست، بلکه تشکیک و تعدد مراتب و تعیین حدود و احکام بر حسب مراتب وجودی، مطلبی است متقن و حکم مسلم هستی است. اگر قاعده لطف متکلمانانه یا حکمت و عنایت حکیمانانه ارائه می‌شود و اگر قاعده نظم و عدل فقه سائنسانه و مانند آن مطرح می‌گردد، همراه با تشکیک و شدت و ضعف درجات وجودی است و اگر ملکه علم و عدل رهبران دینی بازگو می‌شود، همتای تشکیک و تفاوت مراتب وجودی است و لذا، حفظ مراتب سه گانه نبوت، امامت، فقاها و نیز صیانت درجات عصمت ویژه پیامبر از یک سو و عصمت امام معصوم (علیه السلام) از سوی دیگر و عدالت فقیه که مرحله ضعیف از ملکه صیانت نفس از هوس و حفظ روح از هواست از سوی سوم، لازم خواهد بود؛ به گونه ای که ضرورت نبوت، عرصه را بر امامت امام معصوم تنگ نمی‌کند و ضرورت امامت معصوم نیز ساحت فقاها را مسدود نمی‌سازد؛ چه اینکه برهان ولایت و رهبری فقیه عادل، هرگز ضرورت نیاز به امام معصوم (علیه السلام) را پس از ارتحال رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برطرف نمی‌نماید و لذا، هیچ گاه نمی‌توان گفت: اگر رهبری غیر معصوم

کافی است، پس بعد از ارتحال رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، نیازی به امام معصوم نیست و جریان غیبت امام عصر (علیه السلام) مخدوش می شود. سر نارسائی چنین گفتاری آن است که مراتب معقول و مقبول، حفظ نشد و تمایز اختیار و اضطرار، ملحوظ نگشت و تفاوت وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی، منحفظ نماند زیرا با درجه معین از لطف، حکمت، نظم، و قسط و عدل، نمی توان نتایج سه گانه نبوت، امامت، و ولایت فقیه عادل را ثابت نمود، لیکن با درجات متعدد از اصول گذشته در طی سه برهان با سه حدوسط، کاملاً میسور خواهد بود. هشتم: ویژگی زمان اختیار این است که به ترتیب، وجود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و سپس وجود امام معصوم (علیه السلام) ضروری خواهد بود و چون عصمت رهبر، شرط است و راهی برای شناخت عصمت نیست، لذا یا با معجزه و یا با نص و تعیین شخصی رهبر معصوم قبلی، رهبری والی فعلی، معلوم می شود؛ اما در زمان اضطرار که به ولایت فقیه بسنده می شود، برای آن است که فقاقت شناسی و عدالت یابی، مقدور بشر است و لذا می توان آن اوصاف را از راه خبرگان شناخت؛ لیکن قدرت شناخت، تنها تاثیری که دارد این است که نیاز به اعجاز و مانند آن را برطرف می کند نه آنکه زمام تعیین رهبر را به دست جمهور و مردم بسپارد زیرا رهبر اسلامی، متولی دین خدا و مکتب الهی است. دین الهی و مکتب خدا، حق جمهور نیست تا زمام آن را به ست شخص معین هر چند فقیه عادل باشد بسپارد زیرا خود جمهور، «مورد حق» است نه «مصدر حق» و به اصطلاح، «مبدأ قابل» اجرای حدود، احکام، عقائد، و اخلاق الهی است نه «مبدأ فاعلی» آن و لذا زمام تبیین، تقلیل، حمایت و دفاع، هدایت و تبلیغ و دعوت، و بالاخره اجرای آن باید از سوی صاحب دین و مالک مکتب و به اصطلاح، مبدأ فاعلی قانون سماوی تعیین شود زیرا مکتب الهی، قانون مدون بشری نبوده و عصاره اندیشه اندیشوران جامعه نخواهد بود و لذا هیچ یک از شؤون یادشده آن، در اختیار جمهور مردم نیست تا زمام حق خود را به دیگری واگذار کنند و او را وکیل خویش قرار دهند؛ چه اینکه شخصیت حقیقی فقیه عادل نیز هیچ سهمی در امور مزبور ندارد؛ بلکه چونان شهروندان دیگر، تنها پذیرای ولایت فقاقت و عدالت است؛ بدون آنکه تافته ای جدا بافته از جمهور مردم باشد. غرض آنکه زرفق معصوم و غیر معصوم، گذشته از مقام معنوی، در سهولت شناخت و صعوبت آن است نه در ولایت و وکالت که معصوم، ولی بر مردم باشد و فقیه عادل، وکیل جمهور. ترس دشمنان از ولایت فقیه باید توجه داشت که دشمنان اسلام و مسلمانان، بیش از خود قانون آسمانی، از قانون شناسی که بتواند قانون الهی را بعد از وظائف سه گانه قبلی تبیین، تعلیل، و دفاع علمی، قاطعانه پیاده کند هراسناکند و با انتخاب رهبر است که بیگانگان آیس و ناامید می شوند؛ چرا که تنها با وجود رهبر قانون شناس و عادل و توانا است که دین الهی به اجرا درمی آید و ظهور می کند. دشمنان اسلام، در زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، به این امید نشسته بودند که لااقل پس از رحلت آن حضرت، کتاب قانون، بدون «مجرى» بماند و آنگاه، با این قانون مکتوب و نوشته شده، به خوبی می توان کنار آمد و آن را به دلخواه خود تفسیر کرد. اما وقتی برای این کتاب، مجری و مفسری به نام علی بن ابی طالب (علیه السلام) نصب شد و او، امیر مؤمنان و رهبر جامعه اسلامی گشت، آن دشمنان به کمین نشسته، ناامید گشتند و آیه شریفه «الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوه و اخشون» (۷) در همین باره نازل شد. خدای سبحان می فرماید: امروز که روز نصب ولایت است، کافران از دین شما و از اضمحلال و به انحراف کشیدن آن ناامید گشتند؛ پس دیگر از آنان هراسی نداشته باشید و از غضب خدا بترسید که در اثر سستی و کوتاهی تان شامل شما گردد. اگر دین خدا را یاری کنید و پشت سر ولی خدا و رهبر خود حرکت ننمائید، خدایی که همه قدرت ها از ناحیه اوست، حافظ و نگهدار و ناصر شما خواهد بود: «ان تنصروا الله ینصرکم و یثبت اقدامکم» (۸). توطئه انحلال مجلس خبرگان وقتی که در مجلس خبرگان قانون اساسی، نوبت به اصل پنجم قانون اساسی رسید که در آن، ولایت امر و امامت امت در زمان غیبت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، و مدیر و مدبر نهاده شده است، ابرقدرت های شرق و غرب تلاش ها و کوشش ها کردند که مجلس خبرگان را منحل کنند. همزمان با تصویب این اصل بود که در زمان دولت موقت، سخن از انحلال این مجلس به میان آمد. در اصل چهارم قانون اساسی چنین آمده است: کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی،

اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است. این اصل، با آنکه تاکید دارد که همه قوانین و مقررات کشور، باید مطابق با کتاب خدا و سنت معصومین (علیهم السلام) باشد، کسی با این اصل یا با مجلس خبرگان آنچنان مخالفت علنی و چشمگیری نکرد، ولی وقتی نوبت به تصویب اصل پنجم یعنی اصل ولایت فقیه رسید و مساله رهبری جامعه اسلامی توسط فقیه عالم و عادل و توانا مطرح شد، توطئه‌های گوناگون برای انحلال مجلس خبرگان آغاز گشت و این، به دلیل هراسی بود که بیگانگان از ولایت فقیه داشتند زیرا همان گونه که گفته شد، قانون، به تنهایی و بدون مسؤول اجراء، ترسی ندارد؛ آنچه برای دشمنان ترس آور است، اجرای قانون خدا توسط رهبر عادل و آگاه می باشد. کمال دین و تمام نعمت الهی، به داشتن یک ولی عالم و عادل و آگاه به زمان است که دین و احکام دینی را خوب بفهمد، آن را تبیین کند، به اجرا درآورد، و با مهاجمان و دشمنان دین بستیزد. دین اسلام و ره آورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، پس از اعلام ولایت علی بن ابی طالب (علیه السلام) کامل شد: «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا» (۹) و این نشانگر آن است که دین و جامعه دینی، آنگاه مورد رضایت خداوند است که ولی و رهبر داشته باشد. انقلاب و جامعه ای که ولی شایسته نداشته باشد، ناقص و بی کمال است همان گونه که اسلام بی امام معصوم، کامل و تام نیست. دشمنان، اگر شعار «اسلام منهای روحانیت» را در آغاز انقلاب مطرح کردند، برای آن بود که به تدریج رهبری دینی را از میان بردارند و با گذشت زمان، تنها یک سلسله قوانین مکتوب و بی روح بماند و آن را به دلخواه خود تفسیر و تحریف کنند. زنده بودن اسلام و قوانین اسلامی، فقط با وجود رهبر قانون فهم و عادل و آگاه و قاطع و شجاع امکان پذیر است؛ که قانون را خوب بفهمد، آن را خوب اجرا کند، و در برابر تهاجم های بیگانه داخلی و خارجی، خوب از آن دفاع کند. تلاش هایی که در زمان حاضر و در جامعه ما مشاهده می شود که اسلام را بی حکومت و بی فقاقت معرفی می کنند، دانسته یا ندانسته، آب در آسیاب دشمن می ریزند و آنان را در اهداف استکباری و دین ستیزی شان یاری می رسانند زیرا همان گونه که گفته شد، حیات دین، به اجرای آن است و اجرای آن، بدون حاکم و فقیه اسلام شناس عادل و آگاه به زمان و شجاع و مدیر و مدبر ممکن نیست. پی نوشت ها: ۱. ر ک: ص ۱۳۷. ۲. الهیات شفاء؛ مقاله دهم، فصل دوم و سوم، ص ۴۴۱ و ۴۴۶. ۳. در فصل نخست کتاب، ص ۵۷ و ۵۸، متن روایت امام صادق (علیه السلام) از کتاب کافی و نیز روایت دیگری در این باره آمده است. ۴. اشارات و تنبیهات؛ ج ۳، نمط نهم، ص ۳۷۱. ۵. سوره فصلت، آیه ۴۲. ۶. سوره بقره، آیه ۱۹۶. ۷. سوره مائده، آیه ۳. ۸. سوره محمد صلی الله علیه و آله و سلم، آیه ۷. ۹. سوره مائده، آیه ۳. منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالله؛

### مباحثی پیرامون تبیین ولایت فقیه

مباحثی پیرامون تبیین ولایت فقیه چون مستور ماندن برخی از مبادی تصویری و یا مطوی بودن بعضی از مقدمات تصدیقی بحث از سهولت تصور معنای ولایت فقیه یا از میسور بودن پذیرش آن می کاهد، مناسب است توجه پژوهش گران مبانی ولایت فقیه و ناقدان محترم آن به چند مطلب جلب شود. یکم: تضارب آرا که مایه میلاد رای صائب است: اضربوا بعضی الرای ببعض فانه یتولد منه الصواب! توبه خود یک نکاح فکری است چنان چه شیخ بهائی قدس سره در تعبیر نغز و دل پذیر خود می گوید: السؤال مونث و الجواب مذکر ۲، و تجربه مراکز پژوهش و تحقیق موید آن است که تناوری و باروری نهال علم در پرتو تناکح نقد و نظر می باشد، و ظهور یک مطلب علمی بدون تحلیل ناقدان و عرضه بر پژوهش گران به تنهایی از فکر بکر یک انسان منزوی و تک اندیش بسیار نادر است، چه آن که میلاد مسیح (ع) از یک انسان مبرای از نکاح و منزله از زواج نادر و معجزه است. بنابراین تضارب علمی، که سنت حسنه برای تولد نسل جدید دانش به شمار می آید باید محکوم به برخی از قوانین عام و مهم تناکح باشد و آن همان، کفو و همتایی پاسخ و پرسش است، یعنی اوج و حضيض جواب مناسب با اوج و حضيض نقد و سوال می باشد، زیرا در



صورت فقدان کفو بودن و همتایی این دو، اثر مطلوب از تضارب علمی به دست نمی‌آید و تاکنون تمام جواب‌ها در تبیین مبانی ولایت فقیه، همتای سوال ارائه شده و سبب خفض و رفع پاسخ را باید در انخفاض و ارتفاع پرشش جستجو کرد. دوم: چون عقل ناب از منابع غنی و قوی شرع است، به استناد قضایای بین یا مبین، حسن و قبح عناوین کلی را استنباط می‌نماید و همین روش به نوبه خود اجتهاد مشروع بوده و فتوای چنین عقلی حجت شرعی و کلی است، و در اثر اجتهاد کارشناسانه مصادیق خارجی آن ارزیابی می‌شود و اندراج آن‌ها تحت یکی از عنوان‌های صلاح یا طلاح بررسی می‌گردد و مدار تقوی یا طغوی بودن آن‌ها مشخص می‌شود، سپس حکم ضروری، کلی، دائم و ذاتی عقلی بر آن منطبق می‌گردد و وزان چنین اجتهاد عقلی و تطبیق کلی ثابت دائم بر جزئی متغیر زایل وزان اجتهاد نقلی و انطباق حکم نقلی ثابت دائم بر مصداق متغیر و زایل می‌باشد، و هیچ فرقی در این جهت اجتهادی بین عقل ناب و نقل خالص نخواهد بود، یعنی هر دو قانون، کلی، ثابت و دائمی اند، و انطباق حکم کلی بر مصداق جزئی و اندراج آن تحت قانون کلی، گذرا و متغیر بوده و تابع تحقق مصداق می‌باشد. پس نمی‌توان گفت: احکام حکومتی و ولایی بدون توجه به احکام شرع و حتی با مخالفت با این احکام زیرا حکم عقل ناب که حجیت آن در اصول فقه ثابت شد، مشروع می‌باشد. چون یا اصلا در آن مورد حکم عقل بر خلاف حکم نقل نیست و یا اگر هست از باب تراحم مهم و اهم فتوای عقل همانا تقدیم اهم بر مهم است و همین ترجیح عقلی نیز مورد تایید دلیل نقلی خواهد بود. سوم: اگر عقل ناب حجت شرعی است و ادراک حسن چیزی که به نصاب صلاح ملزم رسیده است. سبب حکم عقل مزبور به وجوب آن می‌شود مانند حفظ نظم امور مسلمین، و ادراک قبح چیزی که به نصاب طلاح تام رسیده است سبب حکم عقل به حرمت آن می‌شود مانند هرج و مرج جامعه اسلامی، چون چنین چیزی اختصاص به هیچ عصر، مصر و نسل ندارد، گذشته از آن که حکم شرعی است نه غیر شرعی، از احکام اولی خواهد بود و اگر برخی از امور جزء احکام ثانوی محسوب می‌شود هرگز ثانوی بودن مانع مشروع بودن آن نیست، زیرا معیار مشروعیت یک حکم همانا حجیت شرعی آن است چون نه اولی بودن حکم، شرط مشروعیت آن است نه ثانوی بودن آن، مانع مشروعیت می‌باشد. پس نمی‌توان گفت: احکام حکومتی به هیچ کدام از منابع شریعت هم چون قضایای جزئی است که متناقض با قضیه سالبه کلیه عدم جدایی ناآگاهانه پذیرفته است. بلکه باید گفت لازم حجیت شرعی عقل ناب آن است که موارد مذکور موبد عدم تفکیک سیاست از دیانت می‌باشد، نه به عکس، زیرا منبع نهایی احکام حکومتی (بدون واسطه یا باواسطه) عقل ناب می‌باشد که حجیت آن معقول و مقبول اصول فقه است نه حکومت وقت. چهارم: حکم کلی، ضروری، دائم، ذاتی، نه عهده دار اصل وجود موضوع جزئی خود است و نه کفیل ثبات آن، و نه ضامن بقای او خواهد بود، یعنی ممکن است، حکمی عقلی یا نقلی به طور ثابت و دائم از منبع خاص خود صادر شود، و موضوع آن هنوز موجود نشده باشد، یا بر فرض وجود، منقرض شده باشد و جز فسیل‌های باستانی چیزی از آن به جا نمانده باشد. بنابراین نه ثابت و دوام حکم عقلی یا نقلی سبب ثبات و دوام موضوع خواهد بود و نه به عکس، تغیر و زوال موضوع خارجی آسیبی به ثبات و دوام حکم عقلی یا نقلی می‌رساند. احکام حکمت عملی (باید و نباید) در محدوده فقه، اخلاق، حقوق، سیاست و که امور انشائی اند نه اخباری، اگر جهت تقریب ذهن به احکام حکمت نظری (بود و نبود) در محور، فلسفه طبیعی، ریاضی و منطقی تشبیه شوند، از قبیل قضایای حقیقه اند که وجود و عدم، ثبات و تغیر، دوام و زوال مصادیق خارجی آن‌ها هیچ گونه گزندگی به کلیت، ثبات، دوام و ذاتی بودن آن‌ها نمی‌رساند. و خلط حکم و موضوع و مغالطه عنوان و معنوی و اخذ مصداق به جای حکم زمینه چنین تنشی را فراهم می‌کند که گفته شود: عقل ناب با این خصوصیات (ازلی الثبوت). پنجم: اگر حجیت شرعی عقل ناب پذیرفته شد، فتوای آن مانند فتوای دلیل نقلی همان حکم دینی است و چون حکم دینی است و فاق و خلاف عملی آن پاداش و کیفر اخروی دارد. و با توجه به استناد احکام حکومتی به عقل معتبر شرعی، چون دلیل آن شرعی است مدلول آن هم مشروع خواهد بود. پس نمی‌توان گفت: این یک ادعای خلق الساعه ای بیش نیست و در هیچ جا این ادعا گفته نشد لذا فتوای بطل تاریخ و فقیه فحل در تحریم تنباکو قریب به این مضمون بوده

است: الیوم استعمال تنباک بمنزلهء محاربهء با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف می باشد، به طوری که مخالفت حکم ولایی عقاب اخروی را به همراه دارد. گذشته از تمامیت نصاب برهان عقلی بر ثواب و عقاب احکام حکومتی، می توان ترتب ثواب و عقاب بر امتثال یا تمرد حکم حکومتی را از دلیل نقلی نیز استنباط کرد. در مجلهء حکومت اسلامی شمارهء دو، ص ۲۳۸-۲۳۹ از شیخ انصاری (رحمه الله)، و دیگران نقل شد که به استناد مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه با عدول از لفظ (حکم) به عنوان (حاکم) نفوذ شرعی احکام ولایی فقیه جامع الشرایط استفاده می شود و اطلاق حرمت رد (الراد علیه کالراد علینا) حرمت همه موارد رد احکام ولایی و قضایی را شامل می شود، و اگر نقض حکم قضایی یا ولایی والی دینی معصیت بود و مستلزم عقاب حتی برای خود حاکم شرع چنان چه صاحب جواهر رحمه الله آن را از اطلاق حرمت رد استفاده کرده است، پس ابرام عملی آن حکم، اطاعت بوده و موجب ثواب اخروی می باشد. ششم: گرچه بحث پیرامون اصل ثواب و عقاب، دوزخ و بهشت و کیفیت وجود آن ها و تحقق فعلی یا تقدیری آن ها و سایر مطالب مربوط به آن کلامی است و ارتباطی به فقه ندارد، و قبول و نکول آن، آزاد می باشد، لیکن در ساختار نظام دینی برای مومنان به آن، این مطلب مطرح است که از چند راه می توان حرمت چیزی را استنباط کرد: یکی اطلاق عنوان حرمت بدون قرینه صارف بر ارتکاب آن و دیگری ورود صیغهء نهی تحریمی از آن بدون شاهد بر تنزیه، و سومی تصریح به این که فلان چیز معصیت است، و چهارمی این که وعید و تهدید به عقاب اخروی تصریحا یا ضمنا بر ارتکاب آن وارد شده باشد. فقیهان نامآور، در تشخیص معصیت کبیره که ارتکاب آن مانع تحقق اصل عدالت یا مزیل عدالت متحقق است از تهدید و وعید صریح یا ضمنی استفاده نموده اند. بنابر این نمی توان گفت: عقاب و ثواب یک مسئله کلامی است و ارتباطی به فقه ندارد. زیرا در فقه از وعید به عقاب اخروی، حکم فقهی و فرعی، موضوع خاص ثابت می شود. هفتم: گرچه جعل اصطلاح، عقلا-ممتنع یا نقلا-ممنوع نیست لیکن به کارگیری آن در حوار فرهنگی مشروط به اعلام قبلی است، آن چه در مراکز فقهی و متون علمی (فقه و اصول فقه) آمده همانا تقسیم بودن دلیل عقلی نسبت به دلیل نقلی (کتاب و سنت) است و هرگز عنوان کتاب و سنت مصطلح و متداول بین آشنایان به علوم حوزوی مقسم هر منبع دینی اعم از عقل و نقل نخواهد بود بلکه مخصوص دلیل نقلی است. پس بدون اعلام قبلی در جریان نقد و نظر نمی توان گفت: مقصود ما از کتاب و سنت هر منبع دینی اعم از عقلی و نقلی است. هشتم: مقصود از عقل ناب همان است که اصول فقه حجیت آن را اثبات نموده است یعنی عقلی که استدلال آن مصون از گزند قیاس اصولی و تمثیل منطقی بوده و مبرای از آسیب مغالطه های گوناگون که با دخالت وهم یا خیال پدید می آید می باشد، و چنین عقلی که از یک جهت فعلیت محض است و از جهات دیگر ممکن است به فعالیت نرسیده باشد، احکام صادره از آن، کلی، ثابت و غیر قابل تغیر است، لیکن همان طوری که در مطلب دوم بیان شد خلط صغری و کبری و اختلاط حکم و مصداق سبب استبعاد گشت. توضیح آن که حکم کلی خواه حاکم آن عقل ناب یا نقل معتبر باشد، مصون از تغیر است، و موضوع آن هم که یک عنوان مفهومی و جامع است محفوظ از زوال می باشد و مصداق آن موضوع که در محدودهء طبیعت به سر می برد و در بستر حرکت های گوناگون واقع می باشد، محکوم زوال و دگرگونی است و هیچ تلازمی بین زوال مصداق و زوال اصل قانون کلی و حکم جامع وجود ندارد، بلکه مصداق مادی در اثر دگرگونی خارجی گاهی تحت قانون کلی معین مندرج است و زمانی تحت حکم جامع دیگر، آن چه در اثر تبدل مصداق خارجی عوض می شود همانا انطباق حکم کلی بر مصداق مادی است نه اصل حکم کلی و قانون جامع، یعنی محسوس متغیر است نه معقول، و حس دگرگون می شود نه عقل. البته برای عقل ناب، مراحلی است که نازل ترین آن ها در حکمت مشاء مطرح است به عنوان عقل مستفاد که بعد از عقل بالفعل قرار دارد آن گاه مرحله کمالی آن در حکمت اشراق و سپس در حکمت متعالیه بازگو می شود و مرحله نهایی آن همان است که در عرفان که فائق بر حکمت متعالیه است چه رسد به حکمت های دیگر تبیین می شود. غرض آن که عقل ناب که حجیت آن برای فقه، و دیگر علوم وابسته به حکمت عملی در اصول فقه ثابت می شود غیر از عقل ناب به اصطلاح حکیم و عارف است، چون آن عنقای مغلارب و بلند آشیان به دام

فقیه متعارف و اصولی معمولی نخواهد افتاد، چه این که صید هر حکم و عارف مدعی هم نمی شود. نهم: فن برهان منطق که عهده دار تبیین مبادی برهان و شرایط مقدمات آن و روابطه محمول و موضوع آن ها است مشخصات قضایای عقل ناب را در عناصر محوری چهارگانه خلاصه می کند نه سه گانه: ۱ کلیت. ۲ دوام. ۳ ذاتیت. ۴ ضرورت (استحاله انفکاک محمول از موضوع) و چون روح نسخ در احکام کلی که مستند به وحی یا عقل ناب است به تخصیص زمانی است و بازگشت آن نیز به تحول مصداق مترنم در زمان مخصوص می باشد، مانند مصداق متمکن در مکان ویژه، محذوری را به همراه ندارد. البته در تمام بحث های حکمت عملی باید تفاوت آن با حکمت نظری که به دور از قوانین اعتباری است ملحوظ باشد مثلاً- ذاتی در باب حکمت عملی هرگز به معنای ذاتی حکمت نظری نیست. نه ذاتی باب ایساغوجی و نه ذاتی باب برهان بلکه فقط نظیری به ذاتی باب برهان است که تفصیل آن در فلسفه حقوق بشر ۳ آمده است. دهم: عقل ناب به معنای مصون از مغالطه های صوری و مادی است نه به معنای بدیهی لذا ممکن است فتوای او نظری و پیچیده باشد نه بدیهی و ساده، چه این که برای تدبیر یک نظام عینی، صرف فتوای کلی کافی نیست بلکه باید در تطبیق آن فتوای جامع بر مصادیق گوناگون که گاهی پیچیده و نظری است، تامل عمیق نمود، از این رهگذر جایگاه مجمع تشخیص مصلحت نظام که مصدر فتوا نیست بلکه منبع تشخیص موضوع صالح و مصداق مناسب یا اهم می باشد که اگر موضوع خاص، مزاحمی ندارد، معین گردد و اگر مزاحمی دارد فرق بین اهم می باشد که اگر موضوع خاص، مزاحمی ندارد، معین گردد و اگر مزاحمی دارد فرق بین اهم و مهم روشن شود معلوم خواهد شد، تا حکم یا فتوای فقیه جامع شرایط رهبری که تصمیم نهایی آن به رای فقیهانه اوست حاصل گردد. از این توضیح دو نکته روشن می گردد: یکی آن که حکم نهایی به نظر فقیه جامع شرایط فتوا و رهبری است و دیگر آن که رسالت مجمع تشخیص مصلحت، همانا کارشناسی متخصصانه و متعهدانه برای تعیین مصداق صالح یا اصلح یا اهم می باشد، بنابراین با آن چه به عنوان قیاس، استحسان، مصالح مرسله و که از منابع حکم و فتوای گروهی از مسلمین قرار دارد فرق وافر دارد چه این که از باب استناد به مطلق ظن نیست تا مبتنی بر انسداد باطل باشد و منشا اصل این مغالطه نیز همانند مغالطه های گذشته خلط بین حکم و مصداق و اختلاط بین فتوا و موضوع آن می باشد. بنابراین هیچ کدام از شواهد تاریخی و عینی گذشته و حال ارتباطی به حجیت عقل ناب ندارد یعنی: ۱ گفتار فخر رازی در باره مصادره فدک. ۲ حکم صادر از ناحیه بورقبه در باره جواز افطار روزه ماه مبارک رمضان. ۳ تجویز وقیحانه برخی از کشورهای غربی کاری را که قرآن کریم در باره آن می فرماید: ولوطا اذ قال لقومه اتاتون الفاحشه ما سبقکم بها من احدک من العالمین انکم لتاتون الرجال شهوه من دون النساء بل انتملا قومء مسرفونک ۴ هیچ ارتباطی به اصل بحث ندارد، چه این که اسناد فتوای عقل ناب همانند فتوای مستفاد از نقل معتبر به اسلام محذوری نداشته و تقول و افتراء به خداوند، محسوب نمی گردد و مشمول تهدید آیه و لو تقول علینا بعض الاقاول ۵ نخواهد شد. یازدهم: نمونه ای از ثبات حکم و تغیر مصداق را می توان در جریان مناظره علمی حضرت محمد بن علی الجواد علیه السلام با یحیی بن اکثم مشاهده کرد که یک مصداق معین خارجی در ظرف یک روز و نصف، ده بار متغیر شد، به طوری که ده حکم متنوع را پذیرفت و آن عبارت از فرض خاصی بود که امام جواد(ع) آن را ارائه نمود، که زنی در بامداد بر مردی حرام بود، و هنگام برآمدن آفتاب برای او حلال شد و هنگام نصف النهار و نیم روز بر او حرام شد، و در وقت ظهر (نماز ظهر) برای او حلال شد، بعدا در عصر بر او حرام شد، و هنگام مغرب برای او حلال شد، و در نیمه شب بر وی حرام شد و در بامداد فردای برای او حلال شد و هنگام بر آمدن آفتاب فردا بر او حرام شد و در نیم روز برای او حلال شد. ۶ این احکام ده گانه متنوع که همگی به نحو قضیه حقیقه (طبق تشبیه معهود) از لوح محفوظ الهی نشات گرفته و از هر دگرگونی مصون می باشد، هیچ کدام در اثر تبدل مصداق و تحول آن متاثر نشده و متغیر نخواهد شد. غرض آن که حکم عقل ناب، نظیر وحی ثابت خدا (البته با فرق فراوانی که بین آن هاست) ثابت و کلی است و حوادث یومیه و رخدادهای متنوع طبیعی و مادی آسیبی به کلیت و ثبات آن نمی رساند چه این که گزندگی به ثبات، دوام و کلیت حکم نقلی نخواهد رساند. دوازدهم: ولایت

تکوینی (علیت حقیقی در حکمت، ظهور واقعی در عرفان) ذاتا مخصوص خداوند می باشد و حصر آیه ((فالله هو الولی)) ۷ و دیگر آیات قرآن شاهد نقلی آن است، ولایت بر تشریح نیز ذاتا ویژه الهی است، آیه ((ان الحکم ای لله)) ۸ و دیگر آیات قرآنی شاهد نقلی حصر مزبور است، انبیاء (ع) و ائمه (ع) که مظاهر اسمای حسناى الهی اند، از مقام نبع ولایت برخوردارند که آغاز آن از قرب نوافل شروع می شود: کنت سمعه الذین یسمع به، و انجام آن به قرب فرائض که عبد صالح واصل، لسان معبود می گردد، در سمع الله لمن حمدته منتهی می شود و بسط آن در متون عرفانی به ویژه مصباح الانس محمد بن حمزه فناری در شرح مفتاح الغیب قونوی آمده است، ۹ البته برای پایان آن مقام معلومی نیست. نبوت، رسالت و دیگر شئون کمالی انسانهای متعالی مرهون ولایت آن ها است که باطن کمال های یاد شده می باشد، هر نبی یا رسول حتما ولی خدا است ولی هر ولی این چنین نیست. امامت از القاب خلافت است که حاکم و مقدم بر دیگر شئون می باشد، امامت یا بدون واسطه است مانند جعل امامت برای حضرت ابراهیم (ع): ((انی جاعلک للناس اماما)) ۱۰ یا با واسطه است مانند استخلاف حضرت موسی (ع) برادر خود هارون را: ((یاهارون اخلفنی فی قومی واصلح ولا تتبع سبیل المفسدین)) ۱۱ امامت بدون واسطه گاهی مطلق و عام است و گاهی مقید و خاص، امامت با واسطه حتما مقید و محدود می باشد ۱۲. امامت خاصه همچون نبوت خاصه، از منبع واحد نوری استضاء می نماید، در عین حال که دریافت وحی تشریحی و رسالت شریعت مخصوص پیامبر (ص) است و امام (ع) از این جهت خلیفه و نائب پیامبر (ص) می باشد. در جریان حضرت امیرالمومنین (ع) نسبت به رسول اکرم (ص) نه تنها آیه مباحله و جمله: ((وانفسنا وانفسکم)) ۱۳ شاهد نقلی مطلب است بلکه در جمع بندی برخی از آیات و روایات معتبر، چنین وحدت آن دو ذات مزه نیز استنباط می شود، زیرا از یک سو خداوند فرموده است: ((نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين)) ۱۴ که دلالت دارد بر این که مهبط وحی خدا، حرم مطهر قلب رسول اکرم است، و از سوی دیگر امیرالمومنین (ع) فرمود: ((اری نور الوحی والرساله واشم ریح النبوه)) ۱۵ و از سوی دیگر رسول اکرم (ص) به علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: ((انک تسمع ماسمع و تری مااری ای انک لست بنبی ولکنک لوزیر و انک لعلی خیرک)) ۱۶. یعنی آن چه را من می شنوم تو می شنوی و آن چه را من می بینم، تو می بینی، و چون مهبط وحی خدا، قلب رسول اکرم (ص) است پس محسوس و مرئی و مدرک او درونی است نه بیرونی، حضوری است، نه حصولی، صواب است و خطاپذیر نیست، حق است، بطلان پذیر نیست و مطالب مزبور فهرست برخی از کتاب های مدون اهل معرفت است که بعضی از استخراج های تفسیری از جمع قرآن و نهج البلاغه بر آن افزوده شده است. و چنین ولایت و امامتی که امر ملکوتی است نه ملکی، و تکوینی است نه تشریحی، و حقیقی است نه اعتباری و جایگاه بحث آن حکمت نظری است نه حکمت عملی، هرگز در غدیر خم جعل نشده و در سقیفه بنی ساعده غصب نشد، زیرا آن مقام ملکوتی نه قابل نصب است و نه قابل غصب. و اما ولایت و امامت ملکی به معنای سیاست امور مسلمین و تدبیر کشورهای آنان و اداره شئون جامعه اسلامی، که از مسائل حکمت عملی بوده و امری است تشریحی نه تکوینی، و اعتباری نه حقیقی، هم قابل جعل است و هم قابل غصب، چه این که در غدیر خم جعل، و در سقیفه بنی ساعده غصب شد و نموداری از چنین ولایت ملکی به معنای والی امور مسلمین بودن و چنین امامت ناسوتی به معنای پیشوای جامعه اسلامی و رهبرامت دینی قرار گرفتن برای معصوم در زمان حضور و ظهورش و برای نائبان خاص یا عام آن در زمان غیبت و خفای او را می توان از شواهد گوناگون نقلی استنباط کرد. ۱ حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام بعد از انصراف از جنگ صفین، اوضاع جاهلیت، و اوصاف اهل بیت رسول اکرم (ص) و نعوت اقوام دیگر را در خطبه دوم نهج البلاغه چنین ترسیم می فرمایند: ((لایقاس بآل محمد صلی الله علیه و آله وسلم من هذه الامه احد ولایسوی بهم ولهم خصائص حق الولایه وفیهم الوصیه والوراثه، الان اذ رجع الحق الی اهله و نقل الی منتقله)) ۱۷. البته روشن است که منظور از ولایت اهل بیت (ع) در این خطبه نورانی همان والی امور مسلمین بودن است، زیرا قرینه حال از یک سو، و ظهور سیاق و صدر و ساقه خطبه از سوی دیگر و تعبیر به حق الولایه از سوی سوم هم شاهد صدق مدعاست، چون ولایت تکوینی جزء حقوق مصطلح نیست، چه این که

مقام منیع تکوین نه توصیه پذیر است و نه توریث، لذا عنوان، حق، و عنوان، وصیت، و عنوان، وراثت، هم ناظر به مسائل حکمت عملی و سرپرستی و تدبیر امور مسلمین می باشد. ۲. امیرالمومنین علیه السلام بعد از بیعت، وقتی با اعتراض طلحه و زبیر در اثر توقع نا به جا روبرو شد فرمود: (( والله ماكانت لی فی الخلافه رغبه ولافی الولایه اربه )) ۱۸. بررسی مضمون تمام خطبه و تامل تام در همین جله ذکر شده نشان می دهد که نه مقصود از خلافت، مقام منیع خلیفه الهی است که مورد رغبت همگان اعم از فرشته و غیر آن ها می باشد و نه منظور از ولایت، همان منزلت رفیع تکوینی است که همواره مورد درخواست سالکان شاهد می باشد، بلکه مقصود از آن سرپرستی جامعه اسلامی و والی مسلمین بودن است. ۳. حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام در هم‌آورد صفین چنین فرمود: (( فقد جعل الله سبحانه لی علیکم حقا بولایه امرکم ولکم علی من الحق مثل الذی لی علیکم )) ۱۹. معلوم است که مقصود از عنوان ولایت در خطبه مزبور سرپرستی و والی مسلمین بودن است، زیرا جزء حقوق قرار گرفته و در مقابل آن حق مردم هم بازگو شد، و اما ولایت تکوینی گرچه حقیقت است لیکن حق مصطلح حکمت عملی و اعتباری نیست. ۴. حضرت علی علیه السلام نامه ای به والی خود در بحرین (عمر و بن ابی سلمه مخزومی) مرقوم فرمود: (( اما بعد فانی قد ولیت نعمان بن عجلان الزرقی علی البحرین، فلقد احسنت الولایه وادیت الامانه )) ۲۰. در این نامه ولایت و زمامداری غیر معصوم که منصوب از طرف وی بود مطرح شد. ۵. حضرت علی (ع) به طور صریح، سیاست و ولایت امویان را باطل و آن ها را برای علویان حق نمی داند و در نامه ای برای معاویه چنین می نگارد: (( متی کنتم یامعاویه ساسه الرعیه وولاه امر الامه ۲۱ ومانت والفاضل والمفضول والسائس والمسوس )) . تردیدی نیست که منظور از سیاست و ولایت در این نامه همان زمامداری و کشورداری می باشد، چه این که عنوان ولایت به معنای زمامداری در موارد فراوانی از عهدنامه علی (ع) به مالک اشتر بازگو شد و ریشه اصلی آن آیه: (( النبى اولى بالمومنین من انفسهم )) ۲۲ می باشد که در غدیر خم به عنوان، مولی، ظهور کرده است. ۶. همان طوری که ولایت به معنای زمامداری در متون دینی سابقه دارد، امامت به معنای رهبری جامعه اسلامی نیز در آن ها کاملاً مطرح است، لذا امیرالمومنین (ع) در نامه ای که برای برخی از عاملان و کارگزاران خود مرقوم داشت چنین فرمود: (( فقد اسخطت ربک وعکصکیلات امامک )) ۲۳ و هم چنین در نامه دیگری که برای مصقله ابن هبیره شیبانی عامل و والی اردشیر خره (یکی از شهرهای فارس) مرقوم داشت، همین مضمون را مرقوم فرمود، پس امامت به معنای زمامداری در متن دینی آمده است، چه این که در عهدنامه علی (ع) برای مالک بند ۵۱ چنین آمده است: (( فول من جنودک انصحهم فی نفسک لله ولرسوله ولامامک )) ۲۴. ۷. بعد از جریان تهاجم بسر بن ابی ارطاه، سخنانی از حضرت علی (ع) به این مضمون رسیده است: (( باجماعهم علی باطلهم وتفرقکم عن حقکم وبمعصیتکم امامکم فی الحق وطاعتهم امامهم فی الباطل )) ۲۵ که امامت در این نامه به معنای رهبری جامعه می باشد. ۸. در نامه امیرالمومنین علیه السلام به قثم بن عباس که عامل آن حضرت (ع) در مکه بود چنین آمد: (( التابع لسلطانہ المطیع لامامه )) ۲۶. ۹. در کلمات قصار و حکیمانه امیرالمومنین علیه السلام پیرامون فایده امامت چنین آمده است: (( والامامه نظاما للامه والطاعه تعظیما للامامه )) ۲۷. ۱۰. نامه حضرت علی علیه السلام به عاملان خراج چنین است: (( فانصفوا الناس من انفسکم واصبروا لحوائجهم فانکم خزان الرعیه ووکلاء الامه وسفراء الائمه )) ۲۸. ۱۱. در باره ائمه دین علیهم السلام چنین فرمود: (( ان الائمه من قریش غرسوا فی هذا البطن من هاشم لاتصلح علی سواهم، ولاتصلح الولاه من غیرهم )) ۲۹. تردیدی نیست که عنوان امامت، و ولایت در این گونه از موارد، همان رهبری ملکی و زمامداری سیاسی است نه امامت ملکوتی و ولایت تکوینی که نه مورد ادعای بیگانگان بود و نه در اختیار آنان قرار داشت. ۱۲. مشابه تعبیرهای نهج البلاغه پیرامون عناوین سه گانه، ولایت، امامت و سیاست، تعبیرهای غرر و درر آمده است که در آن از حضرت علی (ع) آمده است: (( لنا علی الناس حق الطاعه والولایه ولهم من الله سبحانه حسن الجزاء علی الامام ان یعلم اهل ولایتہ حدود الاسلام والایمان الجنود عز الدین وحصون الولایه مکن نام عن نصره ولیه انلا تکبکه بوکطلاه عدوه سلموا لامر الله ولامر ولیه، فانکم لن تضلوا مع التسلیم شکر من فکولوا کفک بصد الولاء )) ۳۰. ۱۳. همان طوری که در سخنان امیرالمومنین (ع) امامت



ملکی در کنار امامت ملکوتی مطرح شده است در کلمات نورانی سید الشهدا حسین بن علی (ع) نیز از امامت ملکی و زمامداری جامعه اسلامی سخن به میان آمده است، زیرا آن حضرت (ع) قریب به این مضمون فرموده است: (( لعمری ما الامام ای الحاکم بکتاب الله، الدائن بدین الله، القائم بالقسط، الحابس نفسه علی ذلك والسلام )) ۱۴.۳۱ اوصافی که برای امامان اهل بیت (ع) رسیده است گذشته از مصداق ملکوتی، مصداق ملکی و ناسوتی را هم دربر می گیرد، مثلاً آن چه در زیارت جامعه کبیر از حضرت علی بن محمد الهادی (ع) رسیده است که: (( السلام علیکم یا ساسه العباد وارکان البلاد )) شامل استحقاق ائمه (ع) نسبت به سیاست ناسوتی و رهبری جامعه اسلامی هم می شود. بنابراین آن چه در بخش پایانی نقد جناب آقای دکتر مهدی حائری یزدی دامت برکاته - با عنوان: یک پرسش اعجاب انگیز آمده است همچون دیگر بندهای نقد مزبور از خلط بین ملک و ملکوت مصون نمانده است، زیرا اگر به صورت صریح بررسی می شد که امامت ملکوتی که گوشه ای از آثار آن قریب به این مضمون در بیان امام رضا (ع) آمده است: (( الامام واحد دهره، لایدانیه احدء، وهو بحیث النجم من ایدی المتناولین، این العقول من هذا واین الاختیار من هذا )) ۳۲ با امامت ملکی که در نهج البلاغه و تحف العقول و غرر و درر و دیگر جوامع روایی امامیه آمده است فرق وافر دارد هرگز چنین پرسشی مطرح نمی شد، زیرا هم مدعیان امامت و رهبری ناسوتی و ملکی جامعه عاجزانه معترف اند و هم امت اسلامی ذلیلانه واقف اند که اکحکدی را به بارگاه منبع امامت ملکوتی راه نیست و قاطبه آنان چنین مترنم اند که: نسیم قدسی دمی گذر کن به بارگاهی که لرزد آنجا خلیل را دست، ذبیح را دل، کلیم را لب، مسیح را پا سیزدهم: ولایت که پشتوانه نبوت، رسالت، امامت و دیگر شئون ملکوتی است، مظهر خلافت الهی در تمام نظام امکانی است، نه در خصوص جامعه انسانی لذا وظیفه خلیفه الله در متون عرفانی، تنها تنظیم امور بشر نیست، بلکه تعلیم اسمای حسناى خدا به فرشتگان و رهبری جبروتی ( جبران هر نقص ) ملائکه و مدبرات امور، هم در قلمرو سمکت های اوست، زیرا چنین انسان کاملی، مظهر اسم اعظم خداست و اسم اعظم او، حاکم بر سایر اسمای حسنا می باشد و مظهر اسم اعظم نیز، حاکم بر مظاهر اسمای دیگر خواهد بود، لذا منطقه نفوذ خلیفه الله در عرفان به مراتب بیش از قلمرو نفوذ آن در حکمت و کلام می باشد چه این که شایستگی علمی و عملی او در عرفان بیش از شرایط و اوصاف معهود در فلسفه و کلام است. از این جهت به مقام خلیفه الهی از یک سو و وظیفه یا اختیار او از سوی دیگر نمی توان پرداخت و یا به آن اشارت نمود. اما آن چه در کتاب شریف ( حکمت و حکومت ) آمده است، فرصت مناسبی می طلبد تا روشن گردد، که مطالب آن کتاب، هم از لحاظ مبنا و هم از جهت بنا ناصواب است، لیکن به طور اشاره به این نکته توجه می شود که پیرامون سمکت های کمالی انسان متکامل، هم چون نبوت، رسالت، امامت و در کتاب های شریف حکمت الهی در چند فصل یا نبط و مقاله بحث می شود، یکی از لحاظ مبدا قابل، که نکفلاس انسان چگونه به مرحله والای وحی یابی بار می یابد و نشانه آن چیست و راه آن کدام است و درجات آن چند است و مانند آن، و دیگر آن که از لحاظ مبدا فاعلی بر خداوند لازم است که چنین کسی را برای هدایت، حمایت، رهبری جوامع انسانی معین نموده و ارسال فرماید. مقام اول بحث در قسمت معرفت نفس فلسفه مطرح می شود، چه این که شیخ الرئیس رحمه الله در قسمت نفس شفاء، اشارات و آن را مطرح فرمود و بزرگ حکیم نامور امامیه، خواجه طوسی رحمه الله آن را در شرح اشارات و بازگو فرموده است و هرگز این بخش از معرفت پیامبر یا امام بر خواجه پوشیده نبوده است و مقام ثانی بحث در افعال خداوند و درباره لزوم نصب امام بازگو شد که خواجه آن را در تجرید و از راه قاعده لطف، بیان کرد و قبل از او مرحوم بوعلی بدون تمسک به چنین عنوانی در شفاء ۳۴ و ... حل کرده است. لازم است توجه شود که منکران حسن و قبح عقلی چونان اشاعره، هیچ گونه حکم الزامی در بحث نبوت، امامت و ندارند، و معتقدان افراطی به آن هم چون معتزله که قائل به چنین حکمی اند می پندارند، انزال کتاب هدایت و ارسال رسول حمایت جامعه بشری بر خداوند واجب است، حکمای الهی که بر روال عقاید صحیح امامیه می اندیشند و از فرط افراط و دم تفریط مبریند چونان بوعلی، در عین حال که قائل به حسن و قبح عقلی اند هرگز بین وجوب علی الله، که سخن باطل معتزله است، و بین وجوب عن الله، که کلام حق امامیه است خلط نمی

کنند، لذا صدرالمتألهین قدس سره - با کمال تحسین و اعجاب از مرحوم بوعلی در این زمینه نام می برد که وی می گوید: يجب عن الله، نه، يجب علی الله. در پایان، به منظور حفظ قداست علمی و عملی محقق طوسی رحمه الله - که وی نه تنها از گزند چنان مطلب منسوب به وی در کتاب حکمت و حکومت مصون است، بلکه از دیگر هفوات و عشرات برخی از متکلمان نیز منزه است، مطلب به یادماندنی از استاد متضلع و جامع و کم یاب و گم نام، حکیم متاله محمدحسین فاضل تونی قدس الله سره الزکی الذکی التقی النقی را به عرض علاقه مندان به معارف عقلی می رسانم که روزی در اثنای تدریس شرح قیصری بر فصوص فرمودند: ۳۵. محقق طوسی رحمه الله - حکیم بود نه متکلم و سر تالیف کتاب های کلامی برای آن است که تبیین امامت خاصه جز در فن کلام، در فنون دیگر نمی گنجد، و محقق طوسی برای اثبات امامت علی بن ابی طالب (ع) و سایر ائمه معصوم (ع) اقدام به تحریر مسائل کلامی نمود، و در این اقدام حسن به نحو احسن موفق شد. سپس همین مطلب بلند تاریخی، عقلی را هنگام تلمذ الهیات شفاء در قم ۳۶، در محضر علامه طباطبائی رحمه الله -، که شهره ثقافت اسلامی است، در حاشیه برخی از محشیان شفا برخورد نمودیم. پروردگارا، هیچ زلت علمی را سبب ذلت ما قرار نده و هیچ عثرت قلمی را مانع عثور بر معرفت صحیح نسا، خدایا به ما آن ده که آن به، و آن چنان رفتار نما که شایسته تو است نه مستحق آنیم، خدایا همگان مخصوصا بیت شریف موسس حوزه علمیه را سرشار از فوز فیض فرما نظام اسلامی، رهبری نظام، ملت گرانقدر ایران الهی را مشمول لطف خاص خویش فرما. الحمد لله رب العالمین پی نوشت ها: ۱. غرر و درر. ۲. کشکول شیخ بهائی. ۳. کتاب فلسفه حقوق بشر، ص ۵۲ ۵۳. ۴. اعراف (۷) آیه ۸۱ ۸۰. ۵. حاقه (۶۹) آیه ۴۴ ۴۷. ۶. تحف العقول، (چاپ پنجم: قم منشورات بصیرتی) ص ۳۳۸. ۷. شوری (۴۲) آیه ۹. ۸. انعام (۶) آیه ۵۷. ۹. ص ۴۴۵، ۵۵۹، ۶۱۶، ۶۴۳، (تهران، انتشارات مولی). ۱۰. بقره (۲) آیه ۱۲۴. ۱۱. اعراف (۷) آیه ۱۴۲. ۱۲. فکوک صدرالدین قونوی (طبع سوم) ص ۳۰۳ ۳۰۲. ۶. شعراء (۲۶) آیه ۱۹۴. ۱۳. آل عمران (۳) آیه ۶۱. ۱۴. شعراء (۲۶) آیه ۱۹۴. ۱۵. نهج البلاغه، خطبه ۲۹۱ (قاصعه) بند ۱۲۰. ۱۶. همان، بند ۱۲۲. ۱۷. همان خطبه دوم، بند ۱۲. ۱۸. همان، خطبه ۲۰۵، بند ۳. ۱۹. همان، خطبه ۲۱۶، بند ۱. ۲۰. همان، نامه ۴۲، بند ۱. ۲۱. همان، نامه ۱۰، بند ۵. ۲۲. احزاب (۳۳) آیه ۶. ۲۳. نهج البلاغه، نامه ۴۰، بند ۱. ۲. همان، خطبه ۲۵، بند ۳. ۲۴. همان، نامه ۵۳. ۲۵. همان، خطبه ۲۵، بند ۲ - ۳. ۴. همان، کلمات قصار ۲۵۲، بند ۵. ۲۶. همان، نامه ۳۳. ۲۷. همان، کلمات قصار ۲۵۲، بند ۵. ۲۸. همان، نامه ۵۱، بند ۳. ۲۹. همان خطبه ۱۴۴، بند ۴. ۳۰. غرر و درر آمدی. ۳۱. تحف العقول، بخش سخنان حسین بن علی (ع). ۳۲. اصول کافی، ج ۱، کتاب الحجه. ۳۳. ص ۱۷۰ ۱۷۱. ۳۴. الهیات شفاء، (چاپ مصر) ص ۴۴۱ ۴۵۵. ۳۵. در سال تحصیلی ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ هجری شمسی، در تهران. ۳۶. ۱۳۳۸ هجری شمسی. منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۳، جوادی آملی، عبدالله؛

### نظریه های بدیل «ولایت فقیه»

نظریه های بدیل «ولایت فقیه» سه نظریه «نظارت فقیه، وکالت فقیه و جواز تصرف فقیه» به عنوان نظریه های جایگزین نظریه ولایت فقیه مطرح شده اند که در این فصل به بررسی این نظریه ها می پردازیم: ۱- بررسی نظریه «نظارت فقیه» طرح نظریه «نظارت فقیه» خلاصه استدلالهای مدافعین این نظریه را می توان در چهار محور خلاصه کرد: ۱- منظور از ولایت در نظریه ولایت فقیه، ولایت فقهی است و در فقه اصل بر عدم ولایت است و همچنین از آنجا که دلیل معتبری بر اثبات فقهی ولایت فقیه، در حوزه زعامت بر جامعه اقامه نشده است، لذا محدود به امور حسبیه است. (۱) اما از آنجا که دین به امور اجتماعی نیز بی اعتنا نیست و باید به نوعی در صحنه اجتماعی حضور داشته باشد، به ناچار طریق جریان و حفظ دین در پیکره جامعه، «نظارت فقیه» و یا نظارت عامه فقیهان بر امور جامعه است. ۲- دلیل دوم طراحان این نظریه، مضر نبودن نظریه نظارت فقیه به دینی بودن حکومت است. آنان بر این عقیده اند که حکومت نباید حکومت بی دین (سکولار) باشد و این حداقل را می پذیرند که حکومت باید به نوعی دینی گردد، اما

معتقدند که دینی شدن حکومت تنها به حاکمیت و ولایت ولی فقیه بر جامعه نیست و از طریق «نظارت» نیز می‌توان حکومت را به صورت دینی حفظ کرد. برای اثبات این مدعا نیز به بیان سه مطلب می‌پردازند: الف - شیوه حکومت دینی، منحصر به پذیرش نظریه ولایت فقیه نیست، بلکه در صورت پذیرش نظارت فقیه و یا وکالت فقیه - اعم از اینکه وکالت را به صورت عقد جایز یا یک معاهده اجتماعی لازم بدانیم - مشروعیت حکومت حفظ شده و حکومت، دینی می‌گردد. لذا دلیلی ندارد که ما خود را محدود به پذیرش نظریه ولایت فقیه کنیم آن هم با نواقص و نارساییهایی که در اثبات آن وجود دارد. (۲) ب - مراقبت فقیه بر عدم مخالفت قطعی با احکام شرع و همچنین بیان شدن اهداف کلی جامعه و حکومت توسط دین، اجمالا نقش بازدارندگی به دین بخشیده باعث مصونیت جامعه از انحراف به سمت لابیالی‌گری و لادینی می‌شود. ج - اصولاً - ضمانت اجرایی نظارت فقیه، خود مردم هستند. از آنجا که فرض بر این است که مردم دیندارند، فقیه با نظارت خود در صورت مشاهده خلاف شرع در قوانین و تصمیمات، آن را به مسئولین ذی ربط اطلاع می‌دهد و در صورت عدم توجه مسئولین مربوطه آن را به اطلاع عموم می‌رساند و از آنجا که مردم دیندارند، به ندای فقیه ناظر، لبیک گفته و علیه خلاف واقع شده، خواهند شورید و به این ترتیب مانع تحقق خلاف شرع در جامعه اسلامی خواهند شد. (۳) ۳- دلیل سوم اینان تمسک به برخی از جملات حضرت امام (ره) است که اشاره به نحوه حضور روحانیون و حتی خود ایشان در صحنه سیاسی کشور دارد و بر اساس کلمات ایشان نتیجه می‌گیرند که گرچه امام (ره) در اواخر عمر خود نظریه «ولایت فقیه» را مطرح کردند - و ظاهراً از نظریه «نظارت» عدول کردند - ولی علت این عدول، ضعف مبانی آن نبوده، بلکه آماده نبودن شرایط زمانی و مکانی برای اجرای آن بوده است. (۴) استدلال چهارم ۴- دلیل چهارم آنان این است که تخصص ولی فقیه توانی بیش از نظارت ندارد چون تخصص او در آشنایی مجتهدانه او با احکام فقهی است و توان ولی فقیه در اداره جامعه به میزانی است که فقه به او اجازه دهد و این توان تنها در این حد است که بر تحقق احکام شریعت اسلام مراقبت کند (۵) و حداکثر کلیاتی را در مورد اهداف نظام اسلامی ترسیم نماید و پرواضح است که این امر با اداره جامعه که به تخصصهای متنوع مربوط است فاصله بسیاری دارد. به همین دلیل است که تصدی ولی فقیه تاکنون تغییری در «سنخ و محتوای اعمال حکومتی» ایجاد نکرده است (۶) بنابر این بهتر است ولی فقیه نقش ایجابی را به «کارشناسان» واگذار کند و تنها نقش سلبی را بر عهده گیرد. (۷) نظارت فقیه هم از باب احتیاط است والا «مشاوره» با او نیز کافی است البته این مقدار حضور ولی فقیه نیز در صورتی است که وظیفه اصلی حکومت را تامین حاجات اولیه و مادی مردم و «حکومت بر اجسام» ندانیم. (۸) نقد نظریه نظارت فقیه در نقد این نظریه به ترتیب به بررسی چهار محور بیان شده می‌پردازیم: نقد دلیل اول تمسک به اصل «عدم ولایت فقهی» برای رد نظریه ولایت فقیه، نه تنها در مباحث گذشته به شدت مورد تردید قرار گرفت بلکه بر مبنای عرفا، فقها، متکلمین و حکما اثبات شد که در «ولایت» بر جامعه، اصل بر ولایت است و نه «عدم ولایت»، اصل عدم ولایتی که در فقه مطرح است مربوط به امور فردی یا اموری است که یک نفر تصمیم گیرنده آن است. اما در موضوعات اجتماعی که موضوعاً از حیثه تشخیص و تصمیم گیری فرد خارج است - هر چند مسؤولیت آن بر عهده فرد باشد - اصل بر ولایت است نه عدم ولایت. همچنین اگر در سیر استدلال گذشته تمسک ما به ادله فقهی بود ناقدین فوق حق داشتند درباره ادله یاد شده اظهار نظر کنند و احیاناً آنها را کافی و وافی به اثبات مطلب ندانند. اما در این مجموعه بدون وارد شدن به این گونه موارد - که بزرگان ما در جای خود به بررسی و پاسخگویی آن پرداخته اند - و با اتکاء به طریق عقلی، به اثبات معقولیت و بالتبع، مشروعیت نظریه ولایت پرداخته شد. نقد دلیل دوم در استدلال دوم ایشان، سه نکته ذکر گردید که به ترتیب مطالبی را بیان می‌کنیم. در مجموع استدلال دوم ادعا بر این بود که نقش نظارتی دادن به ولی فقیه، مضر به دینی بودن حکومت نیست ما نیز در پاسخ دقیقاً به تبیین همین معنا می‌پردازیم که چرا حکومت دینی بدون تحقق ولایت دینی، قابل تحقق و استمرار نیست؟ - شیوه حکومت دینی منحصر به رابطه ولایی است. حکومت دینی یعنی حکومتی که «دین»، ولایت و سرپرستی آن را بر عهده داشته باشد. ولایت جز به معنای سرپرستی نیست و اگر بنا باشد که دین، سرپرستی جامعه

را بر عهده گیرد طبیعی است که ولایت بر جامعه باید بر عهده دین باشد که بالتبع اعمال ولایت دینی بر جامعه تنها از طریق حاکم دین شناس - به دلایلی که در مباحث گذشته بیان شد - صورت می‌گیرد. به هر حال دلیل این مدعا که چرا نوع حکومت دینی بر جامعه، حکومت ولایی است، با اتکا به مباحث مرحله اول روشن می‌شود. البته توهم ناقدان نظریه ولایت فقیه نیز از نشناختن ولایت بر جامعه موضوعاً ناشی می‌شود. یعنی ایشان نه تنها از ولایت دینی بر جامعه ادراک کافی ندارند بلکه به معنای ولایت بر جامعه موضوعاً هم اشراف ندارند و دقیقاً همین غفلت است که باعث شده نظریات دیگری را به عنوان نظریات هم عرض نظریه ولایت فقیه مطرح کنند. - مراقبت بر عدم مخالفت با احکام شرعی و بیان اهداف کلی برای دینی شدن و دینی باقی ماندن حکومت کافی نیست چرا که خارج کردن دین از صحنه ولایت بر جامعه به محو دین خواهد انجامید. توضیح این معنا را در پاسخ استدلال چهارم بیان خواهیم کرد. - اینکه گمان کرده اند اعلام به مردم و عکس العمل مناسب مردم دیندار ضامن اجرای فقیه ناظر است نیز از نشناختن جامعه، ولایت بر جامعه، و نقش نو حکومتها در جوامع امروزی ناشی می‌شود. کسی که به امور یاد شده واقف باشد متوجه می‌شود که حکومتها چگونه با بستر سازی به سمت اهداف معین، گرایشها، افکار و رفتار مردم را به سمت و سوی خاصی سوق می‌دهند. البته این سخن به معنای حذف قدرت اختیار مردم در جوامع نیست لکن به معنای تاثیر شایان توجه بسترهای اجتماعی در شکل گیری رفتارهای عمومی و فردی است. بر این اساس در صورتی که ولایت بر جامعه بر عهده دین و ولی فقیه نباشد و بر عهده عالمان و کارشناسان گذاشته شود، این کارشناسان یا تحت نظر ولی فقیه و دین شناس عمل می‌کنند و عقل و علم خود را در تبعیت از او به کار می‌گیرند که نتیجه حاصل است یا خود بر اساس معیارهای «تعقل جمعی» و «عقل خود بنیاد نقاد» تصمیم گیری می‌کنند و در این موضع کاری به دین ندارند که در این صورت هیچ ضمانتی برای باقی ماندن دینداران بر دین خود وجود نخواهد داشت. اگر مدیریت، مدیریت غیر دینی گردد تضمینی بر استمرار و اشتداد علاقه ها و گرایشهای مذهبی مردم نیست تا بر این اساس به دعوت «فقیه ناظر» لیبک گویند، بلکه برعکس دیری نخواهد پایید که این انحراف فرهنگی مبدا این اندیشه خواهد شد که ولی فقیه با افکار بازدارنده خود، مانع پیشرفت جامعه است و لذا باید در اندیشه های دینی خود تجدید نظر کند تا توان همراهی با قافله تمدن بشری را داشته باشد! نقد دلیل سوم اما با استدلال سومی که مبتنی بر بیانات حضرت امام (ره) بود چنین وانمود کردند که حضرت امام (ره) نیز ولایت فقیه را به عنوان شیوه ای موقت و اضطراری مطرح کرده اند لکن باید توجه داشت که: اولاً دفاع از نظریه نظام ولایت فقیه به معنای این نیست که روحانیت باید تمامی یا اکثر مناصب سیاسی کشور را اشغال کند؛ چه اینکه در این کتاب صرفاً بحث درباره ولایت بر جامعه و تصدی این منصب واحد اجتماعی توسط ولی فقیه بوده است. ثانیاً عملکرد حضرت امام (ره) از بدو شکل گیری انقلاب مبارک اسلامی تا زمان رحلت ایشان، گواه مسلمی بر این معناست که ایشان هیچگاه از نقش هدایت و سرپرستی جامعه دست برنداشتند. ایشان نه تنها به عنوان یک ناظر عالی در صحنه مبارزه با شاه و در صحنه انقلاب و بعد از پیروزی آن عمل کردند، بلکه به عنوان یک ولی اجتماعی، جامعه را به سمتی که می‌بایست هدایت نمودند و در مواضع مختلف اجتماعی، دستور العملهای لازم را صادر کردند: مردم را به تظاهرات علیه شاه در زمانهای مختلف فرا خواندند؛ آنها را برای دفاع از مرزهای کشورهای اسلامی بسیج کردند، دستور العملهای مشخص و راهگشایی را به مسئولین اجرایی کشور در مقاطع مختلف ابلاغ فرمودند و ... پرونده درخشان زعامت امام خمینی (ره) سرشار از دخالتهای بجا و تعیین کننده در صحنه های مختلف اجتماعی است. ایجاد حادثه های اجتماعی و حل بحرانها و تضعیف و تحقیر جبهه باطل جز از طریق اعمال ولایت و ایجاد حادثه های اجتماعی امکان پذیر نبود. ثالثاً جملات متقن و واضح حضرت امام (ره) در اهمیت ولایت فقیه از یک سو، و درباره اهمیت حکومت اسلامی از سوی دیگر، گواهی بر این مدعاست که ایشان اندیشه ولایت فقیه را نه به عنوان یک اندیشه موقت و بر اساس اضطرار، بلکه به عنوان یک نظام سیاسی و متقن و نو بر مبنای تفکر اسلامی مطرح نمودند. «چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد طاغوت است. یا خداست یا طاغوت» (۹) «باید عرض کنم حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول

الله (ص) است یکی از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است «ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد، ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است همان ولایت رسول الله است». (۱۰) اگر نبودن ولایت فقیه ملازم با ولایت طاغوت است آیا می توان وجود آن را امری موقت دانست؟ آیا حکومت و مطلقه بودن ولایت ولی فقیه در آن - که به دلیل ارتباط با ولایت مطلقه رسول الله (ص) از احکام اولیه و شعبه ای از ولایت مفوضه به شمار می رود - می تواند امری اضطراری قلمداد گردد؟ به علاوه جملاتی که ناقدان محترم بدان تمسک می کنند مربوط به عدم لزوم تصدی ظاهری روحانیت در مسؤولیتهای اجرایی است و ربطی به ولایت فقیه ندارد. بنابر این کمال بی انصافی و یا حداقل ناآگاهی از اندیشه و عملکرد حضرت امام (ره) است، که این میراث گرانبهای معظم له به عنوان یک امر موقت و اضطراری القاء گردد. اینجاست که باید به بعضی همراهان امام (ره) گفت: «فاین تذهبون». نقد دلیل چهارم اشکال عمده این نظریه آن است که در قالب قائل شدن به نظارت فقیه، در حقیقت «دین» را در مسند «نظارت» نشانده است و همانگونه که برای فقیه حق ولایت و سرپرستی بر جامعه قائل نیست، حتی برای دین نیز حق ولایت و سرپرستی بر جامعه قائل نیست. یعنی اگر متفکری برای دین، چنین توانمندی ای در اداره جامعه قائل باشد طبعاً برای ولی دین شناسی که بر مسند حفظ دین و اجرای احکام الهی نشسته است همانند دین، چنین نقش و تاثیری را قائل می شود. برای روشن شدن پیامدهای محدود دانستن وظیفه فقیه - و قبل از آن، محدود کردن گستره «دین» به «نظارت» - به نظارت، از دو جنبه مساله را بررسی می کنیم: ۱- اگر دین نقش سلبی داشته باشد و نه ایجابی چه رخ می دهد؟ ۲- آیا دین می تواند نقش ایجابی بر عهده داشته باشد؟ در این زمینه سخن بسیار است ولی به دلیل محدودیت، با رعایت اختصار تنها به برخی از مطالب مورد نظر اشاره می کنیم: «انزوای دین» ثمره نظارت فقیه از نقش نظارتی توسط دین و ولی فقیه، و محدود ساختن حضور دین در صحنه تنظیمات اجتماعی به حد نظارت بر عدم خالفت با احکام شرعی، ثمره ای جز انزوا و محو دین نباید انتظار داشت، چرا که در چنین فرضی اسلام تنها به ماشین امضای اندیشه های غیر دینی و تفکرات مادی که برای زندگی دنیایی خود به نتایجی به ظاهر علمی دست یافته اند تبدیل خواهد شد. یعنی فقیه باید در گوشه ای بنشیند و منتظر طرح نظریه یا پیشنهادی جدید از سوی اندیشمندان مادی - که به ظاهر بر اساس تعقل جمعی و برای خدمت به بشریت به نتایج علمی در اداره جامعه دست یافته اند - باشد و سپس با اسلامیزه کردن آنها رنگ و لعاب دینی به آنها بخشیده و مهر و امضای دین را بر پای آنها بنهد! برای روشن شدن این ثمره با بیان یک نمونه مورد ابتلای جامعه، بحث را پی می گیریم: «بانک» و نحوه گردش اعتبارات در کشور اسلامی ما، نمونه بارزی از تصویر بانک غربی با رنگ اسلامی است. این نمونه بارزی از دادن نقش نظارتی به دین است. فقهای معظم بنا بر ضرورت های اجتماعی - که در جای خود لازم و قابل تقدیر است - بانک ربوی موجود در نظام ستمشاهی را در قالب عقود اسلامی تعریف کرده اند و با مختصر تغییراتی در محتوا، مهر تایید بر آن نهاده اند لکن بر همگان و حتی بر خود تنظیم کنندگان طرح بانک اسلامی واضح است که تغییرات انجام گرفته به هیچ وجه به معنای انجام تغییر در معادلات گردش پول در جامعه نیست و همان نقشی که بانک در نظام سرمایه داری در رژیم گذشته ایفا می کرد در اینجا نیز ایفا می نماید در حالی که بانک مهره ای از نظام سرمایه داری است که پذیرش آن به شکل مرسوم، پی آمدهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی خاص خود را به همراه دارد. در نظام سرمایه داری تنظیمات اقتصادی بر محور «اصالت سرمایه» است لذا مهمترین امری که بقا و تداوم اقتصاد سرمایه داری را تنظیم می کند، حفظ و حراست از سرمایه است. بانک به عنوان مهره ای از آن نظام اقتصادی در خدمت چنین مقصدی است. بانک به وسیله «نرخ بهره» در واقع ضامن سود سرمایه و افزایش ارزش پول در زمان است. در نظام سرمایه داری، افزایش قدرت اقتصادی بستگی به رشد نسبت متعادل بین چهار سبد اصلی «بازار پول، بازار کار، بازار کالاهای واسطه ای و بازار کالاهای مصرفی» دارد و از این چهار بازار آنچه نسبت به عوامل دیگر عامل محوری محسوب می شود، بازار پول است. لذا بر اساس معادلات اقتصادی سرمایه داری حتی ارزش کار، باید بر محور رشد تضمین شده پول تعیین گردد و نظام



بانکی در اقتصاد سرمایه داری ضامن برقراری چنین معادله ای است. حال اگر چنین نظام بانکی و گردش اعتباراتی را به ظاهر تجزیه کنیم و هر یک از رفتار اقتصادی آن را تحت یکی از عقود «مضاربه» و «جعاله» و امثال آن قرار دهیم - بدون آنکه در محتوای عملیات بانکی و چگونگی جذب و توزیع اعتبارات تغییری ایجاد کنیم - طبیعی است که این مهره به عنوان بخشی از نظام سرمایه داری عمل می نماید و در خدمت فرهنگ افزون طلبی و دنیاخواهی قرار می گیرد. حال آنکه از موضع کسانی که تنها عدم مخالفت قطعی با احکام شرعی را علامت اجرای احکام اسلامی می دانند ایست به ناچار مهر تایید بر چنین نظام پولی نهاده شود! همین مساله در مقیاسی بزرگتر نسبت به کل نظام اقتصاد سرمایه داری قابل تکرار است یعنی می توان مجموعه دستور العملهای مبتنی بر معادلات اقتصاد سرمایه داری را در تنظیم الگوهای مالی اخذ مالیات، نحوه تخصیص درآمدها و امثال آن تحت عقود اسلامی درآورد، بدون آنکه کوچکترین تغییری در محتوای عملکرد آنها رخ دهد. حتی در مقیاسی بزرگتر می توان فراتر از نظام «اقتصادی»، تنظیم روابط «فرهنگی» و «سیاسی» را در قالب معاملات بین المللی به ظاهر تحت عقود اسلامی درآورد و به این شیوه مهر تایید اسلام را بر پای همه آنها نهاد. حال آنکه بر هر فرد متدینی این امر واضح است که در این صورت دین ملعبه دست مجریان قرار می گیرد و تنها به عنوان عاملی برای توجیه عملکردها و همراه ساختن مردم متدین درمی آید. (۱۱) توانمندی دین در ولایت بر جامعه پس از روشن شدن آثار سوء نقش نظارتی دین - و به تبع آن ولی اجتماعی - به بیان این مطلب می پردازیم که آیا اصولاً فقیه دین شناس می تواند علاوه بر نقش نظارتی، نقش هدایتی و ایجابی را هم بر عهده گیرد؟ آیا به مقتضای آنچه در اختیار فقیهان است نمی بایست نقش آنها را به نظارت محدود کرد و نقش ایجابی را در اختیار کارشناسان و متخصصین اهل فن در زمینه های مختلف قرار داد؟ پاسخ به این سؤال نیز مباحث گسترده ای را می طلبد که به ناچار شمه ای از آن بیان می گردد. دو جهت در پاسخ به این سؤال باید مورد توجه قرار بگیرد: ۱- آیا فقیه باید نقش ایجابی بر جامعه ایفا نموده و سرپرستی جامعه را بر عهده گیرد یا خیر؟ ۲- در صورت اثبات لزوم ایفای چنین نقشی، آیا ظرفیت موجود معارف فقهی ما توان ایفای چنین نقشی دارد یا خیر؟ این دو جهت را نباید با یکدیگر ترکیب کرد و یکجا نتیجه گرفت. ظرفیت موجود فقه شیعه را نمی توان معیار قضاوت تعیین قلمرو دین و حدود وظیفه ولی دینی قرار داد. البته این مطلب به معنای نادیده گرفتن نقش فقه موجود و تاثیر آن در جریان دینداری در جامعه نیست، بلکه به معنای قابلیت تکامل معرفت دینی و امکان پرشدن خلاءهای گذشته است. اما در اینکه آیا نقش دین، نظارت است یا سرپرستی، با توسل به آنچه در مباحث گذشته بیان شد اجمالاً می توان پاسخ داد. اینکه دین را ابزار سرپرستی جوامع بشری در طول تاریخ بدانیم با آنکه دین را ناظر بر آن سرپرستی که دیگران انجام می دهند، قلمداد کنیم، بسیار متفاوت است. به اعتقاد ما و تمامی مسلمین، اسلام دینی کامل و جامع است و جاودانگی آن به این است که بتواند اساس رشد و ابزار حاکم بر جریان توسعه قرار گیرد. دینی که نتواند برنامه تکامل فرد و جامعه را متناسب با شرایط مختلف زمانی و مکانی ارائه دهد طبعاً دین خاتم و دین کامل نخواهد بود. بنابر این به مقتضای اینکه دین، کامل و خاتم است و اینکه فلسفه خلقت، تکامل است و دین، ابزار تکامل بشریت بوده و رسالت انبیاء (ع) هدایت بشر به سمت کمال مطلق است ضرورتاً باید دین را ابزار سرپرستی دانست و سرپرست بودن نیز به معنای نقش ایجابی داشتن است. لذا به هیچ وجه سرپرستی تکامل با نقش صرف نظارت سازگار نیست. اما اینکه ظرفیت موجود معارف دینی برای ایفای چنین نقشی کفایت می کند یا خیر، مساله دیگری است که منفی بودن پاسخ به این سؤال به معنای نادیده گرفتن نقشی که دین در اداره جوامع می تواند داشته باشد، نخواهد بود. افرادی که توان فقیه را محدود به بیان احکام فقهی دانسته اند و به همین دلیل معتقدند که می بایست فقیه را باید در مسند نظارت بر عدم مخالفت با احکام شرعی نشانند، به دو غفلت عمده دچار شده اند که باعث شده است محدوده عملکرد فقیه را بسیار تنگ و محدود بپندارند: غفلت اول اینکه دین را به احکام تکلیفی محدود نموده اند و چنین احکامی را - که بیانگر تکلیف مکلفین در عمل خود می باشد - تنها حاصل آن چیزی می دانند که از منابع شرعی به عنوان دستور العمل و وظیفه قابل ابلاغ به مکلفین به دست می آیند. در حالی که اسلام علاوه بر احکام تکلیفی در

بردارنده احکام ارزشی یا اخلاقی و احکام توصیفی یا اعتقادی می باشد و زمانی که سخن از جریان دین در جامعه گفته می شود می بایست به چنین مجموعه ای نظر کرد. شارع مقدس در وضع احکام توجه به احکام «ارزشی» و «اعتقادی» هم داشته و مجموعه این معارف، روی هم، تکامل و تعالیم مورد نظر شارع را در فرد و جامعه ایجاد می کنند. بنابراین باید اندیشید که آیا با در نظر داشتن احکام اخلاقی و اعتقادی نیز می توان نقش دین را صرفاً به نظارت بر جامعه محدود نمود؟ یا اصولاً اسلامیزه کردن اموری که ماهیتاً غیر اسلامی هستند آیا ناشی از نادیده گرفتن یا مرتبط ندیدن این سه مجموعه نیستند؟ غفلت دوم این نظریه پردازان آن است که علاوه بر محدود نمودن دین به احکام تکلیفی، در احکام تکلیفی نیز تنها به فقهی که بیانگر احکام «رفتار فرد» است نظر نموده اند در حالی که در دایره این احکام «فقه حکومتی» هم مطرح است که کاملاً متفاوت با فقه فردی است. فقه حکومتی، فقهی است که به بیان احکام اجتماعی - بنابر توضیحی که درباره تفاوت فرد و جامعه و تفاوت ولایت فردی و ولایت اجتماعی داده شد - می پردازد. فقه حکومتی، فقهی است که ابزار اقامه اجتماعی تکامل، در جوامع اسلامی است. این، فقهی است که قدرت سرپرستی جوامع را در سطوح مختلف مدیریت اجتماعی بر عهده دارد؛ هر چند میزان حضور آن در سطوح مختلف مدیریت اجتماعی (توسعه، کلان و خرد) یکسان نیست. البته طبیعی است که حوزه های علمیه شیعه به دلیل مواجه نبودن با چنین موضوعی به میزانی که نسبت به موضوعات فردی تلاش و پژوهش نموده اند، در این باب اهتمام کافی نداشته اند و انتظار است که با مواجه شدن جامعه اسلامی با چنین موضوعی، از این پس «حوزه» علمیه به پژوهشهای جدیدی در این امور بپردازد، اینکه کم کاری در این زمینه، مجوز حذف دین از صحنه تنظیمات اجتماعی نیست. بنابراین دین عقلاً، در ارائه راهکارهای توسعه همه جانبه، نقش ایجابی ایفا می ماند و تحققاً نیز می تواند چنین مسؤولیتی را بپذیرد؛ البته در صورتی که ما به اندیشه های کهن و معارف گذشته از منابع اسلامی بسنده نکنیم و به پژوهشهای نوین درباره این مساله بپردازیم (هر چند پژوهشهای نو در این زمینه نیز آن گاه مورد پذیرش خواهد بود که بر اساس همان معیارهای گذشته و بر بنیانهای مستحکم «فقه سنتی» تکیه زند و بدین وسیله حجیت آن قابل احراز باشد). ۲- بررسی «نظریه وکالت» نظریه دیگری که از جانب منتقدین به نظریه ولایت فقیه به عنوان شکل دیگری از حکومت دینی مطرح می شود، «نظریه وکالت» است. وکالت بر سه نوع است که تنها نوع دوم و سوم آن مورد نظر صاحبان این نظریه است. اما سه نوع وکالت به قرار زیرند: ۱- اذن به دیگری فقط؛ که به این نوع وکالت در اصطلاح فقهی «ایقاع» گفته می شود. ۲- استنباه مخصوص در تصرف؛ که همان «عقد جازم» در اصطلاح فقهی است. ۳- احداث سلطه مستقل برای غیر با قبول او؛ که در اصطلاح فقهی این نوع از وکالت «عقد لازم» شمرده می شود. برخی گمان کرده اند که حاکمیت و حکومت بر جامعه، از قبیل وکالت به معنای معهود فقهی، یعنی نوع دوم وکالت است. بعضی از صاحب نظران نیز برای بخشیدن استحکام بیشتر به حاکمیت سیاسی، نوع دیگری از وکالت را مطرح کرده اند که در ادامه بحث به تبیین آن می پردازیم. به دلیل مشابهت نقد هر دو نظریه، ابتدا به تبیین هر دو و سپس به نقد آنها می پردازیم: طرح نظریه «وکالت حکیم» ۱- انسان به مقتضای اینکه موجودی زنده است، به طور طبیعی حق حیات دارد و لزوماً برای حیات خویش مکانی را انتخاب می کند. انتخاب چنین مکانی یک رابطه اختصاصی - آن هم به صورت قهری - برای او به وجود می آورد که این رابطه اختصاصی را «مالکیت خصوصی» می نامند. این مالکیت نیز به اقتضای زیست در مکان اختصاصی، انحصاری است و به اقتضای زیست در مکان اختصاصی مشترک - یعنی در فضایی بزرگتر همچون یک کشور - این مالکیت به صورت مشاع خواهد بود. البته هر دو نوع مالکیت، طبیعی است، زیرا به اقتضای طبیعت به وجود آمده است و هیچ عامل دیگری جز ضرورت وجود عوامل طبیعی در این اختصاص مؤثر نیست. همچنین این دو نوع مالکیت، خصوصی اند، چون هر شخصی به صورت مستقل دارای این دو نوع اختصاص مکانی می باشد. تعلق این نوع از مالکیت به انسان، از آن جهت نیست که او انسان است، بلکه از این جهت است که او جسمی زنده و متحرک است. (۱۲) ۲- انسان علاوه بر زیست طبیعی، از یک گونه زیست برتر به عنوان «زیست عقلایی» نیز برخوردار است که به مقتضای انسانیت او به وجود می آید و انسان در این

نوع از زیست، در تکاپوی بهزیستی و همزیستی مسالمت آمیز با همسایگان خود می باشد. این نوع از زیست انسان هیچ نیازی به قرارداد جمعی یا عوامل دیگری نظیر آن ندارد. (۱۳) -۳ انسان به مقتضای زیست عقلایی و برای بهزیستی و همزیستی مسالمت آمیز با مجموعه انسانی که در آن به سر می برد، به رهنمود عقل عمل، شخص و یا هیاتی را «وکالت» و اجرت می دهد که او تا جایی که ممکن است همه همت، وقت و امکانات خود را در بهزیستی و همزیستی مسالمت آمیز آنان در آن سرزمین به کار بندد و در اجرای این وظیفه از هیچ کوششی دریغ نرزد و اگر احیانا در این گزینش، اتفاق آراء مالکین مشاع فراهم نگردد، تنها راه بعدی و باقیمانده این است که به حاکمیت اکثریت بر اقلیت تمسک جویند و چون نحوه مالکیت افراد یک مالکیت شخصی مشاع است، وکیل و یا نماینده ای هم که از سوی این مالکین در یک قرارداد وضعی وکالت استخدام می شود یک وکیل یا نماینده شخصی مشاع برای همه افراد و شهروندان خواهد بود، نه یک وکیل برای یک واحد جمعی و یا برای یک شخصیت حقوقی. (۱۴) بیان فوق دلیل صاحب این نظریه است مبنی بر اینکه چرا حاکم بر جامعه از جانب مردم وکالت دارد. اما در فرازی دیگر از نظر خود به زعم خویش استدلال را کاملتر نموده، دلیل نفی ولایت را نیز چنین بیان داشته که: «شاید بتوان گفت ولایت که مفهوما سلب همه گونه حق تصرف از شخص مولی علیه و اختصاص آن به ولی امر تفسیر می شود، اصلا در مسایل جمعی و امور مملکتی تحقق ناپذیر نیست، زیرا ولایت یک رابطه قیومیت میان شخص ولی و شخص مولی علیه است که این رابطه میان شخص و جمع امکان پذیر نیست». (۱۵) البته از آنجا که ایشان ادله بیان شده برای اثبات ولایت فقیه را ثابت نمی دانند، نهایتا این مساله را هم لازم نمی دانند که حتما وکالت به عهده فقیه باشد، بلکه همین قدر کفایت می کند که فردی حکیم، متدین و متعبد به عنوان وکیل مردم به منظور ایجاد شرایط بهزیستی و همزیستی مسالمت آمیز تعیین گردد. به این ترتیب می توان گفت که این نظریه در یک مرتبه دورتر از دیگر نظریات نسبت به نظریه متقن، «ولایت مطلقه فقیه» قرار دارد. طرح نظریه قرار داد اجتماعی (شرط لازم ضمن عقد) عده ای از صاحب نظران، حق حاکمیت ولی فقیه بر جامعه را ناشی از قرارداد لازم اجتماعی بین او و مردم می دانند و آن را از قبیل وکالت به معنای فوق نمی شمارند بلکه آن را قراردادی می دانند که پس از شکل گیری اصل قرارداد و تحکیم آن به وسیله «بیعت»، برای طرفین لازم الاجرا بوده و حتی ولی فقیه نیز تا زمانی که شرایط اعمال حاکمیت را دارد، حق طفره رفتن از آن مسند را ندارد. «انتخاب حاکم از طرف مردم از قبیل توکیل نیست تا عقد جایز باشد و بتوانند آن را فسخ نمایند، بلکه در نظر عقلا و شرع یک قرارداد اجتماعی است که پس از قرارداد و تحکیم آن به وسیله بیعت، از عقود لازم الاجرا می باشد و کلمه بیعت از ریشه بیع - که عقد لازم است - گرفته شده است. حاکم پس از انتخاب، مسؤولیت دارد که طبق قرارداد و محدوده آن، متصدی امور محوله شود. مردم نیز باید از او حمایت و دستورات او را اطاعت نمایند، مگر اینکه از حدود و مقررات شرعی و اسلوب قرارداد منحرف شود. بالاخره به مقتضای وجوب وفای به عهود و عقود، طرفین قرارداد، حاکم منتخب و ملت موظفند بر طبق قرارداد عمل نمایند و حاکم در برابر ملت و انتخاب کنندگان مسؤولیت دارد و از قبیل وکالت و اذن در تصرف نیست تا بتوان آن را بدون جهت فسخ نمود و گواه بر این معنا اعتبار عقلا و حکم شرع است». (۱۶) صاحب این نظریه نیز، هر چند با تبدیل وکالت به عنوان عقد جایز به معاهده لازم الطرفین سعی نموده است استحکام بیشتری به نظام سیاسی مبتنی بر این قرارداد ببخشد اما صرف نظر از این تفاوت، جوهره نظریه ایشان نیز بازگشت به نظریه وکالت دارد، چرا که ایشان تصریح دارد حاکم اجتماعی موظف است در چارچوب و محدوده قرارداد عمل نماید. در واقع تفاوتی که در این شکل جدید از وکالت نسبت به نظریه قبل وجود دارد، مانع از اشکالی می گردد که به دلیل جایز بودن عقد، بر نظریه قبل وارد بوده است. ولی صرف نظر از این اشکال، هر دو نظریه در بقیه اشکالات وارد شده مشترکند، لذا ما نقد این دو نظریه را به صورت مشترک ذکر می کنیم. نقد نظریه وکالت (اعم از وکالت جایز و لازم) سه اشکال عمده به دو نظریه فوق وارد است: ۱- در هر دو نظریه اقلیت، محکوم نظر اکثریتند. به طور طبیعی در کلیه جوامع، همگان بر یک نظر اتفاق نخواهند داشت و معمولا اقلیت و اکثریتی در تصمیم گیریهای اجتماعی شکل می گیرد. تایید و تکذیب حاکمیت و شکل حاکمیت

و محدوده آن نیز از موضوعات مهمی هستند که طبعاً مورد اتفاق نظر کل افراد جامعه قرار نمی‌گیرند و اگر بپذیریم که حاکم، وکیل مردم - بنابر هر یک از دو شکل فوق - است، بدیهی است این وکالت ناشی از تایید اکثر مردم خواهد بود نه تمامی آحاد جامعه. به همین دلیل اقلیت ۴۹ درصدی جامعه حق دارند که حاکمیت وکیل را بر خود نپذیرند و از دستورات او تمرد نمایند. قطعاً تجویز چنین مخالفتی، باعث هرج و مرج اجتماعی خواهد شد و ملزم کردن اقلیت به نظر اکثریت نیز خلاف مقتضای عقد وکالت - اعم از شکل جایز و لازم آن - می‌باشد. طبق عقد وکالت، وکیل نمی‌تواند در حیطه اختیارات شخصی که موکل او نمی‌شود، اعمال حاکمیت و نظر نماید. ۲- بر مجموعه اکثریتی هم که طبق قرارداد اجتماعی و یا به عنوان وکالت، حاکمیت متصدی اجتماعی را پذیرفته‌اند، اشکال به گونه‌ای دیگر رخ می‌نماید. چون اکثریت، حق این اعتراض را خواهند داشت که به حاکم بگویند ما تو را برای مدت محدودی وکیل قرار دادیم و قطعاً با محدودیت زمان توکیل تصرفات وکیل نیز می‌بایست به حیطه زمانی ای که وکالت را بر عهده دارد، محدود گردد. طبعاً او اجازه نخواهد یافت تصرفاتی کند که بدین وسیله برای زمان پس از خود هم تعیین تکلیف کند. حتی اگر از قید زمان هم بگذریم، حداقل این است که افراد هر جامعه اجازه وکالت دادن در تصرفات اجتماعی برای مقطع زمانی حیات خود را دارا می‌باشند و لذا حق ندارند که از جانب خود برای نسلهای بعدی که هنوز با به عرصه حیات نگذاشته‌اند، تصمیم‌گیری نمایند و همچنین حق سپردن حاکمیت بر جامعه از جانب آنها را به شخصی که در زمان حاضر وجود دارد، نخواهند داشت. در حالی که در تصمیم‌گیریهای اجتماعی متداول در جوامع امروز مشاهده می‌کنیم که تصمیمات وکلای مجلس، قانونگذاران یا مجریان به هیچ وجه محدود به زمان مورد وکالت آنان نیست. مجریان در زمان تصدی خود - مثلاً شخص ریاست جمهور - ساختارهای اجتماعی را بنا می‌کنند که چه بسا دهها سال بعد آثار مثبت یا منفی آن تجلی یابد؛ یعنی آثار تصمیم‌گیری اش در زمانی معین می‌شود که شاید اساساً خود او در عرصه حیات نباشد و یا اینکه نسلهای بعد از ثمرات تصمیم‌گیری او بهره‌مند شده و یا احیاناً تبعات منفی اش دامنگیر آنان می‌شود. بنابراین با ملاحظه آنچه در تصمیم‌گیریهای اجتماعی توسط مجریان یا قانونگذاران واقع می‌شود، متوجه می‌شویم که ماهیت آنچه اتفاق می‌افتد با عقد وکالت ناسازگار است. همچنین اکثریتی که در زمان معینی به شخصی خاص وکالت داده‌اند، می‌توانند تصمیم‌گیریهای اجتماعی او را مورد سؤال قرار داده و اظهار نارضایتی کنند. ایشان می‌توانند ادعا کنند که ما برای این نوع تصمیم‌گیری شما را انتخاب نکرده‌ایم، هر چند چارچوبی کلی مانند قانون اساسی برای وکیل مشخص شده باشد. اما با توجه به اینکه جزئیات تصمیم‌گیریها در قوانین اجتماعی قابل ذکر نیستند، این حق برای اکثریت نیز محفوظ است که به تصمیم‌گیریهای خاص اعتراض کنند و اگر آن را مطابق اختیاراتی که به وکیل خود داده‌اند نیابند، آن تصمیمات ضمانت اجرایی نیافته و عملاً اجازه اجرا و تحقق به آن تعلق نمی‌گیرد. این همه گواه بر آن است که آنچه بر واقعیت حاکمیت اجتماعی می‌گذرد، امری نیست که در قالب قرارداد وکالت بگنجد. ۳- اشکال دیگر اینکه اصولاً با مقایسه آنچه در تصمیم‌گیریها و قانونگذارهای اجتماعی صورت می‌پذیرد با آنچه ماهیت عقد وکالت اقتضاء دارد می‌توان دریافت که موضوعاً آنچه که واقع می‌شود، مغایر با مقتضای عقد وکالت است. چون به مقتضای این عقد، وکیل نمی‌تواند به موکل خود فرمان دهد و از او بازخواست نماید و او را به جرم تخلف جریمه نماید. اما حاکم اجتماعی، جامعه را ملزم به پذیرش تصمیمات خود می‌نماید. قانونگذار اجتماعی، قانون را برای همه افراد جامعه وضع می‌نماید و مجری اجتماعی نیز درآمدهای عمومی جامعه را به گونه خاصی هزینه می‌کند و برای اخذ مالیات نسبت به اقشار مختلف جامعه قانون قرار داده و آن را به اجرا می‌گذارد و متخلفین را جریمه نموده و بعضاً به زندان می‌اندازد. حال اگر حکومت، جامعه را ملزم به تصمیمات خود نکند، حاکمیت و اقتدار او زیر سؤال خواهد رفت و چنان تشتت اجتماعی بر جامعه حکمفرما می‌شود که حتی همزیستی مسالمت آمیزی که حداقل انتظار از شکل‌گیری جوامع است نیز تامین نمی‌گردد. به عبارت دیگر حکومت، آحاد جامعه را ملزم به تبعیت از تصمیم خود می‌کند، در حالی که در عقد وکالت، وکیل دارای چنین حقی نسبت به موکل خود نیست. چون اصولاً به تصمیم غیر، ملزم شدن همان

مفهوم ولایت است که کاملا با مفهوم وکالت مغایرت دارد. اگر کسی تصمیم‌گیری در شؤون مختلف حیات اجتماعی را بر عهده دیگری بگذارد، در واقع ولایت او را بر خود پذیرفته است. آنچه در جامعه اتفاق می‌افتد، تولی به ولایت ولی اجتماعی است، اما نه از نوع تولی و ولایتی که در رابطه فردی وجود دارد و با محجوریت توأم است. موضوع ولایت بر جامعه، تکامل کل جامعه نسبت به مرحله تاریخی‌ای است که جامعه در آن به سر می‌برد. و مردم نیز علاوه بر مشارکت در تشخیص، تصمیم و اجرا با تبعیت خود از ولی اجتماعی، تاثیر مثبت خود را در تکامل روزافزون جامعه بر جای می‌گذارند. مشکل اصلی طراحان هر دو نظریه این است که خواسته‌اند به موضوعات اجتماعی با عقود که موضوعا ناظر به روابط فردی است نگاه کنند و همین معنا باعث به خطا رفتن آنها شده است. همچنین ایشان خواسته‌اند ارتکازات فقهی گذشته را در جایی به کار گیرند که به موضوع آن جهل داشته‌اند و اهمیت مباحثی که در ابتدای این مباحث، بیان شد در اینجا به خوبی روشن می‌شود. سه اشکال فوق ناظر به مساله وکالت بود و اینکه وکالت موضوعا مربوط به تصمیم‌گیریهای اجتماعی و قانونگذاریهای اجتماعی نیست. اما اشکال اساسی در دو نظریه فوق بی توجهی آنان به معنای صحیح حاکمیت بر جامعه و تفاوت فرد و جامعه و تفاوت ولایت فردی و ولایت اجتماعی و همچنین تفاوت ولایت بر جامعه در گذشته و حال است که به دلیل توضیح آن در مباحث گذشته از تکرار آن خودداری می‌کنیم. ۳- بررسی نظریه «جواز تصرف فقیه» نظریه سوم که به عنوان یکی از نظریات جانشین نظریه ولایت فقیه قلمداد شده است، نظریه‌ای است که معتقد به جواز تصرف فقیه در امور اجتماعی است. صاحبان این نظریه بر این عقیده‌اند که فقیه تنها از باب قدر متیقن، در امور اجتماعی حق زعامت دارد، لذا در زعامت خود می‌بایست به حداقل تصرفات اکتفا کند. دلیل مدعای فوق به قرار زیر است: ۱- از مجموع ادله فقهی نمی‌توان ولایت را برای فقیه ثابت کرد. ۲- اموری در جامعه وجود دارند که شارع قطعا راضی به ترک آنها نیست از جمله این امور، حکومت و سلطه سیاسی بر جامعه است، چرا که بدون آن بخش مهمی از مصالح اسلامی و احکام شرعی قابل رعایت و حراست نیست. بدین ترتیب امور حسبیه معهود در کتب فقهی تعمیم می‌یابد. ۳- در امور یاد شده که شارع راضی به ترک آنها نیست، دلیل معتبری بر اینکه غیر فقیه مجاز به عهده‌گیری آنها باشد بیان نشده است. از مقدمات فوق نتیجه می‌گیرند که فقیه، قدر متیقن از افرادی است که صلاحیت تصرف در امور اجتماعی را دارد. (۱۷) لازمه پذیرش چنین ولایتی برای ولی فقیه این است که اولاً ولایت او محدود به حد ضرورت و اضطرار است ثانیاً تشخیص اینکه چه اموری از موارد حسبیه محسوب شده و تحت تصرف فقیه است نیز بر عهده شخص می‌باشد نه بر عهده فقیه. لذا اگر موردی محل اختلاف واقع شد، شخص می‌تواند مطابق نظر خود حاکمیت ولی فقیه را در خصوص آن مورد نپذیرد. (۱۸) اشکال عمده این نظریه نیز در آن است که در اثبات محدوده ولایت برای فقیه، به دنبال ادله فقهی - که مستقیماً حوزه‌ای را برای ولایت فقیه تعریف نماید - گشته‌اند و بر خلاف عده کثیری از فقها، ادله وارد در اثبات ولایت فقیه را کافی ندیده و از آن رفع ید نموده‌اند. در حالی که از مسیر طی شده در این سلسله مباحث و از موضعی که در باب مساله ولایت بر جامعه، ولایت دینی و در نهایت ولایت فقیه به اثبات رسید، می‌توان دریافت که مساله موضوعا متفاوت است. یعنی در این جا بدون استناد به ادله فقهی که مستقیماً مساله ولایت فقیه را بیان کرده باشد، مشروعیت ولایت فقیه شد و لزوم ولایت دینی فقیه جامع الشرایط در همه شؤون اجتماعی عقلاً به اثبات رسید و مشخص گردید که در غیر این صورت ولایت بر جامعه به دست ناهلان افتاده و اصل اسلام با مخاطره جدی رو به رو می‌گردد. علاوه بر اشکال نظری، در عمل نیز «نظریه وکالت» با مشکلات عدیده‌ای در اداره دینی جامعه رو به رو خواهد بود که به دلیل اختصار از ذکر آن اجتناب می‌ورزیم. پی‌نوشت‌ها: ۱. محسن کدیور، «حکومت ولایتی»، ص ۵۱- نشر نی. ۲. همان منبع، ص ۱۳۷. ۳. همان منبع، صص ۱۳۷-۱۳۶. ۴. همان منبع، ص ۱۴۷. - همچنین اکبر گنجی، کیان، ش ۴۱، ص ۲۱. ۵. حسینعلی منتظری، راه نو، ش ۱۸، ص ۱۳. ۶. مجتهد شبستری، راه نو، ش ۱۹، ص ۲۱. ۷. محسن کدیور، راه نو، ش ۱۱، ص ۱۵. ۸. عبد‌الکریم سروش، کیان - ش ۳۲، ص ۱۳ «حکومت اعم از فقهی و غیر فقهی همواره حکومت بر اجسام است و بس». ۹. «صحیفه نور»، ج ۹، ص ۲۵۳. ۱۰. همان منبع، ج



۶، ص ۹۵. ۱۱. «فقه سنتی و نظام سازی»، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم - صص ۲۳۲ تا ۲۵۶. ۱۲. مهدی حائری، «کتاب حکمت و حکومت»، صص ۱۰۱ و ۱۰۲. ۱۳. همان منبع، ص ۱۰۶. ۱۴. همان منبع، صص ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۰۹. ۱۵. همان منبع، صص ۱۷۷ و ۱۸۸. ۱۶. حسینعلی منتظری، «دراسات فی ولایة الفقیه»، جلد یک ص ۵۷۴، مساله چهاردهم و همچنین راه نو، شماره ۱۸. ۱۷. آیت الله شیخ جواد تبریزی، «ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب»، ج ۳، صص ۲۶ و ۲۵. ۱۸. آیت الله سید کاظم حسینی حائری، «ولایة الامر فی عصر الغیبة»، ص ۹۳. منابع مقاله: نظام معقول، پیروزمند، علیرضا؛

### نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه

نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه دوست محترم، حضرت آقای آملی زیده عمره و توفیقه این حواشی که نوشته شد، یقیناً به نظر جناب عالی از مقبولیت و رضایت مطلق برخوردار نیست اما در عین حال بنده فقط به خاطر مراحم و محبت های بی دریغ شما، اقدام به تذکر این نکات کردم. والا بنا ندارم به کسی جواب بگویم. والله الموبد الی الصواب مهدی حائری یزدی ۱ ص ۵۲: (( وقتی ولایت انبیا و اولیا و ائمه روشن شد که حقیقی نیست، ولایت فقیه هم روشن می شود و بسیاری از شبهه ها و اشکال ها رخت بر می بندد. )) در این فرض، ولایت فقیه سبک مجاز از مجاز است. ۲ ص ۵۳: (( در مورد ولایت هم همین طور است، در سوره مبارکه مائده فرمود: ((انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون)) در این آیه، ولایت برای پیغمبر و نیز برای اهل بیت به تتمه روایت ثابت صفحه ۲۲۴ شده است. )) اگر مقصود ولایت به معنای حاکمیت و کشور داری باشد، لازم می آید همه مومنین بر همه مومنین و حتی بر خودش ولایت داشته باشد و شخص واحد هم ولی و هم مولی علیه باشد. ۳ ص ۵۳: (( ما کان لمومن و لامومنه اذا قضی الله و رسوله امران یكون لهم الخیره، وقتی خدا و پیغمبر درباره امری حکم کردند، احدی حق اختیار و انتخاب ندارد. )) این قضا بالتحیکم است و هیچ ربطی به حکومت ندارد. این اشتباه واضحی است که نویسنده مرتکب شده است. ۴ ص ۵۴: (( معنای ( الغره لله و لرسوله و للمومنین )) یا (( الغره لله جمیعا )) این چنین نیست که بعد از خدا، پیغمبر و مومنین و اولیا هم عزیز باشند و عزت خداوند واسطه در ثبوت عزت برای آنان باشد، و گرنه آن عزت الهی محدود می شود، زیرا اگر چند عزت حقیقی وجود داشته باشد، هیچ کدام از آن ها نا محدود نخواهد بود. زیرا غیر متناهی مجالی برای فرد دیگر، هر چند محدود، باقی نمی گذارد، بلکه عزت الهی واسطه در ثبوت عزت برای آن ها می شود. )) این فرمایشات و دیگر فرمایشات شما کاملاً صحیح است به شرط این که انتاج را در شکل اول، حذف و کان لم یکن بدانیم و رابطه میان مقدمتین و نتیجه را الغا نماییم. ۵ ص ۵۵: (( ولایت بر فرزندگان )) این یک لغت مجعولی است که نه تنها در کتب فقهیه سنی و شیعه نیست، بلکه فی حد ذاته یک تناقض منطقی است، زیرا فرزاندگی به رفع یا مرفوع به ولایت منتهی است. نقیض کل رفع او مرفوع. ۶ ص ۵۶: (( اما احکام ولایتی: مثل این که با فلان قوم رابطه قطع بشود، یهودی ها از مدینه بیرون بروند یا اموال آن ها مصادره گردد، عمل به این حکم واجب و نقض آن حرام است. حتی بر خود پیغمبر. )) صفحه ۲۲۵ احکام و لایبی یا به تعبیر دیگر احکام حکومتیه، شاهد گویا و قاطعی است بر جدایی سیاست از دیانت، زیرا بسیاری از اوقات اتفاق می افتد که حکومت نیاز شدیدی به جعل موضع قانونی را پیدا می کند که منابع آن به هیچ وجه در کتاب و سنت نیست. در این جا حکومت وقت حاکم است نه دین. و اگر این موارد را به عنوان موجهه جزئی قبول کردیم، قطعاً شنیده اید که موجب جزئی نقیض سالبه کلیه است، یعنی این سلب کلی که هرگز دین از سیاست جدا نیست، باطل خواهد بود. ۷ ص ۵۷: (( پس رهبر هیچ امتیاز شخصی بر دیگران ندارد تا کسی بگوید مردم ایران محجور نیستند تا ولی طلب کنند. اگر معنای هو (( و الله هو الولی )) روشن شد، دیگر خللی در توحید نمی افتد، و پذیرش اولیا عین توحید می شود. )) بله، سبک این ولایت تکوینی است و ولایت تکوینی اشراقی قابل انتقال به غیر نیست، زیرا رابطه اشراقی مانند رابطه مقولی است که قابل جعل نیست. ۸ ص ۵۹: بخشی از ولایت تشریحی در فقه و در کتاب حجر مطرح است. و نه در هیچ جای

دیگر ۹ ص ۵۹: (( آیه انما ولیکم خطاب به عقلا و مکلفین است نه به غیر مکلف یا محجور. خداوند متعال هیچ گاه به محجورین و دیوانگان و صبیان و مجانین و مفلسین خطاب نمی کند که: (( یا ایها الذین آمنوا النبی اولی بالمومنین من انفسهم ... )) اولی صیغه افعل التفضیل است. و در صورت تراحم میان اولویت خود مردم بر صغار و مجانین مسلما پیامبر اکرم اولویت دارد. به علاوه (( النبی اولی بالمومنین من انفسهم )) نه (( علی انفسهم )) مگر در هنگام جهاد. ۱۰ ص ۵۹: (( اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم. )) اولی الامر در این جا از قبیل ذکر عام بعد از خاص است و اطاعت، اطاعت ارشادی است. و ممکن است مقصود از اولی الامر کسانی باشند که از اوامر و نواهی خدا آگاهی دارند و چون اینان از احکام واقعی شریعت به خاطر عصمت آگاهی دارند، پیروی از صفحه ۲۲۶ آن ها واجب اما نه به دلیل ولایت امر بلکه به دلیل کشف حقیقت. و هر کس چه امام و چه پیامبر و چه هر شخص دیگری که از احکام واقعی خدا آگاه باشد، عقلا از او اطاعت کنند و حاصل اولی الامر در این جا به معنای ولی امر نیست بلکه به معنای هر کسی است که آگاهی بر شریعت دارد و وجوب اطاعت وجوب عقلی است نه شرعی والا تسلسل لازم می آید. ۱۱ ص ۶۰: (( درباره ولایت از دو جنبه می توان بحث کرد: فقهی و کلامی. بحث فقهی این است که اگر چنین قانونی بود، عمل به این قانون واجب است. این را فقیه در کتاب فقه مطرح می کند که آیا بر ما اطاعت و عصیان واجب است یا نه؟ )) کجا دیده شده یا شنیده شده که عصیان امر الهی واجب باشد؟ ۱۲ ص ۶۰: (( آیا مردم از آن جهت که بالغ، عاقل، حکیم، فرزانه و مکلفند بر آن ها اطاعت والی واجب است یا نه؟ هر گونه پاسخ مثبت و منفی به این سوال، یک پاسخ فقهی است. )) این هم مسئله کلامی است که از اطاعت و عصیان بحث می کند و کاری به احکام پنج گانه ندارد. ۱۳ ص ۶۰: (( اما بحث کلامی درباره ولایت فقیه این است که آیا ذات اقدس اله برای زمان غیبت دستوری داده است یا نه؟ )) این یک مسئله تاریخی است و ربطی به علم کلام ندارد. ۱۴ ص ۶۱: (( پس اگر موضوع مسئله ای فعل الله بود آن مسئله کلامی است، و اگر موضوع آن فعل مکلف بود، آن مسئله فقهی است. )) قدمت یا حدوث و این که فعل الله مانند کلام الله حادث است یا قدیم، مسئله ای کلامی است. ۱۵ ص ۶۱: (( اهل سنت معتقدند )) اساسا خدا درباره رهبری بعد از پیغمبر دستوری به امت نداده است و این خود مردمند که باید برای خودشان رهبرانتخاب کنند. )) صفحه ۲۲۷ در امور دنیوی جزئیة دستوری نفرمودند لان الجزی لا کاسب ولا مکتسب. ۱۶ ص ۶۱: (( ... او که می داند اولیای معصومش زمان محدودی حضور و ظهور دارند و آن خاتم اولیا مدت مدیدی غیبت می کند، آیا خداوند برای عصر غیبت دستور داده یا امت را به حال خود رها کرده است؟ )) چون احکام شرعی همه به نحو قضایای حقیقیه است دیگر لازم نیست برای هر دوره و کوره پیامبری جداگانه فرستاده شود. ( رجوع کنید به تقریرات مرحوم نائینی ره ) و به گفته صدرالمتهین از قبیل قضایای لابتیه است. ۱۷ ص ۶۲: (( در خطبه هایی که امیرالمومنین (ع) خود را با عنوان والی و ولی معرفی می کند، این تعبیرات فراوان است که من حق ولایت بر عهده شما دارم و شما متولی علیه من هستید، این سخن بدین معنا نیست که من قیم شما هستم، و شما محجورید. بلکه به معنای سرپرستی و حکومت و اداره شئون مردم است. )) اگر ولایت به هر معنا که باشد از سوی خدا باشد، مانند نبوت است و این گونه ولایت به معنای امامت است. فرمان کشور داری و صحبت بر سر این معنای که ولایت که به معنای امامت است، نیست بلکه صحبت بر سر آن ولایتی است که با بیعت مردم انجام می پذیرد، آیا این ولایت حق قیومیت بر مولی علیه دارد و آیا مردم به قیومیت دیگری بر خودشان رای می دهند. یکی از مزایای اسلام عقلانی و عقلایی بودن آن است. آیا این مطالب با اصول عقلایی سازگار است؟ ۱۸ ص ۶۲: (( و این جا سخن از ولی و ولایت والی هاست که ناظر به سرپرستی جامعه می باشد. )) آیا سرپرستی جامعه را می تواند خود جامعه و مولی علیه تعیین کند؟! ۱۹ ص ۶۳: (( در نامه ۴۲ نهج البلاغه می خوانیم که: ... مادامی که والی بحرین بودی حق ولایت را خوب ادا کردی ... )) این ولایت به هر معنا که باشد از سوی مردم نبوده بلکه با تعیین امام بوده است و از مدار صفحه ۲۲۸ بحث خارج است، زیرا حاکمی را که حکومت مرکزی تعیین کند، به عنوان وکیل در توکیل است نه ولی امر. اکنون هم در همه جای دنیا معمول است که سفیر نماینده خاص سیاست جمهوری است و هر چه

او می گوید از سوی ریاست جمهوری می دانند و این سفارت است، ولایت نیست. ۲۰ ص ۶۳: (( تو که به آن جاگسیل شدی و والی مردم هستی، باید مواظب آن ها باشی و کسی که والی توست و تو را به این سمت منصوب کرده است، ناظر به کارهای توست و خداوند هم ناظر به کارهای همه ماست. )) اگر این ولایت هم باشد تعیین از سوی امام بوده است نه از سوی مردم، و معلوم است که هر حاکمی وکیل در موکلین هم هست. ۲۱ ص ۶۴: (( روایت دوم این است که حریر از زراه از امام باقر (ع) نقل می کند که: (( بنی الاسلام علی خمسہ اشیاء: علی الصلوٰه والزکاه و الحج و الصوم والولایه ... )) مسلما ولایت در این جا به معنای کشور داری نیست، چون برای امر کشور داری یک نفر کافی است. در صورتی که ولایت در این جا در عداد صلوه و زکات و حج به حساب میآورند که بر همه واجب است بالفعل. آن ولایتی که مانند صلوه بر همه واجب است، کشورداری نیست. ۲۲ ص ۶۴: (( پس معلوم می شود ولایت به معنای سرپرستی است، آن هم سرپرستی فرزندانگان نه دیوانگان. )) سرپرستی فرزندانگان خود به تنهایی یک لغت متناقضی است. ۲۳ ص ۶۵: (( غرض آن که ولایت در موارد یاد شده یک مطلب تشریحی و به معنای سرپرستی جامعه خردمند انسانی است... )) گفته شد سرپرستی جوامع انسانی یک لغت متناقضی است که هیچ اهل علمی آن را بر زبان نمی آورد. ۲۴ ص ۶۵: (( در هنگام تدوین قانون اساسی اول آمده، برخی پیشنهاد داد بودند: ((مردم انتخاب می کنند)) ولی در همان جا، بدین صورت اصلاح شد که: (( مردم می پذیرند. )) پذیرش با انتخاب مالا یکی است. مانند پذیرش بیع که با ایجاب و در تاثیر مساویند، بلکه کیفیت قبول از ایجاب به مراتب اقوی داشته است. ۲۵ ص ۶۵: (( اگر شخص در اسلام، ولی جامعه است، باید مزایایی داشته باشد، که در حقیقت آن مزایای علمی و عملی که به حکمت نظری و عملی او بر می گردد، ولایت دارد... )) همه انسان ها دارای حکمت نظری و عملی اند، آن دو اختصاص به ولی ندارد. ۲۶ ص ۶۶: (( آن ها می پندارند که عقل در برابر دین است در حالی که عقل و نقل دو چشم دینند. در تمام کتاب های اصول آمده است که منابع غنی فقه، قرآن، سنت، عقل و اجماع است. )) باز آمده است اگر روایتی بر خلاف عقل باشد فاضربه علی الجدار. ۲۷ ص ۶۶: (( ... چون همه مسائل و جزئیات به صورت نقلی نیامده، چشم دیگر دین یعنی عقل آن را تکمیل می کند. )) انصافا در کلام، عکس این مطلب مسلم است که گفته می شود: الاحکام الشرعیه الطاف فی الاحکام العقلیه. در حقیقت احکام شرعیه احکام شرعیه احکام مقدمی هستند برای احکام عقلیه. ۲۸ ص ۶۶: (( ... در حالی که دین می گوید آن چه را که عقل مبرهن می فهمد فتوای من است. )) عقل مبرهن بی معنا است. ۲۹ ص ۶۶: (( مسئله رهبری و مدیریت جامعه نیز یک امر عقلی است و اگر بر فرض که در آیات و روایات، حکم صریحی درباره آن نیامده باشد. عقل صریح به صورت واضحی بدان حکم می کند و همین حکم عقلی، دستور خداست. )) مدیریت جوامع انسانی را عقل عملی صریح درک می کند نه ولایت امر را. چون عقل صفحه ۲۳۰ عملی در همه انسان ها وجود بالفعل دارد و ترجیح یک عقل عملی بر دیگران، ترجیح بلامرجح است. ۳۰ ص ۶۶، ۶۷: (( مما یظهر بادی تامل فی النصوص ... بل لولا عموم الولایه لبقی کثیر من الامور المتعلقه یشیعتم معطله... )) این روایت همان کلام حضرت امیر (ع) است که می فرماید: (( ولابد لکل قوم من امیر بر او فاجر )) و این فرمایش صراحت بر جدایی دین از سیاست دارد. ۳۱ ص ۶۷: (( آن چه که این فقیه بزرگوار بر آن تاکید دارد یک مسئله عقلی است، وی پس از اندیشه در انبوهی از احکام در زمینه های مختلف به این نتیجه رسید که این همه دستور و حکم حتما به متولی و مجری نیاز دارد و گرنه کار شیعیان در عصر غیبت ولی عصر (ع) عطل می ماند. )) متولی و مجری امر گیری از ولایت مطلقه است. والا- تردیدی نیست که هر امامزاده و بقعه یا مسجد کوچک یا بزرگ احتیاج به مدیریت دارد. در تشکیلات غیر مذهبی هم هر تجارت خانه ای احتیاج به مدیریت امر دارد. ۳۲ ص ۶۷: (( اگر انما ولیکم الله پیامش این است که سرپرست شما خدا. پیغمبر و امیرالمومنین است، این ولایت خطاب به فرزندانگان و علما و ذوی العقول اولی الالباب است نه دیوانها و... )) انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا که شامل همه مسلمین از اول تا آخر دنیا می شود، نمی تواند به معنای ولایت کشور داری باشد، چون در این صورت همه بر همه ولایت خواهند داشت و اجتماع ولی و مولی علیه لازم می آید و این محال

است. ۳۳ ص ۶۸: (( چون والی تکوینی حقیقتا خداست (( والله هوالولی)). این حصر ولای مطلق در ذات اقدس اله است، تکوینا و تشریعا: (( ان الحكم الا لله )) ثانيا و بالعرض دان انبیا و اولیا و ائمه، سپس فقهای عادل که مظهر چنین ولایتی هستند) اگر ولایت در این جا به معنای رابطه قیومی و علم حضوری اشراقی است چگونه ممکن است به فقهای عادی هم نصیب گردد. ۳۴ ص ۶۸: (( پس اگر کسی بگوید ما اصلا ولایت به معنای سرپرستی نداریم، سخن نادرستی است. )) ولایت به معنای سرپرستی عقلا و فرزندانگاران نداریم و اگر داشته باشیم، تسلسل در امر ولایت لازم می آید، چون سرپرستی فرزندانگاران هم احتیاج به سرپرستی دارد، الی غیر النهایه. ۳۵ ص ۶۹: (( این اشکال از آن جا نشأت می گیرد که آنان ولایت را در همان کتاب حجر منحصر کرده اند اما وقتی که ولایت به معنای سرپرستی فرزندانگان و خردمندان و اولی الالباب بود، نظیر آن چه که در آیه (( انما ولیکم الله )) و جریان غدیر و آیه (( النبی اولی بالمومنین )) است، شکل مزبور حل می شود. )) گفته شد سرپرستی فرزندانگان که خود سرپرست و ناصحین دیگرند، معنایی جز تناقض صریح ندارد. چه اگر اولوالالباب، اولوالالباب بخواهند، تسلسل لازم می آید. و معنای (( انما ولیکم الله )) غیر دوستی چیز دیگری نیست. و به علاوه (( النبی اولی بالمومنین من انفسهم )) معنای صریح آن است که نبی اکرم اولویت بر دیگر اولیا دارد. چون اولی صیغه افعال التفصیل است و خود معنای اولویت پیامبر اکرم این است که دیگر مومنان نیز ولایت دارند، منتها در هنگام تراحم بین ولایت پیامبر و سایرین، نبی اکرم اولی بر دیگران است و جایی که محل تراحم میان ولایت نبی اکرم و دیگران است، جز ولایت بر صغار و مجانین نیست. ۳۶ ص ۶۹: (( خود پیغمبر، جمهوری اسلامی و رجوع به آرای مردم را طرح کرد و فرمود: اسلامی بودن نظام بر اساس وحی است و مردمی بودن آن بر اساس پذیرش شماسست. پذیرش به معنای قبول عقلاست و یکی از ارکان قرار داد وکالت می باشد. ۳۷ ص ۶۹: (( یعنی اسلام تاءمین است و کمبودی ندارد، اسلام ولایت، رهبری، نبوت و سالت را در درون خود دارد و به کمال این نصاب رسیده است. نیازی ندارد که شما رهبر انتخاب کنید، فقط شما باید بپذیرد و به آن عمل کنید. )) بالاخره هر چه باشد، پذیرش یکی از ارکان قرار داد است که به انتفای آن کل قرار داد منتفی خواهد بود. اگر پذیرش نباشد نه ولایت خواهد بود نه رهبری و نه نبوت. ۳۸ ص ۷۰: (( تحریف مقام ها و ضرورت رجوع به خبرگان )) اصلا تشکیل خبرگان در عالمیت و اعلمیت فرض می شود نه در ولایت و سیاست. در امر ولایت خبرویت معنا ندارد، چون سیاست از مقوله علم نیست تا به وسیله خبرگان ثابت گردد و این هم یک عیب منطقی است بر سیستم ولایت فقیه، زیرا ولایت امر الهی است که جز خدا را از این مقام رفعی اطلاعی نیست. ۳۹ ص ۷۲: (( تناقض ولایت فقیه و انتخاب مردم ... تا آخر صفحه )) لامحصل له، خارج از بحث است. ۴۰ ص ۷۳: (( همه صفحه )) لاریط لهذه التفاصيل بالمطلوب ۴۱ ص ۷۴: (( هر پیامی که )) انما ولیکم الله )) دارد، بالا صاله برای انبیا بعد امام معصوم. و سپس بالعرض برای نایب خاص آن ها مثل مسلم بن عقیل، مالک اشتر و آن گاه برای منصوبین عام این ها مثل امام را حل ( قده ) ثابت می کند. )) گفته شد انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا حتما به معنای حکومت نیست والا لازم می آید که در آن واحد به عدد مومنین و مسلمین حکومت و حاکمیت باشد و این موارد علل کثیر بر معلول واحد است. ۴۲ ص ۷۴ ۷۵: (( نکته دوم آن که: مخالفان و موافقان ولایت فقیه، دو نمونه از ولایت فقه جامع الشرائط را پذیرفته اند: نمونه اول این است که مردم وقتی مرجعیت یک مرجع تقلید را می پذیرند، آیا او را به عنوان وکیل انتخاب می کنند یا به عنوان ولی در فتوا؟ )) در مرجعیت تقلید ممکن است به عدد مقلدین هر کس مرجعی داشته باشد. و هیچ محذوری هم لازم نمی آید. اما در مسئله ولایت و امامت برای تمام امت باید یک ولی واحد باشد والا فساد لازم آید، این قیاس البته باطل است. ۴۳ ص ۷۵: )) نمونه دیگر مسئله قضای فقیه جامع الشرائط در عصر غیبت است که همه پذیرفته اند فقیه جامع الشرائط شرعا حق قضا دارد. آیا فقیه جامع الشرائط در سمت قضا وکیل مردم است؟ یا دین اسلام او را به پست قضا نصب کرده است؟ او قاضی است و هیچ سمتی از طرف مردم به او داده نمی شود. مردم اگر به او مراجعه کردند و وی را پذیرفتند، قضای او به فعلیت می رسد. )) قضا بر دو قسم است: قاضی بالنصب و قاضی بالتحکیم. در قاضی بالنصب اگر از سوی امام منصوب باشد، او وکالت از طرف امام دارد. و در

قاضی بالتحکیم او از هر دو طرف وکیل بلامنازع است و باید به حکم خدا عمل کند. ۴۴ ص ۷۶: (( این اقبال مردم، وکالت نیست بلکه پذیرش ولایت است. )) گفته شد پذیرش از ارکان هر عقدی است زیرا معنای حقیقت عقد، ایجاب و قبول است. ۴۵ ص ۷۷: (( مومنانی که در جریان غدیر، ولایت امیرالمومنین علیه السلام را پذیرفتند، آیا حضرت علی (ع) را به عنوان وکیل خود انتخاب کردند یا او را به عنوان ولی پذیرفتند؟ )) در خطبه غدیریه در ذیل خطبه این که آمده است: (( اللهم وال من والاه ، الی آخره )) خود تفسیر صریحی از صدر است که مولا به معنای حجت است نه به معنای حکومت. تازه اگر به معنای حکومت هم باشد، نصب نیست بلکه اخباری است بر مقام رفیع الهی امامت علی بن ابی طالب (ع)، تا مردم بدانند امامت هم رتبه نبوت است منهای وحی، و شاید این خیر امامت یک توصیه ضمنی باشد، که در بیعت با علی (ع) اختلاف نکنند. و اگر به معنای نصب بود آن همه اختلاف پیدا نمی شد. اللهم و آله من والاه نیز صدر روایت را تفسیر می کند. چون اگر وال من والاه به معنای ولایت به معنای کشور داری بود، دیگر وال من والاه، معنای درستی نداشت زیرا (( وال )) ملاذ و ملجاء قرار دادن است، یعنی: ای خدا تو پناهگاه کسی باش که علی را پناهگاه خود قرار داده است. و الله اعلم بالصواب. منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۲، حائری یزدی، مهدی؛

### فلسفه ولایت فقیه

فلسفه ولایت فقیه ۱ فلسفه ولایت فقیه چیست؟ چرا باید در رأس حکومت اسلامی شخصی به عنوان فقیه قرار داشته باشد؟ صرف نظر از روایات فراوانی که در این خصوص وارد شده و آیه‌ای که از آن استظهار می شود. (۱) گاهی شبهه یاد شده به اصل لزوم تشکیل حکومت اسلامی برمی گردد. به این معنا که چرا دین در امور سیاسی دخالت می کند و چرا فقها و روحانیت در مسائل سیاسی دخالت می کنند. (۲) اما گاهی اصل ضرورت تشکیل حکومت اسلامی مورد قبول ولی شبهه در زعامت فقیه است به عبارت دیگر، سؤال در خصوصیت حکومت نیست بلکه در مورد حاکم است در این فرض می گوئیم: اولاً حکومت اسلامی چیزی جز تبلور اجرای فقه حکومتی و سیاسی اسلام نیست. پر واضح است اجرای فقه اسلام به تناسب حکم و موضوع باید بر عهده کسی نهاده شود که متلبس به لباس فقاقت باشد به بیانی دیگر، از آنجا که حکومت بر مبنای مکتب است لذا در رأس نظام باید کسی قرار داشته باشد که ضمن آنکه معتقد به کمال و حقانیت مکتب بوده و قبول داشته باشد که سیاست از دین جدا نیست (دقت شود) به مبانی دین و مقررات آن نیز وقوف کامل (در حد یک کارشناس متخصص) داشته باشد و این همان فقیه جامع الشرایط است. ثانیاً، رابطه فقیه با توده مردم (بر خلاف رابطه فیلسوف یا عارف با مردم) یک رابطه ارگانیک و سازمان یافته بوده و مبتنی بر قوانین اسلام است (زیرا موضوع فقه افعال و رفتار مکلفان است) از این رو، فقیه ضمن آنکه از پشتوانه مکتب و فرهنگ غنی اسلام برخوردار است از حمایت های همه جانبه توده مردم نیز بهره مند است و همین دو عنصر مکتب و ملت، در واقع رمز اقتدار فقیه در طی دوران شکل گیری و پیروزی انقلاب و پس از آن تاکنون بوده اند به همین دلیل می بینیم نوک حملات دشمنان داخلی و خارجی متوجه این پایگاه است. ثالثاً، اصولاً در هر کشوری برای رفع بن بستها و گشودن گره های کور مرکزی را پیش بینی می کنند که عمدتاً رئیس جمهور و در مواردی دادگاه عالی عهده دار چنین وظیفه ای است، چنانچه رئیس جمهور آمریکا اخیراً قانون «داماتو» را در مورد ایران وتو کرد این در حالی است که رئیس جمهور عضو قوه مجریه است ولی در محدوده قوه مقننه دخالت کرد. (البته ضرورت های ملی و امنیتی بعضاً چنین دخالت هایی را ایجاب می کند) اما در نظام اسلامی طبق صریح قانون اساسی، (۳) رهبر نقش هماهنگ کننده میان قوا را داشته و در موارد ضروری با اقدام خود به رفع بن بست ها می پردازد در حالی که مقام رهبری عضو هیچ یک از سه قوه نیست و در عین حال مشرف بر همه آنها. آیا این خود یک عامل امتیازی برای نظام اسلامی محسوب نمی شود که یک مقام بی طرف در مواقع لزوم به اتخاذ تصمیم پردازد؟ رابعاً، در روایتی امام رضا (ع) در مورد لزوم تبعیت از «ولی امر» و زمامدار به سه دلیل عمده اشاره کردند: ایجاد نظم و آرامش در جامعه، ایجاد عدالت اجتماعی و دفاع ملی و



نهایتاً حفظ اصول و فروع دین از فرسودگی و تحریف و بدعت توسط منحرفان (۴)، آیا در زمان غیبت چه کسی جز فقیه جامع الشرایط می‌تواند عهده دار انجام چنین رسالت بزرگ گردد؟ از همه گذشته، تاریخ اسلام نشان می‌دهد که اصولاً این فقها بوده‌اند که همواره با درک حساسیت‌ها و شرایط و با اعلام مواضع به موقع، به نجات دین و گسترش آن پرداخته‌اند و مردم نیز در صورت لزوم از هیچگونه تلاشی دریغ نکرده‌اند. ۲ آیا ولایت فقیه از نوع وکالت است یا تولی؟ یکی از سؤالاتی که برای بسیاری مطرح است این است که نقش مردم در جعل ولایت برای فقیه چیست؟ آیا فقیه از سوی شارع دارای ولایت است و مردم آن را می‌پذیرند یا آنکه مردم با انتخاب خود به فقیه ولایت می‌دهند؟ به عبارت دیگر، مشروعیت ولایت از بالا به پایین است یا از پایین به بالا؟ اگر از بالا- به پایین باشد مردم جز پذیرش و تبعیت حق دیگری ندارند اما اگر از پایین به بالا- باشد مردم هر کسی را که بخواهند برمی‌گزینند و هر وقت هم نخواستند می‌توانند از نظرشان برگردند. بدون تردید، تا مردم ولایت فقیه را نپذیرفتند نه تنها فقیه، حتی امام معصوم نیز قادر به اداره امور مسلمانان نخواهد بود، زیرا «لا رأی لمن لا یطاع» (۵)، لکن به نظر می‌رسد هیچیک از دو سخن یاد شده نمی‌تواند به طور مطلق درست باشد چه، مردم نمی‌توانند ولایت هر کس و یا حتی هر فقیهی را بپذیرند بلکه شرایط را شارع و امام معصوم بیان کرده که محور اصلی آن در قانون اساسی نیز منعکس شده است به بیانی دیگر، فقیه در مقام ثبوت پس از دارا بودن شرایط لازم از شأنت ولایت برخوردار است و لکن هر گاه مردم او را بپذیرند ولایتش عینیت پیدا می‌کند. پس، شرایط از پیش تعیین شده به اضافه پذیرش مردم موجب مشروعیت ولایت فقیه است در واقع، اعمال حاکمیت حق ملت است که خداوند به او اعطا کرده و او طبق قانون به انجام آن می‌پردازد (۶). مقام معظم رهبری در این خصوص چنین می‌فرماید: «هیچ کس حق حاکمیت بر مردم را ندارد مگر آنکه دارای معیارهای پذیرفته شده باشد و مردم او را بپذیرند». (۷) ۳ آیا مردم می‌توانند از نظرشان برگردند؟ هر گاه مردم در تشخیص فقیه جامع الشرایط دچار اشتباه شوند و بعداً کشف خلاف شود و یا تشخیص مردم (نمایندگان خبرگان) در ظرف خودش صحیح باشد اما فقیه شرایط لازم را از دست بدهد، در این صورت نه تنها مردم می‌توانند از نظرشان برگردند بلکه خود بخود از ولایت ساقط شده و خبرگان پس از اعلام آن به مردم، فقیه واجد شرایط را به آنان معرفی می‌کنند (۸) و مردم با اعلام حمایت خود (شکل جدیدی از بیعت) ولایت او را می‌پذیرند. اما اگر فقیه از اول شرایط لازم را دارا بوده و کماکان از آن برخوردار باشد تغییر نظر در این صورت مبنای علمی ندارد، بلکه ریشه در شهوت عملی دارد که محل بحث نیست. ۴ آیا «ولایت» فقیه مطلق است یا مشروط؟ آیا اختیارات فقیه محدود به قانون اساسی است یا وراثت آن نیز اختیار دارد؟ اگر مشروط است پس چرا در اصل پنجاه و هفتم تصریح به «ولایت مطلقه فقیه» شد و اگر مطلق است اولاً چرا در اصل یکصد و دهم وظایف و اختیارات رهبر احصاء شد؟ ثانیاً آیا مطلق بودن اختیارات فقیه با سلطنت مطلقه چه فرقی دارد؟ بی‌شک وظایف و اختیاراتی که فقیه جامع الشرایط به عنوان ولی امر مسلمین دارد همان چیزهایی است که در اصول قانون اساسی، بویژه در اصل یکصد و دهم بیان شده و این اصول با اطلاق ولایت نیز تعارضی ندارند چه اولاً، منظور از «مطلق بودن» این نیست که بی‌حساب و کتاب باشد و هیچ قید و شرطی نداشته باشد، بلکه این قید مبنای فقهی دارد و در مقابل کسانی بکار برده می‌شود که معتقدند اختیارات فقیه محدود به امور حسبیه است طرفداران ولایت مطلقه می‌گویند همانگونه که فقه به بیان مسائل سیاسی اجتماعی و حکومتی مسلمانان پرداخته و اختصاص به زمان معصوم ندارد، ولایت فقیه هم دائر مدار فقه بوده و اختصاص به امام معصوم ندارد و ثانیاً، فقیه باید در چارچوب موازین شرعی و برای رعایت مصالح اسلام و مسلمین اعمال ولایت کند که مصادیق عمده آن در اصل یکصد و دهم بیان شده است. بنابراین فقیه هیچگاه نمی‌تواند از سر هوای نفس و به طور دلخواهی اعمال ولایت کرده، تصمیم بگیرد و گرنه از ولایت ساقط می‌شود و این خود از عوامل بسیار مهم بازدارنده درونی جهت جلوگیری از هرگونه خطا و لغزش و یا دیکتاتوری است. آیا ولایت مطلقه به این معنا مرادف سلطنت مطلقه است؟! ثالثاً، هر گاه فقیه به صدور دستور حکومتی اقدام کرد نه تنها بر همه شهروندان از مسلمانان و غیر مسلمانان حتی مراجع عظام تقلید تبعیت از آن واجب است. بلکه خود فقیه نیز

همانند یکایک شهروندان باید تابع ولایتش باشد و از آن فرمان برد. چنانکه ذیل اصل یکصد و هفتم صریحا بیان داشت: «رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است». ۵ آیا تبعیت بی چون و چرا از غیر معصوم رواست؟ بعضی می‌گویند آیا احتمال ندارد فقیه اشتباه کند؟ آیا تبعیت بی چون و چرا از کسی که احتمال اشتباه او وجود دارد اغراء به جهل نیست؟ اولاً، باید توجه داشت در هیچ کشوری مقامات عالیه همانند سایر مردم از احتمال ارتکاب اشتباه مبرا نیستند ولی در عین حال تا زمانی که اشتباه کشف نشد همه خود را ملزم به تبعیت از آن می‌دانند و آن را نوعی احترام به قانون و رعایت نظم تلقی می‌کنند. مضافاً بر اینکه احتمال ارتکاب اشتباه عمدی و انگیزه‌های شخصی یا گروهی در نظامهای دیگر وجود دارد اما در مورد نظام ولایت فقیه، به دلیل شرایط سنگین آن، یا وجود ندارد و یا در حد عدم است. ثانیاً، وقتی امام زمان (عج) می‌فرماید: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله». و یا امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «قد جعلته علیکم حاکماً» در واقع می‌خواهد بگوید من خودم کمکش می‌کنم. فقیه که از شرایط لازم برخوردار باشد از امدادهای خداوند و توجهات حضرت ولی عصر برخوردار خواهد شد. لذا در نظام ولایت فقیه احتمال ارتکاب اشتباه به حداقل می‌رسد. ثالثاً، قانون اساسی با پیش بینی مجمع تشخیص مصلحت نظام در حقیقت یک هیئت مشاورین عالی برای رهبری در نظر گرفته که در پرتو آن تصمیم رهبری از اتقان بیشتری برخوردار خواهد شد. حقیقت این است که ریشه اصلی این شبهه و نظایر آن را باید در هواهای نفسانی و شهوات عملی برخی از افراد جستجو کرد و نه در شبهات علمی، و گرنه بسیاری از این افراد وقتی به حکومت رضاخان و محمد رضا شاه با آن ماهیت استبدادی و غیر انسانی اش می‌رسیدند بی چون و چرا فرمان می‌بردند، اما اینجا به طرح چنین شبهاتی متشبث می‌شوند. قرآن کریم به طرز جالبی به بیان این شبهه پرداخته می‌فرماید: «و من الناس من یجادل فی الله بغير علم و یتبع کل شیطان مرید» (۹). انسانهایی هستند که وقتی بحث از اطاعت خدا می‌شود اشکال تراشی می‌کنند اما اینها از هر شیطان منحرفی که سر راهشان قرار گیرد بدون تردید تبعیت می‌کنند. پی نوشتها: ۱ به کتاب ولایت فقیه، امام خمینی (ره) رجوع کنید. ۲ برای آگاهی بیشتر به درسهای چهارم تا ششم از همین نوشتار مراجعه بفرمایید. ۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۵۷ و ۱۱۰ ۴ به مبحث «ضرورت تشکیل حکومت اسلامی از دیدگاه روایات» (درس چهارم) مراجعه کنید. ۵ نهج البلاغه، خطبه ۲۷. کسی که مورد تبعیت قرار نگیرد حرفی برای گفتن ندارد. ۶ قانون اساسی، اصل ۵۶. ۷ روزنامه سلام، ۱۴/۱۱/۱۳۷۰. ۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی، اصل ۱۰۸. آیا در هیچ یک از نظامهای دموکراسی جهان سراغ داریم که هر گاه رهبر مرتکب انحراف شد خودبخود از رهبری ساقط شود و مشروعیت خود را از دست بدهد آیا این خود یک عامل بازدارنده مهمی محسوب نمی‌شود؟ ۹ سوره حج، آیه ۳. منابع مقاله: پژوهشی نو پیرامون انقلاب اسلامی، دهقان، حمید؛

## ولایت در بیان قرآن کریم

ولایت در بیان قرآن کریم ولایت مهم ترین اصل در بازشناسی جامعه اسلامی و در حکم تار و پود آن است. همان جامعه ای که قرآن از آن به «امت وسط» تعبیر می‌نماید: «و کذلک جعلناکم امةً وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیداً» (۱) (و اینگونه شما را گروهی میانه گردانیدیم تا گواهان مردم باشید و پیامبر بر شما گواه باشد). در اینجا قصد نداریم به تفصیل، این مبحث عمیق اسلامی را طرح نماییم و تنها بر آنیم تا به قسمتی از بحث که پیرامون رابطه امام (رهبر) و رعیت می‌باشد (که آنرا رابطه نزولی نامیدیم) پردازیم. این رابطه بر بنیان نظری روشن و مرزبندی شده ای استوار است که در آیه ۳۳ سوره مبارکه احزاب به دقت بیان شده است: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۲) (پیامبر از خود مؤمنان به آنها نزدیکتر و سزاوارتر است). این معنای «اولویت» که به تصریح قرآن، ویژه پیامبر می‌باشد، به ائمه پس از وی نیز تعلق دارد. ابتدا به بررسی ولایت ویژه رسول الله «صلی الله علیه و اله و سلم» در این آیه مبارکه و پس از آن تعمیم این ولایت به ائمه و ولایه امر پس از پیامبر می‌پردازیم. «اولویت» یعنی مقدم

داشتن اراده رسول الله «صلی الله علیه و اله و سلم» بر اراده شخصی مؤمنین. این «مقدم داشتن» را به شکلی روشن از صیغه افعال التفضیل «اولی» که در آیه مبارکه آمده است، در می یابیم. یعنی هنگامی که اراده حاکم (پیامبر) با اراده محکوم (مردم) تراحم و مخالفت پیدا می کند، اراده نبوی بر اراده مؤمنین تقدم پیدا می کند. این «ولایت» همان ولایت ویژه پیامبر بر مردم از سوی خداوند است، و کسی معنای دیگری جز همین «اولویت» برای ولایت پیامبر بر امت ذکر نکرده است. این معنای «اولویت» جوهر و حقیقت «حاکمیت» است. اساساً حاکمیت یک نفر بر دیگری معنایی جز تقدم اراده حاکم بر اراده محکوم به هنگام تراحم و تقابل، ندارد. از حدیث غدیر نیز همین معنا برداشت می شود. روز غدیر خم پیامبر خطاب به مؤمنین فرمودند: «الست اولی بکم من انفسکم؟» (آیا من بر شما از خودتان مقدم نیستم؟) مردم در جواب گفتند: «بلی». پیامبر فرمود: «من کنت مولاة فهذ علی مولاة» (هر کس که من مولای اویم، این علی مولای اوست) از این سخن چنین برداشت می شود که همان ولایت ویژه پیامبر به ائمه مسلمین و اولی الامر پس از ایشان اختصاص دارد. بدیهی است ولایتی را که پیامبر به علی (علیه السلام) اعطا نمود، همان ولایتی است که خداوند تعالی در آیه شریفه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۳) به ایشان اعطا نموده بود. این همان ولایت و حق اطاعت است که در آیه کریمه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (۴) برای خداوند، پیامبر و اولی الامر در یک ردیف ذکر شده است. اولویت اراده حاکم بر اراده محکوم از مسائلی است که به هیچ روی تشکیک پذیر نمی باشد و حقیقت هر ولایتی همان «مقدم داشتن» اراده حاکم است. همچنین باید ذکر کرد که هیچ ولایتی ماهیتاً با ولایت دیگر تفاوتی ندارد، تنها اختلافی که در میان ولایتهای مختلف وجود دارد از لحاظ شکل و گستره آن می باشد. بدین معنی که ولایتهای مختلف گاه از جنبه سلسله مراتب متفاوت می باشند و گاه از نظر گستره و حیظه شمول. تفاوت از جنبه سلسله مراتب در موارد زیادی مشاهده می شود، مثل حاکمان و والیانی که خود زیر دست حاکم یا والی بالاتری هستند. از نظر گستره نیز مانند ولایت مدیر یک مدرسه که تنها به محیط همان مدرسه محدود می گردد، یا ولایت مدیر یک کارخانه که محدود به محیط همان کارخانه است، در مقایسه با ولایت والی شهر که بر همه محدوده هایی (مثل آن مدرسه و کارخانه) که در یک شهر وجود دارند، تعمیم دارد. اما همه در یک حقیقت واحد اتفاق و یگانگی دارند و آن عبارت است از اولویت «ولی» در تصرف نسبت به «مولی علیه» و تقدم وی در این تصرف، در دایره ای که شرع مقرر کرده است. بنا بر این در ولایت تشریحی، هیچ تفاوتی بین ولایت پیامبر بر ائمه و والیان امر پس از ایشان جز در دو مسئله، وجود ندارد: ۱ گستره و محیطی که ولی در آن حکم می راند. ۲ رتبه ولایت. ولایت الهی، سرچشمه ولایت ها به بیان قرآن کریم در جهان هستی ولایت تنها از آن خداست. قرآن این حقیقت را در سلسله ای از آیات به شیوه ای جالب و منسجم بیان می دارد. در اینجا به بیان سیر اندیشه قرآنی پیرامون ولایت خدای تعالی می پردازیم: ۱. قرآن بیان می دارد که اولاً خداوند تعالی آفریننده هستی است و همه چیز در عالم وجود مخلوق اویند. به آیات زیر توجه کنید: «یا ایها الناس اذکروا نعمه الله علیکم هل من خالق غیر الله یرزقکم من السماء و الارض لا اله الا هو فانی توفکون» (۵) (ای مردم، نعمت الهی را بر خود یاد آرید، آیا جز خدا آفریدگاری هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟ هیچ خدایی جز او نیست پس چگونه براه می روید؟). «ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء فاعبدوه و هو علی کل شیء وکیل» (۶) (چنین است خداوند که پروردگار شماست، هیچ خدایی جز او نیست، آفریننده همه چیز است، او را پرستید و او بر همه چیز نگهبان است). «انی و جهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفاً و ما انا من الشرکین» (۷) (من پاکدینانه روی دل به سوی کسی می نهم که آسمانها و زمین را آفریده است، و من از مشرکان نیستم). خداوند تدبیرگر این عالم پهناور است و هیچ چیزی در عالم هستی نیست مگر اینکه در برابر تدبیر او سر تسلیم فرو آورده است: «خلق السموات و الارض بالحق یکور اللیل علی النهار و یکور النهار علی اللیل و سخر الشمس و القمر کل یجری لاجل مسمى» (۸) (آسمانها و زمین را بحق آفریده است و شب را بر روز و روز را بر شب می گستراند، و خورشید و ماه را رام کرده است، همه تا سر آمدی معین سیر می کنند). «قال فمن ربکما یا موسی قال ربنا الذی، اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (۹) (گفت پروردگار شما کیست ای موسی؟ گفت

پروردگار ما همان کسی است که هر چیزی را آفریده و سپس هدایتش کرد). «ان ربکم الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل و النهار یطلبه حیثا و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بامرہ الا له الخلق و الامر تبارک اللہ رب العالمین» (۱۰) (همانا پروردگار شما کسی است که آسمانها و زمین را در شش روز بیافرید سپس بر عرش استیلا یافت، شب را به روز که آن را شتابان می جوید می پوشاند، و خورشید و ماه و ستارگان رام فرمان اویند، آگاه باشید که خلق و امر از آن اوست، پاک و منزّه است خداوندی که پروردگار جهانیان است). همچنین تسلط و محافظت عالم وجود از آن خداوند سبحان است: «قل من بیده ملکوت کل شیء و هو یجیر و لا- یجار علیہ ان کنتم تعلمون سیقولون اللہ قل فانی تسحرون» (۱۱) (بگو اگر می دانید ملکوت همه چیز بدست کیست، و کیست که امان می دهد و در برابر او نتوان به کسی امان داد؟ می گویند از آن خداست. بگو پس چگونه فریب داده می شوید؟). «ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها» (۱۲) (هیچ جنبنده ای نیست مگر اینکه او حاکم بر هستیش می باشد). ۳ همه چیز مسخر او و خاضع و مطیع وی هستند: «ان کل من فی السموات و الارض الا اتی الرحمن عبدا لقد احصیهم و عدہم عدا» (۱۳) (هیچ موجودی در آسمانها و زمین نیست مگر اینکه بنده وار سر به درگاه خدای رحمان فرود می آورد برآستی همه را شماره کرده، حسابشان را دارد). «و له من فی السموات و الارض کل له قانتون» (۱۴) (هر که در آسمانها و زمین است از آن اویند و همگی فرمانبردار او). ۴ پادشاهی مطلق هستی از آن اوست و هیچ کس مزاحم و معارض او نیست، چیزی برای غیر او نیست و پادشاهی در عالم شریک او نیست: «الذی له ملک السموات و الارض و لم یخذلدا و لم یکن له شریک فی الملک» (۱۵) (کسی که فرمانروایی آسمانها و زمین از آن اوست و فرزندی اختیار نکرده و در فرمانروایی شریکی ندارد). «قل اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء» (۱۶) (بگو خداوند ای فرمانروای هستی، به هر کس که خواهی فرمانروایی بخش و از هر کس که خواهی بازگیری و تویی که هر کس را که خواهی گرامی داری و هر که را خواهی خوار کنی). «ذلکم اللہ ربکم له الملک لا اله الا هو فانی تصرفون» (۱۷) (اینچنین است خداوند، پروردگار شما، فرمانروایی از آن اوست، خدایی جز او نیست، پس چرا به بیراهه می روید؟). ۵ بنا بر این خداوند تعالی در تمامی هستی «ولی امر» مطلق است. در هر چه بخواهد، هر آنگونه که اراده کند تصرف می کند: «لا یسأل عما یفعل و هم یسألون» (۱۸) (او در آنچه می کند بازخواست نمی شود و انسانها باز خواست می شوند). «قل اغیر اللہ اتخذ ولیا فاطر السموات و الارض» (۱۹) (بگو آیا غیر از خداوند را سرور خود گیرم که آفریننده آسمانها و زمین است؟) «و هو اللہ لا اله الا هو له الحمد فی الاولی و الاخرة و له الحکم و الیه ترجعون» (۲۰) (و او خداوند است که هیچ خدایی جز او نیست، سپاس او راست در آغاز و در انجام، و حکم او راست و به سوی او باز گردانده می شوید). «و اللہ غیب السموات و الارض و الیه یرجع الامر کله» (۲۱) (و غیب آسمانها و زمین از آن خداست و همه کارها به سوی او باز گردانده می شود). «و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» (۲۲) (و او کسی است که در آسمانها خداست و در زمین خداست). «و قالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول و هم بامرہ یعملون» (۲۳) (و گفتند که خدای رحمن فرزندی اختیار کرده است، منزّه است او بلکه آنان بندگانی گرامی هستند که در سخن بر او پیشی نگیرند و به جز فرمان او کار نکنند). «ان الحکم الا للہ امر الا تعبدوا الا اياه ذلک الدین القیم» (۲۴) (حکم نیست مگر برای خداوند، فرمان داده است که جز او نپرستید، این دین استوار است). «و له ما فی السموات و الارض و له الدین واصبا أغير اللہ تتقون» (۲۵) (آنچه در آسمانها و زمین است از آن اوست و دین پایدار از آن اوست، آیا از غیر خدا پروا می کنید؟) «أغير دین اللہ بیغون و له اسلم من فی السموات و الارض طوعا و کرها و الیه یرجعون» (۲۶) (آیا دینی جز دین الهی می جویند، حال آنکه هر کس که در آسمانها و زمین است خواه و ناخواه تسلیم امر اویند، و به سوی او باز گردانده می شوید). «ان الدین عند اللہ الاسلام» (۲۷) (دین در نزد خداوند همانا اسلام است). «هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظہره علی الدین کله و لو کره المشرکون» (۲۸) (او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر همه ادیان پیروز گرداند، هر چند مشرکان را خوش نیاید). «و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه و یکون الدین کله

«الله» (۲۹) (و با آنان بجنگید تا آنکه فتنه ای باقی نماند و دین، همه دین خدا باشد). ۶ قرآن ولایت را از همه مخلوقات (ملائکه، جن، انسان) بدون اذن و فرمان الهی نفی می کند: «اتبعوا ما انزل الیکم من ربکم و لا تتبعوا من دونه اولیاء» (۳۰) (از آنچه از سوی پروردگارتان بر سوی شما نازل شده پیروی کنید و جز او را پیروی نکنید). «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله» (۳۱) (بگوی ای اهل کتاب بیاید بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است بایستیم، که جز خدای یکتا را نپرستیم، و برای او شریکی قرار ندهیم و هیچ کس از ما دیگری را به جای خداوند، به خدائی نگیرد). «و ما کان لهم من دون الله من اولیاء» (۳۲) (و جز خدا (و به جای او) سروری ندارند). «افحسب الذین کفروا ان یتخذوا عبادی من دونی اولیاء» (۳۳) (آیا کافران پنداشته اند که بندگان من، غیر من کسی را سرور و مولی خواهند گرفت؟). «قالوا سبحانک ما کان ینبغی لنا ان نتخذ من دونک من اولیاء» (۳۴) (گفتند پاک و منزهی پروردگار ما، را نسزد که جز تو را سرور خود بگیریم). «مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت» (۳۵) (مثل آنان که به جای خداوند سرورانی برگرفتند، مثل عنکبوت است). «ام اتخذوا من دونه اولیاء فالله هو الولی» (۳۶) (آیا جز او را سرور خویش گرفته اند، حال اینکه تنها سرور خداوند است). ۷ خدای تعالی بندگان را فرمان می دهد تا به طاعت کفر ورزیده، آن را ترک کنند و با آن به جنگ برخیزند: «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به» (۳۷) (می خواهند به طاعت داوری برند، حال آنکه به آنان دستور داده شده که به آن کفر ورزند). «فمن یکفر بالطاغوت و يؤمن بالله فقد استمسک بالعروه الوثقی» (۳۸) (پس هر که به طاعت کافر شود و به خداوند ایمان بیاورد، همانا به دستاویز محکمی آویخته است). ۸ خدای تعالی والیانی از سوی خود، بر مردم نصب می نماید و اذن به ولایت آنها می دهد و فرمان به اطاعتشان می دهد. ولایت آنها امتداد و دنباله ولایت خداوند می شود: «انما ولیکم الله و رسوله و الذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون» (۳۹) (همانا ولی شما خداوند است و پیامبر او و مؤمنانی که نماز را بر پا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند). «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۴۰) (پیامبر از خود مؤمنان به آنان نزدیکتر و سزاوارتر است). «قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین» (۴۱) (فرمود من ترا پیشوای مردم قرار می دهم، گفت و به فرزندان من (نیز پیشوائی عطا می کنی) فرمود عهد من به ستمکاران نمی رسد). «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (۴۲) (از خداوند و پیامبر و اولی الامر تان اطاعت کنید). بنابر این ولایت حقه بر بندگان تنها از آن خداوند است، او سرچشمه هر ولایت مشروعی در زندگی انسان می باشد و هیچ ولایتی جز به اذن و امر او مشروعیت ندارد. پی نوشت ها: ۱ بقره: ۱۴۳. احزاب: ۳۶. نساء: ۴۵۹. فاطر: ۵۳. انعام: ۱۰۲. انعام: ۷۷۹. زمر: ۸۵. طه: ۵۰. اعراف: ۹۴. انعام: ۱۰۵۴. مومنون: ۸۹. ۱۱ هود: ۱۲۵۶. مریم: ۹۴. ۱۳ روم: ۲۶. فرقان: ۱۵۲. آل عمران: ۱۶۲۶. زمر: ۱۷۶. انبیاء: ۲۳. انعام: ۱۹۱۴. قصص: ۲۰۷۰. هود: ۱۲۳. زحرف: ۲۲۸۴. انبیاء: ۲۶. ۲۷. یوسف: ۲۴۴۰. نحل: ۲۵۵۲. آل عمران: ۲۶۸۳. آل عمران: ۱۹. توبه: ۲۸۳۳. انفال: ۲۹۳۹. اعراف: ۳۰۳. آل عمران: ۳۱۶۴. هود: ۳۲۲۰. کهف: ۳۳۱۰۲. فرقان: ۳۴۱۸. عنکبوت: ۳۵۴۱. شوری: ۳۶۹۰. نساء: ۳۷۶۰. بقره: ۳۸۲۵۶. مائده: ۳۹۵۵. احزاب: ۴۰۶. بقره: ۴۱۱۲۴. نساء: ۵۹. منابع مقاله: راه انقلاب، جهرمی، سید مهدی؛

### ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (ره)

ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (ره) امام رحمه الله در ابتدای بحث ولایت فقیه خود، با اشاره به اینکه «ولایت فقیه» از موضوعهایی است که تصور آن موجب تصدیق می شود و احتیاجی به دلیل و برهان ندارد، اوضاع سیاسی - اجتماعی آن روز مسلمانان و حوزه های علمیه را مطرح می کنند که موجب شده بر «ولایت فقیه» علی رغم بدیهی بودن، برهان اقامه می کنیم. (۱) توضیح این امر خیلی ساده است و امام رحمه الله در شرایطی می خواست این بحث را مطرح کند که چهارده قرن از تشکیل واقعی حکومت اسلامی به طور عینی و عملی می گذشت و با توجه به تحولات عظیم عصر جدید و تبلیغات منفی مخالفان اسلام،



حکومت اسلامی امری مبهم و نامفهوم بود. (۲) بر همین اساس، امام رحمه الله به تبلیغات منفی استعمارگران و ناآگاهی افراد جامعه می نویسد: استعمارگران به نظر ما آوردند که اسلام، حکومتی ندارد! تشکیلات حکومتی ندارد! بر فرض که احکامی داشته باشد مجری ندارد و خلاصه، اسلام فقط قانونگذار است. (۳) ۱. اثبات حاکمیت فقها در چنین شرایطی، امام رحمه الله تمام تلاش خود را به کار برد تا ولایت و حاکمیت را برای فقها اثبات کند و این کار را با زبانی ساده و در عین حال مستند به آیات قرآنی، اخبار و احادیث و با دلایل عقلی انجام داد. امام با اشاره به رویه و سنت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در تعیین جانشین برای خود، استدلال کرد که این امر برای اجرای احکام خدا بوده و در شرایط غیبت، اجرای احکام به عهده فقها و علماست. به عبارت دیگر، امام رحمه الله سعی داشت با اثبات مجریه در اسلام (علاوه بر تشریح قانون)، اعمال حاکمیت و قبضه قدرت حکومتی توسط فقها را اثبات کند. بر همین اساس می نویسد: ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است. آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام، خلیفه نمی خواهد، خود آن حضرت بیان احکام می کرد. همه احکام را در کتابی می نوشتند و دست مردم می دادند تا عمل کنند، اینکه عقلا لازم است خلیفه تعیین کند برای حکومت است. ما خلیفه می خواهیم تا اجرای قوانین کند. قانون مجری لازم دارد. در همه کشورهای دنیا این طور است که جعل قانون به تنهایی فایده ندارد و سعادت بشر را تامین نمی کند، پس از تشریح قانون باید قوه مجریه ای به وجود آید. در یک تشریح یا در یک حکومت اگر قوه مجریه نباشد نقص وارد است. به همین جهت، اسلام همان طور که جعل قوانین کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. ولی امر متصدی قوه مجریه قوانین هم هست. اگر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خلیفه تعیین نکند... رسالت خویش را به پایان نرسانده است. ضرورت اجرای احکام و ضرورت قوه مجریه و اهمیت آن در تحقق رسالت و ایجاد نظام عادلانه ای که مایه خوشبختی بشر است سبب شده که تعیین جانشین مرادف اتمام رسالت باشد. در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم این طور نبود که فقط قانون را بیان و ابلاغ کنند، بلکه آن را اجرا می کردند. رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم مجری قانون بود... خلیفه قانونگذار نیست. خلیفه برای این است که احکام خدا را که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آورده اجرا کند. اینجاست که تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره لازم می آید. اعتقاد به ضرورت تشکیل و برقراری دستگاه اجرا و اداره، جزئی از ولایت است، چنانکه مبارزه و کوشش برای آن از اعتقاد به ولایت است. (۴) بدین ترتیب، امام رحمه الله برای اولین بار در طول تاریخ شیعه، از اعمال حاکمیت و کسب قدرت اجرایی توسط فقها سخن به میان آورد و اعلام نمود: «باید کوشش کنیم که دستگاه اجرای احکام و اداره امور برقرار شود» و علما و فقهای اسلامی وظیفه دارند حکومت اسلامی تاسیس کنند. (۵) با اینکه کشور ما اسلامی بوده و قرنهای قانون و مقررات اسلامی بر آن حاکم بوده، ولی هیچ گاه مجری این احکام (در قالب یک حکومت) علما و فقها نبوده اند و عملاً قوه مجریه به دست سلاطین و حکام بوده است، حتی در دوره مشروطه هم با اینکه انقلابی رخ داد و قانون اساسی تنظیم شد و در متمم آن هیاتی از مجتهدان طراز اول را برای نظارت بر اسلامی بودن قوانین تعیین کردند، ولی هیچ کس کمترین اشاره ای به راس اجرایی کشور نکرد. اینکه امام اعلام می کرد: «مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود به قوه اجرائیه و مجریه احتیاج دارد»، (۶) یکی از تحولات عمده فکری - فرهنگی مورد نظر ماست که قبل از آن هیچ گاه علما و فقها به منظور کسب مستقیم قدرت در جامعه وارد مبارزه سیاسی - اجتماعی نشده بودند و سعی می کردند با اعمال نفوذ و نظارت بر دولت، به اجرای احکام اسلامی توسط حکام اکتفا کنند. امام رحمه الله با این استدلال عقلی نتیجه گرفتند که: «خداوند در کنار فرستادن یک مجموعه قانون - یعنی احکام شرع - یک حکومت (و) دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است» (۷) و بر همین اساس، رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خودش در راس تشکیلات اداری و اجرایی مسلمانان بود و علاوه بر ابلاغ وحی، به اجرای احکام می پرداخت و پس از خودش نیز جانشین تعیین کرد که آن هم به دلیل اجرای احکام و تنفیذ قوانین بود. بدین لحاظ، «اسلام همان طور که قانونگذاری کرده قوه مجریه هم قرار داده است. ولی امر متصدی قوه

مجریه هم هست». (۸) امام خمینی رحمه الله با اشاره به رویه سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای پس از وی در اجرای قوانین و احکام اسلامی، می نویسد: همان طور که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داد و اطاعتش را واجب شمرده است. فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و (بر) اجرای احکام نظارت کنند و نظام اجتماعی را مستقر گردانند. چون حکومت اسلام، حکومت قانون است قانون شناسان و از آن بالاتر دین شناسان یعنی فقها باید متصدی آن باشند. ایشان هستند که بر تمام امور اجرایی و اداری و برنامه ریزی کشور مراقبت دارند. (۹) ۲. ماهیت و ساختار حکومت: در کنار اثبات لزوم حکومت و قبضه دستگاه اجرایی توسط فقها، امام رحمه الله در یک بررسی مقایسه‌ای، ماهیت حکومت اسلامی و تفاوتی آن را با سایر حکومت‌های مرسوم مشخص می سازد. امام رحمه الله ضمن نفی شیوه‌های موجود حکومت استبدادی و مطلقه، حکومت اسلامی را از نوع مشروطه می داند، اما بلافاصله توضیح می دهد که: 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 صلی الله علیه و آله و سلم معین گشته است. (۱۰) امام خمینی این مجموعه شروط را همان احکام و قوانین اسلام می داند که حاکم بر همه است و بدین لحاظ، حکومت اسلامی را «حکومت قانون الهی بر مردم» می داند. هم حکام و هم مردم مقید به این قوانین هستند و نمی توانند از آنها عدول کنند. این امر موجب مشخص شدن قوه مقننه می شود. تکلیف قوه اجرائیه قبلا مشخص شده و در اختیار فقها بود و حالا با وجود حاکمیت قوانین و احکام شرع مقدس اسلام، تکلیف قوه مقننه باید روشن شود. امام رحمه الله فرق اساسی حکومت اسلامی (که مشروط بود) با حکومت‌های مشروطه و جمهوری متعارف را در قوه مقننه آنها می داند. در حکومت‌های مشروطه و جمهوری متعارف دنیا، نمایندگان مردم یا شاه در قوه مقننه به قانونگذاری می پردازند، اما در حکومت اسلامی، قانونگذاری به این مفهوم موضوعیت ندارد زیرا قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است. هیچ کس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی توان به مورد اجرا گذاشت. به همین سبب در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگذاری که یکی از سه دسته حکومت کنندگان را تشکیل می دهد مجلس برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب می دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می کند. (۱۱) امام خمینی رحمه الله در مورد منصب قضا نیز بحث می کند و آن را هم متعلق به فقها می داند و استدلال می کند که در اختصاص این منصب به فقهای عادل هیچ اختلافی نیست و علی رغم قوه اجرائیه و اعمال حاکمیت که مورد اختلاف فقهاست، در این موضوع اختلاف نیست و «تقریباً از واضحات است». (۱۲) در ایران نیز به طور سنتی، این منصب در اختیار علما و مجتهدین بود و تا دوره معاصر، علی رغم حکومت جور، قضاوت را متعلق به مجتهدین می دانستند. با این وجود، امام رحمه الله به توضیح و استدلال آن می پردازد و تصدی منصب قضا توسط فقیه عادل را جز ضروریات فقه می داند که در آن اختلافی وجود ندارد. جدای از علم و عدالت، شرط دیگر متصدی منصب قضا آن است که امام و رئیس جامعه باشد و بدین لحاظ، این خود به خود در اختیار ولی فقیه قرار دارد. (۱۳) ۳. شرایط زمامدار اسلامی، پس از اثبات ضرورت حکومت و توضیح ماهیت حکومت اسلامی، امام خمینی رحمه الله شرایط زمامدار را مطرح می کند که به تعبیر ایشان، این شرایط «مستقیماً ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است». (۱۴) به عبارت دیگر، شرایط زمامدار حکومت اسلامی، در ارتباط مستقیم با ماهیت حکومت اسلامی است و دو شرط اساسی دارد، یکی علم به قانون و دیگری عدالت. فلسفه این شرایط، کاملاً روشن است و امام رحمه الله توضیح می دهد که: «چون حکومت اسلام حکومت قانون است برای زمامدار علم به قوانین لازم می باشد» (۱۵) و حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد. این شرط به قدری مهم و ضروری است که اگر زمامدار قانون را نداند، لایق حکومت نیست. یعنی حاکم و زمامدار مسلمین باید خودش در موضوع حکومت اسلامی (قانون اسلام) مجتهد و صاحب نظر باشد زیرا اگر تقلید کند،

اقتدار حکومت شکسته می‌شود و اگر تقلید نکنند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد. امام رحمه الله بر همین اساس، معتقد است که حتی سلاطین هم باید به تبعیت فقها در آیند که «در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند». (۱۶) این شرط به گونه‌ای است که به طور طبیعی و منطقی شخص غیر از فقیه جامع شرایط نمی‌تواند در راس تشکیلات سیاسی قرار بگیرد و در واقع، نتیجه حق حاکمیت فقهاست. شرط دیگری که امام رحمه الله ذکر می‌کند، اینکه «زاممدار بایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد و دامنش به معاصی آلوده نباشد». (۱۷) این شرط اخیر در واقع، شرط کافی زمامدار اسلامی و ضامن سلامت و موجب بقای حاکمیت فقیه است و اگر زمامدار اسلامی این شرط را فاقد شود، حکومت اسلامی از موضوعیت می‌افتد زیرا بدون عدالت، امکان اجرای قوانین الهی نیست و حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است و حاکم غیر عادل، خواسته‌ها و هوای نفسانی و مادی را جایگزین شروط الهی می‌کند. همین امر موجب گرایش حکومت به استبداد و جایگزینی آن با حکومت‌های مرسوم دنیایی خواهد شد. بر همین اساس، گفته می‌شود که اگر ولی فقیه هر یک از دو شرط اساسی را از دست بدهد، دیگر ولایت ندارد و خود به خود سمت ولایت را از دست می‌دهد. از سوی دیگر، نظریه ولایت فقیه و نیز حاکمیت فقها در تداوم نظریه امامت و حکومت ائمه معصومین علیهم السلام است و اکت حکومت اسلامی تلقی می‌شود. به همین دلیل، وجود این دو شرط، برای تقریب هرچه بیشتر حکومت عصر غیبت به مدل اصلی حکومت اسلامی، ضرورت دارد، امام معصوم علیه السلام واجد دو شرط اساسی علم غیب و عصمت است و شرایط زمامدار اسلامی نیز استنتاجی از همین دو شرط است و هر چه کیفیت و درجه این دو شرط در ولی فقیه بیشتر باشد، حکومت فقها به همان میزان به حکومت معصومین علیهم السلام نزدیکتر و شبیه‌تر خواهد بود. ۴.

آثار نظریه امام در جامعه زبدين ترتيب، در شرایطی که اسلام در هاله‌ای از ابهام بود و چهارده قرن از تشکیل واقعی حکومت اسلامی می‌گذشت و با توجه به تحولات عظیم جهانی، هیچ کس نمی‌دانست حکومت اسلامی چگونه حکومتی است، امام رحمه الله با ترسیم «ولایت فقیه» چارچوب اصلی حکومت اسلامی را مشخص نمود و به مردم ارائه داد و اثبات کرد که احکام خدا تعطیل بردار نیست و در هیچ شرایطی، حتی عصر غیبت نمی‌توان از اجرای احکام الهی سرباز زد. (۱۸) با طرح حکومت اسلامی از سوی امام رحمه الله تکلیف مردم روشن و هدف نهایی مشخص شد و همه دریافتند که تا کجا باید پیش بروند، دامنه نهضت را تا چه حدی گسترش دهند و درجه مقاومت و پایداری را تا چه پایه‌ای بالا ببرند. متفکران و آگاهان جامعه تلاش کردند، گویندگان متعهد در مساجد و منابر به تفسیر و تشریح آن پرداختند و خود را برای آن روز آماده کردند، زیرا امام رحمه الله صریحاً فرموده بودند: برای اینکه وطن اسلام را از تصرف و نفوذ استعمارگران و دولتهای دست‌نشانده آنها خارج و آزاد کنیم راهی نداریم جز این که تشکیل حکومت بدهیم. (۱۹) بلافاصله پس از انتشار مباحث ولایت فقیه، محققان و متفکران حوزه به تحقیق و بررسی سیستم حکومت اسلام و نشر و توزیع آن پرداختند. در این میان مجاهد فقید مرحوم ربانی شیرازی که از ایران مرتب با امام در ارتباط بود، کمتر از سه ماه پس از شروع بحث امام، جزوه‌ها به دستش می‌رسد و طی نامه‌ای که به نویسنده کتاب نهضت امام خمینی می‌نویسد، (۲۰) دیدگاه‌های خود را پیرامون ولایت فقیه بیان می‌کند و ضمن نشان دادن روزنامه‌هایی برای تحقیق در این موضوع مهم، از همان ابتداء مساله اعلی‌ت و تفقه به مفهوم سنتی را نمی‌پذیرد و فقهی را دارای حق حکومت می‌شناسد که دین را از لحاظ ایدئولوژی، سیاست، اقتصاد، مسایل نظامی، اخلاق، معارف، روابط اجتماعی و... بشناسد. بر همین اساس، ایشان در کنار دو شرط امام رحمه الله برای زمامدار سه شرط جهان بینی، جهان گیری و جهانداری را نیز مطرح می‌کند. (۲۱) ایشان با اشاره به اینکه خودش نیز در این زمینه تحقیقاتی کرده و امید تکمیل آن را دارد، بحث تعدد فقها، حکومت واحد یا خود مختاری در چارچوب ولایت فقیه را باز می‌کند و حدود اختیارات فقیه را متذکر می‌شود. بسیاری از مسایلی که در سالهای دهه اول پس از پیروزی انقلاب اسلامی پیرامون ولایت فقیه مطرح شد و موجبات اختلاف نظر جناحهای درون نظام را فراهم آورد، در این نامه مطرح شده

و حاکی از آن است که این مسایل در همان موقع (اواخر دهه ۱۳۴۰) برای جریان فقهاتی - ولایتی مطرح و مشغله ذهنی و فکری بوده است. ۵. امتیاز طرح امام خمینی، یک مساله عمده در مورد طرح امام خمینی رحمه الله این است که امام رحمه الله ضمن استدلال عقلی و نقلی بر اصل ولایت فقیه، ارکان و قوای اصلی حکومت را به طور کلی مطرح می کند و نیازی به بررسی فروع و جزئیات امر نمی بیند. (۲۲) به عبارت دیگر، طرح امام رحمه الله فقط شامل خطوط کلی قوای سه گانه و ماهیت حکومت اسلامی بود و تفصیل آن را به آیندگان واگذار کرده بود. بر همین اساس صریحا می نویسد: ما اصل موضوع را طرح کردیم و لازم است نسل حاضر و نسل آینده در اطراف آن بحث و فکر نمایند و راه به دست آوردن آن را پیدا کند... و انشاء الله تعالی کیفیت تشکیل و سایر متفرعات آن را با مشورت و تبادل نظر به دست بیاورند و... (۲۳) ممکن است برخی، این امر را دلیل بر نا مشخص بودن حکومت اسلامی در قالب ولایت فقیه در آن شرایط بدانند و مدعی شوند که طرح کلی امام، در واقع نظریه حکومت کمال مطلوب نبوده است. (۲۴) اما این کم گویی و سر بسته گفتن دلیل و حکمت داشت و امام (ره) مایل نبود نقشه تفصیلی درباره ولایت فقیه و حکومت اسلامی ارائه دهد، زیرا این امر برای کسی که کار علمی و تحقیقی می کند، پسندیده نیست و کسانی که طرح را پیاده می کنند، خود به نحوه اجرا و جزئیات آن را نیز خواهند کرد. علاوه بر این، به دلیل تبلیغات منفی موجود در آن سالها در خصوص اسلام و وضع حوزه ها و علما، امام تمام نیروی خود را صرف اثبات اصل «ولایت فقیه» و حکومت اسلامی کرد (۲۵) و ثابت نمود که اسلام حکومت دارد و فقها نیز همانند ائمه (ع) دارای حاکمیت و ولایت هستند. این امر مقدم بر طرح و نقشه تفصیلی و جزئی حکومت بود. بحث «ولایت فقیه» از قبل هم وجود داشت، ولی امام (ره) با بررسی موضوع، اصل ولایت فقیه را احیا کرد و جایگاه اصلی خودش نشان داد و این خیلی مهم تر و اساسی تر بود. قبلا موضوع ولایت فقیه در کتابهای فقهی مطرح می شد، ولی امام خمینی (ره) این بحث را از حوزه فقه خارج نمودند و در جایگاه دیگری تحت عنوان کلام مطرح کردند. (۲۶) وقتی ولایت فقیه در فقه مطرح می شود، در واقع جزو فروع دین قرار می گیرد که در حیطة استنباط و اجتهاد فقهاست و محدوده اختیارات آن را فقها تعیین می کنند، امام هنگامی که در کلام مطرح می شود، در واقع به مفهوم تداوم امامت است و در آن صورت «ولایت فقیه» حاکم بر فقه و جزو اصول دین است و سراسر فقه در پرتو شعاع آن روشن می گردد. این ابتکار اصلی امام (ره) بود و در نوع خود، تحلی اساسی محسوب می شود. پی نوشت ها: ۱. امام خمینی، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ص ۵. ۲. منوچهر محمدی، پیشین، ص ۱۰۱. ۳. امام خمینی رحمه الله، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ص ۱۷. ۴. همان، صص ۱۷-۱۸. ۵. همان، ص ۱۹. ۶. همان، ص ۲۳. ۷. همان. ۸. همان، ص ۲۴. ۹. همان، ص ۸۰. ۱۰. همان، ص ۴۵. ۱۱. همان، ص ۴۶. ۱۲. همان، ص ۸۵. ۱۳. ر.ک: همان، صص ۸۸-۸۷. ۱۴. همان، ص ۵۰. ۱۵. همان، ص ۵۱. ۱۶. همان، ص ۵۲. ۱۷. همان، ص ۵۳. ۱۸. ر.ک به: همان، ص ۵۴. ۱۹. همان، ص ۳۶. ۲۰. روحانی، پیشین، ج ۲، صص ۵۲۷-۵۲۲. ۲۱. همان، صص ۵۲۵. ۲۲. امام خمینی، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ص ۱۴۹. ۲۳. همان، صص ۱۵۱-۱۵۰. ۲۴. بازرگان، انقلاب ایران در دو حرکت، صص ۸۶-۸۵. ۲۵. روحانی، پیشین، ج ۲، ص ۴۹۷. ۲۶. برای توضیح بیشتر ر.ک: جوادی آملی، «نقش امام خمینی در تجدید بنای نظام امامت»، کیهان اندیشه، ش ۲۴، صص ۱۱-۱۰. منابع مقاله: درآمدی بر مبانی فکری انقلاب اسلامی، شفیع فر، محمد؛

### دلایل عقلی بر ولایت فقیه

دلایل عقلی بر ولایت فقیه تقریرهای مختلفی از دلیل عقلی (۱) بر «ولایت فقیه» وجود دارد: بیان اول: این دلیل مشتمل بر مقدمات زیر است: مطابق جهان بینی توحیدی، حاکمیت معقول و مقبول، حاکمیت مطلق الهی است. حکومت اسلامی، تنها ابزار اعمال حاکمیت الهی است (اصل لزوم سنخیت بین نوع حاکمیت و نوع حکومت). هدف از حکومت اسلامی، اجرای قانون الهی است که متضمن تکامل مادی، معنوی، دنیوی و اخروی انسان ها می باشد. هر حکومتی نیاز به حاکم و رهبری شایسته دارد. حکمت الهی،

تعیین پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - و امامان معصوم را از سوی خداوند به عنوان رهبر برای تبیین، تأمین و تضمین قوانین الهی، ایجاب نموده است. در عصر طولانی غیبت و عدم دسترسی به معصوم نیز تعیین نزدیک ترین افراد به معصوم (در دو خصیصه مهم علم و عمل) به عنوان نایب و جانشین آنان، بر اساس حکمت الهی ضروری می باشد. فقیهان شایسته و ارسته، نزدیک ترین افراد به معصوم می باشند. رهبری فقیهان جامع شرایط به مقتضای حکمت الهی در عصر غیبت ثابت است. در توضیح دلیل فوق اشاره به این نکته ضرورت دارد که آن چه در مورد حکمت الهی مطرح است، تحصیل و تأمین غرض به بهترین شکل ممکن است. اگر برای انتظام امور دینی و دنیایی مردم و به تعبیر دیگر، اقامه دین و قانون الهی راه های متعددی وجود داشته باشد، (نظیر نصب فقیه از سوی معصوم، انتخاب فقیه از سوی مردم و یا انتخاب مؤمن عادل کاردان از سوی مردم با نظارت فقیهان) حکمت الهی ایجاب می کند که مطمئن ترین و مؤثر ترین راه وصول به آن در اختیار بندگان قرار گیرد. بی شک همراهی دو امتیاز بسیار مهم «عصمت» و «نصب» در رهبری پیامبر و امام، به جهت نقش آفرینی ویژه این امتیازها در تأمین غرض و تضمین اجرای قوانین الهی در میان مردم بوده است. در مورد رهبری پیامبر و امام معصوم این امکان نیز وجود داشت که خداوند، با معرفی آنان به عنوان معصومان که شایسته رهبری اند، گزینش آنان به عنوان رهبر را در اختیار مردم قرار دهد (نهی امتیاز نصب در رهبر) یا حتی مردم با وجود معصوم، اقدام به گزینش رهبر غیر معصومی نمایند که تحت نظارت پیامبر یا امام معصوم اعمال رهبری نمایند (نهی هر دو امتیاز عصمت و نصب در رهبری با وجود پیامبر یا امام). اما سؤال اساسی این است که آیا این راه ها به یک میزان توان تأمین غرض شارع مقدس را دارند؟ ضرورت دخالت «عصمت و نصب» در رهبری پیامبر و امام، دلیل روشنی است بر این که راه های چند گانه موجود برای رهبری حکومت اسلامی از توان و ضمانت اجرای یکسانی برخوردار نیستند. خداوند طریق نصب را برگزیده است که برتر از سایر راه ها است. عقل نیز در میان راه های بدیل، راه مطمئن تر را انتخاب نموده به آن حکم می نماید. در مورد رهبری فقیه از آن جا که شرط «عصمت» غیر مقدور است، شرط «عدالت» از باب بدل اضطراری جای گزین آن می گردد؛ به تعبیر دیگر، «عصمت والی، شرط در حال امکان و اختیار است و عدالت، شرط در حال اضطرار» (۲). بدین ترتیب، از میان دو شرط عصمت و نصب در والی، شرط اول به ناچار در عصر غیبت منتفی است، اما شرط دوم که تعیین و نصب والی و زمامدار به اقتضای حکمت الهی می باشد. به قوت خود باقی است. عقل حکم می کند که هم تنظیم قانون و هم تعیین مجری آن به دست کسی باشد که حاکمیت تشریحی مختص ذات اوست. نکته مهم دیگر این است که نیابت فقیه از امام معصوم ایجاب می کند در مقام زعامت سیاسی نیز نوع حکومت و رهبری فقیه با نوع رهبری امام معصوم از سنخ واحد یعنی انتصابی باشد. از سوی دیگر تفکیک میان مناصب سه گانه فقیه وجهی ندارد. با این دلیل عقلی می توان امور زیر را ثابت نمود: ضرورت حکومت اسلامی؛ ولایت و رهبری پیامبر، امام و فقیه جامع شرایط؛ تعیین و نصب ولایت از سوی خداوند؛ برابری قلمرو اختیارات نایب (فقیه جامع شرایط) با منوب عنه (امام و پیامبر) جز در موارد استثنا شده. (۳) بیان دوم: این دلیل مبتنی بر مقدمات زیر است: ۱. هر جامعه ای برای انتظام امور خویش نیازمند حکومت است. ۲. حاکم هر جامعه باید مصالح و منافع مردم را در نظر گرفته و مطابق آن عمل نماید. ۳. انسان معصوم به سبب حد اعلای شایستگی علمی، تقوایی و کارآمدی، توانایی استیفای مصالح و منافع جامعه را به طور کامل دارا می باشد. ۴. در عصر غیبت که استیفای مصالح جامعه در حد مطلوب میسر نیست، به حکم عقل باید به نزدیک ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین نمود. ۵. نزدیک ترین مرتبه به امام معصوم در سه امر علم به اسلام (فقاہت)، شایستگی های اخلاقی (تقوا و عدالت) و کارآیی در مسائل سیاسی و اجتماعی (کفایت) تنها بر فقیه جامع شرایط قابل انطباق می باشد. نتیجه: پس از امام معصوم، فقیه جامع شرایط، رهبری و ولایت بر مردم را بر عهده دارد. بر اساس دلیل عقلی فوق، ولایت فقیه معنایی ندارد جز رجوع به اسلام شناس عادل که از دیگران به امام معصوم نزدیک تر است. (۴) تکیه استدلال فوق بر لزوم گزینش اصلح می باشد. اصلح بودن گرچه مراتبی دارد که فرد اعلای آن در عصمت و علم لدنی مصداق پیدا می کند، اما ملاک هر امری در مراتب پایین تر آن نیز هم چنان باقی است و



از باب قاعده «مالایدرک کله لا یترک کله» و «المیسور لا یترک بالمعسور» گزینش اصلح همان گزینش فقیه جامع شرایط است. این دلیل عقلی، «ولایت فقیه» را ثابت می‌کند، اما توان اثبات «نصب ولایت» را ندارد، زیرا استیفای منافع جامعه با انتخاب فقیه جامع شرایط از سوی مردم نیز امکان پذیر می‌باشد. بنابر این، هر دو طریق انتساب و انتخاب از نظر عقل وافی به مقصود می‌باشد. بیان سوم: (۵) مقدمات این دلیل به صورت زیر ارائه شده است: ۱. انسان‌ها یک سلسله نیازهای اجتماعی دارند که تصدی آن‌ها وظیفه سیاستمداران جامعه می‌باشد. ۲. اسلام به شدت به امور سیاسی و اجتماعی اهتمام ورزیده، احکام فراوانی در این زمینه تشریح نموده و اجرای آن را به سیاستمدار مسلمانان تفویض کرده است. ۳. سیاستمدار مسلمانان پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - و جانشینان آن حضرت (امامان معصوم) بوده‌اند. ۴. امامان معصوم که شیعیان خویش را از رجوع به طاغوت‌ها و قضات جور نهی نموده‌اند، بی تردید فرد یا افرادی را به عنوان مرجع در امور سیاسی و اجتماعی که در همه زمان‌ها و مکان‌ها مورد ابتلای مردم است نصب و تعیین نموده‌اند. ۵. نصب مرجع در امور سیاسی و اجتماع، متعین در فقیه جامع شرایط است، زیرا هیچ کس قائل به نصب غیر فقیه‌نشدده است؛ به تعبیر دیگر، امر، دایر بین عدم نصب و نصب فقیه عادل است و چون بطلان فرض عدم نصب روشن است، نصب فقیه قطعی خواهد بود. (۶) دلیل فوق اصل ولایت فقیهان را ثابت می‌کند، اما از اثبات «ولایت انتصابی» عاجز است. در مقدمه پنجم به این صورت می‌توان مناقشه نمود که با امکان معرفی فقیهان واجد شرایط از سوی امام به مردم و انتخاب آنان توسط مردم نیز غرض حاصل می‌شود. بنابر این، ضرورت عقلی بر «نصب» وجود ندارد. بیان چهارم: (۷) خلاصه این دلیل چنین است: مقدمه اول: اسلام تنها به احکام عبادی نپرداخته است، بلکه در زمینه مسائل اقتصادی، مالیاتی، جزایی، حقوقی، دفاعی، معاهدات بین‌المللی و ... نیز مقرراتی دارد. (۸) مقدمه دوم: احکام اسلام نسخ نشده و تا قیامت باقی است. مقدمه سوم: اجرای احکام اسلام جز از طریق تشکیل حکومت ممکن نیست، زیرا حفظ نظام جامعه اسلامی از واجبات مؤکد و اختلال امور مسلمانان از امور ناپسند می‌باشد. حفظ نظام، جلوگیری از اختلال و هرج و مرج و حفاظت از مرزهای کشور اسلامی در مقابل متجاوزان که عقلاً و شرعاً واجب است، جز با والی و حکومت میسر نیست. (۹) مقدمه چهارم: بر اساس اعتقاد به حق شیعه، امامان معصوم پس از پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - والیان امر بوده و همان ولایت عامه و خلافت کلی الهی را دارا بوده‌اند. مقدمه پنجم: دلیل لزوم حکومت و ولایت در زمان غیبت همان دلیل لزوم ولایت امامان معصوم است. (۱۰) مقدمه ششم: عقل و نقل متفقند که والی باید عالم به قوانین، عادل در اجرای احکام و با کفایت در اداره جامعه باشد. (۱۱) نتیجه: امر ولایت به ولایت فقیه عادل باز می‌گردد و اوست که برای ولایت بر مسلمانان صلاحیت دارد. اقدام به تشکیل حکومت و تأسیس بنیان دولت اسلامی به نحو و جوب کفایی بر همه فقهای عادل واجب است. همه مقدمات شش گانه از واضحات بوده، جای هیچ تردیدی در آن‌ها وجود ندارد. نتایج روشنی که از این برهان گرفته می‌شود عبارتند از: ۱. ضرورت حکومت اسلامی در زمان غیبت؛ ۲. ثبوت اصل ولایت فقیها؛ ۳. ثبوت اطلاق ولایت فقیها؛ (۱۲) اما این دلیل نیز انتصابی بودن ولایت را اثبات نمی‌نماید، چرا که از نظر عقل راه انتخاب بسته نیست. این دلیل را که مبتنی بر ولایت در امور حسبیه است می‌توان به صورت زیر تقریر نمود: مقدمه اول: احکام شرعی و مصالح عمومی، جز در سایه حکومت عدل اسلامی تحقق نخواهد یافت. مقدمه دوم: حکومت از مصادیق امور حسبیه بلکه از مهم‌ترین مصادیق آن می‌باشد. مقدمه سوم: شارع مقدس هیچ‌گاه با فرض امکان اداره توسط مؤمنان و صالحان، راضی به اهمال و رها نمودن اداره امور مسلمانان به دست کافران یا فاسقان و ناهلان نمی‌باشد. (۱). دلیل هنگامی عقلی است که همه مقدمات یا حد اقل کبرای آن عقلی باشد. در صورت اول دلیل را «عقلی محض» یا «مستقل» و در صورت دوم که مرکب از نقل و عقل است «غیر مستقل» می‌نامند. مثال دلیل عقلی محض: الف) عالم متغیر است. ب) هر متغیری حادث است. نتیجه: عالم حادث است. مثال دلیل عقلی غیر محض: الف) خداوند به اطاعت از پیامبر فرمان داده است. ب) اطاعت از فرمان خداوند واجب است. نتیجه: اطاعت از پیامبر واجب است. «دلیل عقلی محض چون مقدماتش به وسیله عقل تأمین می‌گردد همان برهان معهود است. مقدمات برهان به دلیل عقلی بودن آن،

دارای چهار خصوصیات می باشند که عبارتند از: کلیت، ذاتیت، دوام و ضرورت. نتیجه متفرع بر برهان نیز به دلیل ویژگی مقدمات آن، کلی، ذاتی، ضروری و دایمی است. از این بیان دانسته می شود که دلایل عقلی محض و براهینی که در باب نبوت و یا امامت اقامه می شود، هیچ یک ناظر به نبوت و یا امامت فردی خاص نبوده و فقط عهده دار اثبات نبوت و امامت عامه می باشند. در باب ولایت فقیه نیز هرگاه برهانی بر ضرورت آن در عصر غیبت اقامه شود، نظریه ولایت شخصی خاص نداشته و تنها اصل ولایت را اثبات می نماید» (عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۱۲۵). (۲). عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقهت و عدالت، ص ۱۵۹. (۳). گفته شده است: «تمسک به مقتضای حکمت یا قاعده لطف برای اثبات ولایت انتصابی فقیه بر مردم در صورتی تمام است که غرض شارع حکیم جز از این طریق حاصل نشود. این غرض یعنی انتظام دنیای مردم بر اساس دین یا به بیان دیگر اقامه حکومت دینی، به طرق دیگر نیز متصور است؛ به عنوان مثال ولایت انتصابی مقیده فقیه، و کالت فقیه از سوی مردم، نظارت فقیه و انتخاب مؤمن کاردان از سوی مردم و ... مهم این است که دین اقامه شود و دنیای مردم با توجه به ضوابط دینی به احسن وجه اداره شود. اگر ولایت انتصابی فقیه تنها طریق حکومت اسلامی نیست و اداره دینی جامعه از طریق دیگر نیز میسر است بر شارع حکیم از باب لطف یا به مقتضای حکمت، نصب فقیهان به ولایت بر مردم واجب نیست. (محسن کدیور، حکومت ولایی، ص ۳۷۴). اگر این سخن تام باشد، همین اشکال عیناً بر حکومت دینی امامان و ولایت انتصابی آنان نیز وارد می شود؛ زیرا وقتی معتقد باشیم؛ «مهم آن است که دین اقامه شود و دنیای مردم با توجه به ضوابط دینی به احسن وجه اداره شود» دیگر چه ضرورتی بر نصب امام وجود دارد؟ آیا در زمان حضور امام معصوم نیز راه دیگری برای اقامه دین نظیر انتخاب امام معصوم به حکومت از سوی مردم وجود ندارد؟ آیا تحصیل غرض از این طریق که مردم موظف به «انتخاب» امام معصوم باشند نیز امکان پذیر نیست؟ آیا اهل سنت در زمینه اعتقاد به خلافت انتخابی سخنی غیر از این دارند؟ آیا این امر به تجدید نظر در اعتقادات اساسی شیعه نمی انجامد؟ «دلیل عقلی تخصیص بردار نیست و به اجازه قائلان خود پیش نمی رود، بلکه در صورت صحت باید تمام ملازمات عقلی آن را نیز پذیرفت.» (ر.ک: همان، ص ۳۶۵). مسئله این نیست که «ولایت انتصابی فقیه تنها طریق حکومت اسلامی نیست و اداره جامعه از طرق دیگر نیز میسر است» و مسئله اصلی در این نیست که «حکومت می تواند از مشاوره فقیهان بهره مند شود یا اصولاً تحت نظارت فقها باشد.» آری، حکومت می تواند این گونه باشد و منعی هم وجود ندارد که چنین حکومتی، حکومت دینی نامیده شود، اما سؤال اساسی این است که در دووان امر بین ولایت، و کالت، نظارت و مشورت، تضمین دینی بودن حکومت در کدام یک بیشتر و کدام حکومت از پشتوانه محکم تری برخوردار است؟ اگر «با نظارت فقها بر جامع غرض اقامه حکومت دینی تحصیل می شود و نیازی به اجرای بالمباشره از سوی فقها نیست» (همان، ص ۳۸۸) همین امر در مورد پیامبر - صلی الله علیه و اله و سلم - و امامان معصوم - علیهم السلام - نیز باید صادق باشد و عصمت و علم غیب از این جهت نقشی ندارند. هم چنین اگر «حکومت اسلامی اعم از ولایت انتصابی فقیه است» این سخن باید در مورد حکومت اسلامی پیامبر و امام معصوم نیز صادق باشد، و چون هیچ اندیشور شیعی ملتزم به چنین لوازم نمی باشد، موارد یاد شده خود دلیل بر این حقیقتند که تنها فرض حکومت اسلامی (به معنای واقعی) فرض «ولایت» است و گرنه خداوند در زمینه زعامت سیاسی پیامبران و امامان معصوم (نه زعامت دینی) راه های و کالت و یا نظارت پیش پای آن ها قرار می داد و آنان را از قید «نصب» رها می ساخت. (۴). ر.ک: محمد تقی مصباح، «حکومت و مشروعیت»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۷، ص ۶۶. (۵). تقریر سوم، دلیل عقلی غیر مستقل است که از سوی آیه الله بروجردی اقامه شده است. (۶). این دلیل مستفاد از عبارات امام خمینی است. (۷). ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۰. (۸). همان، ص ۴۶۱. (۹). (۱۰). «فما هو دلیل الامامه بعینه دلیل علی لزوم الحکومه بعد غیبه ولی الامر - عجل الله تعالی فرجه الشریف -» (همان، ص ۴۶۱ و ر.ک: ۴۶۴). (۱۱). همان، ص ۴۶۴ - ۴۶۵. خطبه ۱۳۱ نهج البلاغه نیز از جمله دلایل نقلی است. (۱۲). بر این نتیجه مناقشه زیر وارد شده است: «این که قلمرو حکومت در حوزه امور عمومی باید مطلقه باشد یا مقید به احکام اولی و ثانوی شرعی و قانون مرضی خدا و مردم، این دلیل

و ادله مشابه آن از اثبات این گونه مطالب ناتوانند.» (محسن کدیور، حکومت ولایی، ص ۳۸۵). این بیان نشان می‌دهد که نویسنده مفهوم مطلقه را به درستی تصور ننموده است. مطلقه بودن قلمرو حکومت، به مفهوم خروج از احکام اولی و ثانوی نیست. مطلق بودن ولایت در نظر قائلان آن از جمله امام خمینی، منوط به ملاحظاتی است که لازم است برای پرهیز از هر گونه پیش داوری و برداشت ناصواب، نسبت به آن‌ها توجه دقیق صورت گیرد. ما در بخش سوم به تفصیل در این زمینه سخن خواهیم گفت و در این جا به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که: فقیهی که دارای ولایت مطلقه است لازم است در چارچوب مصالح اسلامی و جامعه مسلمین اقدام نماید. تقدیم اهم بر مهم یا دفع افسد به فاسد و نیز کلیه تصمیماتی که فقیه عادل در زمینه رعایت مصلحت جامعه اسلامی می‌گیرد، در صورتی که خارج از احکام اولیه باشد منحصراً جزء احکام ثانویه بوده و فرض صورت سوم برای آن باطل است. اینک معلوم می‌گردد تمامی مناقشاتی که نسبت به اطلاق قلمرو ولایت از سوی نویسنده «حکومت ولایی» صورت گرفته است مبنای فقهی نداشته، بلکه در مبادی تصویری آن خلط واضحی پیش آمده است. حسین جوان آراسته - مبانی حکومت اسلامی - ص ۱۸۱ مقدمه چهارم: قدر متیقن از کسانی که در امر حسبی حکومت، ولایت دارند، فقها می‌باشند، زیرا اولاً: اصل، عدم ولایت فردی بر فرد دیگر است مگر آن که دلیل قطعی وجود داشته باشد. ثانیاً: در مورد فقیهان، احتمال اشتراط تخصص فقاہت در رهبری امت به جهت تحقق نظام اسلامی - که تجسم آن در فقه است - کاملاً متحمل و احتمال اشتراط عدم تخصص در فقه برای رهبر یقیناً منتفی است. از سوی دیگر، تخصص‌های دیگر، تخصص‌های دیگر غیر از فقاہت، آن گونه که فقاہت در تحقق اسلامی بودن نظام نقش دارد، نقشی ندارند؛ (۱) به تعبیر دیگر، گرچه یک نظام سیاسی به همه تخصص‌ها نیازمند است اما از آن جا که میزان نیازمندی‌ها نسبت به تخصص‌های گوناگون متفاوت است، در نظام سیاسی اسلام برای تضمین اسلامی بودن آن، نقش فقاہت نقشی ممتاز و برتر از دیگر تخصص‌ها است. به همین جهت، شرط فقاہت و عدالت، قدر متیقنی است که باید در پذیرش ولایت غیر خدا و پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - و امام معصوم - علیه السلام - بر اساس امور حسبیه بدان اکتفا نمود. این دلیل فقط اصل ولایت را اثبات می‌کند. در مورد قلمرو ولایت به وسیله این دلیل نمی‌توان به «ولایت مطلقه» قائل شد، زیرا از آن جا که دلیل امور حسبیه از دلایل اصطلاحاً «لبی» است ناگزیریم در موارد شک به قدر متیقن اکتفا نماییم. در زمینه «انتصابی بودن ولایت» نیز این دلیل عاجز از اثبات آن خواهد بود. از بررسی مجموع دلایل عقلی نتایج زیر به دست می‌آید: اقامه برهان بر اثبات «ولایت فقیه» از طرق متعدد امکان پذیر است. از میان دلایل عقلی مستقل، برهان مبتنی بر قاعده لطف یا مقتضای حکمت توان اثبات امور زیر را دارد: الف) اصل ولایت فقیه؛ ب) اطلاق قلمرو ولایت؛ ج) نصب ولایت. دلایل عقلی غیر مستقل، اصل ولایت فقیه و اطلاق آن را به روشنی اثبات می‌نماید. هیچ یک از دلایل عقلی غیر مستقل بر «نصب ولایت» دلالت ندارد. حد اقل ویژگی‌های حاکم اسلامی عبارتند از: فقاہت، عدالت و کفایت (کارآمدی). (۱). ر.ک: سید کاظم حسینی حائری، ولایه الامر فی عصر الغیبه، ص ۹۶، ۱۱۳ و ۱۵۴.

### دلایل نقلی بر ولایت فقیه

دلایل نقلی بر ولایت فقیه به عنوان مقدمه، توجه به یک نکته مهم درباره مفاهیم و آموزه‌های قرآنی، بسیار مفید و راه گشاست و آن، این که، با توجه به مسئله خاتمیت و این که قرآن کتاب هدایت تمامی عصرها و نسل‌هاست، روش عمومی قرآن در پرداختن به موضوعات گوناگون، ارائه ی رؤوس کلی برنامه‌ها و سرفصل‌ها می‌باشد. قرآن، غالباً، وارد جزئیات و خصوصیات ریز مسائل نمی‌شود، مگر آن که در آن مسئله‌ی جزئی و شخصی خصوصیتی نهفته باشد مثل حرمت ازدواج با همسران پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) که ویژگی خاصی دارد. روش قرآن ارائه برنامه‌های کلی است، تا مسلمانان با تأمل و تدبیر در آیات قرآن و در کنار هم چیدن آیات مختلف، به عنوان ثقل اکبر، بخش‌هایی از قرآن را مفسر و توضیح بخش‌های دیگر قرار دهند و با مراجعه به اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) و تفسیری که ایشان از قرآن ارائه می‌دهند، به عنوان ثقل اصغر، نظر قرآن را در هر موضوعی به

دست آورند و با راه‌نمایی او، در ابعاد گوناگون جامعه، به حرکت و تلاش پردازند و از حیرت و ضلالت برهند. با توجه به این مقدمه، می‌گوییم: اگر مقصودمان از ولایت فقیه در قرآن، آن باشد که قرآن، در آیه‌ای از آیات، صریحاً به موضوع ولایت فقیه پرداخته و از آن نامی به میان آورده باشد، بی‌تردید، پاسخ منفی است و تا کنون هیچ اندیشمند نیز چنین ادعایی نداشته است و نمی‌تواند داشته باشد که در قرآن آیه یا آیاتی به موضوع ولایت فقیه اختصاص یافته است؛ چنان که قرآن کریم، صریحاً ولایت امام علی (علیه السلام) و دیگر امامان معصوم (علیهم السلام) را عنوان ننموده است و نامی از ایشان در قرآن مشاهده نمی‌شود. قرآن در مورد بسیاری از احکام و مقررات مسلم مربوط به مسائل عبادی، اقتصادی و سیاسی، با ارائه‌ی برنامه‌های کلی، از آنها عبور می‌نماید. اما اگر مقصود و هدفمان از ولایت فقیه در قرآن، برنامه‌های کلی و سرفصل‌های اساسی قرآن کریم در رابطه با حاکمیت سیاسی و ولایت و زمام‌داری و شرایط والی و امام مسلمانان باشد، البته پاسخ مثبت است. توجه به ویژگی‌های قرآن کریم در ره‌یابی به پاسخ مورد نظر راه‌گشا است چنان که رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود: *فَإِذَا انْتَبَسَتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ شَافِعٌ مُشَفِّعٌ وَ مَاحِلٌ مُصَدِّقٌ، مَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ، قَادَهُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ مَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَهُ إِلَى النَّارِ وَ هُوَ الدَّلِيلُ يَدُلُّ عَلَى خَيْرِ سَبِيلٍ* (۱) هنگامی که فتنه‌ها همانند پاره‌های شب تیره شما را فرا گرفت، به قرآن روی آورید که قرآن شفیع است که شفاعتش پذیرفته است و از بدی‌ها پرده برمی‌دارد و گفته‌اش تصدیق می‌شود. هر کس قرآن را فراروی خود قرار دهد، او را به بهشت ره‌نمون سازد و هر کس آن را به پشت افکند، او را به دوزخ خواهد کشانید، همانا قرآن راه‌نماست، به بهترین راه، هدایت می‌کند. با توجه به این شأن و منزلت قرآن در جامعه‌ی انسانی، آیا این سخن پذیرفتنی است که جامعه در عصر غیبت امام معصوم (عج) دچار حیرت و سرگردانی سیاسی باشد و در میان انبوه اندیشه‌ها و نظرات متناقض، حیران و مبهوت، سردرگم باشد و قرآن کریم که کتاب راه‌نمایی و هدایت فرد در جامعه است، او را به حال خود واگذارد و از او دست‌گیری ننماید؟ آیا می‌توان قرآن را فاقد اندیشه‌ی سیاسی ارزیابی نمود و آن را نسبت به مسئله‌ی ولایت، که اساسی‌ترین مقوله در عرصه‌ی حیات اجتماعی انسان است و سعادت و شقاوت جامعه در گرو آن است و اساس و پایه و دلیل و راه‌نما برای دیگر فریضه‌های شرعی است، ساکت دانست؟! (۲) بی‌گمان، قرآن انسان را به بهترین راه‌ها هدایت می‌کند و طبق گفته‌ی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در حدیث پیش‌گفته، انسان در تاریکی و ظلمت فتنه‌های مختلف که شاخص‌ترین آنها فتنه‌های سیاسی و مسئله‌ی قدرت و حاکمیت است، باید به قرآن مراجعه کند و از او استمداد نماید. تأمل و ژرف‌اندیشی در آیات وحی، این واقعیت را آشکار می‌سازد که قرآن ره‌نمودهای مهم و ارزنده‌ای را در باب سیاست و حاکمیت و شرایط مشروعیت آن و ویژگی‌های افرادی که شایسته‌ی احراز پیشوایی مسلمانان هستند، ارائه‌نموده است که تفصیل آن را از منابع دست‌اول قرآنی می‌توان سراغ‌گرفت؛ مثلاً قرآن کافران را از این که بتوانند زمام‌داری و رهبری جامعه‌ی اسلامی را بر دوش گیرند، ممنوع می‌سازد: *(وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا)* (۳) خداوند هرگز برای کافران، سلطه بر مؤمنان قرار نداده است. و یا قرآن اطاعت و فرمان‌برداری از فاسقان و گناهکاران را ممنوع ساخته و به مسلمانان اجازه‌ی فرمان‌برداری از ایشان را نمی‌دهد: *(وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ)* (۴) از فرمان‌مسروران پیروی نکنید، کسانی که در زمین فتنه و فساد می‌کنند و در اندیشه‌ی اصلاح نیستند. بنابراین، ولایت به فاسد و فاسق نمی‌رسد و والی و حاکم سیاسی مسلمانان باید از خصلت عدالت و اجتناب از گناه برخوردار باشد. در این میان، قرآن یکی دیگر از شرایط پیروی و اطاعت از دیگران را، آگاهی کافی و اطلاع دقیق از حق می‌شمرد: *(أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ)* (۵) آیا کسی که به حق راه‌نمایی می‌کند، سزاوارتر است که از او پیروی شود، یا کسی که خود راه را نمی‌یابد، مگر آنکه راه‌نمایی شود؟ شما را چه می‌شود؟ چگونه داوری می‌کنید؟ این آیه، بر مبنای درک فطری انسان‌ها، عقل و وجدان عمومی بشریت را مورد خطاب قرار می‌دهد و از آنان می‌پرسد: شما چه کسی را می‌خواهید راهبر خویش قرار دهید تا به دنبال او راه بیفتید و از فرمان او پیروی کنید؟ کسی که -

چون راه حق را نمی‌شناسد - برای یافتن مسیر درست باید دست نیاز به سوی دیگری بکشاید؟ یا آن فردی که راه را یافته است و بدون نیاز به دیگران، توان هدایت به سوی حق را دارا می‌باشد؟ این پرسشی است که قرآن کریم از فطرت انسان‌ها دارد و پاسخ آن را هر انسانی که به فطرت خویش توجه کند، می‌یابد و نیازی به استدلال و برهان ندارد. این آیه‌ی شریفه در زمینه‌ی ولایت و حاکمیت سیاسی مطرح می‌شود. در آنجا هم به حکم آن که مردم و شهروندان باید از الزامات سیاسی و حکومت پیروی کنند و دستورات آن را محترم شمرند، قابل جریان است. طبق این آیه، در مقام مقایسه و سنجش دو فردی که از نظر ویژگی‌های لازم برای ولایت و رهبری، مثل کفایت و مدیریت، هیچ کاستی ندارند، اما یکی دارای فقاہت است (این توان را دارد که با مراجعه‌ی مستقیم به کتاب و سنت حکم و فرمان الهی را استنباط کند و طبق قانون الهی جامعه را اداره کند) و دومی فاقد آن است (برای فهم حکم خداوند، از مراجعه‌ی مستقیم به کتاب و سنت ناتوان است و باید سراغ مجتهدان برود و از آنها استمداد بطلبد) کدام یک باید عهده‌دار ولایت شود؟ و خداوند به رهبری و امامت کدام یک رضایت دارد؟ آیا جز آن است که تنها فرد اول که می‌تواند مسیر هدایت را خودش بشناسد و ارائه دهد، باید عهده‌دار ولایت گردد و دیگری حق دخالت در این حیطه را ندارد؟ در حقیقت، در این موارد، امر دایرمدار حق و باطل و صواب و فساد است؛ اگر پیروی از فرد اول باشد، به حکم فطرت، راه صواب و حق پیموده شده و اگر دومی امام و پیشوا قرار گیرد، راه باطل و فساد طی شده است و مورد عتاب قرآن قرار می‌گیرد که (فما لکم کیف تحکمون؟). نظیر این آیه، که علم به دین و آگاهی از شریعت را ملاک مشروعیت و اطاعت قرار می‌دهد، آیه‌ی دیگری است که از زبان حضرت ابراهیم (علیه السلام) به سرپرست خود، آزر نقل شده است: (یا أَبَتِ إِنِّی قَدْ جَاءَنِی مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ یَأْتِکَ فَاتَّبِعْنِی أَهْدِکَ صِرَاطًا سَوِیًّا) (۶۷). ای پدرجان، از علم چیزی به من رسیده است که تو از آن محروم هستی؛ پس، از من پیروی کن تا تو را به راهی راست راه‌نمایی کنم. طبق این آیه‌ی شریفه، وجوب تبعیت و پیروی منوط به علم حضرت ابراهیم (علیه السلام) می‌باشد. در این آیه به علت و سبب پیروی اشاره شده است که البته متکی به حکم فطرت و وجدان انسانی است، لزوم رجوع جاهل به عالم و دانشمند و پیروی از او، که در هر زمینه‌ای، از جمله در زمینه‌ی ولایت و حاکمیت سیاسی مطرح است. جامعه‌ی اسلامی که قوانین کتاب و سنت را خاص سعادت و تعالی خود می‌داند، برای اجرای دقیق مقررات شریعت، باید به دنبال فردی راه بیفتد که از این مقررات آگاهی دارد و اهل تقلید در آنها نیست؛ چون مقلد، کسی است که نیاز به راه‌نمایی و هدایت مرجع خود دارد. علم و فقاہت در این زمینه موضوعیت دارد و در حقیقت، تمام مردم باید علم و دین‌شناسی را ملاک تبعیت قرار دهند و برای آن که گرفتار گمراهی نشوند و به صراط مستقیم هدایت شوند، باید به دنبال علم حرکت کنند و جاهلان به کتاب و سنت را امام و پیشوای خود قرار ندهند (۷). بنابراین، طبق آیات قرآن، کسی باید عهده‌دار ولایت و زمام‌داری مسلمانان شود که شرایطی، مثل مسلمان بودن، عدالت، کفایت، مدیریت و فقاہت را داشته باشد. (۱). کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۵۹۹، کتاب فضل القرآن، ح ۲؛ سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۲. (۲). در روایات زیادی به جایگاه و منزلت حساس امامت و ولایت و رابطه‌ی آن با سایر فرایض شرعی اشاره شده است، از جمله زراره از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است: «بنی الاسلام علی خمسہ اشیاء، علی الصلوٰۃ و الزکوٰۃ و الحج و الصوم و الولایۃ، قال زرارہ فقلت وای شیء من ذلک افضل؟ فقال: الولایۃ افضل، لانها مفتاحهنّ و الوالی هو الدلیل علیهنّ؛ اسلام بر پنج پایه‌ی: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت استوار است و برترین این پنج پایه، ولایت است؛ زیرا کلید چهار ستون دیگر است و زمام‌دار و حاکم، راه نما به سوی آنهاست». وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب مقدمات العبادات، باب ۱، ح ۲. (۳). سوره‌ی نساء (۴) آیه‌ی ۱۴۱. (۴). سوره‌ی شعراء (۲۶) آیه‌ی ۱۵۱ و ۱۵۲. (۵). سوره‌ی یونس (۱۰) آیه‌ی ۳۵. (۶). سوره‌ی مریم (۱۹) آیه‌ی ۴۳. (۷). ر.ک: سید محمد حسین حسینی تهرانی، ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۶۸-۱۵۳. مبنای ولایت فقیه در روایات تعداد روایاتی که برای اثبات ولایت فقیه، مورد استدلال قرار گرفته‌اند و مباحث مربوط به آنها، به اندازه‌ای است که نیازمند تدوین کتاب و یا مقاله‌ای گسترده است (۱) و در این مجال، امکان پرداختن به این



مبحث وسیع وجود ندارد. تنها برای آشنایی کلی با برخی از آنها، نخست تعدادی را به صورت مختصر نقل کرده، آنگاه در حد امکان به نتیجه ای کلی که از آنها می توان گرفت، اشاره خواهد شد: ۱. در روایات زیادی، از جمله روایت صحیحی ابوالبختری از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است: العلماء ورثة الانبياء (۲)؛ علما وارثان انبیا و پیامبران الهی هستند. ۲. در روایت معتبری، سکونی از امام صادق (علیه السلام) و ایشان از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت می کنند: الفقهاء أمانة الرُّسُلِ مالم يدخلوا في الدنيا (۳)؛ فقیهان تا زمانی که دنیا زده نشده اند، امین و مورد اعتماد پیامبران هستند. ۳. شیخ صدوق، با سندهای متعدد، از امیرمؤمنان علی (علیه السلام)، از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل می کند که: سه بار فرمودند: اللهم ارحم خلفایی زخدا یا جانشینان مرا مورد رحمت خود قرار ده. پرسیدند که: یا رسول الله، جانشینان شما چه کسانی هستند؟ در پاسخ فرمودند: الَّذِينَ يَأْتُونَ بَعْدِي وَيُرْوُونَ حَدِيثِي وَشَيْئِي كَسَانِي كَمَا بَعْدَ مِنْ مِي آيِنْد، حَدِيثِ مِرَا رَوَايَتِ مِي كِنْنِد وَ سَنَّتِ مِرَا بَه مَرْدَمِ مِي رَسَانِنْد (۴). ۴. شیخ کلینی، با سند خود، از امام هفتم (علیه السلام) نقل کرده است که در قسمتی از سخنان خود درباره ی منزلت دانشمندان دینی فرمودند: الفقهاء حُصُونُ الْإِسْلَامِ كَحِصْنِ سُورِ الْمَدِينَةِ لَهَا (۵)؛ فقیهان دژهای مستحکم اسلام هستند همچون دژهای شهر که حفاظت از آن را بر عهده دارند. ۵. از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است: الْمُلُوكُ حُكَّامٌ عَلَى النَّاسِ وَالْعُلَمَاءُ حُكَّامٌ عَلَى الْمُلُوكِ؛ پادشاهان حاکم بر مردم اند و علما بر پادشاهان حاکم اند (۶). ۶. شیخ صدوق، تویح شریفی (۷) را از امام زمان (عج) نقل می کند: در آن تویح، حضرت چنین نگاشته اند: وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَأَرْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاهِ أَحَادِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ... (۸) و امیا حوادث جدیدی که اتفاق می افتد، درباره ی آنها به روایان حدیث ما رجوع کنید زیرا آنها حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر آنها هستیم. ۷. در روایت مشهور ابو خدیجه از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است: أَنْظَرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَانَا، فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا، فَتَحَاكُمُوا إِلَيْهِ (۹)؛ در میان دوستان خود، کسی را که با احکام ما آشناست، پیدا کنید و او را میان خود (حاکم) قرار دهید، چون من او را قاضی قرار داده ام پس برای رفع اختلاف به او مراجعه کنید. ۸. در مقبوله ی عمر بن حنظله، نقل است که گوید: از امام ششم پرسیدم: در صورتی که دو تن از دوستان و یاران شما در مسئله ای مثل ارث یا دین، اختلاف داشتند، آیا می توانند برای داوری به حاکم و قاضی دستگاه خلافت رجوع کنند؟ حضرت فرمودند: در این صورت نزاع را نزد طاغوت مطرح کرده اند و هر آنچه که به نفع آنان حکم کند، هر چند حق مسلمشان باشد، حرام است زیرا حق خود را با حکم طاغوت ستانده اند در حالی که، خداوند در قرآن کریم، فرمان داده است که به طاغوت کفر ورزند. پرسیدم: پس چه کنند؟ فرمودند: يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ، قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ اسْتِخْفَ وَ عَلَيْنَا رَدُّ وَ الزَّادُ عَلَيْنَا الزَّادُ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ عَلَى حِدِّ الشَّرِكِ بِاللَّهِ (۱۰)؛ از میان خود کسی را پیدا کنند که راوی حدیث ماست و در حلال و حرام، صاحب نظر است، حکم خود را به او واگذار کنند، تا میان ایشان داوری نماید؛ چرا که من، چنین شخصی را بر شما حاکم قرار داده ام و هرگاه او به حکم ما داوری نمود و حکم او پذیرفته نشد، یقیناً حکم خداوند را کوچک شمرد و ما را انکار کرده اند و کسی که ما را انکار کند و نپذیرد خدا را انکار کرده است، و این در حد شرک به خداست. ۹. در کتاب تحف العقول، روایتی طولانی از، امام حسین (علیه السلام) نقل است که در فرازی از آن فرموده اند: ...مَجَارِي الْأُمُورِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْأَمْنَاءِ عَلَى حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ (۱۱)؛ مجاری امور و حکم ها در دست عالمان به خدا و امینان بر حلال و حرام الهی است. آنچه گذشت، تعدادی از روایات ولایت فقیه بود که بررسی سند و دلالت هر یک نیاز به مجال دیگری دارد و در کتب مفصل نیز این بررسی ها انجام گرفته است؛ آنچه در اینجا به عنوان نگاهی به مجموعه ی این روایات می توان داشت، آن است که اگر این روایات که از نظر سند، برخی صحیح و معتبر و برخی در میان فقیهان اسلامی مشهور و مقبول است، همگی در یک مجموعه مورد تأیید قرار گیرند و انسان خردمندی در منزلت و جایگاهی که در این روایات برای فقیهان جامع شرایط بر شمرده شده است اندیشه کند، می بیند که طبق این

روایات، از نظر اهل بیت (علیهم السلام) فقیهان شیعه وارثان انبیا، امین پیامبران، جانشینان رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، دژهای مستحکم اسلام، حاکم بر پادشاهان، حجت بر مردم از سوی امامان، حاکم و قاضی منصوب از طرف ائمه (علیهم السلام)، محل مراجعه در همه ی روی دادها و عهده دار امور و مجری احکام، شمرده شده اند. حال پرسش مهم آن است که: اگر رهبر و پیشوای کشوری، این عناوین را برای کسی به کار برد، و فرد یا افرادی را با این ویژگی ها به مردم معرفی کرد، برداشت عرفی و عمومی پیروان و دوستان او، از این عناوین چه خواهد بود؟ آیا جز آن است که آنان از این القاب و اوصاف، برداشت جانشین می کنند و در صورت مسافرت یا بیماری و یا غیبت رهبر، این فرد را عهده دار انجام وظیفه به جای او می دانند؟ بنابراین، به حکم آن که محال هست که حضرت ولی عصر (عج) دوستان و شیعیان خود را در عصر غیبت، در وادی حیرت رها کرده، تکلیف مردم را در عصر غیبت روشن ننموده باشند، با توجه به این روایات، و القاب و عناوین مندرج در آنها، کسی که با فهم عرفی به این ادله نگاه افکند، تردیدی نمی کند که تمامی مسؤولیت ها و وظایفی را که امام زمان (عج) از نظر امامت و ولایت سیاسی بر عهده دارند، در زمان غیبت، به فقیه جامع شرایط واگذار نموده اند و مردم باید به ایشان مراجعه کنند. ویژه آن که بسیاری از روایات مربوط به شأن و منزلت فقها، به دست ما نرسیده و به قول مرحوم آیه الله بروجردی (رحمه الله) مفقود شده است. (۱۲) در واقع مجموعه ی این روایات به گونه ای است که انسان می تواند ولایت فقیه را از آنها نتیجه گیری نماید. چنان که در ادله ی امامت امام علی (علیه السلام) و دیگر امامان شیعه نیز وقتی انسان ادله و روایات را نگاه می کند به امامت معتقد می شود در حالی که به قول مرحوم نراقی (۱۳) روایاتی که در مورد اثبات ولایت و امامت ائمه (علیهم السلام) وارد شده است و به آنها استدلال می شود، مفاهیمی بیش از آنچه در روایات مربوط به علما دیدیم، در بر ندارند و شیعیان در برابر اهل سنت با استفاده از همین ادله از اعتقاد خویش دفاع می کنند. به علاوه، برخی روایات مربوط به ولایت فقیه، مثل مقبوله ی عمر بن حنظله که ذکر کردیم، از احادیثی هستند که هم از نظر سند مورد پذیرش فقیهان شیعه قرار گرفته اند و هم از نظر متن و مفاد، دلالتشان روشن است. در این روایت پس از آن که امام (علیه السلام) فرمان می دهند که امت نباید در امور خود به سلاطین جور و قضات آنها رجوع کند و باید نسبت به آنها که طاغوت شمرده می شوند، کفر ورزند و آنان را به رسمیت نشناخته، با آنها مبارزه نمایند، فقیه عادل را به عنوان جایگزین نظام طاغوتی معرفی می کنند و می فرمایند: هرگاه نیازی به دستگاه سلطان یا قاضی او شد، وظیفه ی شیعیان آن است که از مراجعه به آنها خودداری نموده، به فقیه عادل دارای شرایط که از احکام خدا و حلال و حرام اهل بیت (علیهم السلام) آگاهی کامل دارد، مراجعه کنند و حکم او را بپذیرند و بدانند که رد و انکار فقیه عادل، در حکم رد و انکار ائمه (علیهم السلام) و خدا و در حدّ شرک است. امام خمینی (ره) درباره روایت مقبوله عمر بن حنظله معتقدند که: از صدر و ذیل روایت و آیه ای که در حدیث ذکر شده است، استفاده می شود که موضوع، تنها، تعیین قاضی نیست که امام (علیه السلام) فقط نصب قاضی فرموده باشد و در سایر امور مسلمانان تکلیفی معین نکرده، در نتیجه یکی از دو سؤالی را که مراجعه به دادخواهی از قدرت های اجرایی ناروا بود، بلا- جواب گذاشته باشد. این روایت از واضحات است و در سند و دلالتش وسوسه ای نیست؛ جای تردید نیست که امام، فقها را برای حکومت و قضاوت تعیین فرموده است. بر عموم مسلمانان لازم است که از این فرمان امام (علیه السلام) اطاعت نمایند. (۱۴) (۱) - ر.ک: امام خمینی (رحمه الله)، ولایت فقیه، ص ۴۸ - ۱۱۴، محقق نراقی، عوائد الایام، ص ۵۳۲ - ۵۳۶ و سید محمد حسین حسینی تهرانی، ولایت فقیه، ج ۱، ص ۴. (۲) - محقق نراقی، عوائد الایام، ص ۵۳۱. (۳) - شیخ کلینی، اصول کافی، کتاب فضل العلم، باب ۱۳، ح ۵. (۴) - شیخ صدوق، معانی الاخبار، ص ۳۷۴ و همو عیون الاخبار الرضا، ج ۲، ص ۳۷. (۵) - اصول کافی، کتاب فضل العلم، باب فقه العلماء، ح ۳. (۶) - کراجکی، کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۲، نقل شده در: محقق نراقی، عوائد الایام، ص ۵۳۲. (۷) - اصطلاح توفیق، مخصوص نامه ها و پاسخ هایی است که امام زمان (عج) در اوایل غیبت برای نواب و یاران نزدیک خود می فرستادند. (۸) - شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۴۸۳ و وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۱. (۹) - شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸،

ابواب صفات القاضی، باب ۱، ح ۵. (۱۰). همان، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح ۱. (۱۱). تحف العقول، ص ۲۳۸ و عوائد الایام، ص ۵۳۴. (۱۲). البدر الزاهر فی صلوه المسافر، ص ۵۰-۵۸. (۱۳). عوائد الایام، ص ۵۳۶-۵۳۸. (۱۴). امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۸۱. مصطفی جعفرپیشه فرد - مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

## دلیل مرکب از عقل و نقل

دلیل مرکب از عقل و نقل برهان تلفیقی از عقل و نقل، دلیلی است که برخی از مقدمات آن را عقل و برخی دیگر از مقدماتش را نقل تأمین می‌کند. این گونه از دلیل، خود بر دو قسم است: قسم اول: دلیلی است که موضوع حکم آن از شرع گرفته شده باشد، لیکن عقل، مستقلاً حکم خود را بر آن موضوع مترتب کند، مانند «نماز خواندن در مکان غضبی که حکم این مساله، به نظر مجتهد در مساله «اجتماع امر و نهی بستگی دارد و جواز اجتماع امر و نهی و یا امتناع آن، هر دو بر یک برهان صرفاً عقل مبتنی اند. آنچه که در مورد نماز در مکان غضبی از سوی شارع وجود دارد، مربوط به «حرمت غضب یا «وجوب نماز» است، اما در مورد «ضرورت مباح بودن مکان نماز»، به عنوان شرط وضعی نظیر طهارت، هیچ روایتی وارد نشده است. از اینرو اگر مجتهد اصولی، اجتماع امر و نهی را ممکن بداند، می‌گوید: شخصی که در مکان غضبی نماز خوانده است، هم معصیت کرده و هم اطاعت و اگر چه نماز او همراه با تصرف غاصبانه بوده، لیکن نماز او صحیح می‌باشد و پس از گذشتن وقت نیز قضا ندارد همان گونه که در وقت نیز اعاده ندارد. اما مجتهدی که اجتماع امر و نهی را ممکن نمی‌داند و جانب نهی را بر جانب امر ترجیح می‌دهد، می‌گوید: نماز واجب است و غضب مال دیگران حرام است و جمع بین این دو محال است و لذا با وجود نهی شرعی، جایی برای امر شرعی باقی نمی‌ماند و بالعکس و چون در مورد غضب مال دیگران، نهی آمده و آن را حرام کرده است، پس هیچ گاه در چنین جایی شارع دستور نماز خواندن نمی‌دهد و لذا آن نمازی که در مکان غضبی خوانده شود، در واقع نماز شرعی نیست و باطل است. بنابر آنچه گذشت، موضوع این حکم (نماز خواندن در مکان غضبی)، ماخوذ از یک امر و نهی شرعی است، ولی حکم آن مستند به یک استدلال عقلی می‌باشد. قسم دوم: دلیلی است که موضوع و حکم آن از شرع گرفته شده باشد، لیکن عقل، لازمه آن حکم را بر آن موضوع بار می‌کند مانند حرمت ضرب و شتم والدین. آنچه در شرع وارد شده است نظیر آیه شریفه «لا تقل لهما اف (۱)، دلالت بر حرمت اف گفتن بر والدین دارد، اما عقل، حرمت ضرب و شتم را به نحو اولویت درک می‌کند، یعنی می‌گوید اگر خداوند بی‌احترامی مختصر را نسبت به والدین حرام دانسته، پس بی‌شک، زدن آنان را نیز حرام می‌داند. این گونه از استدلال‌های عقلی که در محور نقل حاصل می‌شوند و تلفیقی از این دو می‌باشند، از «ملازمات عقلیه شمرده می‌شوند و تفاوت آنها با «مستقلات عقلیه نظیر حرمت ظلم، در همان استقلال و عدم استقلال عقل در حکم کردن است، یعنی در مثل «حرمت ظلم که از مستقلات عقلیه است، عقل به صورت مستقل حکم ظلم را که حرمت می‌باشد صادر می‌کند بدون آنکه در این حکم خود، نیازمند موضوعات یا احکام شرعی باشد و ولی در دو مثال فوق که گفته شد و هر دو از ملازمات عقلیه بودند، اگر چه که عقل حکم می‌کرد، ولی عقل در یک حکم، موضوع تنها را از شرع می‌گرفت و در حکم دیگرش، علاوه بر موضوع، حکم شرعی ملازم حکم خود را نیز از شرع دریافت می‌کرد (۲). دلیل اول در اثبات ولایت فقیه که بیان شد، دلیل عقلی محض و از مستقلات عقلیه است (۳) و دلیل تلفیقی که اکنون در صدد بیان آن هستیم، از ملازمات عقلیه است نه از مستقلات عقلیه، و از نوع دوم آن مانند حرمت ضرب و شتم والدین می‌باشد. دلیل تلفیقی بر ولایت فقیه در تبیین دلیل تلفیقی از عقل و نقل بر اثبات زعامت فقیه عادل در عصر غیبت، چنین می‌توان گفت که صلاحیت دین اسلام برای بقاء و دوام تا قیامت، یک مطلب قطعی و روشن است و هیچ گاه بطلان و ضعف و کاستی در آن راه نخواهد داشت: «لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه (۴) و تعطیل نمودن اسلام در عصر غیبت و عدم اجرای احکام و حدود آن، سد از سیل خدا و مخالف با ابدیت اسلام در همه شؤون عقاید و اخلاق و اعمال است و از این دو جهت، هرگز نمی‌توان در

دوران غیبت که ممکن است معاذالله به هزاران سال بیانجامد، بخش مهم احکام اسلامی را به دست نسیان سپرد و حکم جاهلیت را به دست زمامداران خودسر اجرا کرد و نمی‌توان به بهانه این که حرمان جامعه از برکات ظهور آن حضرت (علیه‌السلام)، نتیجه تبهکاری و بی‌لیاقتی خود مردم است، زعامت دینی زمان غیبت را نفی نمود و حدود الهی را تعطیل کرد. تاسیس نظام اسلامی و اجرای احکام و حدود آن و دفاع از کیان دین و حراست از آن در برابر مهاجمان، چیزی نیست که در مطلوبیت و ضرورت آن بتوان تردید نمود و اگر چه جامعه اسلامی از درک حضور و شهود آن حضرت محروم است، ولی هتک نوامیس الهی و مردمی، و ضلالت و گمراهی مردم و تعطیل اسلام، هیچ گاه مورد رضایت خداوند نیست و به همین دلیل، انجام این وظایف بر عهده نمایندگان خاص و عام حضرت ولی عصر (علیه‌السلام) است. بررسی احکام سیاسی اجتماعی اسلام، گویای این مطلب است که بدون زعامت فقیه جامع‌الشرایط، تحقق این احکام امکان‌پذیر نیست و عقل با نظر نمودن به این موارد، حکم می‌کند که خداوند یقیناً اسلام و مسلمانان را در عصر غیبت بی‌سرپرست رها نکرده و برای آنان، والیان جانشین معصوم تعیین فرموده است. در عصر غیبت، مجتهدان جامع‌الشرایط احکام فردی و عبادی مسلمین را در کمال دقت استنباط نموده، به آن عمل می‌کنند و به دیگران نیز اعلام می‌نمایند و احکام سیاسی و مسائل اجتماعی اسلام را نخست از منابع دین استخراج کرده، در نهایت تامل و ظرافت، در جامعه اسلامی به اجرا درمی‌آورند. اکنون نموداری از احکام سیاسی اجتماعی اسلام ارائه می‌گردد. احکام سیاسی - اجتماعی اسلام یکم: حج، از احکام ضروری و زوال‌ناپذیر اسلام است و هر فرد مستطیع و توانمندی از هر فوج عمیق و با هر وسیله، از اقصی نقاط جهان موظف به حضور در میقات و موافق و مکلف به انجام مناسک حج و عمره می‌باشد و یکی از بارزترین مناسک آن، وقوف در عرفات و مشعر و بیتوته در منی است. این اعمال، همان گونه که مکان معینی دارند که وقوف در غیر آن مکان کافی نیست، زمان مشخصی دارند که وقوف در غیر آن زمان مجزی نمی‌باشد و تشخیص زمان، همانند ناخت حدود اصلی مکان، کار ساده‌ای نیست؛ زیرا تشخیص زمان مناسک، بر اساس رؤیت هلال صورت می‌گیرد و استهلال و مشاهده هلال برای افراد آشنای بومی کار آسانی نیست؛ چه رسد به افراد بیگانه از افق‌شناسی، آن هم در کشور ناشناس و در ایام سفر. جریان وقوف در موافق یادشده، همانند روزه گرفتن یا افطار نمودن نیست که بر اساس «صم للرویه و افطر للرویه (۵) هر کسی به تکلیف فردی خود عمل نماید؛ زیرا هرگز ممکن نیست میلیون‌ها نفر در بیابان‌های حجاز بلا‌تکلیف و متحیر بمانند و تدریجاً هر کسی در روزی از روزهای ماه ذی‌الحجه که از طریق رؤیت شخصی او یا شهادت عدلین مثلاً (در صورت عدم تعارض بینه) یا گذشت‌سی روز از رؤیت هلال ماه قبل و یا استصحاب در حال شک مشخص شده است، وقوف نماید. اگر کسی به وضع کنونی حمل و نقل زائران و دشواری نصب خیمه‌ها و تامین وسائل مورد نیاز آن ایام آشنا باشد، هرگز احتمال نمی‌دهد که هر کس وظیفه شخصی خود را سبب به وقوف‌ها، حتی اضطراری آنها انجام دهد و آنچه که هم اکنون تا حدودی از صعوبت آن می‌کاهد، اعتماد بر حکم حاکمان قضائی حجاز می‌باشد که فعلاً حرمین شریفین در اختیار آنهاست و در صورت عدم علم به خلاف واقع و همچنین در صورت علم به خلاف، اگر موجب عسر و حرج شدید باشد، به حکم آنان عمل می‌شود. استنباط عقل از این مجموعه آن است که شارع مقدس، به لازم ضروری نظام حج اهتمام داشته و آن را تصویب و جعل کرده و آن، همانا تعیین مرجع صحیح برای اعلام اول ماه ذی‌الحجه و رؤیت هلال آن است؛ چه اینکه درباره ماه مبارک رمضان چنین آمده است: «روی محمد بن قیس عن ابی جعفر (علیه‌السلام) قال: اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رایا الهلال منذ ثلاثین یوما امر الامام بافطار ذلک الیوم اذا کانا شهدا قبل زوال الشمس وان شهدا بعد زوال الشمس امر الامام بافطار ذلک الیوم و اخر الصلاه الی الغد فیصلی بهم (۶)». سند این حدیث معتبر است و اگر چه در صحیح یا حسن بودن آن در اثر وجود ابراهیم بن هاشم در سلسله سند، اختلاف است، لیکن از کلینی (ره) به طریق صحیح نقل شده است و استفاده حکم حج از حدیث مزبور که درباره صوم وارد شده، بر اساس تلفیق عقل و نقل است نه از باب قیاس حکم حج به حکم صوم. نکته‌ای که در این حدیث معتبر ملحوظ است، همانا تعبیر «امام برای مرجع تعیین تکلیف در حال شک می‌باشد؛ چنانکه از مسؤول تنظیم و هدایت

کاروان حج و امیرالحاج به امام یاد شده است: «عن حفص المؤذن قال حج اسمعيل ابن علي بالناس سنه اربعين وماه فسقط ابو عبدالله (عليه السلام) عن بغلته فوقف عليه اسمعيل فقال له ابو عبدالله (عليه السلام): سرفان الامام لا يقف (۷) چه اینکه از امیرالحاج به والی نیز تعبیر شده است: «فلما دفع الناس منصرفين سقط ابو عبدالله (عليه السلام) عن بغله كان عليها فعره الوالی (۸) و مورد حج، به عنوان مثال یاد شده است و گرنه نیاز به حاکم و امام برای تعیین آغاز و انجام ماه برای صوم و افطار و همچنین برای حلیت و حرمت جنگ‌های غیردفاعی در ماه‌های حرام، امری روشن است. یکی از بارزترین اهداف سیاسی حج، برائت از مشرکان و تبری از افکار شرک‌آلود آنان است و هرگز این بعد عظیم حج، بدون نظم و رهبری میسر نیست و حج بدون برائت، فاقد روح سیاسی است. (۱).

سوره اسراء، آیه ۲۳. (۲). موضوع اجتماع امر و نهی، در علم اصول به طور تفصیلی بحث شده است و خوانندگان محترم می‌توانند برای توضیح بیشتر، به کتب اصولی مراجعه نمایند. (۳). درباره معنای «مستقلات عقلیه»، به تفصیل در ص ۳۵۹ بحث شده است. (۴). سوره فصلت، آیه ۴۲. (۵). تهذیب الاحکام ج ۴، ص ۱۵۹ (باب ۴۱، علامه اول شهر رمضان و آخره). (۶). کافی ج ۴، ص ۱۶۹، ح ۱. (۷). همان ج ۵، ص ۵۴۱، ح ۵. (۸). بحار ج ۹۶، ص ۲۵۰، ح ۴. دوم: حدود و تعزیرات الهی، از احکام ثابت اسلام می‌باشد که نه تبدیل‌پذیر است و نه قابل تحویل. از سوی دیگر، سفک دماء و فساد در زمین و هتک نوامیس از بشر مادی سلب نمی‌شود و اصلاح و تقلیل آن بدون اجرای حدود الهی میسر نیست و از دیگر سو، قوانین غیردینی توان آن را ندارند که جایگزین احکام الهی گردند. بررسی ماهوی حدود و تعزیرات نشان می‌دهد که در قوام آنها، امامت بالاصل یا بالنیابه ماخوذ است زیرا تا قاضی جامع‌الشرايط، ثبوت اصل جرم را موضوعاً و حکماً احراز نکند و استناد آن به متهم برای او معلوم نگردد و کیفیت استناد را از لحاظ علم و عمد یا جهل و سهو یا خطای محض یا خطای شبه‌عمد نداند و از ادله ثبوت و اثبات امور یادشده آگاه نباشد، توان انشاء حکم را ندارد و تا حکم انشاء نشود، اصل حد یا تعزیر ثابت نخواهد شد و در صورت عدم ثبوت حد، هرگز متهم یا مجرم، مهدورالدم یا مستحق قطع دست یا تازیانه یا رجم یا زندان و مانند آن نمی‌باشد. این گونه از قضاء و داوری‌ها، تابع حکومت اسلامی است و علاوه بر آن، اجرای حدود، در اختیار امام‌المسلمین می‌باشد و دیگران حق دخالت در آن ندارند زیرا سبب هرج و مرج خواهد شد. گذشته از این موارد، عفو بعضی از مجرمان در حالت‌های خاص مانند ثبوت جرم به سبب اقرار در خصوص برخی از معاصی، در اختیار قائد مسلمانان است. بنابراین، حدود اسلامی، هم از جهت ثبوت و هم از نظر سقوط و هم از حیث اجراء، عفو، و تخفیف، برعهده کسی نیست مگر به اختیار فقیه جامع‌الشرايط زیرا غیر از مجتهد عادل، کسی شایسته تصدی این امور یادشده در حدود نمی‌باشد. سوم: اموال، ستون فقرات اقتصاد کشور است و هر فرد یا ملتی که فاقد آن باشد فقیر است یعنی ستون فقرات و مهره پشت او شکسته است و قدرت قیام ندارد لذا خداوند در قرآن کریم از آن، به عنوان مایه قیام یاد کرده است: «ولا توتوا السفهاء اموالکم التي جعل الله لکم قیاما» (۱) و حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آن را مایه حفظ دین و اقامه فرائض دانست: «اللهم بارک لنا فی الخبز ولا تفرق بیننا و بینه فلولوا الخبر ما صلینا ولا صمنا ولا ادینا فرائض ربنا» (۲). «مال در اسلام، به چند قسم تقسیم شده است: ۱ «مال شخصی که به وسیله کسب حلال یا ارث و مانند آن، ملک اشخاص می‌شود. ۲ «مال عمومی که به سبب جهاد به اذن امام یا وقف عام و مانند آن، ملک توده مردم می‌گردد. ۳ «مال دولتی که «انفال نام دارد و مخصوص امام می‌باشد مانند زمین‌های موات و... ۴ «مال دولت اسلامی که به نام سهم مبارک امام است و مخصوص شخصیت حقوقی امام و جهت امامت می‌باشد. آن دسته از اموال که ملک حکومت است نه شخص، به ارث نمی‌رسد و امام بعدی، خود مستقلاً متولی آن می‌شود نه آنکه تولیت آن را از امام قبلی ارث برده باشد. قسمت مهم مسائل مالی در اسلام، به انفال برمی‌گردد زیرا اراضی موات و ملحق به آن و همچنین سلسله جبال و محتویات آنها و معادن عظیم مانند نفت، گاز، طلا، و دریاها و منافع و کرانه‌های آنها و...، سرمایه‌های اصیل کشورند و تصرف در آنها در عصر غیبت، بدون اذن منصوب از سوی امام معصوم (علیه‌السلام) روا نیست خواه منصوب خاص باشد یا منصوب عام و در این جهت، فرق نمی‌کند که قائل به تحلیل انفال در زمان بیت‌باشیم یا نه زیرا بر فرض



تحلیل و اباحه، همانند وقف عام است که بدون تعیین متولی، هرج و مرج حاصل می‌شود و موجب ویرانی منابع مالی و در نتیجه سبب خرابی کشور می‌گردد که در این صورت همان متولی انفال، عهده‌دار دریافت و پرداخت سهم مبارک امام (علیه‌السلام) نیز خواهد بود و سر آنکه در تقسیم اموال، سهم امام، جدای از انفال ذکر شد، همین است که درباره انفال، فتوا بر تحلیل و اباحه عامه است ولی درباره سهم امام، فتوا بر آن است که پیش از تسویه و تطهیر، تصرف در مال مشترک، حرام است و تادیبه سهم امام (علیه‌السلام)، لازم می‌باشد. تولیت این اموال یادشده، بر عهده اسلام‌شناس متخصص و پارساست که همان مجتهد مطلق و عادل می‌باشد؛ چنانکه تصدی تبیین روابط با ملت‌های معتقد به خدا و وحی و دارای کتاب آسمانی و تنظیم قراردادهای جزیه و مانند آن، بدون دخالت نائب امام معصوم (علیه‌السلام) نخواهد بود؛ زیرا این گونه از امور عمومی، در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و جانشینان معصوم ایشان بوده است و تامل در این بودجه‌های کلان، نشانه لزوم تاسیس حکومت و تامین هزینه آن است. تولیت دریافت زکات و صرف آن در موارد خاص نیز بالاصاله از اختیارات معصوم (علیه‌السلام) است که در عصر غیبت، بالنیابه، بر عهده فقیه جامع‌الشرایط می‌باشد. چهارم: دفاع و همچنین جهاد که آن نیز نوعی دفاع از فطرت توحیدی است از احکام خلل‌ناپذیر عقلی و نقلی اسلام است؛ زیرا نشئه طبیعت، بدون تراحم نیست و شواهد عینی نیز ضرورت دفاع را تأیید می‌کند. قرآن کریم نیز که «تبیان همه معارف حیاتبخش است، زندگی بی‌دفاع از حریم دین را همراه با آلودگی و تباهی یاد می‌کند و منشا فساد جامعه را، ویرانی مراکز عبادت و تربیت توسط طاغیان می‌داند؛ یعنی هدف اولی و مقدمی خصم متهاجم، تعطیل مجامع دینی و سپس تخریب مراکز مذهبی است و هدف ثانوی او، گسترش فساد در زمین است که با تشکیل محافل دینی و همچنین با حفظ مراکز مذهبی عقیم خواهد شد. از این جهت، خدای سبحان می‌فرماید: «ولولا- دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل علی العالمین (۳)؛ اگر دفاع الهی نمی‌بود و خداوند به وسیله صالحان روی زمین، طالحان آن را دفع نمی‌کرد، هر آینه زمین فاسد می‌شد؛ ولی خداوند نسبت به جهانیان تفضل دارد و به سبب مردان وارسته تبهکاران را هلاک می‌کند. همان گونه که به منظور برطرف شدن فتنه‌های انحرافی، دستور قتال در قرآن کریم صادر شد تا هر گونه فتنه اعتقادی از بین برود: «وقاتلوهم حتی لا تکن فتنه ویکون کله لله (۴)»، همچنین اعلام خطر شد که اگر با دشمنان دین، قتال و ستیز صورت نگیرد، فتنه‌های دینی و انحراف‌های فکری که فساد کبیر و مهم است، فراگیر می‌شود: «الا- تفلوه تکن فتنه فی الارض وفساد کبیر» (۵)؛ «ولولا- دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا ولینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز» (۶)؛ اگر خداوند به سبب مؤمنان به حق، باطل‌گرایان را دفع نمی‌نمود، مراکز عبادت و نیایش منهدم می‌شد. این حکم، اختصاص به بعضی از ادیان و مذاهب یا برخی از ابنیه و مراکز مذهبی ندارد، بلکه در هر عصر و مصری، طاغیان آن زمان و مکان، بر ضد دین رائج آن منطقه و مرکز مذهبی آن تهاجم می‌کنند و تا ویرانی کامل آن از پا نمی‌نشینند؛ خواه معبد ترسایان و یهودان باشد، خواه عبادتگاه زردشتیان و دیر راهبان، و خواه مساجد و مصلی‌های مسلمانان: «ویرید الله ان یحق الحق بکلماته ویقطع دابر الکافرین لیحق الحق ویبطل الباطل ولو کره المجرمون (۷)؛ و خداوند چنین اراده می‌نماید که با کلمات تکوینی و احکام تشریعی خود، حق را تثبیت کند و ریشه کافران را قطع نماید تا حقیقت را پایدار، و باطل را زائل سازد؛ و اگر چه تبهکاران خوشنود نباشند. در ضرورت دفاع، همین بس که از ارکان اصیل اسلام به شمار می‌رود؛ امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) فرمود: «الایمان علی اربع دعائم: علی الصبر والیقین والعدل والجهاد» (۸). اکنون که در ضرورت مبارزه بر ضد کفر و طغیان تردیدی نیست، در ضرورت رهبری آن توسط اسلام‌شناس متخصص و پرهیزکار یعنی فقیه جامع‌الشرایط نیز شکی نخواهد بود؛ زیرا عقل، اجازه نمی‌دهد که نفوس و اعراض و دماء و اموال مسلمین، در جنگ و صلح، با رهبری غیرفقیه جامع‌الشرایط اداره شود؛ چرا که شایسته‌ترین فرد نسبت به این امر، نزدیک‌ترین انسان به معصوم که «اولی بالمؤمنین من انفسهم (۹) می‌باشد، همان فقیه جامع‌الشرایط است. خلاصه آنکه، جهاد و ملحقات آن از قبیل تنظیم روابط خارجی با صاحبان ادیان و نیز با ملحدان، از لحاظ جزیه و غیر آن، و از جهت اعلان جنگ یا صلح، و از لحاظ اداره امور اسراء

جنگی و حفظ و صرف و هزینه غنائم جنگی و مانند آن، از احکام قطعی اسلام است و بدون سرپرست جامع‌الشرایط ممکن نیست و در دوران امر میان غیرفقیه و فقیه، تقدم از آن فقیه است؛ چه اینکه در دوران امر میان فقیه غیر عادل و فقیه عادل، ترجیح از آن فقیه عادل است و همچنین نسبت به اوصاف کفایت و تدبیر. پنجم: حجر و تفلیس، از احکام قطعی فقه اقتصادی است که بدون حکم فقیه جامع‌الشرایط، حاصل نمی‌شود؛ زیرا حجر، گاهی سبب طبیعی دارد مانند کودکی و جنون و بیماری و سفاهت، و گاهی سبب فقهی و انشائی دارد مانند افلاس. اگر کسی سرمایه‌های اصیل خود را مثلاً در تجارت از دست داده باشد و بیش از فلوسی چند در اختیارش نباشد و در برابر آن، دین فراگیر داشته باشد که اموال او جوابگوی دیون او نباشد، پیش از مراجعه به محکمه، محجور نیست و هنوز حق تصرف در اموال خود را دارد، ولی پس از رجوع بستانکار به محکمه و ثبوت «دین مستوعب و حلول مدت آن دیون، حاکم شرع، بدهکار را تفلیس و محجور می‌کند و با انشاء حکم حجر، حقوق بستانکار یا بستانکاران از ذمه مدیون، به عین اموال او منتقل می‌شود و پس از آن، مدیون مفلس، حق هیچ‌گونه تصرفی در اعیان مالی خود را ندارد مگر در موارد استثناء انتقال حق از ذمه به عین همانند انتقال حق از عین به ذمه در مثل خمس. (۱). سوره نساء، آیه ۵. (۲). بحار زیج ۶۳، ص ۲۷۰، ح ۶. (۳). سوره بقره، آیه ۲۵۱. (۴). سوره بقره، آیه ۱۹۳. (۵). سوره انفال، آیه ۷۳. (۶). سوره حج، آیه ۴۰. (۷). سوره انفال، آیه ۷. (۸). نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۱. (۹). سوره احزاب، آیه ۶. هیچ‌یک از این امور، بدون حکم فقیه جامع‌الشرایط نخواهد بود و هیچ اختلافی بین فقهاء از این جهت وجود ندارد که ثبوت حجر، بدون حکم حاکم شرع نمی‌باشد؛ اگر چه در احتیاج زوال آن به حکم، اختلاف نظر وجود دارد: «لا خلاف معتد به فی انه لا یثبت حجر المفلس الا بحکم الحاكم وانما الخلاف فی توقف دفعه علی حکم الحاكم (۱)». آنچه که در این حکم فقهی، شایسته دقت می‌باشد آن است که ورشکستگی و پدیده «دین مستوعب»، گاهی در یک واحد کسبی کوچک اتفاق می‌افتد که بررسی آن برای محکمه دشوار نیست؛ ولی گاهی برای شرکت‌های عظیم و بانک‌ها و مانند آن رخ می‌دهد که هرگز بدون کارشناس‌های متخصص در دستگاه‌های دقیق حسابرسی، تشخیص آن میسر نیست و لازم‌اش، داشتن همه عناصر فنی و تخصصی و ابزار دقیق ریاضی می‌باشد؛ چه اینکه لازمه دیگرش، مجهز بودن به قدرت‌های اجرایی مانند حبس بدهکار مامل و اجبار وی به تادیه و پرداخت دیون و... می‌باشد و هیچ فردی همتای فقیه جامع‌الشرایط، شایسته این سمت نیست. تذکر: بحث فوق درباره احکام حجر و تفلیس و ضرورت حکم فقیه جامع‌الشرایط در ثبوت حجر نباید سبب توهم یکسانی ولایت فقیه که ولایت بر جامعه خردمندان است با ولایت بر محجوران شود زیرا این احکام بخش بسیار کوچکی از وظائف و اختیارات فقیه جامع‌الشرایط است نظیر پزشکی که علاوه بر طبابت افراد سالم و غیر مصروع، گاهی افراد مصروع را نیز معالجه می‌کند صرف معالجه افراد مصروع در بعضی موارد را نمی‌توان دلیل بر این گرفت که طبابت چنین طیبی برای مصروعین است. ششم: از این رهگذر، مطلب دیگری ثابت خواهد شد و آن، نظام قضاء در اسلام است که در ثبوت آن تردیدی نیست. میان بحث قضاء و مبحث ولایت، فرق وافر است؛ زیرا قضاء، شانی از شؤون والی به‌شمار می‌رود که مباشرتاً (بی‌واسطه) یا تسبیحاً (باواسطه) عهده‌دار آن خواهد بود و چون قضاء، در همه مشاجره‌های اقتصادی و سیاسی و نظامی و اجتماعی و... اعم از دریائی، فضائی، زمینی، داخلی و خارجی، حضور فقهی دارد اولاً؛ و صرف حکم و داوری بدون اجراء و تنفیذ حکم صادرشده، سودمند نیست ثانیاً؛ و تنفیذ آن به معنای وسیع، بدون ولایت و قدرت اجرایی میسر نمی‌باشد ثالثاً؛ پس لازمه قطعی قضاء در اسلام، همانا حکومت است. کسانی که اصل قضاء را در عصر غیبت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) پذیرفته‌اند، پاره‌ای از لوازم آن را نیز قبول کرده‌اند؛ لیکن اگر به خوبی بررسی شود، لوازم قضاء، فراگیر همه شؤون کشور می‌باشد؛ زیرا مشاجرات قضایی، گاهی میان اشخاص حقیقی صورت می‌گیرد و زمانی بین شخصیت‌های حقوقی؛ که در صورت دوم، فصل خصومت آنان، بدون حکومت ممکن نیست. بنابراین، لازمه عقلی قضاء، حکومت است و فتوای عقل بر این است که غیر از اسلام‌شناس متخصص وارسته، کسی شایسته این مقام نیست. خلاصه آنچه که در این صنف دوم از استدلال بر ولایت که تلفیقی از عقل و نقل است می‌توان گفت، آن

است که بررسی دقیق احکام اسلام، اعم از بخش‌های عبادی و اقتصادی و اجتماعی و نظامی و سیاسی و حقوق بین‌الملل، شاهد گویای آن است که اسلام در همه بخش‌های یادشده، یک سلسله دستورهای عمومی و اجتماعی دارد که بدون هماهنگی امت اسلامی میسر نیست. نظیر نماز جمعه و عیدین و مانند تنظیم صحیح اقتصاد: «کی لا یكون دولة بین الاغنیاء منکم (۲) و تصحیح روابط داخلی و خارجی. این احکام و دستورها، برای آن است که نظامی بر اساس عدل استوار گردد و هر گونه سلطه‌گری یا سلطه‌پذیری برطرف شود و افراد انسان، به سعادت و کمال شایسته خویش رسند. استنباط عقل از این مجموعه آن است که مسؤول و زعیم آن، ضرورتاً باید اسلام‌شناس متخصص پارسا باشد، که همان فقیه جامع‌الشرایط است. (۱). جواهرالکلام، ج ۲۶، ص ۹۴. (۲). سوره حشر، آیه ۷. آیت الله جوادی آملی - کتاب ولایت فقیه، ص ۱۶۵

## ولایت فقیه در قانون اساسی

ولایت فقیه در قانون اساسی قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع‌الشرایط را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می‌شود، آماده کرده است تا ضامن عدم انحراف سازمان‌های متخلف از وظایف خود باشد. ولایت فقیه در مقدمه قانون اساسی چنین طرح شده است: «طرح حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه که در اوج خفقان و اختناق رژیم استبدادی از سوی امام خمینی ارائه شد انگیزه مشخص و منسجم نوینی را در مردم مسلمان ایجاد نموده و راه اصیل مبارزه مکتبی اسلام را گشود...» هم چنین در مقدمه قانون اساسی آمده است: «ولایت فقیه عادل، بر اساس 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 العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه) آماده می‌کند تا ضامن عدم انحراف سازمان‌های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد». اصل ۵ قانون اساسی ولایت فقیه را به عنوان یک خصیصه ممتاز نظام اسلامی شناخته است که مقرر می‌دارد: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف - 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 اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می‌گردد». اصل ۵۷ به عنوان ولایت مطلقه امر آمده است: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت اند 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». اصل ۶۰ قانون اساسی: «اعمال قوه مجریه جز در اموری که در این قانون مستقیماً بر عهده رهبری گذارده شده از طریق رئیس جمهور و وزرا است». این اصل قسمتی از اعمال قوه مجریه را بر عهده مقام رهبری گذارده است. اصل ۹۱ قانون اساسی: «... شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز، انتخاب این عده با مقام رهبری است». این اصل قانون اساسی در مورد شورای نگهبان و چگونگی ترکیب اعضای آن می‌باشد که قسمت اول این اصل درباره وظیفه رهبر می‌باشد. اصل ۱۰۷ قانون اساسی: «پس از مرجع عالیقدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت 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 اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می‌کنند. هر گاه 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 می‌کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت...». اصل ۱۰۸ قانون اساسی: «قانون مربوط به تعداد و شرایط خبرگان، کیفیت انتخاب آن‌ها و آئین 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...». اصل ۱۰۹ قانون اساسی: «شرایط و صفات رهبر: ۱.

صلاحیت علمی لازم برای افتاء 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. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی تر باشد، مقدم است». اصل ۱۱۰ قانون اساسی: «وظایف و اختیارات رهبر: ۱- تعیین سیاست های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام. ۲- نظارت بر حسن اجرای سیاستهای کلی نظام. و...»

اصل ۱۱۱ قانون اساسی: «هر گاه رهبر از انجام وظایف قانونی 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 مذکور در اصل یکصد و هشتم می باشد. 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 چنانچه 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. این شورا در خصوص وظایف بندهای ۱ و ۲ و ۳ و ۵ و ۱۰ و قسمتهای (د) و (ه) و (و) بند ۶ اصل یکصد و دهم، پس از تصویب سه چهارم اعضا مجمع تشخیص مصلحت نظام اقدام می کند. هر گاه رهبر بر اثر بیماری یا حادثه دیگر موقتاً از انجام وظایف رهبری ناتوان شود، در این مدت شورای مذکور در این اصل وظایف او را عهده دار خواهد بود». اصل ۱۱۲ قانون اساسی: «مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بدانند 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. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضاء تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید». اصل ۱۱۳ قانون اساسی: «پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالی ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط می شود برعهده دارد». اصل ۱۲۲ قانون اساسی: «رئیس جمهور در حدود اختیارات و وظایفی که به موجب قانون اساسی و یا قوانینی عادی به عهده دارد در برابر ملت و رهبر و مجلس شورای اسلامی مسئول است». اصل ۱۳۰ قانون اساسی: «رئیس جمهور استعفای خود را به رهبر تقدیم می کند و تا زمانی که استعفای او پذیرفته نشده است به انجام وظایف خود ادامه می دهد». اصل ۱۳۱ قانون اساسی: «در صورت فوت، عزل، استعفا، غیبت یا بیماری بیش از دو ماه رئیس جمهور و یا در موردی که مدت ریاست جمهوری پایان یافته و رئیس جمهور جدید بر اثر موانعی هنوز انتخاب نشده و یا امور دیگری از این قبیل، معاون اول رئیس جمهور با موافقت رهبری اختیارات و مسئولیتهای وی را بر عهده می گیرد و شورایی متشکل از رئیس مجلس و رئیس قوه قضاییه و معاون اول رئیس جمهور موظف است ترتیبی دهد که حداکثر ظرف مدت پنجاه روز رئیس جمهور جدید انتخاب شود، در صورت فوت معاون اول و یا امور دیگری که مانع انجام وظایف وی گردد و نیز در صورتی که رئیس جمهور معاون اول نداشته باشد، مقام رهبری فرد دیگری را به جای او منصوب می کند». اصل ۱۴۲ قانون اساسی: «دارایی رهبر، رئیس جمهور، معاونان رئیس جمهور، وزیران و همسر و فرزندان آنان قبل و بعد از خدمت، توسط قوه قضاییه رسیدگی می شود که بر خلاف حق افزایش نیافته باشد». اصل ۱۵۷ قانون اساسی: «به منظور انجام مسئولیت های قوه قضاییه در کلیه امور قضایی و اداری و اجرایی مقام رهبری یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی و مدیر و مدبر را برای مدت پنج سال به عنوان رئیس قوه قضاییه تعیین می نماید که عالی ترین مقام قوه قضاییه است». اصل ۱۷۵ قانون اساسی: «... نصب و عزل رئیس سازمان صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران با مقام رهبری است و شورایی مرکب از نمایندگان رئیس جمهور و رئیس قوه قضاییه و مجلس شورای اسلامی (هر کدام دو نفر) نظارت بر این سازمان خواهند داشت...». اصل ۱۷۶

قانون اساسی: «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: ۱- تعیین سیاستهای دفاعی - امنیتی کشور در محدوده سیاست های کلی تعیین شده از طرف مقام رهبر و ... اعضای شورا عبارتند از: نماینده به انتخاب رهبری... مصوبات شورای عالی امنیت ملی پس از تأیید مقام رهبری قابل اجرا است». اصل ۱۷۷ قانون اساسی: «بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در موارد ضروری به ترتیب زیر انجام می گیرد: مقام رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام طی حکمی خطاب به رئیس جمهور موارد اصلاح یا متمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی با ترکیب زیر پیشنهاد می کند: ۱- اعضای شورای نگهبان ۲- روسای قوای سه گانه ۳- اعضای ثابت مجمع تشخیص مصلحت نظام ۴- پنج نفر از اعضای مجلس خبرگان رهبری ۵- ده نفر به انتخاب مقام رهبری و... مصوبات شورا پس از تأیید و امضاء مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آرای عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت کنندگان در همه پرسی برسد...».

### پیشینه نظریه ولایت فقیه

پیشینه نظریه ولایت فقیه برخی گروه های سیاسی و پاره ای از دگر اندیشان، نظریه ی ولایت فقیه را محصول اندیشه ی معمار جمهوری اسلامی دانسته اند و یا محقق نراقی را مبتکر و پدید آورنده ی آن شمرده اند (۱) ولی اگر محقق و پژوهشگر منصفی به ارزیابی متون فقهی، از اوان غیبت امام عصر (عج) تا کنون، پردازد، نمی تواند چنین اظهار نظرهایی را، مبتنی بر کاوش عالمانه و بدون پیش داوری بداند. گرچه موضوع ولایت فقیه، در ادوار مختلف فقهی، به عنوان موضوع و بابی مجزا، مطرح نشده و در دوره های اخیر ضمن بحث از ولایت پدر و جد، در کتاب البیع، تا اندازه ای به آن توجه شده است، ولی با بررسی ابواب فقهی مرتبط با دولت و ولایت سیاسی (مثل: نماز جمعه و نماز عید فطر و قربان، زکات، خمس، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضاوت، حدود، وصیت، وقف، حجر)، و همچنین بررسی پاره ای از نظرات مربوط به امامت، که در علم کلام منعکس است، آشکار می گردد که ولایت فقیه، سابقه ای دیرینه، به درازای عصر غیبت، بلکه پیش از آن دارد، که ذکر و گزارش هرچند مختصر این تاریخ چند صد ساله نیازمند پژوهش مستقلی است. (۲) با توجه به پژوهش ها و کاوش های انجام شده، می توان سیر تاریخی نظریه ولایت فقیه را، در هفت مرحله، مشخص کرد: - مرحله اول عصر حضور: در عصر حضور، شاهد پی ریزی شالوده ی ولایت فقیه و آماده کردن شیعیان برای عصر غیبت می باشیم. امامان معصوم (علیهم السلام) برای آن که شیعیان، در عصر غیبت، خود را بی سرپرست و بدون پناه، احساس نکنند و گرفتار سرگردانی و اضمحلال و انحراف نگردند، به دو تدبیر اساسی دست زدند: نخست آن که با بیان احادیث و روایاتی کلی و عام به موقعیت و شأن و منزلت فقیهان شیعه اشاره کردند و مردم را با انگشت اشاره ی خویش، به سوی فقیهان و درس آموختگان مکتب اهل بیت (علیهم السلام) هدایت و راه نمایی نمودند. هر چند پاره ای از این روایات، در طول تاریخ، مفقود شده است و تنها اشاره به آن روایات را در آثار فقهی گذشته می توان یافت چنان که آیت الله بروجردی (رحمه الله) هم به این مطلب اذعان دارند (۳) اما خوش بختانه پاره ای از آنها همچون صحیحه ی مقبوله ی عمر بن حنظله (۴) و توقیع شریف (۵) اکنون در دست رس است که ذکر و توضیح آنها به مباحث مربوط به ادله ی ولایت فقیه موکول می شود (۶). در این روایات، اهل بیت (علیهم السلام)، فقیهان و آشنایان با حلال و حرام خدا را به عنوان حاکم، به پیروان خود معرفی کرده اند و به شیعیان دستور می دهند که در حوادث روزگار و مسائل سیاسی - اجتماعی خود، به ایشان مراجعه نمایند. در نتیجه، می توان گفت، تدبیر نخست آنان، نصب عام فقیهان به منصب اداره جامعه اسلامی بوده است. تدبیر دوم آن بود که، علاوه بر نصب عام فقیهان، برخی از فقیهان را به عنوان منصوبان و نمایندگان خاص خویش، در نواحی مختلف، به مردم معرفی کردند. این نمایندگان، به ویژه از عصر امام هشتم (علیه السلام) به بعد، به صورت شبکه و سیستم عمل می کردند. وظیفه این شبکه، ایجاد رابطه ای محکم، میان شیعیان و



امامان معصوم بود، و علاوه بر جمع آوری وجوه شرعی، به پاسخ‌گویی شبهات کلامی و فقهی مردم می‌پرداخت و پس از شهادت یک امام، در تثبیت امامت امام بعد، نقش محوری ایفا می‌نمود و مناطق چهارگانه ی بغداد، مدائن و کوفه شمال بصره و اهواز رقم و همدان، حجاز، یمن و مصر، زیر پوشش این شبکه بود. (۷) دقت در متن مکتوبات و احکامی که ائمه (علیهم السلام) برای این افراد، صادر کرده‌اند، نشان می‌دهد که برخی از آنها دارای اختیارات محدود و برخی، دارای اختیارات وسیعی بوده‌اند. سبب آنها، سمت ولایتی بوده و آنان، به عنوان امین اهل بیت (علیهم السلام) عمل می‌کرده‌اند. این شبکه مردم را برای مواجه شدن با حادثه‌ی غیبت آماده می‌کردند و به تدریج مردم با اشاره‌ی اهل بیت (علیهم السلام) فقیهان تربیت یافته‌ی آنان را به عنوان مأمون و پناهگاه و ملجأ خود برگزیدند. - مرحله دوم از ابتدای غیبت، تا پایان حیات شیخ طوسی (۴۶۰ ق): در این عصر، فقیهان بزرگی می‌زیسته‌اند، که برخی از آنها با اشاره و برخی با صراحت، ولایت سیاسی فقیهان را اعلام کرده‌اند، از چهره‌های شاخص این گروه، می‌توان از شیخ مفید (رحمه الله) نام برد که در طول تاریخ تشیع، از برجسته‌ترین عالمان شیعه شمرده می‌شود. وی در کتاب المقنعه می‌گوید: و اذا عدم السلطان العادل - فیما ذکرناه من هذه الابواب - كان فقهاء اهل الحق العدول من ذوی الرأی و العقل و الفضل ان یتولوا ما تولاه السلطان (۸) در عصر غیبت و جدایی از سلطان عادل (امام معصوم) فقیهان شیعه‌ی عادل مدبر خردمند و برجسته می‌توانند به تولیت و سرپرستی جمیع اموری که تحت ولایت امام معصوم قرار دارد، بپردازند. شیخ مفید همچنین در جایی دیگر می‌گوید: اقامه‌ی حدود، منصب قضاوت و اقامه‌ی نماز عید، به فقیهان واگذار شده است و اظهار می‌دارد، افراد جاهل به احکام، حق ولایت ندارند. (۹) همچنین، در این دوره، فقیه برجسته‌ای چون ابوالصلاح حلبی، به طور مفصّل، به بحث ولایت فقیه پرداخته است و در فصلی مجزا درباره‌ی تنفیذ و اجرای احکام شرعی در عصر غیبت، این ولایت را مربوط به فقیهان، به عنوان نایبان امام زمان (عج) می‌داند. (۱۰) - مرحله سوم از شیخ طوسی تا ابن ادریس حلی: در این عصر - که حدوداً یکصد سال به طول انجامید - به لحاظ فشارهای سیاسی سلاطین متعصب و حاکمیت علمی شیخ طوسی بر حوزه‌ها، فقاها با دوره‌ای از فترت مواجه است. لذا این دوره، برای نظریه‌ی ولایت فقیه، دوره‌ی سکوت است و فقیهان هیچ اشاره‌ای، در رد یا قبول مطالبی که امثال شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی در باب ولایت فقیه داشته‌اند، ابراز نمی‌کنند. - مرحله چهارم از ابن ادریس تا محقق ثانی: سکوت مرحله‌ی سوم را، نخستین بار، ابن ادریس حلی می‌شکند. ابن ادریس (۵۹۸-۵۴۳ ق) دومین فقیهی است که همچون ابوالصلاح حلبی، طی فصلی مستقل، به موضوع تنفیذ احکام و اجرای دین و ادله‌ی حدود اختیارات و شرایط ولایت فقیه می‌پردازد، به گفته‌ی ابن ادریس: امور نیازمند تولیت و سرپرستی، در عصر غیبت، مربوط به فقیهان شیعه‌ی صاحب رأی و صالح است و غیر فقیه، حق دخالت ندارد. (۱۱) در همین دوره، محقق حلی (۶۰۲-۶۷۶ ق) می‌گوید: سهم امام، باید به فقها تحویل شود زیرا آنان حاکم و نایب‌اند: یجب ان یتولی صرف حصه الامام فی الاصناف الموجودین، من الیه الحكم بحق النیابه. (۱۲) به گفته‌ی شهید ثانی، در این عبارت، من الیه الحكم کسی جز فقیه عادل نیست. (۱۳) علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶) فقیه برجسته‌ی دیگری از این دوره است که می‌گوید: لان الفقیه المأمون منصوب من قبل الامام (۱۴) (وی با به کار بردن واژه‌ی نصب، در این عبارت، معتقد می‌شود که) فقیه امین، از طرف امام معصوم منصوب شده است. وی با اشاره به لفظ حاکم، در روایت مقبوله‌ی عمر بن حنظله، برای فقیهان جامع شرایط سه منصب افتا، قضاوت و ولایت تدبیری، مثل اقامه‌ی حدود و تقسیم خمس و زکات را ثابت می‌کند. - مرحله پنجم از محقق ثانی تا محقق نراقی: این دوره، به لحاظ رسمیت یافتن تشیع در ایران و حاکمیت صفویّه و قاجاریّه و جنگ‌های ایران و روس، برای نظریه‌ی ولایت فقیه، حایز اهمیت فراوانی است. در این دوره، شاهد مشارکت فعال فقیهان، در عرصه‌ی سیاست و دخالت در امور اجتماعی هستیم و طبق اظهار نظر صریح فقیهان و مکتوبات برخی از سلاطین و وقایع نگاران این زمان، مبنای فقهی مشارکت سیاسی ایشان، نظریه‌ی تفکیک امور عرفی از شرعی نبوده است. چنان که برخی پنداشته‌اند. (۱۵) این دسته از فقیهان، با آن که به ولایت فقیه معتقد بوده‌اند، برای رعایت مصالح عامه و ضرورت اجتماعی، به سلاطین، در تصرف و اداره‌ی جامعه، اذن

داده اند. (۱۶) در ابتدای این دوره، محقق کرکی (۸۶۸-۹۴۰ ق) با صراحت می‌گوید: اصحاب ما اجماع و اتفاق نظر دارند بر این که فقیه عادل شیعه‌ی جامع شرایط فتوا و کسی که او را مجتهد در احکام شرع می‌نامند، در جمیع اموری که نیازمند نیابت است، در حال غیبت، از طرف ائمه (علیهم السلام) نیابت دارد. وی معتقد است: انهم (علیهم السلام) قد نصبوا نائباً علی وجه العموم، ائمه نایب عامی را نصب کرده اند. (۱۷) بر اساس مقبوله‌ی عمر بن حنظله، فقیه جامع شرایط، برای تمامی امور نیابی، منصوب شده است. در این دوره شهید ثانی و محقق اردبیلی، به ولایت فقیه تصریح می‌کنند و شیخ جعفر کاشف الغطاء (م ۱۲۲۷ ق) با توجه به نیابت عامه و ولایت فقیه، به فتحعلی شاه، اذن در سلطنت می‌دهد. (۱۸) چهره‌ی برجسته‌ی دیگر این عصر، میرزای قمی است که علاوه بر پذیرش ولایت فقیه، می‌گوید: وقتی در فقه، از احکام مرتبط با ولایت و سیاست، مثل گرفتن جزیه، صحبت می‌شود و به نظر امام موكول می‌گردد، منظور از امام، «مَنْ يَبْدِيهِ الْأَمْرُ» است که در عصر غیبت، بر فقیه عادل منطبق می‌شود. (۱۹) - مرحله‌ی ششم از محقق نراقی تا امام خمینی (رحمه الله): مرحله‌ی ششم، مهم‌ترین مرحله برای نظریه‌ی ولایت فقیه محسوب می‌شود. محقق نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ ق)، همچون اسلاف صالح خویش، بر نظریه‌ی ولایت فقیه اصرار دارد. (۱) - ر.ک: نهضت آزادی ایران، تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه، ص ۱۲۵، مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۷۸ و محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۱۵-۱۷. (۲) - نگارنده در خصوص این موضوع، به تدوین پژوهش نسبتاً جامعی پرداخته، که از سوی دبیرخانه‌ی مجلس خبرگان رهبری منتشر شده است. (۳) - البدر الزاهر فی صلوه الجمعة و المسافر، ص ۵۶. (۴) - شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح ۱. (۵) - شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۴۸۳. (۶) - ر.ک: امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۷۷-۸۱ و ص ۶۷-۷۱. (۷) - ر.ک: رسول جعفریان، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، ص ۱۵۴-۱۵۷. (۸) - المقتعه، ص ۶۷۵-۶۷۶. (۹) - همان، ص ۸۰۸-۸۱۳. (۱۰) - الکافی، تحقیق رضا استادی، ص ۴۲۰-۴۲۳. (۱۱) - السرائر، ج ۱، ص ۴۴-۴۵ و ج ۳، ص ۵۳۷-۵۴۶ و ۵۳۸. (۱۲) - شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۳۸. (۱۳) - مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۵۷. (۱۴) - مختلف الشیعه، ج ۲، ص ۲۵۰-۲۵۳. (۱۵) - محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۵۸-۷۹. (۱۶) - ر.ک: رسول جعفریان، دین و سیاست در عصر صفوی، ص ۲۱-۲۲، ۴۵، ۳۳ و ۴۸-۵۱. (۱۷) - جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۲، ص ۳۷۴، و محقق کرکی، رسائل، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳. (۱۸) - کشف الغطاء، ص ۳۹ و ۴۲۰. (۱۹) - جامع الشتات، ج ۱، ص ۴۰۱-۴۰۲. وی پس از ابوالصلاح حلبی، ابن ادریس و محقق ثانی، چهارمین فقیهی است که، به طور مفصّل و مجزّأ، به این موضوع پرداخته است. فقیه برجسته‌ی دیگر این دوره، صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ ق) است که وسوسه و تردید در ولایت فقیه را ناشی از نچشیدن طعم فقاقت می‌داند. (۱) شیخ اعظم، مرتضی انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق) نیز از فقهای طراز اول این برهه‌ی زمانی است. علی‌رغم توهمی که شبهه افکنان دارند و می‌خواهند شیخ را مخالف با ولایت فقیه معرفی کنند، بررسی دقیق مجموعه‌ی میراث جاودان فقهی او نشان می‌دهد که او مدافع سرسخت نظریه‌ی ولایت فقیه بوده است و هر چند، در کتاب البیع، با صراحت، آن را طرح نکرده است، ولی در کتاب قضا و شهادت با استناد به روایت مقبوله‌ی عمر بن حنظله و توقیع شریف، اعتقاد خود را به مطلقه بودن ولایت فقیه، با صراحت بیان کرده است. وی متبادر عرفی از لفظ حاکم را که در مقبوله آمده، تسلط مطلقه دانسته است و از تعلیل ذیل روایت توقیع شریف و عبارت «فانهم حجتی علیکم»، که بر طبق آن، فقیهان به عنوان حجت امام زمان (عج) بر مردم معرفی شده اند، استنباط می‌کند که پیروی از تمامی احکام و الزامات راویان حدیث، واجب است. (۲) پس از شیخ انصاری هم فقیهان بزرگی مثل: حاج آقا رضا همدانی، سید محمد آل بحر العلوم، آقانجفی، سید عبدالحسین لاری، میرزای نائینی، آیت الله بروجردی و شیخ حسین کاشف الغطاء، شیخ مرتضی حائری، آیت الله گلپایگانی و سید عبدالله علی سبزواری، آن را پذیرفته و تأیید کرده اند. (۳) - مرحله هفتم عصر امام خمینی (رحمه الله): با توجه به آنچه گذشت، می‌فهمیم که نظریه‌ی ولایت فقیه، از ابداعات امام راحل (رحمه الله) به شمار نمی‌آید. هنر امام خمینی را در به تجربه گذاشتن این نظریه و عیّیت بخشیدن به آن، در عرصه‌ی سیاست، می‌توان جست و جو نمود. با

رسمیت یافتن نظریه ی ولایت فقیه در ایران و تشکیل نظام جمهوری اسلامی و تدوین قانون اساسی آن بر محوریت ولایت فقیه، این نظریه، که برای جهانیان نا آشنا بود، مورد توجه دوست و دشمن قرار گرفت و به یمن استقرار جمهوری اسلامی، زوایای گوناگون این بحث شکافته شد و مطالعات همه جانبه نسبت به آن انجام پذیرفت و حضرت امام (رحمه الله) و دیگر اندیشمندان اسلامی، تبیین ها و تفسیرهای فراوانی درباره آن، ارائه داده اند. از سوی دیگر، دشمنان نیز، سیل شبهات و اشکالات را به سوی آن روانه کردند که همین نقدها و تفسیرها، موجب باروری و رشد و کمال هر چه بیش تر این نظریه گردیده است. (۱) - جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۷. (۲) - کتاب القضاء و الشهادات، مجموعه تراث شیخ اعظم، ج ۲۲، ص ۴۸-۴۹. (۳) - برای آگاهی بیش تر ر.ک: نگارنده، پیشینه نظریه ی ولایت فقیه. مصطفی جعفریپیشه فرد - مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

### اقوال علما درباره ولایت فقیه

اقوال علما درباره ولایت فقیه لازم است در ابتدا به نکته ای توجه کنیم و آن این که هرگاه در ابواب فقه حکم حکومتی را نسبت به حاکم می دهند مقصود یا امام معصوم است و یا فقیه عادل جامع شرایط فتوا. فقهای عظام خود به این مسئله تصریح فرموده اند؛ مثلاً فخر المحققین (ره) می فرماید: «منظور از حاکم اصلی در این جا همان حاکم عادل یا نایب او می باشد. اگر چنین کسی نبود نوبت به فقیه جامع شرایط فتوا می رسد. پس اگر گفته شود «حاکم وجود نداشت» منظور نبودن این سه دسته (امام، نایب او، فقیه جامع شرایط) است و همین نظر را پدرم علامه حلی و ابن ادریس اختیار نموده اند». (۱) محقق کرکی (ره) می فرماید: پوشیده نیست که ولایت طفل در اصل برای پدرش ثابت است ... اگر پدر موجود نبود، وصی پدر ولی طفل می باشد. اگر وصی پدر هم نبود، وصی جد، ولی طفل می باشد و اگر هیچ کدام وجود نداشتند، حاکم، ولی طفل می باشد و منظور از حاکم، امام معصوم یا نایب خاص او می باشد و در زمان غیبت، نایب عام او حاکم می باشد، و نایب عام هم کسی است که دارای شرایط فتوا و حکم باشد ... و پوشیده نیست که هرگاه در کلمات فقها، کلمه حاکم را به کار برده اند، منظور از آن جز فقیه جامع شرایط کسی نمی باشد. (۲) شهید ثانی (ره) می فرماید: طفل اگر پدر و جد و وصی نداشته باشد، حاکم ولی او است و منظور از حاکم در تمامی ابواب فقه، فقیه جامع شرایط فتوا می باشد و این نظر اتفاقی علماست. (۳) سید مجاهد (ره) فرمود: در کتاب های مسالک، جامع المقاصد، کفایه و ریاض تصریح شده به این که در فقه هر جا حاکم به طور مطلق ذکر شده، منظور فقیه جامع شرایط فتوا می باشد. در کتاب مسالک نسبت به این مسئله ادعای اجماع شده و در کتاب ریاض نیز ادعا شده که در این مسئله اختلافی نیست. (۴) محقق قمی (ره) فرموده: در اغلب این مسائل منظور از حاکم کسی است که کار در دست او است. در حال ظهور و تسلط امام خود امام معصوم مراد است و در غیر این صورت فقیه عادل و یا جائری که به اذن فقیه کاری را انجام دهد، مثل مسئله خراج. (۵) اینک نمونه ای از سخنان اعظام و ارکان فقاها از قدیم ترین ایام تاکنون در معرض افکار و انظار دانشمندان و محققان قرار گرفته و خود قضاوت خواهند کرد که از دیر باز، اصل مسئله ولایت مورد توجه فقها بوده و در آن هیچ گونه تردیدی نیست و اگر شبه ای در خلال مسئله به چشم می آید مربوط به سعه اختیارات فقیه است که آیا ولایت مطلق و غیر محدود است یا به حسب نظر بعضی از آنان مسئله فرق می کند و حد و مرزی دارد؟ به همین مناسبت کلمات و اقوال علما را در دو بخش نقل می کنیم؛ یک بخش شامل اقوال علما در مورد ولایت فقیه و بخش دیگر متشکل از کلماتی است که بر ولایت مطلقه دلالت می کند. - اقوال علما ۱. شیخ مفید (ره) در مقنعه، کتاب وصیت می فرماید: اگر وصی بمیرد، مسئول امور مسلمین باید وصی تعیین کند و اگر حاکم عادل وجود نداشت، فقهای عادل شیعه که صاحب نظر و برترین هستند، آن مسئولیت را بر عهده گیرند (۶) ۲. شیخ مفید (ره) در مقنعه باب اقامه حدود می فرماید: این کار (اقامه حدود) مربوط به حاکم اسلامی است که از طرف خداوند - تعالی - منصوب شده که منظور از آل محمد (صلی الله علیه و آله) ائمه (علیهم السلام) می باشد و یا کسی که ایشان برای این کار نصب کرده اند. و امامان ما اظهار نظر در اقامه حدود را به

فقه‌های شیعه واگذار نموده اند، البته در صورت امکان... (۷) ۳. ابو الصلاح الحلبي (ره): با توجه به این که احکام الهی اموری تعبدی هستند، واجب‌الاجرا بودن آن مرتبط به ائمه معصومین (ع) می‌باشد. اگر تنفیذ حکم به وسیله آنها ممکن نبود، به وسیله کسانی خواهد بود که از ناحیه ائمه شایستگی ایشان روشن شده باشد و این نیابت فقط مختص به شیعیان آن حضرات که واجد همه شرایط لازم برای نیابت هستند، خواهد بود. (۸) ۴. شیخ طوسی (ره) در نهاییه، بحث امر به معروف و نهی از منکر می‌فرماید: گاهی اوقات امر به معروف و نهی از منکر به اقدام عملی نیاز دارد و چاره‌ای از تأدیب خطاکاران به صورت‌های گوناگون، اعم از ضرب، حبس، جرح و جریمه نیست، بلکه گاهی به اعدام نیز ملزم می‌شوند. هرگز شارع چنین حقی را به احدی، جز حاکم فقیه عادل نداده است. چنان که می‌دانیم قضاوت و رفع اختلاف بین دو شاکی را ائمه (علیهم السلام) به فقه‌های جامع‌الشرایط واگذار نموده اند. (۹) ۵. شیخ طوسی (ره) در نهاییه، باب عمل السلطان و جواز اخذ جوایز السلطان می‌فرماید: مسئولیت پذیری از طرف حاکم عادل که امر به معروف و نهی از منکر می‌نماید، جایز است... ولی اگر سلطان جائز باشد و بداند یا گمان کند که نمی‌تواند اقامه حق نماید، هرگز جایز نیست از طرف او مسئولیت پذیرد. (۱۰) ۶. سلار (ره): به وسیله منکر (عمل زشت) نهی از منکر نمی‌شود و فقط به وسیله معروف (عمل پسندیده) امر به معروف انجام می‌گیرد. لذا قتل و جرح در نهی از منکر برعهده حاکم اسلامی یا کسی است که حاکم اسلامی به او امر کرده باشد. اگر به دلیل مانعی هیچ کدام از آنها وجود نداشت، ائمه (علیهم السلام) اقامه حدود و اجرای احکام را به فقها واگذار نموده اند و به شیعه امر نموده اند که فقها را در این کار یاری نمایند. (۱۱) ۷. ابن برآج (ره) در مهذب می‌فرماید: گاهی اوقات امر به معروف عملی به گونه‌ای دیگر است و آن این است که مردم را به وسیله اجرای حدود به انجام تکالیف خود وادار کنند. البته اجرای این امر مهم فقط با اجازه امام عادل می‌باشد، یا کسی که امام عادل او را نصب فرموده و نیز کسی که از طرف حاکم بر این اجرا اجازه دارد، می‌تواند دخالت کند. (۱۲) ۸. ابن براج در مهذب، باب خدمه السلطان و اخذ جوایز می‌فرماید: حاکم دو گونه است: یکی حاکم اسلامی که عادل است و دیگری حاکم ستمگر. خدمت و همکاری با حاکم اسلامی پسندیده بوده و به آن ترغیب شده است و چه بسا این کار (همکاری) بر مکلف واجب باشد... پس هنگامی که حاکم اسلامی شخص را به مسئولیتی امر کرد بر آن شخص واجب است از حاکم اسلامی اطاعت نموده و در پذیرفتن آن مخالفت نکند. (۱۳) ۹. ابن حمزه (ره): اگر حکومتی برای مؤمنین پیش آمد، در حالی که امام حضور نداشت، این حکومت به فقه‌های شیعه واگذار شده است. پس اگر نظام قضایی به او واگذار شد، در اقامه حق و عمل به کتاب خدا و سنت رسول خدا تلاش نماید. (۱۴) ۱۰. ابن ادریس (ره) در سرائر، کتاب حدود می‌فرماید: بر کسانی که واجد شرایط اجرای احکام الهی هستند، واجب است هنگامی که زمینه اجرای حدود پیش آمد، آن را بر عهده گیرند؛ زیرا این ولایت، خود امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد و وجوب آن متعین است که این ولایت را بپذیرد، هر چند ظاهراً از طرف حاکم غاصب باشد، ولی در حقیقت این ولایت از طرف ولی امر (علیه السلام) می‌باشد. برادران دینی او هم باید اختلافات خود را نزد او ببرند و حق حکم در اموال را به او بسپارند، و خود را آماده هر گونه اطاعت از امر او بنمایند و جایز نیست از او سرپیچی کنند و از حکم او خارج شوند، و نیز برای کسانی که اهل باطل هستند با وجود چنین شخصی حجت اقامه می‌شود و آنها مکلف هستند به او رجوع کنند. ابن ادریس نویسنده این کتاب می‌گوید: آنچه ما از حاکمیت فقیه اختیار نمودیم همان چیزی است که ادله اقتضا دارد که سید مرتضی نیز در کتاب «انتصار» و شیخ ابوجعفر در کتاب «خلاف» و غیر ایشان و بسیاری دیگر از علما به همین که ما اختیار کرده ایم رأی داده اند، و آنچه مخالف ما به آن تمسک جسته، ادله قابل اعتماد و استنادی نیست؛ زیرا هر ایرادی که بر حاکمیت فقیه وارد کرده اند در مورد امام هم وارد خواهد بود. همه حکام مورد خطاب خدا در قرآن هستند. در آنجا که فرموده: «دست مرد و زن سارق را قطع کنید» و یا فرموده: «زن و مرد زناکار را صد ضربه شلاق بزنید» اگر همه حکام مورد خطاب خدا نباشند، نتیجه این می‌شود در شهرهایی که نایب امام حکومت می‌کنند، حدی اقامه نشود، بلکه کسی که باید حد بخورد به شهری که معصوم در آن مستقر است، منتقل شده و آنجا حد جاری شود

... آنچه شیوع دارد و متواتر است این است که حکامی که نایب معصوم هستند در هر شهری که باشند می توانند حدود را اقامه کنند بدون اینکه در اجرای حدود وقفه ای ایجاد شود. (۱۵) (۱۱). محقق حلی (ره) حکومت از ناحیه حاکم عادل مجاز می باشد و چه بسا اگر امام عادل تعیین نماید واجب گردد، یا این که دفع منکر یا امر به معروف میسر نگردد، مگر به وسیله حکومت (۱۶) (۱۲). علامه حلی (ره) در تذکره، کتاب خمس می فرماید: هرگاه جایز دانستیم که امام (علیه السلام) نصیب خود را از خمس اموال صرف دیگران می کند، در زمان غیبت این تصرف در سهم امام را فقیه امینی که از فقهای شیعه و جامع شرایط می باشد، بر عهده می گیرد...؛ زیرا او حاکم بر غایب است. بنابراین، حاکم و نایب او این را بر عهده می گیرد. (۱۷) (۱۳). ایشان در تذکره، کتاب خمس فرمود: حکومت از طرف عادل مستحب می باشد، البته در صورتی که از جانب حاکم مفسده ای بر جامعه سایه نیفکند و در غیر این فرض و به امر حاکم عادل واجب می گردد. (۱۴). علامه حلی (ره) در تذکره، کتاب خمس چنین آورده است: هدایای حاکم ستمگر را - اگر آن را از حرام و ظلم به دست آورده - نباید پذیرفت. (۱). ایضاح الفوائد، کتاب وصایا. (۲). جامع المقاصد، کتاب وصایا. (۳). مسالک، کتاب وصیت. (۴). مناهل، مسئله ولایت بر صغار. (۵). غنائم الایام، کتاب الجزیه. (۶). شیخ مفید، مقنعه، کتاب وصیت (۷). همان، باب اقامه حدود. (۸). کافی، بحث قضا. (۹). نهاییه، بحث امر به معروف و نهی از منکر. (۱۰). نهاییه، باب عمل السلطان و جواز اخذ جوایز السلطان. (۱۱). سلار، مراسم. (۱۲). ابن برّاج، مهذب. (۱۳). همان، باب خدمه السلطان و اخذ جوایزه. (۱۴). ابن حمزه، وسیله. (۱۵). سرائر، کتاب حدود. (۱۶). محقق حلی، شرائع الاسلام، کتاب متاجر: «الولاية من قبل السلطان العادل، جائزه. و ربما وجبت إذا عينه الإمام الأصل إذ يمكن المنكر أو الأمر بالمعروف إلا بها» (۱۷). علامه حلی، تذکره، کتاب خمس: «إذا جوّزنا صرف نصيبه إلى باقي الأصناف، فإنما يتولاه الفقيه المأمون من فقهاء الإمامية الجامع شرائط الأفتاء... لأنه حاکم على الغائب، فيتولاه الحاکم و نائبه». گرفتن آنها حرام است و برگیرنده واجب است، اگر صاحب اصلی مال را می شناسد، تمامی آن را به مالک برگرداند و اگر مالک آن را نمی شناسد، باید تمام آن مال را به حاکم شرع بدهد و مجاز نیست آنها را به ظالم ستمگر برگرداند و در صورتی که چنین کاری کند، در قبال آن اموال ضامن می باشد. (۱) (۱۵). علامه (ره) به نقل از سلار (ره) در مختلف، کتاب امر به معروف می فرماید: قتل و جرح برای بازداشتن از منکر بر عهده حاکم است یا کسی که حاکم او را به این کار امر کرده است. اگر این کار به هر دلیلی برای ائمه (علیهم السلام) متعذر بود، جملگی، از ابتدای ص ۱۳۰ تا صفحه ۱۳۲ ابتدای شماره ۲۲ تایپ شود. ۲۲. ابن فهد حلی (ره): بر عهده فقهاست که بر عموم مردم حدود را جاری کنند و این عقیده شیخ و ابی یعلی (از فقهای بزرگ) است و علامه هم آن را اختیار نموده و دلیل این مسئله را قبلاً گفته ایم. (۲) (۲۳). کاشف الغطاء (ره) در کشف الغطاء، کتاب حدود و تعزیرات می فرماید: رئیس مسلمانان اجازه ندارد قاضی منصوب کند، مگر آن که از مجتهد اجازه بگیرد و در صورت امکان بر قاضی هم واجب است به مجتهد رجوع کند و سپس حکم نماید. (۳) (۲۴). کاشف الغطاء (ره) در همان کتاب می فرماید: هرگاه مجتهد منصوب از طرف سلطان به حدی حکم کند، واجب است آن حد اجرا شود. البته در صورتی که آن سلطان امام معصوم (علیه السلام) باشد. (۴) (۲۵). محقق قمی (ره): ظاهراً جزیه بر اهل کتاب واجب است، هم چنان که از علامه حلی در کتاب تحریر نقل شده که ایشان فرموده: جزیه واجب است به دلیل نص و اجماع علما... البته تعیین مقدار آن بر عهده امام می باشد؛ زیرا منظور از امام در اغلب این مسائل کسی است که کار در دست او است. در حال ظهور و حکومت ائمه، منظور امام حقیقی می باشد، ولی در صورت عدم حکومت ائمه، یا فقیه عادل که نایب از طرف او است... یا جائری که از امام برای حکومت خود اذن گرفته (امام (علیه السلام) در حالتی اضطراری به طور موقت به او اذن داده) چنانچه در خراج چنین است. (۵) (۲۶). شیخ انصاری (ره): هر چه که بر نظر امام معصوم متوقف است و احتمال دهیم که به نظر فقیه زمان (در حال غیبت) بستگی دارد، واجب است که در آن مورد به فقیه مراجعه کنیم. دلیل این مدعا، روایتی است که در آن آمده: من فقیه را حاکم قرار داده ام و این جعل حاکمیت همانند جعل حاکم منصوب در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است، بلکه می توان گفت ظاهر این کلام معصوم



(من او را حاکم گردانیدم) آن است که بر عموم مردم واجب است در تمامی امور حکومتی به او رجوع کنند، چنان که اگر در کلام هر سلطانی چنین جمله ای که (من او را حاکم کردم) دیده شود، تمام ملت خود را ملزم می‌دانند که در امور حکومتی به او رجوع کنند. پس جمله «انی جعلته حاکماً؛ فقیه را حاکم قرار دادم» به قضاوت او اختصاص ندارد. (۶) ۲۷. شیخ انصاری (ره) در مسئله جواز بیع عین موقوفه ای که در شرف خراب شدن است، در کتاب بیع فرموده: متولی فروش عین موقوفه افرادی هستند که در آن ایام هستند، و چون عین موقوفه مربوط به تمامی نسل‌ها می‌باشد، باید قیم نسل‌های بعد که شخص فقیه می‌باشد، آن را اجازه بدهد. (۷) ۲۸. ایشان در مورد جایزه ای که از جائر گرفته و نمی‌داند صاحب آن کیست، در کتاب مکاسب فرموده: اگر تحقیق برای یافتن صاحب مال مخارجی داشته باشد، مثل دست مزد برای کسی که صدا بزند و اعلام کند، ظاهراً این مخارج بر کسی که جایزه گرفته واجب نیست، بلکه حاکم این را بر عهده می‌گیرد و به ولایت از طرف صاحب مال خرج می‌کند و از عین مالی که جایزه گرفته شده، حقوق اعلام کننده را می‌پردازد. سپس اگر صاحب مال پیدا نشد، بقیه را صدقه می‌دهد. (۸) ۲۹. شیخ انصاری (ره) در مورد تصرف در اموال یتیم در کتاب بیع آورده است: اگر فقیهی کاری را بر عهده گرفت بر اساس نظر خود می‌تواند در مال یتیم تصرف کند و دیگران اجازه ندارند مانع اقدامات او شوند، هر چند هنوز او عملاً کار را شروع نکرده باشد؛ زیرا بر عهده گرفتن فقیه مثل بر عهده گرفتن امام می‌باشد، بنابراین، اگر شخص دیگری بخواهد آن را بر عهده بگیرد، همانند دخالت در کاری است که امام انجام آن را پذیرفته است. (۹) (۱). علامه حلی، تذکره، کتاب خمس. (۲). ابن فهدحلی، المهذب. (۳). کشف الغطاء، ص ۴۲۱. (۴). همان. (۵). محقق قمی، غنائم الایام، کتاب الجزیه. (۶). مکاسب محرمه، ص ۱۵۴. (۷). مکاسب محرمه، ص ۱۶۹. (۸). همان ص ۷۰. (۹). همان، ص ۱۵۷. آیت الله حسن ممدوحی - حکمت حکومت فقیه، ص ۱۲۳

### امام خمینی (ره) و ولایت فقیه

امام خمینی (ره) و ولایت فقیه علم فقه و تطور تاریخی آن فقه امامیه، از آن جهت که دارای اجتهاد مستمر است و عقل، نقش سراج منیر دارد و در تشخیص صراط مستقیم الهی از سهم بسزایی برخوردار است و کتاب و سنت معصومین - علیهم السلام - مخازن غنی و پایان‌ناپذیر استنباط احکام و حکم می‌باشند، لذا شاهد توسعه و تکامل و تطورات همه‌جانبه بوده و هست، هم‌طور عمقی در مسائل از پیش طرح شده، و هم گسترش عرضی در مسائل جدید و مستحدثه، و از اینرو، توان پاسخگویی به همه مسائل و پرسش‌های بشر درباره فقه اصغر و اوسط و اکبر را تا دامنه قیامت دارد. از تطورات فقهی اصولی که زمینه پیدایش تفکر ولایت فقیه گشت، آن است که بر اساس تفکر اخباریین افراطی، ارتباط فقیه عادل با جمهور مردم، رابطه «محدث و مستمع است» یعنی فقیه، حق استنباط احکام شرعی به وسیله اصول مستفاد از کتاب و سنت معصومین (علیهم السلام) را ندارد، بلکه فقط باید آنها را ترجمه و تشریح کند و مردم نیز پس از استماع و شنیدن معانی احادیث، به آنها عمل کنند و بنابراین، میان فقیه و مردم، پیوند فکری و اجتهادی وجود ندارد، بلکه رابطه میان آن دو، رابطه نقلی و حسی است. اگر چه معتدل‌های از اخباریین، اجتهاد را فی‌الجمله جایز دانسته‌اند و ظاهر حدیث را برای آن منبع می‌دانند، ولی آنان، ظاهر قرآن و همچنین برهان عقلی را حجت نمی‌دانند و هیچ‌گونه پیوندی را میان برهان عقلی و مردم، و نیز میان تفسیر و اجتهاد در معانی قرآن و مردم برقرار نمی‌دانند. در مقابل این جمود فکری، تفکر اصولیین قرار دارد که آنان رابطه فقیه و مردم را، رابطه «مجتهد و مقلد» می‌دانند یعنی بر اساس این تفکر، فقیه حق استنباط فروع فقهی را از اصول دارد و با چراغ فکر و نور رای خود، احکام الهی را از منابع چهارگانه کتاب و سنت و عقل و اجماع، و از مبانی استوار اصولی مستفاد از آن منابع چهارگانه استنباط می‌نماید و محصول رای استنباط شده خود را به صورت فتوا به مقلدین خویش اعلام می‌دارد. سالیان متمادی سپری شده بود که در طی آن، بر اساس تفکر اخباری‌گری و جمود فکری و ممنوع شدن اجتهاد، تنها پیوندی که فقیه را با جامعه مرتبط می‌ساخت، همان نقل حدیث و معنای صوری آن بود. این تحجر فکری، به دست

توانای اصولیین خردپیشه عموماً، و استاد اکبر، مرحوم وحید بهبهانی (قدس سره) خصوصاً، رخت بر بست و «اجتهاد» و تفکر اصولی زنده شد. کار اجتهاد و اصولیون گرانقدر این بود که پیوند حوزه فقاقت با مردم را از مرحله حس که نقل سمعی است، به مرحله عقل و فکر و حدس منتقل کردند و به فقیهان، اجازه اجتهاد داده شد و به مردم، اجازه تقلید. حکم فقیه در این محور، کم و بیش نافذ بود و فتوای او نیز ضروری و لازم‌الاجراء. این مقطع، تحولی مهم در رابطه عالمان دین با توده مردم به‌شمار می‌رود و این تحول فکری، دالان ورودی مرحله ولایت فقیه بوده است. تطور و تکامل ولایت فقیه نمونه بارز تطور فقهی کلامی که زمینه تشکیل حکومت اسلامی را فراهم نمود تا مقدمه ظهور حضرت بقیه‌الله (ارواح من سواه فداه) باشد، همین مساله «ولایت فقیه است. گروهی از فقیهان، برای فقیه در عصر غیبت، مقام افتاء و نیز مقام قضاء را ثابت می‌دانستند و عده‌ای دیگر، گذشته از افتاء و قضاء، سمت اجرای احکام قضایی را نیز ثابت می‌دانستند و گروه سوم از عالمان و فقیهان دین، علاوه بر سمت‌های یادشده، تصدی بسیاری از شؤون جامعه اسلامی را مانند اجرای همه حدود الهی و سرپرستی اشخاص یا اموال و حقوق بی‌سرپرست قائل گشتند و به این طریق، سمت سرپرستی نسبی و اداره شؤون مسلمین، از وظایف فقیه عادل شناخته شد که از این میان می‌توان مرحوم کاشف‌الغطاء و صاحب‌جواهر (قدس سرهما) را نام برد. اکنون «ولایت فقیه علاوه بر آنکه در جایگاه اصلی خود قرار گرفته، بر سایر جایگاه‌های فرعی نیز سایه افکنده است در حالی که در گذشته چنین نبود یعنی اگر امثال مرحوم نراقی (قدس سره) مساله ولایت فقیه را طرح کردند (۱)، آن را در محور فقه و به عنوان یکی از مسائل فقهی عرضه می‌داشتند و به همین دلیل که ولایت فقیه در جایگاه اصلی خود یعنی «علم کلام قرار نگرفته بود هر چند که با ادله فقهی شکوفا می‌شد قهراً آن رویش و بالندگی مطلوب را نداشت که همچون «شجره طیبه ای باشد که: «اصلها ثابت و فرعها فی السماء» (۲). امام خمینی (رض) و اوج تکامل ولایت فقیه اوج این تطور فکری توسط سیدنا الاستاد، حضرت امام خمینی (قدس سره) صورت پذیرفت. ایشان کاری را که در محور فقه انجام دادند، این بود که دست «ولایت فقیه را که تا آن زمان مظلوم واقع شده بود و در محدوده مسائل فرعی محبوس بود، گرفتند و از قلمرو فقه بیرون آوردند و در جایگاه اصلی خود یعنی علم کلام نشانند و سپس این مساله را با براهین عقلی و کلامی شکوفا ساختند به نحوی که بر همه مسائل فقه سایه افکند و نتایج فراوانی به‌بار آورد که یکی پس از دیگری شاهد آن بودیم. از نظر امام خمینی (رض)، فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت امام زمان (عج)، همه سمت‌های اعتباری امام معصوم (علیه‌السلام) را داراست و آن هم نه در حد حق و سمت وضعی محض، بلکه همراه با تکلیف الزامی یعنی بر فقیه واجب است که نظام اسلامی را تاسیس کند و در برابر طغیانگران به مقابله برخیزد و با جهاد و اجتهاد، و با ایثار و جانبازی و نثار همه امکانات، ستم‌سوزی کند و حکومت اسلامی را بر اساس کتاب و سنت معصومین (علیهم‌السلام) پی‌ریزی نماید و همان راه سیدالشهداء، حضرت حسین بن علی بن ابی‌طالب (علیهما‌السلام) را طی کند و بلغ ما بلغ. امام خمینی (رض)، از دیدگاه کلام به فقه نگریست هنگامی که «ولایت فقیه به عنوان یک مساله کلامی و در قلمرو علم کلام مطرح شد و روشن گردید که تعیین ولی و سرپرست جامعه اسلامی مربوط به فعل خداوند است، این کلام، فقه را مشروب می‌کند و بر آن سایه می‌افکند و آنگاه است که انسان، سراسر فقه را با دیدگاه کلامی می‌نگرد و برای مطالب فرعی فقه، صاحب و مسئول می‌بیند و در نتیجه، مسائل فقهی، سازماندهی می‌شود و از آشفتگی بیرون می‌آید. اینکه حضرت امام (قدس سره) به طور مکرر در گفتار و نوشتار خود فرموده‌اند اگر کسی سراسر دین را بررسی کند، خواهد دید که دین، سیاست را به همراه دارد و سانس و مجری را از نظر دور نداشته، سرش آن است که ایشان از دیدگاه کلام به فقه نگریسته و از افق برتری فقه را شناخته است. «فقه‌شناسی مساله‌ای کلامی است نه فقهی. در صدر و ساقه علم فقه، مساله‌ای نداریم که بیان کند فقه برای چیست و از آن چه برمی‌آید. شناخت فقه، بررسی کار خدا و شناخت قانون الهی است و این کار، یک کار کلامی و خارج از قلمرو علم شریف فقه است. امام خمینی (رض) و فقه جواهری سر اینکه امام راحل (قدس سره) اصرار داشتند بر اینکه فقه با روش «جواهر» پویا شود (۳)، آن است که مرحوم صاحب‌جواهر (رض) می‌گوید: اگر کسی منکر ولایت فقیه باشد، گویا طعم فقه را نچشیده است: «کانه ما ذاق

من طعم الفقه شیئا» (۴). چشیدن طعم فقه، نتیجه نگاه برون فقهی و نگاه کلامی به فقه داشتن است. برهان و استدلالی که مرحوم صاحب‌جواهر (رض) در کتاب شریف جواهر الکلام، درباره ولایت فقیه اقامه می‌کند، صبغه کلام دارد؛ اگر چه آن را در فقه مطرح کرده‌اند. ایشان می‌فرماید چون در زندگی عصر غیبت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) وجود یک نظام ضروری است و نظام نیز یک نظام الهی است، یقیناً خداوند برای اداره این نظام، کسی را پیش‌بینی کرده است تا او حدود الهی را بشناسد و اجرا نماید. این سخن، صبغه کلام دارد که در کتاب فقه، از زبان یک فقیه بیان شده است. گاهی انسان در درون فقه حرکت می‌کند و از بیرون و بالا، بر کل فقه نگاه نمی‌کند و لذا احاطه لازم را ندارد، ولی صاحب‌جواهر (رض)، این هجرت و برون‌نگری را داشت و سر از کتاب فقه برداشت و از خود سؤال کرد: آیا این قوانین فقهی، مجری و متولی نمی‌خواهد؟ آیا این قطار فقه و این واگن‌ها و ابواب به هم پیوسته‌اش که در حال حرکت است، اداره‌کننده‌ای نمی‌خواهد؟ البته فقیهان نامور امامیه (رضوان الله علیهم) عموماً، و بزرگ فقیه نامدار، مرحوم صاحب‌جواهر (قدس سره) که مساله ولایت فقیه را مطرح کرده و آن را به عظمت یاد کرده خصوصاً، تا محدوده چشیدن طعم فقه را رفته‌اند؛ اما چشیدن طعم فقه، غیر از آن است که انسان این شربت را از چشیدن به نوشیدن، و از ذوق به شرب و از شرب به شناگری، و از شناگری به غواصی برساند؛ غواصی در کوثر ولایت فقیه را فقط حضرت امام خمینی (رض) انجام دادند. دو تذکر: اول: جریان ولایت و سرپرستی فقیه عادل نسبت به امور مسلمین، اگر به صورت مبسوط در متون فقهی نیامد، نه برای آن است که فقهای متقدم، قائل به ولایت فقیه نبودند و پس از قرن دهم، به تدریج، سوق چنین کالایی رواج یافت و در عصر مرحوم نراقی (ره) خریداران و افری پیدا کرد و زمان امام خمینی (قدس سره)، به بالندگی و ثمربخشی خود رسید، بلکه تا آن عصر، زمزمه سیاست دینی و نوای حکومت اسلامی و صلاهی رهبری سیاسی، نه دلپذیر بود و نه گوش‌نواز؛ و از این رو، از ولایت سیاسی ائمه معصومین (علیهم‌السلام) نیز در متون فقهی بحث نمی‌شد؛ زیرا فقه سیاسی به معنای گفتگوی مشروح پیرامون مسؤول اجرای حدود و تعزیرات و فرماندهی کل‌قوا یا فرماندهی لشکر، به طور رسمی طرح نمی‌شود تا آنکه بالاصاله از آن امام معصوم باشد و بالنیابه در عصر غیبت امام معصوم (علیه‌السلام)، بر عهده فقیه عادل باشد و این، برای آن نیست که در عصر غیبت نمی‌توان درباره امام معصوم (علیه‌السلام) بحث کرد به بهانه اینکه فعلاً امام معصوم (علیه‌السلام) حاضر نیست و در ظرف ظهور، تکلیف خود را از دیگران آگاه‌تر است؛ زیرا بررسی متون اسلامی و تحقیق پیرامون دین و سیاست و عدم انفکاک آنها از یکدیگر، جزء مباحث اصیل کلام اسلامی است از یک سو و جزء مباحث مهم فقه سیاسی است از سوی دیگر؛ لیکن شرایط محیط و خفقان حاکم بر امت اسلامی و علل درونی و عوامل بیرونی هماهنگ، سبب خروج این گونه از مسائل اساسی اسلام از صحنه کلام و از ساحت فقه و از فهرست احکام الهی سیاسی شده‌اند. (۱). عوائد الایام، ص ۵۲۹. (۲). سوره ابراهیم (ع)، آیه ۲۴. (۳). صحیفه نور؛ ج ۲۱، ص ۹۸. (۴). جواهر الکلام؛ ج ۲۱، ص ۳۹۷. غرض آنکه؛ نه تنها از ولایت والیان دینی یعنی فقیه عادل در متون فقهی بحث نمی‌شد (مگر به طور نادر و متفرق) بلکه از زعامت و رهبری والیان معصوم نیز در آنها بحثی عمیق و دامنه‌دار به عمل نمی‌آمد و جزء مسائل و احکام «غیر مبتلابه محسوب می‌شد. ابتکار و نوآوری امام خمینی (قدس سره) در این بود که در عناصر محوری: ۱) اسلام چیست؟ ۲) اسلام دارای سیاست و حکومت ویژه است. ۳) شرایط حاکم در اسلام چیست؟ ۴) شرایط حکومت و حاکم، حصولی است یا تحصیلی؟ یعنی تشکیل حکومت که واجب است، واجب مطلق است یا واجب مشروط؟، بحث زنده و پویا نمود و همه امور یادشده، با سعی علمی و عملی ایشان، از «علم به» عین آمد و از گوش به آغوش (قدس‌الله‌سره الشریف). دوم: تطور مساله ولایت فقیه و گستره پهنه آن، از ولایت بر افتاء و ولایت بر قضاء تا ولایت بر تدبیر امور امت اسلامی، همانند دیگر مسائل کلامی و فقهی، حصیل پیدایش شرط یا رفع مانع است. شرطی که وجود آن در طلوع یک اندیشه سیاسی فقهی مؤثر است و مانعی که رفع آن در افول یک تحجر و جمود فکری سهم دارد، گاهی علمی است و زمانی عملی؛ گاه درونی است و زمانی بیرونی. به عنوان نمونه، مرجعیت فقیه جامع‌شرایط برای دریافت وجوه شرعی و توزیع عادلانه آنها میان طالبان علوم الهی و محققان دانش‌های اسلامی و

تاسیس مدارس و کتابخانه‌های عمومی و تخصصی و احداث پژوهشگاه‌های فنی و مانند آن، گرچه به طور غیر رسمی در ادوار پیشین سابقه داشت، لیکن رسمیت یافتن آن به نحوی که در عصرهای اخیر رایج و دارج شده، هرگز مسبوق نبود؛ لذا فقیه ناموری چون محقق، در کتاب شرایع و مختصر نافع، اقوال متعدد و آراء گونه‌گونی را درباره خمس یادآور می‌شود و رای به «ایصاء»، «دفن»، «ابام و تحلیل، تحصیل، و مانند آن از آراء ضعیف و مهجور را نقل می‌کند و هیچ اشاره‌ای به آنچه هم‌اکنون به صورت اصل مسلم و مقبول همه فقیهان در آمده است و استقرار و استحکام حوزه‌های علمی مرهون چنان بودجه‌ای است و تامین حداقل معیشت محصلان علوم دینی، در گرو چنین بینش اقتصادی اسلام می‌باشد ندارد. بنابراین، هرگز نمی‌توان فقهای متقدم را به سهل‌انگاری در تاسیس مراکز و حوزه‌های علمی متهم نمود؛ چه اینکه هیچ‌گاه نمی‌توان فقیهان متاخر را به جمع حطام دنیا تهمت زد. جریان ولایت سیاسی فقیه عادل نیز می‌تواند از همین سنخ باشد؛ لذا هم فقهای متقدم، مصون از آسیب تهمت رفاه‌طلبی و سازشکاری با سلاطین می‌باشند و هم فقیهان متاخر، محفوظ از گزند اتهام جاه‌خواهی و ریاست‌طلبی خواهند بود. لذا دامن بلند فقاقت، از گرد تهمت در پذیرش مقبوله عمر بن حنظله، همواره مصون است؛ یعنی نمی‌شود قبول آنان را، ضامن اعتبار سند ندانست و چنین پنداشت که چنین قولی، زمینه چنان تهمتی را به همراه دارد. غرض آنکه؛ نزاهت فقهاء، مانع تهمت است؛ چه اینکه عدم ابتلاء به مساله حکومت و رهبری سیاسی، سبب عدم طرح مساله ولایت فقیه بر امت اسلامی شد. ولایت فقیه و رابطه «امام و امت امام راحل (قدس سره)، رابطه «مرجع و مقلد» را به رابطه «امام و امت ارتقاء داد و این، تحول بزرگ دیگری در رابطه فقیه با مردم بود؛ یعنی اگر مرحوم وحید بهبهانی (قدس سره) توانست رابطه فقیه و مردم را از سطح «محدث و مستمع بودن بالا برد و به سطح «مرجع تقلید و مقلد» برساند، امام راحل (رض) با انقلاب فقهی و فرهنگی‌اش، آن را به اوج خود یعنی رابطه «امام و امت رساند. حضرت امام (رض) امور ذیل را روشن ساخت: ۱ ادله اصلی نبوت و امامت می‌گوید: انسان‌ها برای رسیدن به کمال شایسته خود، در هر زمانی، نیازمند قانون دینی و سپس نظام اسلامی‌اند. ۲ انبیا و ائمه معصومین (علیهم‌السلام)، تنها برای مساله گفتن نیامدند، لیکن طاغوتیان لئام، دست آنان را بستند و آنان را به شهادت رساندند: «ویقتلون الانبیاء بغیر حق (۱)» (۲) یقتلون النبین بغیر حق (۲)» (وقتلهم الانبیاء بغیر حق (۳). این آیات که به طور مکرر از شهادت انبیاء (علیهم‌السلام) و مظلومیت آنان به دست طاغوتیان هر عصر خبر می‌دهد، نشانگر آن است که انبیاء الهی، ظلم‌ستیز و ظالم‌برانداز بوده‌اند؛ چنانکه قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وکاین من نبی قاتل معه ربیون کثیر» (۴) و چه بسیار پیامبرانی که با مؤمنین بسیار، به قتال با دشمنان دین می‌پرداختند. ۳ دین، گذشته از مؤلف و مصنف و شارح و ترجمان و مبین، «متولی (۵) می‌خواهد تا با پذیرش تولیت دین، همه احکام آن را احیا کند و آنها را در جامعه عینیت‌بخشد و در عصر غیبت و در نبودن امام معصوم (علیه‌السلام)، فقیه جامع‌الشرایط وظیفه دارد که علاوه بر تبیین، افتاء، و قضاء، تولیت دین را نیز بر عهده گیرد. ۴ ولایت فقیه، جانشین شایسته ولایت و امامت امام معصوم (علیه‌السلام) است و از اینرو، رابطه فقیه جامع‌الشرایط رهبری با مردم مسلمان، رابطه «امام و امت (۶) می‌باشد. ۵ فرقی‌های بسیار و افری که میان امام معصوم و غیر معصوم وجود دارد، هرگز منقول‌عنه نبوده و نیست و در هیچ مرحله‌ای شخص غیر معصوم، همتای معصوم (علیه‌السلام) نخواهد بود. تحصیلی بودن شرایط ولایت فقیه یکی دیگر از امتیازهای برجسته امام خمینی (قدس سره) از دیگر عالمان دین، آن است که دیگران اگر چه ولایت فقیه را قبول داشتند، ولی غالب آنان، شرایط آن را حصولی می‌دانستند، اما حضرت امام (رض) که ولایت را مانند امامت می‌داند، معتقد است که شرایط اعمال ولایت دو بخش است؛ بخشی از آن «حصولی است و بخش مهم آن «تحصیلی می‌باشد؛ یعنی باید آن شرایط را به دست آورد و این گونه نیست که اگر مردم حاضر شدند و امکان داشت که بدون خطر، نظام اسلامی تاسیس شود، فقط در این شرایط حاصل شده، بر فقیه جامع اوصاف رهبری لازم باشد زمام نظام را به دست گیرد، بلکه بسیاری از شرایط ولایت فقیه، تحصیلی می‌باشد و مانند وضوء برای نماز است که باید آن را به دست آورد؛ نه حصولی مثل استطاعت برای حج، که تحصیل آن واجب نیست؛ نه تعبیر علمی، بسیاری از شرایط ولایت فقیه، «شرط واجب هستند نه «شرط

و جوب . امام امت (رض)، چون تشکیل و تاسیس حکومت اسلامی را وظیفه می‌دانست و از سوی دیگر معتقد بود که بسیاری از شرایط آن تحصیلی است نه حصولی، در پی تحصیل این شرایط رفت که این امر، مستلزم زندان رفتن و تبعید شدن و تهمت خوردن و مانند آن بود و ایشان همه آن تلخ‌کامی‌ها را به جان خرید و از اینکه در راه رضای خدا شهید بدهد یا شهید شود، لذت می‌برد: «اگر ما ماورای این عالم را اعتقاد داشته باشیم، باید شکر کنیم که در راه خدا کشته بشویم و برویم در صف شهدا» (۷) چنین کشته شدنی (شهادت) که افتخار دارد، بزرگ‌ترین آرزوی من است (۸). اگر در خطبه «ششقیه این بیان آمده است: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء الا- یقاروا علی کظه ظالم ولا- سغب مظلوم، القیت حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بکاس اولها» (۹). اگر آن حضرت می‌فرماید: اگر حضور حاضرین نبود و اگر به سبب وجود یاران، حجت بر من تمام نمی‌شد و...، حکومت و زمامداری را نمی‌پذیرفتم، این سخن را حضرت علی (علیه‌السلام) پس از تحمل رنج‌های درازمدت و فراوان فرمودند، نه اینکه در اولین قدم گفته باشند زیرا ایشان از احتجاج به خانه مهاجرین و انصار شروع نمود و مناظره‌ها و تبلیغ‌ها و نقدهای سازنده بسیار کرد، لیکن شرایط تحصیلی برای ایشان فراهم نشد و پس از سال‌ها رنج، وقتی که امت حاضر شدند با آن حضرت بیعت نمایند، فرمود: «لولا حضور الحاضر...». محرک قیادی و محرک سیاقی فرق امام راحل (قدس سره) با عالمان دیگر این بود که آنان می‌گفتند: «مردم! قیام کنید حرکت کنید بشورید». نه جامعه دیروز سخن چنین عالمی را گوش داد و نه امروز گوش می‌دهد. مردم سخن کسی را که نشسته است و فرمان قیام می‌دهد گوش نمی‌دهند. امام خمینی (رض) نفرمود: «مردم! بروید»، بلکه فرمود: «من رفتم شما هم بیایید!». فرق ایشان با دیگران در این بود که آنان می‌گفتند بر شما واجب است مبارزه کنید یعنی آنان «محرک سائق بودند و می‌خواستند مردم را از پشت‌سر سوق بدهند و لذا مردم نیز گوش نمی‌دادند اما امام امت (رض)، خود جلو افتاد و سالیان متمادی اهانت و فحش شنید، تبعید و زندان و سختی را تحمل کرد، شهید داد، بخش زیادی از راه مبارزه را به تنهایی طی کرد و مردم را به تاسیس حکومت الهی دعوت نمود و مردم نیز «لیک یا امام!» گفتند و به دنبال ایشان حرکت کردند. حضرت امام (قدس سره)، «محرک قیادی بودند و آن دیگران، «محرک سیاقی» آنان می‌خواستند از پشت‌سر مردم را به حرکت سوق بدهند، ولی امام، خود «قائد» شد و در پیش مردم به راه افتاد و آنان را رهبری کرد. البته در تمام مراحل قیام قیادی امام راحل (رض)، یاران معدودی بودند که ایشان را در همه حال همراهی می‌نمودند، به‌ویژه مراجع بزرگوار تقلید که غفلت از مساعدت، معاضدت، معاونت، مشاورت، و هم‌آوایی آن آیات عظام در تمام مراحل و منازل و مقاصد و مآرب، یا تغافل از آن همه هماهنگی‌ها، اعتسافی است بدور از انتصاف و انصاف. بنابراین، در سایه تحولی که امام راحل (قدس سره) در فقهات اسلامی و در فرهنگ مردم ایران ایجاد کرد، مردم بالا آمدند و نه تنها اهل «فرهنگ»، که اهل «آهنگ» و قصد شدند و لذا «امت ی شدند که در پی «امام خود، با حرکت توفنده و سیل‌گونه جریان داشت. (۱). سوره آل عمران، آیه ۱۱۲. (۲). سوره بقره، آیه ۶۱. (۳). سوره نساء، آیه ۱۵۵. (۴). سوره آل عمران، آیه ۱۴۶. (۵). «متولی دین کسی است که خود را سپر دین کند و در برابر خطرهای بایستد و در مقابل آسیبها نماند. وظیفه اولی متولی آن است که جانفشانی کند و از هیچ خطری نهراسد و صحنه را خالی نکند زیرا اگر صحنه را خالی کرد، دیگر سپر دین و مدافع آن نمی‌تواند باشد. (۶). فعل ماضی «ام یعنی قصد کرد و «آمم که اسم فاعل آن است، به معنای قاصد (قصد کننده) است. «امت به مردم و جامعه‌ای گفته می‌شود که نه تنها دارای «فرهنگ است، «آهنگ نیز دارد. فرهنگ داشتن، مقدمه آهنگ داشتن است و آهنگ، به معنای قصد و عزم و تصمیم و اراده است. همه فرهنگ‌داران، اهل آهنگ و عزم و قصد و اراده نیستند، ولی همه آهنگ‌مندان، اهل فرهنگ هستند. (۷). صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۰۷. (۸). همان، ص ۵۷۷. (۹). نهج البلاغه، خطبه ۳، بند ۱۶. بوعلی (رحمه‌الله) در کتاب منطق شفاء، پس از نقل سخنانی از ارسطو، او را به عظمت یاد می‌کند و می‌گوید: تامل کنید در آنچه این مرد بزرگ گفته است و ببینید که پس از او تا زمان قریب به هزار و سیصد و سی سال گذشته، آیا کسی آمده است که تقصیر و کوتاهی او را تصدیق کند و آیا نابغه‌ای پس از او آمده است که در این فن چیزی را بر گفته‌های او اضافه کند؟ هرگز!



بلکه او آنچه آورده، تام و کامل است (۱). سبب این تعظیم بوعلی (ره) از ارسطو، علاوه بر جامع بودن بیان ارسطو درباره سفسطه و گروه‌های سفسطایی، به لحاظ آن است که ارسطو، درباره صعوبت اندیشوری و تفکر عقلی، تنها به نصیحت و دستور احتیاطی اکتفا نکرد چنانکه بسیاری از عالمان دیگر چنین کردند، بلکه علاوه بر آن، برای معیار اندیشه درست، طرح و راه عملی را نیز ارائه نمود. عالمان دیگر، مانند کسانی بودند که به رهنوردان راهی توصیه می‌کردند که برای آسیب‌ندیدن پایشان، پوستی را به پای خود ببندند، ولی به آنان نمی‌گفتند که این پوست، چگونه پوستی باشد و چگونه بریده شود و چگونه دوخته شود... اما ارسطو، کفشی راهوار درست کرد تا راهیان کوی اندیشه آن را بپوشند و فرمود: ای سالک کوی اندیشه! در تمام مراحل فکری، موازین اندیشه را رعایت نما یعنی توجه کن که این صغرای تو و آن هم کبرا بگو: «ا»، «ب است» «زب»، «ج است» «پس» «الف»، «ج است». اگر در هر استدلالی، با این قالب‌گیری و پای‌افزار حرکت کردی، به مقصد می‌رسی و گرنه درخواهی ماند. غرض آنکه اگر امت ایران اسلامی، امام خود را با نظر تکریم و تعظیم یاد می‌کند، برای آن است که ایشان، نصیحت تنها نکردند و تنها احکام اسلامی را در کتاب‌های علمی نوشتند، بلکه برای اجرای احکام و معارف دین، طرح عملی دادند. با این شرایط، سازماندهی فقه، به دست با کفایت آن رهبر عظیم‌الشان صورت گرفت. بخش قابل توجه و مهم آن، از ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ ه.ش آغاز گشت و در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ ه.ش به ثمر نشست. (۱). منطق شفاء بخش سفسطه، فصل ششم، ص ۱۱۴. آیت الله جوادی آملی - با تلخیص از کتاب ولایت فقیه،

ص ۲۷۵

### اجماع یا اختلاف فقها بر ولایت فقیه

اجماع یا اختلاف فقها بر ولایت فقیه با توجه به پیشینه نظریه ولایت فقیه که در متون فقهی شیعه و آرای صاحب نظران به تفصیل مورد اشاره و بحث قرار گرفته است، نیازی به تکرار آن مباحث نیست لذا در اینجا، افزون بر آن مطالب، چند نکته را مناسب می‌بینیم که مورد توجه و یادآوری قرار گیرد: ۱. نکته اول آن که اگر در بحث «اجماع فقهای شیعه بر ولایت فقیه»، منظور از اجماع و اتفاق نظر فقیهان شیعه آن است که در دامنه و شعاع اختیارات فقیه و همچنین در تلقی و تفسیری که فقیهان از ولایت فقیه دارند، اختلافی وجود ندارد، در پاسخ باید گفت: بی تردید، پاسخ منفی است و چنین اتفاق نظری وجود ندارد و فقیهان شیعه، هم به لحاظ دامنه و حدود اختیارات فقیه و هم به لحاظ تلقی و تفسیری که از ولایت فقیه دارند، نظریه‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند. اما، اگر منظور از اجماع و اتفاق نظر آن باشد که درباره اصل ولایت فقیه اختلاف نظری وجود ندارد و کسی را نمی‌توان یافت که ولایت فقیه را به طور کلی و از ریشه نفی کرده باشد، بدون شک، پاسخ مثبت است و کسی نمی‌تواند مدعی شود که در طول تاریخ فقهات شیعه، می‌توان کسانی را یافت، که به طور کلی، از اساس، با ولایت فقیه مخالفت کرده و یا تنها عده‌ای محدود از فقها، با برداشت‌های فقهی خاص از پاره‌ای از روایات، به این نظریه گرایش نشان داده‌اند. اصل ولایت فقیه از مسلمات و حتمیات فقه اسلامی است. گرچه در دامنه و تفسیر آن، تفاوت نظر قابل انکار نیست. در نکات بعدی به برخی از شواهد و ادله‌ی مسلم و حتمی بودن ولایت فقیه اشاره خواهد شد. ۲. متون فقهی شیعه، از عصر اهل بیت (علیهم السلام) تا زمان معاصر، گواه این واقعیت است که نمی‌توان فقیهی را یافت که ولایت فقیه را از ریشه انکار کرده باشد و برای فقهای عصر غیبت، جایگاه و موقعیت و اختیاراتی علاوه بر فتوا دادن نپذیرفته باشد. بدون شک، اختیارات فقها در ولایت و تصدی امر قضاوت و مسائل مربوط به آن و دخالت در امور حسیه از اجماعیات محسوب می‌شود و احدی از فقها آن را انکار نمی‌کند. علاوه بر این تتبع فقهی، وقتی به اظهار نظرهای صریح برخی از فقیهان درجه اول و برجسته مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که عده‌ای از ایشان در مسئله‌ی ولایت فقیه یا نقل اجماع کرده‌اند و یا خودشان آن را از اجماعیات شیعه بر شمرده‌اند: یک. مرحوم سید جواد عاملی در کتاب مفتاح الکرامه (شرح قواعد علامه حلی) پس از آن که ولایت فقیه را اجماعی دانسته است، حتی روایات را به عنوان مؤید ذکر می‌کند و می‌فرماید: و

یدل علیه العقل و الاجماع و الاخبار زبر این مطلب عقل و اجماع و روایات دلالت می کند. آنگاه درباره اجماع می گوید: واما الاجماع فبعد تحقیقه كما اعترف به یصح لنا ان ندعی انه انعقد علی انه نایب عنه (عج) اتفاق اصحابنا حجّه و الا لوجب الظهور لماتواتر من الاخبار ان لاتزال الطائفة علی الحق (۱۰۶). اجماع بر ولایت فقیه محقق است و علامه حلی نیز به آن اعتراف کرده است؛ بنابراین، می توان مدعی شد که اجماع فقیهان شیعه، بر نیابت فقیه از سوی امام زمان (عج) انعقاد یافته است و چنین اتفاق نظری حجّت است و الا - اگر اجماع حجّت نبود، باید مخالفت با آن آشکار می شد زیرا روایات متواتری وجود دارد که اتفاق نظر طائفة (شیعه) را نشانه ی راستی و درستی نظر آنها می دانند. دو محقق کرکی، فقیه برجسته ی دیگری است که ولایت فقیه را به عنوان نیابت از امام معصوم (علیه السلام) اجماعی می داند و می گوید: اتفق اصحابنا - رضوان الله علیهم - علی ان الفقیه العدل الامامی الجامع شرایط الفتوی، المعبر عنه بالمجتهد فی الاحکام الشرعیه نایب من قبل ائمه الهدی فی حال الغیبه فی جمیع ما للنیابه فیہ مدخل (۲۰۶). فقهای شیعه اتفاق نظر دارند به این که فقیه جامع شرایط و مجتهد توانا در استنباط احکام شرعی، در زمان غیبت، از طرف امامان معصوم (علیهم السلام) نیابت دارد تا تمام امور نیابت پذیر را بردوش بگیرد. سه محقق اردبیلی یکی دیگر از فقیهانی است که مستند ولایت فقیه را اجماع معرفی می کند. (۳) چهار. مرحوم میرزای قمی (رحمه الله) دلیل ولایت حاکم را اجماع منقول می شمرد. (۴) پنج. ملا احمد نراقی، ولایت فقیه را، به مقتضای ظاهر کلمات اصحاب، اجماع می داند و می گوید: از کلمات اصحاب ظاهر می شود که ثبوت اختیارات معصوم برای فقیه از مسلمات فقه است. (۵) شش. میرفتیاح مراغی، در کتاب العناوین، پس از آن که مدعی «اجماع محصل» (۶) بر ولایت حاکم شرع می شود، می گوید: وهذا الاجماع واضح لمن تتبع کلمه الاصحاب (۷۶) برای متبعی که در کلمات فقهای شیعه کاوش کند، این اجماع از واضحات است. هفت. صاحب جواهر، از فقیهان برجسته و سرآمد دیگری است که اجماعی بودن و مسلم و ضروری بودن ولایت فقیه را به عنوان نیابت عامه ی فقیه از سوی امام معصوم (علیه السلام)، در موارد متعدّد از دایره المعارف عظیم فقهی خویش، کتاب جواهر الکلام، با صراحت مورد تأکید قرار داده است و می گوید: فمن الغریب وسوسه بعض الناس فی ذلک بل کانه ما ذاق من طعم الفقه شیئاً (۸۶) وسوسه ی برخی از مردم در نیابت عامه ی فقیه از امام معصوم (علیه السلام) شگفت آور است، گویا اینان چیزی را از طعم فقه نچشیده اند. آنچه گذشت، سخن صریح و روشن عدّه ای از بزرگ ترین چهره های شاخص فقاقت شیعه بود که ولایت فقیه را، آن هم در بعد گسترده و وسیع و به عنوان نیابت عامه از طرف امام زمان (عج)، اجماعی و مسلم می دانند و اگر محقق و کاوشگر با حوصله ای به بررسی متون فقهی بپردازد چه بسا تعداد مدعیان اجماع را به بیش از آنچه گزارش شد، برساند. اجماعات یاد شده ی بالا، اگر در حدّ «متواتر» نباشد، «مستفیض» بودن آن خالی از تردید است و نشان می دهد که مسئله ی ولایت فقیه، مسئله ای مسلم و ریشه دار در تاریخ فقاقت شیعه است و انکار اجماعی بودن آن، و یا نسبت دادن آن به برداشت خاصّ تعدادی از فقهای معاصر از چند روایت نشان از بی اطلاعی و غفلت گوینده دارد. امام خمینی (رحمه الله) درباره ی مسئله ی ولایت فقیه، معتقد بود: فولایه الفقیه - بعد تصوّر اطراف القضیه - لیست امرأ نظریاً یحتاج الی البرهان (۹۶) پس از تصور کامل اطراف قضیه ی ولایت فقیه (موضوع و محمول آن) آشکار می گردد که این مسئله، از مسائل نظری نیازمند برهان نیست. ۳. آخرین نکته ی قابل توجه در باب اجماع و اتفاق نظر نسبت به ولایت فقیه که یادآوری آن مناسب به نظر می رسد، آن است که، ولایت فقیه یا مشروط بودن حاکمیت سیاسی به فقاقت و اجتهاد، مطلبی نیست که تنها در فقه شیعه از مسلمات محسوب شود، بلکه این موضوع از جمله مواردی است که در مورد آن، میان همه ی مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، وحدت و یک صدایی حاکم است زیرا که در فقه اهل سنت نیز مسئله ی مشروط بودن زمام داری و حاکمیت سیاسی به فقاقت، از مسائل ریشه دار مذاهب اربعه ی فقهی آنان به شمار می رود. شخصیت های برجسته ای از قدمای اهل سنت، مثل امام الحرمین جوینی، ایجی، ماوردی، قاضی ابی یعلی و غزالی، حاکمیت و الزام سیاسی را مشروط به مجتهد بودن حاکم دانسته اند. در عصر حاضر نیز چهره های برجسته ای چون: شیخ محمد ابوزهره، استاد محمد مبارک و شیخ شلتوت، همان

نظریه سلف خود را برگزیده و بر این حقیقت تأکید نموده اند که: حاکم و رئیس دولت اسلامی باید مجتهد باشد. (۱۰) جزیری، پدید آورنده اثر معروف الفقه علی المذاهب الاربعه، درباره‌ی اجماعی بودن شرط اجتهاد برای حاکم اسلامی، پس از آن که شرایط امامت را از دیدگاه مذاهب اربعه‌ی اهل سنت (حنبلی، شافعی، مالکی و حنفی) شرح می‌دهد، در شرط هفتم معتقد است: اتفاق الائمه رحمهم الله... ان یکون عالماً مجتهداً ليعرف الاحکام و یتفقه فی الدین فیعلم الناس و لایحتاج الی استفتاء غیره (۱۱) پیشوایان چهارگانه مذاهب اربعه بر این نظر متفق اند که باید امام دانشمندی مجتهد باشد تا احکام الهی را بشناسد و در دین تفقه نماید و آنگاه به مردم آموزش دهد و نیازمند مراجعه به دیگران و درخواست فتوا از آنان نباشد. (۱) - مفتاح الکرامه، ج ۱۰، ص ۲۱. (۲) - رسائل، ج ۱، ص ۱۴۲. (۳) - مجمع الفائده والبرهان، ج ۱۲، ص ۲۸. (۴) - جامع الشتات، ج ۲، ص ۴۶۵. (۵) - ملاً احمد نراقی، عوائد الایام، ص ۵۳۶. (۶) - در اصطلاح علم اصول، دو گونه اجماع موجود است: اجماع منقول و اجماع محصّل. اجماع منقول، اجماعی را گویند که فردی از اجماعی خبر می‌دهد و به تعبیر دیگر، نقل اجماع می‌کند زولی اجماع محصّل به اجماعی گفته می‌شود که خود فرد، با تتبع و کاوش در کلمات فقهاء، به این نتیجه برسد که مسئله مورد اتفاق نظر همه‌ی فقهاءست. (۷) - ج ۲، ص ۵۶۳. (۸) - ج ۲۱، ص ۳۹۷. (۹) - کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷. (۱۰) - برای آگاهی بیش تر از شرط فقاها در حاکم و امام المسلمین نزد اهل سنت ر.ک: محمد سروش محلاتی، دین و دولت در اندیشه‌ی اسلامی، ص ۲۹۱ - ۲۹۴. (۱۱) - الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۱۶ و ۴۱۷. مصطفی جعفرپیشه فرد مرکز - مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه

### علت نبود نظام مبتنی بر ولایت فقیه در گذشته

علت نبود نظام مبتنی بر ولایت فقیه در گذشته بر هر کس که آثار فقهاء و متکلمین شیعه را مرور کند، روشن است که شیعه، همواره به نحوی به مسئله دولت، توجه داشته است اما البته اوضاع سیاسی جامعه، کاملاً دخالت دارد در این که کدام علم و در قلمرو کدام مسائلش، بیشتر رشد کرده و مورد توجه قرار گیرد و کدام مباحث، تحت فشار و مورد تهدید و خطر سیاسی بوده و به عبارتی می‌توان گفت که به بخشی از مسائل آن نمی‌شده به صراحت پرداخت زیرا در بسیاری از دوران‌ها ورود صریح به مباحث فقه سیاسی، به معنای اعلان جنگ علیه حاکمیت‌ها و زیر سؤال بردن اصل مشروعیت آنها بود و به این لحاظ بی‌هیچ ملاحظه‌ای سرکوب می‌شد و به این خاطر تا پیش از دوران رسمی شدن تشیع در ایران، فقهاء شیعه در تقیه محض بسر می‌بردند. نظریه شیعی «دولت»، نفی مشروعیت رژیم پادشاهی: در سه چهارم قرن اخیر نیز هر گاه فضای سیاسی بازتر بوده، به صراحت بیشتر و در بقیه مواقع با ملاحظات سیاسی، نظریات فقهاء 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 - علیهم السلام - نداشته و به اصطلاح فقهی، منصوب الهی نباشد، اگر تشکیل حاکمیت به هر شعار و اسم و زیر هر پرچم در عصر غیبت، بدون انتساب به اهلیت پیامبر - صلی الله علیه و آله - و بدون انتصاب خاص یا عام از ناحیه شارع مقدس، نامشروع و «پرچم ظلالت» و «حکومت طاغوت»، خوانده می‌شده، همه به دلیل 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 ابتداء شرط حاکمیت را «اذن الهی» و اجازه شارع و جعل دینی می‌دانسته و آن را بالاصاله، به «عصمت» و در صورت تعدّر، 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 الهی، حرمت و اهمیت بیشتری قائل بوده و هر کسی را شایسته حکومت بر مردم نمی‌دانسته و در باب «حق حاکمیت»، به نفع مردم و علیه حاکمان، شرایط بسیار پیچیده، دقیق و سختی قرار داده و آن را مشروط به اذن الهی و اداء تکالیف الهی 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 به تدریج 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 ویژه ای 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 اهل بیت - علیهم السّلام - در باب مسئله «مشروعیت»، «حقّ حاکمیت» و «فلسفه دولت»، صاحب موضع و نظر ایجابی ویژه ای بودند و «عصمت و وصایت» را و سپس در عصر غیبت، «فقاہت و عدالت» را شرط حاکمیت می دانستند. البته مفهوم و کارکرد «حکومت و دولت»، در طول تاریخ، تفاوت‌هایی جبری و اجتماعی نموده است. امروزه در جهان، دولتها به علت پیچیده تر شدن نظام حیات جمعی، متکفل مسائلی شده اند که در سده های گذشته، مشکل عمده ای، محسوب نمی شده و یا متولّی مستقیم و علی حدّه ای نمی خواستند (همچون ایجاد نظم ترافیکی، دخالت در برخی تجارت ها، تصدّی آموزش و پرورش و ...) معذکک در متون فقهی و روایی شیعه، گذشته از بخشی مسائل مبتلا به، که بدان اشاره صریح جزئی یا کلی شده است، بخش دیگر نیز تحت عناوین عامّ قرار می گیرند که مناط آنها مدّ نظر شارع می باشند و بدین ترتیب قاطعانه می توان گفت که وقتی ماهیت پیچیده ترین نیازها و ساز و کارهای اجتماعی (که متولّی آن، دولتها هستند) به دقت، تعیین و تبیین گردند، لامحاله و دست کم، در ذیل یکی از عناوین شرعی قرار می گیرند. عدم درک این نکته که کلیه مصالح و مفاسد، منافع و مضارّ اجتماعی (اعمّ از سیاسی، اقتصادی و حقوقی) در ذیل عنوانی از عناوین مورد تشویق یا تحذیر و نهی شارع مقدس به طور خاصّ یا عامّ، قرار می گیرد، منشأ بسیاری از تلاشهای «اسلام زدائی و طرد آن» از صحنه حکومت و اجتماع و معیشت مردم در ادوار گوناگون بوده و هست. مذهب‌یونی که به رویکردهای سکولار، آلوده شده اند و عملاً - دین را در چند مسئله مناسکی و عبادی و فردی محدود کرده اند، مطمئن باشند که دین را به درستی نشناخته یا با آن، گزینشی و خود محورانه برخورد نموده اند و لذا تفسیر به رأی می کنند. «ولایت افتاء» و «نظریه دولت»: در مورد بخشی از مسائل ویژه نوظهور و جدید (مستحدث) که امروزه در قلمرو اختیارات حکومتی در دنیا قرار می گیرند و قبلاً وجود خارجی نداشته اند، علاوه بر اینکه نباید بعینه، بدنبال لفظ آن در روایات و فتاوی گشت نباید پس از فحص (و جستجو) و یأس، حکم کرد که در اسلام، چنان مسئله ای، پیش بینی نشده یا فقهاء، آن را در حوزه ولایت فقیه یا حکومت اسلامی نمی دانسته اند. به عنوان مثال، سه عنوان «افتاء»، «قضاء» و «ولایت در امور حسبه» را ملاحظه کنید. این عناوین، حداقل عناوینی است که کلیه فقهاء شیعه، اجماعاً برای فقیه جامع الشرائط، قائل بوده و هستند. اما این سه آیا عناوینی محدود و جزئی اند؟! 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 به نحوی در سعادت یا شقاوت او تأثیر می گذارد. به عنوان نمونه، «ولایت افتاء»، حق اظهار نظر فقهی و بلکه صدور «حکم» شرعی (فرا تر از نظریه پردازی) را در کلیه قلمروهای حیات و از جمله، امور حکومتی، به فقیه می دهد و روشن است که این حق، یک ما بازاء عینی دارد، یعنی جامعه دینی و حکومت متشرّع و مسلمان، موظّف به اطاعت از فقیه بوده و حقّ معصیت ندارند. این «ولایت»، تقریباً هیچ حوزه ای از حاکمیت را فروگذار نکرده و همه را (اعمّ از سیاست اقتصادی، فرهنگی، تجاری و ... داخلی یا خارجی) فرا می گیرد. البته مسئولیت را مستقیماً به عهده بگیرد و دخالت مستقیم داشته باشد، امر دیگری است و می توان در آن بحث مستقلّی کرد ولی در این مقام نیز، به طور یقین باید گفت 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 می شود که «ولایت افتاء» - به ویژه که شامل همه امور حکومتی و سیاسی نیز هست - در واقع، نوعی نظارت فعّال و استصوابی بلکه اشراف کامل در سیاست‌گزاری در «امر حکومت» را می طلبد و عقلاً (و شرعاً) با آن ملازمه دارد و این همان ولایت فقیه‌ی است که امام - رحمه الله - فرمود و در قانون اساسی مندرج شد و برای تحقق آن، انقلاب عظیمی صورت گرفت. «ولایت

قضاء» و تفکیک ناپذیری آن از «حاکمیت»: اکنون عنوان «قضاء» 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 اجراء آن، در شأن حاکم و دولت و یا ناظر به خود حکومت است و قلمرو قضاوت را قلمرویی کاملاً حکومتی می‌کند. به 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 قضاء» که قطعاً متعلق به فقیه است، در دست فقهاء باشد، نظام سیاسی و مالیاتی و فرهنگی و آموزشی و حتی سیاست خارجی آن کشور را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد و لذا رژیم‌های پادشاهی در زمان قاجار و پهلوی، نظام «قضاوت شرعی» را با جدیت بر انداختند و دست فقهاء عادل را از نظام قضائی کوتاه کردند. به علاوه، اجرای بسیاری از حدود شرعی و احکام قضائی (همچون مجازات محترک و رشوه گیر 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 صد در صد با مسئله حکومت، مرتبط و درگیر می‌سازد. «امور حسبه»، اموری حکومتی است: «ولایت در امور حسبه» نیز، حوزه بسیار گسترده‌ای را فرا می‌گیرد. این حوزه را شامل اموری دانسته‌اند که شارع در هیچ شرایطی مطلقاً راضی به ترک آنها نیست. حال باید دید آن کدام امور مهم، اعم از 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 به طور 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 وجود این همه احکام دقیق و مترکم شرعی در کتاب و سنت، اموری است که شارع، همه را به حال خود واگذارده 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، آیا همگی اموری خارج از حیطه «رضایت و عدم رضایت شارع» بوده و لذا خارج از «حوزه ولایت فقهاء» است؟! این است که فقهاء شیعه و در عصر غیبت «حدّ اقل امور حسبه» را در عصر خود شمارش کرده‌اند که شامل اموری چون سرپرستی ایتام و سایر افراد و اموال جزئی بی سرپرست بوده و حکومت‌ها نیز نسبت بدانها حساسیت چندانی نشان نمی‌دادند اما هرگز فقهاء از حدّ اکثر و سقف ابدی برای این امور، سخن به میان نیاورده‌اند و بسیاری از فقهاء، آن را شامل کلیه اموری که متولّی خصوصی ندارد و سرتاسر امور عمومی و اجتماعی (و از جمله، حکومتی) را فرا می‌گیرد، دانسته‌اند که حضوری فعال در کلیه عرصه‌های مدنی و اجتماعی را می‌طلبد. «ولایت حسبه»، دولت در دولت: متولّی امور حسبه، در اصل، «حکومت شرعی و اسلامی» است و این امور در تحت ولایت و وظایف فقیهان است که البته با مباشرت و مشاورت و تصدّی کارشناسان فنّ و متخصصان، اما تحت اشراف و رهبری و سیاستگزاری کلی فقیهان باید صورت گیرد یعنی نوعی مدیریت علمی در ذیل اهداف و احکام فقهی است. اما در دورانی که حکومت‌های نامشروع، بر سر کارند، بخشی مهمّ 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 بی سرپرستان (یتیمان، مجانین و ...) و تعیین تکلیف اموال بی صاحب و ... به هیچ وجه نباید بر زمین مانده و ضایع شوند و لذا وقتی حکومت، نامشروع بوده و فعلاً قابل اصلاح یا قابل تعویض نباشد، آن بخش از وظایف عمومی و اجتماعی که قابل اداء است، باید اداء گردد لذا می‌توان گفت «ولایت حسبه» در عصر حکومت اسلامی، شامل همه وظایف و اختیارات حکومتی عصر می‌باشد و در عصر حکومت‌های نامشروع، در واقع، به معنای نوعی تشکیل «دولت در دولت» توسط فقهاء عادل است و هرگز نباید تعطیل گردد. پس آنچه برخی فقهاء در عصر حکومت‌های جور، از امور حسبه نامیده‌اند، درست اما حدّ اقل این امور می‌باشد که در وسع و توان ایشان بوده است. زیرا به بهانه فقدان حکومت صالح اسلامی، نمی‌توانسته‌اند همه وظایف و حقوق و حدود - حتی آنها که



مقدور است - را تعطیل کنند، لذا همان فقیهان، هر گاه توانستند، حتی حاکمان را عزل و نصب و تنفیذ یا تعویض کردند (همچون بخشی از دوره صفویه و اوائل قاجار) و هر گاه می توانستند، خود مستقلاً قضاوت و اجراء حدود و تعزیر (حتی رجم و تازیانه و اعدام و جریمه مالی) می کردند و هر گاه می توانستند، مالیات شرعی گرفته و در امور عامه اجتماعی به نام سهم امام و زکات و ... مصرف می کردند و هر گاه می توانستند در مناسبات و سیاست خارجی، اعمال نفوذ کرده و دستور قطع یا وصل رابطه با سایر کشورها می دادند و ... البته وقتی دستشان از همه جا کوتاه می شد، وظیفه «قضاء» و بخش اعظم از «امور حسبه» از حوزه قدرت ایشان، خارج بود و حتی امکان «افتاء» در همه امور را نداشتند، از باب ضرورت، تنها، به درجات پایین تر و خصوصی تر امور حسبه (اموال مجهول المالک شخصی، سرپرستی ایتم و ...) و افتاء در امور عبادی و شخصی، اکتفاء می کردند زیرا اعمال «ولایت حسبه و قضاء و افتاء» با همه گستره واقعی، برای ایشان، میسر نبود و معلوم است که اعمال ولایت و انجام هر وظیفه ای، تابع میزان اقتدار و متناسب با شرایط اجتماعی است اما حوزه امور حسبه، قضاء و افتاء، به وضوح، فراتر از یک فقه خصوصی و عبادی است و بسیاری مسائل چون امنیت، بهداشت و آموزش عمومی مؤمنین را فرا می گرفته است و البته مفهوم و چگونگی تأمین اموری چون امنیت، آموزش عمومی و بهداشت و ... نیز متناسب با شرایط حیات و جامعه و تاریخ، گوناگون 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 - علیهم السلام - فقیهان واجد شرایط اند و وقتی می گویم «فقیهان»، مراد، نهاد «فقاها» است که صاحب ولایت می باشد و فقیه به ملاحظه اینکه فقیه هست، شخصیت حقوقی است و «دولت اسلامی» نیز دقیقاً یک شخصیت حقوقی است که مشروعیت خود را از صفات «فقاها و عدالت» شخص ولی فقیه می گیرد. این همان رابطه متقابل میان شخصیت حقیقی و شخصیت حقوقی فقیه است و این اداره حکومت توسط فقیه، به مفهوم 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. البته این بحث نیاز به یک بررسی اجمالی در ادوار فقه سیاسی است که به آن خواهیم پرداخت: ادوار فقه سیاسی: البته برای تبیین موضوع لازم است که ما به بررسی دوره هایی از فقه سیاسی بپردازیم. دوره بندی فقه سیاسی شیعه از حیث شرایط سیاسی - اجتماعی و ...، ارزشمند و جای آن تقریباً (نه کاملاً) خالی است اما، نباید به نام طبقه بندی و به جای بررسی ادوار یک علم و شجره نامه نظریه پردازیهای واقعی گذشته، دست به نظریه تراشی و ایراد نسبتهای عجیب و غریب به عالمان و متفکران بزرگ تاریخ فقه شیعه، زد. مفهوم «ادوار» نیز مفهوم دقیقی است و باید قبلاً - ملاکهای طبقه بندی و «روش» بررسی آن، واضح و مشخص شده باشد تا به نفی اصلی ترین ارکان فقه شیعه و تحریف واقعیتهای تاریخ آن منجر نگردد مثلاً ادعا نگردد که «برای فقیهان هزاره اول هجری، اصلاً مسئله حکومت اسلامی، به کلی مطرح نبوده است!!» یا «اولین بار که از ولایت فقیه، بحث فقهی به میان آمده، توسط نراقی در قرن ۱۳ هجری!! بوده است» و یا «در شش قرن پس از غیبت کبری مطلقاً میان فقهاء شیعه، بحث از حکومت و ولایت سیاسی نشده و هیچ نظریه سیاسی موجود نبوده و ذهنیت فقهاء، اصولاً آماده حل چنین مسائلی نبوده است!!» و ... فقه سیاسی ۴ قرن اخیر و شفاعت افزون تر: از دوره صفویه که مذهب رسمی ایران، به تشیع، تبدیل می شود و فشار سنگین سیاسی، نظامی در ایران علیه شیعیان و فقهاء ایشان تخفیف می یابد و فقیه شیعه، به تدریج، امکان اظهار نظرهایی نسبتاً صریحتر می یابد، متون فقهی شیعه، با مسئله سیاست و حکومت، تا حدودی واضح تر و ریز تر و صریحتر برخورد می کنند زیرا شرایط تقیه، تا حدودی، تسهیل و رقیق می گردد و البته کاملاً منتفی نمی شود. این است که در چهار قرن اخیر، فتاوی سیاسی فقهاء شیعه نیز، در مواردی علنی تر و شفاف تر شده است. اما هرگز، قبل از این دوران نیز، فقهی نمی توانسته 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 - علیهم السلام - نباید تابع و مجری احکام اجتماعی اسلامی باشند و یا فساق و جهّال، در اجراء احکام اسلام و عدالت اجتماعی، مقدّم بر علماء عدول و فقیهان واجد

شرایط اند!! ... این از ارکان اصلی هر «نظریه دولت» در تفکر شیعی است که حکومت باید آشنا و ملتمز به شریعت باشد و «اجتهادی بودن» این آشنایی نیز، حتی الامکان، ضرورت دارد و تنها در صورت تعدّر آن است که به آشنائی تقلیدی (عدول مؤمنین) تنزل می شود و تشکیل و اداره چنین حکومتی بدون ولایت و نظارت و اشراف مجتهد عادل، امکان ندارد و لذا هیچ حکومتی بدون چنین نظارت و امضاء و تأییدی مشروع نمی باشد. 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 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 سرّ تفاوت مواضع عملی و گاه حتی اظهار نظرهای فقهاء عادل در شرایط گوناگون سیاسی و اجتماعی نیز پذیرش همین اصل «تأمین اهداف و احکام دین، هر چه بیشتر و در حدّ امکان» بوده و خواهد بود و باید نیز چنین باشد. سیاست امر عرفی و یا امر شرعی: برخی این تلقی را دارند که فقهاء یک تقسیمی در این شرایط بین امور شرعی و امور عرفی کرده بودند. که باید گفت: تقسیم امور به «شرعی» و «عرفی» در لسان فقهی، ابداً 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 دخالتی ندارد بلکه تنها در حیطه «اجرائی» و کشف موضوع احکام و یا تفسیر آن مؤثر است. «سیاست یا امنیت» را هیچ فقهی، جزء امور عرفی (به معنی غیر دینی و سکولار) ندانسته است و لذا فقهاء در این قلمروها، بارها و بارها فتوی بلکه «حکم» شرعی صادر کرده و آن را مستند به ادله شرعی (اعم از نقلی و عقلی) کرده اند. البته تصدّی و مباشرت برخی وظایف مربوط به ایجاد امنیت و اجراء وظایف سیاسی، اختصاصی به فقهاء ندارد بلکه اگر کارشناسان اصلح در کار باشند، فقیه غیر کارشناس، شرعاً حقّ تصدّی بدون واسطه و مستقیم را ندارد زیرا به تضييع تکلیف شرعی و تقویت مصالح عامّه می انجامد و در موضوعات تخصصی، فقیه تنها باید حکم شرعی را گفته و نظارت (استصوابی) کند. مثلاً هیچ فقهی ادعا نکرده که سدّ سازی، جاده کشی، اداره بیمارستان، خلبانی، مدیریت کارخانه ها و انجام جرّاحی، کشیک شبانه در خیابانها و ... امور دیگری که به قصد ایجاد امنیت عمومی و تأمین آموزش و بهداشت و ... است، باید به دست فقهاء صورت گیرد ولی این کجا و ادعای غیر شرعی بودن و غیر دینی بودن این امور کجا؟! 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 تصدّی مستقیم و اجرائی آن کرده باشد. البته مواردی است که لزوماً مباشرت آن نیز در تخصّص فقیهان است و باید حتی الامکان به تصدّی یا اذن مستقیم ایشان صورت گیرد و مواردی نیز به عناوین ثانوی، ممکن است چنین وضعی بیابند. مشروعیت سلطنت یا عدم مشروعیت: در اینجا لازم است در باب «دولت»، «قوه مجریه» یا «سلطان مسلمان ذی شوکت»، توضیحی اجمالی داده شود. آنچه هدف اصیل فقهاء بوده است، چنانچه گفتیم، اجراء هر چه بیشتر، کاملتر و دقیق تر احکام و حدود الهی و تأمین عدالت و حقوق شرعی فردی و جمعی و نشر هر چه وسیع تر معارف اسلام و ارزشهای اخلاقی است، نه دخالت جزء به جزء در همه اجزاء امور اجرائی و تصدّی امور تخصّصی و معاشی به جای اهل فنّ و تعطیل سایر تخصّص ها و حرفه ها و مشورت ها. بهترین حالت برای تأمین این اهداف مقدّس، حاکمیت و حضور معصومین چون پیامبر - صلّی الله علیه و آله - و علی - علیه السلام - است و در عصر غیبت، ولایت فقیه عادل مدیر مدبر که واجد شرایط حکومت است، بهترین جایگاه می باشد. پایین تر از شرایط ایده آل، آن است که حکومت اگر در «ید» فقیه عادل نیست و فقیهان، دستشان باز نیست دست کم، حاکمان غیر فقیه، هر چه بیشتر، عادل و عالم و تابع مجتهدین باشند تا به هدف اصیل، نزدیکتر باشند همچنین در شرایط عادی که غالباً میان مصالح مهم و اهمّ، تراحم اجتماعی و عینی است فقهاء، شرائط عینی را واقع بینانه مدّ نظر داشتند، لذا با حکومت «سلطان مسلمان» یا «جمهوری مشروطه» نیز بشرط آنکه اجمالاً گوش به اظهارات و نصایح و رهنمودهای فقهاء سپرده و تا حدودی تن به نظارت کم یا زیاد فقیهان عادل دهند، از باب مصلحت جامعه اسلامی و ضرورت، همکاری و همراهی هایی نیز کرده اند ولی این بدان معنی نبوده است که

حکومت را حق آن سلاطین دانسته و یا نظام پادشاهی یا هر نوع جمهوری را بی قید و شرط، واجد «مشروعیت»، تلقی می کرده و یا درباری شده اند! باید توجه داشته که 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 نداشته اند 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 بوده اند و این مطلب دیگری است. پس اگر فقهی، از «سلطان ذی شوکت مسلمان»، سخن گفته، مرادش آن است که در صورت تعذر وضع ایده آل شیعه، با «حاکمیت‌های صاحب قدرت» که ادعای مسلمانی کرده و اجمالاً هم در مواردی رفتار یا ظاهر مسلمانانه داشته اند، می توان برای تأمین حدّ اقلی از عدالت و اجراء برخی احکام، تا حدودی مماشات کرد تا همه مصالح، به کلی تضییع نگردند، نه آنکه فقیه، طرفدار نظام پادشاهی و سلطنتی (در اصطلاح علوم سیاسی) بوده و آن را بر «ولایت فقیه» هم مقدم می دانسته است!! آرمان همه فقهاء عادل، آن بوده است که حاکمیت‌ها را، تا آنجا که می توان، به سوی اجراء احکام و احقاق حقوق و رعایت حدود الهی، هدایت و ترغیب کرد گرچه آنان را مشروع و صاحب حق نیز ندانسته باشند. حق حاکمیت فقیه: در موارد معدودی، حاکمان و سلاطینی بوده اند که - به هر دلیل - تمکین بیشتری در برابر فقهاء داشته اند و در این موارد (به ویژه در بخشی از دوره صفویه)، برخی فقیهان، آن حاکمان را به وظایف شرعی خود واداشته اند و آنان را چون قوه مجریه خود، در واقع، تا توانسته اند، به کار اجراء عدالت و خدمت به مردم گمارده اند. یعنی حاکم ذی شوکت مسلمان، بخشی از نقش قوه مجریه و بازوی اجرائی «ولی فقیه» را ایفاء می کرده است. به حدّی که در دوران صفوی، فقهاء، بتدریج به حق حاکمیت سیاسی خود و ضرورت کسب اجازه و اذن خواهی حاکمان صفوی از فقهاء، تصریح کردند و حتی مستقلاً رساله های فقهی در باب خراج و نماز جمعه و جهاد و حوزه های ولایت فقهاء و مالیات شرعی حکومتی و اجراء حدود و قضاوت و امور عامّه نوشتند و حتی فقیه بزرگی چون مرحوم محقق کرکی (۹۴۰) علناً و به صراحت، از ولایت سیاسی فقیه و حاکمیت و اختیارات دولتی او سخن می گوید و ملاکهای حدیث «مقبوله عمر بن حنظله» را در رساله فقهی خود، آشکارا در حوزه قضاوت و فراتر از آن، طرح می کند و بدون ترس و مماشات، اعلام می کند که همه فقهاء شیعه، «اجماع» دارند که فقیه عادل و مجتهد اهل فتوی در عصر غیبت، در همه امور، نائب ولی عصر - علیه السلام - و اهلیت پیامبر - صلی الله علیه و آله - است و اطاعت سیاسی حکومتی از فقیه، واجب است و سپس به اختیارات وسیع حکومتی فقیهان در باب تصرّفات مالی و سیاسی و قضائی و ... اشاره می کند و ولایت فقهاء را مستند به توصیفات روایی از ناحیه معصوم - علیه السلام - و نصب و جعل الهی آنان کرده و ادله شرعی بر این نیابت و ولایت می آورد و حوزه آن را هم بسیار فراگیر (و نه جزئی و در امور محدود) اعلام می دارد. چنین اظهاراتی، بی شک، اعلام رسمی حق حاکمیت فقهاء و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت امام زمان - علیه السلام - 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 می کند و مشروعیت شاه را زیر سؤال می برد. پس روشن است که فقهاء، به محض «بسط ید» و امکان اظهار نظر صریح، خود را «حاکمان اصلی» می خوانده‌اند و حتی برخی از شاهان صفوی را مجبور کرده اند که برای حکومت و عزل و نصب ها و جنگ ها و صلح های خود، از فقهاء، کسب اجازه کنند. چنین مواضعی، اختصاص به محقق کرکی نداشت بلکه از محقق اردبیلی ها تا شیخ جعفر کاشف الغطاء و میرازی قمی و ... (از دوران صفویه تا قاجار و پهلوی)، با غلظت کم یا بیش، فقهاء بزرگ، همین موضع را گرفته اند. قبلاً نیز در دوران عزلت و اقلیت شیعه، از ابتداء غیبت کبری هر گاه 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 دانسته اند تا دوران اخیر که عاقبت، شرایط سیاسی ایران، در اثر مقاومتها و مجاهدات فقهاء صالح و مردمان شریف، به وضعی رسید که بزرگانی چون ملا احمد نراقی در قرن ۱۳ هجری، با صراحت کم نظیر، رسالتی بنام «ولایت فقیه» که علناً نظریه سیاسی شیعه را با

شفافیت بیشتری بیان می‌کرد، می‌نوشتند و انتظام امور دنیوی مردم را بی‌تقیه، مرتبط با ولایت فقیه خواندند و همه وظایف حکومتها را برای فقیه عادل، واجب دانستند. و اما در یکصد سال اخیر که شرایط سیاسی کشور، دچار تحولات اساسی گشت، نحوه بحث فقهاء 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: در این دوره، فقهاء بزرگ شیعه در ایران و عراق، با فساد و استبداد شاهی مستقیماً درگیر شدند و رهبری مردم را در جنبش عدالتخواهی و اسلامی، بر عهده گرفتند و دستگاه سلطنت را مجبور به عقب نشینی کردند. هدف آنان، ابتدا اصلاح و تعدیل حکومت و در صورت امتناع شاه از اصلاح پذیری، حذف شاه مستبد بود. اما وقتی انقلاب مشروطه به پاشد شعارهای مشتبه و دو پهلو که به تدریج بدل به شعارهای انحرافی گشت و عاقبت بحث مطالبه «عدالت اسلامی» تبدیل به «سلطنت مشروطه» از نوع انگلیسی آن شد با این وجود علماء با اصل «مشروطیت»، برخورد دفعی و بدبینانه نکرده و این شعار مجمل و دو پهلو را حمل بر صحت نموده و با مبانی اسلامی که در صدد رفع ظلم و فساد و استبداد است. قابل جمع و سازگار یافتند ولی به تدریج روشن شد که مراد جریان وابسته به غرب «از مشروطیت» و «آزادی» و «مساوات»، چیزی غیر از مراد مردم و علماء دین بود. برخی فقهاء چون شیخ فضل الله نوری شهید، این رگه های انحراف را سریعتر کشف کرده و از صف مشروطه چیان وابسته، جدا شدند ولی بخش عظیم تر علماء و مراجع، از باب دفع افسد به فاسد، اوضاع را - هر چه بشود - بهتر از حاکمیت فردی شاه مستبد می‌یافتند و سعی کردند مفهوم مشروطیت، آزادی، مساوات، دموکراسی و بعدها «جمهوریت» را در ذیل مفاهیم اسلامی و فقهی، «باز تفسیر» و اصلاح کنند و در حوزه معنایی اسلامی، مبانی الحادی را از آنها بزدايند. اما جریان انحراف، با حمایت استعمارگران به ویژه انگلیس، رفته رفته میان مشروطه طلبان تقویت شد و وقتی که سلطنت و استبداد به دست علماء و مردم، کاملاً تضعیف شده بود و از پای در می‌آمد، ناگهان زمام کار را در لحظات آخر ربودند و با اعدام شیخ فضل الله و منزوی کردن سایر علماء مشروطه خواه، استبداد قبلی را با توافق انگلیس و روس و محمدعلی شاه به استبداد ریشه دارتر و تحت سیطره مستقیم استعمارچیان تبدیل کردند. فقهی چون شیخ فضل الله، به سرعت 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 پیش بینی 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 روشنفکر نمایان مشروطه خواه، علیرغم شعارهای ضد استبدادی، در دربار حضور داشتند یا بعداً حضور یافتند و به تحکیم پایه های سلطنت قاجار و سپس پهلوی و به ویژه تأمین جا پای نفوذ استعمارگران - به ویژه انگلستان - پرداختند. تأویل اسلامی از شعارهای دو پهلو: در این حیص و بیص، بخش عظیمی از فقهاء و مراجع شیعه، کوشیدند با این الفاظ و تعابیر دو پهلو برخورد سلبی و دفعی نکنند و حتی الامکان، نکات مثبت و قابل جمع با احکام اسلام را در این حوزه ها 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 و کالت و آراء عمومی کردند که غیر از تعبیر لیبرالی و الحادی آن بود. از جمله آنان، مراجع نجف و علماء تهران بودند و به عنوان نمونه، مرحوم علامه نائینی در این باب به نظریه پردازی فقهی بسیار دقیقی پرداخت و تصریح کرد که «سلطنت مشروطه» را از آن جهت، می‌پذیریم که نسبتاً از «سلطنت استبدادی» کم مفسده تر است. اما وی صریحاً از «ولایت فقیه» به عنوان آرمان اصلی، دفاع می‌کند ولی از باب رعایت اقتضائات شرائط زمانه و ضرورت و تقیه، و از باب دفع افسد

به فاسد، تن به سلطنت مشروط تحت نظارت علماء و محدود به قانون مجلس شورا (که آن هم تحت نظارت علماء باشد)، می دهند و این تنها راه ممکن در آن شرایط بود زیرا به هر حال، هم سلطنت و شاه و هم مجلس، حاضر شده بودند تن به نظارت فقهاء بدهند و مشروعیت خود را از «اذن فقهاء» بگیرند و این پیشرفت بزرگی بود. بنابراین، همه علماء، طرفدار «مشروطه مشروعه» بودند و هیچیک، نه از استبداد و نه از مشروطه غربی و لائیک، حمایت نکردند و شیخ فضل الله و نائینی و سایر علماء و مراجع، همه، طرفدار حکومت اسلامی تحت نظر و ولایت فقهاء عادل بودند. اغلب فقهاء، چون نائینی، به «اسلامی کردن» مفاهیم وارداتی دست زدند و وجه اسلامی از «آزادیخواهی» و «مشروطه طلبی» و «مساوات خواهی» را تبیین و از این مقولات، دفاع کردند و بخشی از فقهاء چون شیخ نوری، توجه می دادند که این الفاظ، بار فلسفی خاصی در کشورهای غربی دارند و با صرف ترجمه، بومی نمی شوند و نباید از ابتداء، به متشابه گویی 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 امپراتوری های غرب در جهان اسلام و شرق می باشد و باید با این موج ترجمه، محتاطانه برخورد کرد. و البته هیچیک از نائینی و نوری و سایر فقهاء بزرگ، هیچ منافاتی میان «وظایف الهی» و «حقوق مردم» نمی دیدند زیرا این حقوق را نیز شارع مقدس، بیان و تعیین کرده بود و هر دو مسبوق به بیش از هزار سال بحث دینی و فقهی بود. اسلامی کردن «حکومت»، هدف اجماعی فقهاء: هیچ فقیهی، حتی آنان که در انقلاب ضد شاه، به علل گوناگون موجه یا غیر موجه، حضوری از نوع حضرت امام - رضوان الله تعالی علیه - 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 چونی بود، در امکان یا عدم امکان و در تحلیل شرایط سیاسی و تطبیق عناوین شرعی بر مصادیق خارجی بود و نیز به برخی خصوصیات شخصی که امام به طرز استثنایی واجد آنها بود و شرایط ویژه ای که در کشور پدید آمد، مربوط می شد نه آنکه برخی فقهاء، اسلام را دینی کاملاً غیر سیاسی و رژیم شاه را مشروع دانسته باشند. «نظریه سلبی»، محصول «نظریه ایجابی»: بسیاری از موضع گیری های سیاسی سلبی فقهاء 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 جائز و دولت عادل بود و اساساً نظریه ایجابی و سلبی، دو روی یک سکه اند و بدون وجود معیارهای ایجابی مورد اتفاق نظر و واضح فقهی نمی توان موضع گیری سلبی و مبارزات فقهای شیعه را در طول تاریخ توجیه نمود. آنان بی شک مبادی واضح و ملاکهای ایجابی خاص در این باب داشته اند. البته موضع ایجابی، لزوماً به مفهوم طراحی دقیق جزئیات اجرائی یک «حکومت مشروع» در هر دوره ای نبوده و لذا کم نبوده اند فقهایی که علیرغم چشم اندازی روشن از ایده های 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 اجرائی آن باشد و یکی از برجستگی های حضرت امام - رضوان الله تعالی علیه - نیز ورود در برخی جزئیات و تلاش در جهت عملیاتی کردن فقه حکومتی بود. فقهاء شیعه، اجماع دارند که در زمان غیبت معصوم - علیه السلام - حکومت غیر مأذون از ناحیه معصوم - علیه السلام - 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، فقهاء مکلفند که احکام اسلام (اعم از فردی و جمعی، عبادی و سیاسی) را اجراء نموده و موانع را از سر راه بردارند. اگر اختلافی میان فقهاء 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 شیوه های عقلانی تدبیر امور اجتماعی در حکومت اسلامی باید تعطیل شده و کنار گذاشته شود و حکومت دینی، حکومت غیر عقلانی!! باشد بلکه گفته اند کلیه شیوه های تجربی و عقلی منتج و مؤثر را باید در راه پیشبرد اهداف و احکام اسلام، استخدام کرد و در موارد ضروری، اصلاحاتی در آن به عمل آورد و همه این امور، در سایه ولایت اجتهادی فقیه (ولایت مطلقه فقیه)، صورت





نماید و به شناختی کامل و جامع از احکام اسلام برسد. اگر شخصی برخی از مسایل اسلامی برایش حل نشده و خود نمی تواند آنها را عمیقاً بررسی نماید، او ولیّ مسلمین نیست؛ یعنی نه ((مرجع فتوا)) است و نه ((مصدر ولایت))؛ نه می تواند فتوا بدهد و نه می تواند اسلام را به اجرا درآورد. فقیه‌ی که شعاع عملش همدوش شعاع فقه باشد و بتواند مسایل جدید و مستحدثه‌ی مسلمین را حل کند و آنها را بر اصول و فروع دین تطبیق دهد، او ((مجتهد مطلق))ی است که در صورت واجد بودن شرایط دیگر، می تواند مسؤولیت ولایت و مدیریت جامعه‌ی اسلامی را بپذیرد و از عهده‌ی آن برآید. ۲- عدالت مطلق فقیه جامع الشرایط، کسی است که علاوه بر جناح عقل نظری، در جناح عقل عملی نیز به مقدار ممکن کامل باشد؛ یعنی علاوه بر این که لازم است علم دین را درست بفهمد، باید آن علم را در خودش و محدوده‌ی حیاتش و در جامعه‌ی اسلامی به درستی اجرا نماید؛ لازم است همه وظایف دینی خود را انجام دهد و آن چه از دین باید به مردم ابلاغ کند، ابلاغ نماید و چیزی را کتمان نکند، فقیه عادل، باید به میل و هوس کاری نکند؛ مطیع هواهای نفسانی نگردد و گناهی از او سرزنند؛ نه واجبی را ترک کند و نه حرامی را مرتکب شود. شخصی که مطیع هوس است، در درون جاننش بتکده ای دارد و در نهادش، بت پرستی رسوخ یافته است و در واقع، هوایش را معبود واله خود قرار داده و همان را می پرستد؟: افرأیت من اتخذ الهه هواه؟ ۱. چنین شخصی، هیچ گاه صلاحیت ولایت و هدایت مسلمین را ندارد و مشمول خطاب ابراهیم خلیل (سلام الله علیه) است که فرمود: اَف لکم ولما تعبدون من دون الله؟ ۲؛ اَف بر شما و بر هر آن چه غیر خدا می پرستید. این بیان عتاب آمیز، تنها شامل بت پرستان بتکده های صوری نیست، بلکه بتکده های درونی هواپرستان را نیز شامل می شود. بنابراین، ویژگی دوم فقیه جامع الشرایط، ترک هوا و هوس و تابعیت عملی محض نسبت به احکام و دستورهای دین است. فقیه حاکم، اگر فتوا می دهد، باید خود نیز به آن عمل کند و اگر حکم قضایی صادر می کند، خود نیز آن را بپذیرد و اگر حکم ولایی و حکومتی صادر و انشاء می نماید، خود نیز به آن گردن نهد و آن را نقض نکند. ۳- قدرت مدیریت و استعداد رهبری در اصل یکصد و نهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ویژگی های رهبر، چنین بیان شده است: شرایط و صفات رهبری: ۱- صلاحیت علمی لازم برای افتاء 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. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی تر باشد مقدم است. بنابراین، علاوه بر اجتهاد مطلق و صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه و همچنین عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام، استعداد و توانایی رهبری و کشورداری، شرط ضروری سوم برای فقیه است. فقیه جامع الشرایط باید علاوه بر اجتهاد و عدالت مطلق، اولاً بینش درست و صحیحی نسبت به امور سیاسی و اجتماعی داخل و خارج کشور داشته باشد و ترفند های دشمنان خارج را خوب بشناسد و ثانیاً از هنر مدیریت و لوازم آن برخوردار باشد؛ زیرا مدیریت، گذشته از تئوری، نیازمند ذوق اداره و هنر تدبیر است؛ بسیاری از ما اوزان شعر را می دانیم که مثلاً فلان شعر باید بر وزن ((مستفعلن، مستفعلن)) باشد؛ اما دانستن عروض، هیچ گاه کسی را شاعر نمی کند. شعرشناسی، غیر از شاعر بودن است؛ چرا که انشاء شعر، گذشته از آشنایی به قواعد شعر، نیازمند استعدادهای خاصی است. همه ی ما می دانیم که باید کشور را بر اساس قسط و عدل اداره کرد، اما مدیر و مدبّر بودن، غیر از دانش و بینش سیاسی است؛ هنری است که هر کس آن را ندارد. شرط اسلام شناسی را ممکن است برخی داشته باشند ولی همه ی آنان شجاعت لازم را مانند شجاعت امام راحل (قدس سره) ندارند. وقتی خبر حکومت نظامی را در یکی از روزهای دهه دوم بهمن ۵۷ به ایشان دادند، امام هراسناک نبودند و فرمودند: بیرون بروید و حکومت نظامی را بشکنید! و آن زمان که خبر تجاوز رژیم عراق و توطئه استکبار پر ضد انقلاب اسلامی را به ایشان رساندند، نترسیدند و شجاعت خود را به دیگران نیز انتقال دادند. در رژیم فاسد و منحوس پهلوی، در بحبوحه ی گرفت و گیرها، بعضی از آقایان، خدمت مراجع و فقهای بزرگ می رفتند و با آنان مشورت می کردند و خواستار اطلاعیه می شدند. من خدمت یکی از بزرگان فقه رفتم، خدا غریق رحمتش کند که بر ما حق بزرگی داشت. در آن اوضاع بحرانی که امام می فرمودند وقتی که دین در خطر باشد، تقیه حرام است و

برای حفظ دین از هیچ چیزی حتی جان نباید دریغ ورزید، من دیدم این فقیهی که به علم و دانش او خیلی اعتقاد داشتیم و داریم، بحار الانوار رحلی مرحوم مجلسی (رضوان الله تعالی علیه) را جلوی خود گذاشته و بحث تقیه را مطالعه می کند. او به همه ی آنچه در کتاب و سنت نوشته شده، علم داشت و اگر اعلم از دیگران نبود، دیگران از او اعلم نبودند؛ اَدَقُّ از دیگران بود ولی هنر کشورداری و تدبیر و مدیریت در او نبود که در پرتو آن، اگر به او بگویند ده نفر یا صد نفر کشته شده اند، آن خون ها را هدر رفته نبیند و بلکه شهادت هزاران نفر را برای حفظ اسلام و زنده کردن دین و حیات انسانی در جامعه ضروری ببیند. بنابراین، نمی توان گفت هرفقیه عادل صلاحت رهبری جامعه را دارد، بلکه باید گذشته از شرایط علمی، دارای استعداد و توانایی لازم برای اداره ی امت اسلامی باشد. پی نوشت: ۱. سوره ی جاثیه، آیه ی ۲۳. ۲. سوره انبیاء، آیه ی ۶۷. نویسنده: آیت الله جوادی آملی منبع: ولایت فقیه (ولایت فقاقت و عدالت)

### دلایل ولایتی بودن نه وکالتی بودن، مسأله ی حاکمیت فقیه

دلایل ولایتی بودن نه وکالتی بودن، مسأله ی حاکمیت فقیه ۱- تداوم امامت مقتضای دلیل اول بر ضرورت ولایت فقیه (برهان عقلی محض) آن است که ولایت فقیه، به عنوان تداوم امامت امامان معصوم می باشد و چون امامان معصوم (علیه السلام)، ولی منصوب از سوی خداوند هستند، فقیه جامع شرایط نیز از سوی خداوند و امامان معصوم، منصوب به ولایت بر جامعه اسلامی است. توضیح مطلب این که: عقل می گوید سعادت انسان، به قانون الهی بستگی دارد و بشر به تنهایی، نمی تواند قانونی بی نقص و کامل برای سعادت دنیا و آخرت خود تدوین نماید و قانون الهی، توسط انسان کاملی به نام پیامبر، برای جامعه ی بشری به ارمغان آورده می شود و چون قانون بدون اجراء، تأثیر گذار نیست و اجراء بدون خطا و لغزش، نیازمند عصمت است، خداوند، پیامبران و سپس امامان معصوم را برای ولایت بر جامعه اسلامی و اجراء دین، منصوب کرده است و چون از حکمت خداوند واز لطف او به دور است که در زمان غیبت امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) مسلمانان را بی رهبر رها سازد و دین و شریعت خاتم خویش را بی ولایت واگذارد، فقیهان جامع شرایط را که نزدیک ترین انسان ها به امامان معصوم از حیث سه شرط ((علم)) و ((عدالت)) و ((تدبیر و لوازم آن)) می باشند، به عنوان نیابت از امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، به ولایت جامعه ی اسلامی در عصر غیبت منصوب ساخته است و مردم مسلمان و خردمند که ضرورت امور یاد شده را به خوبی می فهمند و در پی سرکشی و هواپرستی و رهایی بی حد و حصر نیستند، ولایت چنین انسان شایسته ای را می پذیرند تا از این طریق، دین خداوند در جامعه متحقق گردد. حاکمیت فقیه جامع شرایط، همانند حاکمیت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) است؛ یعنی همان گونه که مردم، پیامبر و امامان را در اداره ی جامعه ی اسلامی و کیل خود نکردند، بلکه با آنان بیعت نموده، ولایت آن بزرگان را پذیرفتند، در عصر غیبت نیز مردم با جانشینان شایسته و به حق امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) که از سوی امامان معصوم به عنوان حاکم اعلام شده اند، دست و پیروی و بیعت می دهند. اگر کسی دین اسلام را می پذیرد و آن را برای خود انتخاب می کند و اگر کسی به دین الهی رأی ((آری)) می دهد، آیا معنایش این است که با دین یا با صاحب آن قرارداد دو جانبه ی وکالتی می بندد؟ آیا در این صورت، پیامبر، وکیل مردم است؟ روشن است که چنین نیست و آن چه در این جا مطرح می باشد، همانا پذیرش حق است؛ یعنی انسانی که خواهان حق و در پی آن است، وقتی حق را شناخت، آن را می پذیرد و معنای پذیرش او آن است که من، هوای نفس خود را در برابر حق قرار نمی دهم و آن چه را که حق تشخیص دهم، از دل و جان می پذیرم و در مقابل ((نص))، اجتهاد نمی کنم. در جریان غدیر خم، ذات اقدس اله به پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) دستور ابلاغ داد: یا ایها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك؟ ۱ و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) پیام الهی را به مردم رساند و فرمود: ((من كنت مولا فهذا عليّ مولا)) ۲ و مردم نیز ولای او را پذیرفتند و گفتند: ((بخ بخ لك يا بن ابی طالب)) ۳ و با او بیعت کردند. آیا معنای

بیعت مردم با امیرالمؤمنین (علیه السلام) این است که ایشان را ((وکیل)) خود کردند یا این که او را به عنوان ((ولی)) قبول کردند؟ اگر علی بن ابی طالب (علیه السلام) وکیل مردم باشد، معنایش این است که تا مردم به او رأی ندهند و امامت او را امضا نکنند، او حقّی ندارد؛ آیا چنین سخنی درست است؟ بنابراین، نظام اسلامی، هم چون نظام های غربی و شرقی نیست که اکثر مردم به دلخواه خود هرکس را با هرشرایطی، وکیل خود برای رهبری سازند؛ بلکه از طریق متخصصان خبره، از میان فقیهان جامع الشرایط، بهترین و تواناترین فقیه را شناسایی کرده، ولایت الهی او را می پذیرند. کسی که مکتب شناس و مکتب باور و مجری این مکتب است، پذیرش ولایت او در حقیقت، پذیرش مسؤولیت اوست؛ نه این که به او وکالت دهند. البته پذیرش ولایت فقیه، تفاوت هایی با پذیرش ولایت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و امام معصوم (علیه السلام) دارد که یکی از آن تفاوت ها این است که بیعت با پیامبر و امام معصوم، هیچ گاه قابل زوال نیست؛ زیرا آنان از مقام عصمت در علم و عمل برخوردارند، ولی بیعت با فقیه حاکم، اولاً تا وقتی است که امام معصوم (علیه السلام) ظهور نکرده باشد و ثانیاً در عصر غیبت نیز تا زمانی است که در شرایط رهبری آن فقیه، خللی پدید نیامده باشد. البته فرق های فراوانی میان امام معصوم و فقیه وجود دارد که گذشته از وضوح آنها، برخی از آن فرق ها، دراثناي مطالب معلوم می گردد و اشتراک امام معصوم با فقیه جامع الشرایط، در وجه خاصی است که اشاره شد؛ یعنی اجرای احکام و اداره ی جامعه ی اسلامی. ۲- جامعیت دین دین الهی که به کمال نهایی خود رسیده و مورد رضایت خداوند قرار گرفته است؟: الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الإسلام دیناً؟ ۴، دینی که بیان کننده ی همه ی لوازم سعادت انسان در زندگی فردی و اجتماعی اوست؟: تیاناً لكل شیء؟ ۵ و به گفته ی رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) در حجة الوداع، که فرمودند: قسم به خداوند که هیچ چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک می کند و از جهنم دور می سازد، مگر آن که شما را به آن، امر کردم و هیچ چیزی نیست که شما را به جهنم نزدیک می کند و از بهشت دور می سازد، مگر آن که شما را از آن، نهی کردم: ((یا أيها الناس والله مامن شیء یقربکم من الجنة و یباعدکم عن النار إلا و قد أمرتکم به، و ما من شیء یقربکم من النار و یباعدکم عن الجنة إلا و قد نهیتکم عنه))؛ ۶؛ آیا چنین دین جامعی، برای عصر غیبت سخنی ندارد؟ بی شک کسانی را برای این امر مهم منصوب کرده و فقط شرایط والی را معلوم نساخته تا مردم با آن شرایط، دست به انتخاب بزنند و چون در وکالت، وظیفه ی وکیل، استیفای حقوق موکّل است و در نظام اسلامی حقوق فراوانی وجود دارد که ((حق الله)) است نه ((حق الناس))؛ بنابراین، رهبری فقیه، هرگز به معنای وکالت نیست، بلکه از سنخ ولایت است. کسانی که نظام اسلامی را نظام امامت و امت می دانند، در زمان غیبت و در هنگام دسترسی نداشتن به امام معصوم (علیه السلام) سه نظر دارند: نظر اول آن است که مردم در زمان غیبت و عدم حضور امام معصوم، هر نظامی را که خود صحیح بدانند می توانند اجرا نمایند؛ به این معنا که در این زمان، دین را با سیاست کاری نیست و از منابع دینی، هیچ معنایی که عهده دار ترسیم سیاست کلی نظام حکومتی و اجتماعی عصر غیبت باشد، استفاده نمی شود. نظر دوم آن است که دین اسلام، از آن جهت که خاتم ادیان است، همه ی نیازها را بیان کرده است و لذا چنین نیست که در این مقطع از زمان، درباره ی مسایل حکومتی پیامی نداشته باشد. در عصر غیبت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، سیستم حکومت، در مدار ولایت و برعهده ی نبیان امام معصوم و منصوبان از سوی ایشان که به نصب خاص یا عام معین شده اند، جریان خواهد داشت؛ لیکن مسایلی از قبیل کیفیت قانونگذاری و چگونگی تشکیل مجلس و کیفیت اداره ی امور قضایی و هم چنین تنظیم ارگان های اجتماعی، همگی، به عقل صاحب نظران جامعه واگذار شده است. نظر سوم آن است که دین، همه ی امور را، اعم از آن چه درباره ی جزئیات و کلیات نظام حکومتی است، مشخص کرده و لیکن باید با جستجو در منابع دینی آنها را استنباط نمود. آن چه گذشت، برخی از اقوال و نظراتی است که درباره ی قلمرو دین در جنبه های اجتماعی و سیاسی بیان شده است و تعیین نظر صحیح در این میان، منوط به تدبّر و تأمل در برهان عقلی است که در مباحث نبوت عامّه، بر ضرورت وجود دین اقامه می شود و ما آن را در فصل اول کتاب بیان نمودیم. البته مشخصات و ویژگی های خاص این نظام از قبیل خصوصیات ارگان

ها و سازمان های اجتماعی مربوط به آن، مستقیماً از طریق این برهان عقلی دریافت نمی شود، بلکه نیازمند مباحث فقهی و حقوق است که در چارچوب اصول مربوط به خود استنباط می گردد و از سوی دیگر، برخی از نظام های رایج میان خردمندان جامعه، مورد امضاء منابع دینی قرار گرفته و نحوه ی اجرای بعضی از احکام، به تشخیص صحیح مردم هر عصر واگذار شده است و از آنجا که تقریر و امضای بناء و سیره عقلاء دلیل جواز آن سیره است و از دیگر سو، عقل برهانی، یکی از منابع احکام شرع است، با یکی از دو طریق عقل و نقل، می توان مشروعیت برخی از اشکال حکومت را استنباط کرد و به شارع مقدس اسناد داد؛ و چون محور اصلی بحث کنونی، ولایت فقیه است، ارایه ی مسایل جزئی حکومت لازم نیست. ۳- احکام اختصاصی امامت و ولایت در اسلام، امور و کارها و حقوق، به سه دسته تقسیم شده است: دسته ی اول، امور شخصی است و دسته ی دوم، امور اجتماعی مربوط به جامعه است و دسته ی سوم، اموری است که اختصاص به مکتب دارد و تصمیم گیری درباره ی آنها، مختص مقام امامت و ولایت می باشد. شکی نیست که افراد اجتماع، در قسم اول و دوم امور و احکام یاد شده، همان گونه که خود مباشرتاً (به صورت منفرد یا مجتمع) حق دخالت دارند، حق توکیل و وکیل گرفتن در آن امور را نیز دارند؛ یعنی هم می توانند خود به صورت مستقیم به آن امور پردازند و هم می توانند از باب وکالت، آن امور را به دیگری بسپارند که برای آنان انجام دهد. به عنوان مثال، مردم یک شهر می توانند شخصی را نماینده خود قرار دهند تا امور مربوط به کوی و برزن آنان را تنظیم نماید؛ زیرا محدوده ی شهر، به سکنه ی آن شهر تعلق دارد. البته شرط این وکالت آن است که همه ی ساکنان شهر، در وکالت شخص خاص، اتفاق نظر داشته باشند و الا رأی اکثریت، برای اقلیت، فاقد حجیت است و اگر چه این تقدّم اکثریت بر اقلیت، بناء عقلاء باشد، ذاتاً حجیتی ندارد؛ مگر آنکه شرع آن را تأیید و امضا کند و یکی از راه های کشف تأیید شرعی آن است که این گونه اکثریت ها، به اتفاق کل برمی گردد؛ زیرا همگان بر این نکته متفق می باشند که معیار، اکثریت است. از سوی دیگر، در این گونه امور اجتماعی قابل توکیل، اگر اتفاق همگان نیز حاصل گردد. وکالت ناشی از آن، دائمی نخواهد بود و برای مدت محدودی صحیح است؛ چرا که با گذشت زمان، کودکان و نبالغان زیادی به بلوغ می رسند و با بالغ شدن آنان، آن رأی گذشته ی پدرانشان در باره ی آن نوبالغان، منتفی خواهد بود و خودشان باید تصمیم بگیرند که آن وکالت را تأیید کنند یا نه. وکالت و نیابت در امور اجتماعی، با صرف نظر از همه ی اشکالات و پاسخ های فقهی اش، هرگز در قسم سوم از امور اجتماع که از حقوق مکتب است و تصرف در آنها، اختصاص به امامت و ولایت دارد، جاری نمی شود؛ زیرا همان گونه که گفته شد، وکالت، در محدوده ی چیزی است که از حقوق موکل (وکیل کننده) باشد تا بتواند آن امر مربوط به خود را به دیگری بسپارد و اما در کاری که از حقوق او نبوده و در اختیار او نیست، هرگز حق توکیل (وکیل گیری) ندارد. به عنوان مثال، حکم رؤیت هلال و ثبوت اول ماه برای روزه یا عید فطر یا ایام حج یا شروع جنگ یا آتش بس و ...، نه در اختیار فرد است و نه در اختیار افراد جامعه؛ نه جزء وظایف مجتهد مفتی است و نه جزء وظایف مجتهد مفتی است و نه جزء وظایف مجتهد مفتی است و سرپرست امت اسلامی است. هم چنین، تحریم حکومتی شیعی مباح مانند تنباکو و نظایر آن، از احکام ولایی اسلام است و لذا قابل وکالت نمی باشد و مردم نمی توانند برای امری که از حقوق آنها نبوده و در اختیار آنان نیست، وکیل بگیرند. احکام دیگری مانند دیه ی مقتول ناشناس و دریافت میراث مرده ی بی وارث و همه ی احکام فراوان فقهی که موضوع آنها عنوان ((سلطان))، ((حاکم))، ((والی))، و ((امام)) می باشد، وکالت پذیر نیستند. ۹. اقامه ی حدود نیز از وظایف امامت و ولایت است نه فرد و نه جامعه؛ و اگر چه ظاهر خطاب های قرآنی نظیر *السارق والسارقة فاقطعوا أیدیهم؟ ۱۰* و *الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحدٍ منهما مائة جلدة؟ ۱۱*، متوجه عموم مسلمین است، لیکن پس از جمع میان ادله ی عقلی و نقلی، و خصوصاً جمع بندی قرآن و سنت معصومین (علیهم السلام) معلوم می شود که همه ی این عموم ها، یکسان نیستند؛ مثلاً شرکت در قتال و جنگ؟: *وقاتلوا فی سبیل الله و اعلموا ان الله سمیع علیم؟ ۱۲* با شرکت در قطع دست دزد و زدن تازیانه به تبهکار، تفاوت دارد و هر یک، به وضع خاص خود انجام می پذیرد. حفص بن غیاث،



از امام صادق (علیه السلام) پرسید: حدود را چه کسی اقامه می کند؟ سلطان یا قاضی؟ حضرت در جواب فرمودند: ((إقامة الحدود إلى من إليه الحكم)) ۱۳؛ یعنی برپاساختن حدود الهی و دینی، به دست کسی است که حکومت به او سپرده شد. مرحوم شیخ مفید (رضوان الله تعالی علیه) در مقنعه چنین فرمود: ((فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله وهم أئمة الهدى من آل محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام وقد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان)) ۱۴؛ یعنی اقامه ی حدود، به دست سلطان و حاکم اسلامی است که از سوی خدا منصوب شده است که ایشان، ائمه ی هدی از آل محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) می باشند و هم چنین، به دست کسانی است که امامان معصوم آنان را برای این امر نصب کرده اند از امیران و حاکمان؛ و به تحقیق، امامان معصوم، تفویض کرده اند رأی و نظر در این موضوع را به فقیهان شیعه ی خود در صورت امکان. مرحوم مجلسی اول (رضوان الله تعالی علیه) نیز در این باره فرمود: ((ولاشك في المنصوب الخاص، أما العام كالفقيه فالظاهر منه أنه يقيم الحدود)) ۱۵؛ یعنی شکی نیست در منصب خاص از سوی امام (علیه السلام) و امیا منصوب عام مانند فقیه، ظاهر دلیل این است که او حدود را اقامه می کند. بنابراین، بررسی نحوه ی ثبوت حدود در اسلام و همچنین تأمل در نحوه ی سقوط آن، نشان می دهد که این امر، از وظایف والی است و در اختیار سمت ولایت می باشد؛ نه آن که هر کس نماینده ی مردم شد، دارای چنان وظایفی باشد. تصدی مسایل مالی اسلام مانند دریافت وجوه شرعی و پرداخت و هزینه آن ها در مصارف خاصه نیز از احکام ولایی است که در اختیار فرد و جامعه نیست؛ زیرا آن چه در این موارد متوجه جامعه می باشد، خطاب و دستور پرداخت وجوهات به بیت المال است مانند: «أتوا الزكوة؟» ۱۶؛ و اعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة وللرسول ولذی القربی؟ ۱۷ و آن چه متوجه امام مسلمین می باشد. دریافت و جمع نمودن این اموال است که خدای سبحان خطاب به پیامبر خود فرمود: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وصلّ عليهم إن صلاتك سكن لهم؟» ۱۸. سهم مبارک امام نیز در اختیار مقام امامت است و مصرف ویژه و خاص خود را دارد و لذا فقیه جامع شرایط که نایب حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) است، نمی تواند آن سهم امام را به هر گونه که صلاح دانست مصرف کند؛ ولو آن که در موارد لازم اجتماعی باشد. البته ولی فقیه، پس از مشورت با کارشناسان و متخصصان، آن چه را که به صلاح جامعه اسلامی باشد از طریق اموال حکومتی دیگر انجام می دهد؛ چه در بُعد اقتصادی باشد، چه در بعد فرهنگی، و چه در ابعاد دیگر؛ ولی سهم خاص امام را باید در موارد ویژه ی شرعی خود مصرف نماید. در اینجا تذکر چند نکته ضروری است: ۱- عموم صدقات، غیر زکات را نیز شامل می شود و لذا برخی از قدماء مسأله خمس را در ضمن مبحث زکات طرح فرموده اند. ۲- وجوب، حکم است. ۳- صدقه ی واجب، موضوع است. ۴- اموال نه گانه و مانند آن، متعلق است. ۵- عناوین هشت گانه مذکور در آیه ی ۶۰ سوره ی توبه، موارد مصرف اند نه موضوع. ۶- تأسیس و اداره حوزه های علمی و تألیف و تصنیف کتاب های دینی و هدایت امت اسلامی که از شؤون روحانیت و عالمان الهی است، از مصادیق بارز مصرف هفتم آیه مزبور یعنی ((فی سبیل الله)) می باشد. ۷- در وجوب صدقات مستفاد از آیه ی ۶۰ سوره ی توبه، قاطبه ی مسلمین اتفاق دارند و اختصاصی به شیعه ندارد. ۸- قذارت و آلودگی معنوی قبل از تأدیه صدقات واجب، طبق همان آیه ثابت است و مطالب فراوان دیگر. بنابراین چه گذشت، تصرف در امور مربوط به امامت و ولایت که نام برده شد، فقط در حیطه ی اختیارات خود امام یا نایب و ولی منصوب اوست نه در اختیار افراد جامعه تا مردم برای آن، وکیل تعیین کنند و به همین جهت، نمی توان حاکم اسلامی را که عهده دار چنین اموری است، وکیل مردم دانست، بلکه او، وکیل امام معصوم و والی امت اسلامی خواهد بود. ۴- عصاره ی دلایل نقلی مستفاد از ادله ی نقلی ولایت فقیه، نصب فقیه از سوی خداوند و ولایت داشتن اوست نه دستور خداوند به انتخاب از سوی مردم و وکیل بودن فقیه از سوی آنان؛ زیرا آن چه در ذیل مقبوله ی عمر بن حنظله آمده است: ((فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الزاد علينا الزاد على الله و هو على حدّ الشرك بالله)) ۱۹، در خصوص سمت قضاء نیست، بلکه برابر آن چه که در صدر حدیث آمده: ((فتحاكم إلى السلطان أو إلى القضاء؛ أي حلّ

ذکر؟)) مقصود، جامع میان سمت سلطنت و منصب قضاست که در پرتو ولایت و حکومت، به نزاع طرفین خاتمه دهد؛ زیرا در غیر این صورت، قضاء بدون حکومت، همانند نصیحت است که توان فصل خصومت را ندارد و موضوع سؤال در مقبوله ی عمر بن حنظله نیز تنازع در دین یا میراث است و نزاع، هرگز بدون اعمال ولایت بر طرف نمی شود. مضمون این حدیث، شبیه مضمون آیه ی کریمه ای است که معیار ایمان را، در رجوع به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و نیز پذیرش قلبی آن چه آن حضرت برای رفع مشاجره فرمودند، دانسته است: «ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا؟» ۲۰؛ چرا که منظور از قضاء در این آیه، خصوص حکم قاضی مصطلح نیست، بلکه شامل حکم حکومتی والی مسلمین نیز می باشد؛ زیرا بسیاری از مشاجره ها توسط حاکم حل می شود و صرف حکم قضایی قاضی، رافع آن مشاجرات نیست، بلکه تمرّد و طغیان عملی، زمینه ی آنها را فراهم می نماید. هم چنین آن چه که در مشهوره ی ابی خدیجه آمده است: (( فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتَهُ قَاضِيًا وَإِيَّاكُمْ أَن يَخَاصِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى السُّلْطَانِ الْجَائِرِ )) ۲۱، نشانه ی آن است که فقیه جامع الشرائط، سلطان عادل است؛ زیرا می فرماید: من فقیه را برای شما قاضی قرار دادم و مبادا که برای رفع تخاصم خود، به سوی سلطان جائر بروید. تقابل میان قاضی بودن فقیه و نرفتن به نزد سلطان جائر، نشان می دهد که فقیه جامع الشرائط، سلطان عادل است. بنابراین، فقیه عادل علاوه بر سمت قضاء، برای ولایت نیز نصب و جعل شده است؛ چون اگر مردم از رفتن به نزد سلطان جائر که سلطنت و حکومت دارد نهری شوند و چیزی جایگزین آن نگرند، هرج و مرج می شود و برای جلوگیری از این هرج و مرج، امام معصوم (علیه السّلام) می فرماید: به فقیه عادل مراجعه کنید که او دارای سلطنت و ولایت است. تأمل در روایات باب قضاء، چنین نتیجه می دهد که مجتهد مطلق عادل، نه تنها قاضی است، بلکه والی و سلطان نیز هست؛ نظیر روایت عبدالله بن سنان از امام صادق (علیه السّلام) که آن حضرت فرمودند: (( أَيُّمَا مُؤْمِنٌ قَدِمَ مُؤْمِنًا فِي خُصُومَةٍ إِلَى قَاضٍ أَوْ سُلْطَانٍ جَائِرٍ فَقَضَى عَلَيْهِ بِغَيْرِ حُكْمِ اللَّهِ فَقَدْ شَرَكَا فِي الْإِثْمِ )) ۲۲؛ یعنی اگر مؤمنی در خصومتی، پیشی گیرد بر مؤمن دیگر در رفتن به سوی قاضی، یا سلطان و حاکم جائر، و آن قاضی یا سلطان جائر، به غیر حکم خدا بر آن مؤمن دیگر حکم براند، پس شریک شده است با او در گناه. آن چه در مجموعه ی روایات این باب آمده است، دو چیز است؛ یکی نهری از رجوع به قاضی و سلطان جائر، و دیگری تعیین مرجع صالح برای قضاء و سلطنت که همان ولایت و حکومت اسلامی می باشد و فقیه جامع شرایط رهبری، عهده دار آن است. امامت، عهد الهی است ادله نقلی نیز دلالت دارند بر این که امامت، ((عهدالله)) است نه ((عهدالناس))؛ عهد خداست نه عهد مردم. خدای سبحان در جواب ابراهیم خلیل (سلام الله علیه) که در باره ی امامت برای ذریه ی خود سؤال نمود، می فرماید: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ؟» ۲۳؛ یعنی امامت، عهد الهی است و این عهد الهی فقط شامل شخص عادل می شود؛ نه آن که عادل به آن نایل گردد. چه فرق عمیق است میان این که عهد الهی از بالا نصیب عادل شود و این که عادل بتواند به میل خود از پایین به آن برسد؛ و از این جا معلوم می شود که هرگز از اختیارات مردم نیست که به میل خود وصی و امام را تعیین کنیم. عمرو بن اشعث چنین حدیث می کند که من از حضرت صادق (علیه السّلام) شنیدم که فرمود: (( أَتَرُونَ الْمُوصِيَّ مَنَّا يُوَصِّي إِلَيَّ مِنْ يَرِيدٍ، لَا؟ وَاللَّهِ وَلَكِنَّ عَهْدَ مَنْ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) رَجُلٌ فَرَجَلَ حَتَّى يَنْتَهِيَ الْأَمْرُ إِلَيَّ صَاحِبَهُ )) ۲۴. مرحوم کلینی از ابی بصیر چنین حدیث می کند که من نزد امام صادق (علیه السّلام) بودم؛ اوصیاء، یادآوری شدند و من نام اسماعیل، فرزند آن حضرت را بردم و ایشان فرمود: (( لَا؟ وَاللَّهِ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ مَا ذَاكَ إِلَيْنَا؛ مَا هُوَ إِلَّا إِلَى اللَّهِ (عَزَّوَجَلَّ) يَنْزِلُ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ )) ۲۵؛ نه والله ای ابامحمد! تعیین امام، هرگز از اختیارات ما نیست که به میل خود وصی و امام را تعیین کنیم، بلکه مربوط به خداوند است که یکی را پس از دیگری تعیین می فرماید. نکته ای که از احادیث این باب استفاده می شود، لزوم امام در هر عصر است؛ زیرا در این روایات و روایات دیگر فرمود: (( وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ ))؛ یعنی در هر عصری باید امام و رهبر و حاکمی از سوی خداوند برای ولایت بر جامعه اسلامی منصوب گردد. آن چه از این ادله استنباط می شود آن است که رهبری، متعلق به امام معصوم (علیه السّلام) است و در صورت دسترسی نداشتن به آن حضرت، کسی که از سوی ایشان، نایب و منصوب می باشد (به نصب خاص یا عام)،

عهده دار رهبری است؛ نه آن که مردم کسی را وکیل خود قرار دهند. ۵- همسانی ولایت با ((افتاء)) و ((قضاء)) انتصابی بودن سمت افتاء و قضاء فقیه، شاهدی است بر انتصابی بودن سمت ولایت او. در بحث های آینده به تفصیل خواهد آمد ۲۶ که فقیه جامع الشرایط، به نیابت از امام معصوم (علیه السّلام)، چهار سِمَت ((حفاظت)) و ((افتاء))، ((قضاء))، و ((ولاء)) را دارد. اکنون می گوئیم همان گونه که فقیه جامع الشرایط، سمت های افتاء و مرجعیت و قضاء را با انتخاب مردم دارا نشده است، سمت ولایت را نیز با انتخاب مردم واجد نگردیده؛ بلکه او با همه ی این سمت ها، از سوی خداوند منصوب شده است و تفکیک میان این سمت ها، به این معنا که برخی از سوی خداوند باشد و برخی از سوی مردم پدید آمده باشد، درست نیست. همان گونه که فقیه، با عبور از مرحله ی تقلید و دوران تجزی در اجتهاد و رسیدن به اجتهاد مطلق، حق ندارد از دیگران تقلید کند و سِمَتِ عمل به رأی خود و فتوا دادن برای دیگران، به او اعطاء می شود و همان گونه که با رسیدن به مقام اجتهاد تام، منصب قضاء، از سوی خداوند به او داده می شود و حکمش برای خود او و برای دیگران نافذ است و پذیرش آن، برای طرفین دعوا لازم می باشد، سمت ولایت برامت اسلامی نیز به او داده شده است تا در پرتو حکومت اسلامی، بتواند حکم نماید و احکام صادر شده را تنفیذ کند؛ و از آن جا که در مسأله ی مرجعیت و قضاء، مردم، فقیه را برای مرجعیت یا قضاء وکیل خود نمی کنند- بلکه چون فقیهان را از سوی شریعت دارای این سمت ها می دانند اولاً، و فقیهی خاص را دارای شرایط و صفات لازم می بینند ثانیاً، مرجعیت و قضاء او را قبول می کنند، از اینرو، پیش از رجوع مردم، سمت ولایت نیز مانند دو سمت افتاء و قضاء، به صورت بالفعل، از سوی خداوند به فقیه جامع الشرایط، داده شده است و رجوع نکردن مردم به فقیه جامع الشرایط، سبب فقدان یا سقوط سمت های فقیه نمی شود؛ چه این که رجوع کردن آنان به فقیه نیز سبب ایجاد آن سمت ها نمی گردد. البته تحقق عملی این سمت ها و منشأ آثار اجتماعی گشتن آنها، بدون شک نیازمند رجوع مردم و پذیرش آنان می باشد و فقیه جامع الشرایط، حق اعمال جائزانه ی ولایت را ندارد. اگر مردم، فقیهی را دارای لیاقت و صلاحیت های لازم ببینند، با پیروی از او، برای اجرای احکام اسلام و برای تحقق قسط و عدل قیام می کنند. ولی این نظام که نظام جمهوری اسلامی است، با نظام های و کالتی غربی و شرقی تفاوت دارد؛ نظامی ((نه شرقی و نه غربی)) است و نظامی است بر اساس ولایت خداوند. تذکر: لازم است توجه شود که مقصود از سمت بالفعل داشتن فقیهان جامع الشرایط آن است که اولاً صلاحیت آنان برای این سمت تمام است و به حدّ نصاب شرعی رسیده است و ثانیاً، با وجود آنان، فرد دیگری این صلاحیت شرعی را ندارد و بدین جهت، هم بر خود فقیهان جامع الشرایط پذیرش این سمت واجب است و هم بر مردم واجب است که ولایت فقیه جامع الشرایط را بپذیرند و رهبری او را در جامعه ی اسلامی به فعلیت برسانند و به آن تحقق خارجی بخشند. بنابراین، اگر چه فقیه جامع الشرایط وکیل مردم نیست و بر آنها ولایت شرعی دارد، ولی سمت ولایت، از حیث شرعی بودن، گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه. صورت اول آن است که شخصی، فقیه جامع الشرایط باشد و همه ی صفات لازم رهبری را به صورت بالفعل دارا باشد؛ چنین شخصی، از سوی شرع ولایت بالفعل دارد. صورت دوم آن است که شخصی، همه ی صفات لازم رهبری را به صورت بالفعل ندارد بلکه قریب به آن است که در این صورت، سمت ولایت شرعی او بالقوه است نه بالفعل؛ نظیر مجتهد متجزی در مرجعیت. در هر یک از دو صورت فوق، وقتی ولایت را نسبت به پذیرش مردم و تحقق خارجی در نظر بگیریم، باز هم گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه؛ یعنی اگر مردم ولایت شخصی را بپذیرند، ولایت او از حیث تحقق خارجی بالفعل خواهد بود و اگر نپذیرند، بالقوه است. از مجموع موارد فوق، چهار صورت حاصل می شود: ۱- سمت ولایت، از نظر شرعی به حدّ نصاب لازم رسیده و بالفعل است و مردم نیز با پذیرش خود، ولایت او را در جامعه به فعلیت در آورده اند. ۲- سمت ولایت، از نظر شرعی به حدّ نصاب لازم رسیده و بالفعل است، ولی مردم ولایت او را نپذیرفته اند و به همین دلیل، ولایت او از حیث تحقق خارجی به فعلیت نرسیده و بالقوه است. ۳- سمت ولایت، از نظر شرعی به حدّ نصاب لازم نرسیده و بالقوه است، ولی مردم رهبری او را نپذیرفته اند و رهبری او را به فعلیت رسانده اند. ۴- سمت ولایت، از نظر شرعی به حدّ نصاب لازم نرسیده و بالقوه است و مردم نیز

رهبری او را نپذیرفته اند که چنین شخصی، رهبری بالقوه دارد؛ یعنی شأن رهبری در چنین جامعه ای را دارد. در فرض چهارم، سخنی نیست، اما در فرض های دیگر: در فرض اول، پذیرش مردم، سبب ایجاد ولایت شرعی برای فقیه جامع شرایط نشده است و در فرض دوم، عدم پذیرش مردم، آسیبی به شرعیت ولایت بالفعل فقیه جامع شرایط وارد نمی سازد؛ اگر چه او از نظر تحقق خارجی مبسوط الید نیست و ولایتش بالفعل نیست و در فرض سوم، پذیرش مردم، سبب شرعی شدن ولایت کسی که صلاحیت های لازم رهبری را به صورت بالفعل ندارد، نمی شود. پی نوشت: ۱. سوره ی مائده، آیه ی ۶۷. ۲. کافی؛ ج ۱، ص ۲۹۵، ح ۱. ۳. بحار؛ ج ۱۹، ص ۸۵، ح ۳۶. ۴. سوره ی مائده، آیه ی ۳. ۵. سوره ی نحل، آیه ی ۸۹. ۶. بحار؛ ج ۶۷، ص ۹۶، ح ۳، باب ۴۷. ۷. رک: ص ۵۵. ۸. رک: ص ۲۰۹. ۹. باید توجه داشت که تمثیل به دیه و میراث مرده ی بی وارث، برای تفکیک عنوان ولایت از وکالت است نه برای تلفیق ولایت به معنای سرپرستی جامعه ی خردورزان و بالغان با ولایت به معنای قیام بودن بر محجوران. ۱۰. سوره ی مائده، آیه ی ۳۸. ۱۱. سوره ی نور، آیه ی ۲. ۱۲. سوره ی بقره، آیه ی ۲۴۴. ۱۳. وسائل؛ ج ۲۷، ص ۳۰۰. ۱۴. مقنعه، ص ۸۱۰. ۱۵. روضه المتقین؛ ج ۱۰، ص ۲۱۴. ۱۶. سوره ی توبه، آیه ی ۵. ۱۷. سوره ی انفال، آیه ی ۴۱. ۱۸. سوره ی توبه، آیه ی ۱۰۳. ۱۹. بحار؛ ج ۲، ص ۲۲۱، ح ۱. ۲۰. سوره ی نساء، آیه ی ۶۵. ۲۱. تهذیب الاحکام؛ ج ۶، ص ۳۰۳، ح ۵۳. ۲۲. کافی؛ ج ۷، باب ۴۱۱، ح ۱. ۲۳. سوره ی بقره، آیه ی ۱۲۴. ۲۴. بحار؛ ج ۲۳، ص ۷۰، ح ۸. ۲۵. همان؛ ج ۲۳، ص ۷۱، ح ۱۱ (متن پاورقی). ۲۶. رک: ص ۲۴۲. منبع: ولایت فقیه (ولایت فقاقت و عدالت)، آیت الله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء

## ولایت فقیه

ولایت فقیه نظارت بر مبارزه، نقطه عطفی در نظریه ولایت فقیه امام سجاد(ع) اگر چه عقیده داشت که هر کس از روی تعصب هم که شده در دفاع از حق رهبران الهی از اهل بیت پیامبر قیام کند بر مردم واجب است وی را یاری دهند اما علنا و مستقیماً اجازه قیام به مختار را صادر نفرمود بلکه قیام او را تحت نظارت یک فقیه اهل بیت قرار داد. این فقیه کسی جز محمد بن حنفیه عموی امام سجاد(ع) نبود و این، نقطه عطفی در نحوه اعمال ولایت فقیه در جامعه بود که ولایت آنها بر مبارزه را نیز تثبیت می نمود. " نظریه ولایت " از نیمه دوم سده نخستین تا آغاز غیبت نیمه دوم سده نخست و نیمه اول سده دوم را باید سالهای بالندگی نظریه ولایت قلمداد کرد. در این سالها امام باقر و امام صادق(ع) در رد دولت ظالمه و «حکومت های عرفی و تثبیت «حکومت فقیه اظهار نظر فقهی کردند. این پدر و پسر اولین دانشگاه (آکادمی) فقه، معارف و علوم تجربی را پایه گذاری کردند؛ که در پرتو آن شاگردان برجسته دانشگاه در سراسر کشور پراکنده شدند و مقام های مهمی را در بسیاری از گروه های عمده فقه و کلام به دست آوردند (در کوفه، مدینه و بصره) و آثاری در زمینه نظریه شیعی برای نمونه در سده دوم هجری هشام و مؤمن الطاق رساله هایی در امامت منتشر ساختند. که از روشن ترین نوشته هایی بود که تا آن زمان درباره دیدگاه ولایت نوشته شده بود. در این رساله ها استدلال می شد که "ولایت،" ساختاری است که برای بقاء جامعه و تعالی انسانها ضرورت دارد و در واقع از جهت ایدئولوژیکی از ولایت فقیه پشتیبانی کردند. شش هزار و ششصد کتاب حاصل فعالیت آکادمیک چهار هزار شاگرد نخبه مکتب صادقین(ع) بود که کتب فقهی آنها به " اصول چهارگانه " معروف بودند. زید در دامان پدری بزرگ شد که در سازماندهی «حزب شیعه»، «حزب پیامبر» یا به عبارت دیگر «حزب الله به عنوان ضرورت، به شاخه نظامی آن نیز اهمیت می داد؛ زیرا می دانست که در چنین موقعیتی «ناآگاهی مردم و قدرت «حکومت مروانی به او اجازه آشکار کردن فعالیت را نمی دهد، پس برای زنده نگه داشتن مکتب، دو شاخه سیاسی و نظامی حزب را با دو سازماندهی جداگانه باید در نظر می گرفت. از همه اینها بالاتر جلسات فقهی بود که مردم دسته دسته می آمدند و مسئله های خود را مطرح کرده پاسخ می گرفتند. بنابراین طبقه ای در این زمان رسماً به وجود آمدند که به نام «فقهاء» نامیده می شدند. در هر شهری از شهرها یک فقیه وجود داشت که در مسائل نظری نظر می داد. تمام فقهاء بزرگ اهل تسنن یا بلاواسطه و

یا با واسطه، شاگردان این پدر و پسر در طول نیم قرن بوده‌اند. امام جعفر(ع) در این دوره از فعالیت جهت تشکیل حکومت نیز غافل نبودند و فعالیتهای متعددی را در این زمینه انجام داده و به تعبیر علامه مطهری، مبارزه مخفی می‌کردند. قضیه سدید صیرفی که امام(ع) گله‌ای از گوسفندان را به او نشان داد و فرمود اگر به تعداد اینها پیرو داشته‌م قیام می‌کردم؛ و یا پاسخ امام(ع) به فرد خراسانی که ترسید به دستور امام(ع) به داخل تنور برود که «آگاه باش که تا وقتی ۵ نفر از ما پشتیبانی نکنند خروج نخواهیم کرد»، خود نشانه‌هایی دال بر فعالیت امام(ع) در مورد قیام و انقلاب و اهمیت مقبولیت مردمی قیام نزد ایشان دارد. اما همین صادق‌ها که همواره در اندیشه قیام و انقلاب بر علیه حکومت غاصب بودند هیچگاه قیام‌های انحرافی مانند قیام «محمد بن عبدالله محض که «داعیه‌مهدویت داشت را تایید نکردند. در صورتی که قیام زید بن علی(ع) که داعیه بازگرداندن حکومت و ولایت به خاندان وحی بود را چون صادق می‌دانستند مورد تایید قرار دادند تا به مردم بفهمانند که هم موافق قیام و انقلاب هستند و هم می‌دانند که اکنون موقع قیام بر علیه حکومت وقت نیست. امام صادق(ع) به شیعیان خود فرمان داد که به حاکمان ستمگر پناه نبرید و از داد و ستد و همکاری با آنان خودداری کنید یعنی در واقع پس از یکسری مبارزه مخفی و مبارزه مثبت و قیام مسلحانه یک دوره از مبارزه منفی را نیز آغاز نمود. زید بن علی، فقیه قیامگر زید در دامان پدری بزرگ شد که در سازماندهی «حزب شیعه»، «حزب پیامبر» یا به عبارت دیگر «حزب الله به عنوان ضرورت، به شاخه نظامی آن نیز اهمیت می‌داد؛ زیرا می‌دانست که در چنین موقعیتی «ناآگاهی مردم و قدرت «حکومت مروانی به او اجازه آشکار کردن فعالیت را نمی‌دهد، پس برای زنده نگه داشتن مکتب، دو شاخه سیاسی و نظامی حزب را با دو سازماندهی جداگانه باید در نظر می‌گرفت. در سال ۱۲۰ ه ق یعنی در سال ششم رهبری امام صادق(ع) زید بن علی بن الحسین به قصد قیام و نهضت بر ضد دستگاه بنی‌امیه وارد کوفه شد. او برای موفقیت کار خویش و حفاظت جان خود و یارانش و خنثی کردن توطئه‌های عمال کومت برای درهم شکستن نهضت، مخفیانه، با احتیاط و تاکتیک وارد کوفه شد. زید مدت ۵ ماه در کوفه و بصره مردم را به قیام و بیعت با خود دعوت می‌کرد، و مردم فوج فوج و گروه گروه به محل سکونت وی می‌رفتند و با او بیعت می‌کردند و دست وی را به عنوان کمک و پشتیبانی او می‌فشرده. او در هنگام بیعت هدف خود را چنین بیان می‌کرد: «من شما را به کتاب خدا و سنت رسول خدا دعوت می‌کنم که به آن عمل کنیم و با ستمگران و ظالمان نبرد نماییم و از مظلومان و ستمدیدگان دفاع نماییم. حقوق از دست رفته خویش را بازیابیم، ثروت مسلمین را با عدالت و تساوی بین آنان تقسیم نماییم و از حریم مقدس خاندان پیامبر دفاع کنیم. در مدت کوتاهی تعداد این گروه به پانزده هزار نفر فقط از کوفیان و نهایتاً به دهها هزار نفر از مسلمانان بلاد مختلف افزایش یافت. ابوحنیفه نیز در این راه با کمک مالی خود زید را یاری داد. اما مردم کوفه زید را در مهمترین لحظات تنها گذاشتند، و از آن چند ده هزار نفری که با او بیعت کردند تنها دویست و هجده نفر اطراف او را گرفتند و او می‌گفت: «سبحان الله، فاین الناس» و در روز جمعه سال ۱۲۱ ه ق در سن ۴۲ سالگی در یک رویارویی شجاعانه با لشکریان شام در کوفه به شهادت رسید. امام سجاد(ع) اگر چه عقیده داشت که هر کس از روی تعصب هم که شده در دفاع از حق رهبران الهی از اهل بیت پیامبر قیام کند بر مردم واجب است وی را یاری دهند اما علناً و مستقیماً اجازه قیام به مختار را صادر نفرمود بلکه قیام او را تحت نظارت یک فقیه اهل بیت قرار داد. زید بن علی(ع) در زهد و عبادت و شجاعت و سخاوت معروف بود. او را به خاطر مقام علمیش «عالم آل محمد(ص)» یا «فقیه اهل بیت می‌نامیدند. امام صادق(ع) درباره او فرمود: «خدا زید را رحمت کند او عالمی درست گفتار بود». ابوحنیفه از محضر درس او استفاده شایانی برد و شاید به خاطر همین علاقه شاگرد و استادی بود که وی را در کمک مالی به زید ترغیب نمود. جعفر بن محمد(ع)، گاه برای عمویش زید رکاب زین اسب را می‌گرفت تا سوار شود و بعد از سوار شدن لباس او را روی زین پهن می‌کرد. مشاهیر اهل سنت مانند ابن حجر، ذهبی، ابن تیمیه و هیشمی و ابن شهبه در موقع تجلیل از مقام وی می‌گویند: «او از بزرگان علما و فضلا اهل بیت در علم و فقه بود» او در علم فقه، کلام، حدیث و ... کتاب‌هایی تالیف نمود که تعداد آنها بیش از ده رساله است. او معتقد بود که با شهادت علی بن ابیطالب، حسن بن علی و حسین بن علی(ع) قوانین و



احکام الهی عملاً تعطیل شده است. هر حکمی که به نفع رژیم و دولت وقت بود اجرا و هر چه مخالف منافع شخصی آنان بوده کنار گذاشته می‌شود. قوانین و احکام اسلام به صورت بی‌روح و به نحو تشریفات در میان مردم به چشم می‌خورد و منشا تمام این نابسامانی‌ها و هرج و مرجها را حکومت ستمگر «بنی‌امیه می‌دانست. امویان حتی جریان ظاهراً غیرنظامی محمد بن علی (ع) و فرزندش جعفر بن محمد (ع) را نیز تحمل نمی‌کردند و به خاطر بیان احکام فقهی و مسائل جزئی عبادی آنها را تحت فشار قرار می‌دادند. «زید» پس از آنکه فهمید بعضی از نظریه پردازان «امویه مقام خلیفه اموی را بالاتر از رسول خدا (ص) قرار داده‌اند بر آشفته و قسم یاد کرد که اگر یآوری جز فرزندش نداشته باشد بر ضد آنها قیام خواهد کرد. او علل دیگر قیام خود را خونخواهی حسین بن علی (ع) و شهدای اهل بیت، حمله امویان به مدینه، به آتش کشیده شدن خانه کعبه، امر به معروف و نهی از منکر و برگرداندن حکومت به مجرای اصلی خودش (هدف همه ائمه مکتب هدایت و رهبران شیعه در طول تاریخ) ذکر می‌کرد. امام صادق (ع) به شیعیان خود فرمان داد که به حاکمان ستمگر پناه نبرید و از داد و ستد و همکاری با آنان خودداری کنید یعنی در واقع پس از یکسری مبارزه مخفی و مبارزه مثبت و قیام مسلحانه یک دوره از مبارزه منفی را نیز آغاز نمود و اعلام کرد: «هر مؤمنی که به قاضی یا سلطان ستمگر شکایت برد و به غیر از حکم خدا درباره او دادرسی شود در این گناه با او شریک است ... (حتی) کسی که فقط اسم خود را در دیوان جباران از فرزندان «فلان کس سیاه کند خداوند او را در قیامت به حالت سرگردانی محشور می‌کند ... آنها را در بنای مسجد هم یاری نکنید... کسی که بقاء وجود حکومت آنها را دوست بدارد از آنها محسوب می‌شود و جایگاهش آتش خواهد بود... (بدانید) مشارکت در اعمال آنها و کمک نمودن به آنها و به دنبال تقاضاها و درخواستهای آنان رفتن، هم پایه کفر است... چیزی از دنیای آنها به شما نمی‌رسد مگر آنکه به همان اندازه دیتان را به باد می‌دهد.» منبع: کتاب نقد / خ نویسنده: احمد جهان بزرگی

### دلایل اثبات ولایت فقیه

دلایل اثبات ولایت فقیه ضرورت بحث و گفتگو درباره‌ی مسئله ولایت فقیه مسئله ولایت فقیه یکی از مهم ترین مسائل جامعه اسلامی است که بحث و گفتگو درباره‌ی آن از دو جهت ضروری است؛ اول آنکه ولایت فقیه سنگ بنای نظام جمهوری اسلامی است و بر هر فرد مسلمان و انقلابی لازم است که این اصل اساسی را خوب بشناسد و سپس بر مدار آن حرکت کند و دوم آنکه دشمنان اسلام و انقلاب فهمیده‌اند که ظلم ستیزی انقلاب و نظام اسلامی، از این اصل مهم و مترقی سرچشمه گرفته است و برای منحرف ساختن چنین نظام و انقلابی، باید به قلب نیرو دهنده و ستون استوار آن هجوم برند و به همین جهت است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در هر زمان مناسبات شبهاتی در زمینه‌ی این اصل بی‌بدیل مطرح شده است. (۱) معنای واژگان «ولایت» و «فقیه» در اصطلاح ولایت فقیه مقصود از واژه‌ی ولایت در بحث ولایت فقیه، سرپرستی است، (۲) اما «ولایت» فقیه نه از سنخ ولایت تکوینی است و نه از سنخ ولایت بر تشریح و قانون گذاری و نه از نوع ولایت محجوران و مردگان، بلکه ولایت مدیریتی بر جامعه اسلامی است که به منظور اجرای احکام و تحقق ارزش‌های دینی و شکوفا ساختن استعدادهای افراد جامعه (اثاره‌ی دافن عقول) و رساندن آنان به کمال و تعالی در خور خویش، صورت می‌گیرد. (۳) مقصود از فقیه در بحث ولایت فقیه، مجتهد جامع الشرایط است، نه هر کس که فقه خوانده باشد. فقیه جامع الشرایط باید سه ویژگی داشته باشد؛ اجتهاد مطلق، عدالت مطلق و قدرت مدیریت و استعداد رهبری. یعنی از سویی باید صدر و ساقه‌ی اسلام را به طور عمیق و با استدلال بشناسد و از سوی دیگر در تمام زمینه‌ها حدود و ضوابط الهی را رعایت کند و از هیچ یک تخطی و تخلف نکند و از سوی سوم، استعداد و توانایی مدیریت و کشورداری و لوازم آن را واجد باشد. (۴) دلیل عقلی اثبات ولایت فقیه برهان عقلی بر ضرورت ولایت فقیه در عصر غیبت، نظیر برهان بر نبوت و امامت است؛ زیرا آنچه که اثبات کننده‌ی نبوت عامه است، یکی نیاز بشری به قوانین الهی است و دیگر نیاز به

وجود فردی است که به دلیل مسانخت و هم جنسی با انسان ها ، ضمن اسوه بودن توان تدبیر و اجرای همه قوانین الهی را داشته باشد. اثبات امامت عامه نیز با همان دو اصل ، یعنی احتیاج انسان به قوانین الهی و نیاز به رهبری اجتماعی است، زیرا هر چند که با رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم تشریح قوانین الهی به اتمام می رسد ، لیکن بسیاری از عمومات و اطلاقات ، تخصیص و یا تقیید یافته و علم به آنها در نزد کسی است که به منزله جان نبی در ارتباط باطنی با نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می باشد. از این رو بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیاز به شخصی است که هم آگاه به قوانین اسلامی باشد و هم عهده دار ولایت و سرپرستی اجتماع باشد ، اما در زمان غیبت بعد از آن که بیان مقیدات و مخصصات شریعت نبوی به حد نصاب رسید ، دیگر کمبودی در بخش قوانین احساس نمی شود، لیکن این مقدار ، جوامع انسانی را از انسان قانون شناس و امینی که عهده دار سرپرستی و اجرای قوانین باشد ، بی نیاز نمی کند . این نیاز همان امری است که ضرورت ولایت فقیه عادل و مدیر مدبر را در زمان غیبت امام زمان (عج) اثبات می کند. (۵) دلیل عقلی - نقلی اثبات ولایت فقیه صلاحیت دین اسلام برای بقا و دوام تا قیامت ، یک مطلب روشن و قطعی است و هیچ گاه بطلان و ضعف و کاستی در آن راه نخواهد داشت ؛ « لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه » (سوره فصلت ، آیه ۴۲) ، و تعطیل نمودن اسلام در عصر غیبت و عدم اجرای احکام و حدود آن ، سد از سبیل خدا و مخالفت با ابدیت اسلام در همه شئون و عقاید و اخلاق و اعمال است و از این دو جهت هرگز نمی توان در دوران غیبت که ممکن است معاذ الله هزاران سال بینجامد ، بحث علم احکام اسلامی را به دست نسیان سپرد و حکم جاهلیت را به دست زمامداران خود سر اجرا کرد و نمی توان به بهانه این که حرمان ما بعد از برکات ظهور آن حضرت علیه السلام نتیجه ی تبهکاری و بی لیاقتی خود مردم است ، زعامت دینی زمان غیبت را نفی نمود و حدود الهی را تعطیل کرد. تأسیس نظام اسلامی و اجرای احکام و حدود آن و دفاع از کیان دین و حراست از آن در برابر مهاجمان ، چیزی نیست که در مطلوبیت و ضرورت آن بتواند تردید کرد و اگر چه جامعه اسلامی از درک حضور و شهود آن حضرت محروم است ، ولی هتک نوامیس الهی و مردمی و ضلالت و گمراهی مردم و تعطیل اسلام هیچ گاه مورد رضایت خداوند نیست و به همین دلیل انجام این وظایف برعهده ی نمایندگان خاص و عام حضرت ولی عصر علیه السلام است. بررسی احکام سیاسی و اجتماعی اسلام ، گویای این مطلب است که بدون زعامت فقیه جامع الشرایط ، تحقق این احکام امکان پذیر نیست و عقل با نظر نمودن به این موارد ، حکم می کند که خداوند یقینا اسلام و مسلمانان را در عصر غیبت بی سرپرست رها نکرده و برای آنان ، والیان جانشین معصوم تعیین فرموده است . (۶) دلایل نقلی اثبات ولایت فقیه بررسی اجمالی احادیث منقول و نیز تبیین وظایف فقها در متون فقهی راجع به مسائل عمومی و مهم امت اسلامی ، خواه در ولایت بر افتا، خواه در ولایت بر قضا و خواه در ولایت بر صدور احکام غره و سلخ شهر ، خواه در دریافت وجوه شرعی که متعلق به خود مکتب و مقام امامت است ( از قبیل انفال و اخماس و میراث بی وارث) خواه از قبیل اموال عمومی ( مانند اراضی مفتوح العنوه ) و نیز در موارد جزئی و شخصی ( مانند شئون غایب و قاصر ) نشان می دهد که هم مضمون آن نصوص از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام صادر شده است و هم عصاره ی این احکام و فتاوی از دوره ی طه و یس علیه السلام استفاده شده است و اگر چه امکان مناقشه در سند برخی از احادیث یا سداد و صحت بعضی از فتاوی وجود دارد ، لیکن مدار دیانت اصلی ترین هدفی است که روایت مأثور و فتاوی مزبور ، رسالت ابلاغ آن را بر عهده دارند. (۷) اثر خصوصیات عقلی و نقلی در عزل ولایت فقیه خصوصیات عقلی و نقلی ای که برای ولی فقیه ذکر شده است ، نه تنها شاهد بر انتصاب ولی فقیه است ، بلکه نشانه انعزال او نیز می باشد. توضیح مطلب این است که ... در اسلام شخص فقیه عادل نیست که حاکمیت دارد ، بلکه فقه و عدالت است که حکومت می کند و از این رو ولی فقیه همان گونه که حق ندارد به تبعیت از آرای مردم عمل نماید ، نمی تواند به رأی و نظر خود از حدود و وظایفی که برای او مقدر شده است ، تجاوز نماید. تنها فرق میان ولی فقیه و دیگران، عهده داری مقام ولایت است ... لذا او همانند دیگر افراد و بلکه قبل از همه موظف به رعایت و انجام دستورهایی است که بنابر احکام اسلام و مطابق با مصالح اجتماعی صادر شده است .

بنابراین شخص فقیه باید حدوثا و بقائا واجد همه اوصاف یاد شده بوده، همواره در معرض سنجش با شرایط و موازین عقلی و نقلی ای باشد که برای مقام ولایت تعیین شده است و هر گاه او از حدود مقرر تعدی و تجاوز نماید و یا این که به دلیل کسالت یا کهولت توان انجام وظایف خود را از دست بدهد، بدون این که نیازی به عزل داشته باشد، از مقام خود منزل است. (۸) پی نوشتها:

۱. آیت الله جوادی آملی؛ ولایت فقیه؛ ولایت فقهت و عدالت؛ قم: نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱. ۲. همان، ص ۱۲۲. ۳. همان، ص ۱۲۹. ۴. همان، صص ۷-۱۳۶. ۵. آیت... جوادی آملی؛ ولایت فقیه؛ رهبری در اسلام؛ قم: نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول، ۱۳۶۷- صص ۸-۱۲۷. ۶. ولایت فقیه؛ ولایت فقهت و عدالت، صص ۸-۱۶۷. ۷. همان، ص ۱۸۴. ۸. ولایت فقیه؛ رهبری در اسلام، صص ۹-۱۸۸. منبع: فصلنامه ی پویا شماره ی ۲ /خ نویسنده: آیت الله جوادی آملی (حفظه الله)

### دلایل سه گانه بر ولایت فقیه- اول: دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه

دلایل سه گانه بر ولایت فقیه- اول: دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه پس از بیان برخی از مبادی تصویری و تصدیقی موضوع ولایت فقیه که در فهم آن سهم بسزایی داشت و از آغاز کتاب تا کنون عرضه گردید، اینک زمان بیان دلیل های سه گانه در اثبات ولایت فقیه فرا رسیده است. اگر چه همه ی استدلال ها به چراغ عقل روشن می شود و هر استدلالی به نیرو و حکم عقل صورت می گیرد، لیکن دلیل های این مبحث، به تناسب مقدماتی که در آنها مورد استفاده قرار گرفته است، به سه دسته تقسیم می شوند: ۱- دلیل عقلی محض. ۲- دلیل مرکب از عقل و نقل. ۳- دلیل نقلی محض. ۱- دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه دلیل عقلی محض همان برهان ضرورت نظم در جامعه ی اسلامی است که در گذشته بیان گردید و دانستن این نکته درباره ی آن ضروری است که این برهان، به دلیل آن که مقدماتی عقلی دارد و از این جهت، دلیلی عقلی است، هرگز ناظر به اشخاص نیست و دارای چهار خصوصیت ((کلّیت))، ((ذاتیت)) و ((دوام))، و ((ضرورت)) می باشد و به همین دلیل، نتیجه ای که از آن حاصل می شود نیز کلی و ذاتی و دایمی و ضروری خواهد بود. از اینرو، براهینی که در باب نبوت و امامت اقامه می شود، هیچ یک ناظر به نبوت و یا امامت شخص خاص نیست و امامت و نبوت شخصی را ثابت نمی کند و در مسأله ولایت فقیه نیز آن چه طبق برهان عقلی محض اثبات می شود، اصل ولایت برای فقیه جامع الشرایط است و اما این که کدام یک از فقیهان جامع الشرایط باید ولایت را به دست گیرد، امری جزئی و شخصی است که توسط خبرگان برگزیده ی مردم یا راه های دیگر صورت می گیرد. در فصل نخست کتاب گفته شد که حیات اجتماعی انسان و نیز کمال فردی و معنوی او، از سویی نیازمند قانون الهی در ابعاد فردی و اجتماعی است که مصون و محفوظ از ضعف و نقص و خطا و نسیان باشد و از سوی دیگر، نیازمند حکومتی دینی و حاکمی عالم و عادل است برای تحقق و اجرای آن قانون کامل. حیات انسانی در بعد فردی و اجتماعی اش، بدون این دو و یا با یکی از این دو، متحقق نمی شود و فقدان آن دو، در بعد اجتماعی، سبب هرج و مرج و فساد و تباهی جامعه می شود که هیچ انسان خردمندی به آن رضا نمی دهد. این برهان که دلیلی عقلی است و مختص به زمین یا زمان خاصی نیست، هم شامل زمان انبیای (علیهم السلام) می شود که نتیجه اش ضرورت نبوت است، و هم شامل زمان پس از نبوت رسول خاتم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که ضرورت امامت را نتیجه می دهد، و هم ناظر به عصر غیبت امام معصوم است که حاصلش، ضرورت ولایت فقیه می باشد. تفاوت نتیجه ی این برهان در این سه عصر، آن است که پس از رسالت ختمیه ی رسول اکرم، حضرت محمّد مصطفی (صلی الله علیه و آله و سلم)، آمدن قانونی جدید از سوی خداوند ناممکن است؛ زیرا هر آن چه که در سعادت انسان تا هنگام قیامت؛ از عقاید و اخلاق و احکام نقش دارد، به دست اعجاز، در کتاب بی پایان قرآن نگاشته شده است و از اینرو، یک نیاز بشر که همان نیاز به قانون الهی است، برای همیشه برآورده گشته است و آن چه مهم می باشد، تحقق بخشیدن به این قانون در حیات فردی و اجتماعی و اجرای احکام دینی است. در عصر امامت، علاوه بر تبیین قرآن کریم و سنت و تعلیل معارف و مدعیات آن و دفاع از حریم مکتب، اجرای احکام اسلامی نیز به

قدر ممکن و میسور و تحمّل و خواست جامعه، توسط امامان معصوم (علیهم السلام) صورت می گرفت و اکنون سخن در این است که در عصر غیبت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نیز انسان و جامعه ی انسانی، نیازمند اجرای آن قانون جاوید است؛ زیرا بدون اجرای قانون الهی، همان مشکل و محذور بی نظمی و هرج و مرج، و برده گیری و ظلم و ستم و فساد و تباهی انسان ها پیش خواهد آمد و بی شک، خدای سبحان در عصر غیبت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، انسان و جامعه را به حال خود رها نساخته و برای هدایت انسان ها، ولایت جامعه ی بشری را به دست کسانی سپرده است. کسی که در عصر غیبت ولایت را از سوی خداوند برعهده دارد، باید دارای سه ویژگی ضروری باشد که این سه خصوصیت، از ویژگی های پیامبران و امامان سرچشمه می گیرد و پرتویی از صفات متعالی آنان است و ما در گذشته از آنها سخن گفتیم. ۱. ویژگی اول، شناخت قانون الهی بود؛ زیرا تا قانونی شناخته نشود، اجرائش ناممکن است. ویژگی دوم، استعداد و توانایی تشکیل حکومت برای تحقّق دادن به قوانین فردی و اجتماعی اسلام بود و ویژگی سوم، امانتداری و عدالت در اجرای دستورهای اسلام و رعایت حقوق انسانی و دینی افراد جامعه. به دلیل همین سه ویژگی ضروری است که گفته می شود نیابت امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و ولایت جامعه در عصر غیبت از سوی خداوند، برعهده ی فقیهان جامع شرایط (سه شرط مذکور) می باشد. تذکر این نکته نیز سودمند است که سلسله ی جلیله ی انبیای (علیهم السلام) به نصاب نهایی خود رسیده و با انتصاب حضرت ختمی مرتبت (صلی الله علیه و آله وسلم) از سوی خدای سبحان، محال است که کسی به مقام شامخ نبوت راه یابد؛ چنان که سلسله ی شریفه ی امامان (علیهم السلام) نیز به نصاب نهایی خود بالغ شده و با انتصاب حضرت بقیة الله (ارواح من سواه فداه)، ممکن نیست که احدی به مقام والای امامت معصوم راه یابد. لیکن برهان عقلی بر ضرورت زعیم و رهبر برای جامعه، امری ضروری و دایمی است و هر کس در زمان غیبت، مسؤولیت اداره امور مسلمین را داشته باشد، باید به عنوان نیابت از طرف ولی عصر (علیه السلام) باشد؛ زیرا آن حضرت، امام موجود و زنده است که تنها حجت خدا می باشد و همان گونه که در عصر ظهور امامان گذشته، در خارج از اقلیم خاص آنان، نایبانی از طرف ایشان منصوب می شدند، در عصر غیبت ولی عصر (علیه السلام) نیز چنین است و نیابت غیر معصوم از معصوم، امری ممکن است؛ زیرا امام معصوم دارای شؤن فراوانی است که اگر چه برخی از آن شؤن مانند مقام شامخ ختم ولایت تکوینی، اختصاص به خود ایشان دارد و نایب پذیر نیست و هیچ گاه به کس دیگری انتقال نمی یابد، ولی برخی دیگر از شؤن آن حضرت که جزء امور اعتباری و قرار دادی عقلاست و در زمره ی تشریح قرار دارد - مانند افتاء و تعلیم و تربیت و اداره ی امور مردم و اجرای احکام و حفظ نظام از تهاجم بیگانگان - نیابت پذیر است و این نیابت، به فقهی تعلق می گیرد که با داشتن آن سه ویژگی، بتواند در غیبت امام (علیه السلام) تا حد ممکن و مقدور، شؤن والای آن حضرت را عملی سازد. چند نکته پیرامون دلیل عقلی اول: گرچه ((برهان ضرورت وحی و نبوت)) بر اساس اجتماعی بودن زندگی انسان و نیازمندی وی به قانون و عدم امکان تدوین قانون کامل و جامع بدون وحی و نیز عدم سودمندی قانون معصوم، بدون مبین و مجری معصوم، اقامه می شود و به همین صورت در کتاب های کلامی و فلسفی رایج است، لیکن براهین برخی از مطالب، دارای مراتبی است که طبق کارآمدی آنها، هریک در جایگاه ویژه خود مطرح می شود. آن چه برای اوحدی از انسان ها مؤثر است، ارایه برهان وحی و نبوت از طریق نیاز بشر به تکامل مادی و معنوی و رهنمود وی در سلوک الهی و نیل به لقای خدای سبحان است. اصل این برهان جامع و کامل، از دوده ی ((طه)) و نسل ((یاسین)) است؛ سپس راهیان کوی ولایه و سالکان سیبل لقاء، چونان شیخ الرئیس (رحمه الله) آن را طی تبیین مقامات عارفین و تشریح منازل سائرین و تعلیل ترتب مدارج و معارج مسالکین و اصل بازگو کرد. آگاهان به متون فلسفی و کلامی مستحضرند که طرح مبدأ قابلی وحی یابی در اثناء ((علم النفس)) است و ارایه مبدأ فاعلی آن، در ثنایای مبحث الهی است. اگرچه ابن سینا (ره) از ضرورت وحی و نبوت در پایان الهیات شفا سخن به میان آورد و بر منهج مألوف حکیمان سخن گفت - البته در آنجا نیز، در بحث از عبادات و منافع دنیوی و اخروی آنها، سخنی درباره ی خواص مردم و تزکیه ی نفس دارند که علاوه بر صبغه ی تدبیر اجتماعی، صبغه ی تمدن فردی را نیز

در اثبات نبوت آورده اند ۲- لیکن آن چه را که از برهان امام صادق (علیه السلام) در کتاب الحجّه کافی ۳ بر می آید، ذخیره عارفان قرار داد و درنمط نهم اشارات و تنبیهات، نقاب از چهره ی آن برداشت تا روشن گردد که هرانسانی، خواه تنها زندگی کند و خواه با جمع، خواه تنها خلق شده باشد و خواه دیگری نیز آفریده شده باشد، نیازمند وحی و نبوت است؛ یعنی با خودش پیامبر است و یا در تحت هدایت یک پیامبر قرار دارد؛ تا در ظلّ وحی، به معرفت نفس و شناخت شؤون ادراکی و تحریکی روح و کیفیت بهره برداری از آنها و نحوه ی ارتباط با جهان خارج و سرانجام، کیفیت هماهنگ کردن بهره وری از خود و جهان را در ارتباط با مبدأ عالم و آدم فرا گیرد و عمل کند: ((لما لم یکن الإنسان بحیث یستقل وحده بأمر نفسه إلاّ- بمشارکة آخر من بنی جنسه و بمعارضة و معاوضة تجریان بینهما یفرغ کل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لاذحم علی الواحد کثیر و کان ممّا یتعسر ان امکن و جب أن یكون بین الناس معاملۀ و عدل یحفظه شرع ینقضه شارع متمیز باستحقاق لاطاعة لاختصاصه بایات تدل علی أنّها من عند ربّه و وجب أن یكون للمحسن والمسیء جزاء عند القدر الخیر. فوجب معرفۀ المُجازی والشارع؛ ومع المعرفۀ سبب حافظ للمعرفۀ ففرضت علیهم العبادۀ المذکرة للمعبود و کزرت علیهم لیستحفظ التذکیر بالتکریر حتی استمرت الدعوة إلی العدل المقیم لِحیاء النوع ثمّ زید لمستعملیها بعد النفع العظیم فی الدنیا الأجر الجزیل فی الآخرة ثمّ زید للعارفین من مستعملیها المنفعة الّتی خصوا بها فیما هم مولون وجوههم شرطه. فانظر إلی الحکمة ثمّ إلی الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرک عجائبه ثمّ أقم واستقم)). ۴.

دوم: تفاوت میان دلیل عقلی محض و دلیل ملّفق از عقل و نقل، این است که چون در برخی از استدلال ها، برای دوام دین و جاودانگی مکتب، از آیه؟ لایاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه؟ ۵ و مانند آن استعانت شد، لذا تمام مقدمات آن دلیل مزبور، عقل محض نیست و چون پس از فراغ از استمداد به برخی از ادله ی نقلی، جریان ولایت فقیه با کمک عقلی بررسی شد، لذا چنین دلیلی، ملّفق از عقل و نقل محسوب شد اولاً، و در قبال دلیل عقلی محض قرار گرفت ثانیاً، و سبب تعدّد ادله، همانا اختلاف در برخی از مقدمات است؛ زیرا صرف اتحاد در برخی از مقدمات یا کبرای کلی، مایه ی وحدت دلیل نخواهد شد ثالثاً. سوم: برهان عقلی محض، بر اساس تبیین عقلی صرف که راجع به ملکه علم و ملکه عمل استوار می باشد و عقل، هیچ گونه خللی در مراحل سه گانه ی نبوت، امامت، و ولایت فقاقت و عدالت نمی یابد؛ و اگر چه برهان عقلی، بر شخص خارجی اقامه نخواهد شد، لیکن در مجرای خود که عنوان ((فقاقت و عدالت همراه با تدبیر و سیاست)) است، هیچ قصوری ندارد تا نیازمند به دلیل منقول باشد و از دلیل نقلی استمداد کند که به سبب آن، برهان عقلی محض، به صورت دلیل ملّفق از عقل و نقل تنزل نماید و اگر آسیب موهوم یا گزند متوهمی، دلیل نقلی را تهدید می کند، دلیل عقلی مزبور را نیز با تحدید خویش تهدید نماید. غرض آن که؛ نصاب دلیل عقلی محض، با استعانت از مقدمات عقلی صرف، محفوظ است؛ اگر چه محدوده ی دلیل ملّفق، جایگاه خود را داراست. چهارم: چون عقل از منابع غنی و قوی دین است و بسیاری از مبانی که سند استنباط احکام فقهی و فروع اخلاقی و حقوقی است از آن استخراج می شود، پس اگر برهان عقلی، در مقطع سوم از مقاطع سه گانه طولی مزبور، بر ضرورت ولایت فقیه عادل اقامه شد، چنین دلیلی، شرعی است و چنان مدلولی، حکم شارع خواهد بود که از طریق عقل کشف شده است؛ زیرا مکرراً اعلام شد که عقل، در مقابل نقل است نه در برابر دین و شرع؛ یعنی معقول در قبال مسموع است نه در مقابل مشروع؛ و به تعبیر بهتر، مشروع، گاهی از راه عقل کشف می شود زمانی از راه نقل. پس اگر ولایت فقیه عادل، با دلیل عقلی صرف ثابت شد، چنان ولایتی، مشروع بوده و حکم شریعت الهی را به همراه دارد. پنجم: ممکن است تحریر ((قاعدۀ لطف)) بر مبنای اهل کلام، مشوب به نقد مقبول باشد؛ زیرا گروهی از آنان نظر اشاعره، قائل به تحسین و تقبیح عقلی نیستند و گروه دیگر آنان، نظیر معتزله، گر چه قائل به حسن و قبح عقلی اند، لیکن میان ((واجب علی الله)) و ((واجب عن الله)) فرق نگذاشتند؛ چه این که برخی از اهل کلام، میان امور جزئی و شؤون کلان و کلی فرق نهادند و چنین پنداشتند که هر امری ظاهراً حسن باشد، انجام آن برخداوند واجب است و هر امری که ظاهراً قبیح باشد، ترک آن برخداوند لازم است. کفر کافران را نمی توان مورد نقض قرار داد؛ زیرا لطف، به حسب نظام کلی است اولاً و به حسب واقع است نه ظاهر ثانیاً، که



تفضیل آن، از حوصله‌ی این مقال و حوزه‌ی این مقال بیرون است. لیکن تبیین آن قاعده به صورت حکمت و عنایت الهی در مسایل کلان جهان، بر منهای حکیمان و به عنوان ((واجب عن الله)) و نه ((واجب علی الله)) معقول و مقبول است. اگر حکومت عدل اسلامی، ضروری است و اگر تأسیس چنین حکومتی ضروری، بدون حاکم نخواهد بود و اگر حاکم اسلامی، مسؤول تبیین، تعلیل، دفاع و حمایت، و اجرای قوانینی است که اصلاً مساسی با اندیشه بشری ندارد و اسقاط و اثبات و تخفیف و عفو حدود و مانند آن، در حوزه‌ی حقوق انسانی نبوده و نیست و منحصرأً حصّیل وحی الهی است، زمام چنین قانونی، فقط به دست صاحب شریعت خواهد بود و تنها اوست که زمامدار را معین و نصب می نماید و تعیین زمامدار به عنوان حکمت و عنایت، ((واجب عن الله)) است و فتوای عقل مستقل، پس از کشف چنان حکمت و عنایت، چنین است که حتماً در عصر طولانی غیبت، والی و زمامداری را تعیین کرده که در دو رکن رصین علم و عمل (فقاہت و عدالت)، نزدیک ترین انسان به والی معصوم (علیه السلام) باشد و این، تنها راهی است که وجوب تصدّی وظیفه سرپرستی و ولایت را برای فقیه و وجوب تولّی و پذیرش را برای جمهور مردم به همراه دارد؛ زیرا نه جمهور مردم در مدار تدوین قانون الهی و دین خداوند سهیم می باشند تا از سوی خود وکیل تعیین نمایند و نه تفکیک وکیل جمهور از ناظر بر حسن جریان راهگشاست؛ به طوری که ملت، مؤمن مدبری را انتخاب نماید و فقیه عادل، بر او نظارت کند؛ زیرا زمام چنین کار و توزیع چنین وظیفه ای، درخور حقوق جمهور که در تدوین قانون الهی سهمی ندارد نیست تا در نتیجه، شرکت سهامی سرپرستی تشکیل دهد و شخصی را وکیل و فقیهی را ناظر سازد. از این جا، طریق منحصر نظام اسلامی معلوم می شود که همان تصدّی فقاہت عادلانه و سیاست فقیهانه، به عنوان نیابت از معصوم (علیه السلام) و سرپرستی حوزه‌ی اجرای قوانین الهی باشد خواهد بود. البته فقیه عادل که والی امت اسلامی است، می تواند وکیل معصوم باشد؛ زیرا وکالت از معصوم ولی، همراه با ولایت برآید است؛ چون وکیل ولی، ولایت را به همراه خود دارد؛ لیکن آن چه وکالت از معصوم را حائز است و در نتیجه، ولایت بر جمهور مردم را داراست، همانا شخصیت حقوقی فقیه عادل؛ یعنی مقام برین فقاہت و عدالت است که شخصیت حقیقی فقیه عادل، همتای شهروندان دیگر، ((مولّی علیه)) چنان ولایتی خواهد بود. ششم: مدار محوری هر برهان را ((حدّ وسط)) او تعیین می کند و نتیجه برهان نیز در همان مدار دور می زند و هرگز نتیجه برهان، از مدار فلک اوسط او بیرون نمی رود؛ هر چند که از کبرای عالم استمداد شود و از عموم یا اطلاق اصل جامعی استعانت حاصل آید. برهان عقلی بر ضرورت امامت، نتیجه ای وسیع تر از ضرورت وجود جانشین پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلّم) نمی دهد؛ زیرا عنصر محوری امامت، همان خلافت و جانشینی امام از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) است نه وسیع تر از آن تا گفته شود: اگر جامعه با وجود امام معصوم (علیه السلام) به تمدنی که عین تدین او است می رسد و با نبود پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلّم) به مقصد نایل می شود، پس دلیل بر ضرورت رسالت و نبوت نخواهد بود. سر ناصواب بودن چنین گفتاری این است که مدار برهان امامت، جانشینی و خلافت از رسول است نه جابجایی امام و رسول؛ تا امام، بدیل و عدیل رسول شود؛ زیرا عنصر اصیل استدلال، همانا اثبات بدل اضطراری است نه بدیلی عدیل. همچنین مدار محوری برهان عقلی بر ولایت فقیه و حدّ وسط آن که تعیین کننده مسیر اصلی استدلال است، همانا نیابت نزدیک ترین پیروان امام معصوم (علیه السلام) و بدل اضطراری واقع شدن وی در صورت اضطرار و دسترسی نداشتن به امام معصوم (علیه السلام) که ((منوب عنه)) می باشد. بنابراین نمی توان گفت: اگر نظم جامعه بدون رهبر معصوم حاصل می شود، پس نیازی به امام معصوم (علیه السلام) نیست و اگر بدون رهبر معصوم حاصل نمی شود، پس فقیه، ولایت امت را فاقد بوده، واجد ستمت رهبری نخواهد بود. سر نادرست بودن چنین برداشتی این است که عصمت والی، شرط در حال امکان و اختیار است و عدالت آن، شرط در حال اضطرار و امتناع دسترسی به والی معصوم می باشد. البته برکات فراوانی در حال اختیار و حضور ولایتمدارانه معصوم بهره امت می شود که در حال اضطرار، نصیب آنان نمی گردد. برای روشن شدن این مطلب که از مسایل ((فقه اکبر)) به شمار می آید، نموداری از ((فقه اصغر)) ارایه می شود تا معلوم گردد که میان ((بدل اضطراری)) و ((بدیل عدیل)) فرق و فراست. وظیفه زائری که حج تمتع بعهدہ اوست، تقدیم

هَدی و قربانی در سرزمین مینی؟ است. اگر فاقد هَدی باشد و قربانی مقدور او نیست و در حال اضطرار به سر می برد، روزه ی ده روز، به عنوان بدل اضطراری از قربانی، وظیفه او خواهد بود؟: *فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب؟* ۶. همان گونه که در مثال فقه اصغر نمی توان گفت: اگر روزه در حج تمتع کافی است، نیازی به قربانی نیست و اگر قربانی لازم باشد، روزه کافی نیست، درمُثل فقه اکبر نیز نمی توان گفت: اگر عدالت فقیه رهبر کافی است، نیازی به رهبر معصوم نیست و اگر عصمت رهبر لازم است، رهبری فقیه عادل کافی نیست؛ زیرا موطن اختیار غیر از ممر اضطرار است. البته اختلاف رأی فقهاء که در زمان رهبری فقیه عادل رخ می دهد، غیر قابل انکار است، لیکن حل آن به مقدار میسور در حال اضطرار، در پرتو عدل او ممکن است و هرگز چنین اختلافی در زمان رهبری امام معصوم (علیه السلام) پدید نمی آید، البته اختلاف یاغیان عنود و طاغیان لُدود، خارج از بحث است؛ زیرا این گروه همواره در برابر هر گونه دادخواهی و عدل گستری، به تطاول مبادرت کرده و می کنند و شأنی جز محاربت با خدا و مخالفت با دین او نداشته و ندارند. با این تحلیل، معلوم می شود که تمایز امام معصوم و فقیه عادل، از سنخ تخصیص است نه تخصیص؛ تا گفته شود: ((عَقْلِيَّةُ الْأَحْكَامِ لَا تُخَصَّصُ))؛ یعنی در حال اختیار، عصمت رهبر لازم است و در حال اضطرار، عدالت وی کافی می باشد و بر همین حد وسط، برهان عقلی اقامه شده است. هفتم: گرچه عناصر ذهنی برهان حصولی را عناوین ماهوی یا مفهومی تشکیل می دهند، لیکن افراد آن ماهیات یا مصادیق این مفاهیم، همانا امور وجودی اند که نه تنها اصالت از آن آنهاست، بلکه تشکیک و تعدد مراتب و تعیین حدود و احکام بر حسب مراتب وجودی، مطلبی است متقن و حکم مسلم هستی است. اگر قاعده لطف متکلمانه یا حکمت و عنایت حکیمانه ارایه می شود و اگر قاعده ی نظم و عدل فقه سائنسانه و مانند آن مطرح می گردد، همراه با تشکیک و شدت و ضعف درجات وجودی است و اگر ملکه ی علم و عدل رهبران دینی بازگو می شود، همتای با تشکیک و تفاوت مراتب وجودی است و لذا، حفظ مراتب سه گانه نبوت، امامت، فقاقت و نیز صیانت درجات عصمت ویژه پیامبر از یک سو و عصمت امام معصوم (علیه السلام) از سوی دیگر و عدالت فقیه که مرحله ضعیف از ملکه صیانت نفس از هوس و حفظ روح از هواست از سوی سوم، لازم خواهد بود؛ به گونه ای که ضرورت نبوت، عرصه را بر امامت امام معصوم تنگ نمی کند و ضرورت امامت معصوم نیز ساحت فقاقت را مسدود نمی سازد؛ چه این که برهان ولایت و رهبری فقیه عادل، هرگز ضرورت نیاز به امام معصوم (علیه السلام) را پس از ارتحال رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) برطرف نمی نماید و لذا، هیچ گاه نمی توان گفت: اگر رهبری غیر معصوم کافی است، پس بعد از ارتحال رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)، نیازی به امام معصوم نیست و جریان غیبت امام عصر (علیه السلام) مخدوش می شود. سرّ نارسایی چنین گفتاری آن است که مراتب معقول و مقبول، حفظ نشد و تمایز اختیار و اضطرار، ملحوظ نگشت و تفاوت وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی، منحفظ نماند؛ زیرا با درجه معین از لطف، حکمت، نظم، و قسط و عدل، نمی توان نتایج سه گانه نبوت، امامت، و ولایت فقیه عادل را ثابت نمود، لیکن با درجات متعدد از اصول گذشته در طی سه برهان با سه حد وسط، کاملاً میسور خواهد بود. هشتم: ویژگی زمان اختیار این است که به ترتیب، وجود پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و سپس وجود امام معصوم (علیه السلام) ضروری خواهد بود و چون عصمت رهبر، شرط است و راهی برای شناخت عصمت نیست، لذا یا با معجزه و یا بانص و تعیین شخصی رهبر معصوم قبلی، رهبری والی فعلی، معلوم می شود؛ اما در زمان اضطرار که به ولایت فقیه بسنده می شود، برای آن است که فقاقت شناسی و عدالت یابی، مقدور بشراست و لذا می توان آن اوصاف را از راه خبرگان شناخت؛ لیکن قدرت شناخت، تنها تأثیری که دارد این است که نیاز به اعجاز و مانند آن را برطرف می کند نه آن که زمام تعیین رهبر را به دست جمهور و مردم بسپارد؛ زیرا رهبر اسلامی، متولی دین خدا و مکتب الهی است. دین الهی و مکتب خدا، حق جمهور نیست تا زمام آن را به دست شخص معین - هر چند فقیه عادل باشد - بسپارد؛ زیرا خود جمهور، ((مورد حق)) است نه ((مصدر حق))؛ و به اصطلاح، ((مبدأ قابلی)) اجرای

حدود، احکام، عقائد، و اخلاق الهی است نه ((مبدأ فاعلی)) آن؛ ولذا زمام تبیین، تقلیل، حمایت و دفاع، هدایت و تبلیغ و دعوت، و بالأخره اجرای آن باید از سوی صاحب دین و مالک مکتب و به اصطلاح، مبدأ فاعلی قانون سماوی تعیین شود؛ زیرا مکتب الهی، قانون مدون بشری نبوده و عصاره اندیشه اندیشوران جامعه نخواهد بود و لذا هیچ یک از شئون یاد شده ی آن، در اختیار جمهور مردم نیست تا زمام حق خود را به دیگری واگذار کنند و او وکیل خویش قرار دهند؛ چه این که شخصیت حقیقی فقیه عادل نیز هیچ سهمی در امور مزبور ندارد؛ بلکه چونان شهروندان دیگر، تنها پذیرای ولایت فقهت و عدالت است؛ بدون آن که تافته ای جدا بافته از جمهور مردم باشد. غرض آن که؛ فرق معصوم و غیر معصوم، گذشته از مقام معنوی، در سهولت شناخت و صعوبت آن است نه در ولایت و وکالت که معصوم، ولی بر مردم باشد و فقیه عادل، وکیل جمهور. ترس دشمنان از ولایت فقیه باید توجه داشت که دشمنان اسلام و مسلمانان، بیش از خود قانون آسمانی، از قانون شناسی که بتواند قانون الهی را بعد از وظایف سه گانه ی قبلی؛ یعنی تبیین، تعلیل، و دفاع علمی، قاطعانه پیاده کند هراسناکند و با انتخاب رهبر است که بیگانگان آیس و ناامید می شوند؛ چرا که تنها با وجود رهبر قانون شناس و عادل و توانا است که دین الهی به اجرا در می آید و ظهور می کند. دشمنان اسلام، در زمان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)، به امید نشسته بودند که لااقل پس از رحلت آن حضرت، کتاب قانون، بدون ((مجری)) بماند و آنگاه، با این قانون مکتوب و نوشته شده، به خوبی می توان کنار آمد و آن را به دلخواه خود تفسیر کرد. اما وقتی برای این کتاب، مجری و مفسری به نام علی بن ابی طالب (علیه السلام) نصب شد و او، امیر مؤمنان و رهبر جامعه ی اسلامی گشت، آن دشمنان به کمین نشسته، ناامید گشتند و آیه ی شریفه ی؟ الیوم ینس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوه و اخشون؟ در همین باره نازل شد. خدای سبحان می فرماید: امروز که روز نصب ولایت است، کافران از دین شما و از اضمحلال و به انحراف کشیدن آن ناامید گشتند؛ پس دیگر از آنان هراسی نداشته باشید و از غضب خدا بترسید که در اثر سستی و کوتاهی تان شامل شما گردد. اگر دین خدا را یاری کنید و پشت سر ولی خدا و رهبر خود حرکت نمائید، خدایی که همه ی قدرت ها از ناحیه ی اوست، حافظ و نگهدار و ناصر شما خواهد بود؟: إن تنصروا الله ینصرکم و یثبت أقدامکم؟ ۸. توطئه ی انحلال مجلس خبرگان وقتی که در مجلس خبرگان قانون اساسی، نوبت به اصل پنجم قانون اساسی رسید که در آن، ولایت امر و امامت امت در زمان غیبت برعهده ی فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، و مدیر و مدبر نهاده شده است، آبر قدرت های شرق و غرب تلاش ها و کوشش ها کردند که مجلس خبرگان را منحل کنند. همزمان با تصویب این اصل بود که در زمان دولت موقت، سخن از انحلال این مجلس به میان آمد. در اصل چهارم قانون اساسی چنین آمده است: کلیه ی قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه ی اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است. این اصل، با آن که تأکید دارد که همه ی قوانین و مقررات کشور، باید مطابق با کتاب خدا و سنت معصومین (علیهم السلام) باشد، کسی با این اصل یا با مجلس خبرگان آن چنان مخالفت علنی و چشمگیری نکرد، ولی وقتی نوبت به تصویب اصل پنجم یعنی اصل ولایت فقیه رسید و مسأله ی رهبری جامعه ی اسلامی توسط فقیه عالم و عادل و توانا مطرح شد، توطئه های گوناگون برای انحلال مجلس خبرگان آغاز گشت و این، به دلیل هراسی بود که بیگانگان از ولایت فقیه داشتند؛ زیرا همان گونه که گفته شد، قانون، به تنهایی و بدون مسؤول اجراء، ترسی ندارد؛ آن چه برای دشمنان ترس آور است، اجرای قانون خدا توسط رهبر عادل و آگاه می باشد. کمال دین و تمام نعمت الهی، به داشتن یک ولی عالم و عادل و آگاه به زمان است که دین و احکام دینی را خوب بفهمد، آن را تبیین کند، به اجرا درآورد، و با مهاجمان و دشمنان دین بستیزد. دین اسلام و ره آورد پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، پس از اعلام ولایت علی بن ابی طالب (علیه السلام) کامل شد؟: الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الإسلام دیناً؟ ۹ و این نشانگر آن است که دین و جامعه ی دینی، آنگاه مورد رضایت خداوند است که ولی و رهبر داشته باشد. انقلاب و جامعه ای که ولی شایسته نداشته باشد، ناقص و بی کمال است؛ همان گونه که اسلام بی امام معصوم،

کامل و تام نیست. دشمنان، اگر شعار ((اسلام منهای روحانیت)) را در آغاز انقلاب مطرح کردند، برای آن بود که به تدریج رهبری دینی را از میان بردارند و با گذشت زمان، تنها یک سلسله قوانین مکتوب و بی روح بماند و آن را به دلخواه خود تفسیر و تحریف کنند. زنده بودن اسلام و قوانین اسلامی، فقط با وجود رهبر قانون فهم و عادل و آگاه و قاطع و شجاع امکان پذیر است؛ که قانون را خوب بفهمد، آن را خوب اجرا کند، و در برابر تهاجم های بیگانه ی داخلی و خارجی، خوب از آن دفاع کند. تلاش هایی که در زمان حاضر و در جامعه ی ما مشاهده می شود که اسلام را بی حکومت و بی فقاقت معرفی می کنند، دانسته یا ندانسته، آب در آسیاب دشمن می ریزند و آنان را در اهداف استکباری و دین ستیزی شان یاری می رسانند؛ زیرا همان گونه که گفته شد، حیات دین، به اجرای آن است و اجرای آن، بدون حاکم و فقیه اسلام شناس عادل و آگاه به زمان و شجاع و مدیر و مدبر ممکن نیست. پی نوشت: ۱. رک: ص ۱۳۷. ۲. الهیات شفاء؛ مقاله دهم، فصل دوم و سوم، ص ۴۴۱ و ۴۴۶. ۳. در فصل نخست کتاب، ص ۵۷ و ۵۸، متن روایت امام صادق (علیه السلام) از کتاب کافی و نیز روایت دیگری در این باره آمده است. ۴. اشارات و تنبیها؛ ج ۳، نمط نهم، ص ۳۷۱. ۵. سوره ی فصلت، آیه ی ۴۲. ۶. سوره ی بقره، آیه ی ۱۹۶. ۷. سوره ی مائده، آیه ی ۳. ۸. سوره ی محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، آیه ی ۷. ۹. سوره ی مائده، آیه ی ۳. نویسنده: آیت الله جوادی آملی منبع: ولایت فقیه (ولایت فقاقت و عدالت)

### دلایل عقلی بر ولایت فقیه

دلایل عقلی بر ولایت فقیه محکم ترین بر ولایت فقیه این است که قانون الهی و شریعت اسلام، بدون گرداننده و مجری و ولی امر بی اثر و بیهوده می باشد. در یک نظام دینی-اسلامی، هرگز نمی توان زمام حکومت را به دست کسی داد که در فقه و فقاقت که دستور العمل حیات فردی و جمعی جامعه است، متخصص نباشد و یا به آن بی اعتنا باشد. در نظام های سیاسی دنیا هم، همین طور است. زمامدار حکومت مارکسیستی متخصص و معتقد به مارکسیسم است، رهبر حکومت لیبرال و سکولار و... باید آشنا ترین و معتقدترین فرد به آن نظام حکومتی باشد؛ لذا نمی شود زمام یک حکومت دینی را به دست کسی داد که به تمام یا عمده ی احکام مربوط به ساختار آن حکومت آگاه و یا معتقد نباشد. امام خمینی (رحمت الله علیه) درباره ی ضرورت عقلی وجود ولایت فقیه می نویسد: (همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می کند، عیناً، لزوم حکومت در دوران غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) را در بر دارد. بویژه، پس از این همه مدت که از غیبت ان بزرگوار می گذرد و شاید این دوران هزارها سال دیگر نیز ادامه یابد؛ علم آن نزد خداوند است و ما از طولانی شدن آن به خدای بزرگ پناه می بریم. آیا می توان تصوّر کرد که آفریدگار حکیم، امت اسلامی را به حال خود رها کرده و تکلیفی برای آن معین نکرده باشد؟ و آیا خردمندانه است که بگوییم خداوند حکیم به هرج و مرج میان مسلمین و پریشانی احوال آنان رضا داده است؟ و آیا چنین گمانی به شارع مقدس رواست که بگوییم حکمی قاطع جهت رفع نیازهای اساس بندگان خدا تشریح نکرده است تا حجت بر آنان تمام شده باشد؟). (۱) مرحوم آیت الله خوئی (قدس سره) در این زمینه می فرماید: (به دو دلیل، فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت می تواند مجری احکام انتظامی اسلامی باشد: ۱. اجرای احکام انتظامی و حکومتی در راستای مصلحت عمومی تشریح گردید تا جلوی فساد گرفته شود و ظلم و ستم، تجاوز و تعدی، فحشا و فجور و هرگونه تبهکاری و سرکشی در جامعه ریشه کن شود. و این نمی تواند مخصوص یک دوره ی از زمان (زمان حضور) بوده باشد؛ زیرا وجود مصلحت یاد شده در هر زمانی، ایجاب می کند که احکام مربوط هم چنان ادامه داشته باشد. و حضور معصوم، در این مصلحت که در راستای تأمین سعادت و سلامت زندگی جامعه در نظر گرفته شده، مداخلیتی ندارد. ۲. از نظر فنی ((مصطلحات علم اصول)) دلایل احکام انتظامی اسلام، اطلاق دارد و نمی توان آن را مقید به زمان خاص یا حالت خاصی دانست و همین اطلاق، چنین اقتضا دارد که در امتداد زمان نیز این احکام اجرا شود. ولی این که مخاطب به این

تکلیف کیست از دلایل یاد شده به دست نمی آید. بی تردید، آحاد مردم، مخاطب به این تکلیف نیستند؛ زیرا در این صورت اختلال در نظام پدید می آید، و منجر به نوعی بی ضابطگی حاکم خواهد گردید. علاوه در (توقیع شریف) آمده است: (وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ، فَأَرَجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاهِ أَحَادِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ). و نیز در روایت دیگر از حفص بن غیاث آمده است: (إِقَامَةُ الْحُدُودِ إِلَى مَنْ إِلَيْهِ الْحُكْمُ)؛ اجرای احکام انتظامی اسلامی بر عهده کسی است که شایستگی صدور حکم را دارا باشد. بنابراین از آن چه گفته شده به خوبی معلوم می شود که اجرای احکام انتظامی در دوران غیبت بر عهده فقهای شایسته است. (۲)

فقیه نامدار شیعه مرحوم آیت الله بروجردی (قدس سره) به مدد مقدماتی عقلی و نقلی، چنین به اثبات ولایت عامه ی فقیه می پردازند: الف) رهبر و قاید جامعه، عهده دار رفع نیازهایی است که حفظ نظام اجتماع متوقف بر آن است. ب) اسلام این نیازهای عمومی را مورد توجه قرار داده و احکامی در این خصوص تشریح کرده و اجرای آنها را از والی و حاکم مسلمین خواسته است. ج) قاید مسلمین در صدر اسلام پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) بوده و پس از وی مرجع و قائد حقیقی امت، ائمه ی اطهار (علیهم السلام) هستند و به اعتقاد شیعه، سیاست و تدبیر امور جامعه از وظایف آنها بوده است. د) مسایل سیاسی و تدبیر امور جامعه مختص به آن زمان بوده و از مسایل مورد ابتلای مسلمین در همه ی زمان ها و مکان هاست. و در زمان حضور ائمه که به علت پراکندگی شیعیان، دسترسی آنان به حضرت ائمه به سهولت امکان پذیر نبوده، یقین داریم که آنها کسانی را به تدبیر این گونه امور منصوب می کردند تا امور شیعیان مختل نشود. ما احتمال نمی دهیم که در فصل غیبت امامان شیعه، آنها را از رجوع به طاغوت و قضاوت جائر نهی کرده باشند و در عین حال، سیاست را مهمل گذاشته و افرادی را در تدبیر سیاست و رفع خصومت و دیگر نیازهای اجتماعی مهم تعیین نکرده باشند. ه) با توجه به لزوم (نصب) از طرف ائمه (علیهم السلام) به ناچار فقیه عادل برای احراز این مقام متعین می شود؛ زیرا هیچ کس معتقد به نصب غیر فقیه به این سمت نیست؛ پس دو احتمال بیشتر وجود ندارد: ۱) آنها کسی را نصب نکرده اند، یا آن که فقیه عادل را نصب به ولایت نموده اند. و بر اساس مقدمات چهارگانه ی قبلی بطلان احتمال اول روشن می شود. پس قطعاً فقیه عادل به ولایت منصوب است. (۳) خلاصه ی بیان آیت الله جوادی آملی در دفاع از ولایت عامه فقیه چنین است: ۱. نیاز به جامعه ی بشری به دین الهی مطلبی ضروری است و اختصاص به عصر حضور معصوم ندارد. ۲. احکام سیاسی - اجتماعی اسلام همانند احکام عبادی آن برای آید مصون از گزند و زوال است، و لذا برای همیشه لازم الاجر است. ۳. لزوم احیا و اجرای احکام سیاسی اجتماعی اسلام ایجاب می کند تا کسی عهده دار اجرای آنها باشد که اسلام شناس و متخصص و در عین حال عادل و وارسته باشد (یعنی فقیه جامع الشرایط). ۴. وجود مجتهدان عادل، که در کمال دقت احکام الهی را استنباط و به آن عمل کرده و به دیگران اعلام کنند، لطف خدایی بوده و در نظام اصلح لازم است. (۴) آیت الله مصباح یزدی نیز در این خصوص دلیل عقلی می نویسد: با توجه به ضرورت وجود حکومت برای تأمین نیازمندی های 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 پیامبران و امامان (علیه السلام) با دو بیان می توان ولایت فقیه را اثبات کرد: ۱. هنگامی که تحصیل مصلحت لازم الاستیفایی در حدّ مطلوب و ایده آل، میسر نشد باید نزدیکترین مرتبه به حدّ مطلوب را تأمین کرد. پس در مسأله مورد بحث، هنگامی که مردم از مصالح حکومت امام معصوم (علیه السلام) محروم بودند باید مرتبه ی تالیه ی آن را تحصیل کنند؛ یعنی حکومت کسی را که اقرب به امام معصوم باشد، بپذیرند، و این اقرّیت در سه امر اصلی، متبلور می شود: یکی علم به احکام اسلام (فقاہت)، دوم شایستگی روحی و اخلاقی به گونه ای که تحت تأثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیع ها قرار نگیرد (تقوا)، و سوم کارآیی در مقام مدیریت جامعه که به خصلت های فرعی از قبیل درک سیاسی و اجتماعی، آگاهی از مسایل بین الملل، شجاعت در برخورد با دشمنان و تبهکاران، حدس صائب در تشخیص اولویت ها و اهمیت ها 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 ی خبرگان خواهد



بود که در سایر شؤون زندگی اجتماعی چنین است. ۲. ولایت بر اموال و اعراض و نفوس مردم از شؤون ربوبیت الهی است و تنها با نصب و اذن خدای متعال، مشروعیت می‌یابد؛ و چنان که معتقدیم این قدرت قانونی به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) 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 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، صادر شده است، حتی اگر بیان نقلی روشنی در این خصوص به ما نرسیده باشد. و فقیه جامع شرایط 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. (۵) علاوه بر آن چه به تفصیل بیان شد، برخی از علما و فقهای بزرگ، اصل ولایت فقیه را امری ضروری و بدیهی دانسته، از جمله: ۱. امام خمینی (رحمت الله علیه) در کتاب بیع، ج ۲، ص ۴۶۷، و کتاب ولایت فقیه، ص ۳، ۲. آیت الله العظمی بروجردی، طبق تقریرات آن جناب در کتاب (البدر الزاهر)، چنان که پیشتر در همین مبحث آمد. ۳. صاحب جواهر، در کتاب ارزشمند جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۷۸، ج ۲۱، ص ۳۹۷. ۴. حاج آقا رضا همدانی، در کتاب الخمس، مصباح الفقیه، ص ۱۶۱. ۵. آیت الله نائینی در کتاب (تنبیه الأئمه و تنزیه الملمه)، ص ۴۶. ۶. محقق حلی صاحب شرایط الاسلام، کتاب خمس، مسأله پنجم. ۷. شهید ثانی در کتاب مسالک، کتاب خمس، ج ۱. ۸. مرحوم نراقی، در کتاب عوائد، ترجمه‌ی وزارت ارشاد اسلامی، ص ۲۹. ۹. محقق کرکی، طبق نقل صاحب جواهر، ج ۲۱، ص ۳۹۶. ۱۰. آیت الله خامنه‌ای، رهبر معظم انقلاب اسلامی ایران، در سخنرانی‌ها از جمله، خطبه‌های نماز جمعه‌ی تهران از ۲۶/۱/۶۲ الی ۸/۱۲/۶۶؛ به نقل از نشریه اندیشه حوزه، سال پنجم، شماره ۱، ویژه نامه ولایت فقیه (۱)، ص ۴۵، و بسیاری دیگر. پی نوشت‌ها: ۱. امام خمینی (رحمت الله علیه)، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۲۳. ۲. آیت الله خویی (قدس سره)، مبانی تکلمه المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۶؛ به نقل از محمد هادی معرفت، ولایت فقیه، ص ۱۱۷. ۳. ر.ک: آیت الله محمد حسین بروجردی، البدر الزاهر فی صلاه الجمعة والمسافر، ص ۷۲-۷۸، به نقل از احمد واعظی، حکومت دینی، ص ۲۰۸. ۴. ر.ک: جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۴۶-۱۴۷. ۵. محمد تقی مصباح یزدی، نشریه‌ی حکومت اسلامی، ج ۱، ص ۸۹-۹۱؛ مقاله‌ی اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها. نویسنده: علیرضا رجالی تهرانی منبع: کتاب، ولایت فقیه در عصر غیبت

### ساده ترین دلیل عقلی بر ولایت فقیه

ساده ترین دلیل عقلی بر ولایت فقیه اصل تنزل تدریجی می‌توان با توجه به یک اصل عقلانی، ولایت فقیه را تبیین کرد و آن اینست که اگر امری برای عقلا مطلوب بود، ولی به دلایلی تحقق آن مشکل یا ناممکن گشت، به طور کلی دست از آن برنمی‌دارند، بلکه مرتبه نازلتر آن را انجام می‌دهند و به تعبیر دیگر از اهم دست می‌کشند و به مهم می‌پردازند. آنها در امور مهم نیز این درجه بندی را رعایت می‌کنند. اساساً درجه بندی اهمیت امور به همین منظور است که اگر به دلیل شرایطی امر درجه اول ناممکن یا مشکل شد، امر درجه دوم را جایگزین و بدل آن قرار دهند. این اصل عقلایی را (تنزل تدریجی) می‌نامیم. که آن را اسلام نیز پذیرفته است. در فقه موارد فراوانی داریم که در آنها این اصل اجرا شده است. برای توضیح این مطلب به دو مثال اکتفا می‌کنیم. ۱- فرض کنید کسی قصد خواندن نماز را دارد. ایده آل آن است که نماز به حالت ایستاده خوانده شود، ولی اگر شخصی به علت بیماری قادر به خواندن نماز ایستاده نیست، آیا باید نماز را رها کند؟ همه فقها می‌گویند: هر مقدار از نماز رامی‌تواند، ایستاده بخواند و هر گاه نتوانست نشسته بخواند. در مرتبه بعدی اگر شخصی نماز را نمی‌تواند ایستاده بخواند، دستور فقهی این است که نشسته بخواند و اگر نشسته هم نمی‌تواند، خوابیده بخواند. ۲- اگر کسی چیزی را برای جهت خاصی وقف کرد، مثلاً منافع باغی را

وقف شمع حرم امام معصوم علیه السلام کرد، اکنون که شمعی وجود ندارد، منافع آن باغ را چه کنند؟ آیا می توان گفت چون مورد اولی منتفی است، این مال موقوفه را رها کنیم؟ یقیناً چنین نیست. باید در نزدیکترین مورد روشنایی مصرف کنیم، مثلاً منافع آن باغ را هزینه برق نمائیم، زیرا برق نزدیکترین امر به شمع است. این را (تنزل تدریجی) می نامیم که اصطلاحاً رعایت (الاهم فالاهم) نیز نامیده می شود. فقیه عادل، نزدیکترین فرد به امام معصوم بر اساس نظام عقیدتی اسلام، حاکمیت از آن خداست. از طرفی خدای متعال در اداره امور اجتماعی انسانها دخالت مستقیم نمی کند و حاکمیت را به انبیاء و امامان معصوم واگذار کرده است. در موقعیتی که معصوم منصوب از سوی خدا، بر کارهای اجتماع حاکمیت ندارد، چه باید کرد؟ آیا می توان گفت در چنین موقعیتی حکومت را رها کنیم؟ چنین سخنی مقبول نیست، زیرا در جای خودش ثابت شده است که اصل حکومت در هر جامعه ای ضرورت دارد. در اینجا است که ولایت فقیه را با استناد به اصل (تنزل تدریجی) ضروری می دانیم. فقیه جامع شرایط، بدیل امام معصوم علیه السلام است و در رتبه بعد از او قرار دارد. البته فاصله میان معصوم و فقیه عادل بسیار است ولی نزدیکترین و شبیه ترین افراد به اوست در امر حکومت ظاهری بر مردم. حاصل آنکه خدای متعال در مرتبه اول حاکمیت است، پس از او رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و سپس امامان معصوم علیهم السلام حاکم شرعی اند. آیا پس از این، مرتبه چهارمی در حاکمیت وجود دارد؟ باید گفت: در زمان غیبت امام معصوم، طبق دیدگاه شیعیان ولی فقیه مرتبه چهارم از حاکمیت را دارد زیرا فقیه جامع شرایط به امام معصوم نزدیکتر است. چون حاکم اسلامی باید واجد صفاتی مانند آگاهی به قوانین و مقررات اسلامی، آگاهی به مصالح اجتماعی، و صلاحیت اخلاقی که ضامن امانتداری و رعایت مصلحت عمومی است باشد. در معصوم تمامی این شرایط وجود دارد، زیرا معصوم به دلیل عصمتش مرتکب هیچ تخلفی از قانون شرع نمی شود و به سبب علم غیبی که دارد به قوانین شرعی و مصالح جامعه کاملاً آگاه است. فقیه جامع شرایط نیز باید همین شرایط را در رتبه نازل داشته باشد، تا حاکمیتش مشروع باشد. یعنی باید دارای ملکه فقاقت و اجتهاد باشد تا احکام اسلام را بخصوص در زمینه مسائل سیاسی و اجتماعی بهتر از دیگران بشناسد. و نیز باید دارای ملکه تقوی و عدالت باشد تا مصالح جامعه رافدای مصالح شخصی و گروهی نکند و همچنین باید به مصالح سیاسی و اجتماعی و بین المللی آگاه باشد تا شیاطین نتوانند او را فریب دهند و از مسیر عدل و قسط منحرف کنند. منبع: پرسشها و پاسخها، آیت الله محمد تقی مصباح یزدی (حفظه الله) /خ نویسنده: آیت الله محمد تقی مصباح یزدی (حفظه الله)

### اثبات ولایت فقیه از طریق "برهان خلف"

اثبات ولایت فقیه از طریق "برهان خلف" در دوران امام صادق (ع) عمر بن حنظله مطلبی را باعث شد که به گونه‌ای به برنامه‌ای برای گسترش نظریه ولایت فقیه تبدیل گردید. به طوریکه پاسخ به ابن حنظله نکاتی چند را آشکار ساخت: ۱- ولایت فقیه تنها در فتوی وجود دارد که حداقل به مسائلی نیز که با اداره جامعه و قضاوت نیز مربوط می شود سر و کار پیدا می کند. ۲- نظام ولایت فقیه نظامی است که مشروعیت خود را از امام معصوم (ع) می گیرد و در واقع منصوب یا مقرر از جانب امام معصوم (ع) است. ۳- مردم حق مراجعه به غیر فقیه در مسائل قضایی و سیاسی را ندارند و بایستی به فقهاء روی آورده و در مسائل سیاسی اجتماعی آنها را برای تصدی انتخاب نمایند. بنابراین عده‌ای از فقهاء و محدثین از مقبوله عمر بن حنظله و امثال آن ولایت مطلقه (ولایت عامه یا ولایت همه جانبه) استنباط می کنند که خالی از وجه نیست زیرا کسی که صاحب حکم باشد بسیاری از مسائل اجتماعی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تحت نظر وی قرار می گیرد. اگر چه عده‌ای از این حدیث به خصوص، ولایت در فصل خصومت را استنباط می کنند که ما در زیر نشان می دهیم که امامان مکتب جعفری (ع) ولایت فقهاء را در همه زمینه‌ها معتقد بوده‌اند. اگر چه به روایت مذکور تمسک نماییم. اما مقبوله: عمر بن حنظله که شهید ثانی و علامه مامقانی او را مردی جلیل‌القدر و کثیرالروایه و مورد اطمینان دانسته‌اند می گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم اگر دو نفر از شیعیان در مورد قرض و میراثی اختلاف پیدا کردند و به سلطان

یا قاضی وقت مراجعه می‌کنند آیا این رجوع به آنها حلال است. امام فرمود: کسی که قضاوت خود را به آنها ارجاع دهند در مسئله حقی باشد و یا در مسئله باطل، به درستی که به «طاغوت مراجعه نموده است. و آنچه را که آنها برای او قضاوت نموده‌اند به درستی که اگر بگیرد به طور حرام گرفته است اگر چه آن را که می‌گیرد حق ثابت او باشد: زیرا آن را به حکم طاغوت یعنی کسی که خداوند دستور داده است که از او رویگردان باشد گرفته است. زیرا خداوند می‌فرماید: «تصمیم می‌گیرند که قضاوت خود را به نزد طاغوت ببرند در صورتی که دستور دارند که از طاغوت رویگردان باشند». ابن حنظله می‌گوید: پرسیدم: پس چه کند؟ حضرت فرمود: تحقیق کنند و ببینند چه کسی از شما، حدیث ما را روایت می‌کند و در حلال و حرام ما مطالعه می‌کند و احکام ما را می‌شناسد پس باید به حکم او راضی شوند به درستی که من او را بر شما حاکم قرار دادم. پس اگر بنا بر دستورات ما، برای شما حکمی صادر کرد و افرادی از او نپذیرفتند بدانند که حکم خدا را تضعیف نموده و ما را رد نموده‌اند. پس کسی که ما را رد می‌کند مثل این است که خدا را رد کرده است که این در حد شرک سبب به خداوند است. اجرای عدالت و تنفیذ احکام الهی و دوام و پایداری دستورات اسلام مستلزم اجرای حدود و قوانین کیفری و مجازات مجرمین است. اسلام در بسیاری از موارد اقامه حدود الهی را به عموم مردم دستور داده است اما مسئولیت تنفیذ احکام الهی و حدود کیفری و مجازات مجرمین را جزاظر مطلعین به حدود الهی نمی‌خواهد. اثبات ولایت فقیه از طریق "برهان خلف" امامان مکتب جعفری در تثبیت فقهاء به عنوان ولی جامعه همه مناصب حساس جامعه را منحصر حق آنها می‌دانند که با توجه به آنها درمی‌یابیم که امامان معصوم مکتب هدایت منصبی را برای سلاطین عرفی یا افراد دیگر باقی نمی‌گذارند که شبهه‌ای ایجاد کند. در ذیل به چند منصب حساس جامعه که انحصاراً در اختیار فقهاء قرار می‌گیرد اشاره می‌کنیم: ۱- وجوب ولایت‌پذیری: مردم باید گوش به فرمان، دعوت و حکم فقیه باشند. و در اجرای حدود، باید تمکین کنند و به قول یکی از محققین «اگر قبول و اجابت دعوت فقیه بر مردم واجب نباشد وجوب دعوت و انذار از برای فقهاء، که در آیه نفر مطرح شده است لغو و بی‌اثر خواهد بود». امام صادق (ع) همانطور که ذکر شد معتقدند که اگر فقهی طبق دستور و نظرات ائمه مکتب هدایت حکم داد و طرفین دعوی از او نپذیرفتند حکم خدا را سبک شمرده و ائمه را رد کرده‌اند و آنکه ائمه را رد کند خدا را رد کرده است و این در حد شرک به خدا است. ۲- ولایت در فتوی: «کسی که بدون علم و هدایت از جانب پروردگار برای مردم فتوا بدهد، ملائکه رحمت و ملائکه عذاب او را لعنت می‌کنند و تبعات و خسارتهای وارده بر کسی که به فتوای او عمل کرده و به خود مفتی وارد می‌شود». این سخن امام باقر (ع) کما بیش سخن همه امامان مکتب هدایت بویژه امام صادق (ع) است زیرا ایشان نیز عقیده دارد که هر فتوادهنده‌ای ضامن است و فتوی بدون آگاهی هلاکت‌است. بنابراین هیچ کس حق صدور فتوی را ندارد مگر آنکه با روح واقعی مکتب هدایت آشنا بوده و به دستورات آن واقف باشد و درست به همین خاطر است که حضرت به «ابان بن تغلب می‌فرماید: «در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده؛ بدرستی که من دوست دارم مثل تو را در شیعیان خود بینم. در مقابل، امام افرادی که با عدم علم و توجه به روح مکتب با «رای و «قیاس به دادن فتوا می‌پرداختند را مورد سرزنش قرار داده آنها را از این کار منع می‌نمودند. ۳- ولایت در قضاء: فصل خصومت و رسیدگی به تظلمات و شکایات و صدور حکم برای حل و فصل دعاوی از اهداف کلی و اصیل دعوت انبیاء و از خصائص امامت است. به همین خاطر شریعت اسلام اینگونه اختیارات قضایی را شایسته هر کس ندانسته و تصدی آن را مشروط به شرایط خاص نموده است و قضاوت و حکم افراد فاقد صلاحیت را مردود و اطاعت از آن را بر خلاف ایمان، تلقی نموده است و می‌گوید: «بعضی گمان می‌کنند ایمان آورده‌اند در صورتی که چنین نیست زیرا برای رفع خصومت تصمیم می‌گیرند که به طاغوت مراجعه نمایند در صورتی که دستور دارند که از طاغوت رویگردان باشند و به او کفر بورزند». امام جعفر بن محمد (ع) در این مورد می‌فرماید: «تحقیق کنید و مردی را پیدا کنید که از مسائل ما آگاه باشد او را در میان خود حکم قرار دهید. من او را قاضی قرار دادم پیش او برای اخذ حکم مراجعه نمایید». ۴- ولایت در اجرای حدود: اجرای عدالت و تنفیذ احکام الهی و دوام و پایداری دستورات اسلام مستلزم اجرای حدود و قوانین کیفری و مجازات مجرمین است. اسلام

در بسیاری از موارد اقامه حدود الهی را به عموم مردم دستور داده است اما مسئولیت تنفیذ احکام الهی و حدود کیفری و مجازات مجرمین را جزا مطلعین به حدود الهی نمی‌خواهد «حفص فرزند غیاث از امام صادق (ع) می‌پرسد که اقامه حدود در حیظه وظایف و اختیارات چه کسی می‌باشد مسئول قوه اجرائیه (سلطان) یا کسی که حکم را صادر می‌کند (قاضی)؟ امام می‌فرماید: اقامه حدود به دست کسی است که حکم صادر می‌نماید. امام (ع) از قول پیامبر الهی می‌فرماید: «به درستی که خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده و برای کسی که از آن حد تجاوز نماید نیز حدی معین کرده است. ۵- ولایت تصرف (در امور مربوط به جان و مال مردم): ولایت تصرف 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 آنکه «ولی»، «مولی‌علیه را طبق مصلحت تحت عمل جراحی پزشکی قرار دهد و یا او را با خود به سفر ببرد و امثال آن و یا تصرفات اعتباری در نفس او مانند آنکه برای او زنی ازدواج کند یا زن او را طلاق دهد و یا در اموال «مولی‌علیه تصرفاتی اعم از تصرفات خارجی و یا اعتباری انجام دهد مانند آنکه اموال او را طبق مصلحت از جایی به جایی و یا از شهری به شهر دیگری انتقال دهد، و یا آنکه به فروش برساند یا اجاره داده یا تعویض نماید. البته این نوع ولایت را برخی از فقهاء مخصوص شخص معصوم دانسته‌اند و ثبوت آن را نسبت به فقیه مورد تردید قرار داده‌اند. در صورتی که از روایت محمد بن اسماعیل استنباط می‌شود که امام جواد (ع) آن را برای فقهاء جایز دانسته‌اند. آنجا که نقل می‌کند مردی از یاران ما از دنیا رفت و وصیت (یکی از فقهاء شیعه) را قیم اموال او قرارداد. در حالی که آن مرد (میت) ورثه خردسال و متاع و کنیزانی داشت و عبدالحمید بن سالم متاع او را فروخت اما وقتی می‌خواست به فروش کنیزان اقدام کند ترسید زیرا آن مرد میت او «عبدالحمید» را وصی خود قرار نداده بود بلکه از طرف قاضی نصب شده بود و کنیزان ناموس وی بودند. محمد بن اسماعیل ادامه می‌دهد که داستان را برای امام جواد (ع) بیان کردم حضرت فرمود: اگر قیم فردی مثل تو یا عبدالحمید باشد مانعی ندارد. این نوع ولایت از اختیارات حکومت و لازمه کشورداری و ایفاء وظایف کلی دولت است که یکی از مظاهر آن بسیج اجباری نیروها در زمان جنگ و تهدیدهای نظامی است و نمونه دیگر آن را می‌توان در مسئله مالیاتها مورد بررسی قرارداد. البته حکومت نمی‌تواند هر طور که می‌خواهد در مال و جان مردم تصرف نماید. بلکه در حقیقت این نوع ولایت یک اقتدار شانی و تقدیری است که اعمال آن منوط به مصلحت است زیرا حکومت به مقتضای مصلحت باید توانایی آن را داشته باشد که مردم را وادار به کاری کند و یا به پرداخت بخشی از اموال خود ملزم نماید. فصل خصومت و رسیدگی به تظلمات و شکایات و صدور حکم برای حل و فصل دعاوی از اهداف کلی و اصیل دعوت انبیاء و از خصائص امامت است. ۶- ولایت زعامت (رهبری سیاسی): منظور از این نوع ولایت، ولایت فقیه منهای حکومت غیر اسلامی موجود است. یعنی نقش فقیه در اصل تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت امام عصر (عج) باید موضوع سخن واقع شود. امام صادق (ع) معتقدند: «اگر کسی بدون علم و بصیرت وارد کاری شود و بخواهد عمل کند افسادش بیش از اصلاحش خواهد بود ... و اگر کسی مردم را به سوی خود دعوت کند و داعیه رهبری و زعامت آنها را داشته باشد؛ در حالی که بین آن مردم افراد اعلم و داناتر از او حضور داشته باشند گمراه کننده و بدعت گذار و کافر خواهد بود...» به ویژه آنکه مردم را به زور سرنیزه (شمشیر) به سوی خود جذب نماید. ۷- ولایت در امور حسبیه: واژه «حسبه به معنی اجر و ثواب به کار می‌رود و امور حسبیه را از آن جهت، حسبیه گویند که شخص آنها را به خاطر ثواب انجام می‌دهد». امور حسبیه "به اصطلاح عبارت است از کارهای اجتماعی ضروری که مطلوب بودن آنها از دیدگاه شرع قطعی است و با انجام دادن یک یا چند نفر از ذمه دیگران ساقط می‌شود. معنی ولایت فقیه در امور حسبیه آن است که وی در انجام این امور بر دیگران اولویت دارد و کسی حق مزاحمت با او را ندارد. و به عبارت دیگر حق انجام این امور مادام که فقیه حضور دارد با اوست و در صورت عدم تصدی فقیه یا عدم حضور او، این مسئولیتها بر عهده افراد باایمان و باتقوی است. در مواردی از امور حسبیه که انجام دادن عملی موجب تصرف در حقوق و اموال دیگران است و یا الزام و اجبار دیگران را متضمن می‌گردد تصدی آن بر غیر فقیه جایز نیست. مثالی که برای این

امور می‌توان زد عبارتند از: جهاد برای اسلام، دفاع از حریم اسلام، امر به معروف و نهی از منکر، نگهداری گم شده اعم از انسان و غیرانسان، نگهداری اموال قاصرین، نگهداری اموال غائبین، نجات افراد از هلاکت، کفن و دفن مردگان، کمک به مستمندان و غیره. البته آن دسته از امور حسیه که تصرف در اموال و نفوس و الزام و قهری را ایجاب نمی‌کند و شرع اسلام برای تصدی آن شخص یا عنوان خاصی را منظور ننموده است در شرایطی که دسترسی به فقیه نیست، بر عهده همه مسلمین است، و افراد با ایمان و عادل و یا موثق، ولایت و تصدی آن را بر عهده می‌گیرند. منبع: کتاب نقد اخ نویسنده: احمد جهان بزرگی

### ولایت در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج)

ولایت در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) برهان عقلی بر ضرورت ولایت فقیه در عصر غیبت نظیر برهان بر نبوت و امامت است. زیرا آنچه که اثبات کننده نبوت عامه است، یکی نیاز بشر به قوانین الهی است، و دیگر نیاز به وجود فردی است که به دلیل مسانخت و هم جنسی با انسانها، ضمن اسوه بودن، توان تدبیر و اجرای همه قوانین الهی را داشته باشد. وگرنه اگر جامعه بشری نیاز به قانون الهی نداشته باشد، و یا آن که قوانین الهی به تنهایی برای اداره زندگی اجتماعی، آنچنان که مقتضای حیات انسانی است، کفایت نمایند، ضرورتی برای نبوت اثبات نخواهد شد. دلیل مطلب این است که در صورت بی‌نیازی نسبت به قوانین الهی، دلیل ارتباط انسان با خداوند منتفی می‌گردد، و در صورت کفایت قوانین الهی برای گذران حیات اجتماعی، راهی برای اثبات نبوت باقی نمی‌ماند. زیرا اگر قوانین به تنهایی برای رفع حاجت‌های زندگی انسانی کفایت کنند، فرشتگان نیز می‌توانند از راه الهام، عهده‌دار ابلاغ این قوانین گردند، به طوری که هر فرد صالحی به قانونی از قوانین الهی آشنا گردد. گرچه همین معنا به نوبه خود سهمی از نبوت محسوب می‌گردد. بنابراین سر این مطلب که نبی حتما باید انسانی از جنس دیگران باشد، این است که فرشته نه اسوه آدمیان است، و نه مدیر و مدبر امور اجتماعی انسان. اثبات امامت عامه نیز با همان دو اصل یعنی احتیاج انسان به قوانین الهی، و نیاز به رهبری اجتماعی است، زیرا هر چند که با رحلت پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله و سلم تشریح قوانین الهی به اتمام می‌رسد، لیکن بسیاری از عمومات و اطلاقات، تخصیص و یا تقیید یافته، و علم به آنها در نزد کسی است که به منزله جان نبی، در ارتباط باطنی با نبی اکرم صلی الله علیه و اله و سلم می‌باشد. از این رو بعد از رحلت پیامبر نیاز به شخصی است که هم آگاه به قوانین اسلامی باشد، و هم عهده دار ولایت و سرپرستی اجتماع باشد. و اما در زمان غیبت بعد از آن که بیان مقیدات و مخصصات شریعت نبوی به حد نصاب رسید، دیگر کمبودی در بخش قوانین احساس نمی‌شود. لیکن این مقدار، جوامع انسانی را از انسان قانون شناس و امینی که عهده دار سرپرستی و اجرای قوانین باشد، بی‌نیاز نمی‌کند. این نیاز همان امری است که ضرورت ولایت فقیه عادل مدیر و مدبر را در زمان غیبت امام زمان علیه السلام اثبات می‌نماید. از مقایسه مقدمات براهینی که بر نبوت و امامت عامه اقامه می‌شود با آنچه که ضرورت ولایت فقیه را اثبات می‌نماید، تفاوتی که در نتایج این براهین وجود دارد دانسته می‌شود. زیرا در دو برهان اول یکی از دو اصلی که مثبت ضرورت نبوت و یا امامت است، احتیاج به اصل تشریح قوانین الهی و یا آگاهی و علم به خصوصیات این قوانین می‌باشد، لیکن در برهان اخیر، با پایان گرفتن تشریح در طول حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم و با تبیین خصوصیات قوانین الهی توسط وارثان علوم نبوی، آنچه که این احتیاج را رفع می‌کند حاصل است، از این رو تنها امری که برای اثبات ولایت فقیه بدان تمسک می‌شود، همان اصل دوم، یعنی نیاز به ولایت و رهبری کسی است که ضامن اجرای قوانین باشد. نتیجه متفرع بر این اصل این است که حوزه مسؤولیت ولایت فقیه همان گونه که در مباحث قبلی نیز بدان اشارت رفت، تنها در محدوده اجرای احکام است. در حالیکه نبی و امام علاوه بر اجرا، عهده‌دار ابلاغ شریعت و یا تبیین مقیدات و مخصصات قوانین الهی نیز می‌باشند. بنابراین هرگز به وسیله ولی فقیه، در احکام الهی حکمی افزوده و یا کاسته نمی‌شود. و اگر در مواردی حکم ولی فقیه، مقدم بر حلیت یک حلال و یا حرمت یک حرام می‌باشد، این از باب تقیید یا تخصص حکم الهی نیست، بلکه از باب حکومت برخی از



احکام الهی بر بعضی دیگر است. به عنوان مثال حکم مرحوم میرزای شیرازی به حرمت استعمال تنباکو به این بیان که: «الیوم استعمال تنباکو بای نحو کان در حکم محاربه با امام زمان - علیه السلام - است، از باب تقیید و یا تخصیص قاعده حلیت نمی‌باشد، بلکه به مصداق آیه شریفه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم از باب حکومت حکم خداوند مبتنی بر ضرورت اطاعت از اولی الامر، بر دیگر احکام الهی است. حکومت حکم به اطاعت از اولی الامر بر دیگر احکام، نظیر حکومت مفاد قاعده «المؤمنون عند شروطهم یعنی نظیر حکومت وجوب رعایت شروط بر احکامی است که محکوم به آنند، مانند اباحه خیاطت و کتابت که به شرط ضمن عقد ضرورت می‌یابند. زیرا شخصی که در ضمن عقد لازم، کتابت را شرط می‌کند، گرچه عملاً مباحی را واجب می‌نماید، لیکن به دلیل آن که دخالت و تصرف او در محدوده عمل است نه در محدوده قوانین، هرگز بر واجبی از واجبات الهی نمی‌افزاید. از اینرو اگر شرطی از محدوده عمل تجاوز کند، و در حوزه قانون گذاری تصرف نماید، به دلیل مخالفت با مقتضای کتاب و سنت، و تجاوز به حریم قانونگذاری باطل می‌شود. به عنوان مثال، اگر کسی در ضمن عقد لازم، شرط بر عمل به خیاطت و یا کتابت نکند، بلکه شرط حرمت یا وجوب این دو را نماید، بدین نحو که در ضمن عقد بگوید، به شرط آن که شما خیاطت را واجب بدانید، و یا آن که کتابت را حرام نمایید در این صورت، این شرط به دلیل ورود به منطقه قانونگذاری باطل می‌باشد. مثال دیگری که می‌تواند تفاوت دخالت در محدوده عمل و تصرف در محدوده قانونگذاری را بیان کند، مثالی است که در مورد احکام ثانویه مطرح است. زیرا در مورد احکام ثانویه نیز اگر تصرفی واقع می‌شود، در محدوده اجراء و عمل است نه قانونگذاری. مثلاً بیماری که راه علاجش منحصر به مصرف داروی نجس و حرام است، طیب در هنگام تجویز دارو، هرگز نمی‌تواند به بیمار بگوید من این دوا را حلال می‌کنم، چنانکه بیمار نیز نمی‌تواند حکم به حلیت آن دارو را از طیب دریافت نماید. آنچه که طیب و مریض بر آن ماذونند، بیان ضرورت مصرف دارو جهت صحت و دستور عملی به مصرف آن است. ولایت ولی فقیه نیز همانند آنچه که در مساله شروط و یا در محدوده احکام ثانویه گفته شد می‌باشد. فقیه جامع الشرائط هیچ گاه و در هیچ حالتی اذن دخالت در محدوده قانونگذاری را ندارد، بلکه آنچه که او انجام می‌دهد اجرای قوانین است. پس اگر قوانین در هنگام اجرا بدون تراحم قابل عمل باشند، مطابق آن فرمان خواهد داد اما اگر اجرای قوانین به تراحم منجر شد همان گونه که طیب برای حفظ مصالح اشخاص، شرب داروی حرام را تجویز می‌نماید، ولی فقیه نیز برای حفظ نظام اسلامی، بر انجام آنچه که اهم است دستور می‌دهد، و در عین حال حکم هر واقعه برای غیر مورد تراحم به همان حال اولی باقی، است، چنانکه حکم آن داروی حرام برای غیر مضطر، به حرمت اصلی خویش باقی است. پس ضرورت ولایت فقیه به همان برهان که ضرورت نبوت و امامت عامه را اثبات می‌کند، ثابت می‌شود، با این تفاوت که آن برهان معروف، ضرورت نبوت و ولایت را از دو جهت، ولیکن ضرورت ولایت فقیه در عصر غیبت را از یک جهت اثبات می‌نماید. و به دلیل همین امتیاز است که عمومات و اطلاقات کتاب و سنت، و هم چنین مخصصات و مقیدات شریعت را از نبی اکرم صلی الله علیه و اله و سلم و اهل بیت عصمت و طهارت - علیه السلام - که وارثان علوم نبوی هستند اخذ می‌نماییم، و حال آن که از غیر آن بزرگواران جز انتظار عمل به مقتضای آنچه که از جانب آنان مقرر شده است، نداریم. نکته‌ای که در پایان این برهان، تذکر آن لازم است این است که آنچه از شواهد نقلی ذکر شد، از جهت تقریب مطلب به ذهن است، والا برهان عقلی محض، در صورتی که آمادگی ذهنی برای دریافت آن وجود داشته باشد نیازی به شواهد نقلی ندارد. نویسنده: آیت الله جوادی آملی منبع: حوزه علمیه

### اجماع یا اختلاف فقها بر ولایت فقیه

اجماع یا اختلاف فقها بر ولایت فقیه با توجه به پیشینه نظریه ولایت فقیه که در متون فقهی شیعه و آرای صاحب نظران به تفصیل مورد اشاره و بحث قرار گرفته است، نیازی به تکرار آن مباحث نیست لذا در اینجا، افزون بر آن مطالب، چند نکته را مناسب می‌

بینیم که مورد توجه و یادآوری قرار گیرد: ۱. نکته اول آن که اگر در بحث «اجماع فقهای شیعه بر ولایت فقیه»، منظور از اجماع و اتفاق نظر فقیهان شیعه آن است که در دامنه و شعاع اختیارات فقیه و همچنین در تلقی و تفسیری که فقیهان از ولایت فقیه دارند، اختلافی وجود ندارد، در پاسخ باید گفت: بی تردید، پاسخ منفی است و چنین اتفاق نظری وجود ندارد و فقیهان شیعه، هم به لحاظ دامنه و حدود اختیارات فقیه و هم به لحاظ تلقی و تفسیری که از ولایت فقیه دارند، نظریه‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند. اما، اگر منظور از اجماع و اتفاق نظر آن باشد که درباره اصل ولایت فقیه اختلاف نظری وجود ندارد و کسی را نمی‌توان یافت که ولایت فقیه را به طور کلی و از ریشه نفی کرده باشد، بدون شک، پاسخ مثبت است و کسی نمی‌تواند مدعی شود که در طول تاریخ فقاهت شیعه، می‌توان کسانی را یافت، که به طور کلی، از اساس، با ولایت فقیه مخالفت کرده و یا تنها عده‌ای محدود از فقها، با برداشت‌های فقهی خاص از پاره‌ای از روایات، به این نظریه گرایش نشان داده‌اند. اصل ولایت فقیه از مسلمات و حتمیات فقه اسلامی است؛ گرچه در دامنه و تفسیر آن، تفاوت نظر قابل انکار نیست. در نکات بعدی به برخی از شواهد و ادله‌ی مسلم و حتمی بودن ولایت فقیه اشاره خواهد شد. ۲. متون فقهی شیعه، از عصر اهل بیت (علیهم السلام) تا زمان معاصر، گواه این واقعیت است که نمی‌توان فقیهی را یافت که ولایت فقیه را از ریشه انکار کرده باشد و برای فقه‌های عصر غیبت، جایگاه و موقعیت و اختیاراتی علاوه بر فتوا دادن نپذیرفته باشد. بدون شک، اختیارات فقها در ولایت و تصدی امر قضاوت و مسائل مربوط به آن و دخالت در امور حسیه از اجماعات محسوب می‌شود و احدی از فقها آن را انکار نمی‌کند. علاوه بر این تتبع فقهی، وقتی به اظهار نظرهای صریح برخی از فقیهان درجه اول و برجسته مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که عده‌ای از ایشان در مسئله‌ی ولایت فقیه یا نقل اجماع کرده‌اند و یا خودشان آن را از اجماعات شیعه برشمرده‌اند: یک. مرحوم سید جواد عاملی در کتاب مفتاح الکرامه (شرح قواعد علامه حلی) پس از آن که ولایت فقیه را اجماعی دانسته است، حتی روایات را به عنوان مؤید ذکر می‌کند و می‌فرماید: و یدل علیه العقل و الاجماع و الاخبار؛ بر این مطلب عقل و اجماع و روایات دلالت می‌کند. آنگاه درباره اجماع می‌گوید: و اما الاجماع فبعد تحقیقه كما اعترف به یصح لنا ان ندعی انه انعقد علی انه نایب عنه (عج) اتفاق اصحابنا حجه و الا لوجب الظهور لماتواتر من الاخبار ان لاتزال الطائفة علی الحق (۱.۶) اجماع بر ولایت فقیه محقق است و علامه حلی نیز به آن اعتراف کرده است؛ بنابراین، می‌توان مدعی شد که اجماع فقیهان شیعه، بر نیابت فقیه از سوی امام زمان (عج) انعقاد یافته است و چنین اتفاق نظری حجت است و الا. اگر اجماع حجت نبود، باید مخالفت با آن آشکار می‌شد؛ زیرا روایات متواتری وجود دارد که اتفاق نظر طائفه (شیعه) را نشانه‌ی راستی و درستی نظر آنها می‌دانند. دو. محقق کرکی، فقیه برجسته‌ی دیگری است که ولایت فقیه را به عنوان نیابت از امام معصوم (علیه السلام) اجماعی می‌داند و می‌گوید: اتفق اصحابنا - رضوان الله علیهم - علی ان الفقیه العدل الامامی الجامع شرایط الفتوی، المعبر عنه بالمجتهد فی الاحکام الشرعیه نایب من قبل ائمه الهدی فی حال الغیبه فی جمیع ما للنیابه فیه مدخل (۲.۶) فقه‌های شیعه اتفاق نظر دارند به این که فقیه جامع شرایط و مجتهد توانا در استنباط احکام شرعی، در زمان غیبت، از طرف امامان معصوم (علیهم السلام) نیابت دارد تا تمام امور نیابت پذیر را بردوش بگیرد. سه. محقق اردبیلی یکی دیگر از فقیهانی است که مستند ولایت فقیه را اجماع معرفی می‌کند. (۳) چهار. مرحوم میرزای قمی (رحمه الله) دلیل ولایت حاکم را اجماع منقول می‌شمرد. (۴) پنج. ملا-احمد نراقی، ولایت فقیه را، به مقتضای ظاهر کلمات اصحاب، اجماع می‌داند و می‌گوید: از کلمات اصحاب ظاهر می‌شود که ثبوت اختیارات معصوم برای فقیه از مسلمات فقه است. (۵) شش. میرفتیاح مراغی، در کتاب العناوین، پس از آن که مدعی «اجماع محصل» (۶) بر ولایت حاکم شرع می‌شود، می‌گوید: وهذا الاجماع واضح لمن تتبع کلمه الاصحاب (۷.۶) برای متبعی که در کلمات فقه‌های شیعه کاوش کند، این اجماع از واضحات است. هفت. صاحب جواهر، از فقیهان برجسته و سرآمد دیگری است که اجماعی بودن و مسلم و ضروری بودن ولایت فقیه را به عنوان نیابت عامه‌ی فقیه از سوی امام معصوم (علیه السلام)، در موارد متعدّد از دایره المعارف عظیم فقهی خویش، کتاب جواهر الکلام، با صراحت مورد تأکید قرار داده

است و می‌گوید: فمن الغریب وسوسه بعض الناس فی ذلک بل کانه ماذاق من طعم الفقه شیئاً (۸۶) وسوسه ی برخی از مردم در نیابت عامه ی فقیه از امام معصوم (علیه السلام) شگفت آور است، گویا اینان چیزی را از طعم فقه نچشیده اند. آنچه گذشت، سخن صریح و روشن عده ای از بزرگ ترین چهره های شاخص فقاقت شیعه بود که ولایت فقیه را، آن هم در بعد گسترده و وسیع و به عنوان نیابت عامه از طرف امام زمان (عج)، اجماعی و مسلم می دانند و اگر محقق و کاوشگر با حوصله ای به بررسی متون فقهی بپردازد چه بسا تعداد مدعیان اجماع را به بیش از آنچه گزارش شد، برساند. اجماعات یاد شده ی بالا، اگر در حد «متواتر» نباشد، «مستفیض» بودن آن خالی از تردید است و نشان می دهد که مسئله ی ولایت فقیه، مسئله ای مسلم و ریشه دار در تاریخ فقاقت شیعه است و انکار اجماعی بودن آن، و یا نسبت دادن آن به برداشت خاص تعدادی از فقهای معاصر از چند روایت نشان از بی اطلاعی و غفلت گوینده دارد. امام خمینی (رحمه الله) درباره ی مسئله ی ولایت فقیه، معتقد بود: فولایه الفقیه - بعد تصور اطراف القضیه - لیست امرأ نظریاً یحتاج الی البرهان (۹۶) پس از تصور کامل اطراف قضیه ی ولایت فقیه (موضوع و محمول آن) آشکار می گردد که این مسئله، از مسائل نظری نیازمند برهان نیست. ۳. آخرین نکته ی قابل توجه در باب اجماع و اتفاق نظر نسبت به ولایت فقیه که یادآوری آن مناسب به نظر می رسد، آن است که، ولایت فقیه یا مشروط بودن حاکمیت سیاسی به فقاقت و اجتهاد، مطلبی نیست که تنها در فقه شیعه از مسلمات محسوب شود، بلکه این موضوع از جمله مواردی است که در مورد آن، میان همه ی مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، وحدت و یک صدایی حاکم است چرا که در فقه اهل سنت نیز مسئله ی مشروط بودن زمام داری و حاکمیت سیاسی به فقاقت، از مسائل ریشه دار مذاهب اربعه ی فقهی آنان به شمار می رود. شخصیت های برجسته ای از قدمای اهل سنت، مثل امام الحرمین جوینی، ایجی، ماوردی، قاضی ابی یعلی و غزالی، حاکمیت و الزام سیاسی را مشروط به مجتهد بودن حاکم دانسته اند. در عصر حاضر نیز چهره های برجسته ای چون: شیخ محمد ابوزهره، استاد محمد مبارک و شیخ شلتوت، همان نظریه سلف خود را برگزیده و بر این حقیقت تأکید نموده اند که: حاکم و رئیس دولت اسلامی باید مجتهد باشد. (۱۰) جزیری، پدید آورنده اثر معروف الفقه علی المذاهب الاربعه، درباره ی اجماعی بودن شرط اجتهاد برای حاکم اسلامی، پس از آن که شرایط امامت را از دیدگاه مذاهب اربعه ی اهل سنت (حنبلی، شافعی، مالکی و حنفی) شرح می دهد، در شرط هفتم معتقد است: اتفق الائمة رحمهم الله... ان یکون عالماً مجتهداً لیعرف الاحکام و یتفقه فی الدین فیعلم الناس و لایحتاج الی استفتاء غیره (۱۱) پیشوایان چهارگانه مذاهب اربعه بر این نظر متفق اند که باید امام دانشمندی مجتهد باشد تا احکام الهی را بشناسد و در دین تفقه نماید و آنگاه به مردم آموزش دهد و نیازمند مراجعه به دیگران و درخواست فتوا از آنان نباشد.

(۱) مفتاح الکرامه، ج ۱۰، ص ۲۱. (۲) - رسائل، ج ۱، ص ۱۴۲. (۳) - مجمع الفائده والبرهان، ج ۱۲، ص ۲۸. (۴) - جامع الشتات، ج ۲، ص ۴۶۵. (۵) - ملاً احمد نراقی، عوائد الایام، ص ۵۳۶. (۶) - در اصطلاح علم اصول، دو گونه اجماع موجود است: اجماع منقول و اجماع محصل. اجماع منقول، اجماعی را گویند که فردی از اجماعی خبر می دهد و به تعبیر دیگر، نقل اجماع می کند و ولی اجماع محصل به اجماعی گفته می شود که خود فرد، با تتبع و کاوش در کلمات فقها، به این نتیجه برسد که مسئله مورد اتفاق نظر همه ی فقهاست. (۷) - ج ۲، ص ۵۶۳. (۸) - ج ۲۱، ص ۳۹۷. (۹) - کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷. (۱۰) - برای آگاهی بیش تر از شرط فقاقت در حاکم و امام المسلمین نزد اهل سنت ر.ک: محمد سروش محلاتی، دین و دولت در اندیشه ی اسلامی، ص ۲۹۱ - ۲۹۴. (۱۱) - الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۱۶ و ۴۱۷. نویسنده: مصطفی جعفرپیشه فرد منبع: - مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

### شرایط رهبری

شرایط رهبری دو شرط اساسی شرایطی که برای زمامدار ضروری است مستقیماً ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از

شرایط عامه مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارتند از: ۱- علم به قانون ۲- عدالت چنانکه پس از رسول اکرم «صلی الله علیه و آله» وقتی در آن کسی که باید عهده‌دار خلافت شود، اختلاف پیدا شد باز در اینکه مسئول امر خلافت باید فاضل باشد، هیچ گونه اختلاف نظری میان مسلمانان بروز نکرد. اختلاف فقط در دو موضوع بود. ۱- چون حکومت اسلام حکومت قانون است، برای زمامدار علم به قوانین لازم می‌باشد، چنانکه در روایات آمده است. نه فقط برای زمامدار بلکه برای همه افراد، هر شغل یا وظیفه و مقامی داشته باشند چنین علمی ضرورت دارد. منتهی حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد. ائمه ما برای امامت خودشان به همین مطلب استدلال کردند که امام باید فضل بر دیگران داشته باشد. اشکالاتی هم که علمای شیعه بر دیگران نموده‌اند در همین بوده که فلاخن حکم را از خلیفه پرسیدند نتوانست جواب بگوید، پس لایق خلافت و امامت نیست. فلاخن کار را بر خلاف احکام اسلام انجام داد، پس لایق امامت نیست ... (۱) قانوندانی و عدالت از نظر مسلمانان، شرط و رکن اساسی است. چیزهای دیگر در آن دخالت و ضرورت ندارد. مثلاً علم به چگونگی ملائکه، علم به اینکه صانع تبارک و تعالی دارای چه اوصافی است، هیچ یک در موضوع امامت دخالت ندارد. چنانکه اگر کسی همه علوم طبیعی را بداند و تمام قوای طبیعت را کشف کند یا موسیقی را خوب بلد باشد، شایستگی خلافت را پیدا نمی‌کند و نه به این وسیله بر کسانی که قانون اسلام را می‌دانند و عادلند، نسبت به تصدی حکومت، اولویت پیدا می‌کند. آنچه مربوط به خلافت است و در زمان رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» و ائمه ما «علیهم السلام» درباره آن صحبت و بحث شده و بین مسلمانان هم مسلم بوده این است که حاکم و خلیفه اولاً باید احکام اسلام را بداند یعنی قانوندان باشد و ثانیاً عدالت داشته، از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد. عقل همین اقتضا را دارد. زیرا حکومت اسلامی حکومت قانون است، نه خودسری و نه حکومت اشخاص بر مردم. اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند، لایق حکومت نیست. چون اگر تقلید کند، قدرت حکومت شکسته می‌شود و اگر نکند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد. و این مسلم است که «الفقهاء حکام علی السلاطین» (۲)، سلاطین اگر تابع اسلام باشند باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد، نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند. ۲- زمامدار بایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد و دامنش به معاصی آلوده نباشد. کسی که می‌خواهد حدود جاری کند، یعنی قانون جزای اسلام را به مورد اجرا گذارد، متصدی بیت المال و خرج و دخل مملکت شود، و خداوند اختیار اداره بندگانش را به او بدهد باید معصیت کار نباشد و «لا ینال عهدی الظالمین» (۳) خداوند تبارک و تعالی به جائر چنین اختیاری نمی‌دهد. زمامدار اگر عادل نباشد در دادن حقوق مسلمین، اخذ مالیاتها و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا، عادلانه رفتار نخواهد کرد و ممکن است اعوان و انصار و نزدیکان خود را بر جامعه تحمیل نماید و بیت المال مسلمین را صرف اغراض شخصی و هوسرانی خویش کند. (۴) شرط مرجعیت لازم نیست. من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست. مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می‌کند. اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند. وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، رهبری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است. (۵) الگوی رهبری رهبر در محکمه در صدر اسلام در دو زمان، دو بار حکومت اصیل اسلام محقق شد، یک زمان رسول الله «صلی الله علیه و آله و سلم» و دیگر وقتی که در کوفه علی بن ابی طالب سلام الله علیه حکومت می‌کرد. در این دو مورد بود که ارزش‌های معنوی حکومت می‌کرد. یعنی یک حکومت عدل برقرار و حاکم ذره‌ای از قانون تخلف نمی‌کرد. حکومت در این دو زمان حکومت قانون بوده است و شاید دیگر هیچ وقت حاکمیت قانون را بدانگونه سراغ نداشته باشیم، حکومتی که ولی امرش - که حالا به سلطان یا رئیس جمهور تعبیر می‌کنند - در مقابل قانون با پایین‌ترین فردی که در آنجا زندگی می‌کند علی السواء باشد. در حکومت صدر اسلام این معنی بوده است. حتی قضیه‌ای از حضرت امیر در تاریخ است: در وقتی که حضرت امیر سلام الله علیه حاکم وقت و

حکومتش از حجاز تا مصر و تا ایران و جاهای بسیاری دیگر بسط داشت، قضات هم از طرف خودش تعیین می‌شد، در یک قضیه‌ای که ادعایی بود بین حضرت امیر و یک نفر یمنی که آن هم از اتباع همان مملکت بود قاضی حضرت امیر را خواست. در صورتی که قاضی دست نشانده خود او بود، و حضرت امیر بر قاضی وارد شد و قاضی خواست به او احترام بگذارد، امام فرمود که در قضا به یک فرد احترام نکنید، باید من و او علی‌السواء باشیم. و بعد هم که قاضی بر ضد حضرت امیر حکم کرد، با روی گشاده قبول کرد. این حکومتی است که در مقابل قانون همگی علی‌السواء حاضرند، برای اینکه قانون اسلام قانون الهی است و همه در مقابل خدای تبارک و تعالی حاضرند، چه حاکم، چه محکوم، چه پیغمبر و چه امام و چه سایر مردم. (۶) رهبر بین مردم حاکم اسلام مثل حاکم‌های دیگر از قبیل سلاطین یا رؤسای جمهوری نیست. حاکم اسلام، حاکمی است که در بین مردم، در همان مسجد کوچک مدینه می‌آمد و به حرف‌های مردم گوش می‌کرد و آنهایی که مقدرات مملکت دستشان بود، مثل سایر طبقات مردم در مسجد اجتماع می‌کردند و اجتماعشان به صورتی بود که کسی که از خارج می‌آمد نمی‌فهمید که کی رئیس مملکت است و کی صاحب منصب است و چه کسانی مردم عادی هستند. لباس، همان لباس مردم، معاشرت، همان معاشرت مردم و برای اجرای عدالت طوری بود که اگر چنانچه یک نفر از پایین‌ترین افراد ملت، بر شخص اول مملکت ادعایی داشت و پیش قاضی می‌رفت، قاضی شخص اول مملکت را احضار می‌کرد و او هم حاضر می‌شد. (۷) ولایت فقیه ضد دیکتاتوری در اسلام قانون حکومت می‌کند. پیغمبر اکرم هم تابع قانون بود، تابع قانون الهی، نمی‌توانست تخلف بکند. خدای تبارک و تعالی می‌فرماید که اگر چنانچه یک چیزی بر خلاف آن چیزی که من می‌گویم تو بگویی من تو را اخذ می‌کنم و «وتینت» را قطع می‌کنم، (۸) اگر پیغمبر یک شخص دیکتاتور بود و یک شخصی بود که از او می‌ترسیدند که مبادا یک وقت همه قدرت‌ها که دست او آمد دیکتاتوری بکند، اگر او شخص دیکتاتور بود، آن وقت فقیه هم می‌تواند باشد. (۹) فقیه، مستبد نمی‌شود، فقهی که این اوصاف را دارد عادل است، عدالتی که غیر از عدالت اجتماعی، عدالتی که یک کلمه دروغ او را از عدالت می‌اندازد، یک نگاه به نامحرم او را از عدالت می‌اندازد، یک همچو آدمی نمی‌تواند خلاف بکند، خلاف نمی‌کند. (۱۰) اختیارات رهبری و حکومت اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد، بپا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» در امر اداره جامعه داشت، دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» بیشتر از حضرت امیر «علیه السلام» بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر «علیه السلام» بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضائل حضرت رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر - علیه السلام - از همه بیشتر است؛ لکن زیادی فضائل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه «صلوات الله علیهم» در تدارک بسیج و سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتهی شخص معینی نیست، روی عنوان «عالم عادل» است. وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» و ائمه «علیهم السلام» داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه - علیهم السلام - و رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است نه اینکه برای کسی شان و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، بر خلاف تصویری که خیلی افراد دارند امتیاز نیست، بلکه وظیفه‌ای خطیر است. یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای حدود (یعنی قانون جزای اسلام) است. آیا در اجرای حدود بین رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» و امام و فقیه امتیازی است؟ یا چون رتبه فقیه پائین‌تر است، باید کمتر بزند؟ حد زانی که صد تازیانه است اگر رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» جاری کند ۱۵۰ تازیانه می‌زند و



حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام» ۱۰۰ تازیانه و فقیه ۵۰ تازیانه؟ یا اینکه حاکم، متصدی قوه اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند، چه رسول الله «صلی الله علیه و آله و سلم» باشد و چه حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام»، یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه، یا فقیه عصر. دیگر از شؤون رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» و حضرت امیر «علیه السلام» اخذ مالیات، خمس، زکات، جزیه و خراج اراضی خراجیه است. آیا رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» اگر زکات بگیرد، چقدر می‌گیرد؟ از یک جا، ده یک و از یک جا، بیست یک؟ حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام» خلیفه شدند، چه می‌کنند؟ جناب عالی فقیه عصر و نافذ الکلمه شدید، چطور؟ آیا در این امور، ولایت رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» با حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام» و فقیه، فرق دارد؟ خداوند متعال رسول اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» را «ولی همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند، حتی بر حضرت امیر «علیه السلام» ولایت دارند. پس از آن حضرت، امام بر همه مسلمانان حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد، یعنی اوامر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می‌تواند والی نصب و عزل کند. همانطور که پیغمبر اکرم «صلی الله علیه و آله و سلم» مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده و اطاعتش را واجب شمرده است فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و اجرای احکام کنند و نظام اجتماعی اسلام را مستقر گردانند. (۱۱)

حکومت از احکام اولیه و مقدم بر احکام فرعیه است اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله - یک پدیده بی معنی و محتوا باشد. حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله «صلی الله علیه و آله و سلم» است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی است 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. (۱۲) ولایت و حق تحدید مالکیت در اسلام اموال مشروع و محدود به حدودی است یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع الأسف این روشنفکرهای ما نمی‌فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکی‌اش هم تحدید این امور است. مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است، لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدودی که بیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود. (۱۳)

پی نوشت: ۱- بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۱۱۶؛ نهج البلاغه، ص ۵۸۸، خطبه ۱۷۲؛ الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۲۹. ۲- مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۲۱، «کتاب القضاء»، «ابواب صفات قاضی»، باب ۱۱، حدیث ۳۳. ۳- سوره بقره/۱۲۴. ۴- ولایت فقیه - ص ۶۱-۵۸- صحیفه نور جلد ۲۱- ص ۱۲۹ - تاریخ ۹/۲/۶۸ - صحیفه نور جلد ۱۰- ص ۱۶۹-۱۶۸ - تاریخ: ۱۷/۸/۵۸ - صحیفه نور جلد ۳- ص ۸۴ - تاریخ: ۱۸/۸/۵۷ - اشاره به آیات مبارکه ۴۴-۴۶ سوره الحاقه است که می‌فرماید: وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ \* لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ \* ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ. «و اگر (محمد) به ما به دروغ سخنانی را می‌بست، قطعاً ما او را به قهر می‌گرفتیم و شاهرگش را قطع می‌کردیم.» - صحیفه نور جلد ۱۰- ص ۲۹ - تاریخ: ۳۰/۸/۵۸ - صحیفه نور جلد ۱۱- ص ۱۳۳ - تاریخ: ۱۰/۷/۵۸ - ولایت فقیه - ص ۹۳-۹۲- صحیفه نور ج ۲۰- ص ۱۷۰ - تاریخ: ۱۶/۱۰/۶۶ - صحیفه نور جلد ۱۰ - ص ۱۳۸ - تاریخ: ۱۴/۸/۵۸

منبع: WWW.leader.ir /خ

تطورات فقهی ولایت فقیه نویسنده: حجت الاسلام برجی اندیشه ولایت فقیه در بستر تاریخ خود، به همین صورتی که حضرت امام گفته‌اند مطرح بوده یا این که حضرت امام در این عرصه، دیدگاه نویی ارائه داده‌اند؟ البته هر نظریه فقهی به طور طبیعی در طول تاریخ، تطوراتی پیدا می‌کند، ولی به نظر می‌رسد تولد نظریه ولایت فقیه باید هم زمان با تولد فقه باشد؛ آغاز عصر اجتهاد. من در کلمات شیخ مفید، که آغازگر اجتهاد - به معنای متعارف - است، شواهد و قراینی پیدا کردم که ایشان به ولایت مطلقه فقیه معتقد بوده است. اما پیش از ادامه سخن، ذکر یک نکته ضروری است: بدون شک، زمانی فقه شیعه صورت گرفت که فقهای ما در شرایط خاصی قرار داشتند: حکومت‌ها در دست جائران بود و فقها در حاشیه قدرت، و حتی احتمال این که زمانی قدرت را به دست آورند، داده نمی‌شد. اگر چه در دوره‌های محدودی مانند دوره شیخ مفید که آل بویه شیعه بر سر کار بودند و یا دوره صفویه روزنه‌هایی برای علمای شیعه وجود داشت، اما با این حال، همین حکومت‌های شیعی هم مقید به حفظ قدرت خود بودند و راضی نمی‌شدند برای اجرای مسائل شرعی، به راحتی از حکومت خود دست بردارند، حتی اگر احساس می‌کردند که علما در برابر حکومت آنها ایستاده‌اند، با آنها درگیر می‌شدند. با توجه به این، در مساله حکومت، به نظر می‌رسد بخشی از آنچه حاکم اعمال می‌کند مربوط به یا مال یا جان مردم است. اگر ما بتوانیم اثبات کنیم که در این حوزه، فقهای ما برای فقیه، قایل به حق دخالت بوده‌اند، به طریق اولی، ثابت می‌شود که آنها در حوزه‌های دیگر هم حق دخالت داشته‌اند. این سه حوزه اهمیت فراوانی نسبت به دیگر حوزه‌ها دارد. فقهای ما در کتاب‌های خود، وقتی به این سه حوزه می‌رسند، مسؤولیت اجرای احکام را بر عهده فقیه می‌گذارند. به عنوان مثال، وقتی مرحوم شیخ مفید در مباحث خود، به نماز جمعه یا عیدین می‌رسد، می‌فرماید: «واللفقهاء ان یجمعوا باخوانهم بصلوات الخمس و صلاة الاستسقاء والعیدین والجمعة ایشان این سخن را در حالی مطرح می‌کند که نماز جمعه یکی از شؤون حاکم بود و توسط او یا کسی که او معرفی می‌کرد، اقامه می‌شد. اما چون این یک موضوع دینی است، شیخ مفید آن را بر عهده فقیه می‌داند. یا - مثلاً - در مساله زکات، که یکی از منابع مالی مهم حکومت اسلامی است، شیخ مفید در بحث از آیه «خذ من اموالهم صدقة می‌گوید: مسؤولیت جمع آوری زکات و دیگر صدقات واجب بر عهده پیامبر (ص) است. سپس می‌فرماید: پس از وی، این کار به جانشینان او واگذار شده است» «و قد فوضوا النظر فیہ الی فقهاء شیعتهم». در بحث اجرای حدود هم همین سخن را می‌فرماید. از جمع‌بندی نظرات معلوم می‌شود که شیخ مفید (ره) معتقد بوده اجرای حساس‌ترین مسائل دین بر عهده فقهاست و طبیعی است که فقیه در دیگر مسائل عرفی نیز مسؤولیت دارد. این توسعه از کارهای جالبی است که شیخ مفید کرده است؛ مثلاً، در باب وصیت می‌گوید: «اذا عدم السلطان العادل - مما ذکرنا من هذه الابواب للفقیه ان یتولا ما تولاه السلطان در تمام این ابواب، احکامی را که سلطان باید اجرا کند، اگر سلطان عادل - یعنی پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) - نبود، فقیه باید اجرای آنها را متکفل شود. این سخن شیخ دقیقاً نظریه «ولایت عامه انتصابی فقیه را اثبات می‌کند که سابقه نظریه ولایت فقیه حضرت امام است، در حالی که من ندیده‌ام این سابقه را تاکنون کسی به شیخ مفید رسانده باشد؛ آنچه هست سابقه‌ای است که به مرحوم شیخ احمد نراقی می‌رسانند یا بعضی هم سعی کرده‌اند آن را به محقق کرکی یا محقق اردبیلی برسانند. اما در کلمات شیخ مفید، که بنیانگذار اجتهاد و اولین فقیهی است که به صورت اجتهادی کتابی نوشته، به روشنی رد پای نظریه حضرت امام مشاهده می‌شود. نکته جالبی که نظریه انتصاب شیخ مفید را اثبات می‌کند این است که ایشان این مساله را مطرح می‌کند که اگر فقیهی را سلطانی جائز به ولایتی و حکومتی نصب کند، این فقیه یا دارای شروط لازم است یا فاقد آن. اگر او این شروط را واجد باشد - یعنی عادل و مدبر باشد - بر او واجب است این ولایت را بپذیرد، به این دلیل که ولایت حق اوست از ناحیه امام زمان (عج)، ولی با امکاناتی که زمامدار در اختیارش گذاشته است. اما اگر او شروط لازم را نداشته باشد، حرام است ولایت را بپذیرد. این نظریه در طول تاریخ، تطوراتی پیدا کرده و در زمان محقق کرکی از چند جهت تفاوت‌هایی نموده است. محقق کرکی برای اولین بار، این نظریه را مستدل کرده، مساله «مقبوله را مطرح نموده و روایت «العلماء ورثة الانبیاء» را ذکر کرده است. ایشان موضوع «نیابت را مطرح می‌کند و به صراحت

«ولایت را تعمیم می‌دهد. در زمان محقق اردبیلی نیز این نظریه تطوراتی پیدا کرد و در عصر محقق نراقی موضوع روشن شد؛ ایشان برای اولین بار این مساله را به صورت یک قاعده فقهی در آورد و روایات متعددی بر تائید آن ذکر کرد. اما حضرت امام این موضوع را به شکل دیگری مطرح نمودند؛ به قول آیه‌الله جوادی آملی، حضرت امام هم اندیشه دینی داشتند و هم انگیزه دینی. گذشتگان معتقد بودند ولایت فقیه واجب مشروط است؛ یعنی مع‌الامکان، با وجود فراهم بودن شرایط، این کار واجب است، اگر چه تحصیل شرایط هم بر فقیه واجب نیست؛ اگر شرایط به گونه‌ای فراهم شد که حکومت را تقدیم فقیه کردند، در این صورت، واجب است بپذیرد. اما حضرت امام معتقد بودند که فقیه باید در پی فراهم کردن شرایط و کسب قدرت باشد؛ این کار واجب مطلق است که فقیه متصدی اجرای احکام شود. برخی معتقدند تاسیس حکومت اسلامی به معنای واپس‌گرایی و بازگشت به دوره‌های ما قبل نوین است. در مقابل، برخی آن را در جهان امروز، فرامدرن می‌دانند. حضرت‌تعالی چه تحلیلی از این دو دیدگاه دارید؟ بنده معتقدم که اگر جوانب مساله را خوب بررسی کنیم، می‌بینیم «ولایت فقیه در واقع یک نظریه فرامدرن است؛ زیرا این نظریه با تمسک به آیه شریفه «واعتدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل معتقد است که باید از تمام امکانات روز و فن‌آوری‌ها استفاده کرد و برای هدایت بشر به سوی یک جامعه مطلوب و مدینه فاضله، که دین در وجود انسان متجلی باشد و شخصیت افراد ربانی گردد، خود را مجهز نمود. البته من در اصل این گونه تعبیرها شک دارم؛ یعنی این که ما این نظریه را سنتی یا فرامدرن بدانیم و بعد چنین تلقی کنیم که اگر فرامدرن یا نوین است خوب، و اگر سنتی می‌باشد مردود است؛ چون از «مدرن تا «مدرنیته فاصله‌ای است با بار فرهنگی خاصی که از ابتدا منتقدان زیادی هم به آن پرداخته‌اند که حتی بسیاری از آنها غربی بوده‌اند. فراصنعتی (پست مدرنیسم) هم که امروزه در غرب مطرح می‌شود، بیشتر به دلیل ضعف‌ها و نارسایی‌هایی است که از دوره صنعتی (مدرنیسم) احساس کرده‌اند و می‌بینند که راه بازگشتی به گذشته ندارند. بنابراین، امتیازی به حساب نمی‌آید که ما ثابت کنیم «ولایت فقیه مدرن است یا پست مدرن. تصور من در این زمینه آن است که بشریت بدون شک، بر مبنای عقل و درک و عرفیاتش برخی شعارها را مطرح کرده که خوب است؛ مانند آزادی، عدالت و رعایت حقوق دیگران. برای این که ببینیم «ولایت فقیه این گونه ارزش‌های بشری را داراست یا نه باید این نظریه را ارزیابی کنیم. می‌بینیم بسیاری از این گونه ارزش‌ها در این نظریه مورد توجه قرار گرفته است، همانند عدالت - که اصل این نظریه بر آن مبتنی است - آزادی - که به قول شهید مطهری (ره)، آزادی از قید و بندهای نفس است - و برخی دیگر از امتیازات که در این نوع حکومت وجود دارد. بنابراین، علاوه بر شعارهای خوبی که در حکومت‌های - به ظاهر - مردم‌سالار و مدرن مطرح است - و البته شکل صحیح و عمیقش در این نظریه وجود دارد - «ولایت فقیه نقاط قوت و امتیازات دیگری نیز دارد که خود غربی‌ها هم به آن اذعان دارند. به عنوان مثال، یکی از انتقاداتی که - حتی خود غربی‌ها - بر مدرنیته دارند این است که انسان را از معنویات دور نموده و در واقع، معنویت زدایی کرده است. و زندگی بدون معنویات - اگر چه از لحاظ ظاهری، بهشت‌برین هم باشد - انسان را ارضا نمی‌کند؛ زیرا انسان موجودی است با نیازهایی متفاوت از حیوانات. اگر او را از معنویات منسلخ کنیم، او را از کمال وجودی‌اش دور ساخته و به حیوانیت کشانده‌ایم. نتیجه چنین چیزی همان می‌شود که آن دانشمند غربی گفت: انسان پاره‌سنگی است پرتاب شده در صحرای هستی؛ یعنی بی‌هدف و بدون برنامه. این در حقیقت، به بن‌بست کشاندن بشر است؛ از جمله ضعف‌های نظام مدرنیته. بنابراین، ما اصلاً مدرنیته و پست مدرنیسم را کامل نمی‌دانیم که بخواهیم ولایت فقیه را با آن مقایسه کنیم. با فرض دنیوی بودن «دولت در ساخت حکومت‌های مادی و با توجه به ضرورت وجود «دولت در حکومت اسلامی، چگونه ممکن است ولایت فقیه بتواند در بسط معنویات موفقیت کسب کند؟ همان گونه که اشاره شد، ماهیت ولایت فقیه با حکومت‌های دنیوی فرق می‌کند؛ حکومت‌هایی که با اهداف دنیوی و مادی بنا شده است. بنابراین، برای تعبیر از چنین حکومتی، نباید از اصطلاحات این نوع حکومت‌ها، که بار منفی دارد، استفاده کرد؛ البته نباید متکی به اصطلاحات فنی و سنتی حوزه هم باشیم که مردم نمی‌فهمند یا حتی بوی کهنگی از آن استشمام می‌کنند، بلکه باید با توجه به

ماهیت حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه، الفاظی را هم که در آن به کار می‌بریم دارای بار معنایی خاص خود باشد، غیر از آنچه در آن حکومت‌ها وجود دارد؛ مثلاً، بیان کنیم که منظور از آزادی در این نظام، آزادی غربی نیست؛ همین گونه است عدالت، رعایت حقوق دیگران و دیگر واژه‌ها، اگر چه ممکن است در برخی زمینه‌ها تعاریف ما با تعاریف آنها متنافی هم نباشد، بلکه بار معنایی بیشتری داشته باشد. بنابراین، اگر حکومت مبتنی بر ولایت فقیه تشکیل دهیم، با توجه بار معنایی خاص الفاظی که از آنها استفاده می‌کنیم، موانعی جدی در مسیر ترویج معنویات و اخلاق وجود ندارد، اگر چه این کار چندان ساده هم نیست و در یک جهان مادی گرا و غربت معنویت، نگه‌داشتن علم معنویت مشکل است. اما با استقامت و فداکاری این کار میسر است، به ویژه آن که ما شیعیان برای بشریت به آینده‌ای روشن و پر از عدالت و معنویت معتقدیم. برخی معتقدند که نظام ولایت فقیه زمینه ساز فرج امام زمان (ع) است و برخی به عکس، آن را موجب بیگانگی با آرمان انتظار فرج می‌دانند. این بحث تازه‌ای نیست، در این باره اظهار نظرهای بسیاری هم شده است. حضرت امام با این طرز تفکر که تشکیل حکومت اسلامی مانع ظهور حضرت مهدی (عج) می‌شود، قاطعانه مبارزه کردند. اصلاً این غیر معقول است که ما خود را منتظر حکومتی صالح بدانیم، ولی در پی اصلاح خودمان نباشیم یا بگوییم اگر صالح باشیم، حکومت صالح به تاخیر می‌افتد. به عنوان مثال، اگر کسی منتظر آمدن میهمان است، دست روی دست نمی‌گذارد و بی‌کار نمی‌نشیند، بلکه برای پذیرایی از میهمان، خود را آماده می‌کند. «انتظار» در جایی مصداق پیدا می‌کند که «منتظر» کارهایی متناسب با «منتظر» انجام دهد. وقتی ما منتظر مصلحی هستیم، به تعبیر آقای حکیمی، خودمان باید صالح باشیم و جامعه را هم اصلاح کنیم. ما اگر در پی استقرار ولایت فقیه و معتقد باشیم که در سایه این حکومت، می‌توانیم جامعه را اصلاح کنیم و معنویات را گسترش دهیم، در جهت انتظار مصلح حرکت کرده‌ایم. این تصور که چون در روایات آمده است در زمان ظهور حضرت حجت (عج) جامعه پر از ظلم و جور و هرج و مرج است، پس ما باید چنین وضعیتی به وجود آوریم تا آن حضرت ظهور کند، دقیقاً مثل روایتی است که حضرت می‌فرماید: مورچه تصور می‌کند خدا هم مثل او شاخکی دارد. انسان معمولاً در هر محدوده‌ای که زندگی می‌کند، دنیا را هم مثل همان جا تصور می‌نماید و به رنگ همان جا می‌بیند؛ تصور می‌کند اگر جامعه خودش صالح شد، همه دنیا صالح شده است یا به عکس، در صورتی که وقتی ما دید جهانی داشته باشیم - که حکومت حضرت ولی عصر (عج) هم در تفکرات ما گستره‌ای جهانی دارد - طبیعی است که هر قدر هم تلاش کنیم، واقع آن است که جهان در سقوط و سراسیمگی است؛ همان گونه که می‌بینیم عدالت و آزادی را به مسلخ برده‌اند و اینها همه مفاهیمی ضد خود پیدا کرده‌اند. سیاست و رویکرد دینی در دنیای امروز حجه‌الاسلام محبی با توجه به تاسیس حکومت اسلامی توسط حضرت امام، آیا اندیشه حکومتی ولایت فقیه فرایند تاریخی فقه شیعه است؟ این فرایند تا چه حد معطوف به مبانی فکری امامیه می‌باشد؟ وقتی فقه شیعه را مطالعه می‌کنیم، از اول کتاب طهارت تا کتاب دیات، در همه مسائل، کم و بیش به احکام فقهی حکومتی برخورد می‌کنیم که حتی در مسائل اولیه فقهی نیز به فقهی نیاز است تا آنها را طبق مبانی کتاب و سنت، برای مردم بیان کند. ضرورت آگاهی او بر فقه به این دلیل است که استدلال‌هایی را که از کتاب و سنت ارائه می‌دهد مبتنی بر مبانی عقلانی باشد. از جمله مباحثی که به خصوص تاکید شده زیر نظر ولی فقیه باشد مسائلی است که در کتاب‌های جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، مباحث اقتصادی و امثال آن آمده است. ولایت فقیه از ولایت‌خدای متعال، پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) سرچشمه گرفته است. به عبارت دیگر، می‌توان ولایت فقیه را در طول ولایت آنان دانست؛ یعنی اگر خدای متعال بر همه موجودات ولایت دارد و این ولایت را در قانون تکوین و تشریح به نحوی به پیامبر اکرم (ص) و ایشان نیز به ائمه اطهار (ع) عنایت فرموده است، بر همین اساس، از میان فقها نیز کسی که به مسائل زمان خود، از حیث سیاسی، اجتماعی و فقهی آگاهی داشته باشد بر همه مسلمانان جهان ولایت دارد. پس در واقع منشا این ولایت قرآن و روایات است. در این زمینه، استدلال به آیات بحث مفصلی دارد، اما از لحاظ روایی، همین که پیامبر (ص) فرمود: «الست اولی بکم من انفسکم و همه از سر فطرت هم که بود، گفتند: بلی، بر این موضوع دلالت دارد. سپس پیامبر اکرم (ص)

فرمود: اگر من ولی شما هستم، علی (ع) مولای شماست و برای پس از او، دیگر ائمه (ع) را معرفی نمود. در زمان غیبت هم قوانین اسلامی نباید مسکوت و معطل بماند. پس باید این قوانین به دست کسی اجرا شود. مجری این قوانین در زمان غیبت، ولی فقیه است. دستور او باید باشد تا احکامی که در جامعه مطرح می‌شود مشروعیت پیدا کند. تاسیس حکومت دینی را بعضی به معنای واپس‌گرایی و بازگشت به گذشته و سیر قهقرایی می‌دانند، ولی برخی دیگر معتقدند حکومت دینی در واقع، گذر به جهان سیاسی فرامدرن است و از اندیشه‌های سیاسی حضرت امام چنین برمی‌آید که جهان برای رسیدن به مدینه فاضله و سعادت ابدی، باید با حکومت دینی اداره شود. با توجه به آنچه ذکر شد که ولایت فقیه در طول ولایت‌خدا و رسول او (ص) و ائمه اطهار (ع) است، اگر آن را ارتجاعی بدانیم، در واقع، ولایت‌خدا و پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را این‌گونه دانسته‌ایم، در صورتی که معنا ندارد قوانینی را که ریشه در وحی دارد و وابسته به زمان خاصی نیست، موجب عقب‌افتادگی افکار و اجتماع بدانیم، بلکه طبق روایت شریف، به ما امر شده است که در هر زمانی مسائل را به روات احادیث اهل بیت (ع) ارجاع دهیم. اگر مسائلی که از سوی آنها بیان شده برای همیشه بشریت مفید است، ولایت فقیه هم در عرض همین مسائل قرار دارد. بنابراین، اگر خطایی هم وجود داشته باشد، خطای در حکم نیست، ممکن است در تشخیص مصادیق حکم باشد. اما شخصی که به عنوان فقیه مدبر و متقی انتخاب می‌شود، خداوند در مرحله عمل، به او تفصیلاتی دارد که نمونه آن را پس از رحلت امام بزرگوار در راهنمایی‌های خردمندانه مقام معظم رهبری می‌بینیم و این از الطاف خفیه الهی است. پس نباید فراموش کنیم که اگر حکومت وابسته به اسلام باشد، خداوند هم به حاکم آن عنایت دارد؛ در هر زمانی این‌گونه بوده، در زمان غیبت هم همین‌گونه است. آیا نزدیک کردن حکومت اسلامی به استانداردهای تمدن نوین به معنای آن است که اسلام را مدرنیزه کرده‌ایم یا آن که حکومت اسلامی، خود فرامدرن است و نیازی به این چیزها ندارد؟ در این باره از اندیشه حضرت امام چه استفاده‌ای می‌توان کرد؟ چون اندیشه حضرت امام به تعبیر خودشان، اندیشه فقه جواهری است، وقتی در فقه جواهری تحقیق می‌کنیم، می‌بینیم از جزئی‌ترین مسائل زندگی فردی انسان تا کلی‌ترین مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی او در آن آمده و این به برکت قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) است. اصول قواعد هر رشته‌ای از زندگی انسان در فقه آمده، فقط تطبیق آن در هر زمان با مصادیق، کار فقیه است. به عبارت دیگر، «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرام محمد حرام الی یوم القیامه.» این واقعیتی است که احکام الهی قابل تغییر و تبدیل نیست، اما در هر زمانی، هر مساله‌ای اتفاق بیفتد، حکمش در فقه موجود است، حتی اگر مسائل سیاسی باشد. به عنوان مثال، در زمینه ارتباط با دیگر کشورها، اگر رابطه سیاسی و مبتنی بر سلطه باشد، قرآن می‌فرماید: «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا»، کفار هیچ سلطه‌ای بر مسلمانان ندارند. اما اگر رابطه اقتصادی و به نفع مسلمانان باشد، همین رابطه که قبلاً حرام بود، اینک حلال است، نه به اعتبار این که حکم الهی تغییر کرده، بلکه به این اعتبار که زمان و مکان - شرایط - در بیان حکم و تطبیق با احکام الهی تاثیر دارد. بنابراین، نقصی در فقه اسلامی نسبت به زندگی بشر در هر زمانی وجود ندارد و نیازی نیست آن را مدرنیزه کنیم؛ زیرا در هر زمانی که این فقه در اختیار یک فقیه مدبر و آگاه به زمان باشد می‌تواند نیازهای جامعه را تامین کند. اخیراً مباحثی که در حوزه مطرح می‌شود بیشتر مسائل حکومتی است، به خلاف گذشته که بیشتر مسائل در زمینه مطهرات و نجاسات و امثال اینها بود. این نشان دهنده آن است که این‌گونه مسائل جدید در گذشته فقه مطرح نبوده، اما با رشد افکار، اکنون این مسائل از میان آیات و روایات استنباط می‌شود. به عبارت دیگر، ولی فقیه مبین و مجری احکامی است که کلیاتش در قرآن و سنت آمده و اگر پس از این هم جامعه در هر زمینه‌ای دچار تحول و پیشرفت شود، فقها می‌توانند احکام جزئی را از احکام کلی الهی کشف کنند. حضرت امام می‌فرمودند: حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه در واقع، زمینه‌ساز ظهور حضرت حجت (عج) است. چگونه ممکن است چنین باشد؟ در ضمن یک مثال، این مطلب را چنین می‌توان بیان کرد: اگر قرار باشد مهمانی عظیم‌الشان برای ما برسد، خانه را آب و جارو می‌کنیم و مقدمات استقبال از مهمان و پذیرایی او را فراهم می‌نماییم، نه این که بی‌کار بنشینیم و هر گونه آمادگی را از خود سلب نماییم. ما باید وقتی حضرت



بقیه‌الله - ارواحنا فداه - ظهور می‌کنند - ان شاء الله - از قبل در خودمان آمادگی استقبال از ایشان را فراهم کرده باشیم. تا زمینه ظهور ایشان را فراهم نکنیم، ظهور نخواهند کرد. روایاتی هم که می‌گویند: «یملأ الله الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا» این گونه تفسیر می‌شوند که هنگام ظهور، طبیعتا جامعه این گونه است، نه این که ما باید خودمان ظلم را زیاد کنیم تا در ظهور حضرت تعجیل شود. در حقیقت، ایشان برای ظهور، نیاز به یارانی صالح دارد. بنابراین، ما باید مقدمات واقعی ظهور را فراهم کنیم، نه این که ایجاد فساد نماییم. کاری که مردم ایران به رهبری امام راحل کردند و اکنون نیز این راه را به رهبری مقام معظم رهبری ادامه می‌دهند، به واقع زمینه‌ساز ظهور حضرت بقیه‌الله (عج) خواهد بود و امیدواریم همان گونه که اهل معنا معتقدند، فرج آن حضرت هر چه زودتر تحقق پیدا کند. منبع: پایگاه اطلاع رسانی امام خمینی (رحمت الله علیه)

### قدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه در سیره امام (رحمت الله علیه)

قدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه در سیره امام (رحمت الله علیه) نویسنده: دکتر بهرام اخوان کاظمی اشاره: مقاله نشان می‌دهد «ولایت مطلقه فقیه به آن مفهوم که امام رض مد نظر داشتند، از همان ابتدا و نخستین مکتوبات ایشان، مورد توجه و اعتقاد امام بوده و چرخش و تجدید نظری در دیدگاه ایشان واقع نشده است. مقاله، پاسخی مستدل به کسانی است که برای نظریه ولایت فقیه و حکومت اسلامی امام، چند مرحله تجدید نظر قائل شده و ولایت مطلقه فقیه را ایده‌ای خلق الساعه و شخصی خوانده‌اند و حتی مفهوم ولایت مطلقه را مورد تحریف قرار داده‌اند. مقدمه پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، یکی از کهن‌ترین نظام‌های سلطنتی 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 نظریه پردازی کرده‌اند. ویژگی نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی (ره)، اعتقاد ایشان به اطلاق و گستردگی اختیارات ولی فقیه و هم‌طرازی آن با اختیارات حکومتی پیامبر (ص) و ائمه (ع) می‌باشد و این نوع نگرش در تمام آثار شفاهی و مکتوب ایشان آمده است. کتاب کشف الاسرار (۱۳۲۲ه) را می‌توان به عنوان مبدا 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 یکبار نظریه مزبور در این تاریخ است. نتیجه مستقیم چنین باوری این است که نظریه ولایت مطلقه امام خمینی (ره) دارای انسجام و ثبات نبوده، بلکه نظریه‌ای پراکنده 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 با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی، به شکل تدریجی صورت گرفته است.» از سویی، فرضیه‌های فرعی نیز قابل تصور است که اثبات یا نفی آنها به ارزیابی صحت و سقم فرضیه اصلی کمک شایانی خواهد 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 با ویژگیها و قابلیت‌های خاص و مقطعی خویش، در ارائه و اعلام تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه مؤثر بوده‌اند. محوری بودن نقش مردم در سیر نظری و عملی امام خمینی (ره) و اهمیت به پذیرش و خواست عمومی و بلوغ فکری و سیاسی مردم، عامل اساسی در ارائه تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه بوده است.

۳- روحانیت و حوزه‌ها با ویژگیها و قابلیت‌های خاص و مقطعی، در ارائه و اعلام تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه مؤثر بوده‌اند. رخوت، استعمارزدگی، بی‌ایمانی و دنیا زدگی، ناهمی، تقدس معآبی و تحجراندیشی 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 آفت زدگی‌های مقطعی حوزه‌ها، از عوامل تاخیر 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، خصوصا در سالهای اوایل انقلاب ایام دفاع مقدس و ضرورت حفظ نظام اسلامی، و آرامش سیاسی کشور و پرهیز از طرح مسائل مناقشه‌پذیر، از عوامل تاثیرگذار بر نحوه ارائه تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه بوده است. مفهوم «ولایت» (ولایت به معنای محبت و نصرت و یاری کردن، موضوع بحث ما نیست. محل بحث، ولایت به معنای حکومت است. در این خصوص می‌توان به تعریف بحر العلوم از این واژه اشاره کرد: «در اصطلاح، «ولایت به معنی سرپرستی و سلطه داشتن بر فرد یا افراد معین می‌باشد و در حقیقت بیانگر نوعی حق دخالت و اعمال نظر در امری برای شخص خاص است. مصطلح فقها آن است که «ولایت به کسرو او - سلطه بر غیر به حکم عقل یا شرع، در بدن یا مال و یا هر دو می‌باشد. این سلطه می‌تواند اصالتا یا عرضا ملحوظ گردد.» (۱) با چنین تبیینی ولایت، بیانگر قدرت تسلط و سرپرستی فرد بر اشخاص حقیقی یا دیگر افراد است. چنین سلطه‌ای دارای ابعاد و مراحل مختلفی است. شرط این سلطه در تمام ابعادش، حفظ مصلحت و منافع حقیقی و افراد تحت ولایت می‌باشد. همچنین در تعبیر اسلامی، از مقام و منصب زعیم و رهبر سیاسی کشور اسلامی که واجد صفات لازم است، با عنوان ولایت امر، یا ولی امر یاد می‌کنند. در کتاب «ولایت فقیه امام (ره)، ولایت اینگونه معنا شده است: «ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس.» (۲) مفهوم «اطلاق ولایت فقیه یکی از اساسی‌ترین مباحث درباره ولایت فقیه، حدود اختیارات «ولی فقیه می‌باشد. از دید امام راحل (ره)، ولی فقیه دارای کلیه اختیارات حکومتی پیامبر (ص) می‌باشد و حکومت وی شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) و یکی از احکام اولیه اسلام است که بر تمام احکام فرعی، حتی نماز، روزه و حج تقدم دارد و به تعبیری دیگر «کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر و ائمه (علیهم السلام) مقرر شده، در مورد فقیه عادل نیز مقرر است و عقلا نمی‌توان فرقی میان این دو قایل شد.» (۳) باید خاطر نشان ساخت که آیات متعددی در شان 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، صرفا 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 یاد شده 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 بر اساس اصل ۵۷، ولایت مطلق است و یازده بندی بوده اصل ۱۱۰، انحصار رانمی‌سازند، چون هر حصری احتیاج به مفهوم مخالف دارد - به تعبیر حقوقی - اصل ۵۷ مطلق است... اکنون می‌توان تصریح کرد که به استناد اصل ۵۷، «ولایت مطلقه حاکم بر اصول قانون اساسی است و

یازده‌بندی بودن اصل ۱۱۰، حصر رانمی‌سازد.» (۵) 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 می‌دانند و معتقدند تدبیر امور کشور می‌بایستی در هر حکومت با تشریک مساعی کثیری از افراد متخصص و ارباب بصیرت انجام گیرد همانگونه که در زمان حضرت علی (ع) نیز تمام کارها بدست خود ایشان انجام نمی‌گرفت. (۶) از سویی نیاید تصور کرد که ولایت مطلقه به معنای ولایت رها و بی‌قید و شرط و بدون ضابطه فقیه است که بخواهد بدون در نظر گرفتن معیارهای اسلامی و مصالح عمومی کاری را انجام دهد، در این حکومت، شخص حقیقی ولی فقیه نیست که حکومت می‌کند بلکه شخصیت فقیه و مقام فقاہت، ولایت و حکومت دارد. به عبارت دیگر شخصیت حقوقی او که همان فقاہت، عدالت و کفایت است، حکومت می‌نماید. این نوع ولایت در حقیقت مظهر اجرایی ولایت الهی است به همین خاطر، اعتبار آن مربوط به شخص خاصی نیست بلکه به شخصیت ویژه او مرتبط است. با وجود همسانی اختیارات حکومتی ولی فقیه با اختیارات حکومت پیامبر (ص) و ائمه (س)، می‌توان ترسیم حدودی برای اعمال ولایت مطلقه فقیه پرداخت. باید گفت که اساساً «اتلاق ولایت مطلقه فقیه در برابر ولایت نسبی مطرح می‌شود: یعنی نباید اختیارات ولی فقیه را محدود و مقید به امور خاصی دانست، مانند آنکه گفته شود فقیه صرفاً در قضاوت و تعیین قاضی حق دخالت دارد، اما در تعیین فرمانده جنگ حق دخالت ندارد. لذا هیچ محدودیتی جز محدودده مصالح مردم و قوانین الهی و موازین و ضوابط اسلامی در زمینه اختیارات فقیه عادل وجود ندارد و مفهوم اطلاق آن، به معنای نسبی بودن ولایت برای فقیه در چارچوب مقررات اسلامی است. برخی برای اطلاق رهبری ولی فقیه، موارد کنترل‌کننده‌ای را بر شمرده‌اند که از جمله آنها، کنترل صفاتی، کنترل قانونی، کنترل مالی، کنترل به وسیله مشورت رهبر است. از این دیدگاه رهبر حکومت اسلامی ناگزیر از مشورت با متخصصین و کارشناسان مسائل مختلف جهت اخذ تصمیم مقتضی است. (۷) بنابراین «ولایت مطلقه به معنای سرپرستی و دخالت در تمامی امور کشور است که معمولاً - با مشورت عده‌ای صاحب نظر انجام می‌گیرد» (۸) محدودیتهای ولایت مطلقه از دیدگاه امام راحل (ره) الف - اعتباری بودن «ولایت فقیه از دیدگاه امام (ره) همسان بودن اختیارات حکومتی فقها با اختیارات حکومتی پیامبر و ائمه عظیم الشان به معنای همپایی مقام معنوی آنها نیست. «جعل خلافت برای فقها در رتبه جعل آن برای ائمه نیست و برخلاف آنچه بعضی گمان برده‌اند، این دو نوع خلافت در عرض یکدیگر قرار ندارد.» (۹) امام خمینی (ره) با تقسیم خلافت به ۱- خلافت اعتباری و قراردادی و ۲- خلافت تکوینی الهی به تشریح دقیق به این مطلب می‌پردازند 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 می‌دانند. (۱۰) از این دیدگاه پیامبر و ائمه معصومین (ع) دارای دو شکل خلافت پیش گفته هستند و خلافت تکوینی الهی تنها مختص آنهاست و فقها در خلافت اعتباری و قراردادی با ایشان مشابه بوده و میراث دارشان می‌باشند. (۱۱) ب - ولایت مطلقه فقیه، مقید به چارچوب قوانین الهی است حکومت اسلامی، حکومت قانون است و همه مجریان و دست‌اندرکاران آن مطیع قانون هستند، حتی ولایت مطلقه فقیه نیز با اختیارات گسترده‌اش تابع قانون و مقررات اسلامی است، قانون که با کوچکترین رفتار مستبدانه‌ای در هر شکل و صورت و عنوانی، شدیداً مخالف است. امام راحل در آبان ۵۸، بلافاصله پس از تصویب قانون اساسی و اصل ولایت فقیه، ضمن تصریح به این مطلب، همه اعم از پیامبر، فقیه و غیر فقیه را تحت حاکمیت قانون می‌دانند. (۱۲) از دیدگاه ایشان اسلام بنیانگذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که آراء و تمایلات یک تن، بر سراسر جامعه تحمیل شود، و نه شیوه مشروطه و جمهوری که متکی بر قوانینی باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن وضع می‌کنند، بلکه حکومت اسلامی نظامی است ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد، و هیچ یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه حق استبداد رای ندارند، تمام برنامه‌هایی که در زمینه زمامداری جامعه و شؤون و لوازم آن، جهت رفع نیازهای مردم به اجرا درمی‌آید، باید بر اساس قوانین الهی باشد. این اصل کلی حتی در مورد اطاعت از زمامداران و متصدیان امر حکومت نیز جاری و ساری

است. (۱۳) 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 تاکید 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 پوشد، 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.» (۱۴) 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 رای نیست، بلکه مصلحت اسلام و مسلمین منظور شده است؛ پس اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز، همچون عمل او، تابع مصالح مسلمین است.» (۱۵) بعد از پیروزی انقلاب نیز چنین نظری در بیانات متعدد امام (ره) بخوبی قابل مشاهده است. (۱۶) بدین ترتیب مشخص می‌شود که «ولایت مطلقه به معنای تصرف در همه امور کشور لدی المصلحه می‌باشد» (۱۷) البته باید اذعان داشت که بر حسب نظرایشان، ولایت فقیهی که بر خلاف مصلحت جامعه عمل می‌کند، ساقط است. (۱۸) 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.» (۱۹) ویژگی کلامی - فقهی «نظریه ولایت مطلقه فقیه در فقه سیاسی تشیع، ولایت فقیه، قدمت دیرینه دارد. مرحوم نراقی می‌نویسد: «ولایت فقیه فی الجمله بین شیعیان اجماعی است و هیچ فقیه‌ای در ولایت فقیه، اشکال نکرده است. (۲۰) آیت الله یوسف صانعی، تصریح می‌کند که بجز یکی دو نفر، هیچ کس نگفته که فقیه به هیچ وجه ولایت ندارد. (۲۱) البته در زمینه محدوده اختیارات فقیه جامع الشرایط، نظرات متفاوتی بین فقها مطرح گشته است. امام (ره) نیز به رواج بحث ولایت فقیه در بین فقها و اختلاف آراء 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. (۲۲) در باب اختیارات ولی فقیه و حاکم اسلامی، فقهای معظم اصولاً دو مبنا را برگزیده‌اند، عده‌ای از آنها معتقدند که ولایت فقیه تنها در مواردی که دلیل شرعی مشخصی وجود دارد، ثابت است. از نظر این دسته از فقها، برخی از موارد مذکور با توجه به دلایل قطعی شرعی از این قبیل است: ۱ - حفظ و سرپرستی اموال یتیمان و سفیهان و دیوانگان. ۲ - حفظ اموال غایبان و کسانی که به دلیل عدم حضور، امکان سرپرستی اموال خود را ندارند. ۳ - برخی از امور مربوط به زناشویی، مثل تزویج سفیهان و... ۴ - حفظ و سرپرستی اموال امام (ع)، مثل نیمی از خمس، اموال مجهول المالک و ارثیه بدون وارث. فقهاء بزرگی نیز مانند امام (ره) اعتقاد دارند که بر اساس 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 استثناء 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 مساله ولایت فقیه را طرح می‌نمودند، در همان محور فقه مطرح می‌کردند و یکی از مسائل فقهی رابه عنوان ولایت فقیه به شمار می‌آوردند» (۲۳) ضمن آنکه «باید اعتراف کرد علامه نراقی بحث ولایت فقیه را با یاس از تشکیل حکومت

اسلامی و در دوران اختناق حکومت‌های طاغوتی به رشته تحریر در آورده است (۲۴) در حالی که امام (ره) «بحث ولایت فقیه مظلوم را از قلمرو فقه بیرون کشید و به جایگاه اصلیش که مساله کلامی است نشانده، آنگاه با براهین عقلی و کلامی این مساله را شکوفا کرد»، (۲۵) به تعبیر بهتر «امامت اولاً، مساله ولایت فقیه را به دنبال امامت قرار داد. ثانیاً، امامت و ولایت را در جای خود نشانده. ثالثاً، این درخت برومند امامت و ولایت را شکوفا کرد، رابعاً، آنرا بر سراسر ابواب فقه سایه افکن کرد» (۲۶) و بدین ترتیب با ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه و عملی کردن آن «مجددالمذهب در قرن پانزدهم گردید. (۲۷) توهم گسست در «نظریه ولایت مطلقه فقیه درباره اعتقاد به گسست در نظریه ولایت مطلقه فقیه، عواملی وجود دارند که در حقیقت می‌توان آن را زمینه‌ساز این توهم به حساب آورد. به عنوان نمونه، تحول و تعبیر جایگاه نظریه ولایت مطلقه فقیه، در قانون اساسی و طرح تدریجی و تکامل این نظریه در قانون از علل ایجاد این شبهه است. در تبیین این مطلب باید گفت که در گذشته در مورد قوای حاکم درج ۱۰۱ در اصل ۱۶ پیش نویس قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ اسمی از ولایت فقیه نیست و ارتباط سه قوه را رئیس جمهور برقرار می‌کند اما در اصل ۱۵ پیشنهادی گروه بررسی اصول در همین سال، قوه رهبری به عنوان قوای پنجم و برقرار کننده ارتباط بین سایر قوا ذکر می‌شود. سپس در اصل ۵۷ قانون اساسی مصوب سال ۱۳۵۸ کلمه «ولایت امر» جایگزین قوه رهبری گشته است. از سوی دیگر شاهد آنیم که در اصل ۵۷ قانون اساسی بعد از بازنگری سال ۱۳۶۸، «ولایت مطلقه امر» بجای کلمه ولایت امر جایگزین شد. همچنین برای برخی، وجود اختیارات یازده گانه 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 فقهاء 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 بدینی نسبت به اختیارات مطلقه فقیه است، از این دیدگاه، چنین حکومتی با توجه به الگوهای غربی، استبدادی و ضد دموکراسی است. القای چنین تصویری در صحنه عمومی باعث شده است که بعضی با توجه به رهبری الهی و مردمی امام راحل، جهت پیراستن چنین خدشه هاجندان به نظریه ولایت مطلقه فقیه ایشان و تداوم آن اصرار و استناد نورزند. بسیاری از تاریخ نویسان انقلاب اسلامی به درستی به نقطه آغازین نظریه ولایت مطلقه فقیه اشاره نکرده‌اند، زیرا اولاً به جای مبدایابی نظریه ولایت مطلقه فقیه، تنها به زمان پیدایش نظریه «ولایت فقیه توجه نموده‌اند و یا بدون روشننگری 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 تاکید 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 ننموده، 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. مآلاً 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 موضع گیری در این باره پرداخت و مجموعه



نظرات خود را در کتابی تحت عنوان «تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه گردآوری نمود. (۲۸) این گروه ضمن حمله شدید به ولایت مطلقه به نوظهوری این نظریه تصریح کرده و مبدا 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. (۲۹) افرادی 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. (۳۰) 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. (۳۱) در عین حال بعضی قصد داشته‌اند ولایت فقیه را از ابتداء مورد نظر مجلس خبرگان اول به شمار آورند، از دید این دسته، تایید اصل ولایت فقیه به خاطر آن بوده که اکثریت این مجلس به روحانیون اختصاص داشته است و آنها به خاطر تعلقات و منافع صنفی و طبقاتی خویش، تصویب آن را تحمیل نموده‌اند. می‌توان گفت که تا حد زیادی نظرات «نیکی کدی - نویسنده زن آمریکایی - به چنین باوری نزدیک است. (۳۲) برخی نیز برداشتی مغایر از چنین آرایه‌ای 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 احیاء و در اشکال حقوقی مدرنی نمود یافته‌اند. (۳۳) «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، اما در این کتاب به شکل مقتضی به ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز پرداخته شده است. باید اذعان داشت که بسیاری به این نوشتار توجه کافی مبذول نداشته‌اند. امام در این کتاب به 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: «... تنها حکومتی که خرد حق می‌داند و با آغوش گشاده و چهره باز آن را می‌پذیرد (حکومتی است) که همه کارش حق و همه عالم و تمام ذرات وجود حق خود اوست. به استحقاق او در هر چه تصرف کند، در مال خود تصرف کرده و از هر کس هر چه بگیرد، مال خود را گرفته و هیچ کس انکار این سخن را نتواند کرد، مگر آنکه به اختلال دماغ دچار باشد، اینجاست که حال حکومتها همه معلوم می‌شود و رسمیت حکومت اسلامی اعلام می‌گردد.» (۳۴) امام (ره) در نفی «اولی الامر حکومت رضاخان، به معنای صحیح حاکم اولی الامر می‌پردازد، که حکومتش همسان حکومت الهی پیامبر است و این تصریح به اطلاق ولایت فقیه است: «اولی الامر باید کسی باشد که در تمام احکام از اول امارتش تا آخر کارهایش یک کلمه برخلاف دستورات خدا و پیغمبر نگوید و عمل نکند و حکومت او همان حکومت الهی که پیغمبر داشت، باشد، چنانچه از مقارن نمودن اطلاعات این سه به هم معلوم می‌شود که از یک سرچشمه آب می‌خورند.» (۳۵) 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 انبیاء را منحصر به علم یا حدیث می‌دانند، می‌فرماید: «مقتضای حدیث علما وارث انبیا هستند این است که برای علما وراثت در هر چیزی، هم شان پیامبران باشد و از شؤون انبیاء حکومت و قضاوت است. پس باید حکومت برای فقها به شکلی مطلق جعل و اعتبار گردد تا این اطلاق و اخبار صحیح

واقع شود» (۳۶) امام (ره) در جای دیگر به اثبات ولایت مطلقه فقیه پرداخته‌اند: «از آنچه برحق قضاوت، بلکه مطلق حکومت برای فقیه دلالت می‌کند، مقبوله عمر بن حنظله است.» (۳۷) 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 اکثرا 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... (۳۸) 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... (۳۹) در این امور معقول نیست که رسول اکرم (ص) و امام با فقیه فرق داشته باشد.» (۴۰) 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 حجتي 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... (۴۱) و این درست، تعبیر دیگری از ولایت مطلقه در مورد ایشان است. (۴۲) «ولایت پیامبری یعنی «اولی بودن حضرتش بر مؤمنین نسبت به خودشان و امور راجع به حکومت و زمامداری، به فقها انتقال می‌یابد... (۴۳) بنا بر آنچه گفتیم، کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر و ائمه - علیهم السلام - مقرر شده، در مورد فقیه عادل نیز مقرر است و عقلا - نیز نمی‌توان فرقی میان این دو قایل شد.» (۴۴) 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...» (۴۵) 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. (۴۶) 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. (۴۷) 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. (۴۸) این دستورها و عملکردها نشان می‌دهد که امام (ره) به اختیارات وسیع شرعی خویش، به عنوان ولی مطلقه

فقیه، اعتقاد عملی داشته، حتی قبل از تأیید اصل ولایت فقیه در قالب اصل پنجم قانون اساسی، آن را بر حسب لزوم به کار می برده‌اند. امام طی بیانات دیگری در چهاردهم آبان همان سال - یعنی تقریباً یک ماه قبل از همه پرسی قانون اساسی در ۱۲ و ۱۳ آذر ۱۳۵۸ - به اختیارات وسیع ولی فقیه در چارچوب مصالح عمومی اشاره می‌کنند و معتقدند که ولی فقیه در این راستا حق دخالت و تصرف در اموال دیگران را دارد و می‌تواند آن را محدود کند. (۴۹) 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 (۵۰) و یا اینکه در بیست و سوم مهر ۱۳۶۲ با درخواست نخست‌وزیر وقت، حکم به اقامه نماز جماعت در ادارات بعد از اتمام کار می‌دهند. (۵۱) چنین حکمی همانند حکم ایشان در تعطیلی نماز جماعت در قضیه انجمنهای ایالتی و ولایتی و نظرایشان در پاسخنامه ۱۶ دی ماه ۱۳۶۶ است که مبتنی بر تقدم احکام حکومتی بر احکام فرعی، مانند نماز و روزه 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 متاخر 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 این دو 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. (۵۲) 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 شرایط 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 در بر 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. (۵۳) از نظر امام (ره) اساساً ماهیت و حقیقت اسلام، با استنباط به شیوه لازم مکشوف می‌گردد و عقلا و نقلا نیز ولایت مطلقه فقیه را نیز بدین شکل باید از منابع اسلامی استنباط کرد. (۵۴) با تاملی کوتاه در آثار مکتوب امام (ره) (کشف الاسرار، الرسائل، ولایت فقیه، الیبع) به شواهد متعددی دست می‌یابیم که ثابت می‌کند امام (ره) از دیر باز و حداقل از زمان نگارش کشف الاسرار دارای این شیوه اجتهادی بوده، و در کلیه این آثار و ویژگیهای این سبک اجتهادی بطور ملموس آشکار است. شیوه‌ای که کاملاً متلازم با اختیارات مبسوط ولایت فقیه است و اطلاق آن را مد نظر دارد. (۵۵) 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، در همه 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 جرات 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. (۵۶) اما مردم چه نقشی در تحقق ولایت فقیه دارند؟ پاسخ آن است که بدون هیچ تردیدی نظرایشان در مورد جایگاه و نقش مردم در تحقق ولایت فقیه، مطابق با نظریه ولایت انتصابی است و امامت و رهبری را منصوب الهی و نه مجعول دست بشر می دانند (۵۷) و اساساً نفس نظریه ولایت مطلقه فقیه امام (ره) همطرازی و همگونی اختیارات حکومتی فقیه جامع شرایط با پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) و آبشخور الهی واحد این اختیارات لالت 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 تاکید مکرر امام (ره) بر نقش بااهمیت 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. (۵۸) عمل به نظریه احتیاطی، عمل به همه آراء است و بر این دلالت دارد که فقیه در صورتی «ولی امر» می گردد 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 اعطاء 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» (۵۹) همگان را ملزم به پذیرش مطلوب مردم - حکومت اسلامی فقیه و تابع آن - نموده‌اند و حجت را بر همگان با استواری بیشتری تمام کرده‌اند. ایشان حکومت اسلامی را بر خواسته 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 بر هیچکس و از جمله خودشان جایز نمی‌دانند: «اینجا آرای ملت حکومت می‌کند. اینجاست که حکومت را در دست دارد، و این ارگانها را ملت تعیین کرده است، و تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از ما جایز نیست و امکان ندارد. (۶۰) ما تابع آرای ملت هستیم (۶۱) انتخاب با ملت است. (۶۲) ملت باید همه اشان ناظر امور باشند. (۶۳) هیچ گروه و شخصی نمی‌تواند با خواست ملت ایران مخالفت کند، اولاً - محکوم به نابودی است ملت ایران خواستار حکومت اسلامی است.» (۶۴) این مطلب تأیید مجددی بر محوریت نقش مردم در اندیشه امام (ره) دارد و می‌توان اینطور استنتاج نمود که به همین جهت نیز، ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه - که عالیترین بخش نظریه سیاسی ایشان است و احتیاج به قدرت هضم بیشتری دارد - در همه ادوار، بستگی به پذیرش، آمادگی، قابلیت‌ها و همراهی مردم داشته است. بنابراین، ارائه این نظریه، تدریجی و دارای مراتبی بوده است تا با گذشت زمان و انجام روشنگریهای لازم و افزایش بلوغ فکری مردم، زمینه پذیرش و آمادگی آنها فراهم گردد و این مهم در اواخر جنگ تحمیلی که مردم رشد و تعالی خود را با رشادتهایشان نشان دادند، حاصل گردید و امام راحل (ره) در شانزدهم دیماه سال ۱۳۶۶، طی پاسخننامه‌ای، روایای بیشتری را از این نظریه آشکار نمودند. روحانیت و «ولایت مطلقه فقیه همانطور که ذکر شد، امام (ره) در کتاب «ولایت فقیه، اوضاع حوزه‌های علمیه را خصوصاً از عوامل عدم توجه به موضوع ولایت فقیه شمرده‌اند. روحانیت و حوزه‌های علمیه در گذشته و حال عظیم‌ترین نقش را در حفظ و تدریجی اسلام ایفا نموده‌اند به همین دلیل بخش عمده‌ای از بیانات و آثار مبسوط امام خمینی (ره) مملو از تجلیل و شرح خدمات و مجاهدات روحانیت اصیل است. (۶۵) 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 ادعان 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 مآبان و متحجرین هستند که بیشترین مقابله را با نهضت امام خمینی (ره) انجام داده و می‌دهند و وی بارها تهدید و احساس خطر خویش را از آنها اعلام کرده است. (۶۶) صف بندی و مواضع تقابلی بخشی از روحانیون مقدس نما و متحجر درباره نواندیشی‌های سیاسی فقهی و شیوه اجتهاد امام بر کسی پوشیده نیست و حتی مراجع مخلوعی مانند شریعتمداری رانیز می‌توان در این صف بندی و مواجهه با امام مشاهده کرد که مستقیماً به موضع گیری علیه نظریه ولایت مطلقه فقیه و اختیارات مبسوط وی پرداختند. (۶۷) 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 مآبی و دین فروشی عوض شده است شکست خوردگان دیروز سیاست بازان امروز شده‌اند... امروز می‌گویند: مسئولین نظام کمونیست شده‌اند! تا دیروز مشروب فروشی و فساد و فحشا و فسق و حکومت ظالمان را برای ظهور امام زمان - ارواحنا فداه) رامفید و راهگشا می‌دانستند، امروز از این که در گوشه‌ای خلاف شرعی که هرگز خواست مسئولین نیست رخ می‌دهد، فریاد و اسلاما سرمی‌دهند!... راستی اتهام آمریکایی و روسی و التقاطی، اتهام حلال کردن حرامها و حرام کردن حلالها، اتهام کشتن زنان آبستن و حلیت قمار و موسیقی از چه کسانی صادر می‌شود؟ از آدمهای لامذهب یا از مقدس نماهای متحجر و بی‌شعور؟ فریاد تحریم نبرد با دشمنان خدا و به سخره گرفتن فرهنگ شهادت و شهیدان و اظهار طعن‌ها و کنایه‌ها نسبت به مشروعیت نظام کار کیست؟ عوام یا خواص، خواص از چه گروهی؟ به ظاهر معمین یا غیر آن؟ بگذریم که حرف بسیار است. همه اینها نتیجه نفوذ بیگانگان در جایگاه و فرهنگ و حوزه‌هاست و برخورد واقعی هم با این خطرات بسیار مشکل و پیچیده است.» (۶۸) به نظر نگارنده، آنچه مسلم است، دوران پر التهاب دهساله رهبری امام (ره) - در جمهوری اسلامی - مساعده طرح نهایی مسائل مناقشه پذیری مانند نظریه ولایت مطلقه فقیه نبود، زیرا وقتی حتی بعدها برخی متحجرین امام را به ناسبت حکم حلیت شطرنج، خارج از دین دانستند، (۶۹) 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 افشان نمودن 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 را به 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 خلی 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. (۷۰) 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. (۷۱) به همین شکل فرمان عزل منتظری هم توسط ایشان پس از دو سال کوشش صبورانه صادر گردید. (۷۲) در امر



ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز امام (ره) سعی داشتند که آرامش و وحدت کلمه جامعه را به خاطر موقعیت حساسی که نظام اسلامی در آن قرار داشت حفظ نمایند و اساساً با شعارهای فراگیر، همه طبقات و اصناف جامعه را در مسیر مبارزه با ایادی داخلی و خارجی، همراهی و رهبری کنند، به همین دلیل هم ایشان در تصویب اصل ولایت فقیه در قانون اساسی سال ۱۳۵۸ و اختیارات محدود آن کوتاه آمدند: «اینکه در قانون اساسی یک مطلبی ولو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیشتر از این، در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای اینکه خوب دیگر با این روشنفکرها مخالفت نکنند، یک مقداری کوتاه آمدند. اینکه در قانون اساسی هست، بعضی شؤون ولایت فقیه است نه همه شؤون ولایت فقیه، و از ولایت فقیه به آن شرایطی که اسلام قرار داده است، هیچ کس ضرر نمی‌بیند.» (۷۳) البته باید اذعان داشت که رعایت شرایط بحرانی اضطراری کشور توسط امام تنهادر نحوه ارائه نظریه مزبور مشاهده نمی‌شود، بلکه تاخیر مسائل مهمی مانند بازنگری قانون اساسی نیز به همین علت بوده است. ایشان در قضیه متمیم 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.» (۷۴) 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 را همزمان 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.» (۷۵) بدین ترتیب ایشان به خاطر اوضاع بحرانی کشور، ارائه نهایی و صریح نظریه خویش را تا جای ممکن به تاخیر 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 اتکاء نموده و خواستار تحقق آن گشته‌اند. و این مغایر ثبات رای 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. (۷۶) 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. (۷۷) از سویی در عصر نگارش کشف الاسرار که امکان اقامه حکومت اسلامی میسر نبوده است، اگر امام (ره) اشاراتی به عدم مخالفت خود و علماء با اصل تشکیلات و حکومت نموده‌اند، به خاطر اعتقاد فقه اسلامی، و شیعی به ضرورت دایمی وجود حکومت است. از دیدگاه ایشان علماء 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 بیهوده، 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 نزنده‌اند و از وظایف فقها فقط به فتوا و قضاوت و دخالت در حفظ مال صغیر و قاصر بسنده کرده‌اند. (۷۸)

بنابر باور امام (ره)، نهی و مقابله با منکر «حکومت نامشروع و تاسیس حکومت بر حق برای فقیه یا فقهای 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 مساله، 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 نازله

تکلیف عمل نمود. (۷۹) سیره امام راحل مشعر بر آن است که اگر زمانی تاسیس 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 علماء در برخی از شؤون دولت (طاغوتی) موجب به پاداشتن فریضه یا فرایض و یا از بین رفتن منکریا منکراتی گردد و محذور مهمتری مانند هتک حیثیت علم و علماء و تضعیف عقاید افراد کم‌ایمان، در پی نداشته باشد واجب کفایی است که شرکت جویند». (۸۰) بر همین مبنا، امام (ره) در کتاب کشف الاسرار از همراهیهای بسیاری از علمای بزرگ عالی مقام در تشکیلات مملکتی با سلاطین یاد می‌کنند، (۸۱) البته مبنای دیگر چنین همکاریهایی، اعتقاد فقیه شیعی به ضرورت وجود دائمی حکومت است، بنابراین توصیه مشروط اینگونه همکاریها و یا استناد به قانون مشروطه در مقطعی 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 در موقع نگارش کتاب «کشف الاسرار» به دلیل ضرورت وجود حکومت و عدم امکان تاسیس 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. (۸۲) همچنین در مقطع پس از انقلاب، بدلیل حفظ مصالح نظام اسلامی که از دید امام (ره)، بالاترین تکلیف است و ادله دیگری که در همین چارچوب جای می‌گیرند، ذکر تفصیلی و کامل فروع نظریه ولایت مطلقه فقیه تاجای ممکن توسط امام راحل به تاخیر افتاده و بنابه سیاست تدریج‌گرایی - 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 تنهائسیمی از اسلام آمده است به ارائه نهایی‌ترین سطح نظریه حکومت اسلامی و فروع آن پردازد و باید اذعالم نمود که ایشان بر اساس سیاست تدریج‌گرایی، 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 با انقطاع و گسست نظریه و عدم ثبات آن، خلط نموده‌اند. تجربه تدریجی حکومت اسلامی و پیش آمدن جنگ و مشکلات روح افزون و ضرورت ارائه راه‌های 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. مساله 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. (۸۳) 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. (۸۴) از سویی، پاسخ منفی امام به در

راس حکومت قرار گرفتن، بخاطر سن و موقعیت و رغبت شخص ایشان و دشواری رهبری بوده است و بعدهانیز امام، پذیرفتن این امر بخاطر احساس تکلیف و خواست مردم عنوان نمودند: «... البته ملت یک چیزی را خواستند و ما همه تابع او هستیم.» (۸۵) از سوی امام (ره) همواره اعتقاد به ترجیح نقش ارشادی فقها و روحانیت داشتن و بر استقلال آنها و عدم آمیختگی این قشر با دولت پای می‌فشرده. 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 (۸۶) و در مورد رئیس جمهور و نخست وزیر شدن آنها می‌فرمودند که «صلاحشان هم نیست که اینها بشوند» (۸۷) اما پس از تجربه تلخ روی کار آمدن دولت موقت و دوران حکومت بنی صدر و آسیبهایی که در این میان به انقلاب اسلامی وارد گردید، بنابه پیشنهاد و درخواست یاران امام و پذیرش و تأیید مردم، امام خمینی به حسب اضطرار و به خاطر ضرورت و اولویت حفظ نظام، با ریاست روحانیون در مناصب کلیدی نظام، موافقت نمودند هر چند ایشان تا آخر حیاتشان از ترجیح نظری خود در این باره عدول نکردند: «این مطلب 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 از کنارش نباید گذشت.» (۸۸) البته نباید فراموش کرد که امام راحل بشدت و همواره روحانیان و حوزه‌ها را به دخالت در امر سیاست تشجیع و تحریص می‌نمودند و بر عدم تنافی سیاست و دینانیت پای می‌فشرده و سیاست‌گریزی را از آفات گذشته و حال حوزه‌ها می‌دانستند با این توضیحات مشخص می‌گردد که هیچگونه تعارض و دوگانگی در پاسخهای رهبر راحل دیده نمی‌شود البته لازم به ذکر است که امام اگرچه با صداقت به تبیین و روشن‌گری حکومت اسلامی و طرح ولایت فقیه برای جهانیان پرداخته است اما پاسخهای وی به خبرنگاران خارجی در این مواضع، با درایت و رازداری کامل و اختضاریان شده و حتی گاهی از بیان بعضی مطالب سرنوشت‌ساز پطره رفته و یا سؤال را عامدانه به گونه‌ای پاسخ گفته‌اند که امکان سوءاستفاده از آن در مقابله با نهضت میسر نگردد. (۸۹) پرسشهای مصرانه خبرنگاران در یکصد و بیست مصاحبه در مورد حکومت اسلامی و ولایت فقیه و نوع مشارکت روحانیون در سیاست و نظام جدید و...، حاکی از این خواست و کنجکاوی شدید غریبه‌ها بود که بدانند آیا رژیم اسلامی جدید، از نوع رژیمهای اسلامی تشریفاتی است یا جنبه عملی و رادیکال و ضد منافع آنها را بخود خواهد گرفت؟ و اساسا با فهم شکل حکومت اسلامی و زیر و بمها و زوایای پنهان آن، چگونه باید با رژیم جدید مواجهه شد و با آن مقابله کرد؟ این یک واقعیت است که علاوه بر امدادهای غیبی، اظهارات امام - در مصاحبه‌های پیش از انقلاب، خصوصا درباره حکومت اسلامی و ولایت فقیه - در ملایم نمودن طرفهای داخلی و خارجی در گیر با انقلاب اسلامی بسیار مؤثر بوده است و ایشان با اعمال درایت آمیز تاکتیک رازداری، و معرفی صادقانه چهره‌ای صلح طلب و مردمی از حکومت ولایت فقیه، باعث تسکین نسبی حساسیتهای غرب نسبت به انقلاب گشتند، ضمن آنکه بدون راه انداختن جارو و جنجالهای زاید، با بیاناتی کاملا حساب شده، راه را برای تاسیس نظام اسلامی و بازگشت به ایران هموار نمودند. کدی - نویسنده آمریکایی - نیز بر این اعتقاد است که بسیاری از سیاستمداران آمریکایی بنابه اظهارات امام و بی‌تجربگی سیاسی وی گمان می‌کردند در صورت پیروزی انقلاب، ایشان از کار کنار کشیده و زمام حکومت را به افراد میانه‌رو خواهد داد. (۹۰) اما تاریخ و فراز و نشیبهای آن ثابت کرد درایت امام باعث این خوشبینی و در نتیجه تمهید فرصت به مقصود رسیدن نهضت اسلامی گردید و منجر به رفع مزاحمتهای غریبه‌ها، حداقل در همان اوایل کار شد. بدین ترتیب فهم و تفسیر درست بیانات امام (ره) در مصاحبه‌های مزبور، بخوبی رافع توهم گسست نظریه ولایت مطلقه فقیه است و حتی خلاف آن را ثابت می‌کند. پی نوشت: ۱. محمد بن محمد بحر العلوم. بلغه الفقیه، ج ۳. تهران، منشورات مکتبه الصادق، چاپ چهارم ۱۳۶۲، ص ۲۱۰. ۲. امام خمینی، ولایت فقیه، قم، انتشارات آزادی (بی تا)، ص ۵۶. ۳. امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مباحث ولایت فقیه از «کتاب البیع». تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، بهمن ۱۳۶۵، ص ۳۵. ۴. ر. ک به، احزاب ۵، ۳۶ و نساء، ۸۰. ۵. پرسش و پاسخ با آیت‌الله عمید زنجانی در مورد قانون اساسی و ولایت مطلقه فقیه، روزنامه رسالت، شماره ۱۸۵۰، ۲۰/۳/۷۱. ۶. امام خمینی (ره)،

شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۸۰. ۷. ر. ک به مصطفی کواکبیان، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ج اول، ۱۳۷۰ ص ۱۵۰. ۸. احمد آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۱، ص ۱۵. ۹. امام خمینی (ره)، پیشین، ص ۶۱. ۱۰. برای اطلاع بیشتر ر. ک به آیت‌الله یوسف صانعی، ولایت فقیه، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات بنیاد قرآن، امیر کبیر چاپ دوم، ۱۳۶۴، صص ۲۴۱-۲۴۲. ۱۱. ر. ک به امام خمینی (ره)، پیشین، صص ۳۳-۳۵. ۱۲. صحیفه نور، مجموعه رهنمودهای امام خمینی (قدس سره)، ج ۱۰، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی وزارت ارشاد اسلامی، بهمن ۱۳۶۱، ص ۵۳ (مورخ ۳/۸/۵۸). ۱۳. امام خمینی (ره)، پیشین، صص ۲۱-۲۰. ۱۴. امام خمینی (ره)، ولایت فقیه، ص ۹۵. ۱۵. امام خمینی (ره)، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۲۱. ۱۶. برای نمونه ر. ک به صحیفه نور، پیشین، ص ۱۳۸، (بیانات مورخ ۱۴/۸/۸۵). ۱۷. آذری قمی، پیشین، ص ۱۷۰. ۱۸. ر. ک به صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۲۹. ۱۹. صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۲۰۶، (بیانات مورخ ۲۷/۵/۶۴). ۲۰. صانعی، پیشین، صص ۱۴-۱۵. ۲۱. همان، صص ۳۱-۳۰. ۲۲. امام خمینی (ره)، کشف الاسرار، (بی‌جا)، نشر ظفر، (۱۳۲۳)، ص ۱۸۵. ۲۳. آیت‌الله عبدالله جوادی آملی، «نقش امام خمینی در تجدید بنای نظام امامت، کیهان‌اندیشه، شماره ۲۴، خرداد و تیر ۱۳۶۸، ص ۱۰. ۲۴. ملا احمد نراقی، شؤون ولی فقیه، مترجم دکتر سید جمال موسوی، تهران، واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، ۱۳۶۷، (مقدمه مترجم، ص ۱۰) ۲۵. جوادی آملی، پیشین، صص ۱۰-۹. ۲۶. همان، ص ۱۱. ۲۷. این تعبیر و توصیف از امام (ره)، توسط مرحوم آیت‌الله العظمی اراکی صورت گرفته است. ر. ک به مصاحبه با ایشان در روزنامه رسالت، ۱۴/۱۱/۷۲. ۲۸. تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، تهران، نهضت آزادی ایران، (بی‌تا). ۲۹. همان، ص ۱۳۴. ۳۰. همان، ص ۱۳۳. ۳۱. سعید امیر ارجمند، «قوانین اساسی ایران در چارچوب تاریخی و تطبیقی، نگاه نو، مهر و آبان ۱۳۷۲، ص ۱۱-۱۰. ۳۲. ر. ک به زینکی، آر. کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۹، ص ۳۸۰. ۳۳. ر. ک به حسین بشیریه، «نهادهای سیاسی توسعه، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۳، آذر و دی ۱۳۷۱، ص ۳. ۳۴. امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین ص ۲۲۲. ۳۵. همان، صص ۱۱۱-۱۱۲. ۳۶. امام خمینی، الرسائل، ج ۲، مع تزییلات لمجتبی الطهرانی، قم، چاپخانه مهر، ۱۳۵۸، ص ۱۰۸. ۳۷. همان، ص ۱۰۴. ۳۸. امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، ص ۵۷. ۳۹. همان، ص ۵۵. ۴۰. همان، ص ۵۶. ۴۱. امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مباحث ولایت فقیه از کتاب «البیع، پیشین، ص ۴۷. ۴۲. همان، ص ۴۴. ۴۳. همان، ص ۵۸. ۴۴. همان، ص ۳۵. ۴۵. صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۱-۱۷۰. (مورخ ۱۶/۱۰/۶۶). ۴۶. ر. ک به صانعی، پیشین، ص ۲۱۹. ۴۷. صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۰۷، (مورخ ۴/۸/۴۳). ۴۸. همان، ج ۸، ص ۲۶۲، (مورخ ۳۱/۵/۵۸). ۴۹. همان، ج ۱۰، ص ۱۳۸، (مورخ ۱۴/۹/۵۸). ۵۰. همان، ج ۱۵، ص ۱۸۸، (مورخ ۲۰/۷/۶۰). ۵۱. همان، ج ۱۷، ص ۱۴۵، (مورخ ۲۳/۷/۶۲). ۵۲. محمد ابراهیم جناتی، «نقش زمان و مکان در اجتهاد، فقه اجتهادی، کیهان، ۱۴/۱۰/۷۲. ۵۳. ر. ک به صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۱-۱۷۰ و ج ۲۱، ص ۶۱. ۵۴. ر. ک به ولایت فقیه، صص ۷۰-۶۹. ۵۵. بهران اخوان کاظمی، قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، صص ۱۱۱-۱۲۴. ۵۶. ر. ک به همان، ۱۳۷-۱۵۶. ۵۷. ر. ک به امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، ص ۵۷. ۵۸. یوسف صانعی، پیشین، صص ۳۱-۳۰. و آیت‌الله آذری قمی، پیشین، صص ۱۶۸-۱۶۹. ۵۹. «الزموهم بما الزموا علیه انفسهم». آنها را بدانچه خود را ملزم می‌دانند، الزام نمایند. ۶۰. در جستجوی راه از کلام امام (دفتر نهم) ملت، امت، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲، ص ۳۴۳. ۶۱. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱، (بیانات مورخ ۱۹/۸/۵۸). ۶۲. همان، ج ۳، ص ۱۴۵، (بیانات مورخ ۲۲/۸/۵۸). ۶۳. همان، ج ۱۳، ص ۷۰، (بیانات مورخ ۱۹/۶/۵۹). ۶۴. در جستجوی راه از کلام امام (دفتر نهم) ملت، امت، صص ۱۴-۱۳. ۶۵. برای مثال، ر. ک به در جستجوی راه از کلام امام، (دفتر هشتم) روحانیت، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲، صص ۱۶-۱۵. ۶۶. ر. ک به صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۹۳-۹۲. ۶۷. برای ملاحظه آرای شریعتمداری در این باره ر. ک به احمد سمیعی، طلوع و غروب دولت موقت، تهران، شبانویز، ۱۳۷۱، صص ۲۲۴-۲۰۹، (بیانات مورخ مهرماه ۵۸) ۶۸. صحیفه نور، ج ۲۱،

صص ۹۲-۹۳، پیام به مراجع اسلام و روحانیون سراسر کشور (بیانات مورخ ۳/۱۲/۶۷) ۶۹. ر. ک به مصاحبه با آیت‌الله احمد آذری قمی، حضور، شماره ۱، خرداد ۱۳۷۰، ص ۲۱. ۷۰. ر. ک به رجعت الاسلام موسوی خوئینیها، نکات ناگفته، حضور، شماره ۲، آبان ۱۳۷۰، ص ۱۲. ۷۱. نگاهی کوتاه بر اهم رویدادهای انقلاب، واحد مطالعات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۴۴. ۷۲. ر. ک به زهمان، ص ۱۳۳، و صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۱۶، پیام به نمایندگان مجلس، (بیانات مورخ ۲۶/۱/۶۸). ۷۳. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۳، (بیانات مورخ ۷/۱۰/۵۸). ۷۴. همان، ج ۲۱، ص ۱۲۲، (بیانات مورخ ۴/۲/۶۸). ۷۵. همان، ج ۲۰، ص ۱۷۰، (بیانات مورخ ۱۶/۱۰/۶۷). ۷۶. برای مثال ر. ک به زعلی (ع)، نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، خطبه ۱۷۳، ص ۵۵۸. ۷۷. بیانات امام (ره) در ۱۱ آذر ۱۳۴۱ (حمید روحانی، نهضت امام خمینی، ج ۱ قم، دارالفکر، (بی تا)، ص ۲۰۰. ۷۸. امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین، صص ۱۸۷-۱۸۶. ۷۹. امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، صص ۵۸-۵۷. ۸۰. امام خمینی، تحریرالوسیله، ج ۱، نجف، مطبعه الادب (بی تا)، ص ۴۷۵. ۸۱. ر. ک به زامام خمینی، کشف الاسرار، پیشین، صص ۱۸۹-۱۸۷. ۸۲. ر. ک به زهمان، صص ۱۸۷-۱۸۶. ۸۳. برای اطلاع بیشتر از این مصاحبه‌ها ر. ک به زطلیعه 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. ۸۴. ر. ک به زصحیفه نور، ج ۱۱، ص ۳۶. (بیانات مورخ ۲۷/۹/۵۸). ۸۵. همان،؟؟؟، ۱۳۴، (بیانات مورخ ۷/۱۰/۵۸). ۸۶. 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 زمرتضی مطهری. پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، صدرا، ج ششم، بهار ۱۳۷۰، صص ۲۷-۲۵. ۸۷. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۴. ۸۸. همان، ج ۱۹، ص ۵۰، (بیانات امام خمینی در جمع فقها و حقوقدانان شورای نگهبان، مورخ ۱۱/۶/۶۳) ۸۹. برای اطلاع بیشتر از تفسیر مصاحبه‌های امام، ر. ک به زخوان کاظمی، پیشین، صص ۲۳۲-۲۲۳. ۹۰. ر. ک به زنیکی. آر. کدی، ریشه‌های انقلاب اسلامی، عبدالکریم گواهی، تهران، قلم، ج اول ۱۳۶۹، صص ۳۷۳-۳۷۲. منبع:

## مبانی مشروعیت ولایت فقیه

### منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی «قسمت اول»

منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی «قسمت اول» اشاره خاستگاه مشروعیت نظامهای سیاسی از دیرباز جزء اساسی ترین مباحث فلسفه سیاسی به شمار می‌رفته است و اینک نیز به فراخور گستردگی مباحث و نظریه پردازیها در حوزه سیاست، مورد اهتمام می‌باشد. انقلاب اسلامی ایران با رهبری و اندیشه حضرت امام خمینی نسخه ای منحصر به فرد از نظام سیاسی را در جهان معاصر ارائه کرد که طبعاً زمینه بحثها و نظریه پردازیهای بسیاری را بویژه در محافل داخلی فراهم ساخت. یکی از مهمترین و پردامنه ترین مباحث بویژه در سالهای اخیر، خاستگاه مشروعیت نظام جمهوری اسلامی و حکومت بر اساس ولایت فقیه می‌باشد. این مهم تاکنون محور بسیاری از مباحث روز و مسایل مطرح شده در محافل علمی بوده است. همچنان که این امکان را فراهم ساخته تا به بسیاری از مسایل پیرامونی آن پرداخته شود. پژوهشها و نوشته های بسیاری در قالب کتاب و مقاله ارائه شده و طبیعی است که همچون بسیاری از مباحث اجتماعی و سیاسی دیگر، تاب دیدگاههای مختلف و نقد و نظرهای متعدد را داشته است. آنچه با عنوان «منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی» می‌خوانید تلاشی است بر تثبیت نظریه مشهور در تبیین خاستگاه مشروعیت حکومت اسلامی که فقیه هر چند مقبولیت خود در رهبری جامعه را به ناچار از مردم می‌گیرد،



اما مشروعیت رهبری وی تماماً برخاسته از ولایت الهی و نصب است و از این رو ولایت فقیه، امری انتصابی است نه انتخابی. این تحلیل در تبیین نظریه ولایت فقیه، مواجهه با دیدگاه دیگری است که برای گزینش و رأی مردم، نقشی بیش از مقبولیت دادن به رهبری ولی فقیه، قائل است. البته هر دو دیدگاه محور تفسیرها و نظریه پردازیهای چندی نیز شده اند. سرزندگی و نشاط بحث در تقابل نزدیک دو دیدگاه، شایسته می نمود همزمان، نقد این دیدگاه را در قالب مقاله ای جداگانه بیاوریم. آنچه در همین شماره مجله با عنوان «نقدی بر مقاله منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی» می خوانید به همین انگیزه است. با این تأکید که نقد یاد شده بر اساس قرائتی خاص از نقش گزینش مردم در مشروعیت می باشد و از این رو آینه تمام نمای قائلان به نظریه انتخاب نمی باشد. هر دو مقاله در یک قسمت تنظیم شده بود اما ارائه همزمان آن چاره ای جز تقسیم آن به دو بخش باقی نمی گذارد. «فصلنامه حکومت اسلامی» مشروعیت یکی از کهن ترین و اساسی ترین مباحث نظامهای سیاسی است که از یونان باستان توسط افلاطون و ارسطو و سپس از سوی متفکرانی چون سیسرو، آگوستین قدیس، توماس آکوئیناس و غیر آن از شخصیت‌های علمی مغرب زمین و نیز توسط متفکران بزرگی نظیر فارابی، ابن رشد، غزالی، ماوردی، ابن سینا و غیر آنها در حوزه تفکر اسلامی و مشرق زمین مورد توجه بوده و با تقسیم حکومت به آریستوکراسی، دموکراسی، جمهوری و مانند آن به بحث در باره مصادیق حکومت‌های مشروع و نامشروع پرداخته اند. هر حکومت، 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. سخن در باب مفهوم مشروعیت زیاد است و حاصل گفتمان در باره مشروعیت، تهیه و تدوین مقالات و کتب زیادی در این خصوص است. (۱) اجمال سخن در این زمینه این است که مشروعیت با دو رکن مهم از نظامهای حکومتی سر و کار دارد: نخست با رکن حاکم و این که چرا و به چه دلیل توده مردم باید از فرامین و دستورات حاکم اطاعت کنند و بر چه اساسی باید فلان حاکم، حکمرانی کند؟ دوم، رکن نظام حکومتی، و این که اساساً ملاک مشروعیت حکومتها چیست؟ آیا حکومت زورمدارانه و استبدادی مشروعیت دارد یا تنها مشروعیت نوع حکومت از طریق رضایت و اراده عموم مردم تحقق پذیر است و یا از راه انطباق آن با اراده و فرامین الهی؟ در تبیین مفهوم مشروعیت، تعاریف زیادی متناسب با رویکردهای به آن، ارائه شده است: از جمله گفته اند: ۱ مشروعیت، یعنی توجیه عقلی و یا عقلانی اعمال سلطه و اطاعت، به این معنا که اعمال قدرت و سلطه از سوی حاکم باید توجیه عقلی داشته و در چارچوب عقل و مدار عقلانی و منطقی باشد. (۲) ۲ مشروعیت، به معنای قانونی بودن یا طبق قانون بودن است. یعنی وقتی می گوئیم کدام دولت یا حکومتی مشروع است، مقصود این است که چه دولت و حکومتی قانونی است و قانون حاکم بر جامعه چه نوع حکومتی را اقتضا می کند؟ آیا سیستم حکومتی حاکم بر جامعه برخاسته از قانون موجود در آن جامعه بوده و هماهنگ با آن است یا نه؟ (۳) ۳ مشروعیت، یعنی پذیرش همگانی و مقبولیت مردمی و یا مورد رضایت مردم بودن. (۴) ۴ مشروعیت، به معنای حق داشتن و مجاز بودن، به این معنا که دولت و حکومت یک جامعه با چه مجوزی حق حاکمیت و حکومت خواهد داشت؟ و این حق از کجا به او رسیده و چه کسی این حق را به او داده است؟ در واقع مشروعیت در این دیدگاه نظیر مشروعیت قانون و حقوق خواهد بود. چنان که می گوئیم: قانون و حقوق بر چه اساس مشروع است و این مشروعیت ناشی از چه چیز است؟ (۵) ۵ مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام (فلسفه، کلام و فقه اسلامی)، به معنای مطابقت با موازین و آموزه های 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 پدرسالاری، وراثت، شیخوخت، نژادی، ملیت پرستی، حکومت‌های اشراف گرایی، نخبه گرایی، کاریزمایی و مانند اینها نیست؛ گرچه به لحاظ توجه تام از سوی اسلام به ویژگیها و اوصاف رهبری، مدیران، کارگزاران نمونه دینی از فرهنگدینی و وارستگی خاصی برخوردارند و همین امر سبب می شود تا بر اطاعت پذیری، علاقه و رضایت مردم تأثیر روانشناسانه ای داشته باشند. ولی این نکته از 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 برابر، حکومت و حاکمی که آموزه‌های دینی را رعایت کند و به احکام الهی پایبند باشد، همچنان که مشروعیت دینی دارد باید اسباب و عوامل رضایت مشروع اکثریت مردم را نیز فراهم کند و حقوق طبیعی و شرعی ملت را تحقق بخشیده و تأمین کند. در این صورت است که متدینان به دلیل اعتقاد آنها به فرامین الهی و پایبندی شان به شریعت، مشروعیت و مقبولیت جامعه شناسانه را نیز پدید می‌آورند. (۶) اما در باب منبع مشروعیت، باید توجه داشت که از منظر درون دینی، خداوند تنها منبع ذاتی و اصلی مشروعیت سیاسی است؛ زیرا مبانی اعتقادی اسلام، توحید در همه ابعاد آن، یعنی توحید ذاتی، صفاتی، افعالی، ربوبی، خالق و عبادی را از آن خداوند سبحان دانسته، و نیز حق حاکمیت، تشریح و قانونگذاری را به تمام و کمال مختص آن ذات پاک و یگانه می‌داند، و حق فرمانروایی و حاکمیت اجتماعی از سوی خداوند به افراد برگزیده اش یعنی پیامبر (ص) و امام (ع) و به توسط آنان به وارثان راستین رسالت و امامت، یعنی عالمان و فقیهان واجد شرایط رهبری واگذار شده است؛ حال چه به صورت نصب خاص و تعیین مصداق، که مخصوص زمان حضور معصوم (ع) است و چه به صورت نصب عام و بدون تعیین مصداق، که مربوط به عصر غیبت است. بنابراین، از میان منابع و مبانی متعدد مشروعیت، (۷) تنها منبع و سرچشمه مشروعیت حکومت در دیدگاه دینی اسلامی، الهی بوده و از ولایت تشریحی و یا اراده تشریحی الهی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا چنان که استاد آیه الله جوادی آملی فرمودند اساساً هیچ گونه ولایتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی، مشروعیت نمی‌یابد هر چند همراه با مقبولیت باشد و هر گونه مشروع دانستن حکومتی جز از این طریق نوعی شرک در ربوبیت تشریحی الهی بشمار می‌رود. (۸) با آنچه گفته شد تفاوت میان مشروعیت و مقبولیت در دیدگاه اسلامی نیز تا حدودی روشن شد؛ زیرا مفهوم مشروعیت و مقبولیت در تعاریف حقوقی اسلام غیر از مفهوم این دو واژه در حقوق بین الملل است. مشروعیت در حقوق بین الملل غربی که شالوده حکومت و نظام سیاسی بر «قرارداد اجتماعی» است، چیزی غیر از مقبولیت نیست. چون در این گونه نظام‌های سیاسی اجتماعی همه مشروعیتها و مقبولیتها اعم از مشروعیت قانون اساسی، انتخاب دولت مردان و غیر آن از رأی اکثریت (نصف به علاوه) سرچشمه می‌گیرد، یعنی هر آنچه را که اکثریت مردم بپسندند و به آن رأی بدهند، قانونی و مشروع می‌شود. در حالی که در فلسفه سیاسی اسلام، مشروعیت از غیر مقبولیت و مفهومی عمیق تر و جایگاهی بلندتر از مفهوم مقبولیت را دارا است. در نظام سیاسی اسلام مشروعیت علاوه بر مقبولیت، از بار اعتقادی نیز برخوردار بوده و به معنا و مفهوم گسترده تر و عمیق تری می‌باشد که آن انطباق با نظام تشریح الهی و هماهنگی عمل و نظر با قرآن و سنت است. لیکن این هرگز بدین معنا نیست که در اسلام مردم بر سرنوشت خویش مسلط نبوده و صاحب اختیار خود نیستند و حق انتخاب و آزادی عمل ندارند چنان که برخی به عمد یا غیر عمد چنین معنایی را القا می‌کنند بلکه به عکس، در اسلام انسان تمام آزادیهای فردی و اجتماعی را دارد، ولی آزادیها و اختیارات منطقی و معقول و در چارچوب ارزشهای دینی و الهی بر اساس خدامحوری نه انسان محوری یعنی باید گفت بر اساس دیدگاه اسلامی، انسان آزاد آفریده شده و بر سرنوشت خویش مسلط است. و در تعریف جامع تر: انسان از دیدگاه اسلام، موجودی عاقل، هوشمند، کمال خواه، آرمان گرا، دارای استعدادها و صفات نیک روحی و اخلاقی و نیز صاحب اختیار و مسؤول سرنوشت خویش است، و در یک جمله کوتاه اشرف مخلوقات و برتر از همه موجودات عالم ماده است. اما در عین حال از یک سو به دلیل این که دارای نفس سرکش حیوانی، هواها، شهوات و تمایلات بی شمار نفسانی است به تنهایی قادر به شکوفایی استعدادهای تعالی بخش خویش و در نتیجه نیل به کمال مطلوب و سعادت و رستگاری حقیقی، آن گونه که خداوند برایش مقرر کرده، نیست، و از سوی دیگر، به خاطر شدت علاقه، محبت و رحمت خداوندی به انسان و حساسیتی که آن ذات پاک بی همتا نسبت به سرنوشت انسان دارد، او را به حال خود رها نساخته و در معرض طوفانهای نفس سرکش قرار نداده است، بلکه لطف و رحمت ویژه اش را مشمول او ساخته و برای شکوفا ساختن آن استعدادها و رساندنش به کمالات مطلوب انسانی الهی، برنامه کامل زندگی

سعادت‌مندان را تحت عنوان «دین»، توسط انسانهای برگزیده و وارسته اش، یعنی پیامبران و جانشینان راستین آنها از فراسوی عالم ماده فرا راه او قرار داده است. بر این اساس، در عین اینکه گفته است هیچ اکراه و اجباری در پذیرش دین و عمل به دستورات دینی نیست (۹)، اما اعلام داشته است که تنها راه سعادت‌مندی و خوشبختی واقعی انسان، در گرویدن به دین حق و گردن نهادن به فرامین مرفعی و انسان ساز و نیز بایدها و نبایدهای آن است. (۱۰) لیکن روشن است که چنین آیین مرفعی و دارای برنامه کامل زندگی سعادت‌مندان، برای اجرا، بستر مناسب سیاسی اجتماعی را که همان تشکیلات حکومتی و ساز و کارهای سیاسی باشد، نیاز دارد. اینجاست که تشکیل حکومت اسلامی ضروری به نظر می‌رسد و این مهم نیز در متن دین مرفعی اسلام پیش بینی شده است، زیرا که دین فطری و عقلی است و دین فطری و عقلی چنان که مرحوم علامه طباطبایی اظهار داشتند نمی‌تواند نسبت به یکی از مهمترین و ضروری‌ترین نیاز فطری و عقلی بشر یعنی حکومت و تشکیلات سیاسی حکومتی بی تفاوت باشد. (۱۱) با اینکه عقل و منطق اقتضا دارد که پس از پذیرفتن اصل دین و التزام عملی به دستورات دینی از سوی مردم، آنان باید به همه جنبه‌های عملی و اجرایی آن و از جمله حاکمیت دینی سیاسی هم‌گردن نهند چون زیر مجموعه اصل دین است، ولی باز در تشکیل حکومت دینی با مشخصه اسلامی آن که «حکومت و ولایت فقیه» باشد، رضایت مندی و مقبولیت مردمی را لحاظ کرده و استقرار حکومت اسلامی و تحقق ولایت فقیه را به اقبال و آرای مردم واگذار کرده است. چنان که در اصل پنجاه و ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز مطالب یاد شده فوق بدین صورت قانونمند شده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع یا گروه خاصی قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید، اعمال می‌کند.» یعنی بر اساس اصل اولی و عقلایی، هیچ شخصی حق حاکمیت بر دیگری را ندارد مگر آنکه از جانب حق تعالی به این منصب نائل آید. چون منافاتی نیست میان اینکه انسانها به حسب اصل اولی و عقلی بر یکدیگر هیچ گونه سلطه و حکومتی ندارند و اینکه دلیل خاصی این قاعده کلی عقلی و عقلایی را استثنا کرده باشد، چون این مستثنا نیز خود متکی و مبتنی بر یک اصل عقلی و فطری دیگری است و آن نیاز به حکومت برای برقراری نظم، امنیت و عدالت اجتماعی، تا در پرتو آن احکام و قوانین مرفعی و حیات بخش اسلام در جهت تعالی و سعادت‌مندی انسان به اجرا درآید. از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که هویت و انسانیت انسان و به تعبیر رساتر، مشروعیت همه جانبه انسان و تطهیر و تزکیه او از همه پلیدیهای کفر، شرک و فساد در اندیشه و عمل و در نهایت سعادت‌مندی حقیقی او، همانا در گرویدن به دین و گردن نهادن به فرامین الهی و حاکمیت برخاسته از دین و اراده تشریعی الهی است، نه این که مشروعیت حاکمیت دینی و قوانین برخاسته از دین و دستورات آسمانی اسلام برخاسته از خواست، اراده و آرای مردم باشد؛ چنان که برخی چنین پنداشته‌اند. اما آیا آنچه گفته شد با مفاد ادله ولایت فقیه و دیدگاه حضرت امام خمینی نیز همخوانی دارد یا نه؟ دلایل ترجیح انتصاب و مشروعیت الهی پیش از ذکر دلایل، تصریح و تأکید بر چند نکته و اصل پذیرفته شده نیز ضروری است: ۱ مقصود طرفداران نظریه انتصاب از این واژه در زمان غیبت «نصب خاص» یعنی نصب شخصی معین نیست، نظیر نصب مالک اشتر برای استانداری مصر از سوی حضرت علی (ع) و یا نصب نواب اربعه از سوی حضرت ولی عصر (ع) در عصر غیبت صغرا؛ و نیز منظور آنها نصب عنوان فقیه جامع الشرایط نیست، زیرا نصب عنوان امکان ندارد. بلکه مراد آنها از این کلمه «نصب عام» می‌باشد، بدین معنا که همه فقهای واجد شرایط رهبری در زمان غیبت از سوی ائمه (ع) دارای صلاحیت برای تصدی امور، شناخته شده‌اند. که این سخن به معنای شأنیت و صلاحیت داشتن همه آن فقهای واجد شرایط و نه فعلیت داشتن ولایت همه آنها است که در این صورت موجبات هرج و مرج و اختلال نظام را در بردارد. اما اینکه ولایت کدامین آنها به فعلیت می‌رسد و این امر چگونه تحقق می‌یابد؟ بحثی اثباتی است که لزوماً با انتخاب پیش بینی امت همراه نیست، زیرا ممکن است این فعلیت از راه اقدام عملی یکی از آنها و یا انتخاب خبرگان (اهل حل و عقد) و یا انتخاب مردم صورت گیرد. هر چند تحقق یافتن و فعلیت و کارآمدی بودن حاکمیت و

ولایت فقیه مبتنی بر رضایت مندی و پذیرش مردمی است، ولی این رضایت مندی پسینی امت و یا انتخاب پیشینی آنها به خودی خود نمی‌تواند دلیل بر مشروعیت دینی اسلامی یک حاکم اسلامی اعم از فقیه یا غیر فقیه باشد؛ زیرا چنان که خواهیم گفت احتمال سوء استفاده از جهل و سادگی مردم و فریب دادن آنها بسیار قوی است اگر مانند اهل سنت نگوییم که حتی تمکین مردم به زور سرنیزه و برق شمشیر هم موجب مشروعیت حکومت می‌شود و تصدی کرسی خلافت و منصب زعامت و رهبری به هر طریق ممکن از سوی حتی فرد ظالم و فاسدی هم که باشد حکومتش مشروع و اطاعتش واجب است! چه این که در تاریخ اسلام خاطره تلخی از سوء استفاده از جهل و سادگی مردم مسلمان مبنی بر جلب رضایت و اخذ بیعت از آنها در جهت تثبیت حاکمیت حکام فاسد و ستمگر را پیش رو داریم. آنچه حکومت و ولایت حاکم اسلامی را مشروع و اطاعتش را ضروری می‌کند انطباق کامل او با موازین شرع از جهت شایستگی شخصی و اقدام عملی برای تشکیل حکومت است؛ زیرا گفتیم از دیدگاه شیعه تصدی کرسی زعامت سیاسی و تشکیل حکومت هر چند به ظاهر اسلامی، اگر با تمام اسباب رضایت مندی و پذیرش مردمی همراه باشد ولی با موازین شرعی و آموزه‌های دینی سازگار نباشد هرگز مشروعیت دینی پیدا نمی‌کند، مگر در صورتی که مردم در اثر هدایت و ارشاد و آگاهی لازم دینی گزینش منطبق با شرع بنمایند که شرحش در ذیل می‌آید. ۲ در تقریر محل نزاع میان طرفداران نظریه انتصاب و طرفداران نظریه انتخاب، باید گفت تأثیرگذاری رأی و انتخاب مردم در موضوع ولایت فقیه، بنا بر نظریه انتخاب به نحو قیدیت و شرطیت است ولی بنا بر نظریه انتصاب به گونه کاشفیت است. مراد از قیدیت و شرطیت این است که انتخاب مردم همدریف و همتای با سایر شرایط و ویژگیهای ولی فقیه نظیر فقاها و عدالت قرار دارد و با نبود آن، مشروعیت ولایت فقیه از بین می‌رود؛ و منظور از کاشفیت این است که انتخاب فقیه عادل از سوی مردم کاشف از رضایت معصوم (ع) و در نهایت خداوند به زمامداری اوست، آن هم انتخابی آگاهانه و از روی موازین شرع، نه از روی هوای نفس و یا از روی جهل و ناآگاهی. یعنی انتخاب فقیه از روی آگاهی و سازگاری با شرع و مقبولیت مردمی حکومتش، کشف از مشروعیت دینی حکومتش می‌کند نه اینکه صرف این انتخاب عامل مشروعیت حکومت او شود. این در حالی است که: ۳ اصل لزوم تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت مورد پذیرش طرفین است. ۴ اصل ولایت فقیه یعنی لزوم زمامداری جامعه اسلامی به وسیله فقیه عادل را هم هر دو گروه قبول دارند. ۵ هر دو گروه می‌پذیرند که ولایت در مورد پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) حتی نواب خاص آنان به صورت انتصاب است. ۶ محل بحث، بُعد حکومتی ولایت فقیه یعنی تصمیم‌گیری در مسایل حکومتی به جای مردم است، و طرفین در منصبهای دیگر فقیه نظیر افتا، قضا و داوری بحثی ندارد. ۷ هر دو گروه بر این نکته اتفاق نظر دارند که منشاء مشروعیت ولایت، خداوند متعال است، لیکن در این مطلب بحث دارند که آیا خداوند این ولایت را به نحو انتصاب در اختیار فقها قرار داده است یا اینکه برای رأی مردم نیز نقشی کلی یا جزئی در مشروعیت ولایت فقیه قائل شده است؟ (۱۲) اما دلایل اثبات انتصاب فقیه و مشروعیت دینی حکومت و ولایت او، عبارتند از: الف دلایل عقلی بر انتصاب فقیه اعم از دلایل عقلی مستقل و یا دلایل عقلی ملقّق از عقل و نقل بسیار زیاد است که ذکر همه آنها نه میسر است و نه لازم. در اینجا به چند نمونه به اختصار اشاره می‌شود: ۱ اسلام دین فطرت است و از آن سوی، حکومت و ولایت بر مردم نیز یک نیاز فطری بشر است، زیرا نفی حکومت یعنی ترویج هرج و مرج و اختلال نظام اجتماعی، که این مخالف عقل و فطرت است. چگونه می‌توان گفت که دین فطری یکی از مهمترین و ضروری ترین نیاز فطری یعنی حکومت را نادیده گرفته باشد؟ از این رو، به حکم عقل و به اقتضای فطرت، اسلام نیز حکومت را تشریح کرده و در منابع خود مطرح ساخته است، نه در این امر مهم سکوت کرده و نه به مردم واگذار نموده است. (۱۳) ۲ این دلیل عقلی با مقدمات زیر تبیین می‌گردد: الف تشکیل حکومت برای تأمین نیازمندیهای اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام چنان که گفتیم از ضرورتها و بدیهیات عقل عملی است؛ زیرا برقراری نظم و عدالت از عهده افراد به تنهایی بر نمی‌آید. ب اسلام نیز دینی سیاسی اجتماعی بوده و در همه زمینه‌های عبادی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، حقوقی، جزایی، دفاعی، تربیتی، خانوادگی و

سایر ابعاد حیات آدمی دارای احکام و قوانین مترقی و حیات بخش است. ج این احکام و قوانین گسترده و متنوع نیز پایدار و ابدی بوده و هرگز منسوخ نمی شود؛ زیرا دین خاتم، کامل، جاوید و جهانی باید جهت برآوردن نیازهای هر عصر و زمان مردم، احکام و قوانین فرا زمانی داشته باشد. د تحقیق بخشیدن و پیاده کردن احکام و قوانین اسلام بدون تشکیل حکومت، میسر نیست؛ زیرا احکام مربوط به جهاد و دفاع و همچنین قوانین اقتصادی، مالی، بین المللی و سایر قوانین الهی اسلامی بدون برپا داشتن حکومت دینی و داشتن تشکیلات اداری و اجرایی قابل اجرا نیست. ه... عقل حکم می کند که رئیس دستگاه حکومتی و مدیر اجرایی جامعه اسلامی فردی متخصص، کارشناس در مسایل دینی اسلامی، وارسته اخلاقی، مدیر شایسته و بویژه عادل و باتقوا باشد، و نیز در اجرای قوانین الهی و انطباق قوانین کلی بر جزئیات دارای شجاعت و عصمت و صیانت نفس باشد. و هنگامی که پیدا کردن چنین مدیر و رئیس دستگاه حکومتی در حد ایده آل و کامل تمام عیار (یعنی معصوم) میسر و ممکن نباشد، عقل حکم می کند که از باب ضرورت رجوع جاهل به عالم، باید به نزدیکترین فرد به معصوم (ع) رجوع کرد، و چنین فردی جز فقیه واجد شرایط نخواهد بود. ز زیرا اکنون که در عصر غیبت کبرا هستیم و دست ما از حکومت مستقیم معصوم (ع) کوتاه است، یا باید بگوییم خداوند از اجرا و پیاده شدن احکام و قوانین اسلام بویژه قوانین اجتماعی آن صرف نظر کرده است، که این با فلسفه ارسال پیامبران و تشریح قوانین الهی مباین و خلاف حکمت و لطف آن ذات یگانه حکیم است، و یا بپذیریم که اجرای آن را به فرد یا افراد غیر شایسته، غیر اصلح و غیر متخصص واگذار کرده است، که این نیز از باب این که ترجیح مرجوح بر راجح و غیر اصلح خلاف حکمت و نقض غرض است مردود می باشد. با توجه به باطل بودن دو فرض مزبور، این صورت قطعی می شود که شارع اسلام، نزدیکترین فرد به معصوم (ع) را برای تصدی منصب زعامت و حکومت دینی اسلامی جهت اجرا کردن قوانین اسلام منصوب به نصب عام نموده است. یعنی ما از راه عقل کشف می کنیم که چنین وظیفه و اذنی از طرف خدای متعال و به توسط اولیای خاص او به فقیه واجد شرایط داده شده است. (۱۴) خلاصه آن که مسأله ولایت فقیه چه مسأله ای کلامی باشد و مبانی کلامی داشته باشد که دارد و چه آن را مسأله ای فقهی بدانیم، در هر صورت، یک مسأله ای دینی اسلامی بوده و ضرورت حکومت و ولایت فقیه و مشروعیت دینی آن یک مسأله درون دینی نه فرا دینی است و ادله عقلی و نقلی فراوانی آن را اثبات می کند؛ زیرا از دیدگاه کلامی (۱۵) ولایت فقیه به عنوان امتداد ولایت معصومین و نیز امامت که ریاست عامه در امور دین و دنیا می باشد، مورد بحث قرار می گیرد. از این رو، بدون هیچ تردیدی همه دلایلی که ولایت (به معنای امامت و زعامت سیاسی) پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) را اثبات می کند، همان دلایل، ولایت فقیه را در عصر غیبت اثبات می کند؛ زیرا اسلام یک نظام است که برای تنظیم حیات سیاسی اجتماعی و مادی معنوی برنامه کاملی دارد، و آمده است تا راه سعادت مندی حقیقی و سلامت و رفاه در زندگی را برای انسان هموار سازد. بنابراین، همان دلیل حکمت و لطف الهی که اقتضای ارسال رسل و شرایع آسمانی بویژه شریعت کامل اسلام برای هدایت و نجات بشریت را نموده است و نیز ضرورت امامت و ولایت پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) را ایجاب کرده است، همان دلیل حکمت و لطف، تداوم آن رهبری الهی را برای ادامه هدایت و نجات بشر در این عصر نیز ضروری می کند. (۱۶) ب دلایل نقلی ۱ فقها و متفکران اسلامی برای اثبات ولایت انتصابی فقیه و مشروعیت دینی او به دلایل نقلی زیادی از آیات و روایات استناد کرده اند. اما آیات، که مجال ذکر و بررسی آنها نیست و کسانی که خواستار پیگیری این بحث و تفحص و تحقیق بیشتر هستند باید به کتابهای مربوط رجوع کنند. (۱۷) اما از جمله روایات: مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه و احادیث «اللهم ارحم خلفائی»، «العلماء ورثة الانبیاء»، «الفقهاء حصون الاسلام»، «الفقهاء امناء الرسول»، «اما الحوادث الواقعة...»، «العلماء حکام علی الناس»، «مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء» و غیر آن می باشد. این احادیث و احادیث دیگر از سوی علما و فقهای فراوانی مورد استناد و استدلال قرار گرفته است. از جمله محقق نراقی در عوائد الایام (۱۸)، صاحب جواهر در جواهر الکلام (۱۹)، شیخ انصاری در کتاب القضاء و الشهادات (۲۰)، بحر العلوم در بلغة الفقیه (۲۱)، امام خمینی در کتاب البیع (۲۲)، آیت الله جوادی آملی در



کتاب پیرامون وحی و رهبری (۲۳) و بسیاری از اندیشمندان اسلامی دیگر. خلاصه سخن در مفاد این روایات این است که با دقت و تأمل در مضامین آنها این معنا به روشنی ثابت می‌شود که ولایت فقیه یک منصب الهی است و او بر امت اسلامی از سوی شرع ولایت دارد نه به عنوان نیابت و وکالت از سوی مردم. چنان که در توقیع شریف «فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا»، امر به رجوع است و کاری به انتخاب مردم ندارد و همچنین از ذیل مقبوله عمر بن حنظله نیز این مطلب به وضوح استفاده می‌شود، چه آنکه صدر و ذیل این حدیث گویای این معناست که روایت تنها در صدد نصب قاضی برای قضاوت نیست، بلکه متضمن معنای جامع‌تری است اعم از ولایت و قضاوت؛ زیرا روشن است قضاوت بدون ولایت و حکومت هرگز کارساز نیست و قدرت رفع مخاصمه را نخواهد داشت. از این رو، منصب قضا جزء زیر مجموعه مقام ولایت است، چه اینکه در حدیث عمر بن حنظله امام می‌فرماید: «فانی جعلته علیکم حاکماً». بنابراین، مقام ولایت نظیر سایر مناصب الهی چون رسالت، امامت، قضاوت و حق افتا، قابل جعل و انشا است، لیکن در اختیار کسی نیست بلکه فقط در اختیار خداست که بدون واسطه یا با واسطه، آنها را جعل می‌کند؛ زیرا این مناصب و سمتها نظیر ریاست، وزارت، مدیریت و مانند آن از مشاغل بشری نیستند تا ثبوت و سقوط آنها در حوزه اختیار و انتخاب انسانها باشد. بدین ترتیب در باره غیر معصومان (ع) از فقیهان واجد شرایط رهبری و زعامت، مناصب آنها اعم از افتا، قضا و ولایت تنها با نص و نصب عام الهی و توسط معصومان (ع) ثابت می‌شود. هر چند که کارآمدی و فعلیت آنها با رأی و انتخاب مردم است. ۲ یکی دیگر از ادله نقلی که عالمان و فقیهان برای اثبات ولایت انتصابی فقیه و مشروعیت دینی او استناد و ارائه می‌کنند، اجماع است. این اجماع از سوی بسیاری از آنان به طرق مختلف اعم از اجماع محصل یا منقول مطرح شده است. (۲۴) علامه حلی، متفکر و اندیشمند بزرگ و بلندآوازه شیعه در این زمینه می‌فرماید: «عقلا و اندیشمندان مسلمان بر وجوب و ضرورت امامت و حکومت فی الجمله اجماع دارند. برخلاف گروههای ازارقه، اصفریه و غیر آنان از خوارج (که منکر ضرورت حکومتند) (۲۵)». ۳ بسیاری از فقها و علمای اسلام ضرورت دینی و الهی حکومت فقیه و نیز مشروعیت دینی او را از راه «حسبه» (اموری که هرگز شارع به ترک آن راضی نبوده و حتماً باید اجرا شود) اثبات کرده‌اند. از جمله آنها شیخ اعظم انصاری است که در این باره به طور مکرر چنین فرمود است: «اقامه النظام من الواجبات المطلقة» (۲۶) بر پا داشتن نظام (سیاسی اجتماعی و حکومت اسلامی) و حفظ آن از نابسامانی، از واجبات ضروری و بدون قید و شرط است که هرگز تقییدبردار نیست. ایشان بر پا داشتن نظام حکومتی و حفظ و حراست از آن از زوال و اضمحلال جهت جلوگیری از هرج و مرج را از امور حسبه ای می‌داند که هرگز شارع مقدس راضی به ترک آن نیست. با این دید و نظر، ایشان نیز دایره امور حسبه را بسیار گسترده و وسیع می‌داند، و محدودیتی برای آن قائل نیست، زیرا هیچ گاه شارع مقدس اسلام حاضر نیست امری از امور جامعه اسلامی تعطیل شده و یا در آن اختلال ایجاد شود. لا محاله حکومت و ولایت فقیه نیز داخل در امور حسبه ای می‌شود که خداوند تحقق آن را ضروری دانسته و به هیچ وجه راضی به ترک آن نیست. با این بیان مشروعیت حکومت و ولایت فقیه امری کاملاً دینی و الهی می‌شود نه برخاسته از رأی مردم. ج دلایل تاریخی شواهد تاریخی گواهی می‌دهد که رأی اکثریت در مکتب انبیا و بویژه اسلام و تشیع مبنا و منشأ مشروعیت قرار نگرفته است؛ زیرا به گواهی قرآن کریم در طول نهضت انبیا با همه تلاش و مجاهدتهایی که از سوی آن رهبران راستین الهی صورت گرفته است، بنا به هر دلیلی، رهبری الهی و نهضت‌رهای بخش آنان نه تنها از سوی اکثریت مردم مورد حمایت و پذیرش واقع نشده و به آنها ایمان نیاورده‌اند، بلکه به عکس، به خاطر مخالفتها و مانع تراشیهای همین اکثریت توده‌های مردمی و حمایتها و کمکهای همه جانبه آنان از حکام و سلاطین جور، پیامبران موفقیت‌مورد نظر در نشر دین خدا و دعوت به حق و حقیقت را به دست نیاورده‌اند تا جایی که حضرت نوح (ع) با نهصد و پنجاه سال پیامبری و دعوت به دین حق و خداپرستی، هشتاد و اندی نفر را به خود مؤمن ساخته بود! که به همراه او بر کشتی نشستند و پس از طوفان به ساحل نجات رسیده‌اند. از این رو، پیوسته تاریخ، پیروان حق و حق پرستان در اقلیت بوده و از سوی اکثریت ناآگاه و گمراه مورد شکنجه و آزار قرار داشته و مطرود آنان و طاغوتهای زمان بوده‌اند. چنان که در اسلام نیز چنین

بوده است؛ زیرا پیامبر(ص) و اصحاب و گرون دگان راستین به مکتبش در اقلیت بوده اند، و پس از آن حضرت نیز اسلام ناب با اقلیت ناچیزی به حیات سیاسی خود ادامه داد. بر این اساس با اینکه اکثریت مسلمانان از حکومت خلیفه اول «ابوبکر» حمایت و پیروی کرده و با او بیعت نموده اند، که بر مبنای نظام مردم سالاری و دموکراسی امروزی حکومت خلیفه نخستین را باید نمونه ای از یک حکومت دموکراسی و مردم سالاری دانست. اما متفکران سیاسی شیعه آن را مشروع نمی دانند. نیز اگر ملاک مشروعیت رأی اکثریت هر چند مسلمان باشد، در طول تاریخ پیوسته پیروان ائمه معصومین(ع) در اقلیت بوده اند. همچنین اگر رأی اکثریت مشروعیت آور باشد، پس تعداد اندک ۷۲ تن یاران امام حسین(ع) در نهضت عاشورا در برابر دهها و شاید صدها هزار پیروان یزید و ابن زیاد مشروعیتی نخواهند داشت، و با این حساب نباید قیام آن حضرت را نعوذ بالله به حق دانست! در حالی که حقیقت چنین نیست. نه همراهی نکردن اکثریت مردم از پیشوایان معصوم دینی اعم از پیامبران و امامان(ع) دلیل بر عدم مشروعیت راه و راهبری آنها و حقانیت مرامشان می باشد و نه پیروی و حمایت کردن اکثریت از حکام و سلاطین جور دلیل بر مشروعیت حکومت آنهاست. زیرا در اندیشه سیاسی اسلام حق با آرای افراد انسانی سنجیده نمی شود تا زیادی و کمی تعداد پیروان دلیل بر حق بودن و مشروعیت داشتن یا نداشتن یک مذهب و یا یک رهبری سیاسی مذهبی بوده باشد. چنان که حضرت علی(ع) فرمود: «لا تستوحشوا فی طریق الهدی لقلبه اهله فان الناس قد اجتمعوا علی مائده شبعها قصیر و جوعها طویل.» (۲۷) در پیمودن مسیر حق و حقیقت و صراط مستقیم هدایت هرگز از کمی تعداد پیروانش هراس نکنید. زیرا مردم در اطراف سفره ای اجتماع کرده اند که مدت سیری آن کوتاه و گرسنگی آن طولانی است. قرآن کریم نیز معیار گزینش را «انتخاب اکثر» معرفی نمی کند، زیرا می فرماید: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ.» (۲۸) (مؤمنان حقیقی) کسانی هستند که سخنان را می شنوند و بهترین آن را مورد عمل قرار می دهند. این آیه معیار «احسن» را برای گزینش مطرح می کند و می گوید آنچه را احسن و خوبتر است برگزینید و از آن پیروی کنید. روشن است که «اتباع احسن» نیکی و بدی نفس الامری اعمال است و کار به اشخاص گوینده ندارد که چه کسی با چند نفر آن را می گویند، که اگر تعداد بیشتری آن بگویند پس خوب بوده و باید مورد عمل قرار گیرد و اگر کسان کمتری بگویند اعتبار نداشته باشد. با توجه به عملکرد بد اکثریت در بسیاری از ادوار تاریخ بشر بویژه در نهضت انبیا و پیشینه ناپسند آن است که در بسیاری از آیات قرآن، از آرای اکثریت که به دور از هوشمندی و خردورزی بوده، به شدت نکوهش شده است و با تعبیری همچون: «اکثر الناس لا یعلمون» (۲۹)، «اکثر الناس لا یؤمنون» (۳۰)، «اکثرهم لا یعقلون» (۳۱)، «اکثرهم یجهلون» (۳۲)، «اکثرهم للحق کارهون» (۳۳) و مانند آن که به طور مکرر در قرآن آمده، بر این حقیقت تصریح و تأکید ورزیده است. تا جایی که خطاب به رسول گرامی اسلام(ص) چنین فرمود: «وَإِنْ تَطَّعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْمَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (۳۴) اگر از اکثر مردم روی زمین پیروی کنی تو را از راه (درست) خدا گمراه می کنند زیرا آنها تنها از گمان پیروی می کنند و تخمین و حدس (واهی) می زنند. بنابراین، اکثریت از آن جهت که اکثریت است (یعنی از حیث تعداد)، در اندیشه سیاسی اسلام مشروعیتی نداشته و فاقد هر گونه ارزش و اعتبار است (۳۵)؛ اما اکثریت دارای فکر، اندیشه و خردورزی، ایمان و باورهای درست و آگاه به مسایل سیاسی اجتماعی اسلام و جامعه اسلامی و بلکه اقلیت اینچنینی در اسلام بسیار ارزش و اعتبار دارد (۳۶)، و رأی و نظر چنین مردمی و طرف مشورت قرار دادن آنان به لحاظ اینکه رأیشان با موازین شرع و احکام آن همسو و منطبق است، ملاک عمل افراد و بلکه حکومت اسلامی می باشد که در این عصر به لطف الهی ما از چنین مردمی برخورداریم و آرای آنها راهکارهای عملی و شیوه های اجرایی مسئولان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران است، یعنی آرای چنین مردمی با خصوصیتهای مزبور، مقبولیت مردمی نظام نه مشروعیت دینی آن را که شرط کارآمدی و تحقق پذیری حکومت و ولایت فقیه است، فراهم کرده و موجب می گردد. ادامه دارد. پی نوشت ها: ۱ برخی از کتب و مقالاتی که به طور مستقل و مستقیم علاوه بر کتب و مقالاتی که در ضمن مباحث دیگر مشروعیت را مطرح ساخته اند به آن پرداخته اند عبارتند از: مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، علی رضا

شجاعی زند، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان؛ نقد دینداری و مدرنیسم، محمد جواد لاریجانی، ص ۵۱، ۷۸، انتشارات اطلاعات؛ کتاب نقد (فصلنامه)، شماره های ۷ و ۸ در چندین مقاله؛ مجله نور علم، شماره های ۲، ۳، ۴ و ۶، مقاله مشروعیت حکومت و دولت؛ فصلنامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره دوم، مقاله مشروعیت ولایت فقیه؛ فصلنامه راهبرد، شماره ۳ بهار ۷۳، مقاله نگاهی به مسأله مشروعیت، سعید حجاریان. ۲ نقد دینداری و مدرنیسم، محمد جواد لاریجانی، ص ۵۱؛ کتاب نقد، شماره ۷، ص ۱۱۲. ۳ بنیادهای علم سیاست، عبدالرحمن عالم، ص ۱۰۵، نشرنی؛ مجله نور علم، شماره ۲، ص ۵۵. ۴ بنیادهای علم سیاست، ص ۱۰۶؛ کتاب نقد، شماره ۷، ص ۱۱۲. ۵ کتاب نقد، شماره ۷، ص ۱۱۳؛ مجله نور علم، شماره ۲، ص ۵۶. ۶ ر.ک. کتاب نقد، شماره ۷، ص ۴۲. ۴۴ و ۱۱۶. ۱۲۴. ۷ ر.ک. همان، ص ۱۱۴. ۱۱۵؛ مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، شجاعی زند، ص ۴۵. ۹۶. ۸ ر.ک. مجله حکومت اسلامی، سال اول، شماره اول، ص ۶۸. ۹ «لا-اکراه فی الدین قد تبیین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی...»، بقره، آیه ۲۵۶؛ انسان، آیات ۴۳؛ بلد، آیات ۱۰۸؛ شمس، آیات ۱۰۱. ۱۰ همان. ۱۱ ر.ک. معنویت تشیع، ص ۵۵. ۷۹، بویژه ص ۷۳. ۷۶، انتشارات تشیع، قم. ۱۲ نگویید با این مشترکات، پس نزاع لفظی بوده و در طرح این بحث ثمره ای مترتب نیست؛ زیرا ثمره و بلکه آثار مهمی بر هر یک از دو دیدگاه مترتب است. ثمره انتصاب آشکار است اما ثمره انتخاب که در گفتار زیر آمده است و به صراحت از ولایت فقیه قداست زدایی شده است، نیز آشکارتر، زیرا گفته است: «ولایت شرعی فقیه بر مردم فاقد مستند معتبر عقلی و نقلی است، لذا، مورد، تحت اصل عدم ولایت باقی می ماند، یعنی فقیهان ولایت شرعی بر مردم ندارند!» (حکومت ولایی، محسن کدیور، ص ۳۹۲، نشرنی). ۱۳ برگرفته از معنویت تشیع، علامه طباطبایی، ص ۷۳. ۷۶، انتشارات تشیع، قم. ۱۴ ر.ک. البدر الزاهر، آیه الله بروجردی، ص ۵۲. ۵۷، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم؛ کتاب البیع، امام خمینی، ج ۲، ص ۴۶۰، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم؛ وحی و رهبری، جوادی آملی، ص ۱۴۶. ۱۴۷؛ فصلنامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره اول، ص ۸۹. ۹۱. ۱۵ ر.ک. حاکمیت دینی، نبی الله ابراهیم زاده آملی، ص ۹۵. ۹۹، نشر اداره آموزشهای عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه. ۱۶ برگرفته از ولایت فقیه، محمد هادی معرفت، ص ۱۱۳. ۱۱۶، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم. ۱۷ از جمله ر.ک. ولایت فقیه، محمد هادی معرفت، ص ۱۱۹. ۱۲۲؛ حاکمیت دینی، ابراهیم زاده، ص ۴۷. ۵۰. ۱۸ ر.ک. عوائد الایام، ملا احمد نراقی، عائده فی ولایة الحاکم، ص ۵۳۳، چاپ بصیرتی، قم. ۱۹ ر.ک. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۹۵، دار التراث العربی، بیروت. ۲۰ کتاب القضاء و الشهادات، لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم، ج ۱۰، ص ۴۶. ۴۹، قم. ۲۱ ر.ک. بلغة الفقیه، سید محمد بحر العلوم، ج ۳، ص ۲۳۳، مکتبه الصادق (ع)، تهران. ۲۲ ر.ک. کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۶، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم. ۲۳ ر.ک. پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۴. ۱۶۶، انتشارات الزهرا (س)، تهران. ۲۴ ر.ک. از جمله: العناوین، میر فتحا حسنی مراغی، ج ۲، ص ۵۶۳ از عنوان ۷۴، مؤسسه نشر اسلامی، مدرسین قم، جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۷۸ و ج ۲۱، ص ۳۹۷؛ رسائل، محقق کرکی، ج ۱، ص ۱۴۲، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی. ۲۵ الفین، ص ۱۱، چاپ نجف اشرف. ۲۶ ر.ک. مکاسب محرمه، ص ۶۴، چاپ سنگی. ۲۷ نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۲۰۱، ص ۳۱۹، چاپ بیروت. ۲۸ زمر، آیه ۱۸. ۲۹ یوسف، آیات ۲۱، ۴۰ و ۶۸؛ نحل، آیه ۳۸ و دهها آیه دیگر. ۳۰ روم، آیه ۳۰ و آیات دیگر. ۳۱ مائده، آیه ۱۰۳ و غیر آن. ۳۲ انعام، آیه ۱۱۱. ۳۳ زخرف، آیه ۷۸. ۳۴ انعام، آیه ۱۱۶. ۳۵ مرحوم علامه طباطبایی نیز ضمن بحث مفصل در این زمینه، می فرماید: «در نتیجه پیروی اکثریت روا نباشد و سنت طبیعی بر وفق خواسته اکثریت بنا نهاده نشده است. ر.ک. تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۹۸. ۱۰۴. ۳۶ حتی از برخی روایات به دست می آید که اکثریت عددی در اسلام، ملاک نیست بلکه اکثریت نمود حق و ارزش است. چنان که پیامبر (ص) فرمود: «جماعة امتی اهل الحق و ان قلوبا»؛ جماعت امت من کسانی اند که بر حق باشند هر چند اندک باشند. حضرت علی (ع) نیز می فرماید: «ان القلیل من المؤمنین کثیر». ر.ک: محاسن برقی، ج ۱، ص ۳۴۵. منابع مقاله: فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۵، ابراهیم زاده آملی، نبی الله؛

## منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی «قسمت دوم»

منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی «قسمت دوم» در مقدمه بخش نخست مقاله اشاره کردیم که خاستگاه مشروعیت حکومت، موضوعی است که همانند بسیاری از دیگر مباحث حکومت، نگاههای متفاوتی را متوجه خود کرده است. مبنای نصب و مبنای انتخاب دو شاخه کلی در تقریر خاستگاه مشروعیت حکومت اسلامی در دوره غیبت می باشد اما از همین دو مبنا نیز تفسیرهای چندی ارائه شده است. مقاله ای که بخش دوم آن را پیش روی دارید از منظر انتصابی بودن حکومت و ولایت فقیه که مشهور میان فقیهان است به موضوع پرداخته است. در مقاله دیگری که در پی می آید و در نقد این دیدگاه نگاشته شده، از منظر نصب ولی با تفسیری خاص و به عبارتی از منظر انتخابی بودن به موضوع پرداخته شده است. نویسنده محترم در بخش پیش به دلیلهای مبنای نصب پرداخت و اینک به نقد ادله موافقان انتخاب می پردازد و آنگاه به تحلیل دیدگاه حضرت امام خمینی می نشیند. د مخدوش بودن دلایل انتخابی یکی دیگر از مرجحات و مؤیدات ولایت انتصابی فقیه و مشروعیت دینی آن، مخدوش بودن دلایل ولایت انتخابی و تنگناهایی است که دچار آن است. در اینجا به برخی از آن اشاره می شود. دیدگاه انتخابی که به گزینش ولی فقیه از سوی مردم نظر دارد، برخلاف دیدگاه انتصابی، گمارده شدن ولی فقیه از سوی امامان(ع) را باور ندارد و می گوید هیچ یک از فقیهان از سوی امامان(ع) به ولایت گمارده نشده اند، زیرا آنچه از روایات در این باره آمده، ناظر به بیان شرایط و ویژگیهای رهبر اسلامی است، که مردم باید در گزینش حاکم، در روزگار غیبت این ویژگیها را در نظر بگیرند و فقیهی را برگزینند که آن شرایط را دارا باشد. همین که مردم یکی از فقهای واجد شرایط را برمی گزینند، این گزینش در مشروع بودن حکومت و نفوذ کلمه اش کفایت می کند. اما دلایل عمده این دیدگاه و نقدهای وارد بر آن: ۱ تشکیل حکومت، به حکم عقل برای گریز از هرج و مرج و نابسامانی اوضاع جامعه بایسته و ناگزیر است. در این صورت یا مردم باید حاکمی شایسته و مورد دلخواه خود را برگزینند یا باید به ناچار تن به حکومت ناخواسته و ستم پیشه ای بدهند. تنها صورت نخست مطلوب عقل و شرع است. نقد: این دلیل عقلی با فرض صحت که صحیح هم هست نه تنها اثبات کننده مبنای انتخاب فقیه و رد انتصاب نیست، بلکه مؤید و گواه بر انتصاب فقیه است؛ زیرا این دلیل عقلی، مقید و مخصص آن اصل عقلی اولی «عدم ولایت و حکومت کسی بر کس دیگر» است. یا اینکه نقض کننده آن اصل عقلی اولی بوده و با آن تکافو دارد. اما این نظریه انتصاب است که با یک دلیل عقلی محکم دیگر یعنی «بایستگی استمرار ولایت امامان(ع)» به تقویت و تحکیم ادله نقلی انتصاب می پردازد، و نیز دلایل عقلی دیگر در جهت اثبات انتصاب فقیه. حتی در صورتی که دلیل عقلی مزبور مخصص اصل اولی یاد شده باشد نیز نمی تواند دلیلی بر مبنای انتخاب فقیه باشد؛ زیرا گزینش مردمی ولی فقیه در چارچوب شرایط و ویژگیهای تعیین شده در شرع را دیدگاه انتصاب هم قبول دارد، ولی سخن در نوع و مقدار تأثیرگذاری گزینش مردم است که به نحو مقبولیت است یا به نحو مشروعیت. ۲ دلیل دیگر نظریه انتخاب، «بیعت» است. به باور این دیدگاه بیعت در روزگار پیشین به منزله انتخاب روزگار ماست. و بیعت، پیشینه دینی و مقبولیت شرعی دارد. نقد: با اینکه در اصل درستی بیعت و اینکه مواردی از بیعت در زمان پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) وجود داشته و روایاتی هم در تأیید آن است، بحثی نیست. لیکن به هیچ وجه بیعت نمی تواند دلیل انتخابی بودن مسأله مهم ولایت فقیه باشد؛ زیرا: الف بی گمان، بیعتی که در روزگار پیامبر(ص) و علی(ع) انجام می گرفت به معنای انشای ولایت و یا انتخاب آن بزرگواران نبوده است بلکه همان گونه که از معنای خود بیعت هم استفاده می شود پافشاری بر بایستگی پیروی از آنان و وفاداری و پایبندی به این پیمان و بیعت است. ب انتخابات به شکل امروزی آن نمی تواند همان بیعت باشد و در اصل و ریشه با هم فرق دارند؛ زیرا بیعت به معنای پیروی، پایبندی و وفاداری است. بیعت کننده پیمان می بندد که برابر رأی بیعت شونده عمل کند و وفادار باقی بماند، و حال آنکه ماهیت انتخاب عکس بیعت است. مردم با انتخاب خویش، در حقیقت فرد منتخب را وکیل می کنند و او باید بر اساس وکالت

و در چارچوب خواست و اراده موکلین خویش عمل کند. ج بیعت فرع بر وجود حاکم است. باید ولی فقیه‌ی باشد تا مردم به وی دست بیعت بدهند و اعلام وفاداری کنند، نه اینکه با بیعت، ولی فقیه را برگمارند و ولایتش را ایجاد و تثبیت کنند. بنابراین، با بیعت، جعل ولایت نمی شود و اصل بیعت نمی تواند دلیل بر انتخابی بودن ولایت فقیهان باشد. ۳ از دیگر دلیلهایی که برای انتخابی بودن ولایت فقیهان به آن استناد شده است اصل رضامندی و آزادی در گزینش است. اسلام، دین عدالت و آزادی است و هیچ گاه نخواستہ با زور و اجبار امری را بر مردم تحمیل کند. بر این اساس، انسانها در چارچوب قوانین اسلام در گزینش راه خود و تعیین سرنوشت خویش آزادند. لازمه این امر، انتخاب ولی فقیه، توسط مردم است. نقد: درست است که اکراه و اجبار در اسلام مردود است و مردم بر سرنوشت خویش مسلط بوده و در گزینش و انتخاب ولی فقیه در چارچوب دین آزادند، ولی ولایت و حکومت فقیه بر اساس نصب نیز با رضامندی و اراده مردم سازگار است، چون باز این مردمند که با رضامندی و آزادی عمل، فقیه گمارده شده از سوی امام معصوم (ع) را برمی گزینند و حکومت او را تحقق بخشیده و کارآمد می کنند. در این جهت فرقی میان دیدگاه انتخاب و انتصاب نیست. ۴ همچنین است استناد به شورا در اثبات انتخابی بودن ولایت فقیه، زیرا مسأله شورا هیچ ناسازگاری با گمارده شدن فقیهان به نصب عام از سوی امامان ندارد، چون فقیه گمارده شده از سوی معصوم، برای به فعلیت در آوردن و کارآمدی ولایت و حکومت خویش نیازمند هماهنگی، سازگاری، پذیرش و رضامندی مردم است. یکی از سخنان امام علی (ع) که مورد استناد طرفداران مبنای انتخاب قرار گرفته و یا می تواند قرار بگیرد، نامه آن حضرت به معاویه است که در آن، امام با تکیه بر اصل شورا و بیعتی که امت اسلامی با او برای استقرار حکومت ظاهری اش به عمل آوردند، بر مشروعیت مردمی حکومت خویش تأکید ورزیده است. امام علی (ع) در فرازی از آن نامه فرموده است: «انّه بايعنى القوم الذين بايعوا ابابكر وعمر و عثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد ان يختار ولا للغائب ان يردّ، و انما الشورى للمهاجرين و الانصار فان اجتمعوا على رجل و سموه اماماً كان ذلك لله رضى». (۱) همان کسانی که با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کردند. با همان شرایط و کیفیت با من هم بیعت کردند بنابراین، نه آنکه حاضر بود (اکنون) اختیار فسخ و بیعت شکنی دارد و نه آنکه غایب بود اجازه رد کردن. شورا فقط از آن مهاجران و انصار است، اگر آنها بالاتفاق کسی را امام نامیدند خداوند راضی و خشنود است. این کلام امام در باره بیعت و شورا نمی تواند دلیل بر مشروعیت سازی حکومت و ولایت توسط آنها چه در سطح کلان آن یعنی امامت امام معصوم باشد که محل ابتلای در این حدیث است و چه در سطح پایین تر آن یعنی حکومت و ولایت فقیه باشد؛ زیرا اولاً، در این صورت با مبنای اعتقادی شیعه در باره اصل امامت منافات دارد که بر خلاف اهل سنت به خلافت و جانشینی پیامبر (ص) به نصب الهی قایل است نه بیعت و شورا، که عمده دلیل و مستند اهل سنت بر خلافت خلیفه اول می باشد. گواه بر آن وجود دهها دلیل عقلی و نقلی در اثبات ولایت انتصابی ائمه (ع) است. ثانیاً، اینکه امام (ع) در مقام بحث و مناظره هر چند غیر مستقیم و از طریق نامه با خصم است که در برابر حکومتی که حتی طبق مبنای او نیز قانونی و مشروع است می ایستد و آن را از روی عناد و لجاج مورد انکار قرار می دهد. از این رو، از شیوه جدال احسن در مناظره و بحث استفاده کرده و از راه الزام خصم به چیزی که مورد قبول و باور خصم است یعنی بیعت و شورا، استناد کرده و او را ملزم به پذیرش نتایج آن نموده که راه تثبیت حکومت خلفای پیش از او نیز از همین طریق بوده است. بر اهل فن پوشیده نیست که استناد به چیزی در مقام مناظره و بحث جدالی، دلیل بر قبول مدعا از سوی جدال کننده نیست. ثالثاً، این سخن حضرت که امام مورد قبول مهاجران و انصار مورد رضای خداوند است، با دیدگاه انتصابی ولایت فقیه سازگار است، زیرا پیشتر گفتیم پذیرش مردمی حکومت و ولایت فقیه کشف از رضای الهی و مشروعیت دینی چنین حکومتی می کند. منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی امام خمینی از آغاز اندیشه سیاسی تا پایان عمر شریفشان که ظاهراً از سال ۱۳۲۲ هجری شمسی با نوشتن کتاب «کشف الاسرار» و طرح مباحث حکومت اسلامی در آن، آغاز شده و تا آخر عمر شریفشان در سال ۱۳۶۸ ادامه یافته است، دیدگاههای خود در باره مسایل سیاسی اجتماعی اسلام و خصوص مسأله حکومت و



ولایت فقیه را به طور مشروح و مستدل مطرح ساخته و در مجموعه تألیفات ایشان موجود می باشد. جالب اینجاست که آن اندیشمند سترگ اسلامی از آغاز به ولایت مطلقه انتصابی و مشروعیت حکومت دینی معتقد بوده و برای اثبات آن دلایل متعدد عقلی و نقلی اقامه کرده است، و تا آخر حیات سراسر بابرکتش نیز به آن پایبند و معتقد باقی مانده است؛ و بر خلاف پندار کسانی که پنداشته اند امام بعداً از آن عقیده نخستین مربوط به ولایت مطلقه فقیه و مشروعیت دینی الهی آن عدول کرده، هرگز از این عقیده عدول نکرده است، البته باید پذیرفت آن حضرت به تناسب نیاز روز در سالهای پس از انقلاب دیدگاه خود را به طور شفاف تر و روشن تر بیان نمود و نیز به جایگاه مردم در حکومت اسلامی و نقش سازنده و تعیین کننده آنها در حفظ و تداوم انقلاب اسلامی و کارآمدی نظام بسیار تأکید ورزیده اند. امام خمینی با پذیرش ولایت انتصابی فقیه و مشروعیت دینی و خاستگاه الهی آن، هیچ گاه از مشروعیت به معنای جامعه شناسی سیاسی آن یعنی «مقبولیت مردمی» و نیز رضایت، خواست، آرای عمومی و انتخاب مردم غافل نبوده و پیوسته آن را همراه با خاستگاه دینی الهی ولایت فقیه مطرح می ساخته است. در اینجا فرازهایی از سخنان امام خمینی را در این زمینه می آوریم. امام خمینی با رویکردی کلامی اعتقادی به مسأله «ولایت فقیه» پرداخته و همه ادله عقلی و نقلی اثبات امامت و ولایت ائمه (ع) را شامل اثبات ولایت فقیه نیز دانسته است، زیرا آن را استمرار امامت و شأن و شخصیت حقوقی آن شمرده و در این جهت تفاوتی میان امام معصوم (ع) و غیر معصوم «فقیه واجد شرایط حکومت و ولایت» قایل نمی باشد. از آنچه گذشت (دلایلهای عقلی و نقلی) به این نتیجه می رسیم: از سوی معصومان (ع) برای فقیهان ولایت ثابت است در هر آنچه که برای خود آنان ولایت ثابت بوده است، از آن جهت که آنان سلطان بر امت بوده اند. اگر مواردی را بخواهیم از این قاعده کلی خارج کنیم نیاز به دلیلی داریم که بر ویژگی آن امام معصوم (ع) دلالت می کند. اگر در اخبار آمده: فلان کار با امام است یا امام به فلان کار دستور می دهد و مانند اینها، بسان این اختیارها برای فقیهان عادل نیز به دلایلهای پیشین ثابت می شود... (۲) برای فقیه عادل همه آن اختیارات پیامبر و ائمه (ع) که به حکومت و سیاست برمی گردد، ثابت است؛ زیرا تفاوت (میان فقیه و آنان) معقول و منطقی نیست؛ چه اینکه والی و حاکم هر کسی که باشد مجری احکام شرعی، برپا دارنده حدود الهی، گیرنده خراج و سایر مالیاتها و حقوق مالی اسلامی و تصرف در آنها به آنچه صلاح مسلمانان است، می باشد... (۳) البته فضایل حضرت رسول اکرم (ص) بیش از همه عالم است و بعد از ایشان، فضایل حضرت امیر (ع) از همه بیشتر است، لکن زیادی فضایل معنوی اختیارات حکومتی را افزایش نمی دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه، صلوات الله علیهم، در تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولایت و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است. (۴) بر این اساس است که فرمود: اینکه در قانون اساسی هست بعضی شؤون ولایت فقیه هست نه همه شؤون آن؛ و از ولایت فقیه آن طور که اسلام قرار داده، هیچ کس ضرر نمی بیند. (۵) بر خلاف کسانی که در راستای اثبات ولایت انتخابی فقیه مدعی می شوند که در ادله اثبات ولایت فقیه، به صرف بیان صفات ویژه ولی فقیه اکتفا شده نه بیشتر، امام خمینی این برداشت را قبول ندارد؛ زیرا در زمینه مشروعیت دینی و در راستای اثبات ولایت انتصابی، تأکید می ورزد که در ادله ولایت فقیه علاوه بر بیان صفات و ویژگیها، به نصب عام فقیه نیز تصریح شده است: از نظرگاه مذهب تشیع، این از امور بدیهی است که مفهوم حجّت خدا بودن امام (ع) آن است که امام دارای منصبی الهی و صاحب ولایت مطلقه بر بندگان است و چنان نیست که او تنها مرجع بیان احکام الهی است. لذا از گفته آن حضرت که فرمود: «انا حجه الله و هم حجتی علیکم»، می توان دریافت که می فرماید هر آنچه از طرف خداوند به من واگذار شده است و من در مورد آنها حق ولایت دارم، فقها نیز از طرف من صاحب اختیارات هستند و روشن است که مرجع این حقوق جعل ولایت از جانب خداوند برای امام (ع) و جعل ولایت از جانب امام برای فقیهان است. (۶) امام در باره مشروعیت الهی حکومت و ولایت فقیه، در جای دیگر چنین می فرماید: واضح است که حکومت به جمیع شؤون آن و ارگانهایی که دارد، تا از قبل شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضائیه و اجرائیه

بدون مجوز شرعی خواهد بود و دست ارگانها که باید به واسطه شرعیت آن باز باشد، بسته می شود و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شئون، طاغوتی و محرم خواهد بود. (۷) در فرازی دیگر از سخنان خویش به منصوص بودن ولایت فقیه اشاره کرده و می گوید: پیامبر اکرم (ص) که می خواست از دنیا تشریف ببرند جانشین و جانشینها را تا زمان غیبت تعیین کرد و همان جانشینها امام امت را هم تعیین کردند. تا ائمه هدی (ع) بودند آنها بودند و بعد فقها. (۸) در بیانات دیگری ضمن تصریح بر آمیختگی دیانت و سیاست در اسلام، بر این نکته هم تأکید ورزیده است که حکومت اسلامی بستر اجرای احکام دینی الهی است و برخاسته از متن دین: رسول الله (ص) پایه سیاست را در دیانت گذاشته است، رسول الله (ص) تشکیل حکومت داده است، تشکیل مرکز سیاست داده است. (۹) مجموعه قوانین، برای اصلاح جامعه کافی نیست ... به همین جهت خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قوانین، یعنی احکام شرع، یک حکومت و دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است. (۱۰) اسلام و حکومت اسلامی پدیده الهی است که با بکار بستن آن سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت به بالاترین وجه تأمین کند. (۱۱) نیز از دیدگاه آن فقیه فرزانه تشکیل حکومت اسلامی و برقراری عدالت همه جانبه یک دستور دینی است؛ زیرا اسلام دین جامع و کاملی است و حکومت اسلامی نمودار جامعیت و کمال دین اسلام است که قدرت پاسخگویی به نیازمندیها را دارد. چنان که فرمود: هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام شده و جامعیت و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است. (۱۲) همچنین در تبیین جایگاه حکومت و ولایت فقیه و حکم حکومتی فرمود: حکومت ... به معنای ولایت مطلقه ای که از جانب خدا به نبی اکرم (ص) واگذار شده ... از اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه حتی نماز، روزه و حج تقدم دارد ... ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است. (۱۳) امام در تبیین بیشتر جایگاه دینی و مشروعیت الهی حکومت و ولایت فقیه، در سخنان دیگری چنین فرمود: ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد، ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است، همان ولایت رسول الله (ص) است. (۱۴) شما اطلاع ندارید، می گوید ولایت فقیه نداریم، ولایت فقیه از روز اول تا حالا بوده، زمان رسول الله (ص) بود هم. (۱۵) اسلام ولایت فقیه را واجب کرده است. اگر رئیس جمهور به نصب فقیه نباشد غیر مشروع است، وقتی غیر مشروع شد طاغوت است، اطاعت از او اطاعت از طاغوت است. (۱۶) نگوئید ما ولایت فقیه را قبول داریم لکن با ولایت فقیه، اسلام تباه می شود، این معنایش تکذیب ائمه و تکذیب اسلام است. (۱۷) مخالفت با ولایت فقیه، تکذیب ائمه و اسلام است. (۱۸) همچنین امام در رویکرد دیگر و با تکیه بر حاکمیت خدا و قوانین الهی، به مسأله پرداخته و فرموده است: در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و دولت اسلامی حکومت تام دارد. (۱۹) در اسلام آن چیزی که حکومت می کند یک چیز است و آن قانون الهی است. پیغمبر اکرم (ص) هم به همان عمل می کرده است. خلفای او هم به همان عمل می کرده اند. حالا هم ما موظفیم به همان عمل کنیم. قانون حکومت می کند، شخصیت حکومت نمی کند، آن شخص و لو رسول خدا باشد. (۲۰) کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانونگذاری نیز ندارد و خدا به حکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند ... و جز قانون خدایی همه قوانین باطل و بیهوده است. (۲۱) امام علاوه بر تصریح به انتصابی بودن ولایت فقیه و خاستگاه دینی الهی آن در عرصه نظر و مقام ثبوت، در میدان عمل و مقام اثبات و اجرا نیز به آن تصریح و تأکید ورزیده است. چنان که در زمان نصب نخست وزیر موقت فرمود: به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان (مهندس بازرگان) را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب الاتباع است. ملت باید از او اتباع کند. یک حکومت عادی نیست. یک حکومت شرعی است. باید از او اتباع کنند. مخالفت با این حکومت مخالفت با شرع است، قیام بر علیه شرع است ... قیام بر ضد حکومت خدایی قیام بر ضد خداست قیام بر ضد خدا کفر است. (۲۲) ملت ایران ... نظر خودشان را راجع به دولت ... که الان دولت شرعی اسلامی است اعلام کند. (۲۳) ما نخست وزیر تعیین کردیم به ولایت شرعی و ولایت عام. (۲۴) این دولتی که

تعیین شده است و به ولایت شرعی تعیین شده است و یک حکومت شرعی است نه فقط حکومت قانونی باشد، یعنی حکومت شرعی لازم الاتباع، همه کس واجب است بر او که از این حکومت اتباع کند. نظر مالک اشتر را که حضرت امیر سلام الله علیه می فرستاد به یک جایی و منصوبش می کرد، حاکم واجب الاتباع بود، یعنی حاکم الهی بود، حاکم شرعی بود؛ ما ایشان را حکومت شرعیه دادیم. (۲۵) امام خمینی، چنان که مکرر اشاره گردید، با اینکه از لحاظ تئوریک قایل به ولایت عامه و مطلقه انتصابی فقیه و مشروعیت دینی الهی خاستگاه حکومت بود، ولی برای آرای مردم نیز در مرحله عمل و عینیت جامعه جهت کارآمدی نظام و تحکیم پایه های حکومت و ولایت فقیه، نقش بسزایی قایل بوده و احترام فوق العاده ای می گذاشت. در این خصوص نیز فرازهایی از سخنان آن رهبر فرزانه نقل می شود. لیکن قبل از نقل این سخنان بر این نکته تأکید می کنیم که امام مردم باوری و احترام به آرا و نظر اکثریت مردم را در مکتب اهل بیت (ع) و اسلام ناب محمدی (ص) آموخته است نه اینکه ضرورت زمانه و یا خدای ناخواسته سیاسی کاری او را به چنین موضع گیری در برابر مردم وا داشته باشد. چه اینکه پیشوای پرهیزکاران و امیر مؤمنان علی (ع) چنین فرمان داده است: و الزموا السَّوَادَ الاعظم فَإِنَّ ید الله علی الجماعه و ایاکم و الفرقة فَإِنَّ الشَّاذَّ من النَّاسِ لِلشَّیطان کما انَّ الشَّاذَّ من الغنم للذُّئْبِ؛ (۲۶) با انبوه مردم همگام باشید زیرا دست عنایت الهی بر سر انبوه مردم است. زنها را از کناره گیری و پراکندگی پرهیزید که آنکه کناره گرفت طعمه شیطان خواهد بود، همان گونه که گوسفند جدا از گله، طعمه گرگ است. اینک فرازهایی از سخنان امام راحل در زمینه ضرورت احترام به آرای مردم را بازگو می کنیم: بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آراء اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران که نسبت به جنبش ابراز شده ... جناب عالی (رییس دولت موقت) را مأمور تشکیل دولت موقت می نمایم. (۲۷) مردم در انتخابات آزادند و احتیاج به قیم ندارند و هیچ فرد یا گروه یا دسته ای حق تحمیل فرد یا افرادی را به مردم ندارند. جامعه اسلامی ایران که با درایت و رشد سیاسی خود «جمهوری اسلامی» و ارزشهای والای آن و حاکمیت قوانین خدا را پذیرفته و به این بیعت و این پیمان بزرگ وفادار مانده اند. (۲۸) حکومت اسلامی حکومتی است که اولاً - صد در صد متکی به آراء ملت باشد به شیوه ای که هر فرد ایرانی احساس کند با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می سازد و چون اکثریت قاطع این ملت مسلمانند بدیهی است که باید موازین و قواعد اسلامی در همه زمینه ها رعایت شود. (۲۹) اما شکل حکومت ما جمهوری اسلامی است. جمهوری به معنای اینکه متکی به آراء اکثریت و اسلامی برای اینکه متکی به قانون اسلام است. (۳۰) ماهیت جمهوری اسلامی این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت قرار داده با اتکای به آراء عمومی ملت تشکیل شده و مجری احکام اسلام می باشد. (۳۱) اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد قهری او مورد قبول مردم است و در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است. (۳۲) برای تبیین بیشتر دیدگاه امام در رابطه با مشروعیت دینی و الهی حکومت و ولایت و جایگاه مردم در آن و نیز جلوگیری از هر گونه برداشت خلاف واقع از سخنان امام، باید چند نکته زیر را به آگاهی برسانیم: ۱ چنانکه گذشت از مجموعه آثار و تألیفات امام و نیز سخنرانیهایی که در زمینه ولایت فقیه داشته اند برمی آید که ایشان به ولایت مطلقه انتصابی معتقد بوده و سرچشمه مشروعیت حکومت و ولایت را هم دینی و الهی می دانستند، زیرا ولایت فقیه را استمرار ولایت و زعامت ائمه معصوم (ع) و نیز برخوردار از جایگاه دینی اعتقادی می دانستند. ولی با این حال چنین نبود که از نقش فوق العاده حساس و تعیین کننده مردم در تحکیم پایه های حکومت و کارآمدی آن غافل باشند. از این رو، از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی همه نهادهای قانونی و قانونگذاری را در نظام مقدس جمهوری اسلامی بر اساس آرا و نظرات اعلام شده مردم در انتخاباتها و رأی گیریها شکل دادند. نیز با الهام از فرامین الهی و دستورات دینی موجود در کتاب و سنت، آزادی عقیده و انتخاب و تعیین سرنوشت را حق مسلم و انکارناپذیر مردم می شمردند، و هرگز تحمیل نظرات و دیدگاههای هرچند به حق و برخاسته از دین را به مردم به دور از راههای قانونی و شرعی جایز نمی دانستند. البته بر این باور هم بودند که باید

مردم را ارشاد و هدایت کرد و به وظایف شرعی و قانونی شان آگاه ساخت تا آنها هم به وظایف و رس‌التهای دینی و انسانی خود عمل کنند و هم در انتخاب و اظهار نظرها دچار اشتباه نشده و خارج از چارچوب دین و احکام دینی رأی و نظر نداده و به بیراهه نروند؛ و این کار را از رسالت‌های علما و مرییان دینی جامعه می دانست. ۲ نیز بر پایه دیدگاه امام در باره ولایت فقیه، انتخاب مردم هرگز به معنای مشروعیت بخشی مشروعیت مصطلح در حوزه دین نه رایج در عرف سیاست بین المللی به حکومت و ولایت فقیه نیست، زیرا همان طور که پذیرش اصل دین و دینداری، به معنای مشروعیت بخشی به دین توسط مردم نبوده و نیز انتخاب و رجوع به مجتهد مرجع تقلید و قاضی هیچ گاه به مفهوم مشروعیت بخشی به آنها نیست، همین طور انتخاب و پذیرش حکومت و ولایت فقیه از سوی مردم، به معنای مشروعیت بخشی به آن محسوب نمی شود. زیرا منبع تأمین مشروعیت حکومت، دین و ولایت تشریحی الهی است. بلکه پذیرش مردم و به اصطلاح «مقبولیت مردمی» موجب کارآمدی، فعلیت بخشی، دوام و استحکام حکومت است. ۳

اینکه امام خمینی در سخنانشان از حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای ملت به طور جداگانه یاد کرده اند، هرگز بدین معنا نیست که این دو حق از دو خاستگاه جداگانه و متغایر هم برخاسته باشند، و به تعبیر روشن تر، حق قانونی برخاسته از آرای مردم در عرض حق شرعی برخاسته از خواست و اراده تشریحی الهی نیست؛ زیرا چنان که خود امام در سخنانشان به طور مکرر تصریح و تأکید ورزیده اند و بر اساس داده های شریعت اسلام بویژه اندیشه سیاسی آن، حق قانونگذاری منحصر به شارع مقدس اسلام (خدا) می باشد و هیچ کس حتی رسول اکرم(ص) حق تقنین و تشریح بالاصاله را ندارد، با این حساب تعبیر به حق قانونی در کنار حق شرعی در حالی که این دو در نظام حقوقی اسلام یکی بیش نیستند نوعی مسامحه در تعبیر است و آن را باید به آن محکومات سخنان حضرت امام ارجاع داد و با توجه به آنها ارزیابی کرد؛ همچنان که تعبیر به «ولی منتخب مردم» از سوی ایشان نیز نوعی تعبیر مسامحی بوده و باید با ارجاع آن به دیگر سخنان ایشان تحلیل و ارزیابی گردد، که در این صورت احترام به انتخاب مردم هرگز به معنای اصالت بخشی مطلق به آن و مشروعیت ساز دانستن رأی و انتخاب مردم در برابر مشروعیت دینی و الهی نیست. بلکه کشف از رضای الهی و مشروعیت دینی حکومت و ولایت می کند. ۴ از سخنان امام و موضع گیری های سیاسی ایشان چنین برمی آید که آن بزرگوار به عنوان معمار انقلاب اسلامی و احیاگر اسلام ناب محمدی(ص) سعی و تلاش زیادی داشتند تا مدل جدیدی از حکومت مردم سالاری و دموکراسی را با رویکرد اسلامی و در چارچوب موازین شرعی پایه ریزی کنند. چنان که فرمودند:

حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنای 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. (۳۳) تنقیح دیدگاه با توجه به اینکه نظریه انتخاب با تنگناها و پیامدهای چندی روبه رو است، بدین خاطر پیش از بیان تنگناها و پیامدهای نظریه انتخاب، ضرورت ایجاب می کند که مقدمه کوتاهی جهت شفاف تر شدن دیدگاههای طرفین «انتصاب» و «انتخاب» در باب منشأ مشروعیت حکومت و ولایت فقیه بیان کنیم تا بتوان بر اساس آن به طور قاطع و صریح اظهار نظر کرد که در چه صورتی نظریه انتخاب دارای تنگناها و پیامدهای منفی می باشد و در چه صورت چنین نیست؛ زیرا چه بسا که نزاع لفظی باشد و در واقع هر دو گروه یک دیدگاه و نظر را با دو رویکرد و دو بیان عرضه می کنند. بر این اساس ناچاریم که بار دیگر بر آنچه در باره منشأ مشروعیت حکومت و ولایت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی آوردیم، مروری گذرا داشته باشیم. حکومت و ولایت فقیه، کاملاً خاستگاه دینی داشته و بخشی جدانشدنی از آن کلیت نظام سیاسی اسلام است؛ زیرا در حکومت اسلامی آنچه در واقع حکومت می کند و ملاک عمل است قوانین اسلامی است، و همه مسئولین نظام و شهروندان مسلمان باید خود را با احکام و قوانین اسلامی منطبق کرده و آن را به اجرا بگذارند، تا از این رهگذر سعادت زندگی دنیوی و اخروی را در آغوش بکشند. به بیان روشن تر، ولایت فقیه، استمرار ولایت پیامبر خدا(ص) و امام معصوم(ع) است که آن نیز استمرار و تداوم ولایت

تشریحی الهی است. یعنی ولایت فقیه از حق حاکمیت الهی ناشی می‌شود که البته همان طور که استاد شهید مطهری فرمودند اینکه ما از حق حاکمیت فقیه سخن می‌گوییم و یا امام از حق شرعی ولایت فقیه سخن به میان آورده است، در واقع حق ناشی از صلاحیت برای حکومت مراد است نه حق حاکمیت بالاصاله و به طور مطلق. یعنی حق الهی حکومت و ولایت به افرادی که نه به دلیل خاصیت طبیعی یا موروثی، بلکه به دلیل خاصیت تقرب به خدا، عدالت و تقوا، علم و آگاهی و بینش سیاسی، صلاحیت لازم جهت تصدی منصب حکومت و ولایت را پیدا می‌کنند، منتقل و واگذار می‌شود. بر این اساس، حکومت اسلامی از نوع حکومت بر مردم برای مردم است نه از نوع حکومت مردم بر مردم، چون ماهیت حکومت اسلامی، ولایت بر جامعه است نه نیابت از جامعه و نه وکالت از آن. آن گونه که در حکومت‌های بر پایه دموکراسی غربی مطرح است؛ زیرا ایدئولوژی اسلامی و وضع قوانین آن، چنین چیزی را هم در بعد عقیده و نظر و هم در مقام اجرا و عمل اقتضا می‌کند، در این صورت بنا به گفته استاد، ملاک، انتخاب مردم نیست بلکه انطباق با معیارها و موازین شرعی است، اعم از اینکه انتخاب گرها مستقیماً خود مردم باشند که نوع انتخابشان در اینجا نظیر انتخاب مرجع تقلید می‌شود که در واقع شناسایی فرد واجد شرایط و صاحب صلاحیت لازم است. (نوعی دموکراسی). یا انتخاب گرها سایر فقها و خبرگان در مسایل دینی و حکومت اسلامی هستند (نوعی حکومت اریستوکراسی)، که در هر صورت حق انتخاب با مردم است. (۳۴) بنا بر این دیدگاه، هم مبنای گزینش فقیه «انتصاب» است نه انتخاب، و هم منشأ قدرت سیاسی و مشروعیت حکومت، دینی و الهی می‌شود. ولی اقتدار حکومت و کارآمدی آن با پذیرش و انتخاب مردم تحقق می‌یابد. در حالی که در تفسیر غربی منشأ قدرت سیاسی و مشروعیت حکومت، مردم و انتخاب صرف و بدون قید و شرط آنان می‌گردد، که این خود مهمترین نقطه جدایی میان دو تفسیر اسلامی و غربی از حکومت مردمی (دموکراسی) است. (۳۵) این تفکیک و تفاوت در مبنا و منشأ مشروعیت میان دیدگاه اسلامی و تفکر غربی از آنجا ناشی می‌شود که منشأ مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام، مطلقاً دینی و الهی است و بر این پایه میان مشروعیت و مقبولیت تفاوت بوده و لزوماً باید این دو را از یکدیگر تفکیک کرد تا محذور شرعی و دینی لازم نیاید. ولی در اندیشه سیاسی غرب، مشروعیت مفهومی جدا از مقبولیت ندارد و یکی بیش نیستند، چون خاستگاه هر دو به طور صد در صد آرا و انتخاب مردمی است. ثمره این دو دیدگاه آنجا ظاهر می‌شود که انتخاب مردم پیوسته ملازم با مشروعیت دینی نیست، بلکه تنها در صورتی ملازم با مشروعیت دینی بوده و کاشف از رضای الهی است که انتخاب مردم کاملاً با ملاکها و موازین شرعی و دینی منطبق و سازگار باشد. توضیح آنکه، میان مشروعیت و مقبولیت از دیدگاه اسلام، از نسب چهارگانه منطقی، «عموم و خصوص من وجه» است، یعنی گاهی ممکن است حاکمی (به عللی) مقبولیت مردمی و اجتماعی داشته باشد ولی حکومت وی مشروع نباشد و گاهی بالعکس، ممکن است حاکم اسلامی دارای صلاحیتهای لازم برای حکومت و ولایت باشد ولی (بنا به عللی) به او اقبال نکرده و او را برنگزینند، و در نتیجه حکومت او استقرار نیابد و به فعلیت نرسد. نظیر آنچه که برای ائمه معصومین (ع) به جز مدت کوتاهی برای علی (ع) اتفاق افتاده است. گاهی هم هست که هم مشروعیت دینی فراهم است و هم مقبولیت مردمی، در چنین صورتی است که حکومت اسلامی پایه ریزی می‌شود و نیز در این صورت است که مقبولیت مردمی ملازم با مشروعیت دینی و کاشف از رضای الهی به چنین حکومتی است. مانند حکومت امام خمینی و رهبر معظم انقلاب اسلامی، حضرت آیت الله خامنه‌ای. بنابراین، اگر مراد طرفداران نظریه انتخاب، از این سخنشان که انتخاب مردم مشروعیت ساز بوده و مشروعیت مردمی می‌آورد، همان مقبولیت در دیدگاه انتصاب باشد که بیان گردید، نه مشروعیت دینی مصطلح در حوزه تفکر سیاسی اسلام، به نظر می‌رسد که هر دو گروه یک امر را به دو بیان ارائه می‌کنند و در نتیجه نزاع لفظی می‌شود. اما اگر روی این مسأله اصرار بورزند که مراد از مشروعیت مردمی در اینجا همان مشروعیت دینی مصطلح در لسان شرع و دین است، یا بالعکس، احیاناً کسانی از این گروه بگویند مشروعیت دینی در مسأله حکومت و زعامت سیاسی، همان مشروعیت مردمی مصطلح در عرف بین الملل است که امروزه در نظامهای دموکراسی دنیا رایج است، در این صورت است که دیدگاههای طرفین تفاوت بنیادی خواهد



داشت و نزاع هم جدی خواهد بود. بر اساس دیدگاه اخیر است که نظریه انتخاب با تنگناها و پیامدهای منفی و غیر قابل قبولی مواجه است که طرفداران این نظریه لزوماً یا باید در صدد رفع و پاسخگویی لازم برآیند و یا اینکه به آن گردن نهند. تنگناها و پیامدهای دیگر نظریه انتخاب مهمترین این تنگناها و پیامدها، عبارتند از: ۱ با توجه به اینکه از دیدگاه اسلام، منشأ همه حقوق، حقایق و ارزشهای والا ذات پاک خداوندی است و تنها آن معبود یگانه است که به انسان حق انتخاب و تعیین سرنوشت خویش را داده و با تشریح قوانین مترقی و ارسال آن از طریق وحی آسمانی در قالب «دین»، در عین اینکه پذیرش دین حق را به انتخاب انسان واگذار کرده و اجبار و اکراهی را در آن روا نداشته، ولی اعلام داشته که تنها راه سعادت‌مندی و رسیدن به کمالات مطلوب انسانی، پذیرش دین و گرویدن به آن در عرصه عقیده و عمل و نیز گردن نهادن به حاکمیت دینی است؛ و این را جزو وظایف و تکالیف حتمی و لازم‌الاجرای دینداران اعلام داشته است البته تکالیف دینی نه به معنای تحمیل و تکلف که برخی دگراندیشان چنین برداشت ناروایی از آن داشته و آن را در مقابل حق و حقوق قرار داده اند! بلکه به معنای الزامات پس از تعهدات که کاملاً با عقل و منطق سازگار بوده و هماهنگ و همسو با خواست فطری انسان است که خود نوعی لطف الهی به بندگان می باشد. این گونه الزامات پس از تعهدات در عرف حقوق بین المللی نیز پذیرفته شده است اکنون پرسش این است که اگر انسان مسلمان در راستای پایبندی به تعهدات پذیرفته شده و انجام تکالیف دینی، به این تکلیف دینی خود که پذیرش حاکمیت دینی و رأی مثبت دادن به آن می باشد، عمل کرده است، آیا به حکومت دینی و ولایت فقیه آن هم به عنوان شخصیت حقوقی نه شخصیت حقیقی مشروعیت دینی بخشیده یا بالعکس، با این عمل خود در راستای تحقق هویت ایمانی و مشروعیت انسانی الهی خویش گام برداشته و به بیان روشن تر، با این گزینش و پذیرش، اعلام وفاداری نموده و پایبندی عملی به آن تعهدات دینی را ابراز داشته است؟ به نظر می رسد که اقتضای بینش توحیدی و «خدامحوری» نه «انسان محوری»، دومی باشد نه اولی. ۲ ولایت، از جمله مسایل دینی است که نیاز به جعل و اعتبار دارد. کسی می تواند جعل ولایت کند که خود دارای ولایت باشد. مردم که ولایت ندارند تا بخواهند جعل ولایت کنند، یعنی مردم چه به تنهایی و چه به طور دسته جمعی نمی توانند مقام و منصب ولایت را با انتخاب خود به کسی واگذار کنند. در نتیجه، برگزیده آنان، سمتی جز وکالت نخواهد داشت، و وقتی چنین شد فقیه برگزیده وکیل مردم می شود و فقیه وکیل تنها می تواند در محدوده ای که موکلان او اجازه وکالت داده اند دخالت کند و در اموری که به ولایت برمی گردد و اعمال ولایت شرعی در آنها منوط به داشتن ولایت است، نمی تواند اعمال ولایت کند، مانند اعمال ولایت در امور مربوط به فتوا و قضا و نیز اخذ وجوهات شرعی و مصرف آن و غیر آن از اموری که دخالت در آنها و یا تنفیذ ولایتی آنها متوقف به داشتن ولایت است. بنابراین، کسانی که در صدد برآمدند تا به هر نحو ممکن از پذیرش دلایل ولایت مطلقه انتصابی سرباز زنند و پس از نادیده انگاری اینهمه ادله عقلی و نقلی در تأیید و اثبات ولایت مطلقه انتصابی، چنین نتیجه می گیرند که: «ولایت شرعی فقیه بر مردم فاقد مستند معتبر عقلی و نقلی است... یعنی فقیهان ولایت شرعی بر مردم ندارند!» (۳۶) باید به این پیامدهای نظریه خویش نیز ملتزم شده و گردن نهند. ۳ ولایت انتخابی و مشروعیت مردمی که از پیامدهای نظریه انتخاب است، با اعتقاد شیعه در باب امامت و ولایت همسویی ندارد. زیرا شیعه در برابر اهل سنت که امامت و ولایت را امری انتخابی و نیز فرعی فقهی می داند، معتقد است که امامت، منصبی الهی و مجعول به جعل الهی است که توسط پیامبر (ص) اعلام می شود. و اصلی از اصول دینی مذهبی است؛ و ولایت فقیه هم چنانکه در بررسی اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی مشاهده کردیم، تداوم امامت ائمه (ع) و پیامبر (ص) می باشد و ادله اثبات امامت شامل ولایت فقیه نیز می شود. بر این اساس بود که امام خمینی تصریح کرده و تأکید ورزیدند که زیادی فضایل معنوی پیامبر (ص) و امام (ع) هیچ تأثیری در کم و یا زیاد شدن اختیارات نداشته و همان اختیارات و ولایت مطلقه معصومین در حوزه زعامت و ولایت سیاسی شان به ولایت فقیه هم منتقل می شود. ۴ با فرض اینکه حداقل مشروعیت سیاسی مردمی ولایت فقیه با رأی مردم تأمین شود، با توجه به اینکه همیشه در انتخاباتها و رأی گیریها درصد بالایی از مردم به علل مختلف از رأی دادن امتناع می

کنند و مخالف انتخاب و گزینش فرد مورد انتخاب اکثریت هستند، این مستلزم این است که پیوسته ولایت فقیه منتخب اکثریت، با ضریبی از عدم مشروعیت همراه باشد و در نتیجه به همان نسبت از مشروعیت دینی ولایت او و نفوذ شرعی مردمی گفتارهایش کاسته می‌شود! ۵ با اینکه فقیهان بزرگی چون میرزای شیرازی اول و دوم و نیز سیدمحمد مجاهد و غیر آنان از سوی مردم زمان خویش به منصب حکومت و ولایت برگزیده نشده‌اند ولی احکام حکومتی مهم و سرنوشت‌سازی نظیر فتوای تحریم استعمال تنباکو و اعلام جهاد علیه دشمنان دین را صادر کردند. در حالی که بر اساس نظریه انتخاب و مبتنی کردن مشروعیت حکومت به انتخاب و رأی مردم، آن فقیهان بزرگ از سوی مردم برای حکومت و اعمال ولایت برگزیده نشده بودند تا بتوانند چنین احکام حکومتی را صادر کنند. چگونه می‌توان این عمل آنان را با مبنای انتخاب توجیه کرد؟ ۶ از مباحث گذشته دانسته شد که ولایت و حکومت فقیه از ولایت و حکومت تشریحی خداوند سرچشمه می‌گیرد و نیز ولایت فقیه در واقع ولایت و حاکمیت قوانین دینی الهی است. با مبنای مشروعیت مردمی حکومت و ولایت، مستلزم این است که آرای مردم سلطه و سیطره بر ولایت تشریحی الهی و قوانین دینی داشته باشد. چون ولایت فقیه از سوی مردم به او تفویض شده است حداقل ولایت و مشروعیت سیاسی در حالی که برای هیچ موجودی حتی پیامبر(ص) چنین ولایتی نخواهد بود. ۷ بر اساس اینکه ولایت فقیه شخصیت حقوقی باشد و در واقع عنصر فقاقت و عدالت او حکومت بکند نه شخصیت حقیقی او، در نتیجه مشروعیت مردمی ولایت و حکومت فقیه، یعنی مشروعیت مردمی عناصر فقاقت و عدالت، چگونه قابل توجیه است که بگوییم مشروعیت فقاقت و عدالت فقیه برخاسته از انتخاب مردم و آرای آنهاست؟! ۸ چنان که پیشتر آوردیم حضرت امام و بسیاری از فقیهان دیگر، حکومت و ولایت را از احکام اولیه و برتر از همه احکام فروع دینی حتی نماز، روزه و حج می‌دانند. آنگاه چگونه می‌توان به این تفکیک غیر قابل توجیه تن داد و گفت مشروعیت دینی ولایت فقیه از دین است ولی مشروعیت سیاسی آن برخاسته از انتخاب و آرای مردم، یعنی مشروعیت دینی غیر از مشروعیت سیاسی است. در حالی که این از ضروریات و مسلمات اسلام و اندیشه سیاسی آن است که تفکیکی میان دیانت و سیاست آن نیست و اساساً این دو جنبه اسلام مانند دیگر جنبه‌های معارف دینی درهم تنیده و به هم وابسته است. آیا این تفکیک، تن دادن به این شعار استعماری «جدایی دین از سیاست» نیست؟ و یا در نهایت به آنجا منتهی نخواهد شد؟ به بیان دیگر، آیا این دیدگاه، این پیامد تلخ را به دنبال نخواهد داشت که سیاست بخشی جدا شده از اسلام است و در اختیار مردم قرار دارد و آنها با رأی خود به حاکمیت دینی، این بخش بیرون دینی را به درون نظام سیاسی اسلام وارد خواهند کرد؟! ۹ آیا اینکه امام خمینی مردم را به شرکت در انتخابات دعوت می‌کرد، برای این بود که مشروعیت ولایت خویش را از این طریق به دست آورد؟ اگر چنین است پس اینکه امام در آغاز و در دورانی که مردم در صحنه نبودند دست به قیام زد، بدون داشتن حداقل مشروعیت سیاسی اقدام به انقلاب و قیام کرد! ۱۰ تفکیک دیانت از سیاست پیامد دیگری نیز دارد و آن عرفی دانستن امر حکومت است و در نتیجه تفکیک امور قدسی از امور عرفی است که بنیاد تفکر سکولاریستی می‌باشد، و این تفکیک نظریه پردازان ولایت انتخابی و مشروعیت مردمی، در واقع تن دادن به نوعی سکولاریسم و عرفی کردن مسایل دینی و اسلامی است که در نتیجه، موجب کمرنگ شدن قداست احکام دینی و ارزشهای اسلامی و یا به تعبیر برخی از روشنفکران «تفکیک دانش از ارزش است»، که بعید است آقایان به این تفکیک تن دهند! پی نوشت ها ۱ نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۶، ص ۳۶۶ ۲ کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۸۸، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم. ۳ همان، ص ۴۱۷. ۴ ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ص ۵۵، انتشارات آزادی، قم. ۵ صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۳. ۶ شؤن و اختیارات ولی فقیه، امام خمینی، ص ۴۷، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۷ صحیفه نور، ج ۱۷، ص ۱۰۳. ۸ همان، ج ۱۰، ص ۱۷۴. ۹ همان، ج ۱۷، ص ۱۳۸. ۱۰ ولایت فقیه، ص ۲۶. ۱۱ صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۷۶. ۱۲ ولایت فقیه، ص ۳۱. ۱۳ صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰ و ۱۴. ر.ک. همان، ج ۶، ص ۹۵ و ۹۸. ۱۵ همان، ص ۱۱۸ و ۱۶. ۱۶ همان. ۱۷ همان، ج ۵، ص ۵۲۲. ۱۸ همان، ج ۹، ص ۱۷. ۱۹ ولایت فقیه، ص ۵۴. ۲۰ صحیفه نور، ج ۹، ص ۴۲. ۲۱ کشف الاسرار، ص ۱۸۴ و ۱۸۶. ۲۲ صحیفه نور، ج ۳، ص ۲۲۴. ۲۳

همان، ص ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۴ همان، ص ۲۳۶ و ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵ همان. ۲۶ نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۲۷، ص ۱۸۴. ۲۷ روزنامه اطلاعات، ۱۷ بهمن ۱۳۵۷. ۲۸ صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۹۴. ۲۹ ر.ک. همان، ج ۳، ص ۷۱ ۷۰ و ۱۰۲. ۱۱۵. ۳۰ ر.ک. همان، ص ۲۰ و ۲۱ و ۳۷؛ ج ۲، ص ۵۴۵، ۵۶۸ و ۵۸۴. ۳۱ همان، ج ۳، ص ۱۰۵. ۳۲ همان، ج ۲۱، ص ۱۲۹ و ۱۴۹. ۳۳ ر.ک. ولایت فقیه، ص ۴۵؛ کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱. ۳۴ ر.ک. پیرامون جمهوری اسلامی، شهید مطهری، ص ۱۵۳ ۱۵۵، انتشارات صدرا، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸۴ ۸۷. ۳۵ ر.ک. مجله اندیشه حوزه، سال پنجم، شماره دوم، مهر و آبان ۷۸، مقاله «دموکراسی در نظام ولایت فقیه» محمد هادی معرفت، بویژه ص ۱۰۲، انتشار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد. ۳۶ ر.ک. حکومت ولایتی، محسن کدیور، ص ۳۹۲، نشر نی. منابع مقاله: فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۶، ابراهیم زاده آملی، نبی الله؛

## مشروعیت نظام اسلامی

مشروعیت نظام اسلامی مسئله تحولات زمان و ثابت بودن ضوابط و قوانین اسلامی مسئله ای است که همواره این شبهه را ایجاد میکند که چگونه میتوان این ثابت را با آن متغیر تلفیق کرد. مسئله زمان و تغییر و تحول مسئله درستی است اما ظرافتی در آنست که اغلب نسبت به آن بی توجه میمانند. فرد انسان و همچنین جامعه انسانی، حکم قافله ای را دارد که دائما در حرکت و طی منازل است. فرد و جامعه هیچکدام در حال سکون و ثبات و یکنواختی نیستند بنا بر- این اگر بخواهیم انگشت بر روی یکی از منازل بگذاریم و جامعه بشر را در یکی از منازلی که برای مدت کوتاهی توقف کرده، برای همیشه ثابت نگاهداریم بدون شک بر خلاف ناموس طبیعت عمل کرده ایم. اما باید توجه داشت که فرق است میان منزل و میان راه، منزل تغییر میکند اما آیا راه هم لزوما تغییر میکند؟ آیا مسیر جامعه انسانی که همه قبول دارند که یک مسیر تکاملی است آیا آنها هم تغییر میکنند؟ به بیان دیگر آیا راه هم در راه است؟ و آیا بشر و جامعه بشری هر روزی در یک جهت و در هر مرحله ای از مراحل در یک مسیر جدید و بسوی یک هدف تازه حرکت میکنند؟ پاسخ اینست که نه، خط سیر تکاملی بشر خط ثابتی است شبیه مدار ستارگان. ستارگان دائما در حال حرکتند ولی آیا مدار آنها دائما در حال تغییر است آیا باید چنین استدلال کرد که چون ستارگان در یک مدار حرکت میکنند مدار آنها هم ضرورتا باید تغییر کند و اگر تغییر نکند آن ستاره در یک نقطه میخکوب میشود؟ واضحست که جواب منفی است. لازمه حرکت داشتن ستاره این نیست که مدار ستاره هم قطعاً و ضرورتاً و لزوماً تغییر نکند. نظیر همین مسئله برای انسان و برای انسانیت مطرح است. سؤال اساسی اینست: آیا انسانیت انسان، ارزشهای انسانی، کمال انسانی، واقعیتهای متغیر و متبدلی هستند؟ یعنی همانطور که لوازم زندگی و مظاهر تمدن روز به روز فرق میکنند آیا معیارهای انسانیت هم روز به روز فرق میکنند؟ آیا چیزی که یک روز معیار انسانیت بود و قابل ستایش و تمجید، روز دیگر از ارزش می افتد و چیز دیگری که نقطه مقابل اولی بود، معیار انسانیت میشود؟ آیا فکر میکنید روزی در آینده خواهد آمد که چومبه بودن و معاویه بودن معیار انسانیت بشود و لومومبا بودن و ابو ذر بودن معیار ضد انسانیت؟ یا اینکه نه، معتقدید چنین نیست که ابو ذر بودن، از خط سیر انسانیت برای همیشه خارج بشود، بلکه انسانیت انسان دائما تکامل پیدا میکند، و معیارهای کاملتری برای آن پدید می آید. انسان بحکم اینکه خط سیر تکاملش ثابت است، نه خودش، یک سلسله معیارها دارد که بمنزله نشانه های راهنند. درست همانگونه که در یک بیابان بر، که حتی کوه و درختی ندارد، نشانه هایی می گذارند که راه را مشخص کنند این نشانه ها و این معیارها، همیشه نشانه و معیار هستند و دلیل و ضرورتی ندارد که تغییر بکنند. من در یکی از کتابهایم، بحثی کرده ام راجع به اسلام و تجدد زندگی و در آنجا این مسئله را روشن کرده ام که اسلام با مقتضیات متفاوت زمانها و مکانها، چگونه برخورد میکند (۱) در آنجا ذکر کرده ام که اساسا این مسئله که آیا زندگی اصول ثابت و لا یتغیر دارد یا نه؟ بر اساس یک سؤال مهم فلسفی بنا شده و آن سؤال اینست: آیا انسان لا اقل در مراحل تاریخی نزدیک تر بما، یعنی از وقتی که بصورت یک موجود متمدن یا نیمه متمدن در آمده است، تبدیل انواع پیدا کرده یا نه؟ آیا انسان در هر دوره ای غیر از انسان

دوره دیگر است؟ آیا نوع انسان تبدیل به نوع دیگر میشود؟ و قهرا اگر این تبدیل امکان پذیر باشد، آیا همه قوانین حاکم بر او، الا بعضی از قوانین که فی‌المثل با حیوان مشترک است، عوض میشود؟ درست شبیه آبی که تا آن هنگام که مایع است قوانین مایعات بر آن حکمفرماست و وقتی به بخار تبدیل میشود مشمول قوانین گازها میگردد. یا آنکه نه، در طول تاریخ، نوعیت انسان ثابت مانده است و تغییر نکرده؟ اینجا نمیخواهم چندان وارد مباحث فلسفی بشوم. اما اجمالا میگویم نظریه صحیح همین است که انسان با حفظ نوعیتش در مسیر تکاملی گام برمیدارد. یعنی از روزی که انسان در روی زمین پدیدار شده است، نوعیت او از آن جهت که انسان است تغییر نکرده و او به نوع دیگری تبدیل نشده است. البته انسان درجا نزده و نمی‌زند و از این جهت یک مسیر تکاملی را طی میکند، ولی گویی در قانون خلقت، تکامل از مرحله جسم و اندام و ارگانیزم بدنی به مرحله روانی و روحی و اجتماعی تغییر موضع داده است. از آنجا که نوعیت انسان تغییر نمیکند، بناچار یک سلسله اصول ثابت که مربوط به انسان و کمال اوست، خط سیر انسانیت را مشخص می‌سازد و بر زندگی او حاکم است، و از آنجا که انسان در چنین مسیری حرکت میکند و در آن، منازل مختلف را می‌پیماید - بواسطه اختلاف منازل، احکام مربوط به هر منزل با منازل دیگر متفاوت خواهد بود همین امر او را ناگزیر می‌سازد که در هر منزل بشیوه‌ای خاص - متفاوت با دیگر منازل - زندگی کند. قوانین اسلام آنگونه که در متن تشریحات دین منظور گردیده منزلی وضع نشده بلکه مسیری وضع شده است، اما در عین حال برای منازل هم فکر شده و مقدمات و تمهیدات لازم برای آنها در نظر گرفته شده است. اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت، و برای نیازهای متغیر، وضع متغیری در نظر گرفته است. خصوصیات این قوانین را باجمال در همان کتابی که ذکرش رفت، تشریح کرده‌ام. اینجا برای روشن شدن موضوع به ذکر مثالی اکتفا میکنم. اسلام در رابطه جامعه اسلامی با جامعه‌های دیگر به قدرتمند شدن و قدرتمند بودن و تهیه لوازم دفاع از خود، در حدی که دشمن هرگز خیال حمله را هم نکند، توصیه کرده است. آیه: و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوكم (۲) در واقع بیانگر این اصل اجتماعی اسلامی است. از سوی دیگر میبینیم که در فقه اسلامی بر اساس سنت پیامبر (ص) به چیزی توصیه شده است که آنرا سبق و رمایه مینامند. یعنی شرکت در مسابقه اسب دوانی و تیراندازی به منظور مهارت یافتن در امور جنگی. خود پیامبر اکرم در این مسابقات شرکت میکرد. حالا اگر به اصل و اعدوا لهم... توجه کنیم میبینیم یک اصل همواره نو و زنده است، چه در آن زمان چه در زمان ما و چه آینده. اما در مورد حکم سبق و رمایه دیگر ضرورتی ندارد که چنین مسابقاتی به آن نیت سابق برگزار شود. یعنی به نظر میرسد که این حکم دیگر مصداق ندارد و زمانش گذشته است. دلیل این امر این است که سبق و رمایه «اصالت» ندارد و حکم مربوط به یکی از منازل است، اصالت مال و اعدوا لهم... است که مسیر را مشخص میکند. در همین زمان میتوان این حکم را با توجه به شرایط زمانه با صورت اجرایی تازه‌ای، بمرحله اجرا درآورد. از اینگونه مثالها الی ما شاء الله داریم و تازه آن پیچ و لولائی که به قوانین اسلام انعطاف میدهد تا بتواند خود را با شرایط نو تطبیق دهد، بدون آنکه از اصول تخلف بشود منحصر به این موارد نیست. من بعوض ورود به جزئیات که به زمان زیادی نیاز دارد مثال دیگری برایتان میزنم تا موضوع روشنتر بشود. اصلی در قرآن داریم راجع به مبادلات و کیفیت گردش ثروت در میان مردم که باین تعبیر در قرآن بیان شده است: لا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل (۳) یعنی نقل و انتقال مملوکه‌ها نباید به صورت بیهوده انجام شود. یعنی اگر شما مال و ثروتی مشروع بدست آورده‌اید و خواستید آنرا بدیگری منتقل کنید، این نقل و انتقال باید بصورتی باشد که از نظر اجتماعی شکل مفیدی داشته باشد و یکی از نیازهای اصیل زندگی افراد جامعه را رفع کند. حالا فرض کنید کسی بخواهد با پولی که در اثر تلاش شرافتمندانه بدست آورده کالایی بی‌مصرف و بی‌فایده مثلاً یک گونی مورچه مرده را بخرد، آنهم برای آنکه آنرا دور بریزد، این معامله از نظر قرآن از اساس باطل است. اما فرض کنید زمانی بیاید که علم بتواند از مورچه مرده استفاده بکند در آنصورت میبینیم که همین معامله که تا دیروز باطل و حرام بوده به معامله صحیحی تبدیل میشود. چرا؟ باین دلیل که مجتهد فقیه واقعی، مصداق حکم کلی آیه لا تاكلوا... را بطور صحیح در هر زمان تشخیص میدهد و بر اساس آن، حکم به وجوب شرعی معامله و یا عدم آن میدهد. نظیر همین مسئله در

مورد خرید و فروش خون پیش آمده است. در گذشته که از خون استفاده ای نمیشد معامله خون باطل بود. زیرا اکل مال به باطل محسوب میشود. اما امروز که در اثر پیشرفت علم، خون بصورت یک مایه حیات در آمده، دیگر نمیتوان گفت معامله خون مصداق اکل مال به باطل است. بلکه در اینجا بدلیل عوض شدن مصداق، حکم جزئی تغییر میکند اما حکم کلی همچنان پا بر جا و بی تغییر باقی میماند و بر مصادیق تازه منطبق میگردد. در انطباق احکام کلی با مصادیق جدید، این اجتهاد است که نقش اصلی را بازی میکند. وظیفه فقیه اینست که بدون انحراف از اصول کلی، مسائل جزئی و متغیر و تابع گذشت زمان را بررسی کند و بر اساس همان احکام و چهار چوبهای اصلی که توسط وحی عرضه شده است احکام مناسب را صادر کند. پی نوشت ها: ۱- نظام حقوق زن در اسلام- فصل اسلام و تجدد زندگی- نوشته- استاد مطهری، انتشارات صدرا. ۲- ای مؤمنان، در مقام مبارزه با آنان خود را مهیا کنید و هر چه میتوانید ابزار جنگی برای ترساندن دشمنان خدا و خودتان فراهم کنید. (سوره انفال- آیه ۶۰) ۳- مال یکدیگر را به ناحق صرف نکنید. (سوره بقره- آیه ۱۸۸). منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی، مطهری، مرتضی؛

### امام خمینی، حکومت دینی و مشروعیت

امام خمینی، حکومت دینی و مشروعیت چکیده در این نوشتار ابتدا مشروعیت ولی فقیه که همان مشروعیت حکومت دینی محسوب می شود، از دیدگاه حضرت امام رحمه الله مورد بحث قرار گرفته و سپس به مشروعیت یا مقبولیت دادن رای مردم در اندیشه امام راحل پرداخته شده است و ضمناً به نقش مردم در حکومت و آزادیهای آنها اشاره گردیده و در پایان نیز دیدگاه آن حضرت در وضع قوانین و اختیارات و محدودیتهای نمایندگان مردم در این مورد بیان شده است. مشروعیت الهی از نگاه حضرت امام خمینی رحمه الله، مشروعیت حکومت دینی، الهی است. این سؤال به صورت جدی مطرح می شود که چرا امام اصالت را به خداوند می دهد و چرا از دیدگاه ایشان، مردم منبع مشروعیت حکومت دینی به شمار نمی روند؟ ابتدا باید گفت که مشروعیت ولی فقیه همان مشروعیت حکومت دینی محسوب می شود. به صورت کلی در اندیشه سیاسی امام، آنچه که محوریت دارد، خداست. امام همه عالم هستی، حکومت، قانون و ... را متعلق به خداوند می داند. از این رو، معتقد است اگر حکومت خدا نباشد، در مقابل، طاغوت و شیطان حکومت دارد. از این جهت امام می گوید: «واضح است که حکومت به جمیع شؤون آن و ارگانهایی که دارد، تا از قبل شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضائیه و اجرائیه، بدون مجوز شرعی خواهد بود ... و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شؤون طاغوتی خواهد بود.» (۲) حضرت امام با توجه به مشروعیت فقیه از طرف خداوند و مشروعیت دیگر ارکان حکومت به وسیله مشروعیت الهی فقیه، می گوید: «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، اطاعت او اطاعت طاغوت است. طاغوت وقتی از بین می رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود.» (۳) همان طور که امام تصریح می کند، اگر چه مردم به رئیس جمهور رای می دهند ولی مشروعیت دینی اختیارات رئیس جمهور بر اساس تنفیذ (و در حقیقت نصب) ولی فقیه می باشد. در جای دیگر امام با اشاره به حکومت شاهنشاهی می گوید: «اگر گذاشته بودند ... حکومت، حکومت اسلامی باشد، حاکم، حاکم منتخب منصوب من قبل الله تعالی باشد، آن وقت مردم می فهمیدند که اسلام چیست؟ و معنی حکومت اسلامی چیست.» (۴) به عبارت دیگر چون سعادت ابدی و همه جانبه بشر ملاک اصلی خلقت می باشد، بنابراین، خداوندی که تمامی برنامه های لازم برای انسان را از قبل برای او مهیا می کند، حکومت مورد نیاز او را نیز خود مشروعیت می دهد تا عوامل مختلف سبب تعالی دین و انسان شود، از این جهت امام می گوید: «اگر (خداوند) برای آنان، امام بر پا نگهدارنده نظم و قانون، خدمتگزار امین و نگهبان پاسدار و امانتداری تعیین نکند، دین به کهنگی و فرسودگی دچار خواهد شد، و آیین از میان خواهد رفت و سنن و احکام اسلامی دگرگون و وارونه خواهد



گشت و بدعتگزاران چیزها در دین خواهند افزود و ملحدان و بی دینان چیزها از آن خواهند کاست، و آن را برای مسلمانان به گونه ای دیگر جلوه خواهند داد. (۵) از این رو، چون از سوی مردم توانایی دفاع همه جانبه از دین را ندارند و از حکمت خدا هم به دور است که برای این مساله راه حلی نیآورده باشد، و از سوی دیگر ویژگی ابدی دین اسلام برای امام مسلم است، لذا یک مجری امانتدار و نگاهبان دین و قوانین آن لازم می باشد و بدون شک این حاکم، مشروعیتی الهی دارد. ممکن است این سؤال مطرح شود که این دلایل و ویژگیها مربوط به امام معصوم است نه برای هر حاکمی. امام خمینی معتقدند چون دلایل لزوم «ولی امر» برای مسلمانان در همه زمانها، جاری است، این مشروعیت برای همه حاکمان دینی که واجد شرایط و صفات مورد نظر خداوند باشند، وجود دارد. لذا امام می گوید: «آن علل و ضرورتهایی که آن حضرت را (حضرت علی علیه السلام و دیگر امامان) امام کرده است، الان هم هست و با این تفاوت که شخص معینی نیست، بلکه موضوع را «عنوانی» قرار داده اند تا همیشه محفوظ باشد.» (۶) به عبارت دیگر، از دیدگاه ایشان حفظ دین و لزوم وجود حاکم جامعه در همه زمانها لازم است: «روند مشروعیت حکومت از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله تا به حال جاری می باشد: بعد از رسول اکرم کسی افضل از او در هیچ معنایی نیست و نخواهد بود. لکن در مراتب بعد هم که باید این امت هدایت بشود، پیغمبر اکرم که از دنیا می خواست تشریف برد، تعیین جانشین و جانشینها را تا زمان غیبت کرد، و همان جانشینها، تعیین امام امت را هم کردند. به طور کلی این امت را به خود وانگذاشتند که متحیر باشند، برای آنها امام تعیین کردند، رهبر تعیین کردند تا ائمه هدی علیهم السلام بودند، آنها بودند و بعد فقها... آنها را تایید کردند برای پایداری این امت.» (۷) همان طور که از این عبارات معلوم است، چون امام لزوم هدایت و تربیت انسان را همیشگی می داند، لذا همانطور که پیامبر برای این هدف اصلی مبعوث شدند، امامان بعدی نیز آن روند را ادامه دادند و در دوره غیبت این وظیفه بر عهده فقهاست تا از آنها پاسداری کنند. البته لازم به ذکر است که امام، مشروعیت ولایت فقیه را در همین چارچوب تفسیر می کند با این تفاوت که او صالح ترین فرد برای هدایت جامعه اسلامی است. امام تشکیل مجلس خبرگان را نیز برای تصویب امر خداوند می داند و می گوید: «مجلس خبرگان می خواهند ولایت فقیه را اثبات کنند،... می خواهند تصویب کنند آن چیزی را که خدای تبارک و تعالی فرموده است.» (۸) همچنین در موارد مختلفی در تشکیل نهادهای انقلاب و تعیین و نصب افراد در مراکز مختلف به حق شرعی خود اشاره کرده و آن را در جهت شرعیت ولایت فقیه بر امور جامعه معرفی می کند. مثلا در حکم تشکیل شورای انقلاب اعلام می کند: «به موجب حق شرعی و بر اساس رای اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران که نسبت به اینجانب ابراز شده است، در جهت تحقق اهداف اسلامی ملت، شورایی به نام شورای انقلاب اسلامی مرکب از افراد با صلاحیت و مسلمان و متعهد و مورد وثوق موقتا تعیین شده و شروع به کار خواهند کرد.» (۹) امام در این عبارت از حق شرعی برای خود صحبت می کنند که این مساله همان مشروعیت مورد نظر ایشان برای ولی فقیه می باشد و از رای مردم نیز به عنوان مقبولیت و تایید این حق استفاده می کنند. در مورد مشروعیت دولت موقت نیز می گوید: «ما دولت را تعیین کردیم به حسب آن که هم به حسب قانون، ما حق داریم و هم به حسب شرع حق داریم. ما به حسب لایت شرعی که داریم و به حسب آرای ملت که ما را قبول کرده است. آقای مهندس بازرگان را مامور کردیم که دولت تشکیل بدهد... آقای مهندس بازرگان حکومت شرعیه دارد از قبیل من و بر همه واجب است که اطاعتش را بکنند.» (۱۰) از این رو، مشروعیت الهی ولایت فقیه، زمانی محقق می شود که توسط مردم این امر پذیرفته شده باشد. و برای همین است که امام از جهت دینی، به «حق شرعی و ولایت» اشاره نموده و از جهت سیاسی، به «قبول مردم» استناد می کند. مشروعیت مردمی به هر حال در اندیشه امام، مردم نمی توانند مشروعیت دهنده حکومت الهی باشند. علت این مساله را صرفا باید در رابطه خدا و انسان جستجو کرد. چرا که خدا کمال مطلق است و انسان نیازمند هدایت می باشد و از این جهت انسان باید توسط خداوند مورد هدایت قرار گیرد. امام خمینی در جهت اثبات این مساله، حدیثی را از امام رضا علیه السلام نقل نموده و در توضیح آن می گوید: «اگر کسی بپرسد چرا خدای حکیم «اولی الامر» قرار داده و به اطاعت آنان امر کرده است، جواب داده

خواهد شد که به علل و دلایل بسیار چنین کرده است. از آن جمله، این که چون مردم بر طریقه مشخص و معینی نگه‌داشته شده، و دستور یافته اند که از این طریق تجاوز نمایند و از حدود و قوانین مقرر در نگذرند، زیرا که با این تجاوز و تخطی دچار فساد خواهند شد، و از طرفی این امر به تحقق نمی پیوندد و مردم بر طریقه مردم نمی روند و نمی مانند و قوانین الهی را بر پا نمی دارند مگر در صورتی که فرد (یا قدرت) امین و پاسداری برایشان گماشته شود که عهده دار این امر باشد و نگذارد پا از دایره حقیقتان بیرون نهند، یا به حقوق دیگران تعدی کنند. زیرا اگر چنین نباشد و شخص یا قدرت بازدارنده ای گماشته نباشد، هیچ کس لذت و منفعت خویش را که با فساد دیگران ملازمه دارد، فرو نمی گذارد و در راه تامین لذت و نفع شخصی به ستم و تباهی دیگران می پردازد. «(۱۱) این عبارات را می توان در چارچوب مبانی کلامی نیز جستجو کرد. چرا که انسان در قرائت امام از دین شیعه، موجودی است که بالفعل دچار هوای نفس است و تمام پلیدیها از خواسته های نفس ناشی می شود. از این رو، باید تمامی امکانات، شرایط و تلاشها صورت بگیرد تا انسان از این پلیدی به خیر مطلق رهنمون گردد. حکومت دینی، یکی از شرایطی است که انسان مختار، خود را در این بستر قرار می دهد. این هدایت و حرکت انسان به سوی خدا، قسری نمی باشد بلکه کاملاً اختیاری است. کلام در آنجاست که انسان به نیاز مطلق خود به خدا و نقص خود، آگاهی کامل داشته باشد. و از این جهت می تواند خود را در بستر اعمال حکومت دینی قرار ندهد. در این صورت هیچ تضمینی برای وصول به سعادت ابدی و الهی وجود ندارد. اگر چه ممکن است افراد، رفاه مادی و نیازهای دنیوی خود را بخوبی تامین کنند. امام در جهت اثبات این مساله با استناد به حدیث مورد نظر می گوید: «زیرا می بینیم که مردم ناقص اند، و نیازمند کمال اند و ناکامل اند؛ علاوه بر این که با هم اختلاف دارند و تمایلات گوناگون و حالات متشتت دارند. بنابراین، هرگاه کسی را که برپا نگه‌دارنده نظم و قانون باشد و پاسدار آنچه پیامبر آورده بر مردم گماشته نبود، به چنان صورتی که شرح دادیم، فاسد می شدند و نظامات و قوانین و سنن و احکام اسلام دگرگون می شد و عهدها و سوگندها دگرگون می گشت. و این تعبیر سبب فساد همگی مردمان و بشریت به تمامی است.» (۱۲) بنابراین، خداوند باید حاکمی را برای چنین مردمی به حکومت برساند چرا که «در حکمت خداوند حکیم روا نیست که مردم زبانی آفریدگان خویش را بی رهبر و بی سرپرست رها کند زیرا خدا می داند که به وجود چنین شخصی نیاز دارند، و موجودیتشان جز به وجود وی قوام و استحکام نمی یابد» (۱۳) نکته بسیار مهم آن است که وجود امام معصوم به هدایت تکوینی نیز می انجامد ولی در صورت غیبت امام معصوم مدیریت جامعه دینی نباید بدون سرپرست باقی بماند. علاوه بر این اگر دین و هدف از بعثت انبیا برای خداوند اهمیت اساسی داشته باشد، باید تدابیری را بیاندیشد که این دین از بین نرود و دچار انحطاط نگردد از این رو، حاکمی در هر زمان نیاز است که گوهر ذاتی دین را پاک نگاه دارد. مقبولیت مردمی بحث جایگاه مردم، در اندیشه سیاسی امام خمینی، از اهمیت خاصی برخوردار است. با ذکر مطالب گذشته، ممکن است، این تصور به وجود آید که مردم موجوداتی ناقص، غیرقابل هدایت و... هستند که محکوم به اطاعت از یک حکومت، قانون و حاکم از پیش تعیین شده هستند. به صورت کلی باید گفت که رابطه مستقیمی میان مباحث کلامی امام و مباحث سیاسی ایشان، وجود دارد. از نگاه امام حتی در شناختن توحید و رسیدن به خداوند که مقصد اعلای خلقت می باشد، اجباری وجود ندارد. به عبارت دیگر داشتن اختیار برای انسان در رسیدن به سعادت و شقاوت، از ویژگیهای خاصی است که تمام نکات مثبت و منفی انسان را در بر می گیرد. همان طور که قبلاً گفته شد، حکومت دینی، بستر ساز سعادت انسان است و در این بستر، برنامه های لازم برای او اجرا می شود. و حکومت، حق ندارد که با سوء استفاده از «نفسانیت» مردم، آنها را اجباراً به خداوند برساند. دقیقاً به همین دلیل، مردم نه تنها مختار در انتخاب راه سعادت و شقاوت هستند، بلکه اختیار کامل در انتخاب نوع حکومت و زمامدار آن دارند. اگر چه در دید کلامی امام، انسان محتاج هدایت و تربیت است، قانون الهی، یگانه قانون شفابخش هستی می باشد، و اسلام جامع ترین دین الهی برای سعادت بشر می باشد و حکومت دینی بستر این سعادت است، ولی استفاده از این قوانین و برنامه ها، منوط به اختیار و اراده انسان در پذیرش و عدم پذیرش آنها می باشد

نکته مهمی که در اندیشه سیاسی امام، همیشه وجود داشته است، نگاه مثبت به ملت جمهوری اسلامی می باشد. امام، جمهوری اسلامی را همان حکومت مطلوبی می داند که قدم اولیه رسیدن انسان به سعادت را برنامه ریزی می کند و مردم ایران را کسانی می داند که با انتخاب این نظام خود را در این بستر، قرار دادند و از این رو، در مسیر «انسان شدن و سعادت کامل» می باشند. امام در این باره می گوید: «من با جرات مدعی هستم که ملت ایران و توده میلیونی آن در عصر حاضر بهتر از ملت حجاز در عهد رسول الله صلی الله علیه و آله و کوفه و عراق در عهد امیرالمؤمنین علیه السلام و حسین بن علی علیه السلام می باشند.» (۱۴) این برتری در جهت اعتقاد به خداوند و ایمان به هدف می باشد که «همه از عشق و علاقه و ایمان سرشار آنان است به خداوند متعال و اسلام و حیات جاویدان. با آن که نه در محضر مبارک رسول اکرم صلی الله علیه و آله هستند و نه در محضر امام معصوم علیه السلام و انگیزه آنان ایمان و اطمینان به غیب است... و ما همه مفتخریم که در چنین عصری و در پیشگاه چنین ملتی می باشیم.» (۱۵) چرا امام با توجه به مبانی فکری خود درباره سرشت پلید انسان، اینچنین از مردم ایران تمجید می کند؟ چون شرط هدایت، آگاهی و انتخاب آزادانه سعادت می باشد. اگر انسان خود را در این مسیر قرار داد، همه شرایط و عوامل و مهمتر از همه، خداوند او را یاری می کند و حکومت دینی موظف است که از طرف خداوند، مشکلات فردی و اجتماعی چنین انسانی را برطرف کرده و او را به زندگی دلگرم و امیدوار کند تا نهایتاً انسان به لقاء الله برسد. از این جهت چون مردم ایران از این ویژگی برخوردارند، مورد رضایت الهی هستند. علاوه بر آن که مردم، از جهت سیاسی محور و صاحب حق در حکومت هستند به همین دلیل حقوقی دارند که بدان اشاره می کنیم. به عبارت دیگر بعد کلامی انسان امری فردی است که خود باید این مشکل را حل نماید ولی حقوق سیاسی او در جای خود محفوظ است. به همین دلیل است که امام علی علیه السلام در نهج البلاغه از حقوق متقابل مردم و حکومت صحبت می کند. حق تعیین سرنوشت از نگاه امام: «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد.» (۱۶) حکومت بدون قبول مردم، اصلاً شکل نمی گیرد. همچنین در افکار امام از مهمترین ضوابطی که نباید از حکومت جدا باشد، این است که «متکی به آرای ملت باشد به گونه ای که تمامی آحاد ملت در انتخاب فرد و یا افرادی که باید مسئولیت و زمام امور را در دست بگیرند، شرکت داشته باشند.» (۱۷) از این رو، نظام جمهوری اسلامی به تاکید امام خمینی به آرای عمومی گذاشته شد تا خواسته مردم مورد ارزیابی قرار گیرد، اگر چه نتیجه این ارزیابی، به علت خصوصیت ویژه مردم، از قبل قابل پیش بینی بود چنان که امام می گوید: «ما نظام جمهوری را به آرای عمومی می گذاریم و ایران چون همه شان مسلمان هستند، رای بدین قضیه خواهند داد و بعد از رای آنها حکومت جمهوری اسلامی، تشکیل خواهد شد.» (۱۸) از این رو مردم، اولویت در انتخاب دارند و اسلام اولویت در حکومت. و در جای دیگری نیز با اشاره به حق مردم در انتخاب حاکم می گوید: «کسی که می خواهد یک مملکتی را اداره بکند... (و) مقدراتمان را دستش بدهیم باید آدمی باشد که مردم انتخاب کنند و با انتخاب مردم پیش بیاید. قهراً وقتی با انتخاب مردم پیش آمد، صالح است.» (۱۹) شرط امام برای حاکم، شروط دینی (قانون و عدالت) می باشد و این، سبب نصب الهی می شود. از این رو، اگر مردم این نصب الهی را نپذیرند، مشروعیت الهی عینیتی پیدا نمی کند. از این رو، نقش مردم در حکومت دینی به کارآمدی آن مرتبط می باشد و حکومت در ارتباط کامل با مردم شکل می گیرد. به صورت کلی امام به رابطه مردم و حکومت از دو زاویه می نگرد، حق حکومت بر مردم و حق مردم بر حکومت. در هر دو صورت، مردم از لحاظ سیاسی تعیین کننده و رسمیت دهنده به حکومت می باشند. از این جهت اگر مردم، حکومت و اجزای آن را قبول نداشتند، کسی، حق اجبار و تحمیل بر آنان را ندارد: «ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طوری رای داد ما هم از آنها تبعیت می کنیم. ما حق نداریم، خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است. پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل کنیم.» (۲۰) تمام هنر انسان و لذت سعادت ابدی، در گرو اختیار انسان است و حتی خداوند پذیرش ربوبیت خود را نیز بر انسان تحمیل نکرده است، چه برسد به تحمیل حکومت دینی. از نگاه امام، هرگونه تحمیل به استبداد منجر می شود و

«رژیم اسلامی با استبداد جمع نمی شود.» (۲۱) مردم، محور حکومت در اندیشه امام، مردم محور حکومت می باشند و این حکومت است که باید برای مردم برنامه ریزی کند و در خدمت آنان باشد چرا که «باید اساس را مردم و فکر مردم قرار داد و باید به فکر مردم بود ... باید مردم خودشان (امور) حکومت را به دست بگیرند.» (۲۲) امام در عبارت دیگری به وظیفه حکومت در مقابل مردم تصریح می کند و معتقد است در حکومت اسلامی که بر پایه عدالت پی ریزی شده است حکومت باید برای مردم باشد نه مردم برای حکومت، «حکومت اسلامی حکومتی است که برای مردم خدمتگزار است، باید خدمتگزار باشد.» (۲۳) از این جهت حکومت اسلامی جنبه تحمیلی، استبدادی و زورگویی ندارد، بلکه باید به وظیفه خود برای خدمت به مردم عمل کند. در این صورت حکومت دینی، حکومتی عاطفی است که با دل‌های افراد ارتباط برقرار می کند و پس از آن، مردم پشتیبان این حکومت می شوند. «کاری بکنید که دل مردم را به دست بیاورید، پایگاه پیدا کنید در بین مردم (در این صورت) خدا ... و ملت از شما راضی است، قدرت در دست شما می ماند و مردم هم پشتیبان شما هستند.» (۲۴) حکومت بر قلوب و دل‌های مردم آنقدر مهم است که «در بسیاری از حکومتها، حکومت بر ابدان است آن هم با فشار، و لذا موفق نیستند» (۲۵) و به سران کشورهای اسلامی توصیه می کند: «شما کوشش کنید که حکومت بر قلوب کشورهای خودتان بکنید، نه حکومت بر ابدان، و قلوب از شما کناره بگیرند ... حکومت بر قلوب یک حکومت شیرین است به خلاف حکومت بر ابدان که قلوب با آنها نباشد ... حکومت صدر اسلام، حکومت بر قلوب بود و لذا با جمعیت‌های کم بر امپراتوری‌های بزرگ غلبه کردند.» (۲۶) آزادی انتخاب همچنین آزادی حق انتخاب، برای مردم، در اجزاء و نهادهای حکومتی نیز به طریق اولی وجود دارد از این رو، امام می گوید: «هر کس آزاد است همیشه و به هر کسی که می خواهد، رای می دهد.» (۲۷) امام اگر چه این آزادی را برای مردم به رسمیت می شناسد و معتقد است که: «باید مردم را برای انتخابات آزاد گذاریم و نباید کاری بکنیم که فردی بر مردم تحمیل شود.» (۲۸) ولی در عین حال از نتیجه اختیار و آزادی مردم مطمئن هستند: «بحمدالله مردم ما دارای رشد دینی - سیاسی مطلوب می باشند و خود، افراد متدین و درد مستضعفان چشیده و آگاه به مسائل دینی - سیاسی و همگام با محرومین را انتخاب خواهند کرد.» (۲۹) در جای دیگری نیز با اشاره به تذکر مردم در انتخاب درست می گوید که این انتخابات باید برای رضای خدا و صلاح اسلام و مسلمین باشد. (۳۰) در چارچوب اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله مهمترین توصیه ها به مردم در استفاده درست از حق انتخاب خود شکل می گیرد. با این معیار بین دو گروه مهم، تفاوت قائل می شود: «مردم شجاع ایران با دقت تمام به نمایندگانی رای دهند که معتقد به اسلام و وفادار به مردم باشند و در خدمت به آنان احساس مسؤولیت کنند و طعم تلخ فقر را چشیده باشند و در قول و عمل مدافع اسلام پابرهنگان زمین، اسلام مستضعفین، اسلام رنجدیدگان تاریخ، اسلام عارفان مبارزه جو، اسلام پاک پیتتان عارف و در یک کلمه، مدافع اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله باشند و افرادی را که طرفدار اسلام سرمایه داری، اسلام مستکبرین، اسلام مرفهین بی درد، اسلام منافقین، اسلام راحت طلبان، اسلام فرصت طلبان و در یک کلمه، اسلام آمریکایی هستند، طرد نموده و به مردم معرفی نمایند.» (۳۱) حق نظارت از دیگر حقوق مسلم مردم، نظارت آنها بر عملکرد حکومت و مسئولین آن می باشد، این مساله که به «امر به معروف و نهی از منکر» نیز تعبیر می گردد از حقوق جامعه انسانی در حکومت دینی می باشد. از این رو، امام می گوید: «همه ملت موظفند که نظارت کنند بر این امور ... با کمال دقت توجه کنید که یک قدم خلاف اسلام نباشد به عنوان اسلام، به عنوان مسلمین ... یک قدم خلاف بر ندارند.» (۳۲) این حق مردم در تمامی ارکان حکومت از حاکم اصلی جامعه گرفته تا مردم عادی، جاری است لذا امام هر گونه عدم نظارت را موجب خسارت به خود مردم و جامعه می داند و می گوید: «ملت اگر نظارت نکنند در امور دولت و مجلس ... ممکن است یک وقت به تباهی بکشد.» (۳۳) حکومت دینی و قانون ۱ - حق وضع قوانین امام در کشف الاسرار، این سؤال را مطرح می کند که «آیا بشر حق دارد برای خود قانون وضع کند یا نه؟ اگر دارد آیا اطاعت چنین قانونی واجب است یا نه؟ در صورت وجوب (اطاعت از قانون) اگر کسی تخلف کند، سزایش چیست؟» (۳۴) در پاسخ ضمن اشاره به مباحث

قبلی خودشان در تعریف مفهوم قانونی بشری می گوید: «مقصود از این که بشر قانون وضع کند این است که یک نفر یا چند نفر از پیش خود یک قانونی وضع کنند و آن گاه بر افراد یک کشور واجب می شود که به آن عمل کنند و اگر عمل نکنند عقل، آنها را نکوهش کند و برای آنها جزایی قائل شود. چنانچه قوانین کشورهای جهان از این قرار است.» (۳۵) امام قانونگذاری بشر را مخالف خرد می داند و این مطلب را به علل مختلف رد می کند. اولین دلیل امام آن است که بشر، نمی تواند برای دیگری تعیین تکلیف نماید چرا که انسان توانایی فهم مصالح خود را ندارد چه رسد به توانایی فهم مصالح دیگران. از این رو، امام می گوید: «هیچ کس نمی تواند بگوید که قانون یک نفر یا چند نفر بی جهت برای یک کشور لازم الاطاعه باشد.» (۳۶) اولین علت این مساله به اختیار انسان مرتبط است از این رو، دلیل اصلی آن را باید در مبانی کلامی امام جستجو کرد: «به عقل ... رجوع کنید، ببینید حدود اختیار یک انسان چیست؟ آیا جز تصرف در حدود دارایی خود و آنچه به طور مشروع به دست آورده می تواند باشد؟ انسان چنین اختیاری در قانون عقل دارد که در مال و جان یک توده دخالت و بر خلاف آنها دست درازی کند.» (۳۷) و دومین علت آن به عدم احاطه بشر بر مصالح عامه انسانها برمی گردد: «(انسانهایی که) قانونگذاری می کنند ... احاطه به همه جهات و خصوصیات ندارند و از خطاکاری و غلط اندازی و اشتباه مامون نیستند چه بسا حکمی کنند که بر ضرر مردم تمام شود و بر خلاف مصالح کشور باشد.» (۳۸) نکته بسیار مهم این است که امام، نمی خواهد قوانین بشری را کاملاً مردود بداند، آنچه که به هیچ وجه قابل قبول نمی باشد، جایگزینی انسان به جای خدا در امر قانونگذاری است. این جایگزینی به هیچ وجه از نگاه امام پذیرفته نیست. ولی این دلیل نمی شود که بشر به قوانین جدید نیاز نداشته باشد. در این صورت با شکل گیری امکانات و تمدن جدید و به خصوص نیازهای جدید، افراد بشر می تواند واضح این قوانین باشد ولی به شرطی که از چارچوب موافقت با موازین مسلم اسلامی، خارج نباشد. و به تعبیر دیگر مخالفتی با قوانین اسلامی نداشته باشد. از این رو، امام با توجه به این مساله می گوید: «مثلاً در صدر اسلام به واسطه محدود بودن، کشور اسلامی نیازمند به بانک، ثبت املاک، سرشماری و مانند اینها نبود و ساز و برگ ارتش در آن زمان با این زمان مخالف بوده و وزارت پست و تلگراف نبوده ... لکن قانون اسلام از تشکیل آنها اساساً جلوگیری نکرده است. اکنون باید کارشناسان دینی که علمای اسلامند نظر کنند، هر یک از این تشکیلات که مخالف قوانین اسلام نبود و کشور نیز به آن نیازمند بود، در تشکیل آن موافقت کند (و از این جهت) قانون اسلام ابداً با این گونه ترقیات مخالفت نکرده و قوانین اسلام با هیچ یک از پیشرفتهای سیاسی و اجتماعی مخالف نیست.» (۳۹) از این رو، تشکیل مجلس شورا به شرط موافقت با احکام شرع امری لازم می باشد: «با تشکیل مجلس برای وفق دادن مصالح کشور با کلیات قانونهای آسمانی ... موافق هستیم.» (۴۰) فرضاً نیز انسان بتواند مصالح دنیوی خود را به صورت کامل تشخیص دهد، ولی مصالح اخروی خود را نمی تواند تشخیص دهد. لذا از نگاه امام «برای انسان دو زندگانی است، یک زندگانی مادی و دنیوی که در این جهان است و یکی زندگانی معنوی آخرتی که در جهان دیگر است.» (۴۱) بشر نهایتاً می تواند قوانین مادی و دنیوی را وضع کند و در همین مرحله نیز دچار نقصانهای عمده می باشد چرا که انسان را محصور در همین دنیا می کند. «قانونهای بشری، انسان را به همان زندگانی مادی دنیایی دعوت می کند و از زندگانی همیشگی ابدی غافل می کند و چنین قانونی برای انسان که دارای دو زندگانی است و ساز و برگ هر دو را نیازمند است، زیانهای ناگفتنی دارد.» (۴۲) علت این مساله نیز صرفاً آن است که قوانین بشری که در دنیا محقق می گردد، باید از خصوصیتی برخوردار باشد که بشر را برای سعادت در جهان دیگر مهیا کند و چون انسان، به مصالح واقعی خود آگاه نیست، از این رو قوانینی وضع می کند که او را در محدوده تنگ مادی، محصور می کند و هدف اصلی خلقت، اصلاً به وجود نمی آید. ۲- قانون الهی همانطور که گفته شد قانونگذار در قانون الهی کسی جز خداوند نمی تواند باشد. چرا که «قانونگذار باید کسی باشد که از نفع بردن و شهوت رانی و هواهای نفسانی و ستمکاری بر کنار باشد و درباره او احتمال این گونه چیزها ندهیم و آن غیر از خدای عادی نیست. پس قانونگذار غیرخدا نباید باشد.» (۴۳) لذا صالح ترین مرجع قانونگذاری خداوند است. چرا که تنها خیرخواه واقعی انسان می باشد،



«خدای جهان است که عالم به همه مصالح است و هم مهربان به همه افراد است و هم دستخوش عوامل (گونگون) نیست و تحت تاثیر کسی واقع نمی شود و منافع کشوری را فدای کشور دیگر نمی کند.» (۴۴) به صورت کلی وجود قانون الهی و انحصار این قانون به خداوند مفروض می باشد برای همین امام در صدد نتیجه گیری سیاسی از این مساله می باشد: «فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است، در این که نمایندگان مردم و پادشاه در این گونه رژیمها به قانونگذاری می پردازند، در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است، هیچ کس حق قانونگذاری ندارد، و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی توان به مورد اجرا گذاشت.» (۴۵) همان طور که گفته شد از نگاه امام، عالم بر پایه اراده خداوند و قوانین الهی شکل گرفته است. لذا اثبات این مساله با توجه به اصل اساسی «توحید» اینچنین می باشد: «از این اصل ما نیز معتقدیم که قانونگذاری بر این پیشرفتها در اختیار خدای تعالی است. همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز، خداوند مقرر فرموده است و جوامع، تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیا به بشر ابلاغ شده است.» (۴۶) بنابر نظر امام، از تدبیر خداوند به دور است که برای سعادت ابدی انسان، قانونگذاری نکرده باشد چرا که در این صورت خداوند به ربوبیت تشریحی خود عمل نکرده است. «عقل حکم (می کند) که قانونگذاری، وظیفه خداست و هیچ کس چنین وظیفه ای ندارد (از اینرو) باید (بگوییم) به این که خدای عادل وظیفه خود را انجام داده است.» (۴۷) از خصوصیات بسیار مهم قانون الهی، جامعیت آن می باشد. چرا که همه اشیا عالم، تحت تدبیر الهی هستند. امام معتقد است: «این قانون که از جنبه های عمومی ممالک جهان گرفته تا خصوصیات عامه اشخاص و از زندگانی اجتماعی تمام بشر تا زندگانی شخصی انسان که تنها در یک غار زندگی می کند (جاری می باشد) و از قبل از قرار نطفه آدمی در رحم تا پس از رفتن در تنگنای قبر، هزارها قانون گذاشته است.» (۴۸) این امتیازات نمی تواند امری بشری باشد. چرا که بسیاری از این قوانین اصول ثابتی هستند که قبل از به دنیا آمدن وی نیز وجود دارند و برای همین «دین، قانون بزرگ خدایی است که برای اداره کشورهای جهان و چرخاندن چرخهای زندگی آمده است و هر کس به آن عمل کند، به سعادت دو جهان می رسد.» (۴۹) این دین همان قانون الهی اسلام می باشد که شامل «قرآن کریم و سنت رسول اکرم است.» (۵۰) ویژگی دیگر قانون الهی، استحکام این قانون است که به وسیله خرد و عدل ایجاد می شود به عبارت دیگر قانون الهی «قانونی است که از روی عدالت الهی پیدا شده است.» (۵۱) از ویژگیهای دیگر قانون الهی، ابدی بودن آن می باشد. چرا که خداوند وجودی ازلی دارد. لذا امام می گوید: «چون آن که قانون اسلام را آورده است، خداست (پس اوست که) محیط بر همه چیزهاست، بر همه اعصار است.» (۵۲) بنابراین، قوانین الهی ابدی و برای همه زمانهاست. ۳- قانون بشری (اساسی) قانون اساسی، مهمترین قانون بشری می باشد که در دوران معاصر به رسمیت شناخته شده است. امام، با پذیرفتن قانون اساسی در اول انقلاب و دعوت همه افراد به اطاعت از آن، نشان دادند که اطاعت از آن به عنوان میثاق نظام اجتماعی، امری لازم است. ولی نکته بسیار مهم این است که این قانون صرفا در چارچوب شرع، مورد قبول امام بود. به عبارت دیگر چون بشر برای حیات اجتماعی خود، احتیاج به قوانین الهی دارد، از این رو، هر قانونی را که خود بخواهد وضع کند، باید با مبانی شرعی مطابقت داشته باشد. در این جهت امام یکی از اهرم های مبارزه خود را در قبل از انقلاب اسلامی، به عدم مشروعیت قوانین آن دوران معطوف می کند چرا که در آن زمان به متمم قانون اساسی، مبنی بر لزوم نظارت مجتهدین بر قوانین عمل نمی شد. به همین دلیل، اطاعت از این قانون لازم نبود که در موارد بسیار متعددی این مساله مورد اشاره ایشان قرار گرفت. نکته بسیار مهم این است که از نگاه امام «تمام قوانینی که غیر از قانون اسلام است، قانون نیست.» (۵۳) علت این مساله نیز کاملا روشن است. چرا که در اندیشه کلامی امام یک قانون وجود دارد و آن هم قانون خداست و هر چه غیر از آن باشد، اگر چه عنوان «قانون» را داشته باشد ولی مفهوم واقعی و صحیح آن را ندارد و نباید بدان عمل شود چرا که بر اساس عقلانیت واقعی شکل نگرفته است. پس از انقلاب اسلامی نیز، امام خمینی، بر مطابقت قانون اساسی و قوانین مجلس (به عنوان مردمی ترین نهاد

حکومت) با احکام شرع، تاکید داشتند. به عبارت دیگر قوانین مجلس بدون آن که مشروعیت دینی پیدا کند، رسمیت ندارد. اصولاً تمامی مبانی کلامی و سیاسی ایشان بر لزوم چنین مطابقتی دلالت دارد. و حکومت دینی، بدون قانون الهی هیچ مفهومی ندارد. از این رو، امام با اشاره به جایگاه مجلس، می گوید «مجلس شورای اسلامی که در راس تمام نهادهای نظام جمهوری اسلامی است، از ویژگیهای خاص برخوردار است که مهمترین آنها اسلامی - ملی بودن آن است. اسلامی است که تمام تلاشش در راه تصویب قوانین غیرمخالف با احکام مقدس اسلام است.» (۵۴) اهمیت جایگاه و نقش مجلس به اندازه ای مهم است که هر گونه ابهام در کارکرد آن می تواند تمامی مشروعیت حکومت دینی را زیر سؤال ببرد. بدین جهت، امام در مباحث خود، ضمن تاکید بسیار در این زمینه خاطرنشان می کند: «باید هر مساله ای با دقت رسیدگی بشود و در کمیونها اولاً و بعد در مجلس ثانیاً و بعد هم در شورای نگهبان ثالثاً رسیدگی بشود که وقتی یک قانون از مجلس بیرون آمد، یک قانون صد در صد شرعی باشد. چه موافق با احکام اولیه که مال اسلام است یا موافق با احکام ثانویه که آن هم مال اسلام است.» (۵۵) در اندیشه امام، جمهوریت و نقش آن نیز در راستای کارکرد صحیح دین، به رسمیت شناخته می شود. بدین جهت، چون نمایندگان مجلس بر اساس وکالت از طرف مردم انتخاب می شوند، باید کلیات رای مردم را نیز در نظر بگیرند. از این جهت امام با در نظر گرفتن رای مردم به جمهوری اسلامی و رسمیت این نظام در داخل و خارج کشور، می گوید: «با توجه به مراتب فوق، قانون اساسی و سایر قوانین در این جمهوری باید صد در صد بر اساس اسلام باشد و اگر یک ماده هم بر خلاف احکام اسلام باشد، تخلف از جمهوری و رای اکثریت قریب به اتفاق ملت است. بر این اساس هر رای یا طرحی که از طرف یک یا چند نماینده به مجلس داده شود که مخالف اسلام باشد، مردود و مخالف مسیر ملت و جمهوری اسلامی است و اصولاً نمایندگان که بر این اساس انتخاب شده باشند، وکالت آنان محدود به حدود جمهوری اسلامی است و اظهار نظر و رسیدگی به پیشنهادهای مخالف اسلام یا مخالف نظام جمهوری، خروج از حدود وکالت آنهاست.» (۵۶) در این عبارات امام، نمایندگی نمایندگان مجلس را بر اساس وکالتی می دانند که از طرف مردم معتقد به جمهوری اسلامی انتخاب شدند. از این رو، چون عنوان نظام، «جمهوری اسلامی» است هر قانونی که مخالف این دو رکن (جمهوریت - اسلامیت) باشد، قانونی نمی باشد. به عبارت دیگر، اگر چه مردم در هر نظامی اولویت دارند ولی در جمهوری اسلامی با انتخاب آزادانه مردم، اسلام اولویت دارد. در عین حال، شورای نگهبان نیز به علت جایگاه حقوقی خود از اهمیت زیادی برخوردار است از این رو، امام می گوید: «و اما شورای نگهبان، که حافظ احکام مقدس اسلام و قانون اساسی هستند. مورد تایید اینجانب می باشند. و وظیفه آنان بسیار مقدس و مهم است و باید با قاطعیت به وظیفه خود عمل نمایند.» (۵۷) این وظیفه نیز، فقط از جهت برتری احکام الهی مطرح می شود. امام با اشاره به این مساله می گوید: «شما (شورای نگهبان) ناظر بر قوانین مجلس باید باشید و باید بدانید که به هیچ وجه ملاحظه نکنید. باید قوانین را بررسی نمایید که صد در صد اسلامی باشد.» (۵۸) امام به این مساله نیز توجه دارد که مجلس شورای اسلامی نیز در صدد مخالفت با شرع نیست ولی در عین حال شورای نگهبان ضامن رعایت دقیق احکام شرعی در وضع قوانین می باشد. امام می گوید: «بحمدالله مجلس ما مجلسی است اسلامی و قوانین خلاف اسلام تصویب نخواهد شد ولی شما وظیفه دارید ناظر باشید.» (۵۹) در همین توصیه ها امام به مساله بسیار مهمی اشاره می کند که دقت ویژه ای را می طلبد: «به هیچ وجه گوش به حرف عده ای که می خواهند یک دسته کوچک مردم ما خوششان بیاید و به اصطلاح مترقی هستند، ندهید. قاطعانه با این گونه افکار مبارزه کنید خدا را در نظر بگیرید. 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 آنان حرفی می زنند که بر خلاف اصول قرآن است بایستید و حرف خدا را بزنید و لو این که تمام بر شما بشورند. انبیا همین طور عمل می کردند. مثلاً موسی در مقابل فرعون مگر غیر از این کرد؟ مگر موافقی داشت.» (۶۰) البته در ادامه همین مطلب، جملات مربوط به تایید مجلس و تصویب قوانین اسلامی توسط آن نهاد، آورده می شود. ولی به هر حال می تواند دلیل بسیار واضحی از

حساسیت فوق العاده امام مبنی بر اهمیت رعایت احکام الهی باشد. در طی انقلاب اسلامی نظرات کارشناسی مجلس شورای اسلامی بعضاً با نظرات فقهی، شورای نگهبان سازگاری نداشت. امام با توجه به این مسأله، نصیحتی را به مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان مبنی بر رعایت مصالح جامعه و حقوق مردم و همکاری با هم در این زمینه می‌کند. ضمن آن که باید به این نکته نیز اشاره کنیم که جایگاه مردم، به عنوان مصداق مفاهیم فقهی و محور بودن حل مشکلات آنان یکی از ابعاد اساسی فقه حکومتی امام را تشکیل می‌دهد همچنین لازم به ذکر است امام این مسأله را به عنوان تأکید بر رعایت حقوق الهی مطرح کردند، ضمن آن که به مردم بی‌اعتنا نمی‌باشند و تأکید بر ارزش و احترام مردم، در بسیاری از فرازهای سخنان و پیامهای ایشان نمود دارد. قانون اساسی مطلوب امام در نامه ای به نمایندگان خبرگان قانون اساسی، ویژگیهای قانون اساسی مطلوب را مطرح می‌کنند، به صورت کلی در اندیشه امام، شرط اسلامی بودن قوانین از ضروریات و بدیهیات قانون اساسی می‌باشد. بعد از آن، شروط دیگری نیز ذکر می‌شود. اولین شرطی را که امام برای قانون اساسی مطلوب مطرح می‌کند به رعایت مصالح مردم در قوانین مربوط می‌شود. از این رو، شرط اول، «حفظ و حمایت حقوق و مصالح تمام قشرهای ملت دور از تبعیض ناروا» (۶۱) می‌باشد. در این بند، امام به لزوم مساوات انسانها در برخورداری از حقوق قانونی و رعایت مصالح آنها تأکید می‌کند. دومین شرط به «پیش بینی نیازها، منافع نسلهای آینده آن گونه که مد نظر شارع مقدس در معارف ابدی اسلام است» (۶۲)، چرا که در اندیشه امام، اسلام به عنوان جامع ترین دین دارای برنامه های دائمی برای هدایت اخروی و تامین نیازهای مادی افراد مطرح می‌شود و هر نوع قانونگذاری جدید باید در چارچوب حقانیت ابدی این معارف جای بگیرد. خصوصیت دیگر قانون اساسی و یا قانون بشری از نگاه امام به «صراحت قانون بر می‌گردد؛ یعنی «صراحت و روشنی مفاهیم قانون به نحوی که امکان تفسیر و تاویل غلط در مسیر هوسهای دیکتاتورها و خودپرستان تاریخ در آن نباشد.» (۶۳) به طور طبیعی استبداد و خودکامگی مورد مخالفت شدید اسلام است. از این رو، اگر این قانون به نفع منافع فردی و گروهی باشد، هیچ ارزشی ندارد، همچنین چون برداشت امام، ثبات و جاودانگی قانون اساسی بوده است، ویژگیهای آن به گونه ای اعلام می‌شود که برای همیشه راه سوء استفاده از آن بسته شود. در عین حال امام در سال ۶۸ به لزوم بازنگری در قانون اساسی اشاره کرده و علت آن را این گونه بیان می‌کند: «از آنجا که پس از کسب ده سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور، اکثر مسؤولین و دست اندرکاران ... بر این عقیده اند که قانون اساسی با این که دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است، دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن به علت جو ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه، کمتر به آن توجه شده است ... (لذا) رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب ناپذیر (است) ...».

و چه بسا تاخیر در آن موجب بروز آفات و عواقب تلخی برای کشور و انقلاب گردد.» (۶۴) در ادامه امام به مصادیق این مشکلات همچون مسأله - رهبری - تمرکز در قوای مجریه و قضائیه، مجمع تشخیص مصلحت و ... اشاره می‌کند ولی نکته قابل ذکر این می‌باشد که امام لزوم این بازنگری را در جهت حل معضلات جامعه و مردم، مطرح می‌کنند. از این رو، پرداختن قانون بشری به حل مشکلات جامعه و شکل گیری زندگی مساعد برای همه مردم، در جهت رسیدن به سعادت ابدی، از دغدغه های فکری امام خمینی می‌باشد. و در اصلاحات مورد نظر امام، پایبندی قاطع بر رعایت موازین شرع و محوریت قانون الهی اسلام، امری خدشه ناپذیر است. لذا در جای دیگری ویژگیهای قانون مطلوب را این گونه بیان می‌کند: «قانون برای نفع ملت است، برای نفع جامعه است، برای نفع بعضی اشخاص و بعضی گروهها نیست. قانون توجه به تمام جامعه کرده است. قانون برای تهذیب تمام جامعه است. البته دزدها از قانون بدشان می‌آید و دیکتاتورها هم از قانون بدشان می‌آید و کسانی که مخالفها می‌خواهند بکنند، از قانون بدشان می‌آید. لکن قانونی که مال همه ملت است و برای آرامش خاطر همه ملت است و برای مصالح همه ملت است، باید محترم شمرده شود.» (۶۵) همانطور که از این عبارات نیز معلوم می‌گردد. در اندیشه امام، خصوصیت مهم قانون توجه به مصالح همه مردم می‌باشد که به آرامش خاطر آنها منجر می‌گردد. و زمینه برای رشد و تعالی انسان فراهم شود. همچنین از نگاه امام چون قوانین

مجلس و نظارت شورای نگهبان، اسلامی بودن قوانین را می‌رساند. از این رو، همه باید از آن اطاعت کنند و مخالفت با آن جایز نیست: «کسانی که با مصوبات مجلس، بعد از این که شورای نگهبان نظر خودش را داد، باز مخالفت می‌کنند، اینها دانسته یا ندانسته با اسلام مخالفت می‌کنند.» (۶۶) در ادامه امام به حفظ نظم عمومی اشاره می‌کند و معتقدند این نظم فقط در اطاعت از قوانین متجلی می‌شود: «اگر همه اشخاصی که در کشورمان هستند و همه گروههایی که در کشور هستند و همه نهادهایی که در سرتاسر کشور هستند، به قانون خاضع بشویم و قانون را محترم بشماریم، هیچ اختلافی پیش نخواهد آمد. اختلافات از راه قانون شکنی‌ها پیش می‌آید.» (۶۷) لذا هر گونه نافرمانی از قانون، دیکتاتوری است (۶۸)، چرا که «همه باید مقید به این باشید که قانون را بپذیرید... برای این که میزان اکثریت است.» (۶۹) (پی‌نوشت: ۱) کارشناس ارشد علوم سیاسی و محقق (۲) امام خمینی، صحیفه نور، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۱، ج ۱۷، ص ۱۰۳ - ۳. همان، ج ۹، ص ۲۵۳ - ۴. امام خمینی صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۸ - ۵. امام خمینی، ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳، ص ۳۱ - ۶. همان (۷) صحیفه امام، پیشین، ج ۱۱، ص ۲۲ - ۸. صحیفه نور، پیشین، ج ۱۰، ص ۲۷ - ۹. همان، ج ۴، ص ۲۰۷ - ۱۰. همان، ج ۵، صص ۳۵ - ۳۴ - ۱۱. ولایت فقیه، پیشین، ص ۳۰ - ۱۲. همان (۱۳) همان، ص ۳۰ - ۱۴. صحیفه نور، پیشین، (وصیت نامه)، ج ۲۱، صص ۱۸۱ - ۱۸۰ - ۱۵. همان (۱۶) همان، ج ۳، ص ۴۲ - ۱۷. همان، ج ۴، ص ۲۱۲ - ۱۸. همان، ج ۳، صص ۲۵۸ - ۲۹ - ۱۹. همان، ج ۴، ص ۱۲۲ - ۲۰. همان، ج ۱۰، ص ۱۸۱ - ۲۱. همان، ج ۲، ص ۲۰۵ - ۲۲. همان، ج ۱۵، ص ۱۹۰ - ۲۳. همان، ج ۵، ص ۲۴۱ - ۲۴. همان، ج ۷، ص ۶ - ۲۵. همان، ج ۱۴، صص ۱۱۸ - ۱۱۷. ۲۶. همان (۲۷) همان، ج ۱۷، ص ۹۵ - ۲۸. همان، ج ۲۰، ص ۱۰۱ - ۲۹. همان (۳۰) همان، ج ۱۸، ص ۱۵۲ و ج ۱۷، ص ۹۵ - ۳۱. همان، ج ۲۰، ص ۱۹۷ - ۳۲. همان، ج ۷، صص ۳۵ - ۳۴ - ۳۳. همان، ج ۱۵، ص ۶۰ - ۳۴. امام خمینی، کشف الاسرار، دفتر نشر فلق، بی تا، ص ۲۸۸ - ۳۵. همان (۳۶) همان (۳۷) همان، ص ۲۸۹ - ۳۸. همان، ص ۱۸۲ - ۳۹. همان، ص ۲۹۵ - ۴۰. همان، ص ۹۱ - ۴۱. همان، ص ۳۱۲ - ۴۲. همان، ص ۳۱۲ - ۴۳. همان، ص ۲۹۱ - ۴۴. همان، ص ۱۹۱ - ۴۵. ولایت فقیه، پیشین، ص ۳۴ - ۴۶. صحیفه نور، پیشین، ج ۴، ص ۱۶۶ - ۴۷. کشف الاسرار، پیشین، ص ۲۹۱ - ۴۸. همان، ص ۱۸۹ - ۴۹. همان، ص ۲۹۱ - ۵۰. صحیفه نور، پیشین، ج ۹، ص ۴۲۵ - ۵۱. همان (۵۲) همان، ج ۹، ص ۱۷۱ - ۵۳. صحیفه امام، پیشین، ج ۸، ص ۲۰۱ - ۵۴. صحیفه نور، پیشین، ج ۱۸، ص ۲۷۳ - ۵۵. همان، ج ۱۷، ص ۴۷۲ - ۵۶. همان، ج ۹، صص ۲۵۶ - ۲۵۴ - ۵۷. همان، ج ۱۹، ص ۱۵۵ - ۵۸. همان، ج ۱۲، ص ۲۵۸ - ۵۹. همان (۶۰) همان، ج ۱۲، ص ۲۵۸ - ۶۱. همان، ج ۸، ص ۲۵۶ - ۶۲. همان (۶۳) همان (۶۴) صحیفه امام، پیشین، ج ۲۱، ص ۳۶۳ - ۶۵. همان، ج ۱۴، ص ۴۱۴ - ۶۶. همان (۶۷) همان، ج ۱۴، ص ۴۱۴ - ۶۸. همان، ج ۱۴، ص ۴۱۵ - ۶۹. همان، ج ۱۴، ص ۳۷۷. منابع مقاله: مجله رواق اندیشه، شماره ۱۹، قاسمی، مجید؛

### تطورات فقهی ولایت فقیه

تطورات فقهی ولایت فقیه اندیشه ولایت فقیه در بستر تاریخ خود، به همین صورتی که حضرت امام گفته اند مطرح بوده یا این که حضرت امام در این عرصه، دیدگاه نویی ارائه داده اند؟ البته هر نظریه فقهی به طور طبیعی در طول تاریخ، تطوراتی پیدا می‌کند، ولی به نظر می‌رسد تولد نظریه ولایت فقیه باید هم زمان با تولد فقه باشد؛ آغاز عصر اجتهاد. من در کلمات شیخ مفید، که آغازگر اجتهاد - به معنای متعارف - است، شواهد و قرائینی پیدا کردم که ایشان به ولایت مطلقه فقیه معتقد بوده است. اما پیش از ادامه سخن، ذکر یک نکته ضروری است: بدون شک، زمانی فقه شیعه صورت گرفت که فقهای ما در شرایط خاصی قرار داشتند: حکومت‌ها در دست جائران بود و فقها در حاشیه قدرت، و حتی احتمال این که زمانی قدرت را به دست آورند، داده نمی‌شد. اگر چه در دوره‌های محدودی مانند دوره شیخ مفید که آل بویه شیعه بر سر کار بودند و یا دوره صفویه روزنه‌هایی برای علمای

شیعه وجود داشت، اما با این حال، همین حکومت های شیعی هم مقید به حفظ قدرت خود بودند و راضی نمی شدند برای اجرای مسائل شرعی، به راحتی از حکومت خود دست بردارند، حتی اگر احساس می کردند که علما در برابر حکومت آنها ایستاده اند، با آنها درگیر می شدند. با توجه به این، در مساله حکومت، به نظر می رسد بخشی از آنچه حاکم اعمال می کند مربوط به یا مال یا جان مردم است. اگر ما بتوانیم اثبات کنیم که در این حوزه، فقهای ما برای فقیه، قایل به حق دخالت بوده اند، به طریق اولی، ثابت می شود که آنها در حوزه های دیگر هم حق دخالت داشته اند. این سه حوزه اهمیت فراوانی نسبت به دیگر حوزه ها دارد. فقهای ما در کتاب های خود، وقتی به این سه حوزه می رسند، مسؤولیت اجرای احکام را بر عهده فقیه می گذارند. به عنوان مثال، وقتی مرحوم شیخ مفید در مباحث خود، به نماز جمعه یا عیدین می رسد، می فرماید: «و للفقهاء ان یجمعوا باخوانهم بصلوات الخمس و صلاة الاستسقاء و العیدین و الجمعة» ایشان این سخن را در حالی مطرح می کند که نماز جمعه یکی از شؤون حاکم بود و توسط او یا کسی که او معرفی می کرد، اقامه می شد. اما چون این یک موضوع دینی است، شیخ مفید آن را بر عهده فقیه می داند. یا - مثلاً - در مساله زکات، که یکی از منابع مالی مهم حکومت اسلامی است، شیخ مفید در بحث از آیه «خذ من اموالهم صدقه» می گوید: مسؤولیت جمع آوری زکات و دیگر صدقات واجب بر عهده پیامبر (ص) است. سپس می فرماید: پس از وی، این کار به جانشینان او واگذار شده است «و قد فوضوا النظر فی الی فقهاء شیعتهم». در بحث اجرای حدود هم همین سخن را می فرماید. از جمع بندی نظرات معلوم می شود که شیخ مفید (ره) معتقد بوده اجرای حساس ترین مسائل دین بر عهده فقهاست و طبیعی است که فقیه در دیگر مسائل عرفی نیز مسؤولیت دارد. این توسعه از کارهای جالبی است که شیخ مفید کرده است؛ مثلاً، در باب وصیت می گوید: «اذا عدم السلطان العادل - مما ذکرنا من هذه الابواب للفقیه ان یتولا ما تولاه السلطان» در تمام این ابواب، احکامی را که سلطان باید اجرا کند، اگر سلطان عادل - یعنی پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) - نبود، فقیه باید اجرای آنها را متکفل شود. این سخن شیخ دقیقاً نظریه «ولایت عامه انتصابی فقیه» را اثبات می کند که سابقه نظریه ولایت فقیه حضرت امام است، در حالی که من ندیده ام این سابقه را تاکنون کسی به شیخ مفید رسانده باشد؛ آنچه هست سابقه ای است که به مرحوم شیخ احمد نراقی می رسانند یا بعضی هم سعی کرده اند آن را به محقق کرکی یا محقق اردبیلی برسانند. اما در کلمات شیخ مفید، که بنیانگذار اجتهاد و اولین فقیهی است که به صورت اجتهادی کتابی نوشته، به روشنی رد پای نظریه حضرت امام مشاهده می شود. نکته جالبی که نظریه انتصاب شیخ مفید را اثبات می کند این است که ایشان این مساله را مطرح می کند که اگر فقیهی را سلطانی جائز به ولایتی و حکومتی نصب کند، این فقیه یا دارای شروط لازم است یا فاقد آن. اگر او این شروط را واجد باشد - یعنی عادل و مدبر باشد - بر او واجب است این ولایت را بپذیرد، به این دلیل که ولایت حق اوست از ناحیه امام زمان (عج)، ولی با امکاناتی که زمامدار در اختیارش گذاشته است. اما اگر او شروط لازم را نداشته باشد، حرام است ولایت را بپذیرد. این نظریه در طول تاریخ، تطوراتی پیدا کرده و در زمان محقق کرکی از چند جهت تفاوت هایی نموده است. محقق کرکی برای اولین بار، این نظریه را مستدل کرده، مساله «مقبوله» را مطرح نموده و روایت «العلماء ورثة الانبیاء» را ذکر کرده است. ایشان موضوع «نیابت» را مطرح می کند و به صراحت «ولایت» را تعمیم می دهد. در زمان محقق اردبیلی نیز این نظریه تطوراتی پیدا کرد و در عصر محقق نراقی موضوع روشن شد؛ ایشان برای اولین بار این مساله را به صورت یک قاعده فقهی در آورد و روایات متعددی بر تائید آن ذکر کرد. اما حضرت امام این موضوع را به شکل دیگری مطرح نمودند؛ به قول آیه الله جوادی آملی، حضرت امام هم اندیشه دینی داشتند و هم انگیزه دینی. گذشتگان معتقد بودند ولایت فقیه واجب مشروط است؛ یعنی مع الامکان، با وجود فراهم بودن شرایط، این کار واجب است، اگر چه تحصیل شرایط هم بر فقیه واجب نیست؛ اگر شرایط به گونه ای فراهم شد که حکومت را تقدیم فقیه کردند، در این صورت، واجب است بپذیرد. اما حضرت امام معتقد بودند که فقیه باید در پی فراهم کردن شرایط و کسب قدرت باشد؛ این کار واجب مطلق است که فقیه متصدی اجرای احکام شود. برخی معتقدند تاسیس حکومت اسلامی به معنای واپس گرایی و بازگشت



به دوره های ما قبل نوین است. در مقابل، برخی آن را در جهان امروز، فرامدرن می دانند. حضرتعالی چه تحلیلی از این دو دیدگاه دارید؟ بنده معتقدم که اگر جوانب مساله را خوب بررسی کنیم، می بینیم «ولایت فقیه» در واقع یک نظریه فرامدرن است زیرا این نظریه با تمسک به آیه شریفه «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» معتقد است که باید از تمام امکانات روز و فن آوری ها استفاده کرد و برای هدایت بشر به سوی یک جامعه مطلوب و مدینه فاضله، که دین در وجود انسان متجلی باشد و شخصیت افراد ربانی گردد، خود را مجهز نمود. البته من در اصل این گونه تعبیرها شک دارم زیرا یعنی این که ما این نظریه را سنتی یا فرامدرن بدانیم و بعد چنین تلقی کنیم که اگر فرامدرن یا نوین است خوب، و اگر سنتی می باشد مردود است زیرا چون از «مدرن» تا «مدرنیته» فاصله ای است با بار فرهنگی خاصی که از ابتدا منتقدان زیادی هم به آن پرداخته اند که حتی بسیاری از آنها غربی بوده اند. فراصنعتی (پست مدرنیسم) هم که امروزه در غرب مطرح می شود، بیشتر به دلیل ضعف ها و نارسایی هایی است که از دوره صنعتی (مدرنیسم) احساس کرده اند و می بینند که راه بازگشتی به گذشته ندارند. بنابراین، امتیازی به حساب نمی آید که ما ثابت کنیم «ولایت فقیه» مدرن است یا پست مدرن. تصور من در این زمینه آن است که بشریت بدون شک، بر مبنای عقل و درک و عرفیاتش برخی شعارها را مطرح کرده که خوب است مانند آزادی، عدالت و رعایت حقوق دیگران. برای این که بینیم «ولایت فقیه» این گونه ارزش های بشری را داراست یا نه باید این نظریه را ارزیابی کنیم. می بینیم بسیاری از این گونه ارزش ها در این نظریه مورد توجه قرار گرفته است، همانند عدالت - که اصل این نظریه بر آن مبتنی است - آزادی - که به قول شهید مطهری (ره) ، آزادی از قید و بندهای نفس است - و برخی دیگر از امتیازات که در این نوع حکومت وجود دارد. بنابراین، علاوه بر شعارهای خوبی که در حکومت های - به ظاهر - مردم سالار و مدرن مطرح است - و البته شکل صحیح و عمیقش در این نظریه وجود دارد - «ولایت فقیه» نقاط قوت و امتیازات دیگری نیز دارد که خود غربی ها هم به آن اذعان دارند. به عنوان مثال، یکی از انتقاداتی که - حتی خود غربی ها - بر مدرنیته دارند این است که انسان را از معنویات دور نموده و در واقع، معنویت زدایی کرده است. و زندگی بدون معنویات - اگر چه از لحاظ ظاهری، بهشت برین هم باشد - انسان را ارضا نمی کند زیرا انسان موجودی است با نیازهایی متفاوت از حیوانات. اگر او را از معنویات منسلخ کنیم، او را از کمال وجودی اش دور ساخته و به حیوانیت کشانده ایم. نتیجه چنین چیزی همان می شود که آن دانشمند غربی گفت: انسان پاره سنگی است پرتاب شده در صحرای هستی یعنی بی هدف و بدون برنامه. این در حقیقت، به بن بست کشاندن بشر است زیرا جمله ضعف های نظام مدرنیته. بنابراین، ما اصلا مدرنیته و پست مدرنیسم را کامل نمی دانیم که بخواهیم ولایت فقیه را با آن مقایسه کنیم. با فرض دنیوی بودن «دولت» در ساخت حکومت های مادی و با توجه به ضرورت وجود «دولت» در حکومت اسلامی، چگونه ممکن است ولایت فقیه بتواند در بسط معنویات موفقیت کسب کند؟ همان گونه که اشاره شد، ماهیت ولایت فقیه با حکومت های دنیوی فرق می کند حکومت هایی که با اهداف دنیوی و مادی بنا شده است. بنابراین، برای تعبیر از چنین حکومتی، نباید از اصطلاحات این نوع حکومت ها، که بار منفی دارد، استفاده کرد البته نباید متکی به اصطلاحات فنی و سنتی حوزه هم باشیم که مردم نمی فهمند یا حتی بوی کهنگی از آن استشمام می کنند، بلکه باید با توجه به ماهیت حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه، الفاظی را هم که در آن به کار می بریم دارای بار معنایی خاص خود باشد، غیر از آنچه در آن حکومت ها وجود دارد، مثلا، بیان کنیم که منظور از آزادی در این نظام، آزادی غربی نیست زیرا همین گونه است عدالت، رعایت حقوق دیگران و دیگر واژه ها، اگر چه ممکن است در برخی زمینه ها تعاریف ما با تعاریف آنها متنافی هم نباشد، بلکه بار معنایی بیشتری داشته باشد. بنابراین، اگر حکومت مبتنی بر ولایت فقیه تشکیل دهیم، با توجه بار معنایی خاص الفاظی که از آنها استفاده می کنیم، موانعی جدی در مسیر ترویج معنویات و اخلاق وجود ندارد، اگر چه این کار چندان ساده هم نیست و در یک جهان مادی گرا و غربت معنویت، نگه داشتن علم معنویت مشکل است. اما با استقامت و فداکاری این کار میسر است، به ویژه آن که ما شیعیان برای بشریت به آینده ای روشن و پر از عدالت و معنویت معتقدیم. برخی

معتقدند که نظام ولایت فقیه زمینه ساز فرج امام زمان (ع) است و برخی به عکس، آن را موجب بیگانگی با آرمان انتظار فرج می دانند. این بحث تازه ای نیست، در این باره اظهار نظرهای بسیاری هم شده است. حضرت امام با این طرز تفکر که تشکیل حکومت اسلامی مانع ظهور حضرت مهدی (عج) می شود، قاطعانه مبارزه کردند. اصلاً این غیر معقول است که ما خود را منتظر حکومتی صالح بدانیم، ولی در پی اصلاح خودمان نباشیم یا بگوییم اگر صالح باشیم، حکومت صالح به تاخیر می افتد. به عنوان مثال، اگر کسی منتظر آمدن میهمان است، دست روی دست نمی گذارد و بی کار نمی نشیند، بلکه برای پذیرایی از میهمان، خود را آماده می کند. «انتظار» در جایی مصداق پیدا می کند که «منتظر» کارهایی متناسب با «منتظر» انجام دهد. وقتی ما منتظر مصلحی هستیم، به تعبیر آقای حکیمی، خودمان باید صالح باشیم و جامعه را هم اصلاح کنیم. ما اگر در پی استقرار ولایت فقیه و معتقد باشیم که در سایه این حکومت، می توانیم جامعه را اصلاح کنیم و معنویات را گسترش دهیم، در جهت انتظار مصلح حرکت کرده ایم. این تصور که چون در روایات آمده است در زمان ظهور حضرت حجت (عج) جامعه پر از ظلم و جور و هرج و مرج است، پس ما باید چنین وضعیتی به وجود آوریم تا آن حضرت ظهور کند، دقیقاً مثل روایتی است که حضرت می فرماید: مورچه تصور می کند خدا هم مثل او شاخکی دارد. انسان معمولاً در هر محدوده ای که زندگی می کند، دنیا را هم مثل همان جا تصور می نماید و به رنگ همان جا می بیند. تصور می کند اگر جامعه خودش صالح شد، همه دنیا صالح شده است یا به عکس، در صورتی که وقتی ما دید جهانی داشته باشیم - که حکومت حضرت ولی عصر (عج) هم در تفکرات ما گستره ای جهانی دارد - طبیعی است که هر قدر هم تلاش کنیم، واقع آن است که جهان در سقوط و سراسیمگی است. همان گونه که می بینیم عدالت و آزادی را به مسلخ برده اند و اینها همه مفاهیمی ضد خود پیدا کرده اند. سیاست و رویکرد دینی در دنیای امروز حجه الاسلام محبی با توجه به تاسیس حکومت اسلامی توسط حضرت امام، آیا اندیشه حکومتی ولایت فقیه فرایند تاریخی فقه شیعه است؟ این فرایند تا چه حد معطوف به مبانی فکری امامیه می باشد؟ وقتی فقه شیعه را مطالعه می کنیم، از اول کتاب طهارت تا کتاب دیات، در همه مسائل، کم و بیش به احکام فقهی حکومتی برخورد می کنیم که حتی در مسائل اولیه فقهی نیز به فقهی نیاز است تا آنها را طبق مبانی کتاب و سنت، برای مردم بیان کند. ضرورت آگاهی او بر فقه به این دلیل است که استدلال هایی را که از کتاب و سنت ارائه می دهد مبتنی بر مبانی عقلانی باشد. از جمله مباحثی که به خصوص تاکید شده زیر نظر ولی فقیه باشد مسائلی است که در کتاب های جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، مباحث اقتصادی و امثال آن آمده است. ولایت فقیه از ولایت خدای متعال، پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) سرچشمه گرفته است. به عبارت دیگر، می توان ولایت فقیه را در طول ولایت آنان دانست. یعنی اگر خدای متعال بر همه موجودات ولایت دارد و این ولایت را در قانون تکوین و تشریح به نحوی به پیامبر اکرم (ص) و ایشان نیز به ائمه اطهار (ع) عنایت فرموده است، بر همین اساس، از میان فقها نیز کسی که به مسائل زمان خود، از حیث سیاسی، اجتماعی و فقهی آگاهی داشته باشد بر همه مسلمانان جهان ولایت دارد. پس در واقع منشا این ولایت قرآن و روایات است. در این زمینه، استدلال به آیات بحث مفصلی دارد، اما از لحاظ روایی، همین که پیامبر (ص) فرمود: «الست اولی بکم من انفسکم» و همه از سر فطرت هم که بود، گفتند: بلی، بر این موضوع دلالت دارد. سپس پیامبر اکرم (ص) فرمود: اگر من ولی شما هستم، علی (ع) مولای شماست و برای پس از او، دیگر ائمه (ع) را معرفی نمود. در زمان غیبت هم قوانین اسلامی نباید مسکوت و معطل بماند. پس باید این قوانین به دست کسی اجرا شود. مجری این قوانین در زمان غیبت، ولی فقیه است. دستور او باید باشد تا احکامی که در جامعه مطرح می شود مشروعیت پیدا کند. تاسیس حکومت دینی را بعضی به معنای واپس گرایی و بازگشت به گذشته و سیر قهقرایی می دانند، ولی برخی دیگر معتقدند حکومت دینی در واقع، گذر به جهان سیاسی فرامردن است و از اندیشه های سیاسی حضرت امام چنین برمی آید که جهان برای رسیدن به مدینه فاضله و سعادت ابدی، باید با حکومت دینی اداره شود. با توجه به آنچه ذکر شد که ولایت فقیه در طول ولایت خدا و رسول او (ص) و ائمه اطهار (ع) است، اگر آن را ارتجاعی بدانیم، در واقع، ولایت خدا و پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را این

گونه دانسته ایم، در صورتی که معنا ندارد قوانینی را که ریشه در وحی دارد و وابسته به زمان خاصی نیست، موجب عقب افتادگی افکار و اجتماع بدانیم، بلکه طبق روایت شریف، به ما امر شده است که در هر زمانی مسائل را به روات احادیث اهل بیت (ع) ارجاع دهیم. اگر مسائلی که از سوی آنها بیان شده برای همیشه بشریت مفید است، ولایت فقیه هم در عرض همین مسائل قرار دارد. بنابراین، اگر خطایی هم وجود داشته باشد، خطای در حکم نیست، ممکن است در تشخیص مصادیق حکم باشد. اما شخصی که به عنوان فقیه مدبر و متقی انتخاب می شود، خداوند در مرحله عمل، به او تفضلاتی دارد که نمونه آن را پس از رحلت امام بزرگوار در راهنمایی های خردمندانه مقام معظم رهبری می بینیم و این از الطاف خفیه الهی است. پس نباید فراموش کنیم که اگر حکومت وابسته به اسلام باشد، خداوند هم به حاکم آن عنایت دارد، در هر زمانی این گونه بوده، در زمان غیبت هم همین گونه است. آیا نزدیک کردن حکومت اسلامی به استانداردهای تمدن نوین به معنای آن است که اسلام را مدرنیزه کرده ایم یا آن که حکومت اسلامی، خود فرامردن است و نیازی به این چیزها ندارد؟ در این باره از اندیشه حضرت امام چه استفاده ای می توان کرد؟ چون اندیشه حضرت امام به تعبیر خودشان، اندیشه فقه جواهری است، وقتی در فقه جواهری تحقیق می کنیم، می بینیم از جزئی ترین مسائل زندگی فردی انسان تا کلی ترین مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی او در آن آمده و این به برکت قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) است. اصول قواعد هر رشته ای از زندگی انسان در فقه آمده، فقط تطبیق آن در هر زمان با مصادیق، کار فقیه است. به عبارت دیگر، «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرام محمد حرام الی یوم القیامه.» این واقعیتی است که احکام الهی قابل تغییر و تبدیل نیست، اما در هر زمانی، هر مساله ای اتفاق بیفتد، حکمش در فقه موجود است، حتی اگر مسائل سیاسی باشد. به عنوان مثال، در زمینه ارتباط با دیگر کشورها، اگر رابطه سیاسی و مبتنی بر سلطه باشد، قرآن می فرماید: «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا»، کفار هیچ سلطه ای بر مسلمانان ندارند. اما اگر رابطه اقتصادی و به نفع مسلمانان باشد، همین رابطه که قبلا حرام بود، اینک حلال است، نه به اعتبار این که حکم الهی تغییر کرده، بلکه به این اعتبار که زمان و مکان - شرایط - در بیان حکم و تطبیق با احکام الهی تاثیر دارد. بنابراین، نقصی در فقه اسلامی نسبت به زندگی بشر در هر زمانی وجود ندارد و نیازی نیست آن را مدرنیزه کنیم، زیرا در هر زمانی که این فقه در اختیار یک فقیه مدبر و آگاه به زمان باشد می تواند نیازهای جامعه را تامین کند. اخیرا مباحثی که در حوزه مطرح می شود بیشتر مسائل حکومتی است، به خلاف گذشته که بیشتر مسائل در زمینه مطهرات و نجاسات و امثال اینها بود. این نشان دهنده آن است که این گونه مسائل جدید در گذشته فقه مطرح نبوده، اما با رشد افکار، اکنون این مسائل از میان آیات و روایات استنباط می شود. به عبارت دیگر، ولی فقیه مبین و مجری احکامی است که کلیاتش در قرآن و سنت آمده و اگر پس از این هم جامعه در هر زمینه ای دچار تحول و پیشرفت شود، فقها می توانند احکام جزئی را از احکام کلی الهی کشف کنند. حضرت امام می فرمودند: حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه در واقع، زمینه ساز ظهور حضرت حجت (عج) است. چگونه ممکن است چنین باشد؟ در ضمن یک مثال، این مطلب را چنین می توان بیان کرد: اگر قرار باشد مهمانی عظیم الشان برای ما برسد، خانه را آب و جارو می کنیم و مقدمات استقبال از مهمان و پذیرایی او را فراهم می نماییم، نه این که بی کار بنشینیم و هر گونه آمادگی را از خود سلب نماییم. ما باید وقتی حضرت بقیه الله - ارواحنا فداه - ظهور می کنند - ان شاء الله - از قبل در خودمان آمادگی استقبال از ایشان را فراهم کرده باشیم. تا زمینه ظهور ایشان را فراهم نکنیم، ظهور نخواهند کرد. روایاتی هم که می گویند: «يملاء الله الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا» این گونه تفسیر می شوند که هنگام ظهور، طبیعتا جامعه این گونه است، نه این که ما باید خودمان ظلم را زیاد کنیم تا در ظهور حضرت تعجیل شود. در حقیقت، ایشان برای ظهور، نیاز به یارانی صالح دارد. بنابراین، ما باید مقدمات واقعی ظهور را فراهم کنیم، نه این که ایجاد فساد نماییم. کاری که مردم ایران به رهبری امام راحل کردند و اکنون نیز این راه را به رهبری مقام معظم رهبری ادامه می دهند، به واقع زمینه ساز ظهور حضرت بقیه الله (عج) خواهد بود و امیدواریم همان گونه که اهل معنا معتقدند، فرج آن حضرت هر چه زودتر تحقق پیدا کند.

## مبانی ولایت فقیه از منظر امام خمینی (ره) (۱)

مبانی ولایت فقیه از منظر امام خمینی (ره) (۱) اندیشه سبز و سرزنده امام خمینی (ره) در تاریخ، ماندگار و جاویدان است. گفتار و رفتار آن عزیز سفر کرده، سمبل و الگو برای همه انسانها می باشد زیرا آموزه ها و افکار بلندفروختگان مختص ملت، گروه و جغرافیایی خاص نمی باشد، بلکه شجره طیبه «سنت» آنان بر سرهمه جهانیان سایه افکنده است. منش و اندیشه های سیاسی، فقهی و اجتماعی امام راحل نیز، چراغ پرفروغ محفل همه انسانها بوده و منحصر به زمان و مکان خاص نیست زیرا تمام گفتار و رفتار او، از چشمه جوشان و اقیانوس بیکران معارف بالنده و پویای دین سرچشمه گرفته است، که خورشیددین هرگز غروب نمی کند. از این رو است که مقام معظم رهبری (دام عزه) فرمود: «امام خمینی یک حقیقت همیشه زنده است.» از سوی دیگر «سنت» برخی از بزرگان، از اصول پذیرفته جامعه به حساب آمده و رعایت آن بزرگترین نقش را در ایجاد جامعه هدف مند و ضابطه پذیر دارد، چنان که گفتار و منش معصومان (علیهم السلام) دارای چنین ویژگیها می باشد. بر اساس جاودانگی «سنت» امام راحل است که رهبر حکیم و ژرف اندیش، حضرت آیت الله خامنه ای (مدظله العالی) «سال ۱۳۷۸ رابه نام سال آن امام همام و فرزانه، اعلام نموده و دولت و مردم ایران را به بهره گیری از «سنت» امام فراخوانده است، تامنش و گفتار او در جای جای جامعه و زندگی مردم حضور داشته باشد. تردیدی نیست که گفتار و رفتار امام یکی از عوامل مهم پیروزی انقلاب اسلامی بوده، که حفظ آن نیز با الگو قرار دادن «سنت» امام، امکان پذیر است. یکی از میراث های گران سنگ امام راحل، حکومت دینی مبتنی بر ولایت فقیه می باشد، که ضرورت دارد، در خصوص «مشروعیت ولایت فقیه» بحث شود، زیرا ولایت فقیه یکی از ارکان نظام بوده و مشروعیت حکومت منوط به حاکمیت ولی فقیه می باشد. جای تردید نیست که امام از طرفداران مبنای مشروعیت الهی ولایت فقیه است، چنان که منش و گفتار او دال بر این واقعیت بوده و این از محکومات گفتار او است. اما اهتمام امام به رأی مردم و برخی از کلمات او سبب شده است، تصور شود: امام از دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه به مشروعیت مردمی ولایت فقیه عدول کرده است. این نوشتار می کوشد، مبنای امام را در این خصوص تبیین کند. برای روشن شدن دیدگاه امام دو مبنای عمده در خصوص مشروعیت ولایت فقیه که با عنوان «مشروعیت الهی و مردمی» یاد می شود، باید تبیین گردد، تا نظر نهایی امام روشن شود. تفسیر دیدگاه امام خمینی (ره) در خصوص مشروعیت ولایت فقیه ضروری می نمایاند که بحث را در محورهای زیر پی گیریم: الف- همگرایی دین و سیاست یکی از مبانی عمده در خصوص مشروعیت حق حاکمیت رهبر، نظریه مشروعیت الهی است. مشروعیت الهی بعد از اثبات دخالت دین در حکومت، قابل طرح است. بر اساس تز جدا انگاری دین از سیاست، دین در سیاست، دخالت نکرده و مردم با بهره گیری از عقل به گزینش رهبری پرداخته و مشروعیت رهبری از طریق رأی مردم به وجود می آید. در عصر حاضر، امام راحل پرچمدار پیوند دین و سیاست می باشد، که ضرورت تشکیل حکومت مبتنی بر ولایت فقیه را مطرح کرده و باورد دارد که دین با سیاست رابطه دارد: «فمن توهم ان الدین منفک عن السیاسه فهو جاهل و لم يعرف الاسلام و السیاسه» امام در خصوص همگرایی دین و حکومت به آیات، روایات و عقل استدلال می کند. از سوی دیگر او تز جدایی دین از سیاست را شعار استعمارگران تاریخ می داند، که بنیانگذاران آن در ابتدا بنی امیه و بنی عباس بوده و امروزه، استکبار پرچمداران می باشد. نگرش امام در خصوص رابطه دین و سیاست، با مبانی اندیشوران شیعه و سنی هم خوانی دارد و چنان که ابن حزم الاندلسی در خصوص همگرایی دین و سیاست ادعای اجماع کرده است. در روایات نیز به پیوند دین و سیاست اشاره شده است. برای ایجاد جامعه ضابطه مند، اجرای قوانین و اخذ مالیات و... احتیاج به حکومت می باشد و از این رو خردمندان بر تشکیل حکومت اتفاق نظر دارند. بعد از اثبات همگرایی دین و سیاست، این سوال مطرح می شود: در جامعه دینی، حق حاکمیت سیاسی رهبری از آن کیست و مشروعیت آن از سوی چه کسی و یا کسانی به وجود می آید؟ ب- لزوم مشروعیت یکی از مباحث قابل طرح این است: اصولاً چرا حاکمیت سیاسی حاکم نیازمند

مشروعیت است؟ در پاسخ باید گفت: این حق طبیعی انسانهاست که بر سرنوشت خود حاکم باشند، همان طوری که بر اموال خود حاکمیت دارند. و این اصل عقلایی است که احدی بر دیگری ولایت نداشته باشد. از دیدگاه اسلام نیز حق حاکمیت مطلق، مخصوص خداوند است؛ کسی بر دیگری حق حاکمیت ندارد؛ مگر به اذن خداوند (ان الحکم الا لله)، (له الخلق و الامر) امام علی (ع) خطاب به فرزندش امام حسن (ع) فرمود: «لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا». اندیشمندان اسلامی نیز بر این اصل تصریح کرده اند. امام راحل فرمود: «تردیدی نیست که بر طبق اصل اولی، حکم احدی درباره دیگری نافذ نیست، چه آن حکم «حکم قضائی» باشد و چه غیر آن... آنچه عقل بدان حکم می کند این است که حکم خداوند در حق بندگانش نافذ است چرا که او مالک و خالق آنها بوده و هرگونه تصرف و دخالتی در کار آنها، تصرف در ملک و سلطنت خود اوست...» از آنجایی که بشر مدنی بالطبع است، نیازمند جامعه قانونمند می باشد که باید بر اساس حکومت اداره شود و تشکیل حکومت نیز نوعی حاکمیت و حکمرانی را می طلبد. از سوی دیگر حاکمیت و اقتدار سیاسی باید مبتنی بر وجاهت قانونی و شرعی باشد. در این جا یکی از اساسی ترین سوالها مطرح می شود که: این مشروعیت و وجاهت قانونی از کجا به وجود آمده و منشأ و ملاک آن چیست؟ صاحبان اندیشه در جواب این پرسش هر کدام تئوریهایی را بیان کرده اند که در این نوشتار تحت عنوان زیربمان می شود: ج- مبانی در خصوص منشأ و ملاک مشروعیت در خصوص منشأ و ملاک مشروعیت حکومت، مبانی مختلف وجود دارد که جهت رعایت اختصار به برخی از آنها اشاره می شود: نظریه عدالت: براساس این دیدگاه اگر حکومتی برای عدالت تلاش کند، مشروع و منشأ آن عدالت می باشد. نظریه قهر و غلبه: طرفداران این نظریه باور دارند که هرکسی به بهره گیری از زور، حکومت را به دست گرفت، حق حاکمیت برای او به وجود می آید. شماری از نخبگان اهل سنت بر این باور می باشند. نظریه طبیعی و فطری: عده ای عقیده مند هستند، که انسان طبیعتاً فرمانبر و اطاعت پذیر می باشد و منشأ مشروعیت از طبیعت انسان سرچشمه می گیرد. ارسطو از باورمندان همین مبناست. نظریه قرار داد اجتماعی: عقیده مندان این نگرش، مشروعیت حکومت را ناشی از قراردادی می دانند که بین مردم و رهبر به وجود می آید. بر اساس این دیدگاه، رهبر در برابر مردم وظایفی دارد و مردم نیز در برابر رهبر تعهد و وظایفی دارند. ژان ژاک روسو، از طرفداران این نظریه است. نظریه مشروعیت الهی: براساس این نظریه، خداوند حاکم مطلق بر تمام هستی بوده، منشأ و معیار مشروعیت حکومت از خاستگاه او سرچشمه می گیرد. نظریه اراده عمومی: بر اساس این نظریه، منشأ و معیار مشروعیت حکومت، خواست مردم می باشد. نقد و بررسی همه این مبانی فرصت دیگری را می طلبد. از سوی دیگر برای تبیین اندیشه امام در خصوص مشروعیت ولایت فقیه، نیاز به بررسی همه این دیدگاه ها نیست. آنچه که در حوزه اندیشه و تفکر سیاسی اسلام، قابل تحلیل است، دو دیدگاه عمده می باشد که با عناوین «مشروعیت الهی» و «مشروعیت مردمی» حکومت، یاد می شود؛ که این نوشتار همین دو دیدگاه را مورد تحلیل قرار می دهد: یکم- دیدگاه مشروعیت الهی یکی از مبانی عمده در خصوص مشروعیت حاکمیت سیاسی حاکم اسلامی، مبانی مشروعیت الهی است، که از آن به عنوان: «دیدگاه انتصابی»، نیز تعبیر می شود. نظریه پردازان این منظر بر این باور هستند که شارع در زمان غیبت نسبت به رهبری جامعه سکوت ننموده و به بیان ویژگیهای رهبر هم اکتفا نکرده است، بلکه همانند زمان حضور معصوم (ع)، به گماردن رهبری پرداخته است. باین تفاوت که در زمان حضور، افراد معینی را به رهبری گمارده است؛ اما در زمان غیبت فقیهان واجد شرایط را به طور عام به سرپرستی مردم منصوب کرده است. براساس این مبنا، اصل مشروعیت حاکمیت حاکم، از سوی معصوم (ع) با اذن خدا به وجود آمده و مردم در اصل مشروعیت آن، نقش ندارند. اکثریت قریب به اتفاق صاحبان اندیشه شیعی بر همین باور هستند؛ که به بیان دیدگاه برخی از آنان اشاره می شود: مرحوم شیخ مفید (م: ۴۱۳) فرمود: «اجرای حدود و احکام انتظامی اسلام، وظیفه «سلطان اسلام» است که از جانب خداوند منصوب گردیده اند، می باشد. و امامان نیز این امر را به فقهای شیعه تفویض کرده اند، تا در صورت امکان، مسئولیت اجرایی آن را بر عهده گیرند...» مرحوم محقق کرکی (م: ۹۴۰) می نویسد: «فقهای شیعه اتفاق دارند که فقیه عادل امامی دارای شرایط فتوا، که از آن به مجتهد در احکام شرعی تعبیر می



شود، نایب از امامان معصوم (علیهم السلام) است در همه اموری که نیابت در آن دخالت دارد...» مرحوم صاحب جواهر (م: ۱۲۶۴) می نویسد: «بل لولا عموم الولاية لبقی کثیر من الامور المتعلقة بشیعتهم معطله فمن الغریب وسوسه بعض الناس فی ذلك بل کانه ماذق من طعم الفقه شیئا و لا فهم من لحن قولهم و رموزهم امرا و لاتامل المراد من قولهم: نی جعلته علیکم حاکما، قاضیا، حجه و خلیفه و نحو ذلك مما یظهر اراده نظم زمان الغیبه لشیعتهم فی کثیر من الامور الراجعه الیه». فقیهانی مانند مرحوم نراقی (م: ۱۲۴۵)، محقق حلّی (م: ۶۷۶)، میرفتاح حسینی مراغه ای (م: ۱۲۵۰) و محقق اردبیلی (م: ۹۹۳)... از باورمندان مشروعیت الهی ولایت فقیه هستند. امام راحل نیز بر همین باور است. چنان که امام بعد از بررسی دلیل نقلی و عقلی ولایت فقیه، اظهار می دارد: «تتوصل مما مر ثبوت الولاية للفقها من قبل المعصومین: فی جمیع ما ثبت لهم الولاية فیه من جهة کونهم سلطانا علی الامه...» از آن چه گذشت به این نتیجه می رسیم: از سوی معصومان (علیهم السلام) برای فقیهان ولایت ثابت است، از آن جهت که آنان سلطان بر امت بوده اند. مشروعیت ولایت فقیه از منظر امام راحل را می توان به عنوان نظریه سوم با عنوان: «مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی» نیز، طرح کرد. زولی از آنجا که مقبولیت مردمی در اصل مشروعیت، دخالت ندارد، از این رو مبنای امام همان نگرش مشروعیت الهی است. براین اساس، از دیدگاه امام با عنوان مشروعیت الهی یاد می شود. مشروعیت ولایت فقیه از دیدگاه امام بر دو ویژگی طرح شده است که این دو ویژگی نشان دهنده تفاوت مبنای امام با مبنای برخی از صاحبان فکر دیگر می باشد. این دو ویژگی عبارتند از: ۱- مشروعیت الهی ۲- مقبولیت مردمی. امام مانند صاحب جواهر، مرحوم نراقی و... از باورمندان مبنای مشروعیت الهی است. از سوی دیگر امام مقبولیت مردمی ولایت فقیه را طرح کرده است، که این عنصر در اندیشه برخی از فقها نادیده گرفته شده است. از این رو مبنای آنان در چگونگی تعیین ولی فقیه از میان فقهای واجد شرایط، دچار مشکل شده و در تراحم ولایت فقیه، راه حل مناسب ارائه نداده اند. امام خمینی (ره) به عنوان فقیه ژرف اندیش، به جایگاه مردم در شکل گیری حکومت و گزینش رهبری آن، توجه خاص نموده است تا آنجا که فرمود: «در اینجا (ایران) آرای ملت حکومت می کند. این جاملت است که حکومت را در دست دارد و این ارگانها را ملت تعیین کرده و تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از ما جایز نیست.» همو فرمود: «از حقوق اولیه هر ملت است که باید سرنوشت و تعیین شکل نوع حکومت خود را در دست داشته باشد.» امام خمینی (ره) بارها به مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی ولایت فقیه اشاره نموده است. چنان که در حکم نخست وزیری آقای مهندس بازرگان نوشت: «مادولت تعیین کردیم، به حسب آن که، هم به حسب قانون، ما حق داریم و به حسب آراء ملت که ما را قبول کرده است، آقای مهندس بازرگان را مامور کردیم که دولت تشکیل بدهد دولت موقت.» «من ایشان (مهندس بازرگان) را حاکم قرار دادم یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شرع مقدس دارم ایشان را قرار دادم...» همچنین امام در زمانی که برای تشکیل شورای انقلاب صادر نمود، فرمود: «به موجب حق شرعی و بر اساس راء اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران، که نسبت به این جانب، ابراز شده است، در جهت تحقق اهداف اسلامی، شورایی به نام شورای انقلاب اسلامی مرکب از افراد با صلاحیت مسلمان و متعهد و مورد وثوق موقتا تعیین شده و شروع به کار خواهد کرد...» در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به مقبولات مردمی ولایت فقیه، اشاره شده است. از عبارات امام به خوبی استفاده می شود که امام در کنار ولایت شرعی فقیه، مقبولیت مردمی را در نظر دارد. بی تردید اگر راء مردم در تعیین رهبری نقش نداشت، امام مقبولیت مردمی را مطرح نمی کرد. طرح مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی ولایت فقیه از سوی امام، برخی از شبهات و پرسشها را نیز به وجود آورده است که به چند مورد آن اشاره می شود: ۱- آیا بین مشروعیت الهی ولایت فقیه و مقبولیت مردمی آن، نوعی تنافی نیست؟ زیرا مشروعیت الهی حاکی از عدم نقش مردم در گزینش رهبری است، و حال آن که مقبولیت مردمی نشان دهنده، نقش مردم در گزینش رهبری است؟ ۲- معنای مقبولیت مردمی چیست؟ ۳- اصولا از دیدگاه امام، مردم چه نقشی در گزینش رهبری دارند؟ برای جواب پرسشهای فوق در زمینه مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی، لازم است بحث را با بیان مطالب زیر ادامه دهیم: از منظر امام به یک اعتبار، مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی دو مرحله دارد: مرحله

ثبوت: در این مرحله شارع اصل مشروعیت را برای فقیه به عنوان حکم وضعی جعل می کند، چنان که امام راحل بر حکم وضعی بودن ولایت تصریح کرده است: «والولایه من الامور الوضعیه الاعتباریه العقلائیه» آیت الله معرفت نیز باور دارد که ولایت از احکام وضعیه است. ولایت حقی است که از سوی شرع به فقهای واجد شرایط اعطا شده است. البته انشاء ولایت برای فقیه در حد انشاء باقی است، تا عوامل فعلیت و تنجز آن به وجود آید. جعل ولایت برای فقیه کاشف از این است که حق حاکمیت سیاسی از آن فقهاست و دیگران حق حاکمیت ندارند. گرچه مردم دیگران را گزینش کنند. امام عقیده دارد که ولایت، حق امامان معصوم (علیهم السلام) بود که متاسفانه از آنان غصب کردند. چنان که علی (ع) به آن تصریح کرده است. امام دردمندانه چنین می سراید: تا به کی این ناکسان باشند بر ما حکمران تا کی این دزدان کنند این بی کسان را پاسبانی

### مبانی و مبادی کلامی ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (ره)

مبانی و مبادی کلامی ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (ره) در دو دهه اخیر، رهبری دینی، بویژه ولایت فقیه، مسأله ای بحث انگیز و پر گفت و گو بوده است. کسانی، در انگاره ها بایستگیها و زیرساختهای نظری و فکری آن، تردید روا داشته اند و قراءت و تفسیری از اسلام که چنین نظریه ای از آن زاده شود، ناباورانه نگریسته اند و کسانی دیگر، آن را پذیرفته اند و با ارزیابی ذهنی و برداشتهای دینی خود سازگار می دانند، ولی بر پاره ای زوایای این نظریه، درنگ ورزیده اند. شاید انگیزه مهم در بحث انگیزی این موضوع، پاره ای کنشها و واکنشهای جدال آمیز سیاسی - اجتماعی و در آمیختن با موضع گیریهای گروهی باشد. برخی آرا و سخنان در این باره، پیش و بیش از آن که رسانه رأی و نظری علمی - پژوهشی باشد، به ناروا، تابعی از نظرگاه سیاسی و تأکید و عطفی بر کارکردهای اجتماعی افراد و گروهها درآمده است. این در آمیختگی، سبب شده است تا کم تر با سخنان و اندیشه هایی ناب و شفاف رو به رو شویم. در بیان و دفاع برخی کسان، این حقیقت: (حَبْكُ لِلشَّيْءِ یُعْمَى وَ یَصْمُ) ۱، به روشنی دیده می شود. از سوی دیگر نیز، به حتم بسیاری از نگرشهای ناباورانه و خرده گیریها از سر خشم و کینها و یا بازتاب بی مهریهای انتقام جویانه در عرصه سیاسی و مدیریتی جامعه می باشند. بی گمان، تا فضای بحث و پژوهش از این آمیختگی پاک و پالوده نشود و مشارکت در گفت و گو به اندیشه ای معیار باز نگردد، هیچ روشنگری و فهمانیدنی، نقش و خدمتی در هم اندیشی نخواهد داشت. پس هوشمندانه باید کوشید این گفتاگوی از رهنمای فکری، دشمنیها و دوستیها و کشمکشها رها گردد، تا بحثها و تحقیقها، شفافیت و ارزش و خلوص عملی خود را بازیابد. امام راحل، نظریه ولایت فقیه را در فرهنگ دینی احیاء کرد. احیای این نظریه در سطح ذهن و اندیشه، به سه دهه پیش باز می گردد. امام، در آن روزگار، این موضوع را در سیزده جلسه، در حوزه نجف، تدریس کرد ۲ و کتاب (ولایت فقیه) صورت نگارش یافته همان درسهاست. دیگر بار ایشان در (کتاب البیع) ۳ همان مطالب را، کم و بیش، به همان سبک نگاشت. ۴ در طول تاریخ غیبت و انتظار، برای نخستین بار، با پیروزی انقلاب اسلامی، این نظریه تجسم و حیاتی عینی و عملی یافت و در متن جامعه به تمام آشکار شد و حاکمیت و مدیریت دینی در شکل نظامی استوار بر ولایت فقیه، به تجربه درآمد. با ورود این نظریه به مرحله آزمون و عمل، امام، پاره ای آرای اصلاحی - تکمیلی، ابراز داشت و در داد و ستد میان دو مرحله ذهن و عین، زوایا و چشم اندازهای بیش تری از آن را بیان کرد. این نوشتار، نگاهی بیرونی به دستاورد تفکر امام خمینی دارد و می کوشد تا نسبت مبانی معرفتی و دین شناختی با نظریه ولایت فقیه را از این منظر بازجوید. مبانی و انگاره های دین شناختی نظریه ولایت فقیه، با مبانی و انگاره های دین شناختی ویژه ای سازگاری دارد که بدون باور و شناخت ژرف و فقیهانه آنها نمی توان در معرفت دینی به چنین نظریه ای دست یافت. به همین سبب، امام، شناخت مسائل اعتقادی و فقهی اسلام را به عنوان سرچشمه های تصویری برای دست یافتن و تصدیق کردن نظریه ولایت فقیه می داند: (هرکس عقاید و احکام اسلام را، حتی اجمالاً، دریافته باشد چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت). ۵ به باور امام،

اگر مبانی و بایستگی‌های اعتقادی و نیز هویت جمعی و اجتماعی بسیاری از احکام دینی، به راستی و درستی درک و فهم شود، نظریه ولایت فقیه، به گونه طبیعی از آنها زاده می‌شود و چندان به برهان و استدلال نیاز ندارد. در این جا به بخش نخست یعنی مبانی، بایستگیها و انگاره‌های اعتقادی و کلامی و روش قراءت امام، که به دریافت این نظریه انجامید، پرداخته می‌شود. امام می‌گوید: (هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلام شده و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است.) ۶ در این سخن، نسبت (جاودانگی) و (جامعیت) دین با رهبری دینی به عنوان دو مبنا و پیش فرض کلامی بیان شده است. برداشت و ارزیابی ذهنی ایشان را از این دو اصل، در پیوند با نظریه یاد شده می‌نگریم. ۱

جاودانگی اسلام جاودانگی شریعت اسلام، نزد تمامی مسلمانان پذیرفته و بی‌گفت و گوست. آیات و روایات، پاره‌ای به روشنی و پاره‌ای به اشارت، بر آن دلالت دارند... \* (وانه لکتاب عزیز لایاتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه تنزیل من حکیم حمید). ۷

... آن کتابی ارجمند است نه از پیش روی باطل بدو راه یابد و نه از پس. نازل شده از جانب خداوندی حکیم و ستودنی است. علامه طباطبایی، آیه یاد شده را با آیه زیر، در دلالت بر جاودانگی اسلام، همسان می‌شمارد: ۸ (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ). ۹ ما قرآن را فرو فرستادیم و ما آن را نگاهدار باشیم. \* (علی‌ع) می‌فرماید: (ذَلِكِ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْتَقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ، أَخْبِرْكُمْ عَنْهُ، إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَاضِي وَعِلْمَ مَا يَأْتِي أَلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ). ۱۰ آن قرآن، از آن بخواهید تا سخن گوید. و هرگز برای شما سخن نگوید، من شما را از آن خبر می‌دهم. در قرآن علم گذشته است و حدیث از آن چه می‌آید تا روز قیامت. بیا می‌فرماید: (ان هذا الاسلام... لا- انهدام لأساسه، ولازوال لدعائمه، ولا انقلاع لشجرته، ولا انقطاع لمدته، ولا عفاء لشرائعه، ولا جدد لفروعه). ۱۱ این اسلام... نه پایه هایش ویران شدنی و نه ستونهایش برافکنندنی است و نه درخت آن از ریشه برآید و نه زمانش بر سر آید. و احکامش کهنه و شاخه هایش کنده نمی‌شود. به جز آیات و روایات، برهان عقلی مانند: (استوار بودن اسلام بر فطرت) و (خاتمت اسلام) گویای زمان شمولی و جاودانگی این شریعت است. ۱۲ برابر این اصل، آموزه‌ها و آیینهای اسلام، به زمان و عصر ویژه‌ای محدود نمی‌شود، بلکه جاودانه و همیشگی است و همه زمانها را در بر دارد و در تمامی عصرها و دورانها، بشر را به سوی زندگی دینی و حیات شایسته و انسانی هدایت می‌کند. از یک نظر، قانونها و آیینهای اسلام بر دو گونه اند: پاره‌ای از قانونها هویت فردی دارند، هر کس به تنهایی و بدون پیوند با دیگری می‌تواند آنها را انجام دهند، مانند: نماز، روزه و... ولی پاره‌ای دیگر، هویت و کاربری اجتماعی - حکومتی دارند. بدون نظام سیاسی اجتماعی و داشتن نیروی اجرایی توانا، عمل به آن قانونها ممکن نیست، مانند: قانونهای جزایی، مالی، دفاع ملی و... همچنین پاره‌ای از آموزه‌های دین اسلام، شالوده و هویت اجتماعی دارند، مانند برقراری عدالت در جامعه و... امام، جاودانگی دین را به پایدار ماندن نام دین و پابندگی بحثها و بررسیهای علمی و نگارشی درباره گزاره‌های دین، نمی‌دانند، بلکه در نظر ایشان جاودانگی دین، بستگی به این دارد که هدفها و خواسته‌ها، برنامه‌ها و قانونهای دین، در سه سطح: اندیشه، بیان و عمل در هر عصری و برای هر نسلی بازتاب پیدا کند. جاودانه بودن دین را، حضور و تجسم عینی دین در جاری زمان می‌دانند: (احکام اسلام، محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم الاجراست. تنها برای زمان رسول اکرم (ص) نیامده، تا پس از آن متروک شود و دیگر حدود و قصاص یعنی قانون جزای اسلام اجرا نشود، یا انواع مالیاتهای مقرر گرفته نشود، یا دفاع از سرزمین و امت اسلام تعطیل گردد. این حرف که قوانین اسلام تعطیل پذیر یا منحصر و محدود به زمان یا مکانی است، برخلاف ضروریات اعتقادی اسلام است.) ۱۳ این سخن، نشان می‌دهد که جدایی افکندن میان جاودانگی پاره‌ای احکام و به فراموشی سپردن پاره‌ای دیگر، نادرست است. همه احکام اسلام جاودانه اند، همان گونه که احکام فردی اسلام همیشه باقی و ماندگارند و مؤمنان باید بدانها پای بند باشند، احکام و برنامه‌های اجتماعی دین نیز، پایدارند و همیشگی. نظر امام، حضور دین در جامعه و جامه عمل پوشاندن به خواسته‌ها و انتظارات سودبخش دین برای اجتماع، تفسیری درست و واقعی از جاودانگی دین است: (حکمت آفریدگار بر این تعلق گرفته که مردم، به طریقه عادلانه زندگی کنند و در حدود

احکام الهی قدم بردارند. این حکمت، همیشگی و از سنتهای خداوند متعال و تغییر ناپذیر است. (۱۴) در باور امام، خداوند دو چیز از ما خواسته است: ۱. زندگی اجتماعی خود را بر عدل استوار سازیم. ۲. آیینها و قانونهای شریعت را در زندگی به کار بندیم. این دو گزاره، دو خواسته اصلی و دو مؤلفه درجه اول دین است. شارع در هیچ زمانی راضی به ترک و واگذاشتن آن دو نیست. در این جا، این پرسش پیش می آید که آیا هر گونه مدیریتی در جامعه می تواند آن دو خواسته و هدف دین را عهده دار گردد و در عمل به آنها پای بند بماند؟ آیا هر گونه حاکمیتی می تواند دغدغه دینی و اخلاقی و معنوی مردم را پاس بدارد و نهادها و شیوه های مدیریت جامعه را به گونه ای پی بریزد که به پیاده شدن عدالت اجتماعی و اقتصادی و قضایی و دیگر ارزشهای فردی و اجتماعی مورد نظر دین بینجامد؟ به راستی ساختار مدیریت هیچ خدمتی در دینداری و دین ورزی و یا نقشی در فرو نهادن خواسته های دین ندارد؟ خلاصه آن که در حکومتی سکولار و لائیک می توان دستورها و هدفهای دین را زنده و جاودانه نگهداشت؟ اگر در قلمرو دستورها و هدفهای فردی بتوان چنین کرد، آیا دستورها و ارزشها و هدفهایی که به حریم جمعی پیوند می خورند، جاوید خواهند ماند؟ بی گمان، هیچ اهل دقت و ژرفکاو، به این پرسشها پاسخ مثبت نمی دهد که به دور از خرد و انصاف است. (بنابراین امروز و همیشه، وجود (ولّی امر) یعنی حاکمی که قیّم و بر پا نگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد، ضرورت دارد و وجود حاکمی که مانع تجاوزات و ستمگریها و تعدّی به حقوق دیگران باشد، امین و امانتدار و پاسدار خلق خدا باشد، هادی مردم به تعالیم و عقاید و احکام و نظامات اسلام باشد و از بدعتهایی که دشمنان و ملحدان در دین و در قوانین و نظامات می گذارند، جلوگیری کند.) (۱۵)

این باور، ترجمان سخنی است که امام رضا(ع) نیاز مؤمنان به (ولّی امر) و (حاکم صالح) را به شیوه عقلی تفسیر می کند و انگیزه های بسیاری بر بایستگی وجود (ولّی امر) و رهبر در جامعه ایمانی بر می شمارد، از جمله می فرماید: ... (و منها أنّه لو لم يجعل لهم اماماً قيماً أميناً حافظاً مستودعاً، لدرست الملهة و ذهب الدين و غيرت السنن و الاحكام و لزاد فيه المبتدعون و نقص منه الملحدون و شبهوا ذلك على المسلمين. اذ قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين، مع اختلافهم و اختلاف إهوائهم و تشتت حالاتهم، فلو لم يجعل قيماً حافظاً لما جاء به الرسول الأول، لفسدوا على نحو ما بيناه و غيرت الشرايع و السنن و الاحكام و الايمان. و كان في ذلك فساد الخلق اجمعين.) (۱۶) از جمله (علتهای نیاز به رهبر) آن است که اگر برای مردمان امامی بر پانگهدارنده نظم و قانون، امین و نگاهبان و امانتدار برنگمارد مردمان سست و دین پایدار نخواهد ماند و سنتها و آیینهای دینی دگرگون خواهد شد و بدعتگذاران چیزها بر دین خواهند افزود و ناباوران از آن خواهند کاست و آن را برای مسلمانان به گونه ای دیگر جلوه خواهند داد زیرا می بینیم که مردمان ناکامل و نیازمند کمال اند افزون بر آن، مردمان نابرابر و خواسته های گوناگون و احوالی پراکنده دارند، پس اگر کسی را که بر پا نگهدارنده نظم و قانون باشد و پاسدار آنچه پیامبر آورده بر مردم نگماشته بود، همان گونه که شرح دادیم، به تباهی می گرایند و سنتها و قانونها و تعهدهای دینی دگرگون می شد و این دگرگونی سبب تباهی تمامی مردمان می شود. در این حدیث به شرح، سببهای دیگری بر بایستگی وجود رهبر و حکومت دینی بیان شده است، مانند این که اگر رهبری امین عهده دار حکومت نباشد، مردمان به انگیزه های گوناگون، پا از دایره حقوق و آیینهای دینی بیرون می نهند و عدالت اجتماعی اسلام فرو گذاشته می ماند و دیگر آن که: دینداران بدون رهبری دینی نمی توانند شؤون اجتماعی، مانند: دفاع از امت اسلامی، بر پا کردن عبادات جمعی، مانند نماز جمعه و ... را انجام دهند. امام راحل، بر این باور بود، علتهایی که در این روایت بر بایستگی رهبر و حکومت دینی در جامعه ایمانی بیان شده است، همیشه وجود دارد و مؤمنان در هر عصر و زمانی مانند صدر اسلام، به رهبر و ولّی امر نیاز دارند زیرا آن علتها و بایستگیهایی که سبب شد پیامبر(ص) رهبری و حاکمیت جامعه را در دست بگیرد و براساس آرمانها و هدفهای وحیانی، مؤمنان را مدیریت کند، چند گاه، ناپایا و ویژه عصر پیامبر نبود. نمی توان گفت در آن روزگار جامعه به حاکم اسلامی نیاز داشت، ولی در این روزگار چنین نیازی وجود ندارد، بلکه هر زمانی بخواهد چنان جامعه ای با همان هدفها، برنامه ها و ارزشهای وحیانی بر پا شود، نیاز به رهبر و ولّی امر، به عنوان کارشناس دین و مسؤول پی گیری و برپا دارنده هدفها،

برنامه‌ها و خواسته‌های وحی و سازوار با نیازهای زمان، نیاز همیشگی است، نه نیاز زمانی، دون زمانی. (علل و دلایل متعددی تشکیل حکومت و برقراری (ولّی امر) را لازم آورده است. این علل و دلایل و جهات، موقتی و محدود به زمانی نیستند و در نتیجه لزوم تشکیل حکومت همیشگی است). ۱۷. از این نگاه، رهبری دینی تابعی از دینداری و دین خواهی است و در کنار و همپای جاودانه بودن دین، ثابت و پایدار خواهد بود زیرا مؤمنان وقتی می‌توانند به پیمانهای اعتقادی خود، به درستی پای بند بمانند و به برنامه‌ها و هدفهای دینی خود برسند که رفتارها و ایستارهای اجتماعی و پیوستگیها میان حکومت و جامعه راه بر دینداری مردمان هموار کند. این امر نشاید، مگر آن که حکومت نسبت به باورها و فرهنگ دینی مردم مسؤولیت بپذیرد و در عمل یعنی شکل دهی نظام و سیستم مدیریت، تعهد نشان دهد. به این ترتیب، می‌بینیم نیاز جامعه دینی به ولّی امر و رهبری دینی، با نیاز آن به تشکیل حکومت در هم می‌آمیزد و این، نظریه ولایت فقیه را، در هر عصر، تبیین و تفسیر می‌کند. پاسخ به یک پندار کسانی بر این پندارند: چون حکومت، پدیده‌ای است دگرگون شونده و از حالی به حالی دیگر گردنده و هماهنگ با دگرسانی فرهنگ و دانش و تجربه‌های اجتماعی بشر، همواره شکل جدید به خود می‌گیرد، نمی‌توان آن را دینی دانست زیرا این دگرسانی با پابرجایی و جاودانگی دین ناسازگار است. این پندار و گمان از آن جا ناشی شده که اینان، یا نتوانستند به خوبی بین پابرجایی دستورها و آیینهای دین و دگرگون شوندگی خواسته‌های انسان و نیازهای زمان، جمع کنند و یا برای توجیه اشتباه دیگر خود (یعنی نبودن تئوری حکومت در اسلام)، به اشتباهی دیگر یعنی تفسیر نادرست از جاودانگی دین گرفتار آمده‌اند. همان گونه که در شرح دیدگاه امام بیان شد، جاودانگی اسلام یکی از مبانی تشکیل حکومت در اسلام است زیرا وقتی باور داشتیم که دستورها و آیینها و هدفهای اجتماعی اسلام، بسان احکام فردی آن جاودانه و همیشگی است و نیز دانسته شد که بدون تشکیل حکومت نمی‌توان آن آیینها و هدفها را پاس داشت و در زندگی به کار گرفت، به روشنی بایستگی تشکیل حکومت از اصل جاودانگی شریعت زاده می‌شود. اگر منظور اینان از ناسازگاری حکومت با جاودانگی دین، آن باشد که اسلام برای آینده بشر روشهای حکومتی و آیینهای کشورداری ندارد و در اصل چنین چیزی درخور پیش بینی نیست و در هر دوره‌ای بشر نیازی دارد و هر نیازی با برنامه‌ای سازوار با آن، باید برآورده شود و دین نمی‌تواند چنین روشها و آیینهایی را برای همیشه و زمانهای آینده ارائه کند که ممکن نیست. پس چون شکل و روش حکومت نمی‌تواند جاودانه باشد، با دین و وحی که برنامه‌ها و آیینهای جاودانه است، ناسازگاری دارد. در پاسخ اینان باید گفت: حکومت در اسلام به این معنی نیست که اسلام روشها و شیوه‌ها و آیینهای مرحله‌ای و زودگذر حکومتی و گونه اداره مردمان را برای همه زمانها پیش بینی و بیان کرده و حاکم اسلامی وظیفه دار اجرای آنهاست، بلکه حکومت در اسلام به این معناست که اسلام از ابزار حکومت برای پیاده کردن خواسته‌ها و هدفهای خود استفاده می‌کند و چون هر گونه حکومتی نمی‌تواند آن خواسته‌ها و هدفها را پیاده کند و به اجرا بگذارد، اسلام، اصول اساسی و ساختار هویت دینی حکومت را بازشناسانده است. اما این که چگونه و با کدام تدبیرها و روشهای موفق عملی و تجربی باید جامعه اداره شود و عدالت اجتماعی چگونه و با چه شیوه‌ها و ابزارهایی برقرار می‌شود، امری است بیرون دینی که به اجتهاد و فهم علمی و کارشناسی هوشمندانه و عالمانه نیاز دارد. بنابراین، دگرگونی پذیری نیازهای مدیریت و آیینهای کشورداری، هیچ گونه ناسازگاری با جاودانه بودن اصول و هویت و کارکردهای دینی آن ندارد. ۲. جامع بودن شریعت باور به جامع بودن دین اسلام، مبنای دیگر ولایت فقیه است و نقش زیربنایی در پیدایی این نظریه دارد. به جز دلیلهای عقلی و نگاه بیرونی، آیات و روایات بر جامع بودن شریعت اسلام دلالت دارند: \* (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) ۱۸ \* (اليوم أكملت لكم دينكم). ۱۹ \* (ما فرطنا في الكتاب من شيء). ۲۰ روایات در این باره بسیار است، که به یک نمونه بسنده می‌کنیم: امام صادق (ع) فرمود: (ان الله تبارك و تعالی أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبداً يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه). ۲۱ خداوند، بیان هر چیز را در قرآن فرو فرستاده، تا آن جا که به خدا سوگند چیزی از نیازهای مردمان را فروگذار نکرده، تا کسی نتواند



بگوید: کاش این در قرآن آمده بود، مگر آن که همان را خدا در قرآن بیان فرموده است. در اصل فراگیری و جامع بودن دین همه مسلمانان اتفاق نظر دارند؛ اما در مفهوم، معنی و دایره شمول، آراء، گوناگون است. نخست باید دید مراد از (دین) چیست و فراگیر بودن آن، به چه معناست؟ در روشنگری هر یک از این دو محور، دیدگاه امام، مورد نظر خواهد بود. مراد از دین وقتی گفته می‌شود: دین جامع است، منظور از دین چیست؟ به دیگر سخن، متعلق جامع بودن را چه چیزی تشکیل می‌دهد؟ امام، متعلق جامع بودن را دو چیز می‌داند: (قرآن مجید) و (سنت) شامل همه دستورات و احکامی است که بشر برای سعادت و کمال خود احتیاج دارد. ۲۲) مراد از فراگیر بودن دین چیزهایی است که به عنوان دین شناخته می‌شود یعنی (قرآن) و (سنت). (قرآن) محتوای وحیانی دارد و متن خالص و اصلی دین را تشکیل می‌دهد و اما (سنت) بدان، جهت دین دانسته می‌شود که پیامبر(ص) به عنوان روشنگر و تفسیر کننده قرآن، آموزه‌ای از آن را به مسلمانان تعلیم کرده است: \* (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ). ۲۳) \* (ما اتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا). ۲۴) از این آیات استفاده می‌شود که مسلمان باید هر آنچه را از پیامبر(ص) می‌شنود و یا در کردار آن حضرت می‌بیند، به عنوان دین و شریعت و حقایق و معارف دینی بداند. به اعتقاد شیعه، امامان(ع) پس از پیامبر روشنگر و تفسیر کننده قرآن بوده‌اند: (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) ۲۵) انسانهای پاکی که لطائف و اسرار قرآن و حقایق و معارف قرآن را می‌فهمند و فهم ایشان کامل و به دور از اشتباه است. اهل بیت پیامبر(ص) هستند، همانان که دریچه علم و عرفان به روی آنان گشوده شده است ۲۶: (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فِرْقَانًا) ۲۷) امامان، بالاترین درجه تقوا را پس از پیامبر(ص) دارند. از همین روی در سخن پیامبر(ص)، امامان(ع) به عنوان روشنگر و تفسیر کننده، با قرآن برابر می‌نشینند: (کتاب الله و عترتی). ۲۸) بنابراین، افزون بر وحی قرآن، سنت پیامبر(ص) و سیره و سخن امامان(ع) نیز، بدان جهت که بیان و تفسیر وحی اند، متن دین به شمار می‌آیند و قداست و حجیت قطعی دارند. پس منظور از دین، تمامی حقایقی است که در قرآن و سنت، وجود دارد. \* معنی و تفسیر جامع بودن سخن از جامع بودن دین، بستگی به این دارد که دانسته شود هدف از بعثت انبیا و نزول وحی چیست؟ خداوند دین را برای پاسخ به کدام نیازهای بشری فرو فرستاده است؟ آیا بشر باید پاسخ تمامی نیازهایش را از دین بخواهد؟ یا آن که دین به بخشی از نیازهای او پاسخ می‌دهد و نباید هر چیزی را از دین انتظار داشت؟ نیازهای بشر را این گونه می‌توان تقسیم و بیان کرد: ۱. نیازهای دنیوی. ۲. نیازهای اخروی. نیازهای دنیوی به نوبه خود، دو گونه‌اند: الف. نیاز به قانون و روش، برای معنویت و کمال. ب. نیاز به قانون و روش، برای زندگی. در این که بشر برای سعادت اخروی و نیز بهره‌مند شدن از کمالهای معنوی به دین و وحی نیاز دارد، نزد همگان پذیرفته است. همه متفکران دینی قبول دارند که دین راه و روش سعادت مندی آخرت، یعنی تمامی نیازهای آن جهانی را نشان می‌دهد. همچنین، بر این نیز اتفاق دارند که دین، نیازهای روحی و معنوی بشر را پاسخ می‌دهد. البته در این بخش، دین پاره‌ای مسائل را در تأیید حکم عقل بیان می‌کند یعنی در آن بخش از ارزشهایی که به حسن و قبح عقلی باز می‌گردد. بخش دیگر نیازهای بشر، نیاز به آیینهای زندگی است. آموزه‌هایی که با به کارگیری آنها، صلاح و سلامت زندگی فردی و جمعی فراهم آید. در این بخش، آن امور از زندگی که در قلمرو احکام حلال و حرام قرار دارند، مانند: خوراکیهای حلال و حرام، دادوستد و درآمدهای حلال و حرام و... یعنی آن بخش از زندگی که متعلق تکالیف فقهی است، قلمرو دنیوی دین، تا این مرز (احکام فقه فردی) مورد اتفاق و پذیرش همه دیدگاههاست. اما آیا چشم اندازهای اجتماعی زندگی بشر، که نماد اصلی آن حکومت و حاکمیت جامعه است، در قلمرو رسالت و برنامه اسلام قرار دارد و می‌توان برای چگونگی آن از دین انتظار بیان قانون و سخنی داشت یا خیر؟ این جاست که اندیشه‌ها و فهمها در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و گفت و گو در تفسیر جامع بودن دین در می‌گیرد و اختلافها رخ می‌نماید. در این باب، دو دیدگاه وجود دارد: ۱. دیدگاهی که هدف دین را برآوردن نیازهای معنوی و سعادت اخروی بشر می‌داند و بر این باور که دین در عرصه زندگی، جز بیان حلال و حرام، جایگاهی ندارد یعنی دنیا به آن میزانی که به کار سعادت اخروی می‌آید یا در کار آن مزاحمت می‌کند، مورد نظر دین

است. دینداران در اداره امور دنیایی، باید مانند دیگر خردمندان عالم بنشینند و با خردورزی و اندیشه، دنیای خود را سامان دهند. به باور اینان، رسالت و هدف اصلی و جدّی دین، دادن برنامه سعادت اخروی است. جامع بودن دین هم، برابر با همین رسالت و هدف، تفسیر پذیر است، نه بیش تر: (دین در نسبت با هدف خود کامل است، نه نسبت به هر چیزی. دین جامع است نسبت به آن چیزی که برای آن آمده، نه برای هر چیزی؛ جامعیت دین به این معناست.)<sup>۲۹</sup> این سخن که جامع بودن دین باید نسبت به هدف دین تفسیر شود، امری است روشن، هیچ کس جامع بودن دین را نسبت به اموری که خارج از هدف دین باشد، تفسیر نکرده و نمی کند، بلکه براساس باور خود از هدف دین، به جامع بودن دین می نگرد و درباره آن سخن می گوید. قبض و بسط هدف دین در باورهاست که سبب می شود تفسیر جامع بودن دین، قبض و بسط یابد و مرز و شمول دین کم و بیش گردد. جامع بودن دین، به معنای سیاسی و اجتماعی بودن و داشتن برنامه برای برپایی حکومت دینی، از باوری بر می آید که حکومت و جامعه را، مورد نظر دین می بیند و برپایی حاکمیت عدل در جامعه دینداران را از هدفهای دین می داند. به گمان او، کسی که این مؤلفه را از فرهنگ دین بیرون براند، یک هدف دین را کنار نهاده است. پس گام نخست برای دستیابی به تفسیری درست از جامع بودن دین، دانستن هدفهای دین و داورى درباره آنهاست. از دو راه می توان هدف و یا هدفهای دین را دانست: \* بررسی متون دینی. جست و جوی عقلی برای به درازا نکشیدن بحث، با توجه به آنچه پیش تر یاد شد، از هدفهای مورد اتفاق سخن نمی گوئیم و تنها از فرضیه و انگاره ای سخن می گوئیم که اختلافی است. از تقسیم بندی گذشته دانسته شد که دو هدف بی گفت و گوست: بیان امور معنوی مانند: پرستش، تقرب، کمال روح و... و دیگر برآوردن سعادت اخروی. این دو امر را همگان از رسالت و هدف دین می دانند. حتی آن بخش از امور دنیایی که در سعادت اخروی به کار می آیند و به رشد معنویت و کمال بشر یاری می رسانند، دست کم، به عنوان اموری، درجه دوم، همگان قبول دارند. بنابراین، مدار گفت و گوها و مرز اختلاف در تعیین هدفهای دین نیز به مسأله حکومت باز می گردد که آیا حکومت، هدف دین هست یا نیست؟ دیدگاه مورد بحث، که دینی بودن حکومت را نمی پذیرد و استدلال خود را بر این بنا می نهد که در اساس، دین، امور مربوط به دنیا را هدف گیری نکرده است. مدیریت جامعه و تأسیس نهاد حکومت، امری دنیایی و به خود بشر سپرده شده است زیرا ساخت دین به اموری اختصاص دارد که انسان از درک و فهم آن ناتوان باشد و به جز از راه وحی و هدایت الهی، راهی به سوی آن نداشته باشد. تدبیر و سیاست اجتماع از درک و دانش بشر بیرون نیست. انسان می تواند بدون رهنمودهای وحی و دین زندگی جمعی خود را سیاست کند و آن را به سامان آورد. در این گونه مسائل که بشر نیازی به هدایت از بیرون ندارد و به کمک عقل و آزمون و تجربه خویش، تواناست امور را بگذراند، نباید از دین انتظار بیان و قانون داشته باشد و اگر هم در متون دینی از آن سخنی گفته شده، بر گونه قانون و دستور دینی نیست، بلکه مقوله ای است دنباله رو و غیر مستقل. در این دیدگاه، حتی تشکیل حکومت در روزگار اولیه اسلام به وسیله پیامبر(ص)، یک امر اتّفاقی و بشری تفسیر می شود و حکومت پیامبر پیوندی با رسالت و شریعت آن حضرت ندارد. علی عبد الرزاق از نخستین کسانی است که درباره بیرون بودن حکومت از قلمرو دین، به شرح سخن گفته است. وی پنداشته: قرآن، معتبرترین متن دینی، به موضوع سیاست و حکومت نپرداخته و در آن حتی اشاره و شبه دلیلی هم بر واجب بودن برپایی حکومت و عهده داری سیاست و مدیریت جامعه دیده نمی شود. این که متون دینی از سیاست و حکومت سخنی نمی گوید و این امر به خود انسان و دریافتهای عقلی او سپرده شده است، پنداری بیش نیست زیرا بسیاری از برنامه ها، هدفها و خواسته های اجتماعی دین، مانند: پیاده کردن عدالت، گسترش نیکها در جامعه، جلوگیری از نادرستیا و ناراستیا و فسادها، کاربری احکام قضایی و مالی و آزادسازی مردمان از قید و بندهای درونی و بیرونی (طاغوتها) و... به روشنی پیام سیاسی - اجتماعی دارند و دست کم، ارزشها و اصول مورد نظر دین را در باب حکومت و مدیریت بیان می کنند. همچنین (امامت) در فرهنگ شیعی تجسّم (فلسفه سیاسی) اسلام است. در این فرهنگ، امامت، الگوی رهبری و حاکمیتی است که از متن اسلام بیرون می آید. پیامبر(ص) در زمان حیات خویش، امام و حاکم جامعه بود و مدیریت و

سیاست جامعه را بر وفاق آیین وحی استوار ساخت. پس از آن حضرت، امامان شیعه (ع) این شأن را دارا بودند. در این باره، در بخشهای بعدی سخن خواهیم گفت. ادعای دیگر این دیدگاه که سامان جامعه و مدیریت انسانی آن، بر عهده عقل و تجربه بشر گذاشته شده است و دین هیچ سخنی در باب حکومت و سیاست جامعه ندارد زیرا دین عهده دار بیان اموری است که از سطح عقل و دانش بشر برتر باشد، ولی حکومت امری نیست که از فهم و تدبیر بشر بیرون باشد. این سخن نیز پذیرفته نیست زیرا دانش بشر محکوم همه محدودیتهایی است که انسان از درک و شناخت خود و جهان دارد. درک و شناخت انسان نسبت به خود و جهان هستی، نارسا و ناکامل است. سود و زیان واقعی خود را به تمام و کمال نمی تواند بشناسد، چگونه می خواهد برای مسیر زندگی اجتماعی و مدیریت کلان انسانها، به انتخابی صحیح و کامل دست یابد؟ اگر چه بشر با پیشرفت علمی، پاره ای علتها و هنجارهای اجتماعی را می شناسد، اما این اندازه بسیار ناچیزتر از آن است که بتوان بنیان خیر و شر زندگی جمعی و هدفها و ارزشهای ثابت و جاوید اجتماع و جامعه را بر آن استوار کرد. بلکه در اساس، علم و دانش، هیچ گاه چنان توانی پیدا نخواهد کرد زیرا ارائه راه و هدف برای زندگی جمعی، نیازمند آگاهی کامل از استعدادها و برخورداریهای ذاتی انسان و برپایه شناخت و بینش ژرف و گسترده از جهان هستی ممکن است. چنان دانایی و شناختی از دسترس دانشهای جزئی نگر و حتی از نگرش عقل بشری خارج است، از این روی، می بینیم شناختها، تئوریه‌ها و مرامنامه های اجتماعی، در هر روزگاری، بشر را به راهی و روشی و انتخابی می گشانند و بسان تصویرهای سینمایی پی در پی ناپدید می شوند. افول مکتبها و ایسمها و فروپاشی نظامهایی که بر پایه اندیشه بشری حیات یافته و در شعاعی گسترده تر، تبدیل و جابه جایی تفکر مدرنیزم به پست مدرن، گواه آن است که بشر از کشف راه صحیح و جاودانه برای همیشه زندگی، ناتوان است و در این امر، دین باید دست او را بگیرد. به راستی اگر بشر بخواهد در زندگی جمعی خود به راهی برود که به پوچی و بن بست نرسد و ناگزیر به بازگشت نگردد، راهی است که وحی و دین نشان می دهد. یعنی مسیر جامعه و مدیریت اجتماع را بر بنیان هدفها و ارزشهایی قرار دهد که دین و وحی به او می گوید و روشهای علمی که خود کشف می کند در خدمت پیاده کردن آنها در بیاورد، نه آن که هدفهای انسانی دین را در برابر اجرای روشهای زودگذر و مرحله ای و به گمان خود، گزینش مدیریتی سودمند (اما به واقع زیان بار) قربانی کند. ۲. در برابر دیدگاه نخست که به طور کامل امور دنیایی، از جمله عهده داری حکومت و سیاست جامعه را از قلمرو رسالت دین بیرون می برد و آن را تسلیم فکر و دانش بشر می کند، دیدگاه دیگری وجود دارد که هدف دین را فراتر از امور معنوی و اخروی می داند. این دیدگاه بهره مندی و سامان یابی زندگی دنیا و ساختن جامعه را بر تراز عدل و قسط، از هدفهای دین می شمارد و بر قلمرو اجتماعی دین تأکید می ورزد. با وارد شدن امام خمینی به عرصه تحلیل و تفسیر و روشنگری از (ولایت فقیه) و (حکومت اسلامی) این دیدگاه به اوج رسید و جایگاه اصلی آن در معرفت دینی، روشن شد. به باور امام، وحی اسلام، تنها عبادی نیست که جز نمودن راه بندگی و عبودیت و بیان ثواب و عقاب اخروی به چیز دیگری نپردازد. از دیدگاه ایشان، جامع بودن اسلام، به معنای توجه دین به همه زوایای وجودی و همه نیازهای مادی و معنوی بشر است، یعنی هر چه را که انسان برای دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی نیاز دارد، بیان می کند: (اسلام، برای این انسانی که همه چیز است، یعنی از طبیعت تا ماوراء طبیعت، تا عالم الوهیت مراتب دارد. اسلام تر دارد، برنامه دارد. اسلام، می خواهد انسان را یک انسانی بسازد جامع، یعنی رشد به آن طور که هست بدهد؛ از حظ طبیعت دارد، رشد طبیعی به او بدهد، حظ برزخیت دارد، رشد برزخیت به او بدهد، حظ روحانیت دارد، رشد روحانیت به او بدهد، حظ عقلانیت دارد، رشد عقلانیت به او بدهد، حظ الوهیت دارد، رشد الوهیت به او بدهد. همه حظوظی که انسان دارد و به طور نقص است، الان نرسیده است، ادیان آمده اند که این میوه نارس را رسیده اش کنند). ۳۰ نسبت دین و دنیا در قراءت امام خمینی دین اسلام به زندگی و چگونه زیستن انسان در دنیا نظر دارد، چرا که در این شریعت، دینداری و پیروی به مکان و زمان و انجام آیین عبادی، ویژه نیست، بلکه هر لحظه زندگی می تواند عبادت و پیروی باشد و سراسر زمین مسجد و مقدس. به فرموده پیامبر (ص): (جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضِ

مسجداً). ۳۱ برای من سراسر زمین مسجد است. از این چشم انداز، پیوند دین و دنیا پیوندی تمام، برابر و تراز است. زمین و آسمان، مادیات و معنویات از هم جدا نیستند، بلکه زمین جامه آسمانی می پوشد و ماده با معنی و دنیا با آخرت و دین با زندگی گره می خورد. حکومت و اصلاح و سامان امور زندگی، همان اندازه والایی و پاکی دارند و انجام آنها پاداش که دیگر عبادتها. راه رستگاری و عبادت از متن زندگی روزانه و از بستر سیاست و تلاش برای حقوق فردی و اجتماعی انسانها و گسترش معنویت و عدالت می گذرد: (اسلام مادیات را همچو تعدیل می کند که به الهیات منجر می شود. اسلام در مادیات به نظر الهیات نظر می کند و در الهیات به نظر مادیات نظر می کند). ۳۲ دیدگاه نخست، در حقیقت با ویژه دانستن هدف دین به اعتلای اخلاقی و به دست آوردن و رسیدن به سعادت اخروی، ساحت دین را از توجه به امور دنیا و رسیدن به سعادت دنیوی پاک می دانست. نکته مهم و اساسی که در این دیدگاه، فرد گذاشته شده این است که آیا هر شکلی و گونه ای از زندگی و حیات که فهم و اندیشه انسان توانا به درک آن است و خواسته طبع بشری، با اعتلای اخلاقی و آخرت گروی او سازوار است؟ در مثل خودبینی، خودخواهی و... خواسته های طبیعی بشر هستند که در شکل اجتماعی، در ستم و استبداد فردی و یا حزبی و گروهی نمود می یابند. بی گمان چنین شکلی از زندگی، انسان را از بسیاری از بهره مندیهای حیات معنوی و ارزشهای اخلاقی باز می دارد. در نتیجه، پیاده شدن هدف دین در چنان شرایطی ناممکن خواهد بود. بدین جهت اگر اصلاح زندگی دنیوی و سامان جامعه از جهت گیری و هدف دین بیرون باشد، دین در سعادت آفرینی معنوی و اخلاقی نیز توفیقی نخواهد داشت. به همین دلیل می بینیم، پیامبران، دعوت معنوی خود را با اصلاح و تعدیل در زمینه های اجتماعی همراه می ساختند. هدف اصلی دین امام خمینی، هدف اصلی انبیاء را هدایت و معنویت انسانها می داند؛ اما چون پیاده شدن این هدف، بدون دخالت در امور دنیوی و زندگی مردمان ممکن نیست، بنیادگذاران حکومت و برپاداشتن عدل را از وظیفه ها و هدفهای رسالت می شمارند، ولی وظیفه ای مقدمی و ابزاری. از آن روی که اصلاح دنیا شرط لازم برای اطلاق عقبی است، اصلاح دنیا نیز در قلمرو کار انبیاء و هدف مقدمه ای بعثتها قرار گرفته است. (در این کتاب شریف (قرآن)، مسائلی هست که مهمّش مسائل معنوی است و رسول اکرم و سایر انبیاء نیامدند که این جا حکومت تأسیس کنند، مقصد اعلای این نیست، نیامدند که این جا عدالت ایجاد کنند، آن هم مقصد اعلای نیست، اینها همه مقدمه است... مقدمه یک مطلب است و او معرفی ذات مقدس حق). ۳۳ (وقتی که مفاد آیات شریفه را می خوانیم، یا سیره انبیاء را ملاحظه می کنیم، می بینیم که آنها تمامشان یکی از کارهایی که البته مقصد نبوده، لکن مقدمه بوده، این بوده است که عدالت را در دنیا ایجاد کنند. پیغمبر می خواهد عدالت ایجاد کند، تا بتواند آن مسائلی که دارد که آن مسائل، انسان می خواهد درست کند، آن مسائل را طرح کند). ۳۴ حضرت امام، در این که هدف اصلی دین تعلیم و تربیت و معنویت مردم است، با دیدگاه نخست، به ظاهر همراهی دارد. (گفتیم به ظاهر، زیرا برداشتی که امام از امور معنوی دین دارد با برداشتی که آنان از امور معنوی دین دارند، بسیار فرق دارد) مرز جدایی ژرف در اندیشه، در ظاهر و باطن، از آن جا پیدا می شود که در اندیشه سکولار، با اصلی دیدن معنویات، پیوند دین با دنیا و زندگی مردم به کلی گسسته می شود، ولی در اندیشه امام، پیوند دین و دنیا گسسته نمی شود، بلکه یکی اصلی و دیگری فرعی و فرع در خدمت اصل قرار می گیرد. حیات مادی به خدمت حیات معنوی در می آید و دنیا خادم آخرت می شود. از سوی دیگر، اگر دین گام به درون زندگی و دنیای بشر نگذارد و از این راه کاستیها و محدودیتهای معرفتی او را درباره زندگی و حیات جبران نکند و سازواریهای شکلی حیات مادی با حیات معنوی را به او نیاموزد، و نیز خواسته های نادرست بشر را در جهت دهی مادی زندگی و دست اندازی به حاکمیت و اقتدار اجتماعی، تعدیل نکند، بی گمان بشر در سراب مادیت دنیا فرو می افتد و معنویات از نظر او دور می مانند. پس، دین هم، از راه تعلیم و تربیت انسانهای صالح و مصلح در زندگی بشر نقش می آفریند و هم با بیان هدفها و ارزشها و احکامی که مؤمنان در زندگی جمعی خود بدانها دغدغه خاطر دارند، به اجتماع و جامعه شکل می دهد؛ یعنی از درون و بیرون، دنیای انسانها را دینی می کند. ایمان از درون، و عمل کردن برابر خواسته ها و آیینهای دین از بیرون، دو عامل

درخور و اساسی برای دینی کردن دنیای انسانها و دست یابی بشر به سعادت دنیوی و اخروی اند. اجتماع و نظام یافتن چنین انسانهایی در زبان وحی، (امت) نام دارد. حکومت و دیانت چگونه می توان باور داشت که اسلام، هیچ توجه و نظری به حاکمیت و اقتدار سیاسی جامعه ندارد، حال آن که متون دینی از نقش بسزای حکومت در شکل گیری باورها و رفتار و روحيات و دگرگونی آنها سخن می گوید. آموزه های قرآن و سنت، کارایی و نقش نهاد جامعه و حکومت را بر دینداری و یا کفرپیشگی مردمان، حتی بیش از نهاد خانواده، بیان می کند. (علی (ع) می فرماید: (الناس با مرائهم أشبه منهم بابائهم). ۳۵ مردم به فرمانروایان خود، مانندترند تا به پدران خود. قرآن، انسانهایی را که به سبب حاکمیت ضد دینی، نتوانسته اند بر دین و دینداری خویش پای بند بمانند و زندگی دینی داشته باشند، چنین تصویر می کند: (انّ الذین توفّیهم الملئکة ظالمی أنفسهم قالوا لایم کتتم قالوا کنا متضعفین فی الارض قالوا ألم تکن أرض الله واسعة فتهاجروا فیها فأولئک ماؤیهم جهنم وساءت مصیرا). ۴۶ کسانی هستند که فرشتگان جانشان را می ستانند، در حالی که به خویشان ستم کرده بودند. از آنان می پرسند: در چه کاری بودید؟ گویند: ما در روی زمین، مردمی بودیم زبون گشته. فرشتگان گویند: آیا سرزمین خدا پهناور نبودتا در آن مهاجرت کنید؟ پس اینان جایگاهشان دوزخ باشد و بد سرنوشتی است. نیز قرآن، سخن انسانهایی که به دست قدرتهای حاکم از مسیر دین خارج گشته و گمراه شده اند، چنین باز می گوید: (وقالوا ربنا انا اطعنا سادتنا و کبراءنا فأضلونا السبیلا). ۳۷ و گویند: ای پروردگار ما، ما سران و بزرگان خود را فرمان بردیم تا ما را از راه به در بردند. پیامبر (ص) فرمود: (صنغان من امتی اذا صلحا صلحت امتی و اذا فسدا فسدت امتی، قیل: یا رسول الله و من هم؟ قال الفقهاء والامراء). ۳۸ دو گروهند از امت من که هرگاه صالح شدند، امت من صالح می شوند و هرگاه فاسد شدند امت من نیز فاسد می شود. گفته شد: کیانند؟ فرمود: فقیهان و حاکمان. دینی که این گونه اثرگذاری حاکمیت و اقتدار اجتماعی را به ما می آموزد و از پیوند مستقیم حکومت با دینداری سخن می گوید، چگونه می توان گفت: از این امر اثرگذار و سرنوشت ساز، سخنی به میان نیاورده است. و درباره آن طرح و اندیشه ای ندارد. داشتن طرح و سخن، البته به این معنی نیست که دین روشهای جزئی و کاربردی و سیستمها و چهارچوبهای معین و مشخص و برنامه های اجرایی و نظامندیهای مدیریتی جامعه را برای همیشه پیش بینی کرده، چه بی گمان، این گونه امور برعهده خرد و تجربه بشر است. اموری عقلانی و علمی اند و مربوط به نظام عقلانی و کارشناسی همه عقلای جهان، نه اموری دینی. سخن دین در باب حکومت، نشان دادن اصول، هدفها و ارزشهایی است که تأثیر کلی در جامعه عمل پوشاندن خواسته های دین دارند. در حقیقت، دین در باب حکومت یک سخن دارد و آن اجرای عدالت: (لیقوم الناس بالقسط). ۳۹ از آن جا که قانونها و آیینهای الهی اسلام، قانونهای عادلانه اند، زیرا از سوی خداوند عادل نازل شده اند و خداوند جز به عدل قانون نمی نهد و نیز اجرای قانونهای عادلانه الهی به برقراری و پایداری عدل و عدالت در جامعه می انجامد، حکومت در اسلام مجری قانونهای عدل گستر خداوند است، یعنی تدبیر و سامان زندگی مردمان بر مدار عدالت خواهی به گردش در می آید. از همین روی، امام خمینی، برای حاکم اسلامی دو شرط اساسی بیان می کند: قانون دانی و عادل بودن: (شرایطی که برای زمامدار ضروری است، مستقیماً ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از شرایط عامه، مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارتند از: ۱. علم به قانون ۲. عدالت). ۴۰ قانون گرایی و عدالت جویی، به مانند راه و هدف در حکومت اسلامی، دو ویژگی: قانون شناسی و عادل بودن را از حاکم می طلبد، کسی که بینش دینی و تعادل درونی داشته باشد. قانونهای اسلام، با فقاها و تفقه در دین، فهم و کشف می شوند و به همین شیوه در بستر دگرسانیهای فرهنگی، معرفتی و ابزاری، تعبیر و تفسیر می گردند و احکام دگرگون شونده و نیازهای قانونی دانسته و پاسخ داده می شود. بدین جهت امام راحل می گوید: (فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است). ۴۱ این سخن که تعبیری دیگر از جامع بودن دین است، باور امام را نشان می دهد که حکومت بازو و ابزار اجرایی قوانین و تئوریهای اجتماعی - انسانی اسلام است. این نیز روشن است که منظور از فقه در سخن امام، قانونهای موجود فقهی در کتابها نیست، بلکه مراد فهم فقاها و تعقلی و وجود دستگاه اجتهاد و



استنباط در ساختار معرفت دینی است. به یاری این دستگاه، می‌توان قانونهای دگرگونی‌پذیر و دگرگونی‌ناپذیر دین را برای تعادل یافتن زندگی و جامعه به دست آورد و با واقع‌گرایی کامل، ابزار حکومت را در خدمت هدفهای انسانی دین به کار گرفت. در این نگاه، حکومت اسلامی یک ضرورت برهه‌ای و زودگذر نیست که مقتضای عصری و یا نسلی باشد، بلکه یک انتخاب برآمده از متن دین است. اگر بشر بخواهد. به زندگی‌ای قدم نهد که عدالت و ارزشهای تکامل‌دهنده انسان بر آن سایه بگسترده، باید مبانی حکومتی خود را از سرچشمه‌ای بگیرد که تفسیر درست و کامل از زندگی ارائه می‌دهد و آن سرچشمه را در جاودانگی و جامع بودن اسلام، می‌توان یافت. ۳. امامت و رهبری، سمت دینی پیامبر پیش فرض دیگری که در فهم و پذیرش نظریه ولایت فقیه نقش دارد، تصدیق و باور به شأن و سمت حکومتی پیامبر(ص) است. پیامبر(ص) بر اساس رسالت خویش، وظیفه داشته در جامعه حکومت تشکیل دهد و مؤمنان را رهبری کند. نبوت و پیامبری، به معنای ابلاغ وحی و راهنمایی مردمان، برابر رهنمودهای وحی است. پیامبر، یعنی راهنما، کسی که راه را نشان می‌دهد. ولی بشر، افزون بر راهنمایی به رهبری نیاز دارد. نیازمند است به فرد یا گروه و دستگاهی که زندگی جمعی او را سامان و سازمان بخشد و در جهت رشد و اعتلای انسانها از نیروها و استعدادهای آنان به گونه صحیح بهره برداری کند. این گونه رهبری که عهده دار رشد ابعاد انسانی و الهی بشر است، امامت نامیده می‌شود. پیامبران بزرگ هر دو سمت را دارند هم نبی و هم امام هستند. پیامبر اسلام در میان مسلمانان، هم مبلغ وحی بود و هم از سوی خداوند زعامت و رهبری جامعه ایمانی را بر عهده داشت. در این که پیامبر(ص) شأن و سمت رهبری داشت و این سمت الهی بود؛ یعنی خداوند آن حضرت را امام و رهبر قرار داد، همه مسلمانان اتفاق رأی دارند. ۴۲ از روزگار فروپاشی نظام خلافت عثمانی، به ویژه از نیمه قرن اخیر، با نفوذ اندیشه سکولاریسم در میان پاره‌ای متفکران دینی در جوامع اسلامی، گروهی این سخن را مطرح کردند که حکومت و رهبری پیامبر(ص) در روزگار نخستین اسلام، ربطی به رسالت و دعوت دینی نداشت. پیامبر(ص) از جهت بشری و به عنوان یک انسان برگزیده مردم به امر حکومت پرداخت، نه به عنوان پیامبر و ادای وظیفه دینی. حکومت، سمت الهی آن حضرت نبود، بلکه این سمت از جانب مسلمانان به ایشان واگذار شد. بدین جهت حکومت پیامبر در مدینه امر دینی به شمار نمی‌آید و وظیفه‌ای بر عهده دنیاداران نمی‌گذارد. اساس این سخن، نظریه جدایی دین و سیاست است و در حقیقت، برای کامل شدن توجیه سکولاریسم دینی ابراز شده است. طرفداران این رأی، به آیاتی از قرآن استدلال می‌کنند مانند: \* (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ). ۴۳ حقیقت آن است که تو بیم‌دهنده‌ای و هر قومی هدایت‌گری دارد. \* (فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ). ۴۴ بر تو جز پیام رساندن نیست و حسابرسی بر عهده ماست. \* (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ. لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ). ۴۵ پس پند ده که تو جز پند دهنده‌ای نیستی. تو بر آنان سیطره نداری. این گروه، با استناد و تمسک به این گونه آیات، ادعا می‌کنند که پیامبر(ص) تنها عهده دار رسالت تبلیغی بوده و از سوی خداوند، هیچ گونه وظیفه اجرایی در جامعه نداشته است. ۴۶ بر هیچ ژرف‌اندیش و اهل نظری پوشیده نیست که در قرآن آیات دیگری وجود دارد که رسالت و وظیفه دینی پیامبر(ص) را در جهت تشکیل امت و سامان و سازمان بخشیدن جامعه براساس دستوره‌های وحی، به روشنی و اشارت، بیان می‌کند. آیاتی که در بردارنده دستوره‌های اجرایی و عملی اند و بدون اجرای آن دستورها، وحی و شریعت رها و ناپایدار می‌ماند، مانند آیات: جهاد ۴۷، دفاع ۴۸، صلح ۴۹، جزیه ۵۰، زکات ۵۱، قصاص ۵۲، دیات ۵۳ و حدود ۵۴، حکم پیامبر را در درگیریها و کشمکشها پذیرفتن ۵۵ و از سوی دیگر آیاتی که از مسلمانان می‌خواهد در صحنه زندگی از دستوره‌های خدا و پیامبر پیروی کنند ۵۶ و... آیا این آیات، رسالت و وظیفه اجرایی پیامبر(ص) را در کنار رسالت تبلیغی آن حضرت نمی‌فهماند؟ وقتی وحی قرآن، افزون بر مسائل معنوی و احکام عبادی، هدفها و احکام اقتصادی، حقوقی، جزایی و نظامی بیان می‌کند، جز این است که پیامبر(ص) به عنوان آورنده و بیان‌کننده آن برنامه‌ها و فرمانها وظیفه دارد آنها را عملی و پیاده سازد. در باور امام، سمت حکومت و رهبری یک سمت و شأن الهی و دینی برای پیامبر(ص) است. همان گونه که آن حضرت از سوی خداوند سمت نبوت داشت، سمت امامت نیز داشت و حکومت آن حضرت

پدیده ای برخاسته از وحی و دین بود. (خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانون، یعنی احکام شرع، یک حکومت و دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است. رسول اکرم(ص) در رأس تشکیلات اجرایی و اداری جامعه مسلمانان قرار داشت. علاوه بر ابلاغ وحی و بیان و تفسیر عقاید و احکام و نظامات اسلام، به اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام همت گماشته بود تا دولت اسلام را به وجود آورد.) ۵۷ با توجه به مجموع سخنان امام، به گونه زیرمی توان بر باور ایشان استدلال کرد: ۱. واجب بودن پیروی مؤمنان از پیامبر(ص) و امام(ع): (یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم.) ۵۸ ای کسانی که ایمان آوردید، از خدا فرمان برید و از پیامبر و صاحبان فرمان. حضرت امام، از این آیه شریفه برداشت می کند: در آیه شریفه، پیروی از خدا و رسول خدا، از مؤمنان خواسته شده است. پیروی خدا یعنی عمل به دستورهای شریعت و وحی که بر پیامبر(ص) نازل شد. پس عبادت و آن احکامی که در وحی آمده، پیروی از خداوند است. امّا پیروی از پیامبر(ص)، به گونه دیگری است. عمل به احکام خدا، پیروی از فرمان پیامبر(ص) گفته نمی شود، بلکه پیروی خداست. پیروی پیامبر(ص) یعنی آن که مؤمنان پیرو دستورها و فرمانهایی باشند که پیامبر(ص) و امام(ع) به عنوان رهبر و زمامدار جامعه اسلامی صادر می کنند. در مثل، پیامبر(ص) امر می کند که همه مسلمانان باید با سپاه اسامه به جنگ بروند. مؤمنان باید از دستور پیامبر(ص) پیروی کنند و حق سرپیچی ندارند زیرا خداوند حکومت و فرماندهی را به آن حضرت واگذار دارد. و ایشان هم برابر مصالح و تشخیص خود، به تدارک نیرو بسیج سپاه می پردازد. مؤمنان، افزون بر آن که باید به دستورهای وحی عمل کنند، وظیفه دارند که در این امور نیز از پیامبر و امام فرمانبری داشته باشند. ۵۹. بنابراین، از آیه، سمت و شأن حکومتی و فرمانروایی پیامبر و امام دانسته می شود. ۲. ساختار طبیعی دین: در قراءت امام، اسلام، دین عبادت و موعظه نیست، تا گفته شود پیامبر(ص) وظیفه و شأنی به جز بیان احکام و پند و اندرز ندارد، بلکه ساحت اجتماعی و راهکارهای اجرایی و عملی، بخش اصیل و گسترده از این دین است. اسلام، برای زندگی روزانه انسان و رفتارهای فردی و اجتماعی او، برنامه دارد: داد و ستد ۶۰، ازدواج ۶۱ و طلاق ۶۲، ثروت ۶۳ و فقر ۶۴، خوراک و پوشاک ۶۵، روابط میان انسانها ۶۶ و حقوق افراد ۶۷. ... مسلمانان فرا می خواند تا امت و جامعه اسلامی تشکیل دهند ۶۸ و از آنان می خواهد که اجتماع خود را محکم و استوار سازند ۶۹ و از پراکندگی بپرهیزند ۷۰ و درباره کسانی که به نظم و نظام جامعه خلل رسانند، دستور پی گیری می دهد ۷۱ و خلاصه آن که: (ماهیت و کیفیت این قوانین می رساند که برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه، تشریح گشته است.) ۷۲ دینی که این گونه هویت و ساختار اجرایی و اجتماعی دارد، چگونه ممکن است پیام آور آن، وظیفه تشکیل حکومت و اجرا نداشته باشد. به اعتقاد امام، بخش اجرائیات اسلام، به اندازه ای سرنوشت ساز و تعیین کننده است و به گونه ای در حیات دین نقش دارد که گماردن جانشین برای پیامبر(ص) رسالت را کامل و تمام می کند: (اگر پیغمبر اکرم(ص) خلیفه تعیین نکند، (فما بلّغت رسالته) ۷۳ رسالت خویش را به پایان نرسانده است. ضرورت اجرای احکام و ضرورت قوه مجریه و اهمیت آن در تحقق رسالت و ایجاد نظام عادلانه ای که مایه خوشبختی بشر است سبب شده که تعیین جانشین، مرادف اتمام رسالت باشد.) ۷۴ پس، ماهیت و ساختار قانونهای اسلام، اقتضا می کند که پیامبر(ص) حکومت و امامت جامعه را عهده دار باشد، تا از راه آن، بتواند خواسته ها و آموزه های وحی را پیاده کند. ۳. گماردن جانشین پیامبر(ص) برای کدام امر دین جانشین لازم دارد؟ به راستی اگر شأن و وظیفه پیامبر(ص) تنها دریافت و ابلاغ وحی باشد، چه نیازی به جانشین است؟ مگر وحی با رحلت آن حضرت پایان نیافت؟ از سوی دیگر، امامان شیعه و جانشینان بحق پیامبر(ص)، ونه هیچ یک از خلفای اهل سنت، در دریافت و ابلاغ وحی جانشین پیامبر نبودند. پس پیامبر(ص) برای چه منظوری جانشین گمارد (به اعتقاد شیعه؟ و خلفا در چه امری خود را خلیفه الرسول می خواندند (به اعتقاد تسنن)؟ بی گمان جانشینی پیامبر در امر حکومت و اجرای احکام و پیاده کردن نظامنامه های عملی اسلام در میان امت، بوده است زیرا به جز این، فرض دیگری تصور ندارد: (وقتی خداوند متعال برای جامعه پس از پیامبر اکرم(ص) تعیین حاکم می کند، به این معناست که حکومت پس از رحلت رسول اکرم(ص) نیز لازم است.) ۷۵ (زیرا

مسلمانان پس از رسول اکرم(ص) نیز به کسی احتیاج داشتند که اجرای قوانین کند، نظامات اسلام را در جامعه برقرار گردانند، تا سعادت دنیا و آخرتشان تأمین شود. (۷۶) (این که عقلاً لازم است خلیفه تعیین کند، برای حکومت است، ما خلیفه می خواهیم تا اجرای قوانین کند.) (۷۷) نتیجه آن که مسأله جانشینی پیامبر(ص)، سمت حکومتی و اجرایی آن حضرت را الهام می کند. تشریح اسلام مجری می طلبد. مکتب و دینی که حیات آدمی را آیین مند می کند و به گونه زندگی او می اندیشد، باید به مانند عامل شکل دهنده زندگی به کار گرفته شود و اگر ساحت دخالت آن به عقل و دل آدمیان، ویژه شود، به آن ستم و جفا شده است. شریعت اسلام چون کاربری اجتماعی دارد، نمی تواند نسبت به ابزارهای اجرایی جامعه بی تفاوت باشد. قانونهای مالی و حقوقی و بسیج نیروهای انسانی به کار عقل و قلب نمی آیند، بلکه تشریح آنها برای اصلاح و سامان جامعه است. اجرا و ثمردهی آنها به نهاد حکومت و قوه مجریه نیاز دارد؛ چرا که بدون آن چنین کاری ممکن نیست. (پس از تشریح قانون، باید قوه مجریه ای به وجود آید. در یک تشریح یا در یک حکومت اگر قوه مجریه نباشد، نقص وارد است. به همین جهت، اسلام همان طور که جعل قوانینی کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. (ولئی امر) متصدی قوه مجریه قوانین هم هست... رسول الله(ص) مجری قانون بود.) (۷۸) به راستی اگر مارکسیزم و لیبرالیسم در مرحله ذهن و فکر می ماندند و درباره آنها به بحث و نظر بسنده می شد و پیروان آن مکتبها حکومتهای مارکستی و لیبرالیستی شکل نمی دادند و نیز اگر کاپیتالیسم و سوسیالیسم تئوری اقتصاد حکومتی قرار نمی گرفت، این مکتبها می توانستند مرکب حکومتها را رام خود کنند و بر آنها سوار شوند و عرصه سیاست و اقتصاد جهان را به کام بکشند. چنان که امروز شاهد آنیم. مکتب اسلام، در مقایسه با مکتبهای دیگر، نه تنها کم ندارد که از هر جهت غنای تئوریک آن بر هر پژوهشگر و دادپیشه ای روشن است. پس به چه سبب قانونهای اسلام، حتی در حکومتهای جامعه های اسلامی، آن گونه که باید و شاید، حضور قانونی و تشریحی ندارد؟ بی گمان سبب آن را باید در کوتاهی و بی مهری مسلمانان نسبت به اسلام جست. سیستماتیک نشدن تئوریهای اسلام، بویژه در حوزه سیاست و اقتصاد و در نتیجه غفلت ورزیدن حکومتهای اسلامی از به کار گیری آنها، به گمان آن که اسلام فلسفه سیاسی و مکتب اقتصادی ندارد، اساسی ترین سبب برای انزوا و مهجور ماندن اسلام از صحنه اجرا دانسته می شود. اگر چه در این میان، پاره ای از جامعه های اسلامی، برای اسلامی نشان دادن حکومتهای خود، دست بالا، پاره ای احکام حقوقی و جزایی و کیفری، مانند: قصاص و دیات و حدود، آن هم به گونه خام و غیر سیستماتیک، به اجرا درآوردند؛ اما این اندازه، به هیچ روی، برای به صحنه آوردن اسلام و نتیجه دادن و خوش درخشیدن آن کافی نبود. البته مسلمانان، در این ناکامی اجرایی مکتب، نقش بازدارنده و بدخواهانه استعمار غرب را، هرگز فراموش نمی کنند. امام راحل، همواره بر این مطلب تأکید می ورزید که: (استعمارگران به نظر ما آوردند که اسلام حکومتی ندارد، تشکیلات حکومتی ندارد. بر فرض که احکامی داشته باشد، مجری ندارد. و خلاصه، اسلام فقط قانونگذار است. واضح است که این تبلیغات، جزئی از نقشه استعمارگران است، برای بازداشتن مسلمین از سیاست و اساس حکومت. این حرف با معتقدات اساسی ما مخالف است.) (۷۹) در اندیشه امام، نیاز تشریح اسلام به اجرا کننده از متن شریعت بر می آید؛ زیرا در غیر این صورت، حقایق وحی در سعادت و بهره ورهای همه سویه بشر ابرتر می ماند. نتیجه: اعتقاد به ساختار اجرایی اسلام و پیش بینی جایگاه (امامت) و ناگسسته بودن اسلام از حکومت، باور امام را درباره الهی و دینی بودن سمت حکومتی پیامبر(ص) و امامت و رهبری دینی آن حضرت، تفسیر و استوار می کند. متکلمان شیعی، بر این باور اتفاق دارند که سمت امامت، سمت الهی و دینی است، از جمله: \* سید مرتضی، امامت را در قلمرو افعال خداوند می داند: (والذی من فعله تعالی هو ایجاد الامام و تمکینه بالقدر والآلات و العلوم من القيام بما فوض الیه، والنص علی عینه و الزامه القيام بامر الإمامة.) (۸۰) امامت، به نهادن و گماردن خداست و او قدرت و وسیله و دانش رهبری را به امام می دهد، تا آنچه بر عهده اوست، انجام دهد و خدا امام را می گمارد و او را به رهبری امت وا می دارد. \* نصیرالدین طوسی، امامت را مقتضای مهربانی خداوند نسبت به بندگان در فراهم آوردن زمینه های هدایت آنان، می داند: (الامام لطف فیجب نصبه علی الله تعالی.) (۸۱) امامت و رهبری،

مقتضای لطف و حکمت خداست، پس یابد که خداوند امام را برگمارد. \* علامه حلی، امامت را رهبری مردمان در امور دینی و دنیوی بیان می‌کند و آن را برخاسته از لطف خداوند می‌داند: (الامامه ریاسة عامه فی امور الدنیا والدین لشخص من الاشخاص نیابة عن النبی وهی واجبه عقلاً لأن الامامه لطف). ۸۲ امامت آن است که شخص معین به نیابت از پیامبر (ص) کارهای دنیایی و اخروی را رهبری کند و آن لازم است، زیرا رهبری مقتضای لطف و حکمت الهی است. اگر چه در بحثهای کلامی، پاره‌ای از متکلمان نسبت میان نبوت و امامت را حتمی و لازم ندانسته اند ۸۳، ولی در خصوص پیامبر اسلام (ص)، تمامی متکلمان مسلمان، شیعی و سنی، به سمت امامت آن حضرت باور دارند و کسانی که همراهی و وابستگی میان نبوت و امامت را رد کرده و نپذیرفته اند، چه بسا رأی آنان ناظر به جدایی خارجی باشد یعنی بعضی از پیامبران، در مقام عمل، نتوانستند رهبری و امامت مردمان را به دست بگیرند، ۸۴ همان گونه که بعضی از امامان معصوم (ع) به سبب فراهم نشدن شرایط اجتماعی، موفق به در اختیارگیری زمامداری جامعه نشدند، ولی در هر حال منصب زمامداری را دارا بودند. ۴. پایندگی امامت نزدیک ترین مبنی و باور کلامی که نقش زیربنائی در فهم و پذیرش نظریه ولایت فقیه دارد، اعتقاد به پایندگی رهبری و امامت پیامبر (ص) و امامان (ع) است. از بحثهای پیشین دانسته شد که اسلام به دلیل گستردگی و فراگیری حوزه دخالت آن در تمامی زوایای حیات آدمی، از جمله حیات اجتماعی و نیز در برداشتن احکام و دستورهایی که اجرا و پیاده کردن آنها نیازمند حکومت است، پیامبر (ص) و پس از آن حضرت، امامان (ع) سمت رهبری و حکومت را از جانب خداوند دارا بودند، تا از این راه، خواسته‌ها و آیین شریعت را به گونه کامل در جامعه پیاده کنند. اکنون، این سخن پیش می‌آید که آیا در روزگار غیبت لازم است همین فرایند دینی استمرار داشته باشد، یعنی دین به تمام زوایای آن محقق و اجرا شود، یا آن که در این دوران، تنها بخش عبادی و معنوی باقی می‌ماند و حوزه اجتماعی و اجرای دین رها و تعطیل می‌شود؟ امام خمینی (ره) می‌گوید: (از غیبت صغری تاکنون، که بیش از هزار سال می‌گذرد و ممکن است صد هزار سال دیگر بگذرد و مصلحت اقتضا نکند که حضرت تشریف بیاورد، در طول این مدت مدید، احکام اسلام باید زمین بماند و اجرا نشود...؟ قوانینی که پیغمبر اسلام در راه بیان و تبلیغ و نشر و اجرای آن بیست و سه سال زحمت طاقت فرسا کشید، فقط برای مدت محدودی بود؟ آیا خدا اجرای احکامش را محدود کرد به دویست سال؟ و پس از غیبت صغری اسلام دیگر همه چیزش را رها کرده است؟) ۸۵ روشن است که گذر زمان از حوزه قلمرو دین چیزی نمی‌کاهد و باید حقایق و زوایای شریعت برای همیشه پایدار و زنده بمانند. بنابراین، همان گونه که در زمان حضور پیامبر (ص) و امامان (ع)، حاکمیت و رهبری جامعه خواست دین و راهی برای اجرا و پیاده کردن شریعت است، در زمان غیبت نیز، چنین است. تا این مرحله از بحث، سخن در بایستگی دینی بودن حکومت بود. جاودانه و جامع بودن دین، الهی بودن سمت رهبری برای پیامبر (ص) و امامان (ع)، و بایستگی پایندگی رهبری ایشان در دوران غیبت، ثابت می‌کند که اسلام، به حکومت نظر دارد و دلالت دارد که (حکومت اسلامی) واژه و مفهومی تحمیلی، از سوی کس یا کسانی، بر فرهنگ اسلام نیست، بلکه دریافت و فهمی عقلی و تفسیری ژرف و اصیل از مجموعه عناصر معرفتی و حقایق دینی همین شریعت است. پس از مرحله اثبات (حکومت اسلامی) به معنای بایستگی تشکیل حکومت و اسلامی بودن آن، مرحله اثبات عهده داری حکومت توسط (فقیه) پیش می‌آید. حال که باید حکومت، اسلامی باشد و به خدمت هدفها و احکام دین درآید، آیا هرکسی و هرگونه حاکمیتی می‌تواند اسلامی بودن و اسلامی ماندن آن را بر عهده گیرد؟ یا برای این منظور رهبری و حاکمیت ویژه‌ای لازم است و در حقیقت، همان گونه که شریعت اسلام از به خدمت گرفتن حکومت غفلت نکرده، گماردن حاکم را نیز نادیده نگرفته است. در این باره با طرح یک سؤال، به رأی و پاسخ امام می‌پردازیم: در زمان غیبت تشکیل حکومت بر عهده چه کسی است؟ امام، بر این باورند، تشکیل حکومت در دوران غیبت، بر عهده فقیهان و دین‌شناسان قرار دارد و این همان نظریه (ولایت فقیه) است. وی، برای استدلال و استوارسازی این باور، از دو شیوه استفاده کرده است: ۱. شیوه عقلی و نگاه بیرونی به دین و حکومت ۲. شیوه نقلی و دلیل جویی از درون دین. شیوه عقلی در این شیوه، امام، با صغری قرار دادن

نتیجه ای که در مباحث گذشته به دست آمد، یعنی این مطلب که: حکومت خادم دین و به مانند ابزاری برای تحقق خواسته ها و قانونهای اسلامی است، به اثبات (ولایت فقیه) و بایستگی عهده داری حکومت از سوی فقیه، می رسد: (ان الحکومه الاسلامیه لِمَا کانت حکومه قانونیه بل حکومه القانون الالهی فقط - و انما جعلت لاجل اجراء القانون وبسط العداله الالهیة بین الناس - لابد فی الوالی من صفتین هما اساس الحکومه القانونیه، ولا یعقل تحققها الا بهما: احدهما العلم بالقانون و ثانيهما العداله، ومسأله الکفایة داخله فی العلم بنطاقه الاوسع، ولا شبهه فی لزومها فی الحاکم ایضاً، وان شئت قلت: هذه شرط ثالث من أسس الشروط). ۸۶ از آن جا که حکومت اسلامی، حکومت قانون (آن هم فقط قانون الهی) و فلسفه آن به اجرا در آمدن قانونهای الهی و گسترش عدالت الهی در میان مردمان است، ناگزیر باید زمامدار، دو ویژگی داشته باشد. این دو ویژگی پایه حکومت قانون است. و جز با آن دو، خردمندانه نیست که چنان حکومتی، شکل بگیرد و بر پا شود: ۱. شناخت قانون. ۲. عدالت. اما کاردانی، که در حقیقت، جزئی از علم به معنای گسترده آن است، بی گمان، برای حاکم ضروری است و البته می توان گفت: کاردانی شرط سومی است و از ویژگیهای اصلی حاکم. روشن شد که پایه استدلال ایشان، اسلامی بودن حکومت است. به باور ایشان جامعه اسلامی به حکومتی نیاز دارد که با اجرای قانونهای اسلام، دنیایی عادلانه و عاقلانه، معنویت و تربیتی سعادت مندانه پدید آورد. بی گمان، چنان حکومتی از زمامداری ساخته است که خود تئوریسین دین باشد و فرهنگ و آیین و هدفها و ارزشهای شریعت را دقیق و ژرف بشناسد و از مدیریت و مدبریت که برای راهبری مردمان لازم است، بهره مند باشد. این یک مطلب روشن عقلی است، چه در غیر این صورت، شایستگی مقام اجرا را نخواهد داشت و از پیاده کردن برنامه های اجتماعی دین ناتوان خواهد بود: (اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند، لایق حکومت نیست، چون اگر تقلید کند، قدرت حکومت شکسته می شود و اگر نکند، نمی تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد). ۸۷ شیوه نقلی بیش ترین تکیه امام، برای ثابت کردن نظریه ولایت فقیه، بر فهم ژرف عقل از حقایق و معارف دین استوار است. در سیر نوشتار، تأکید بر فهم و استنباطهای عقلی را، که به دریافت این دیدگاه می انجامید، در اندیشه خردباور ایشان شاهد بودیم. ایشان هم برای بایستگی حکومت اسلامی، به دلیل عقل استناد جست و هم برای بایستگی فقیه و دین شناس بودن حاکم. از این روی، در روش امام، استدلال و استناد به روایات و دلیلهای نقلی، راه و شیوه دومی است که با آن ولایت فقیه فهمیده و ثابت می شود. وی، پس از بیان دلیل عقل و کافی دانستن آن می نویسد: (و مع ذلك دللت علیها بهذا المعنی الوسیع روایات نذکر بعضها). ۸۸ افزون بر آن (عقل) روایات نیز، بر ولایت فقیه به معنای گسترده، دلالت می کند که پاره ای از آنها را یادآور می شویم. آن گاه به بررسی روایات می پردازد و از مجموع تحلیل و نقد آنها به این نتیجه می رسد: (ولایتی که برای پیغمبر اکرم (ص) و ائمه (ع) می باشد، برای (فقیه) هم ثابت است. در این مطلب، هیچ شکی نیست، مگر موردی دلیل برخلاف باشد و البته ما هم آن مورد را خارج می کنیم). ۸۹ چون تلاش ما در این نوشتار، ارائه نگاه بیرونی و عقلی امام به موضوع بحث بود، ذکر روایات و چگونگی استدلال ایشان به آنها، از این مجال خارج است. در پایان، این نتیجه را یادآور می شویم که: اگر فقیهی، دلیلهای خاصه و روایاتی که بر ولایت فقیه به آنها استناد می شود، به هر دلیل، چه از نظر سند یا دلالت، کافی بر اثبات مقصود نداند، همچنان نظریه ولایت فقیه، اعتبار استدلالی خود را به دلیل عقل داراست. پاورقیها: ۱. (بحار الانوار)، علامه مجلسی، ج ۱۶۵/۷۴، مؤسسه الوفاء، بیروت. ۲. (ولایت فقیه)، امام خمینی ۷/ مقدمه، نشر آثار امام خمینی (س). ۳. (کتاب البیع)، امام خمینی، ج ۲/ ۴۵۹ - ۵۰۱، اسماعیلیان. ۴. (ولایت فقیه) ۷/ مقدمه. ۵. همان مدرک ۳/ ۶. همان مدرک ۲۰/ ۷. سوره (فصلت)، آیه ۴۱ - ۴۲. ۸. (المیزان فی تفسیر القرآن)، علامه طباطبایی، ج ۱۷/ ۳۹۸، بیروت. ۹. سوره (حجر)، آیه ۹. ۱۰. (اصول کافی)، کلینی، ج ۱/ ۶۱، بیروت (نهج البلاغه)، ترجمه شهیدی، خطبه ۱۵۹/۱۵۸، آموزش انقلاب اسلامی. ۱۱. (نهج البلاغه)، خطبه ۲۳۳/۱۹۸. ۱۲. (مجموعه آثار کنکره بررسی مبانی فقهی امام خمینی)، ج ۱۰. ۱۳. (ولایت فقیه) ۱۸/ ۱۹ - ۱۴. همان مدرک ۳۱/ ۱۵. همان مدرک. ۱۶. (علل الشرایع)، شیخ صدوق، ج ۱/ ۲۵۱، باب ۱۸۲ ح ۹، بیروت. ۱۷. (ولایت فقیه) ۳۱/ ۱۸. سوره (نمل)، آیه ۸۹. ۱۹.



سوره (المائده)، آیه ۳. ۲۰. سوره (انعام)، آیه ۳۷. ۲۱. (اصول کافی)، کلینی، ج ۵۹/۱، ح ۱، بیروت. ۲۲. (ولایت فقیه) ۲۱/۲۳. سوره (نحل)، آیه ۴۴. ۲۴. سوره (حشر)، آیه ۷. ۲۵. سوره (واقعه)، آیه ۷۹. ۲۶. (اصول کافی)، ج ۱/۲۱۳-۲۱۴، ۲۶۰-۲۶۱. ۲۷. سوره (انفال)، آیه ۲۹. ۲۸. (وسائل الشیعه)، شیخ حرّ عاملی، ج ۱۹/۱۸، ح ۹، بیروت. ۲۹. (مدارا و مدیریت)، عبدالکریم سروش ۲۷۴/۳۰. (صحیفه نور)، ج ۱۵۵/۲. ۳۱. (بحار الانوار)، ج ۳۲۴/۱۶. ۳۲. همان مدرک، ج ۲۴۱/۵. ۳۳. همان مدرک، ج ۱۵۶/۲۰. ۳۴. همان مدرک ۱۵۷/۱. ۳۵. (بحار الانوار)، ج ۴۶/۷۵. ۳۶. سوره (نساء)، آیه ۹۷. ۳۷. سوره (احزاب)، آیه ۶۷. ۳۸. (تحف العقول)، شیخ حرّانی ۴۲/۴. بیروت. ۳۹. سوره (حدید)، آیه ۲۵. ۴۰. (ولایت فقیه) ۳۷/۴۱. (صحیفه نور)، ج ۹۸/۲۱. ۴۲. (مجموعه آثار شهید مطهری)، ج ۲۸۱/۳ و ۳۱۸، صدر. ۴۳. سوره (رعد)، آیه ۷. ۴۴. سوره (رعد)، آیه ۴۰. ۴۵. سوره (غاشیه)، آیه ۲۱-۲۲. ۴۶. (الاسلام و اصول الحکم)، عبدالرزاق ۵۳/ به نقل از (الخلافه والامامه)، عبدالکریم الخطیب ۲۱۹/، بیروت. ۴۷. سوره (حج)، آیه ۴۰. ۴۸. سوره (انفال)، آیه ۶۰. ۴۹. سوره (نساء)، آیه ۹۰. ۵۰. سوره (توبه)، آیه ۲۹. ۵۱. سوره (توبه)، آیه ۱۰۵. ۱۰۵. سوره (حج)، آیه ۴۱. ۴۱. سوره (نور)، آیه ۳۷. ۵۲. سوره (بقره)، آیه ۱۷۹. ۵۳. سوره (نساء)، آیه ۹۲. ۵۴. سوره (نور)، آیه ۲ و ۴. ۵۵. سوره (نساء)، آیه ۶۵. ۵۶. سوره (نساء)، آیه ۵۹. ۵۷. (ولایت فقیه) ۱۷/۵۸. سوره (نساء)، آیه ۵۹. ۵۹. (ولایت فقیه) ۶۰/۶۰. ۶۰. سوره (بقره)، آیه ۲۷۵. ۶۱. سوره (نساء)، آیه ۳-۴. ۶۲. سوره (بقره)، آیه ۲۳۱ و ۲۳۲. ۶۳. سوره (حشر)، آیه ۷. ۶۴. سوره (توبه)، آیه ۶۰. ۶۰. سوره (ماعون)، آیه ۱-۳. ۶۵. سوره (مائده)، آیه ۴-۵. ۶۶. سوره (فتح)، آیه ۲۹. ۶۷. سوره (مائده)، آیه ۴۹. ۶۸. سوره (آل عمران)، آیه ۱۰۴ و ۱۱۰. ۶۹. سوره (آل عمران)، آیه ۱۰۳. ۷۰. سوره (انفال)، آیه ۴۶. ۷۱. سوره (حجرات)، آیه ۹. ۷۲. (ولایت فقیه) ۲۰/۷۳. سوره (مائده)، آیه ۶۷. ۷۴. (ولایت فقیه) ۱۵/۷۵. همان مدرک ۱۸/۷۶. همان مدرک ۱۷/۷۷. همان مدرک ۱۴/۷۸. همان مدرک ۱۵/۷۹. همان مدرک ۱۴/۸۰. (الذخیره)، سید مرتضی ۴۱۹/، انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین. ۸۱. (تجريد الاعتقاد)، خواجه نصیرالدین طوسی ۲۲۱/، تحقیق حسینی جلالی، اسلامی. ۸۲. (الباب الحادی عشر)، علامه حلی ۳۹/، تحقیق دکتر مهدی محقق، آستان قدس رضوی. ۸۳. (الرسائل العشر)، شیخ طوسی ۱۱۱/ - ۱۱۴، انتشارات اسلامی. ۸۴. (ولایت فقیه زیر بنای حکومت اسلامی)، آیت الله جوادی آملی ۱۰۸/۸۵. (ولایت فقیه) ۱۹/۸۶. (کتاب البیع)، امام خمینی، ج ۲/۴۶۴-۴۶۵. ۸۷. (ولایت فقیه) ۳۸/۸۸. (کتاب البیع)، ج ۲/۴۶۷. ۸۹. (ولایت فقیه) ۱۱۲/.

### ولایت فقیه از منظر امام خمینی(ره)(۴)

ولایت فقیه از منظر امام خمینی(ره)(۴) مرحله اثبات اثبات ولایت فقیه و به فعلیت رساندن آن، از سوی جمهور مردم به وجود می آید. اگر مقبولیت مردمی نباشد، ولایت از قوه به فعلیت نمی رسد، چون به فعلیت رسیدن آن منوط به قدرت انجام حکم وضعی است، همان طوری که در سایر احکام وضعی و تکلیفی قدرت بر انجام آن شرط می باشد. اگر مقبولیت مردمی نباشد، فقیه عملاً قدرت انجام این حکم وضعی را ندارد، در نتیجه حکم وضعی در همان مرحله انشاقی می ماند. اگر مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی از نگاه امام، چنین تفسیر شد زمین مشروعیت الیه ولایت فقیه و مقبولیت مردمی آن، تنافی نیست زیرا مشروعیت الهی از سوی شرع به وجود می آید و بعد مقبولیت آن از سوی مردم شکل می گیرد، که این دو مقوله جداگانه و در عین حال مکمل یکدیگرند، و مردم نیز اساسی ترین نقش را در تعیین رهبر دارند. بدون مقبولیت مردمی، ولایت فقیه به فعلیت نرسیده، زمینه اعمال ولایت و کارایی آن به وجود نمی آید. ومشکل مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی و تزامم ولایت فقها نیز حل می شود زیرا آن فقیهی از میان فقیهان واجد شرایط، به رهبری تعیین می شود که مقبولیت مردمی داشته باشد. در این جا این سوال طرح می شود: اگر مردم فقیه را گزینش نکردند، آیا ولایت و حق حاکمیت وی ساقط می شود؟ در جواب باید گفت: با عدم گزینش فقیه، مشروعیت ولایت او ساقط نمی شود. به دلیل این که اصل مشروعیت ولایت فقیه منوط به گزینش از سوی مردم نبود که با عدم

گزینه‌ش مردم، ولایت او ساقط شود. امام باور دارد که اگر شرایط و زمینه تشکیل حکومت برای فقیه فراهم نشد، ولایت او ساقط نمی‌شود: «لازم است که فقها اجتماعاً و یا انفراداً ... حکومت تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد، واجب عینی است و گرنه واجب کفایی است. در صورتی هم که ممکن نباشد، ولایت ساقط نمی‌شود، زیرا از جانب خدا منصوب اند...» البته مردم با کنار گذاشتن ولی فقیه دچار اشتباه شده‌اند، همان طوری که در طول تاریخ اسلام، چنین اشتباه شکل گرفت. مردم با بودن امامان معصوم: که مشروعیت الهی حکومت داشتند، به سراغ آنانی رفتند که واجد مشروعیت الهی نبودند و همین نادیده گرفتن مشروعیت الهی سبب شد، که حاکمان ستمگر بر مسند قدرت بنشینند و صاحبان اصلی حکومت خانه نشین گردند. از این رو امام عقیده دارد: «مسلمانان وظیفه دارند، آنانی که واجد شرایط رهبری نیستند از رهبری حذف نموده و حکومت را به آنانی بسپارند که واجد مشروعیت الهی باشند.» اما اگر مبنای امام در خصوص مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی ولایت فقیه این باشد، که فقها بالفعل ولایت دارند، در این صورت مقبولیت مردمی در کارآمدی و اعمال ولایت فقیه ظهور پیدا می‌کند. جای تردید نیست که تشکیل حکومت و اجرای قدرت و کارآمدی نظام به مقبولیت مردمی و مشارکت سیاسی آنان نیازمند است. چنان که امام به همین بعد مقبولیت اشاره نموده، فرمود: «من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می‌کنم، من به واسطه این که این ملت مرا قبول دارد، دولت تشکیل می‌دهم.» همو فرمود: «توجه دارند آقایان که تا ملت در کار نباشد، نه از دولت و نه از استانداران کاری نمی‌آید، یعنی همه دستگاه‌های دولتی به استثناء ملت کاری از شان نمی‌آید...» اعمال ولایت در بهره‌گیری از مقبولیت مردمی امکان‌پذیر می‌باشد. بر این اساس، فقیه با مقبولیت مردمی موفق به تشکیل حکومت شده و بر فقهای دیگر نیز واجب است که از آن اطاعت کنند چنان که امام راحل به آن تصریح نموده است. در صدر اسلام نیز مردم بزرگترین نقش را در اعمال ولایت و کارآمدی حکومت پیامبر (ص) داشتند از این رو پیامبر (ص) از مردم بیعت می‌گرفت و مردم با او بیعت می‌کردند. بیعت مردم با آن حضرت بدان معنا نیست که آنان با بیعت خود برای پیامبر (ص) ایجاد مشروعیت کنند، زیرا طبق صریح قرآن، ولایت او از سوی خداوند تشریح شده است: (النبی اولی بالمومنین من انفسهم علی (ع) نیز اعمال ولایت خود را منوط به مقبولیت مردمی نموده، فرمود: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجج بوجود الناصر... لالقیق حبلها علی غاربها.» همو فرمود: «لا- رای لمن لا- یطاع.» خداوند خطاب به پیامبر (ص) فرموده است: (هو الذی ایدک بنصره و بالمومنین مقبولیت مردمی بدین معنا نیز با مشروعیت الهی منافات نداشته و مهم‌ترین نقش را در کارآمدی حکومت و اعمال ولایت دارد. امام راحل (ره) با طرح مقبولیت مردمی جلو هرگونه سوء استفاده از مشروعیت الهی حکومت و استبداد دینی را گرفت. بودند کسانی که مشروعیت الهی را چماق کرده آن را دستاویز دیکتاتوری قرار داده و مردم را مجبور به پذیرش حکومت می‌کردند. امام راحل با ارائه اندیشه مقبولیت مردمی حکومت، اعلام کرد که در فرهنگ اسلام حق مردم در طول حق خدا قرار گرفته است، که نادیده گرفتن آن ستمی بس بزرگ می‌باشد. دلائل مشروعیت الهی ۱- دلیل عقل یکی از دلائل مشروعیت الهی ولایت فقیه، دلیل عقل می‌باشد. برای تبیین این دلیل لازم است، مواضع اسلام نسبت به حکومت را در عصر غیبت، مورد تحلیل قرار دهیم. در خصوص موضع اسلام نسبت به حکومت در زمان غیبت، سه احتمال وجود دارد: یکم: احتمال اول این است که شارع نسبت به حکومت سکوت کرده است و این مردم هستند که خود رهبر را گزینه می‌کنند، که با گزینه آنان حق حاکمیت برای رهبر به وجود می‌آید. شماری بر این باور هستند. دوم: احتمال دوم این است که شارع، در عصر غیبت، امر حکومت را به مردم واگذار نموده است. شماری نیز بر این باور هستند. تفاوت این احتمال با احتمال اول، در این است که در احتمال دوم شارع نسبت به حکومت سکوت نکرده و او را به مردم واگذار نموده است و حال آنکه در احتمال اول، شارع سکوت کرده است. سوم: احتمال سوم این است، شارع همان طوری که در زمان حضور معصومان: حق حاکمیت را به آنان داده، در زمان غیبت حق حاکمیت را به فقیهان اعطا نموده است. امام راحل و شمار زیادی از اندیشمندان شیعی همین عقیده را دارند. برای همخوانی دلیل عقل با مشروعیت الهی حکومت، ضروری است که فلسفه رهبری و حکومت در حوزه فرهنگ اسلام

مورد تحلیل قرار گیرد، که اصولاً از دیدگاه اسلام فلسفه رهبری و حکومت چیست؟ از دیدگاه اسلام، حکومت هدف نیست، بلکه ابزار و وسیله‌ای است برای اجرای قوانین و برقراری نظام عادلانه، چنان که امام راحل به آن اشاره کرده است. در روایات نیز فلسفه رهبری و حکومت، اجرای قوانین، حفظ وحدت، دفاع از نظام، ایجاد نظم، احقاق حق و... بیان شده است. خداوند در زمان حضور، رهبر را تعیین کرده است تا انسان‌ها هدایت شده و از گناه دور و به خدا نزدیک شوند. از این روبروگان دین مانند خواجه نصیرالدین طوسی (ره) وجود امام را لطف دانسته و نصب آن را واجب می‌داند: «الامام لطف، فیجب نصبه علی الله تحصیلاً للغرض» در روایتی آمده است: «ان الله اجل و اعظم من ان یتروک الارض بغير امام عادل» بر این اساس حکومت الهی اقتضا می‌کند، که در هر زمان وسایل هدایت بشر فراهم شود. بی تردید یکی از آن وسایل تعیین رهبری است. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود: آیا در زمان غیبت مناط و فلسفه رهبری و حکومت وجود ندارد که شارع رهبر را به طور عام منصوب کند؟ بی تردید مناط و ملاک‌هایی که وجود رهبری، در زمان حضور را اقتضا می‌کرد، در زمان غیبت نیز وجود دارد. در زمان غیبت نیز هدایت بشر، اجرای احکام، احقاق حق، دفاع از نظام، اخذ مالیات... ضرورت رهبری را می‌طلبد. آنگاه چه طور امکان دارد که شارع نسبت به رهبری و حکومت سکوت کرده و یا امر آن را به مردم واگذار کند؟ واقعیت این است که سکوت دین نسبت به حکومت و یا واگذاری آن به مردم، با حکمت الهی همخوانی ندارد. بر اساس ضرورت اجرای احکام الهی است که فقهای مانند مرحوم صاحب جواهر در خصوص اجرای احکام توسط فقها ادعای اجماع کرده است. فقهای دیگر نیز تعطیل احکام الهی را جایز نمی‌دانند، چنان که مرحوم آیت الله خوئی عقیده دارد: «در زمان غیبت فقیه می‌تواند مجری احکام انتظامی اسلامی باشد.» امام خمینی (ره) عقیده دارد که اسلام جامع‌ترین دینی است که دارای قوانین فردی، سیاسی و اجتماعی... بوده و این قوانین ابدی و تعطیل‌پذیر نیست. از سوی دیگر او باور دارد که برای جلوگیری از هرج و مرج و ایجاد جامعه ضابطه‌مند و تامین سعادت بشر،... صرف جعل قوانین کافی نبوده، نیاز به حکومت و رهبر می‌باشد: «اصولاً-قانون و نظامات اجتماعی، مجری لازم دارد. در همه کشورهای عالم و همیشه این طور است که قانونگذاری به تنهایی فایده ندارد. قانونگذاری به تنهایی سعادت بشر را تامین نمی‌کند. پس از تشریح قانون بایستی قوه مجریه‌ای به وجود آید... به همین جهت، اسلام همان طور که قانونگذاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. «ولی امر» متصدی قوه مجریه هم هست.» امام باور دارد: همان دلیلی که بر ضرورت امامت اقامه می‌گردد، عیناً بر ضرورت تداوم ولایت در عصر غیبت دلالت دارد. او فرمود: «فما هو دلیل الامامه، بعینه دلیل علی لزوم الحکومه بعد غیبه ولی الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف.» همو فرمود: «کسی جز خدا حق حکومت بر کسی و حق قانونگذاری برای دیگری ندارد و به حکم عقل خدا باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد...» امام عقیده دارد که ولایت فقیه از بدیهیات بوده و تصور آن سبب تصدیق می‌شود. استاد آیت الله جوادی آملی نیز می‌گوید: «تمامی ادله‌ای که در باره نبوت و امامت عامه «عقلاً» اقامه می‌شود، در زمان غیبت، در باره ولایت فقیه نیز قائم است...» استدلال امام برای مشروعیت الهی ولایت فقیه، به دلیل عقل نشانگر آن است که جایگاه اصلی ولایت فقیه در علم کلام می‌باشد، از آن جهت که منسوب به خداوند است. یکی از ویژگی‌های مبنای کلامی و فقهی امام راحل، در این است که او ولایت فقیه را به جایگاه اصلی آن، یعنی علم کلام برمی‌گرداند. استاد جوادی آملی می‌نویسد: «حرکت امام راحل (ره) این بود که دست ولایت فقیه، که تا آن زمان مظلوم واقع شده بود، گرفتند، از قلمرو فقه بیرون آوردند و در جایگاه اصلی خود که علم کلام است، نشاندهند...» واقعیت این است که جایگاه ولایت فقیه، علم کلام است. ولایت فقیه ادامه نبوت و امام است که از بالا تشریح شده است. از این رو امام عقیده دارد که ولایت فقیه شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) و ائمه: بوده و حکومت از احکام اولیه اسلام است. در اینجا این سوال مطرح است: در زمان غیبت، دین نسبت به اجرای احکام و هدایت بشر چه برنامه‌هایی دارد؟ اکثر عالمان شیعی باور دارند که شارع، با بیان ویژگی‌های رهبر، مانند عدالت و فقاقت...، فقها را به طور عام به رهبری گمارده است. بر همین اساس است که ولایت فقیه پدیده‌ی چند قرن اخیر نیست. فقهایمانند مرحوم شیخ مفید، محقق حلی... از باورمندان ولایت فقیه

هستند، که نشان دهنده پیشینه ولایت فقیه می باشد. البته روح ستم ستیزی فقیهان شیعی اجازه نمی داد که آنها با حاکمان جائز کنار بیایند و همین دوری آنان از کومت سبب شد، که آنان به مسائل حکومت کمتر پردازند. فقهای شیعه بارها بافتوهای خویش در خصوص حرمت همکاری با حاکمان ستمگر، از حق غضب شده ولایت فقیه دفاع کرده و همیشه با شکل های مختلف ولایت فقیه رامطرح می کردند. گرچه متاسفانه ولایت فقیه به طور مفصل مورد بحث قرار نگرفت. نپرداختن به ولایت فقیه به طور مفصل بدان معنایست که ولایت فقیه در اندیشه فقهای پیشین مطرح نبوده است. بسیاری از احکام وضعی و تکلیفی به خاطر شرایط زمان و مکان، فراموش شده اند. دو عنصر امر به معروف و نهی از منکر از اهم واجبات هستند که متاسفانه فراموش شده بودند، اما در زمان جمهوری اسلامی ایران، شرایط اجرای این دو عنصر، تا اندازه ای فراهم شده و این دو اصل احیا شدند. معنای احیای این دو فریضه به این معنا نیست که این دو عنصر پدیده ی عنصر انقلاب اسلامی است. بی تردید ولایت فقیه از ابتکار امام راحل نیست، بلکه موفقیت اودر احیاء این اصل می باشد. بیان این نکته ضروری است: فقیهانی مانند مرحوم صاحب مفتاح الکرامه و آیت الله بروجردی... نیز در خصوص مشروعیت ولایت فقیه به دلیل عقل تمسک کرده اند.

### ولایت فقیه در اندیشه روح الله

ولایت فقیه در اندیشه روح الله ۱ - خیال می کنند که اگر حکومت فقیه باشد، حکومت دیکتاتوری است و اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، دیگر هر که می خواهد باشد. اگر شمر هم باشد این آقایان اشکالی به آن ندارند فقط فقیه را بهش اشکال دارند. اشکال هم برای این است که از اسلام می ترسند. (۱) ۲ - اینهایی که می گویند «دیکتاتوری»، اسلام را نمی فهمند چی هست. فقیه اسلام را نمی دانند، خیال می کنند ما هر فقیه، هر فقیه هر چه فاسد باشد، این حکومت، فقیه اگر پایش را این طور بگذارد. اگر یک گناه صغیره هم بکند، از ولایت ساقط است. (۲) ۳ - ما می خواهیم که فقیه باشد که جلوی دیکتاتورها را بگیرد، نگذارد نخست وزیر دیکتاتوری کند، نگذارد رئیس مثلاً لشکر دیکتاتوری بکند، ... نه اینکه بخواهیم دیکتاتوری درست کنیم. (۳) ۴ - این که در قانون اساسی یک مطلبی ولو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیشتر از اینها در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای اینکه خوب دیگر خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنن، یک مقداری کوتاه آمدند اینکه در قانون اساسی هست، این بعضی شئون ولایت فقیه هست نه همه شئون ولایت فقیه. (۴) ۵ - از ولایت فقیه آن طوری که اسلام قرار داده است، به آن شرایطی که اسلام قرار داده است هیچ کس ضرر نمی بیند یعنی آن اوصافی که در ولی است، در فقیه است که به آن اوصاف خدا او را ولی امر قرار داده است و اسلام او را ولی امر قرار داده است، با آن اوصاف که نمی شود که یک پایش را کنار یک قدر غلط بگذارد، اگر یک کلمه دروغ بگوید، یک کلمه، یک قدم برخلاف بگذارد، آن ولایت را دیگر ندارد. (۵) ۶ - با همین ماده ای که در قانون اساسی است که ولایت فقیه را درست کرده، این استبداد را جلوی پایش را می گیرند. اینهایی که مخالف با اساس بودند، می گفتند که: «این استبداد می آورد». ... فقیه مستبد نمی شود، فقیهی که این اوصاف را دارد، عادل است. (۶) ۷ - بهترین اصل در قانون اساسی این «اصل ولایت فقیه» است و غفلت دارند بعضی از آن. یک اصلی است که اصل یک مملکت را اصلاح می کند. این یک اصل شریفی است که اگر چنانچه انشاءالله تحقق پیدا بکند، همه امور ملت اصلاح می شود. (۷) ۸ - اشخاصی که کاندیدا می شوند برای ریاست جمهوری شما توجه کنید و کسی که از همه متعهدتر باشد نه غربی باشد نه غربی باشد. نه شرق زده باشد ... اعتقاد به قوانین اسلام دارد و در مقابل قانون اساسی خاضع است و اصل صد و دهم ظاهراً که راجع به ولایت فقیه است متعقد است و وفادار نسبت به او یک همچو شخصی را شماها خودتان انتخاب کنید. (۸) ۹ - قضیه ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد. ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است. همان ولایت رسول الله است و اینها از ولایت رسول الله هم می ترسند. (۹) ۱۰ - مگر شما می توانید که مجلس خبرگانی که ملت با آن آراء زیاد آن مجلس را درست

کرده، با یک کلمه ای که شما می گویند: «ما می گوئیم که منحل باشد.» مگر با این حرف ها، شما می توانید، مگر شما قابل آدم هستید «اگر چنانچه ولایت فقیه بشود، دیگر همه قدرتها دست فقیه می آید» پس بنابراین عزا باید بگیرید. (۱۰) ۱۱ - در اسلام قانون حکومت می کند. پیغمبر اکرم (ص) هم تابع قانون بود، قانون الهی ... ولایت فقیه، ولایت بر امور است که نگذارد این امور از مجاری خودش بیرون برود. نظارت کند بر مجلس، بر رئیس جمهور ... ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است نه طرفدار دیکتاتوری.

(۱۱) ۱۲ - اسلام اطاعت فقیه را واجب دانسته است و من امر می کنم به شما که اطاعت کنید از مافوق های خود و حفظ نظام را بکنید. (۱۲) ۱۳ - اگر رئیس جمهور، باید با تصویب فقیه باشد ... نمی گذارد این رئیس جمهور یک کار خطا بکند، اینها این را نمی خواهند، اینها اگر یک رئیس جمهور غربی باشد، همه اختیارات دستش بدهند، هیچ مضایقه ای ندارند و اشکالی نمی کنند.

(۱۳) ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است. همان ولایت رسول الله است و اینها از ولایت رسول الله هم می ترسند. ۱۴ - غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد. برای هیچ کسی حکومت نیست نه فقیه و نه غیر فقیه. همه تحت قانون عمل می کنند. مجری قانون هستند همه، هم فقیه و هم غیر فقیه همه مجری قانونند. فقیه ناظر بر این است که اینها اجرای قانون بکنند، خلاف نکنند نه اینکه می خواهد خودش یک حکومتی بکند. (۱۴) ۱۵ - ولایت فقیه برای مسلمین یک هدیه ای است که خدای تبارک و تعالی داده است. (۱۵) ۱۶ - یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع الاسف این روشنفکرهای ما نمی فهمند که ولایت فقیه یعنی چه. یکی اش هم تحدید این امور است. مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است، لکن ولی امر می تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف مصالح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود. (۱۶) ۱۷ - یکی از اموری که توطئه در آن هست این است که ... دست می گذارند روی ولایت فقیه. اول دست آنجا می گذارند برای اینکه این، یک طرح اسلامی است و آنها از اسلامی می ترسند. (۱۷) ۱۸ - آنقدر به ولایت فقیه اثر مترقی بار است که در سایر این موارد که شما ملاحظه می کنید، معلوم نیست مثل آنجا باشد. یک نفر آدمی که همه جهات «اخلاقی و دینی اش و ملی بودنش و علم و عملش» ثابت است، پیش ملت و خود ملت این را تعیین می کنند، این، نظارت می کند بر این که مبادا خیانت بشود... (۱۸) ۱۹ - پیغمبر اکرم که از دنیا می خواست تشریف ببرد، تعیین جانشین و جانشین ها را تا زمان غیبت کرد. تا ائمه هدی بودند آنها بودند و بعد فقها. آنهايي که معتقدند، آنهايي که اسلام شناسند، آنهايي که زهد دارند، زاهدند. آنهايي که اعراض از دنیا دارند، آنهايي که توجه به زرق و برق دنیا ندارند و آنهايي که دلسوز برای ملت، آنهايي که ملت را مثل فرزندان خودشان می دانند، آنها را تعیین کردند برای پاسداری از این امت. (۱۹) ۲۰ - آن فقیهی که برای امت تعیین شده است و امام امت قرار داده شده است، آن است که می خواهد ... همه را به زیر بیرق اسلام و حکومت قانون بیاورد. (۲۰) ۲۱ - من به همه ملت، به همه قوای انتظامی اطمینان می دهم که امر دولت اسلامی اگر با نظارت فقیه و ولایت فقیه باشد، آسیبی بر این مملکت نخواهد وارد شد. (۲۱) ۲۲ - نگوئید: «ما ولایت فقیه را قبول داریم، لکن با ولایت فقیه، اسلام تباہ می شود.» این معنایش تکذیب ائمه است، تکذیب اسلام است و شما «من حیث لا یشعر» این حرف را می زنید بیباید دنبال ملت که همه با هم به جمهوری اسلامی رای داده اند. (۲۲) ۲۳ - اگر چنانچه ولایت فقیه در کار نباشد... طاغوت است. یا خدا یا طاغوت 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 می رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود. (۲۳) ۲۴ - آقایان بعضی شان می گویند: «مساله ولایت فقیه یک مساله تشریفاتی باشد مضایقه نداریم اما اگر بخواهد ولی دخالت بکند، در امور، نه ما آن را قبول نداریم حتما باید کسی از غرب بیاید. ما قبول نداریم که یک کسی اسلام تعیین کرده، او دخالت بکند.» اگر متوجه به لازم این معنا باشند، مرتد می شوند لکن متوجه نیستند. (۲۴) ۲۵ - شما فرض بکنید که (ولایت فقیه) یک فاجعه است ما فرض می کنیم که فاجعه است، ملت می خواهد،



شما چه می‌گویید؟ این فاجعه ولایت فقیه را - شما می‌گویید. - این فاجعه را ملت ما می‌خواهند، شما چه می‌گویید؟ بیاید سؤال بکنیم. به فراندم می‌گذاریم که آقا ولایت فقیه را - آقایان می‌فرمایند فاجعه است. - شما می‌خواهید یا نمی‌خواهید؟ بروید آری اش را چقدر نه اش چقدر ... (۲۵) ۲۶ - من باید یک تنه دیگری هم بدهم و آن اینکه من که ایشان را حاکم کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب الاتباع است ملت باید از او اتباع کند. یک حکومت عادی نیست یک حکومت شرعی است. (۲۶) ۲۷ - در معانی الاخبار شیخ صدوق و کتاب «فقیه» که یکی از بزرگترین کتابهای شیعه است از امیرالمؤمنین نقل می‌کند: «... پیغمبر گفت: خدایا! رحمت کن جانشین های مرا. پرسیدند: کیانند جانشین های شما؟ گفت: آنهایی که پس از من می‌آیند و حدیث و سنت مرا روایت می‌کنند.» پس معلوم شد آنهایی که روایت سنت و حدیث پیغمبر می‌کنند جانشین پیغمبرند و هرچه برای پیغمبر از لازم بودن اطاعت و ولایت و حکومت ثابت است، برای آنها هم ثابت است. (۲۷) ۲۸ - مقبوله عمر بن حنظله ... در این روایت مجتهد را حاکم قرار داده و رد او را رد امام و رد امام را رد خدا و رد خدا را در حد شرک به خدا دانسته. (۲۸) ۲۹ - روایت تحف العقول از سیدالشهداء ... از این روایت ظاهر می‌شود اجراء همه امور به دست علماء شریعت است که امین بر حلال و حرامند. (۲۹) ۳۰ - از سوی معصومان علیهم السلام برای فقیهان ولایت ثابت است، در هر آنچه که برای خود آنان ولایت ثابت بوده است از آن جهت که آنان سلطان بر امت بوده اند اگر موردی را بخواهیم از این قاعده کلی خارج کنیم نیاز به دلیلی داریم که بر ویژگی آن به امام معصوم علیه السلام دلالت کند... (۳۰) ۳۱ - البته فضایل حضرت رسول اکرم (ص) بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر علیه السلام از همه بیشتر است لکن زیادی فضایل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. (۳۱) ۳۲ - همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه صلوات الله علیهم در تدارک سپاه و بسیج سپاه، تعیین ولایت و استناداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است. (۳۲) ۳۳ - اختیاراتی که از جهت ولایت و سلطنت برای پیامبر و امام ثابت شده برای فقیه نیز ثابت است ولی اگر اختیاراتی که از سوی دیگر داشته باشد که مربوط به ریاست و شئون اجتماعی آنان نباشد، این گونه ولایت را برای فقیه نمی‌توان ثابت کرد. بنابراین اگر گفتیم معصوم علیه السلام اختیار دارد همسر کسی را طلاق دهد و یا مال شخصی را بفروشد و یا از او بگیرد بدون آن که مصلحتی عمومی در آن باشد، این گونه ولایت برای فقیه ثابت نیست. (۳۳) ۳۴ - برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها، همان مقام ائمه علیهم السلام و رسول اکرم (ص) است زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است، ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس. (۳۴) ۳۵ - ممکن است در این که می‌گوییم حکومت حق فقهای عادل است، اشکال شود که فقها توانایی اداره سیاسی و نظامی کشور و مانند آن را ندارند ولی این اشکال وارد نیست زیرا اداره کشور در هر حکومتی با همکاری و شرکت شمار زیادی از خبرگان و کارشناسان انجام می‌گیرد و همه حاکمان و رؤسای جمهور از گذشته تا هم اکنون - مگر گروهی اندک از آنان - آشنا به فن سیاست و رهبری و امور نظامی نبودند، بلکه امور حکومتی به دست متخصصان هر فن اداره می‌شود... (۳۵) ۳۶ - فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسانی و اجتماع از گهواره تا گور است. (۳۶) ۳۷ - 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 به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است. (۳۷) ۳۸ - (رئیس مجلس خبرگان درباره شرایط رهبر از امام پرسید، فرمود:) من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست، مجتهد عادل مورد تایید خبرگان سراسر کشور کفایت می‌کند. (۳۸) ۳۹ - اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد بلکه یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد

نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست بگیرد. (۳۹) ۴۰ - پاسداری از نظام و مرزبانی از حدود اسلام و پیش‌گیری از انحراف جوانان از اسلام و خنثی‌سازی تبلیغات دشمنان علیه اسلام و مانند آن از روشن‌ترین مصادیق امور حسبه است که دستیابی به آنها بدون تشکیل حکومت عادلانه اسلامی ممکن نیست. بنابراین صرف نظر از دلیلهای ولایت فقیه از این زاویه نیز فقهای عادل مقدم هستند. (۴۰) پی‌نوشت‌ها: ۳ تا ۱ - صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۶۳۸ تا ۴ - ص ۱۳۳. ۷ - ص ۱۳۴. ۸ - ص ۱۵۲. ۹ - ج ۱۰، ص ۲۷. ۱۰ - ص ۲۸. ۱۱ - ص ۲۹. ۱۲ - ص ۴۴. ۱۳ و ۱۴ - ص ۵۳. ۱۵ - ص ۷۸. ۱۶ - ص ۱۳۸. ۱۷ و ۱۸ - ص ۱۵۵. ۱۹ و ۲۰ - ص ۱۷۴. ۲۱ و ۲۲ - ج ۹، ص ۱۷۰. ۲۳ - ص ۲۵۱. ۲۴ - ص ۲۵۲. ۲۵ - ص ۲۵۳. ۲۶ - ج ۵، ص ۳۱. ۲۷ تا ۲۹ - کشف الاسرار، امام خمینی، ص ۱۸۸، نشر ظفر. ۳۰ - کتاب البیع، امام خمینی، ج ۲، ص ۴۸۸، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان. ۳۱ و ۳۲ - ولایت فقیه، امام خمینی، ص ۴۰، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام. ۳۳ - کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۸۹. ۳۴ - ولایت فقیه، ص ۴۰. ۳۵ - کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۹۸. ۳۶ - صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸. ۳۷ - ص ۱۴۹. ۳۸ - ج ۲، ص ۱۲۹. ۳۹ - ج ۲۱، ص ۴۷. ۴۰ - کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۹۷.

### ماهیت ولایت فقیه

ماهیت ولایت فقیه اگر رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - خلافت را عهده دار شد به امر خدا بود. خدای تبارک و تعالی آن حضرت را خلیفه قرار داده است: «خليفة الله في الارض» نه اینکه به رای خود حکومتی تشکیل دهد و بخواهد رئیس مسلمین شود. همچنین بعد از اینکه احتمال می‌رفت اختلافاتی در امت پدید آید - چون تازه به اسلام ایمان آورده و جدید العهد بودند - خدای تعالی از راه وحی، رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را الزام کرد که فوراً همان‌جا، وسط بیابان امر خلافت را ابلاغ کند، پس رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - به حکم قانون و به تبعیت از قانون، حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - را به خلافت تعیین کرد، نه باین خاطر که دامادش بود یا خدماتی کرده بود بلکه چون مامور و تابع حکم خدا بود و مجری فرمان خدا بود. باری حکومت در اسلام، به مفهوم تبعیت از قانون است، و فقط قانون بر جامعه حکمفرمائی دارد. آنجا هم که اختیارات محدودی به رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و ولایت داده شده، از طرف خداوند است. حضرت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - هر وقت مطلبی را بیان یا حکمی را ابلاغ کرده‌اند، به پیروی از قانون الهی بوده است، قانونی که همه بدون استثنا بایستی از آن پیروی و تبعیت کنند. (۱) جهان، اسلام را نمی‌دانند یعنی چه. آن جهانی که شما می‌گویید، یک جهانی جاهل هست به اسلام، اینها نمی‌دانند که حکومت اسلامی می‌آید برای اینکه دیکتاتوری نباشد، نه در شهر خودش، در مملکت خودش نباشد، در امریکا هم نباشد. حکومت اسلام یک حکومتی است که برای از بین بردن دیکتاتوری می‌آید. آن کسی که اسلام قرار داده برای حکومت، آن کسی است که با دیکتاتوری به حسب مذهبش مخالف است، مذهبش حکم می‌کند به اینکه دیکتاتوری نباید باشد. اینها خیال می‌کنند که همچو که گفتند فقیه عادل عالم مطلع بر موازین غیر جائز ملتفت کذا، باید فلان مقام را، قضاوت را تعیین کند، باید اگر مردم تعیین کردند یک رئیسی را برای کشور، آن هم اجازه بدهد، این می‌شود دیکتاتوری!! اما اگر چنانچه یک نفر آدم ظالم جائز دیکتاتور همه چیز بیاید، نه این دیکتاتوری نیست!! فرق فقط این است که معلوم می‌شود با علم مخالفند با عدالت مخالفند، اینهایی که با حکومت فقیه مخالفند. با اینکه الآن هم در قانون اساسی که درست کردند قضیه حکومتی نیست در کار، اصلاً اسلام حکومت ندارد، اسلام اینطور نیست یک حاکمی مثل آقای هیتلر داشته باشد آنجا، مثل آقای کارتر که نظیر هیتلر است داشته باشد آنجا و سرکوبی کند همه را و بزند و بکوبد. اصلاً این چیزها در اسلام مطرح نیست. اسلام که فقیه عادل مطلع دلسوز برای ملت را قرار می‌دهد که این نظارت کند یا فرض کنید حکومت کند، برای این است که جلو بگیرد از غیر عادل، غیر عادل نیاید و مردم را بچاپد. از صدر اسلام تا حالا شما ملاحظه کنید که آن حکومت‌های صدر اسلام مثل علی بن ابیطالب سلام

الله علیه چه جور بود، یک حکومت اسلامی روی عدالت، بعدش افتاد دست بنی امیه و بنی عباس و حکومت های جائز دیگر و شاهنشاهی و امثال ذلک. مسلمین آنجا را هم گرفتند و بعد شاهنشاهی شد و نتوانستند مسلمین اسلام را درست پیاده کنند و حکومت اسلامی راه نشد. اسلام غریب است الآن، اسلام غریب است، همانطور که غربا را نمی شناسند، یک غریبی وارد یک شهری بشود مردمش نمی شناسد، اسلام الآن غریب است توی ملت ها، نمی شناسند اسلام را چون نمی شناسند اسلام راه، احکام اسلام را هم نمی دانند، اسلام شناس های ما هم اسلام را نمی شناسند، نمی شناسند این چی هست، وقتی شناختند خیال می کنند که اگر چنانچه - فقیه - حکومت فقیه باشد، حکومت دیکتاتوری است و اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، دیگر هر که می خواهد باشد، اگر شمر هم باشد این آقایان اشکالی به آن ندارند فقط فقیه را بهش اشکال دارند. اشکال هم برای این است که از اسلام می ترسند، از اسلام ترس دارند. اسلام نمی گذارد این حیثیت فاسدها را باقی باشد. اینها می ترسند از آن، بعضی ها هم گول خوردند، بعضی ها متعمدند در این امر، بعضی ها هم گول خوردند و الا حکومت اسلامی مثل حکومت علی بن ابیطالب دیکتاتوری تویش نیست، حکومتی است که به عدل است، حکومتی است که زندگی خودش از زندگی سایر رعیت ها بدتر است، آنها نمی توانستند مثل او زندگی کنند، او نان جو هم سیر نمی خورد، یک لقمه، دو تا لقمه برمی داشت با یک خرده نمک می خورد. این حکومت اصلا می تواند دیکتاتوری؟ دیکتاتوری برای چه بکند؟ عیش و عشرتی نیست تا اینکه بخواهد دیکتاتوری بکند برای او. حکمفرمایی اصلا در اسلام نیست، حکمفرمایی اصلا در کار نیست. پیغمبر اسلام که راس مسلمین و اسلام بود وقتی که در یک مجلسی نشسته بودند تو مسجد روی آن حصیرها (معلوم نیست حصیر حسابی هم داشته باشد) آنجا نشسته بودند، دور هم که نشسته بودند، عرب هایی که خارج بودند و نمی شناختند پیغمبر را می آمدند می گفتند که کدام یکی محمد هستید، نمی شناختند برای اینکه حتی یک همچون چیزی هم زیر پیغمبر نبود. حالا- ما اشراف هستیم. یک همچو حکومتی که بنا باشد اینطوری باشد، یک خانه گلی داشته باشد، یک گلیم هم حتی نداشته باشد، یک حکومتی که یک پوست می گویند داشته است که روزها علوفه شترش را حضرت امیر رویش می ریخته، شب ها زیر خودش و فاطمه می انداخته و می خوابیده رویش، اینکه دیکتاتوری نمی تواند باشد. اینهایی که می گویند دیکتاتوری، اسلام را نمی فهمند چی هست، فقیه اسلام را نمی دانند، خیال می کنند ما، هر فقیه، هر فقیه، هر چه هم فاسد باشد این حکومت، فقیه اگر پایش را اینطور بگذارد، اگر یک گناه صغیره هم بکند از ولایت ساقط است. مگر ولایت یک چیز آسانی است که بدهند دست هر کس؟ اینها که می گویند که دیکتاتوری پیش می آید - نمی دانم - این مسائل پیش می آید، اینها نمی دانند که حکومت اسلامی حکومت دیکتاتوری نیست. مذهب مقابل اینها ایستاده، اسلام مقابل دیکتاتورها ایستاده و ما می خواهیم که فقیه باشد که جلوی دیکتاتورها را بگیرد، نگذارد رئیس جمهور دیکتاتوری کند، نگذارد نخست وزیر دیکتاتوری کند، نگذارد رئیس مثلا لشکر دیکتاتوری بکند، نگذارد رئیس ژاندارمری دیکتاتوری بکند، نه اینکه بخواهیم دیکتاتوری درست کنیم، فقیه می خواهد چه کند دیکتاتوری را؟! کسی که زندگی، زندگی عادی دارد و نمی خواهد این مسائل راه، دیکتاتوری برای چه می خواهد بکند؟ حکمفرمایی در کار نیست در اسلام، علاوه حالا در این قانون اساسی که اینقدر احتیاط کاری هم شده، آقایان هم اینقدر احتیاط کاری کرده اند که یک دفعه مردم بیایند خودشان تعیین کنند یک خبره هایی راه، این دیکتاتوری است؟! این خبره ها را یکی بیاید بگوید که در یک شهری از این شهرها یک کسی فشار آورد روی مردم که بیاید به این شخص رای بدهید، حتی تبلیغات هم نشد، مردم اینها را می شناختند، مردم می دانستند اینها را. اگر صد دفعه دیگر ما بخواهیم خبرگان تعیین کنیم، یا خود این آقایان تعیین می شوند یا یکی مثل اینها. مردم با رای آزاد، من گمان ندارم در هیچ جای دنیا اینطور واقع شده باشد، اینطور رای داده باشند، مردم اینطور عاشقانه رای داده باشند به یک مطلبی. (۲) شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است. هیچ کس حق قانونگزاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع راه، نمی توان به مورد اجرا گذاشت. به همین سبب در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگزاری که یکی از سه دسته حکومت کنندگان را تشکیل می دهد، مجلس

برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه های مختلف در پرتو احکام اسلام، برنامه ترتیب می دهد و با این برنامه ها کیفیت انجام خدمت عمومی را در سراسر کشور تعیین می کند. مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده، توسط مسلمانان پذیرفته و مطاع شناخته شده است. این توافق و پذیرفتن، کار حکومت را آسان نموده و به خود مردم متعلق کرده است. در صورتی که در حکومت های جمهوری و مشروطه سلطنتی، اکثریت کسانی که خود را نماینده اکثریت مردم معرفی می نمایند، هر چه خواستند به نام قانون تصویب کرده سپس بر همه مردم تحمیل می کنند. حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خدا است. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی، حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد تابع قانون هستند، همان قانونی که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - بیان شده است. حکومت اسلامی، هیچ یک از انواع طرز حکومت های موجود نیست. مثلاً استبدادی نیست که رئیس دولت مستبد و خود رای باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند، هر کس را اراده اش تعلق گرفت، بکشد و هر کس را خواست، انعام کند و به هر که خواست تیول بدهد و املاک و اموال ملت را به این و آن ببخشد. رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - و سایر خلفا هم، چنین اختیاراتی نداشتند. حکومت اسلامی نه استبدادی است و 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 - صلی الله علیه و آله و سلم - معین گشته است. مجموعه شرط، همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است. فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است. در اینکه نمایندگان مردم یا شاه در این گونه رژیم ها به قانونگزاری می پردازند، در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام، به خداوند متعال اختصاص یافته است. (۳) مع الاسف اشخاصی که اطلاع ندارند بر وضعیت برنامه های اسلام، گمان می کنند که اگر چنانچه ولایت فقیه در قانون اساسی بگذرد، این اسباب دیکتاتوری می شود، در صورتی که ولایت فقیه است که جلو دیکتاتوری را می گیرد. اگر ولایت فقیه نباشد، دیکتاتوری می شود. آن که جلوگیری می کند از اینکه رئیس جمهور دیکتاتوری نکند، آن که جلو می گیرد از اینکه رئیس ارتش دیکتاتوری نکند. رئیس ژاندارمری دیکتاتوری نکند، رئیس شهربانی دیکتاتوری نکند، نخست وزیر دیکتاتوری نکند، آن فقیه است. آن فقیهی که برای امت تعیین شده است و امام امت قرار داده شده است، آن است که می خواهد این دیکتاتوری ها را بشکند و همه را به زیر بیرق اسلام و حکومت قانون بیاورد. اسلام، حکومتش حکومت قانون است، یعنی قانون الهی، قانون قرآن و سنت است و حکومت، حکومت تابع قانون است، یعنی خود پیغمبر هم تابع قانون، خود امیر المؤمنین هم تابع قانون، تخلف از قانون یک قدم نمی کردند و نمی توانستند بکنند. خدای تبارک و تعالی می فرماید که اگر چنانچه یک تخلفی بکنی، یک چیزی را به من نسبت بدهی، تو را اخذ می کنم، و تینت را قطع می کنم. اسلام دیکتاتوری ندارد. اسلام همه اش روی قوانین است و آن کسانی که پاسدار اسلامند اگر بخواهند دیکتاتوری کنند. از پاسداری ساقط می شوند به حسب حکم اسلام. (۴) من می گویم اگر چنانچه پیغمبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - غیر از این موجود تربیت نکرده بود، کافی بود برایش. اگر چنانچه پیغمبر اسلام مبعوث شده برای اینکه یک همچو موجودی را تحویل جامعه بدهد، این کافی بود. یک همچو موجودی که هیچ سراغ ندارد کسی و بعدها هم سراغ ندارد کسی، امروز روز نصب اوست به امامت امت. یک همچو موجودی امام امت است. البته کس دیگر به پای او نخواهد رسید و بعد از رسول اکرم کسی افضل از او در هیچ معنایی نیست و نخواهد بود. لیکن در مراتب بعد هم که باید این امت هدایت بشود، پیغمبر اکرم که از دنیا می خواست تشریف برد، تعیین جانشین و جانشین ها را تا زمان غیبت کرد و همان جانشین ها تعیین امام امت را هم کردند، به طور کلی این

امت را به خود وانگذاشتند که متحیر باشند، برای آنها امام تعیین کردند. رهبر تعیین کردند. تا ائمه هدی سلام الله علیهم بودند، آنها بودند و بعد فقها، آنهائی که متعهدند، آنهائی که اسلام شناسند، آنهائی که زهد دارند، زاهدند، آنهائی که اعراض از دنیا دارند، آنهائی که توجه به زرق و برق دنیا ندارند، آنهائی که دلسوز برای ملت، آنهائی که ملت را مثل فرزندان خودشان می دانند، آنها را تعیین کردند برای پاسداری از این امت. (۵) قضیه ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشند. ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده، همان ولایت رسول الله است و اینها از ولایت رسول الله هم می ترسند. شما بدانید که اگر امام زمان سلام الله علیه حالا بیاید، باز این قلم ها مخالفند با او و آنها هم بدانند که قلم های آنها نمی تواند مسیر ملت ما را منحرف کنند. آنها باید بفهمند اینکه ملت ما بیدار شده است و مسائلی که شما طرح می کنید ملت می فهمد، متوجه می شود، دست و پا نزنید، خودتان را به ملت ملحق کنید، بیاید در آغوش ملت. (۶) ماه رمضان، ماه نبوت است و ماه شعبان ماه امامت. ماه رمضان، لیلۃ القدر دارد و ماه شعبان، شب نیمه شعبان دارد که تالی لیلۃ القدر است. ماه رمضان مبارک است برای این که لیلۃ القدر دارد و ماه شعبان مبارک است برای این که نیمه شعبان دارد. ماه رمضان مبارک است برای این که نزول وحی بر او شده است یا به عبارت دیگر معنویت رسول خدا وحی را نازل کرده است و ماه شعبان معظم است برای این که ماه ادامه همان معنویات ماه رمضان است. این ماه مبارک رمضان جلوه لیلۃ القدر است که تمام حقایق و معانی در او جمع است و ماه شعبان، ماه امامان است که ادامه همان است. در ماه مبارک رمضان، مقام رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - به ولایت کلی الهی بالاصاله تمام برکات را در این جهان بسط داده است و ماه شعبان که ماه امامان است، به برکت ولایت مطلقه به تبع رسول الله همان معانی را ادامه می دهد. پس ماه رمضان ماهی است که تمام پرده ها را دریده است و وارد شده است جبرئیل امین بر رسول خدا و به عبارت دیگر وارد کرده است پیغمبر اکرم جبرئیل امین را در دنیا، و ماه شعبان ماه ولایت است و همه این معانی را ادامه می دهد. ماه رمضان مبارک است، که قرآن بر او وارد شده است. ماه شعبان مبارک است که ادعیه ائمه علیهم السلام در او وارد شده است. ماه مبارک رمضان که قرآن را وارد کرده است، قرآن مشتمل بر تمام معارف است و تمام مایحتاج بشر است و ماه شعبان که ماه امامان است، ادامه همان حقیقت است و همان معانی در تمام دوره ها. (۷) ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است. (۸) ... تعبیر به آن که این جانب گفته ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، بکلی بر خلاف گفته های این جانب است. اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله - یک پدیده بی معنی و محتوا باشد. اشاره می کنم به پیامدهای آن که هیچ کس نمی تواند ملتزم به آنها باشد، مثلاً خیابان کشی ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعی نیست، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و ورود یا خروج هر نحو کالا- و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران فروشی، قیمت گذاری 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 بنا بر تفسیر شما خارج است و صدها امثال اینها. باید عرض کنم که حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می تواند 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 می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی / است / که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تاکنون و یا گفته می شود، ناشی از



عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آنها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحا عرض می‌کنم که فرضا چنین باشد این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسایلی است که مزاحمت نمی‌کنم. (۹) همین موضوع حدود ولایت فقیه نویسندگان و گویندگان و آگاه به مسایل اسلامی، مساله را در مجالس و روزنامه‌ها تا آن جا که دیدم مورد بحث قرار داده که من از تمامی آنان تشکر می‌کنم و امید است ائمه ی محترم جمعه و بویژه امثال جناب عالی که در میان مسایل دست توانا دارید، مساله را تعقیب و در خطبه‌های نماز جمعه اذهان ناآگاهان را روشن و زبان دشمنان اسلام را قطع فرمایید. (۱۰) آن اوصافی که در ولی است در فقیه است که به آن اوصاف خدا او را ولی امر قرار داده است و اسلام او را ولی امر قرار داده است با آن اوصاف نمی‌شود که یک پایش را کنار یک قدر غلط بگذارد، اگر یک کلمه دروغ بگوید، یک کلمه، یک قدم بر خلاف بگذارد آن ولایت را دیگر ندارد، استبداد را ما می‌خواهیم جلویش را بگیریم، با همین ماده ای که در قانون اساسی است که ولایت فقیه را درست کرده این استبداد را جلویش را می‌گیرند، آنهایی که مخالف با اساس بودند می‌گفتند که این استبداد می‌آورد، استبداد چی می‌آورد، استبداد با آن چیزی که قانون تعیین کرده نمی‌آورد بلی ممکن است که بعدها یک مستبدی بیاید شما هر کاریش بکنید مستبدی که سرکش بیاید هر کاری می‌کند، اما فقیه مستبد نمی‌شود. فقیهی که این اوصاف را دارد عادل است، عدالتی که غیر از اینطوری عدالت اجتماعی، عدالتی که یک کلمه دروغ او را از عدالت می‌اندازد، یک نگاه به نامحرم او را از عدالت می‌اندازد، یک همچو آدمی نمی‌تواند خلاف بکند، نمی‌کند خلاف، این جلوی این خلاف‌ها را می‌خواهد بگیرد، این رئیس جمهور که ممکن است یک آدمی باشد ولی شرط نکردند دیگر عدالت و شرط نکردند، این مسائلی که در فقیه است، ممکن است یک وقت بخواهد تخلف کند، بگیرد جلویش را، کنترل کند. آن رئیس ارتش اگر یک وقت بخواهد یک خطائی بکند آن حق قانونی دارد که او را رهاش کند، بگذاردش کنار، بهترین اصل در اصول قانون اساسی این اصل ولایت فقیه است و غفلت دارند بعضی از آن و بعضی‌ها هم غرض. (۱۱) شما بعدها مبتلای به این هستید، دانشگاه که باز بشود مبتلای به یک همچو اشخاصی هستید که گاهی با صورت اسلامی وارد می‌شوند و همین مسائلی که حالا مثلا طرح می‌کنند که باید ولایت فقیه مثلا نباشد این دیکتاتوری است، و حال آنکه اگر یک فقیهی یک مورد دیکتاتوری بکند از ولایت می‌افتد پیش اسلام. اسلام هر فقیهی را که ولی نمی‌کند، آن که علم دارد، عمل دارد، مشی‌اش مشی اسلام است سیاستش سیاست اسلام است، آن را برای این است که یک آدمی تمام عمرش را در اسلام گذرانده و در مسائل اسلامی گذرانده و آدم معوجی نیست و صحیح است، این نظارت داشته باشد به این امرها نگذارد که هر کس هر کاری دلش می‌خواهد بکند. (۱۲) شما از ولایت فقیه نترسید، فقیه نمی‌خواهد به مردم زور گوئی کند. اگر یک فقیهی بخواهد زور گوئی کند، این فقیه دیگر ولایت ندارد. اسلام است، در اسلام قانون حکومت می‌کند. پیغمبر اکرم هم تابع قانون بود، تابع قانون الهی، نمی‌توانست تخلف بکند. خدای تبارک و تعالی می‌فرماید که اگر چنانچه یک چیزی بر خلاف آن چیزی که من می‌گویم تو بگوئی من ترا اخذ می‌کنم و تینت را قطع می‌کنم، به پیغمبر می‌فرماید. اگر پیغمبر یک شخص دیکتاتور بود و یک شخصی بود که از او می‌ترسیدند که مبادا یک وقت همه قدرت‌ها که دست او آمد دیکتاتوری بکند، اگر او شخص دیکتاتور بود، آن وقت فقیه هم می‌تواند باشد. اگر امیر المؤمنین سلام الله علیه یک آدم دیکتاتوری بود، آنوقت فقیه هم می‌تواند دیکتاتور باشد، دیکتاتوری در کار نیست، می‌خواهیم جلوی دیکتاتور را بگیریم. (۱۳) این حرف‌هایی که می‌زنند که خیر، اگر چنانچه ولایت فقیه درست بشود دیکتاتوری می‌شود، از باب اینکه اینها ولایت فقیه را نمی‌فهمند چیست - اگر ولایت - ولایت فقیه نباید بشود، برای اینکه باید به حکومت ملت باشد، اینها ولایت فقیه را اطلاع از آن ندارند. مسائل این حرف‌ها نیست، ولایت فقیه می‌خواهد جلوی دیکتاتوری را بگیرد، نه اینکه می‌خواهد دیکتاتوری بکند، اینها از این می‌ترسند که مبادا جلو گرفته بشود، جلو دزدی‌ها را می‌خواهد بگیرد. اگر رئیس جمهور باید با تصویب فقیه باشد، با تصویب یک نفری که اسلام را بداند چیست، درد برای اسلام داشته باشد، اگر درست بشود نمی‌گذارد این رئیس جمهور

یک کار خطا بکند، اینها این را نمی خواهند. اینها اگر یک رئیس جمهور غربی باشد همه اختیارات دستش بدهند هیچ مضایقه ای ندارند و اشکالی نمی کنند، اما اگر یک فقیه که یک عمری را برای اسلام خدمت کرده، علاقه به اسلام دارد، با آن شرایطی که اسلام قرار داده است که نمی تواند یک کلمه تخلف بکند. اسلام دین قانون است، قانون، پیغمبر هم خلاف نمی توانست بکند، نمی کردند، البته نمی توانستند بکنند. خدا به پیغمبر می گوید که اگر یک حرف خلاف بزنی رگ و تینت قطع می کنم. حکم قانون است، غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد، برای هیچ کس حکومت نیست، نه فقیه و نه غیر فقیه، همه تحت قانون عمل می کنند، مجری قانون هستند همه، هم فقیه و هم غیر فقیه همه مجری قانونند. فقیه ناظر بر این است که اینها اجرای قانون بکنند، خلاف نکنند، نه اینکه می خواهد خودش یک حکومتی بکند، می خواهد نگذارد این حکومت هائی که اگر چند روز بر آنها بگذرد برمی گردند به طاغوتی و دیکتاتوری، می خواهد نگذارد بشود، زحمت برای اسلام کشیده شود. خون های جوان های شما در راه اسلام رفت، حالا ما دوباره بگذاریم که اساسی که اسلام می خواهد درست بکند و زمان امیر المؤمنین بوده و زمان رسول الله - صلی الله علیه و آله - بوده، بگذاریم اینها را برای خاطر چهار تا آدمی که دور هم جمع می شوند و پاهایشان را روی هم می اندازند - عرض می کنم - چائی و قهوه می خورند و قلمفرسائی می کنند، مگر ما می توانیم اینها را بزینم، مگر ما می توانیم؟ قدرت جائز است برای کسی، برای یک مسلمان که تمام این خون هائی که ریخته شده هدر بدهد و اسلام را بگذاریم کنار و چیزهائی هم که ولایت فقیه «یک همچو ولایت فقیه نداریم» خوب شما نمی دانید، شما فقیه را اطلاع بر آن ندارید که می گویند ولایت فقیه نداریم. ولایت فقیه از روز اول تا حالا بوده، زمان رسول الله تا حالا بوده. این حرف ها چه است که می زنند اینها همه این اشخاص غیر مطلع بر فقه. (۱۴) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۸ و ۴۹. ۲. صحیفه نور - جلد ۱۱ - صفحه ۳۷ و ۳۶ - ۲۶/۹/۵۸. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۸ و ۴۷. ۴. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۷۵ و ۱۷۴ - ۱۸/۸/۵۸. ۵. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۷۴ - ۱۸/۸/۵۸. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۲۷ - ۳۰/۷/۵۸. ۷. صحیفه نور - جلد ۲۰ - صفحه ۸۲ - ۲۵/۱/۶۶. ۸. صحیفه نور - جلد ۲۰ - صفحه ۱۷۴ - ۲۳/۱۰/۶۶. ۹. صحیفه نور - جلد ۲۰ - صفحه ۱۷۰ - ۱۶/۱۰/۶۶. ۱۰. صحیفه نور - جلد ۲۰ - صفحه ۱۷۳ - ۲۱/۱۰/۶۶. ۱۱. صحیفه نور - جلد ۱۱ - صفحه ۱۳۳ - ۸/۱۰/۵۸. ۱۲. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۱۸۳ - ۳۰/۶/۵۶. ۱۳. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۲۹ - ۳۰/۷/۵۸. ۱۴. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۵۳ - ۳/۸/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

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

قدمت و ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه در سیره امام (ره) اشاره: مقاله نشان می دهد «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 ایده ای خلق الساعه و شخصی خوانده اند و حتی مفهوم ولایت مطلقه را مورد تحریف قرار داده اند. مقدمه پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، یکی از کهن ترین نظامهای سلطنتی رازمیان برد و برویرانه های سلطنت و «اندیشه سیاسی شاهی»، جمهوری اسلامی را بر پایه «نظریه ولایت مطلقه فقیه» امام خمینی (ره) بنا نهاد. نظریه ولایت فقیه، در فقه شیعی از قدمتی هزار ساله برخوردار است و اگرچه درباره همه جزئیات اختیارات ولی فقیه، اجماع نظر نبوده اما همواره از آن سخن رانده اند. امام (ره) از کسانی است که به تفصیل در این باره نظریه پردازی کرده اند. ویژگی نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی (ره)، اعتقاد ایشان به اطلاق و گستردگی اختیارات ولی فقیه و هم طرازی آن با اختیارات حکومتی پیامبر (ص) و ائمه (ع) می باشد و این نوع نگرش در تمام آثار شفاهی و مکتوب ایشان آمده است. کتاب کشف الاسرار (۱۳۲۲ه) را می توان به عنوان مبدا 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 بوده، 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، درسیره 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 تصور است که اثبات یا نفی آنها به ارزیابی صحت و سقم فرضیه اصلی کمک شایانی خواهد 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 با ویژگی‌ها و قابلیت‌های خاص و مقطعی خویش، در ارائه و اعلام تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه مؤثر بوده‌اند. محوری بودن نقش مردم در سیره نظری و عملی امام خمینی (ره) و اهمیت به پذیرش و خواست عمومی و بلوغ فکری و سیاسی مردم، عامل اساسی در ارائه تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه بوده است. ۳- روحانیت و حوزه‌ها با ویژگی‌ها و قابلیت‌های خاص و مقطعی، در ارائه و اعلام تدریجی نظریه ولایت مطلقه فقیه مؤثر بوده‌اند. رخوت، استعمارزدگی، بی‌ایمانی و دنیازدگی، ناهمپی، تقدس معآبی و تحجراندیشی 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 آفت زدگی‌های مقطعی حوزه‌ها، از عوامل تاخیر 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 تاثیرگذار 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 کسرو 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 ولایت‌امر، یا ولی‌امر 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» می باشد. از دید امام راحل (ره)، ولی فقیه دارای کلیه اختیارات حکومتی پیامبر (ص) می باشد و حکومت وی شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) و یکی از احکام اولیه اسلام است که بر تمام احکام فرعی، حتی نماز، روزه و حج تقدم دارد و به تعبیری دیگر «کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر وائمه (علیهم السلام) مقرر شده، در مورد فقیه عادل نیز مقرر است و عقلاً نمی توان فرقی میان این دو قایل شد.» (۳) باید خاطر نشان ساخت که آیات متعددی در شان اطلاق ولایت پیامبر (ص) و لزوم تبعیت از ایشان وارد شده است (۴) که معتقدین به ولایت مطلقه به آنها استناد کرده اند. ممکن است عده ای توهم کنند که اختیارات ولی فقیه، صرفاً همان موارد یازده گانه ای 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 می گردد، در حالی که این تصور نادرست است، زیرا اختیارات یاد شده از باب حصر نبوده و فقط هدف ذکر مصادیقی از وظایف ولی فقیه بوده است. استاد عمید زنجانی در پاسخ این توهم می نویسد: «مطلقه بودن ولایت فقیه در اصل ۵۷ حاکم بر اصل ۱۱۰، آنهایی که استناد می کنند به اصل ۱۱۰، می گویند: 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 بر اساس 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.» (۵) 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 دانند و معتقدند تدبیر امور کشور می بایستی در هر حکومت با تشریک مساعی کثیری از افراد متخصص و ارباب بصیرت انجام گیرد همانگونه که در زمان حضرت علی (ع) نیز تمام کارها بدست خود ایشان انجام نمی گرفت. (۶) 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 فقاها، ولایت و حکومت دارد. به عبارت دیگر شخصیت حقوقی او که همان فقاها، 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) وائمه (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 محدوده مصالح مردم و قوانین الهی و موازین و ضوابط اسلامی در زمینه اختیارات فقیه عادل وجود ندارد و مفهوم اطلاق آن، به معنای نسبی بودن 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 اخذ تصمیم مقتضی است. (۷) بنابراین «ولایت مطلقه به معنای سرپرستی و دخالت در تمامی امور کشور است که معمولاً با مشورت عده ای صاحب نظر انجام می گیرد» (۸) محدودیتهای ولایت مطلقه از دیدگاه امام راحل (ره) الف - اعتباری بودن «ولایت فقیه» از دیدگاه امام (ره) همسان بودن اختیارات حکومتی فقها با اختیارات حکومتی پیامبر وائمه 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». (۹) امام خمینی (ره) با تقسیم خلافت به ۱- خلافت اعتباری و قراردادی و ۲- خلافت تکوینی الهی به تشریح دقیق به این مطلب می پردازند 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 دانند. (۱۰) از این دیدگاه پیامبر و ائمه معصومین (ع) دارای دو شکل خلافت پیش گفته هستند و خلافت تکوینی الهی تنها مختص آنهاست و فقها در خلافت اعتباری و قراردادی با ایشان مشابه بوده و میراث دارشان می باشند. (۱۱) 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 مقرات 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 دانند. (۱۲) از دیدگاه ایشان اسلام بنیانگذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که آراء و تمایلات یک تن، 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 می کنند، بلکه حکومت اسلامی نظامی است ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه ها از قانون الهی مدد می گیرد، و هیچ یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه حق استبداد رای ندارند، تمام برنامه هایی که در زمینه زمامداری جامعه و شؤون و لوازم آن، جهت رفع نیازهای مردم به اجرا درمی آید، باید بر اساس قوانین الهی باشد. این اصل کلی حتی در مورد اطاعت از زمامداران و متصدیان امر حکومت نیز جاری و ساری است. (۱۳) 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 تاکید بر منافع جمعی به جای منافع فردی از لوازم اعمال ولایت مطلقه فقیه می باشد. در کتاب «ولایت فقیه»، مصالح فرد در مصالح عامه، فانی می گردد: «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 پوشد، 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.» (۱۴) امام (ره) در کتاب «البیع»، نیز می فرماید: «حاکم اسلامی می تواند در موضوعات، بنا بر مصالح کلی مسلمانان یا طبق مصالح افراد حوزه حکومت خود، عمل کند. این اختیار هرگز استبداد به رای نیست، بلکه مصلحت اسلام و مسلمین منظور شده است. پس اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز، همچون عمل او، تابع مصالح مسلمین است.» (۱۵) بعد از پیروزی انقلاب نیز چنین نظری در بیانات متعدد امام (ره) بخوبی قابل مشاهده است. (۱۶) بدین ترتیب مشخص می شود که «ولایت مطلقه به معنای تصرف در همه امور کشور لدی المصلحه می باشد» (۱۷) البته باید اذعان داشت که بر حسب نظرایشان، ولایت فقیهی که بر خلاف مصلحت جامعه عمل می کند، ساقط است. (۱۸) 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 می کند 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 می یابد. امام می فرمود: «ما باید به مردم ارزش بدهیم و خودمان کنار بایستیم و روی خیر و شر کارها نظارت کنیم.» (۱۹) ویژگی کلامی - فقهی «نظریه ولایت مطلقه فقیه» در فقه سیاسی تشیع، ولایت فقیه، قدمت دیرینه دارد. مرحوم نراقی می نویسد: «ولایت فقیه فی الجمله بین شیعیان اجماعی است و هیچ فقیه‌ای در ولایت فقیه، اشکال نکرده است.» (۲۰) آیت الله یوسف صانعی، تصریح می کند که بجز یکی دو نفر، هیچ کس نگفته که فقیه به هیچ وجه ولایت ندارد. (۲۱) 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 آراء آنها در حدود اختیارات ولی فقیه، اذعان نموده اند 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. (۲۲) در باب اختیارات ولی فقیه و حاکم اسلامی، فقهای معظم اصولاً دو مبنا را برگزیده اند، عده ای 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. فقهاء بزرگی نیز مانند امام (ره) اعتقاد دارند که بر اساس دلایل عام ولایت فقیه، در تمام اموری که پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) ولایت و اختیارات داشته اند، فقیه دارای ولایت و اختیارات و مسئولیت است. مگر آنکه ادله شرعی وجود داشته که امری از این اختیارات را استثناء 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 بهره مند است. یکی از دلایل این ادعا آن است که «اگر مرحوم نراقی ها مساله ولایت فقیه را طرح می نمودند، در همان محور فقه مطرح می کردند و یکی از مسائل فقهی را به عنوان ولایت فقیه به شمار می آوردند» (۲۳) ضمن آنکه «باید اعتراف کرد علامه نراقی بحث ولایت فقیه را با یاس از تشکیل حکومت اسلامی و در دوران اختناق حکومت‌های طاغوتی به رشته تحریر در آورده است» (۲۴) در حالی که امام (ره) «بحث ولایت فقیه مظلوم را از قلمرو فقه بیرون کشید و به جایگاه اصلیش که مساله کلامی است نشانده، آنگاه با براهین عقلی و کلامی این مساله را شکوفا کرد»، (۲۵) به تعبیر بهتر «امام امت اولیاء مساله ولایت فقیه را به دنبال امامت قرار داد. ثانیاً، امامت و ولایت را در جای خود نشانده. ثالثاً، این درخت برومند امامت و ولایت را شکوفا کرد، رابعاً، آنرا بر سراسر ابواب فقه سایه افکن کرد» (۲۶) و بدین ترتیب با ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه و عملی کردن آن «مجدد المذهب در قرن پانزدهم» گردید. (۲۷) توهم گسست در «نظریه ولایت مطلقه فقیه» درباره اعتقاد به گسست در نظریه ولایت مطلقه فقیه، عواملی وجود دارند که در حقیقت می توان آن را زمینه ساز 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 می کند اما در اصل ۱۵ پیشنهادی گروه بررسی اصول در همین سال، قوه رهبری به عنوان قوای پنجم و برقرار کننده ارتباط بین سایر قوا ذکر می شود. 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 یازده گانه ولی فقیه در کنار عبارت «ولایت مطلقه فقیه» اصل ۵۷، به این توهم کمک می کند. 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 می کند 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 می کند. موجد دیگر این شبهه، برداشتهای متفاوت از اسلام و بدینی نسبت به اختیارات مطلقه فقیه است، از این دیدگاه، چنین حکومتی با توجه به الگوهای غربی، استبدادی و ضد دموکراسی است. القای چنین تصویری در صحنه عمومی باعث

شده است که بعضی باتوجه به رهبری الهی و مردمی امام راحل، جهت پیراستن چنین خدشه‌هاچندان به نظریه ولایت مطلقه فقیه ایشان وتداوم آن اصرارواستناد نورزند. بسیاری ازتاریخ نویسان انقلاب اسلامی به درستی به نقطه آغازین نظریه ولایت مطلقه فقیه اشاره نکرده اند، زیرا اولاً به جای مبدایابی نظریه ولایت مطلقه فقیه، تنهابه زمان پیدایش نظریه «ولایت فقیه» توجه نموده اند ویا بدون روشنگری لازم، این دو واژه را به شکل مترادف وهمسان به کاربرده اند، ثانیاً آغاز حکومت اسلامی و ولایت فقیه را به سال ۱۳۴۸ ه. ش - یعنی تاریخ ارائه رساله ولایت فقیه درنجف - نسبت داده اند.البته منظور بعضی از ارائه چنین مبدایی آن بوده است که ازاین تاریخ، طرح جدی وپیگیری وتفصیلی حکومت اسلامی وتلاش درجهت تحقق ولایت عینی فقیه آغازگشته است، اما به هرحال چنین افرادی حتی اگر در مواردی به قدمت نظریه امام (ره) ودراین باره وقبل ازاین مقطع ۱۳۴۸ - عقیده داشته باشند، به شکل صریح ومقتضی آن را مورد تاکید همه جانبه وتوضیحات فراگیرقرار نداده اند. همچنین بعضی، درآثارخویش، بدون دقت وتوضیح لازم، از اشاره مجدد ومفصل امام (ره) به ولایت مطلقه در ۱۶ دیماه ۱۳۶۷، به گونه ای صحبت کرده اند که ازآن، ارائه آغازین این نظریه القامی گردد، این درحالی است که امام خمینی (ره) یک ربع قرن پیش ازرساله «ولایت فقیه»، به طورصریح درسال ۱۳۲۳ ه. ش درکتاب کشف الاسراربه اختیارات وسیع ولایت مطلقه فقیه اشاره کرده اند وبعد ازآن نیزاین نظریه رادرآثاروبیاناتشان تکرارنموده، بر شرح وتفصیل آن افزوده اند. بنابراین، خلط تکامل تدریجی نظریه مزبوربا انقطاع وگسست آن، اشتباه فاحشی است که باید از آن پرهیز کرد. مآلاً- باید گفت که توهم گسست نظریه ولایت مطلقه فقیه مورد اعتقاد پاره ای ازگروههاو افراد نیز می باشد.به عنوان نمونه پس از اشارات مجددو صریح امام خمینی (ره) به ولایت مطلقه فقیه - درشانزده دیماه ۱۳۶۶- گروه نهضت آزادی به موضع گیری دراین باره پرداخت ومجموعه نظرات خود را در کتابی تحت عنوان «تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه گردآوری نمود. (۲۸) این گروه ضمن حمله شدید به ولایت مطلقه به نوظهوری این نظریه تصریح کرده ومبدا بروز آن را ۱۶ دیماه ۱۳۶۶ می داند که توسط امام (ره) در منشور صادره دراین تاریخ به صورت مکتبی جدید وفقهی و پویا عرضه شده وفقه سنتی را کنار زده است. (۲۹) افراداین گروه باننسب امام(ره) به صنف بازار، درتعلیل پردازش نظریه ولایت مطلقه فقیه، آن رانظریه ای مقطعی وبدیع وپیرو منافع صنف مزبور به شمارمی آورد. از دید این دسته افراد، ظهور نظریه مزبورناشی از اختلافات درونی هیئت حاکمه بوده وبه خاطر شکستن بن بستهاهای اجتماعی واعتقادی طرح گردیده است. (۳۰) به همین خاطر می توان گفت که، نهضت آزادی معتقد به گسست وعدم ثبات درنظریه ولایت مطلقه فقیه است. فرددیگری درهمین راستا، نظریه ولایت مطلقه فقیه رامخلوق قانون اساسی جمهوری اسلامی و ناشی از ادغام ونظام حقوقی فقه شیعه وحقوق عمومی سیاسی دول جدید دانسته است. (۳۱) درعین حال بعضی قصد داشته اند ولایت فقیه را از ابتداء مورد نظر مجلس خبرگان اول به شمارآورند،ازدید این دسته، تایید اصل ولایت فقیه به خاطر آن بوده که اکثریت این مجلس به روحانیون اختصاص داشته است و آنها به خاطر تعلقات ومنافع صنفی وطبقاتی خویش، تصویب آن راتحمیل نموده اند. می توان گفت که تا حد زیادی نظرات «نیکی کدی» - نویسنده زن آمریکایی - به چنین باوری نزدیک است. (۳۲) برخی نیزبرداشتی مغایر از چنین آراییی ارائه داده اند ونهاد ولایت فقیه راحاصل تحول نگرش سنتی نسبت به اسلام می دانند. از این منظر، نهادهای سنتی مانند امامت، تقلید و ولایت فقیه به وسیله زمان وتجربه تاریخی صیقل یافته و در قالب نهادهای جدیدی احیاء و در اشکال حقوقی مدرنی نمود یافته اند. (۳۳) «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 نموده اند. این کتاب درسال ۱۳۲۳ ه. ش نگاشته شده وباوجودآنکه مقصود اصلی نگارش آن، رد شبهات رساله «اسرار هزارساله» وشبهات وهابیت بوده است، اما دراین 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 نداشته اند. امام دراین کتاب به غیرقابل قبول بودن کلیه حکومتهای غیر اسلامی وازجمله حکومت مستبدانه رضاخان، ونفی مشروعیت همه آنهااشاره می نمایند، آنگاه به ترسیم حکومت آرمانی اسلامی ومصدق آن در

عصر حاضر یعنی «حکومت مطلقه الهی اولی الامر» می پردازند و برای آن حق تصرف گسترده و اختیارات مبسوط قائلند: «... تنهاحکومتی که خرد حق می داند وبا آغوش گشاده وچهره باز آن را می پذیرد (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 می شود و رسمیت حکومت اسلامی اعلام می گردد.» (۳۴) امام (ره) در نفی «اولی الامر» حکومت رضاخان، به معنای صحیح حاکم اولی الامر می پردازد، 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 می شود که از یک سرچشمه آب می خورند.» (۳۵) ب - «الرسائل» شاید بتوان گفت که بخش «الاجتهاد و التقلید» کتاب الرسائل، یکی از ناشناخته ترین 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 - می باشد. در این نوشتار، در بحث از حدیث «العلماء ورثة الانبیاء»، امام (ره) در جواب تفسیرهایی که ارث بردن علما از انبیاء را منحصر به علم یا حدیث می دانند، می فرماید: «مقتضای حدیث علما وارث انبیا هستند این است که برای علما وراثت در هر چیزی، هم شان پیامبران باشد و از شؤون انبیاء حکومت و قضاوت است. پس باید حکومت برای فقها به شکلی مطلق جعل و اعتبار گردد تا این اطلاق و اخبار صحیح واقع شود» (۳۶) امام (ره) در جای دیگر به اثبات ولایت مطلقه فقیه پرداخته اند: «از آنچه بر حق قضاوت، بلکه مطلق حکومت برای فقیه دلالت می کند، مقبوله عمر بن حنظله است.» (۳۷) 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 اکثرا 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 اشاره های 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... (۳۸) 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... (۳۹) در این امور معقول نیست که رسول اکرم (ص) و امام با فقیه فرق داشته باشد.» (۴۰) د - «البیع» یکی از شیوه های 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» می توان 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. اشاره های 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 حجتي علیکم - نتیجه می گیرند 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 می شود... (۴۱) و این درست، تعبیر دیگری از ولایت مطلقه در مورد ایشان است. (۴۲) «ولایت پیامبر یعنی «اولی» بودن حضرتش بر مؤمنین نسبت به خودشان و امور راجع به حکومت و زمامداری، به فقها انتقال می یابد... (۴۳) بنابراین آنچه گفتیم، کلیه امور مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر و ائمه - علیهم السلام - مقرر شده، در مورد فقیه

عادل نیز مقرر است و عقلا نیز نمی توان فرقی میان این دو قایل شد.» (۴۴) 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)، وشش 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 مطلقه ای می دانند که از جانب خدا به نبی اکرم (ص) واگذار شده و اهم احکام الهی و بر جمیع احکام فرعیه تقدم دارد: «حکومت شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله - صل الله علیه وآله وسلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است...» (۴۵) 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 می دهد. جالب اینجاست که این مصادیق از ابتدای مبارزه آشکار امام (ره) بارژیم گذشته به چشم می خورد، به عنوان مثال در قضیه مخالفت با انجمن های 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، می دهند. (۴۶) در جریان همین مبارزات امام خمینی (ره) در آبان سال ۴۳ طی نطقی علیه کاپیتولاسیون، و کلامی مجلس رژیم سابق رابه دلیل موافقت بالادیه این موضوع، با حکم خویش عزل و تصویبنامه هایشان را باطل شمردند. (۴۷) 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 می دهند یک روز پول نفت رابه کردستان اختصاص دهد. (۴۸) این دستورها و عملکردها نشان می دهد 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 برحسب لزوم به کار می برده اند. 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 می کنند و معتقدند که ولی فقیه در این راستا حق دخالت و تصرف در اموال دیگران را دارد و می تواند آن را محدود کند. (۴۹) ایشان در اواخر مهرماه سال ۱۳۶۰ با استفاده از اختیارت وسیع ولی فقیه، به مجلس اختیارات عمده ای در وضع قوانین برحسب احکام ثانویه می دهند (۵۰) و یا اینکه در بیست و سوم مهر ۱۳۶۲ با درخواست نخست وزیر وقت، حکم به اقامه نماز جماعت در ادارات بعد از اتمام کار می دهند. (۵۱) 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 می شود. عنصر اجتهاد در نظریه «ولایت مطلقه فقیه» اجتهاد مصطلح که بیشتر مورد استفاده فقهای متاخر 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 این دو عامل عنایت کافی نمی نماید. 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 می گیرد و بعد از سنجیدن ابعاد قضایا و بررسی ویژگیهای موضوعات در بستر زمان، اجتهاد بر اساس منافع شناخت انجام می پذیرد. و در آن شرایط زمان و مکان و احوال که در تعبیر موضوعات احکام نقش دارند رعایت می شود و مطابق آنها اجتهاد بر اساس منابع اصلی استنباط متحول می شود 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 می شود و حکومت اسلامی را مبسوط الیه در همه زمینه های اجتماعی و حکومتی نگه می دارد. (۵۲) بدین ترتیب می توان 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 شرایط باید علاوه بر اجتهاد به این شیوه، مبسوط الیه 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. (۵۳) از نظر امام (ره) اساسا ماهیت و حقیقت اسلام، با استنباط به شیوه لازم مکشوف می‌گردد و عقلا و نقلا نیز ولایت مطلقه فقیه را نیز بدین شکل باید از منابع اسلامی استنباط کرد. (۵۴) با تاملی کوتاه در آثار مکتوب امام (ره) (کشف الاسرار، الرسائل، ولایت فقیه، البیع) به شواهد متعددی دست می‌یابیم که ثابت می‌کند امام (ره) از دیرباز و حداقل از زمان نگارش کشف الاسرار دارای این شیوه اجتهادی بوده، و در کلیه این آثار و ویژگیهای این سبک اجتهادی بطور ملموس آشکار است. شیوه‌ای که کاملا متلازم با اختیارات مبسوط ولایت فقیه است و اطلاق آن را مد نظر دارد. (۵۵) مردم و «ولایت مطلقه فقیه» در فرضیه ما ارائه و اعلام کامل نظریه مداوم ولایت مطلقه فقیه، بخاطر رعایت مصالح اسلام و مردم و باتوجه 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، در همه آثار معظم له به چشم می‌خورد در فقاهت 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 بی تردید 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. وبی دلیل نیست که سیره نظری و عملی ایشان مملو از عبارات «مردم» و «ملت» است و شاید به جرات 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. (۵۶) اما مردم چه نقشی در تحقق ولایت فقیه دارند؟ پاسخ آن است که بدون هیچ تردیدی نظرایشان در مورد جایگاه و نقش مردم در تحقق ولایت فقیه، مطابق با نظریه ولایت انتصابی است و امامت و رهبری را منصوب الهی و نه مجعول دست بشر می‌دانند (۵۷) و اساسا نفس نظریه ولایت مطلقه فقیه امام (ره) همطرازی و همگونی اختیارات حکومتی فقیه جامع شرایط با پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) و آبشخور الهی و احد این اختیارات لاملت 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 تاکید 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 دلالتی 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، عملا «نظریه احتیاطی» را پیش گرفته‌اند، تا به هر دو نظریه ولایت انتصابی و انتخابی عمل شود. (۵۸) 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 چشم پوشی از حق شرعی خویش، ضمن رعایت احتیاطهای شرعی در امر زعامت، به مردم نقش بیشتری اعطاء کرده‌اند و بدینوسیله در عصری که خواست مردم در بسیاری از نظامهای سیاسی ملاک و مناط اصلی عملکرد حکومت را تشکیل می‌دهد، به مردم و خواست آنها استناد جسته‌اند و بدین گونه بنا به قاعده «الزام» (۵۹) همگان را ملزم به پذیرش مطلوب مردم - حکومت اسلامی فقیه و توابع آن - نموده‌اند و حجت را بر همگان با استواری بیشتری تمام کرده‌اند. ایشان حکومت اسلامی را بر خواسته 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 بر هیچکس و از جمله خودشان جایز نمی‌دانند: «اینجا آرای ملت حکومت می‌کند. اینجاست که حکومت را در دست دارد، و این ارگانها را ملت



تعیین کرده است، و تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از ما جایز نیست و امکان ندارد. (۶۰) ما تابع آرای ملت هستیم (۶۱) انتخاب باملت است. (۶۲) ملت باید همه اشان ناظر امور باشند. (۶۳) هیچ گروه و شخصی نمی تواند با خواست ملت ایران مخالفت کند، اولاً- محکوم به نابودی است ملت ایران خواستار حکومت اسلامی است. (۶۴) این مطلب تأیید مجددی بر محوریت نقش مردم در اندیشه امام (ره) دارد و می توان اینطور استنتاج نمود که به همین جهت نیز، ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه - که عالیترین بخش نظریه سیاسی ایشان است و احتیاج به قدرت هضم بیشتری دارد - در همه ادوار، بستگی به پذیرش، آمادگی، قابلیت‌ها و همراهی مردم داشته است. بنابراین، ارائه این نظریه، تدریجی و دارای مراتبی بوده است تا با گذشت زمان و انجام روشنگریهای لازم و افزایش بلوغ فکری مردم، زمینه پذیرش و آمادگی آنها فراهم گردد و این مهم در اواخر جنگ تحمیلی که مردم رشد و تعالی خود را با رشادتهایشان نشان دادند، حاصل گردید و امام راحل (ره) در شانزدهم دیماه سال ۱۳۶۶، طی پاسخنامه ای، روایای بیشتری را از این نظریه آشکار نمودند. روحانیت و «ولایت مطلقه فقیه» همانطور که ذکر شد، امام (ره) در کتاب «ولایت فقیه»، اوضاع حوزه های علمیه را خصوصاً از عوامل عدم توجه به موضوع ولایت فقیه شمرده اند. روحانیت و حوزهای علمیه در گذشته و حال عظیم ترین نقش را در حفظ و تدریجی اسلام ایفا نموده اند به همین دلیل بخش عمده ای از بیانات و آثار مبسوط امام خمینی (ره) مملو از تجلیل و شرح خدمات و مجاهدات روحانیت اصیل است. (۶۵) اما این نیز قابل انکار است که این نهاد خصوصاً در طول دهه های پیشین با آفات زیادی مواجه بوده است و همواره فکر اصلاح حوزه ها 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. می توان اذعان نمود که اساساً روحانیت و نهاد حوزه در تعادل با امام (ره) و نهضت انقلابی ایشان دارای نقشی دو گانه - 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 نموده اند 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 می دهند و وی بارها تخدیر و احساس خطر خویش را از آنها اعلام کرده است. (۶۶) صف بندی و مواضع تقابلی بخشی از روحانیون مقدس نما و متحجر درباره نواندیشی های سیاسی فقهی و شیوه اجتهاد امام بر کسی پوشیده نیست و حتی مراجع مخلوعی مانند شریعتمداری رانیز می توان در این صف بندی و مواجه با امام مشاهده کرد که مستقیماً به موضع گیری علیه نظریه ولایت مطلقه فقیه و اختیارات مبسوط وی پرداختند. (۶۷) 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 می نمایند. از جمله می فرمایند: «آن قدرت که اسلام از این مقدسین روحانی نما ضربه خورده است، از هیچ قشر دیگر نخورده است و نمونه بارز آن، مظلومیت و غربت امیرالمؤمنین (علیه السلام) که در تاریخ روشن است... ولی طلاب جوان باید بدانند که پرونده تفکر این گروه همچنان باز است و شیوه مقدس مابی و دین فروشی عوض شده است شکست خوردگان دیروز سیاست بازان امروز شده اند... امروز می گویند: مسئولین نظام کمونیست شده اند! تا دیروز مشروب فروشی و فساد و فحشا و فسق و حکومت ظالمان را برای ظهور امام زمان - ارواحنا فداه) رامفید و راهگشا می دانستند، امروز از این که در گوشه ای خلاف شرعی که هرگز خواست مسئولین نیست رخ می دهد، فریاد و اسلاما سر می دهند!... راستی اتهام آمریکایی و روسی و التقاطی، اتهام حلال کردن حرامها و حرام کردن حلالها، اتهام کشتن زنان آبستن و حلالت قمار و موسیقی از چه کسانی صادر می شود؟ از آدمهای لامذهب یا از مقدس نماهای متحجر و بی شعور؟ فریاد تحریم نبرد با دشمنان خدا و به سخره گرفتن فرهنگ شهادت و شهیدان و اظهار طعن ها و کنایه ها نسبت به مشروعیت نظام کار کیست؟ عوام یا خواص، خواص از چه گروهی؟ به ظاهر معمین یا غیر آن؟ بگذریم که حرف بسیار است. همه اینها نتیجه نفوذ بیگانگان در جایگاه و

فرهنگ و حوزه هاست و برخورد واقعی هم با این خطرات بسیار مشکل و پیچیده است.» (۶۸) به نظر نگارنده، آنچه مسلم است، دوران پر التهاب دهساله رهبری امام (ره) - در جمهوری اسلامی - مساعده طرح نهایی مسائل مناقشه پذیری مانند نظریه ولایت مطلقه فقیه نبود، زیرا وقتی حتی بعدها برخی متحجرین امام را به ناسبت حکم حلیت شطرنج، خارج از دین دانستند، (۶۹) مسلم است که در حضور چنین طایفه‌ای و در آن دوران حساس، طرح صریح این نظریه به صلاح اسلام و مسلمین نبوده است، لذا امام در اواخر عمر خویش و همزمان با افشاندن چهره مقدس مآبان و متحجرین، ابعاد کاملتر این نظریه را آشکار ساختند. وضعیت بحرانی کشور و «ولایت مطلقه فقیه» امام در طول حیات سیاسی خویش، به حفظ ائتلاف و وحدت همه نیروها در جهت مصالح اسلام اعتقاد داشتند و به همین دلیل از هر آنچه که این وحدت را مخدوش کند و بقای حکومت اسلامی را در شرایط بحرانی آنروز متزلزل سازد پرهیز می نمودند. در واقع عدم اصرار ایشان بر تبیین کامل اطلاق نظریه ولایت مطلقه نیز در سالهای اوایل انقلاب نیز با چنین توجهی، تبیین می شود. 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 کرده اند لذا اطلاق این نظریه رابه دلیل حفظ وحدت کلمه مسلمین و اجتناب از طرح مسائل مناقشه پذیر، و رعایت مدارا با سایر گروه‌های سیاسی، آنچنان که باید و شاید مورد تاکید و تشریح قرار نداده اند و البته این امر خلی بر تداوم این نظریه وارد نمی سازد. ایشان با وجود آنکه از ماهیت و مواضع لیبرالی بسیاری از اعضای دولت موقت اطلاع داشتند ولی باز سعی می کردند 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. (۷۰) همین سیره و موضع تحمل و مدارا در قضیه عزل بنی صدر مشاهده می شود 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 می نمایند. (۷۱) به همین شکل فرمان عزل منتظری هم توسط ایشان پس از دو سال کوشش صبورانه صادر گردید. (۷۲) در امر ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز امام (ره) سعی داشتند که آرامش و وحدت کلمه جامعه رابه خاطر موقعیت حساسی که نظام اسلامی در آن قرار داشت حفظ نمایند و اساسا 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 شئون ولایت فقیه است نه همه شئون ولایت فقیه، و از ولایت فقیه به آن شرایطی که اسلام قرار داده است، هیچ کس ضرر نمی بیند.» (۷۳) البته باید اذعان داشت که رعایت شرایط بحرانی اضطراری کشور توسط امام تنها در نحوه ارائه نظریه مزبور مشاهده نمی شود، بلکه تاخیر مسائل مهمی مانند بازنگری قانون اساسی نیز به همین علت بوده است. ایشان در قضیه متمیم این قانون و صدور فرمان آن اظهار داشتند: «من نیز بنا بر احساس تکلیف شرعی و ملی خود از مدت‌ها قبل در فکر حل آن بوده ام که جنگ و مسائل دیگر مانع از انجام آن می گردید.» (۷۴) 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 را همزمان 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 می دارند که: «من میل نداشتم که در این موقع حساس به مناقشات پرداخته شود و عقیده دارم که در این مواقع، سکوت بهترین طریقه است.» (۷۵) بدین ترتیب ایشان به خاطر اوضاع بحرانی کشور، ارائه نهایی و صریح نظریه خویش را تا جای ممکن به تاخیر انداخته اند. پاسخ به پاره ای 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 دهه های ۲۰ و ۳۰ و اوایل دهه ۴۰ شمسی،

مواردی وجود دارد که ایشان به قانون اساسی استناد و اتکاء نموده و خواستار تحقق آن گشته اند. و این مغایر ثبات رای 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 کرده اند. قاعده و شیوه ای که در بین سیره پیامبران وائمه معصومین (ع) رایج و یکی از علل اساسی تکیه علی (ع) به بیعت مردم در امر حکومت بوده است. (۷۶) 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 می خواستند اعمال ضد اسلامی آنها را با چنین استنادی افشا نموده و در صورت امکان از آن جلوگیری نمایند. (۷۷) از سویی در عصر نگارش کشف الاسرار که امکان اقامه حکومت اسلامی میسر نبوده است، اگر امام (ره) اشاراتی به عدم مخالفت خود و علماء باصل تشکیلات و حکومت نموده اند، به خاطر اعتقاد فقه اسلامی، و شیعی به ضرورت دایمی وجود حکومت است. از دیدگاه ایشان علماء پیشین، سلطنت الهی را حق و سایر سلطنتها را جور می دانستند ولی به دلیل عدم امکان استقرار و پذیرش آن، به نظامهای غیر الهی و بیهوده، اضطرابا بسنده نموده و به خاطر رعایت مصلحت - عدم مخالفت با اصل تشکیلات، اسمی از حکومت نبرده اند و اساس همین حکومتهای نیم بند را بر هم نزنده اند و از وظایف فقها فقط به فتوا و قضاوت و دخالت در حفظ مال صغیر و قاصر بسنده کرده اند. (۷۸) بنابر باور امام (ره)، نهی و مقابله با منکر «حکومت نامشروع» و تاسیس حکومت برحق برای فقیه یا فقههای 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 مساله، رافع تکلیف ایشان نیست، بنابراین، آنها باید با کوشش در جهت تحصیل قدرت، هر قدر که می توانند 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 اندازه ای که در توان است از گردن ساقط نمی شود» و بر اساس سلسله مراتب تدریجی امر به معروف و نهی از منکر، تاجای ممکن می بایستی به مدارج نازله تکلیف عمل نمود. (۷۹) سیره امام راحل مشعر بر آن است که اگر زمانی تاسیس 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 علماء در برخی از شؤون دولت (طاغوتی) موجب به پاداشتن فریضه یا فرایض و یا از بین رفتن منکریا منکراتی گردد و محذور مهمتری مانند هتک حیثیت علم و علماء و تضعیف عقاید افراد کم ایمان، در پی نداشته باشد واجب کفایی است که شرکت جویند». (۸۰) بر همین مبنا، امام (ره) در کتاب کشف الاسرار از همراهیهای بسیاری از علمای بزرگ عالی مقام در تشکیلات مملکتی با سلاطین یاد می کنند، (۸۱) البته بنای دیگر چنین همکاریهایی، اعتقاد فقیه شیعی به ضرورت وجود دائمی حکومت است، بنابراین توصیه مشروط اینگونه همکاریها و یا استناد به قانون مشروطه در مقاطعی خاص، به هیچ وجه به ثبات نظریه ولایت مطلقه فقیه خدشه ای وارد نمی کند 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 - در موقع نگارش کتاب «کشف الاسرار» به دلیل ضرورت وجود حکومت و عدم امکان تاسیس 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 نیم بند آن زمان بسنده کرده اند. (۸۲) همچنین در مقطع پس از انقلاب، بدلیل حفظ مصالح نظام اسلامی که از دید امام (ره)، بالاترین تکلیف است و ادله دیگری که در همین چارچوب جای می گیرند، ذکر تفصیلی و کامل فروع نظریه ولایت مطلقه فقیه تاجای ممکن توسط امام راحل به تاخیر افتاده و بنابه سیاست تدریج گرایی - که رویکرد و بنای 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 چگونگی ممکن است که رهبر در شرایطی که تنهائسیمی از اسلام آمده است به ارائه نهایی ترین سطح نظریه حکومت اسلامی و فروع آن پردازد و باید اذعان نمود که ایشان بر اساس سیاست تدریج گرایی، منتظر آمده شدن کامل جو و ظهور مقتضیات لازم از جمله بلوغ فکری و مذهبی مردم بودند و باید گفت که این رشد در واپسین سالهای حیات امام (ره) بیشتر شده بود و نفس همین امر باعث تکامل تدریجی نظریه ایشان گردید و عجیب آن است که برخی تکامل مزبور را با انقطاع و گسست نظریه و عدم ثبات آن، خلط نموده اند. تجربه تدریجی حکومت اسلامی و پیش آمدن جنگ و مشکلات روح افزون و ضرورت ارائه راه حل‌های جدید و گشایش دشواریهای نو، کاربرد ولایت مط لقه را توسط امام (ره) ایجاب می نمود. ارائه کار ویژه های 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 گرفته اند. که این نیز، توهم غلطی است. مساله شبهه ساز دیگر، برخی از اظهارات امام راحل در مصاحبه های قبل از انقلاب و روزهای اول پیروزی است. ایشان در پاسخ سؤالات خبرنگاران خارجی که مصرانه از ایشان می خواستند، نقش آینده خود را در دولت انقلابی مشخص کنند، بارها در مضامینی فرموده اند: «که من فقط نظارت می کنم و شغل دولتی نمی گیرم یا من همان که قبلا بوده ام، در آینده نیز هستم.» و عباراتی از این قبیل. (۸۳) بعضی با عدم درک منطق درونی این بیانات، دچار این توهم می گردند که اظهارات مذکور با قبول رهبری و ولایت مطلقه ایشان منافات دارد و اعمال و قبول چنین وظیفه ای نشانه گسست در تداوم نظریه ولایت مطلقه معظم له است. به اختصار می توان گفت که یکی از علل اینگونه پاسخهای امام (ره) آن است که ولی فقیه به قول ایشان «نظارت» می کند نه «حکومت»، و اجرای قوانین اسلامی کنترل فعال دارد و هادی مردم در این مسیر است. دلیل دیگر در این نظر ایشان نهفته است که اساسا در اسلام حکومت، به معنای استیلائی حاکم بر محکومین وجود ندارد. (۸۴) از سویی، پاسخ منفی امام به در راس حکومت قرار گرفتن، بخاطر سن و موقعیت و رغبت شخص ایشان و دشواری رهبری بوده است و بعد از آن 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.» (۸۵) 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 می فشردند. به تعبیری ایشان، روحانیت رانه جزء دولت و نه خارج از آن می دانستند و ترجیح می دادند که وظیفه روحانیت در مراقبت و نظارت خلاصه شود (۸۶) و در مورد رئیس جمهور و نخست وزیر شدن آنها می فرمودند که «صلاحشان هم نیست که اینها بشوند» (۸۷) اما پس از تجربه تلخ روی کار آمدن دولت موقت دوران حکومت بنی صدر و آسیبهایی که در این میان به انقلاب اسلامی وارد گردید، بنابه پیشنهاد و درخواست یاران امام و پذیرش و تأیید مردم، امام خمینی به حسب اضطرار و به خاطر ضرورت و اولویت حفظ نظام، با ریاست روحانیون در مناصب کلیدی نظام، موافقت نمودند هر چند ایشان تا آخر حیاتشان از ترجیح نظری خود در این باره عدول نکردند: «این مطلب را بارها گفته ام که روحانیون باید وضعی ارشادی داشته باشند نه اینکه بخواهند حکومت کنند. کاری نباید بکنیم که مردم بگویند اینها دستشان به جای نمی رسید، حالا که رسید دیدید اینطور شدند. استبداد دینی خود تهمتی است که از کنارش نباید گذشت.» (۸۸) البته نباید فراموش کرد که امام راحل بشدت و همواره روحانیان و حوزه ها را به دخالت در امر سیاست تشجیع و تحریص می نمودند و بر عدم تنافی سیاست و دینانیت پای می فشردند و سیاست گریزی را از آفات گذشته و حال حوزه ها می دانستند با این توضیحات مشخص می گردد که هیچگونه تعارض و دوگانگی در پاسخهای رهبر راحل دیده نمی شود البته لازم به ذکر است که امام اگرچه با صداقت به تبیین و روشننگری حکومت اسلامی و طرح ولایت فقیه برای جهانیان پرداخته است اما پاسخهای وی به خبرنگاران خارجی در این مواضع، با درایت و رازداری کامل و اختصار بیان شده و حتی گاهی از بیان بعضی مطالب سرنوشت ساز طفره رفته و یا سؤال را عامدانه به گونه ای پاسخ گفته اند که امکان سوء استفاده از آن در مقابله با نهضت میسر نگردد. (۸۹) پرسشهای مصرانه خبرنگاران در یکصد و بیست مصاحبه در مورد حکومت اسلامی و ولایت فقیه

و نوع مشارکت روحانیون در سیاست و نظام جدید و...، حاکی از این خواست و کنجکاوای شدید غربیها بود که بدانند آیا رژیم اسلامی جدید، از نوع رژیمهای اسلامی تشریفاتی است یا جنبه عملی و رادیکال و ضد منافع آنها را بخود خواهد گرفت؟ و اساسا با فهم شکل حکومت اسلامی و زیر و بمها و زوایای پنهان آن، چگونه باید بارزیم جدید مواجهه شد و با آن مقابله کرد؟ این یک واقعیت است که علاوه بر امدادهای غیبی، اظهارات امام - در مصاحبه های پیش از انقلاب، خصوصا درباره حکومت اسلامی و ولایت فقیه - در مایم نمودن طرفهای داخلی و خارجی درگیر با انقلاب اسلامی بسیار مؤثر بوده است و ایشان با اعمال درایت آمیز تاکتیک رازداری، و معرفی صادقانه چهره ای صلح طلب و مردمی از حکومت ولایت فقیه، باعث تسکین نسبی حساسیتهای غرب نسبت به انقلاب گشتند، ضمن آنکه بدون راه انداختن جارو و جنجالهای زاید، با بیاناتی کاملا حساب شده، راه را برای تاسیس نظام اسلامی و بازگشت به ایران هموار نمودند. کدی - نویسنده آمریکایی - نیز بر این اعتقاد است که بسیاری از سیاستمداران آمریکایی بنابه اظهارات امام و بی تجربگی سیاسی وی گمان می کردند در صورت پیروزی انقلاب، ایشان از کار کنار کشیده و زمام حکومت را به افراد میانه رو خواهد داد. (۹۰) اما تاریخ و فراز و نشیبهای آن ثابت کرد درایت امام باعث این خوشبینی و در نتیجه تمهید فرصت به مقصود رسیدن نهضت اسلامی گردید و منجر به رفع مزاحمتهای غربیها، حداقل در همان اوایل کار شد. بدین ترتیب فهم و تفسیر درست بیانات امام (ره) در مصاحبه های مزبور، بخوبی رافع توهم گسست نظریه ولایت مطلقه فقیه است و حتی خلاف آن را ثابت می کند. پی نوشتها: ۱. محمد بن محمد بحر العلوم. بلغه الفقیه، ج ۳. تهران، منشورات مکتبه الصادق، چاپ چهارم ۱۳۶۲، ص ۲۱۰. ۲. امام خمینی، ولایت فقیه، قم، انتشارات آزادی (بی تا)، ص ۵۶. ۳. امام خمینی، شئون 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 نساء، ۸۰. ۵. پرسش و پاسخ با آیت الله عمید زنجانی در مورد قانون اساسی و ولایت مطلقه فقیه، روزنامه رسالت، شماره ۱۸۵۰، ۲۰/۳/۷۱. ۶. امام خمینی (ره)، شئون و اختیارات ولی فقیه، ص ۸۰. ۷. ر. ک به، مصطفی کواکبیان، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ج اول، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰. ۸. احمد آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۱، ص ۱۵. ۹. امام خمینی (ره)، پیشین، ص ۶۱. ۱۰. برای اطلاع بیشتر ر. ک به، آیت الله یوسف صانعی، ولایت فقیه، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات بنیاد قرآن، امیر کبیر چاپ دوم، ۱۳۶۴، صص ۲۴۱-۲۴۲. ۱۱. ر. ک به امام خمینی (ره)، پیشین، صص ۳۳-۳۵. ۱۲. صحیفه نور، مجموعه رهنمودهای امام خمینی (قدس سره)، ج ۱۰، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی وزارت ارشاد اسلامی، بهمن ۱۳۶۱، ص ۵۳ (مورخ ۳/۸/۵۸). ۱۳. امام خمینی (ره)، پیشین، صص ۲۱-۲۰. ۱۴. امام خمینی (ره)، ولایت فقیه، ص ۹۵. ۱۵. امام خمینی (ره)، شئون و اختیارات ولی فقیه، ص ۲۱. ۱۶. برای نمونه ر. ک به، صحیفه نور، پیشین، ص ۱۸. ۱۷. ر. ک به، صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۲۹. ۱۹. صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۲۰۶، (بیانات مورخ ۲۷/۵/۶۴). ۲۰. صانعی، پیشین، صص ۱۵-۱۴. ۲۱. همان، صص ۳۱-۳۰. ۲۲. امام خمینی (ره)، کشف الاسرار، (بی جا)، نشر ظفر، (۱۳۲۳)، ص ۱۸۵. ۲۳. آیت الله عبدالله جوادی آملی، «نقش امام خمینی در تجدید بنای نظام امامت»، کیهان اندیشه، شماره ۲۴، خرداد و تیر ۱۳۶۸، ص ۱۰. ۲۴. ملا احمد نراقی، شئون ولی فقیه، مترجم دکتر سید جمال موسوی، تهران، واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، ۱۳۶۷، (مقدمه مترجم، ص ۱۰) ۲۵. جوادی آملی، پیشین، صص ۱۰-۹. ۲۶. همان، ص ۱۱. ۲۷. این تعبیر و توصیف از امام (ره)، توسط مرحوم آیت الله العظمی اراکی صورت گرفته است. ر. ک به، مصاحبه با ایشان در روزنامه رسالت، ۱۴/۱۱/۷۲. ۲۸. تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، تهران، نهضت آزادی ایران، (بی تا). ۲۹. همان، ص ۱۳۴. ۳۰. همان، ص ۱۳۳. ۳۱. سعید امیر ارجمند، «قوانین اساسی ایران در چارچوب تاریخی و تطبیقی»، نگاه نو، مهر و آبان ۱۳۷۲، ص ۱۱-۱۰. ۳۲. ر. ک به، ژنیکی، آر. کدی، ریشه های انقلاب ایران، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۹، ص ۳۸۰. ۳۳. ر. ک به، حسین بشیریه، «نهادهای سیاسی توسعه»، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۳، آذر و دی ۱۳۷۱، ص ۳.



۳۴. امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین ص ۲۲۲. ۳۵. همان، صص ۱۱۱-۱۱۲. ۳۶. امام خمینی، الرسائل، ج ۲، مع تزییلات لمجتبی الطهرانی، قم، چاپخانه مهر، ۱۳۵۸، ص ۱۰۸. ۳۷. همان، ص ۱۰۴. ۳۸. امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، ص ۵۷. ۳۹. همان، ص ۵۵. ۴۰. همان، ص ۵۶. ۴۱. امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ترجمه مباحث ولایت فقیه از کتاب «البیع»، پیشین، ص ۴۷. ۴۲. همان، ص ۴۴. ۴۳. همان، ص ۵۸. ۴۴. همان، ص ۳۵. ۴۵. صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۱-۱۷۰. (مورخ ۱۶/۱۰/۶۶). ۴۶. ر. ک به ۷؛ صناعی، پیشین، ص ۲۱۹. ۴۷. صحیفه نور، ج ۱، ص ۱۰۷، (مورخ ۴/۸/۴۳). ۴۸. همان، ج ۸، ص ۲۶۲، (مورخ ۳۱/۵/۵۸). ۴۹. همان، ج ۱۰، ص ۱۳۸، (مورخ ۱۴/۹/۵۸). ۵۰. همان، ج ۱۵، ص ۱۸۸، (مورخ ۲۰/۷/۶۰). ۵۱. همان، ج ۱۷، ص ۱۴۵، (مورخ ۲۳/۷/۶۲). ۵۲. محمد ابراهیم جناتی، «نقش زمان و مکان در اجتهاد، فقه اجتهادی، کیهان، ۱۴/۱۰/۷۲. ۵۳. ر. ک به صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۱-۱۷۰ و ج ۲۱، ص ۶۱. ۵۴. ر. ک به ولایت فقیه، صص ۶۹-۷۰. ۵۵. بهران اخوان کاظمی، قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، صص ۱۲۴-۱۱۱. ۵۶. ر. ک به همان، ۱۵۶-۱۳۷. ۵۷. ر. ک به امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، ص ۵۷. ۵۸. یوسف صناعی، پیشین، صص ۳۱-۳۰. و آیت الله آذری قمی، پیشین، صص ۱۶۹-۱۶۸. ۵۹. «الزمومهم بما الزموا علیه انفسهم». آنها را بدانچه خود را ملزم می دانند، الزام نمائید. ۶۰. در جستجوی راه از کلام امام (دفتر نهم) ملت، امت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۳۴۳. ۶۱. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱، (بیانات مورخ ۱۹/۸/۵۸). ۶۲. همان، ج ۳، ص ۱۴۵، (بیانات مورخ ۲۲/۸/۵۸). ۶۳. همان، ج ۱۳، ص ۷۰، (بیانات مورخ ۱۹/۶/۵۹). ۶۴. در جستجوی راه از کلام امام (دفتر نهم) ملت، امت، صص ۱۴-۱۳. ۶۵. برای مثال، ر. ک به زدر جستجوی راه از کلام امام، (دفتر هشتم) روحانیت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، صص ۱۵-۱۶. ۶۶. ر. ک به صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۹۲-۹۳. ۶۷. برای ملاحظه آرای شریعتمداری در این باره ر. ک به زاحمد سمیعی، طلوع و غروب دولت موقت، تهران، شبانویز، ۱۳۷۱، صص ۲۲۴-۲۰۹، (بیانات مورخ مهرماه ۵۸) ۶۸. صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۹۲-۹۳، پیام به مراجع اسلام و روحانیون سراسر کشور (بیانات مورخ ۳/۱۲/۶۷). ۶۹. ر. ک به مصاحبه با آیت الله احمد آذری قمی، حضور، شماره ۱، خرداد ۱۳۷۰، ص ۲۱. ۷۰. ر. ک به زحجت الاسلام موسوی خوئینیها، «نکات ناگفته»، حضور، شماره ۲، آبان ۱۳۷۰، ص ۱۲. ۷۱. نگاهی کوتاه بر اهم رویدادهای انقلاب، واحد مطالعات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۴۴. ۷۲. ر. ک به همان، ص ۱۳۳، و صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۱۶، پیام به نمایندگان مجلس، (بیانات مورخ ۲۶/۱/۶۸). ۷۳. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۳، (بیانات مورخ ۷/۱۰/۵۸). ۷۴. همان، ج ۲۱، ص ۱۲۲، (بیانات مورخ ۴/۲/۶۸). ۷۵. همان، ج ۲۰، ص ۱۷۰، (بیانات مورخ ۱۶/۱۰/۶۷). ۷۶. برای مثال ر. ک به زعلی(ع)، نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، خطبه ۱۷۳، ص ۵۵۸. ۷۷. بیانات امام(ره) در ۱۱ آذر ۱۳۴۱ (حمید روحانی، نهضت امام خمینی، ج ۱ قم، دارالفکر، (بی تا)، ص ۲۰۰. ۷۸. امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین، صص ۱۸۷-۱۸۶. ۷۹. امام خمینی، ولایت فقیه، پیشین، صص ۵۸-۵۷. ۸۰. امام خمینی، تحریرالوسیله، ج ۱، نجف، مطبوعه الادب (بی تا)، ص ۴۷۵. ۸۱. ر. ک به امام خمینی، کشف الاسرار، پیشین، صص ۱۸۷-۱۸۹. ۸۲. ر. ک به همان، صص ۱۸۷-۱۸۶. ۸۳. برای اطلاع بیشتر از این مصاحبه ها ر. ک به زطلیعه انقلاب اسلامی (مصاحبه های امام خمینی در نجف، پاریس، قم). تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲. صص ۳۴۶، ۳۱۸، ۲۶۶، ۲۶۱، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۳۱، ۳۰، ۲۹، ۱۴. ۸۴. ر. ک به صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۳۶. (بیانات مورخ ۲۷/۹/۵۸). ۸۵. همان،؟؟؟، ۱۳۴، (بیانات مورخ ۷/۱۰/۵۸). ۸۶. ر. ک به همان، ص ۱۳۳. مرحوم مطهری از کسانی است که اظهار می دارد که امام معتقد بوده اند 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 زمرتضی مطهری. پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، صدرا، ج ششم، بهار ۱۳۷۰، صص ۲۷-۲۵. ۸۷. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۴. ۸۸. همان، ج ۱۹، ص ۵۰، (بیانات امام خمینی در جمع فقها و حقوقدانان شورای نگهبان، مورخ ۱۱/۶/۶۳). ۸۹. برای اطلاع بیشتر از تفسیر مصاحبه های امام، ر. ک به زخوان

کاظمی، پیشین، صص ۲۳۲-۲۲۳. ۹۰. ر. ک به ژنیکی. آر. کدی، ریشه های انقلاب اسلامی، عبدالکریم گواهی، تهران، قلم، ج اول ۱۳۶۹، صص ۳۷۲-۳۷۳. منابع مقاله: فصلنامه کتاب نقد، شماره ۱۳، اخوان کاظمی، بهرام؛

### ضرورت و اهمیت ولایت فقیه

ضرورت و اهمیت ولایت فقیه بدیهی است ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را لازم آورده، منحصر و محدود به زمان آن حضرت نیست، و پس از رحلت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - نیز ادامه دارد. طبق آیه شریفه، احکام اسلام محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم الاجرا است. تنها برای زمان رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - نیامده، تا پس از آن متروک شود و دیگر حدود و قصاص، یعنی قانون جزای اسلام اجرا نشود، یا انواع مالیاتهای مقرر گرفته نشود، یا دفاع از سرزمین و امت اسلام تعطیل گردد. این حرف که قوانین اسلام، تعطیل پذیر یا منحصر و محدود به زمان یا مکانی است، بر خلاف ضروریات اعتقادی اسلام است. بنابراین، چون اجرای احکام پس از رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و تا ابد ضرورت دارد، تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، ضرورت می یابد. بدون تشکیل حکومت و بدون دستگاه اجرا و اداره که همه جریانات و فعالیت های افراد را از طریق اجرای احکام تحت نظام عادلانه درآورد، هرج و مرج بوجود می آید و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی، پدید می آید. پس برای اینکه هرج و مرج و عنان گسیختگی پیش نیاید و جامعه دچار فساد نشود، چاره ای نیست جز تشکیل حکومت و انتظام بخشیدن به همه اموری که در کشور جریان می یابد. بنابراین، به ضرورت شرع و عقل، آنچه در دوره حیات رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و زمان امیر المؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام - لازم بوده، یعنی حکومت و دستگاه اجرا و اداره، پس از ایشان و در زمان ما لازم است. برای روشن شدن مطلب، این سؤال را مطرح می کنیم: از غیبت صغری تاکنون که هزار و چند صد سال می گذرد و ممکن است صدهزار سال دیگر بگذرد و مصلحت اقتضا نکند که حضرت تشریف بیاورد، در طول این مدت مدید، احکام اسلام باید زمین بماند و اجرا نشود؟ و هر که هر کاری خواست بکند؟ هرج و مرج است؟ قوانینی که پیغمبر اسلام در راه بیان و تبلیغ و نشر و اجرای آن بیست و سه سال زحمت طاقت فرسا کشید، فقط برای مدت محدودی بود؟ آیا خدا اجرای احکامش را محدود کرد به دویست سال؟ و پس از غیبت صغری، اسلام دیگر همه چیزش را رها کرده است؟ اعتقاد به چنین مطالبی یا اظهار آنها، بدتر از اعتقاد و اظهار، منسوخ شدن اسلام است. هیچ کس نمی تواند بگوید: «دیگر لازم نیست از حدود و ثغور و تمامیت ارضی وطن اسلامی دفاع کنیم، یا امروز مالیات و جزیه و خراج و خمس و زکات، نباید گرفته شود، قانون کیفری اسلام و دیات و قصاص باید تعطیل شود». هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلام شده و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است. (۱) حکمت آفریدگار بر این تعلق گرفته که مردم به طریقه عادلانه زندگی کنند و در حدود احکام الهی قدم بردارند. این حکمت، همیشگی و از سنت های خداوند متعال و تغییر ناپذیر است. بنابراین امروز و همیشه، وجود ولی امر یعنی حاکمی که قیم و برپا نگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد، ضرورت دارد. وجود حاکمی که مانع تجاوزات و ستمگریها و تعدی به حقوق دیگران باشد، امین و امانتدار و پاسدار خلق خدا باشد، هادی مردم به تعالیم و عقاید و احکام و نظامات اسلام باشد و از بدعت هائی که دشمنان و ملحدان در دین و در قوانین و نظامات می گذارند، جلوگیری کند. مگر خلافت امیر المؤمنین - علیه السلام - به خاطر همین معانی نبود؟ آن علل و ضرورتهائی که آن حضرت را امام کرده است الآن هم هست، با این تفاوت که شخص معینی نیست، بلکه موضوع را عنوانی قرار داده اند تا همیشه محفوظ باشد. پس اگر احکام اسلام باید باقی بماند و از تجاوز هیئت های حاکمه ستمگران به حقوق مردم ضعیف جلوگیری شود و اقلیت های حاکمه نتوانند برای تامین لذت و نفع مادی خویش مردم را غارت و فاسد کنند، اگر باید نظم اسلام برقرار شود و همه افراد بر طریقه عادلانه اسلام رفتار کنند و از آن تخطی ننمایند، اگر باید

جلو بدعت گذاری و تصویب قوانین ضد اسلامی توسط مجلس های قلابی گرفته شود، اگر باید نفوذ بیگانگان در کشورهای اسلامی از بین برود، حکومت لازم است. این کارها بدون حکومت و تشکیلات دولت انجام نمی شود. البته حکومت صالح لازم است، حاکمی که قیم امین صالح باشد و گر نه حکومت کنندگان موجود به درد نمی خورند، چون جابر و فاسدند و صلاحیت ندارند. چون در گذشته برای تشکیل حکومت و برانداختن تسلط حکام خائن و فاسد به طور دسته جمعی و بالاتفاق، قیام نکردیم و بعضی سستی به خرج دادند و حتی از بحث و تبلیغ نظریات و نظامات اسلامی مضایقه نمودند. بلکه بعکس به دعاگوئی حکام ستمکار پرداختند، این اوضاع به وجود آمد. نفوذ و حاکمیت اسلام در جامعه کم شد، ملت اسلام دچار تجزیه و ناتوانی گشت، احکام اسلام بی اجرا ماند و در آن تغییر و تبدیل واقع شد استعمارگران برای اغراض شوم خود بدست عمال سیاسی خود قوانین خارجی و فرهنگ اجنبی را در بین مسلمانان رواج دادند و مردم را غرب زده کردند. اینها همه برای این بود که ما قیم و رئیس و تشکیلات رهبری نداشتیم. ما تشکیلات حکومتی صالح می خواهیم. این مطلب از واضحات است. (۲) اگر کسی پرسد چرا خدای حکیم «اولی الامر» قرار داده و به اطاعت آنان امر کرده است؟ جواب داده خواهد شد که به علل و دلایل بسیار چنین کرده است. از آن جمله اینکه چون مردم بر طریقه مشخص و معینی نگهداشته شده و دستور یافته اند که از این طریقه تجاوز نمایند و از حدود و قوانین مقرر در نگذرند. زیرا که با این تجاوز و تخطی دچار فساد خواهند شد، و از طرفی این امر به تحقق نمی پیوندد و مردم بر طریقه معین نمی روند و نمی مانند و قوانین الهی را بر پا نمی دارند، مگر در صورتی که فرد (یا قدرت) امین و پاسداری برایشان گماشته شود که عهده دار این امر باشد و نگذارد پا از دایره حقتشان بیرون نهند یا به حقوق دیگران تعدی کنند، زیرا اگر چنین نباشد و شخص با قدرت بازدارنده ای گماشته نباشد، هیچ کس لذت و منفعت خویش را که با فساد دیگران ملازمه دارد، فرو نمی گذارد و در راه تامین لذت و نفع شخصی، به ستم و تباهی دیگران می پردازد... علت و دلیل دیگر اینکه، ما هیچ یک از فرقه ها یا هیچ یک از ملت ها و پیروان مذاهب مختلف را نمی بینیم که جز بوجود یک بر پا نگهدارنده نظم و قانون و یک رئیس و رهبر توانسته باشد به حیات خود ادامه داده باقی بماند، زیرا برای گذران امر دین و دنیای خویش ناگزیر از چنین شخص هستند. بنابراین در حکمت خدای حکیم روا نیست که مردم یعنی آفریدگان خویش را بی رهبر و بی سرپرست رها کند، زیرا خدا می داند که بوجود چنین شخصی نیاز دارند و موجودیتشان جز بوجود وی قوام و استحکام، نمی یابد و به رهبری اوست که با دشمنانش می جنگند و در آمد عمومی را میانشان تقسیم می کنند و نماز جمعه و جماعت را برگزار می کنند و دست ستمگران جامعه را از حریم حقوق مظلومان کوتاه می دارند. و باز از جمله آن علل و دلایل، یکی این است که اگر برای آنان امام بر پا نگهدارنده نظم و قانون، خدمتگزار امین و نگاهبان پاسدار و امانتداری تعیین نکنند، دین به کهنگی و فرسودگی دچار خواهد شد و آئین از میان خواهد رفت و سنن و احکام اسلامی دگرگونه و وارونه خواهد گشت و بدعت گذاران، چیزها در دین خواهند افزود و ملحدان و بی دینان، چیزها از آن خواهند کاست و آن را برای مسلمانان به گونه ای دیگر جلوه خواهند داد، زیرا می بینیم که مردم ناقصند و نیازمند کاملند و نا کاملند، علاوه بر اینکه با هم اختلاف دارند و تمایلات گوناگون و حالات متشتت دارند. بنابراین هر گاه کسی را که بر پا نگهدارنده نظم و قانون باشد و پاسدار آنچه پیامبر آورده بر مردم نگماشته بود، به چنان صورتی که شرح دادیم، فاسد می شدند و نظامات و قوانین و سنن و احکام اسلام، دگرگونه می شود، ایمان و محتوی ایمان دگرگون می گشت، و این تغییر، سبب فساد همگی مردمان و بشریت به تمامی است. چنانکه از فرمایش - امام علیه السلام - استنباط می شود، علل و دلایل متعددی تشکیل حکومت و برقراری «ولی امر» را لازم آورده است. این علل و دلایل و جهات، موقتی و محدود به زمانی نیستند، و در نتیجه لزوم تشکیل حکومت همیشگی است. مثلاً تعدی مردم از حدود اسلام و تجاوز آنان به حقوق دیگران و اینکه برای تامین لذت و نفع شخصی، به حریم حقوق دیگران دست اندازی کنند، همیشه هست. نمی توان گفت این فقط در زمان حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - بوده و مردم بعداً همه ملائکه می شوند. (۳) آنقدر به ولایت فقیه اثر مترقی بار است که در سایر این موادی که شما

ملاحظه می‌کنید، معلوم نیست مثل آنجا باشد. یک نفر آدمی که همه جهات اخلاقی و دینیتی اش و ملی بودنش و علم و عملش ثابت است پیش ملت و خود ملت این را تعیین می‌کنند، این نظارت می‌کند بر اینکه مبادا خیانت بشود. همان رئیس جمهوری که ملت خودشان تعیین می‌کنند و انشاء الله دیگر از این به بعد امین تعیین می‌کنند، لکن معذک که برای محکم کاری یک فقیه که عمرش را صرف در اسلام کرده است و عمرش را برای اسلام خدمت کرده می‌گذارند ببینند این چه می‌کند، مبادا یک وقت خلاف بکند. رئیس جمهور آتیه ما خلاف نمی‌کند لکن محکم کاری شده که نگذارند این خلاف بکند. رؤسای ارتش ما و ژاندارمری ما و این رؤسای درجه اول، دیگر از این به بعد اشخاصی نیستند که خیانت بکنند لکن محکم کاری شده است که همین فقیه را ناظر قرار بدهند و هكذا آن موارد حساس را نظارت می‌کند فقیه و تصرف می‌کند فقیه. (۴) اصولاً قانون و نظامات اجتماعی، مجری لازم دارد در همه کشورهای عالم، و همیشه اینطور است که قانونگزاری به تنهایی فایده ندارد. قانونگزاری، به تنهایی سعادت بشر را تامین نمی‌کند. پس از تشریح قانون بایستی قوه مجریه ای به وجود آید. قوه مجریه است که قوانین و احکام دادگاهها را اجرا می‌کند و ثمره قوانین و احکام عادلانه دادگاهها را عاید مردم می‌سازد. به همین جهت، اسلام همان طور که قانونگزاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. «ولی امر» متصدی قوه مجریه هم هست. (۵) امروز ما مواجه با همه قدرت‌ها هستیم و آنها در خارج و داخل دارند طرح ریزی می‌کنند برای اینکه این انقلاب را بشکنند و این نهضت اسلامی و جمهوری اسلامی را شکست بدهند و نابود کنند و این یک تکلیف الهی است برای همه که اهم تکلیف هائی است که خدا دارد، یعنی حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر و لو امام عصر باشد، اهمیتش بیشتر است، برای اینکه امام عصر هم خودش را فدا می‌کند برای اسلام. همه انبیا از صدر عالم تا حالا که آمدند، برای کلمه حق و برای دین خدا مجاهده کردند و خودشان را فدا کردند. پیامبر اکرم آنهمه مشقات را کشید و اهل بیت معظم او آنهمه زحمات را متحمل، متکفل شدند و جانبازی‌ها را کردند همه برای حفظ اسلام است. اسلام یک ودیعه الهی است پیش ملت‌ها که این ودیعه الهی برای تربیت خود افراد و برای خدمت به خود افراد هست و حفظ این بر همه کس واجب عینی است. یعنی همه - چیز هستیم - مکلف هستیم حفظ کنیم تا آنوقتی که یک عده ای قائم بشوند برای حفظ او که آنوقت تکلیف از دیگران برداشته می‌شود. امروز ایجاد اختلاف، هر اختلافی باشد، و کارهایی که اختلاف انگیز است، هر کاری باشد و با هر اسمی باشد، این مضر به اسلام است و مضر به انقلاب است. (۶) ... ما همین اوصاف رئیس جمهور و اوصاف و کلائی که بعد می‌خواهید انشاء الله تعیین کنید باید بگویم و شما خودتان انتخاب کنید و از تفرقه و تفرق پرهیز کنید. اشخاص را هم ملاحظه سوابق شان را بکنید که قبل از انقلاب چه بوده‌اند، در حال انقلاب چه بوده‌اند و بعد از پیروزی نسبی چه کردند و چه بودند و بعد از اینکه همه اوصافش را به دست آوردید و او را شخصی دانستید که لیاقت دارد برای یک همچو مسندی و می‌تواند این مملکت را به طوری که خدا می‌خواهد اداره کند تا آن حدودی که در اختیار اوست و شخصی است که تعهدی به اسلام دارد، اعتقاد به قوانین اسلام دارد و در مقابل قانون اساسی خاضع است و اصل صد و دهم ظاهراً که راجع به ولایت فقیه است، معتقد است و وفادار است نسبت به او، یک همچو شخصی را شماها خودتان انتخاب کنید و گروه‌های مردم را هم وادار کنید که یک همچو شخصی را انتخاب کنند و از تفرقه پرهیزید. (۷) پی‌نوشت‌ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۲۶ و ۲۵. ۲. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۳ و ۴۲. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۱ و ۴۰. ۴. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۵۵ و ۱۵۴ - ۱۶/۸/۵۸. ۵. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۲۴. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۵ - صفحه ۲۲۱ - ۲۶/۸/۶۰. ۷. صحیفه نور - جلد ۱۱ - صفحه ۱۵۲ و ۱۵۱ - ۹/۱۰/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

### شرایط و خصوصیات ولی فقیه

شرایط و خصوصیات ولی فقیه شرایطی که برای زمامدار ضروری است مستقیماً ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از

شرایط عامه مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارتند از: ۱- علم به قانون ۲- عدالت چنانکه پس از رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - وقتی در آن کسی که باید عهده دار خلافت شود، اختلاف پیدا شد باز در اینکه مسئول امر خلافت باید فاضل باشد، هیچ گونه اختلاف نظری میان مسلمانان بروز نکرد. اختلاف فقط در دو موضوع بود: ۱- چون حکومت اسلام حکومت قانون است، برای زمامدار علم به قوانین لازم می باشد، چنانکه در روایات آمده است. نه فقط برای زمامدار بلکه برای همه افراد، هر شغل یا وظیفه و مقامی داشته باشند چنین علمی ضرورت دارد. منتهی حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد. ائمه ما برای امامت خودشان به همین مطلب استدلال کردند که امام باید فضل بر دیگران داشته باشد. اشکالاتی هم که علماء شیعه بر دیگران نموده اند در همین بوده که فلان حکم را از خلیفه پرسیدند نتوانست جواب بگوید، پس لایق خلافت و امامت نیست. فلان کار را بر خلاف احکام اسلام انجام داد، پس لایق امامت نیست. و... قانوندانی و عدالت از نظر مسلمانان، شرط و رکن اساسی است. چیزهای دیگر در آن دخالت و ضرورت ندارد. مثلاً علم به چگونگی ملائکه، علم به اینکه صانع تبارک و تعالی دارای چه اوصافی است، هیچ یک در موضوع امامت دخالت ندارد. چنانکه اگر کسی همه علوم طبیعی را بداند و تمام قوای طبیعت را کشف کند یا موسیقی را خوب بلد باشد، شایستگی خلافت را پیدا نمی کند و نه به این وسیله بر کسانی که قانون اسلام را می دانند و عادلند، نسبت به تصدی حکومت، اولویت پیدا می کند. آنچه مربوط به خلافت است و در زمان رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و ائمه ما - علیهم السلام - درباره آن صحبت و بحث شده و بین مسلمانان هم مسلم بوده این است که حاکم و خلیفه اولاً باید احکام اسلام را بداند یعنی قانوندان باشد و ثانیاً عدالت داشته، از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد. عقل همین اقتضا را دارد. زیرا حکومت اسلامی حکومت قانون است، نه خودسری و نه حکومت اشخاص بر مردم. اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند، لایق حکومت نیست. چون اگر تقلید کند، قدرت حکومت شکسته می شود و اگر نکند، نمی تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد. و این مسلم است که «الفقهاء حکام علی السلاطین». سلاطین اگر تابع اسلام باشند باید به تبعیت فقها در آیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد، نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند. البته لازم نیست که صاحب منصبان و مرزبانان و کارمندان اداری همه قوانین اسلام را بدانند و فقیه باشند، بلکه کافی است قوانین مربوط به شغل و وظیفه خویش را بدانند. چنانکه در زمان پیغمبر - صلی الله علیه و آله - و امیر المؤمنین - علیه السلام - این طور بوده است. مصدر امور باید دارای این دو امتیاز باشد، لکن معاونین و صاحب منصبان و مامورانی که به شهرستانها فرستاده می شوند، باید قوانین مربوط به کار خود را دانسته و در موارد دیگر از مصدر امر بپرسند. (۱) ۲- زمامدار بایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد و دامنش به معاصی آلوده نباشد. کسی که می خواهد حدود جاری کند، یعنی قانون جزای اسلام را به مورد اجرا گذارد، متصدی بیت المال و خرج و دخل مملکت شود، و خداوند اختیار اداره بندگانش را به او بدهد باید معصیت کار نباشد و «لاینال عهدی الظالمین» خداوند تبارک و تعالی به جائر چنین اختیاری نمی دهد. زمامدار اگر عادل نباشد در دادن حقوق مسلمین، اخذ مالیاتها و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا، عادلانه رفتار نخواهد کرد و ممکن است اعوان و انصار و نزدیکان خود را بر جامعه تحمیل نماید و بیت المال مسلمین را صرف اغراض شخصی و هوسرانی خویش کند. بنابراین، نظریه شیعه در مورد طرز حکومت و اینکه چه کسانی باید عهده دار آن شوند، در دوره رحلت پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله - تا زمان غیبت، واضح است. به موجب آن، امام باید فاضل و عالم به احکام و قوانین و در اجرای آن عادل باشد. (۲) اکنون که دوران غیبت امام - علیه السلام - پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می آید، عقل هم به ما حکم می کند که تشکیلات لازم است، تا اگر به ما هجوم آوردند، بتوانیم جلوگیری کنیم، اگر به نوامیس مسلمین تهاجم کردند، دفاع کنیم. شرع مقدس هم دستور داده که باید همیشه در برابر اشخاصی که می خواهند به شما تجاوز کنند برای دفاع آماده باشید، برای جلوگیری از تعدیات افراد



نسبت به یکدیگر هم حکومت و دستگاه قضائی و اجرائی لازم است. چون این امور به خودی خود صورت نمی‌گیرد، باید حکومت تشکیل داد. چون تشکیل حکومت و اداره جامعه بودجه و مالیات می‌خواهد، شارع مقدس بودجه و انواع مالیاتش را نیز تعیین نموده است مانند خراجات، خمس، زکات، و غیره... اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت در دوره غیبت تعیین نشده است، تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنید؟ دیگر اسلام نمی‌خواهیم؟ اسلام فقط برای دوستان سال بود؟ یا اینکه اسلام تکلیف را معین کرده است، ولی تکلیف حکومتی نداریم؟ معنای نداشتن حکومت این است که، تمام حدود و ثغور مسلمین از دست برود، و ما با بیحالی دست روی دست بگذاریم که هر کاری می‌خواهند بکنند و ما اگر کارهای آنها را امضا نکنیم، رد نمی‌کنیم. آیا باید اینطور باشد؟ یا اینکه حکومت لازم است و اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکرده است، لکن آن خاصیت حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب - علیه السلام - موجود بود، برای بعد از غیبت هم قرار داده است. این خاصیت که عبارت از علم به قانون و عدالت باشد، در عده بیشماری از فقهای عصر ما موجود است. اگر با هم اجتماع کنند می‌توانند حکومت عدل عمومی در عالم تشکیل دهند. (۳) حاکمی که می‌خواهد به وسیله تشکیلات دولت و قدرت آمرانه ای که دارد، هدفهای عالی اسلام را عملی کند، همان هدفهایی را که امام - علیه السلام - شرح داد، بایستی همان خصال ضروری را که سابقا اشاره کردیم، داشته باشد، یعنی عالم به قانون و عادل باشد. به همین جهت، حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - به دنبال فرمایشات خود در تعیین هدفهای حکومت به خصال لازم حاکم اشاره می‌فرماید: «اللهم انی اول من اتاب و سمع و اجاب. لم یسبقنی الا رسول الله - صلی الله علیه و آله - بالصلاة. و قد علمتم انه لا ینبغی ان یکون الوالی علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامة المسلمین البخیل» خدایا من اولین کسی بودم که رو به تو آوردم و دینت را که بر زبان رسول الله - صلی الله علیه و آله - جاری شد شنید و پذیرفت. هیچ کس جز پیغمبر خدا - صلی الله علیه و آله - در نماز گزاردن، بر من سبقت نجست. و شما مردم خوب می‌دانید که شایسته نیست کسی که بر نوامیس و خونها و درآمدها و احکام و قوانین و پیشوائی مسلمانان ولایت و حکومت پیدا می‌کند، بخیل باشد. «و لا الجاهل فیضلهم بجهله» باید که جاهل (و نا آگاه از قوانین) نباشد تا از روی نادانی مردم را به گمراهی بکشاند. «و لا الجافی فیقطعهم بجفائه، و لا الخائف للذول فیتخذ قوما دون قوم». و باید که جفاکار و خشن نباشد تا به علت جفای او مردم با او قطع رابطه و مراوده کنند. و نیز باید که از دولتها نترسد تا با یکی دوستی و با دیگری دشمنی کند. «و لا المرثشی فی الحکم فینذهب بالحقوق و یقف بینها دون المقاصد، و لا المعطل للسنه فیهلك الامه» و باید که در کار قضاوت رشوه خوار نباشد تا حقوق افراد را پایمال کند و نگذارد حق به حق دار برسد، و نباید که سنت و قانون را تعطیل کند تا امت به گمراهی و نابودی نرود. درست توجه کنید که مطالب این روایت حول دو موضوع دور می‌زند: یکی علم و دیگر عدالت، و این دو را خصلت ضروری «والی» قرار داده است. در عبارت «و لا الجاهل فیضلهم بجهله» روی خصلت علم تکیه می‌نماید. عدالت به معنای واقعی این است که در ارتباط با دول و معاشرت با مردم و معاملات با مردم و دادرسی و قضا و تقسیم در آمد عمومی مانند حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - رفتار کند و طبق برنامه ای که برای مالک اشتر و در حقیقت برای همه والیان و حکام تعیین فرموده است، چون بخشنامه ای است عمومی که فقها هم اگر والی شدند، بایستی دستورالعمل خویش بدانند. (۴) من از ابتدا معتقد بودم 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 به عهده بگیرد، رهبری 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. (۵) اسلام برای آن کس که سرپرستی برای مردم می‌خواهد بکند، ولایت بر مردم دارد یک شرایطی قرار داده است که وقتی یک شرطش نباشد، خود

به خود ساقط است، تمام است، دیگر لازم نیست که مردم جمع بشود، اصلاً خودش هیچ است. اگر بیجا - اگر - یک سیلی بزند، رئیس جمهور اسلام اگر یک سیلی بیجا به یک نفر بزند ساقط است، تمام شد ریاست جمهوری دیگر و باید برود سراغ کارش، آن سیلی را هم عوضش را باید بیاید بزند توی صورتش. (۶) در مورد رهبری، ما که نمی توانیم نظام اسلامی مان را بدون سرپرست رها کنیم، باید فردی را انتخاب کنیم که از حیثیت اسلامی مان در جهان سیاست و نیرنگ دفاع کند. (۷) امام (ع) می فرماید: «از حکم کردن (دادرسی) بپرهیزید، زیرا حکومت (دادرسی) فقط برای امامی است که عالم به قضاوت (و آئین دادرسی و قوانین) و عادل در میان مسلمانان باشد، برای پیغمبر است یا وصی پیغمبر». ملاحظه می کنید کسی که می خواهد حکومت (دادرسی) کند: اولاً باید امام باشد. در اینجا معنای لغوی «امام» که عبارت از رئیس و پیشوا باشد، مقصود است نه معنای اصطلاحی به همین جهت، نبی را هم امام دانسته است. اگر معنای اصطلاحی «امام» مراد بود، قید عالم و عادل زائد می نمود. دوم اینکه عالم به قضا باشد. اگر امام بود، لکن علم به قضا نداشت، یعنی قوانین و آئین دادرسی اسلام را نمی دانست، حق قضاوت ندارد. سوم اینکه باید عادل باشد. پس قضا (دادرسی) برای کسی است که این سه شرط (یعنی رئیس و عالم و عادل بودن) را داشته باشد. بعد می فرماید که این شروط بر کسی جز نبی یا وصی نبی منطبق نیست. قبلاً عرض کردم که منصب قضا برای فقیه عادل است و این موضوع از ضروریات فقه است و در آن خلافتی نیست. اکنون باید دید شرائط قضاوت در فقیه موجود است یا نه. بدیهی است منظور، فقیه عادل است نه هر فقیهی. فقیه طبعاً عالم به قضا است، چون فقیه به کسی اطلاق می شود که نه فقط عالم به قوانین و آئین دادرسی اسلام، بلکه عالم به عقاید و قوانین و نظامات و اخلاق باشد یعنی دین شناس به تمام معنی کلمه باشد. فقیه، وقتی عادل هم باشد دو شرط را دارد. شرط دیگر این بود که امام، یعنی رئیس باشد. و گفتیم که فقیه عادل، مقام امامت و ریاست را برای قضاوت - به حسب تعیین امام - علیه السلام - دارا است. آنگاه امام - علیه السلام - حصر فرموده که این شروط جز بر نبی یا وصی نبی بر دیگری منطبق نیست. فقها چون نبی نیستند، پس وصی نبی یعنی جانشین او هستند. بنابراین، آن مجهول از این معلوم به دست می آید که فقیه، وصی رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - است و در عصر غیبت، امام المسلمین و رئیس المله می باشد، و او باید قاضی باشد، و جز او کسی حق قضاوت و دادرسی ندارد. (۸) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۳ و ۵۲ و ۵۱. ۲. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۴ و ۵۳. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۴ و ۵۵. ۴. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۶۲ و ۶۱. ۵. صحیفه نور - جلد ۲۱ - صفحه ۱۲۹ - ۹/۲/۶۸. ۶. صحیفه نور - جلد ۳ - صفحه ۱۴۱ - ۲۸/۸/۵۷. ۷. صحیفه نور - جلد ۲۱ - صفحه ۱۲۹ - ۹/۲/۶۸. ۸. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۸۴ و ۸۳. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

### بررسی دلایل عقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه

بررسی دلایل عقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه گرچه ممکن است طرفداران دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه، از لحاظ عقلی و دلایل متعددی را برای اثبات نظریه خویش اقامه کنند، اما نباید فراموش شود که در این جستار ما صرفاً نظریه ولایت انتخابی فقیه را مورد بحث قرار دادیم، یعنی همان نظریه ای که آیت الله منتظری در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه» آن را به تفصیل بیان کرده است. به همین خاطر، در اینجا صرفاً به آن دسته از دلایلی خواهیم پرداخت که در فصل چهارم بخش پنجم کتاب پیش گفته آمده است. (۱) دلیل قضاوت عقل و اشکالات وارده بر آن آیت الله منتظری اولیت دلیل عقلی که برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه بیان کرده، همان حکم عقل است. ایشان در این زمینه می گوید: «خرد انسان - که اساس و ریشه همه دلایل و برهانهاست - همواره به زشتی هرج و مرج و فتنه و وجوب اقامه نظام و حفظ مصالح عمومی جامعه و گسترش معروف و رفع ظلم و فساد و دفاع از جامعه در مقابل هجوم و حمله بیگانگان، بدون هیچگونه درنگ، حکم می کند. و این اهداف برای جامعه جز در سایه دولت صالح عادل مقتدر دارای شوکت و قدرت حاصل نمی آید و دولت نیز جز با خضوع مردم در برابر

وی و اطاعت از دستورات او استقرار نمی یابد. پس لازم است همه این مراتب به حکم عقل عملی شود و هر آنچه عقل به ضرورت آن گواهی دهد شرع نیز گواهی خواهد داد. همانگونه که در جای خود مورد بحث قرار گرفته است. دولت یا به وسیله نصب از جانب خداوند مالک الملوک مشخص شده است یا به قدرت سرنیزه و زور بر مردم حکومت یافته، یا اینکه توسط مردم نوع آن مشخص و مسئولان آن انتخاب شده اند. اگر به وسیله نصب از جانب خداوند محقق و مشخص گردید سخنی در ولایت فقیه آن نیست و بارها گفته ایم این نوع تعیین بر انتخاب مقدم است، و لکن در فرض مورد بحث ما چنین نصبی وجود ندارد یا به وسیله ادله این نصب ثابت نشده است. شیوه دوم نیز حکومت ستم بر مردم است و عقل به زشتی و ناپسند بودن چنین حکومتی قضاوت دارد. چنین حکومتی خلاف سلطنت انسان بر اموال و نفوس خویش است و عقل نیز به وجوب و خضوع و اطاعت از چنین حکومتی حکم نمی کند. پس در نتیجه نوع سوم که همان انتخاب است در چنین شرایطی متعین می گردد و این همان چیزی است که مورد بحث ماست. (۲) شاید بتوان این دلیل عقلی را در سه گزاره منطقی به صورت زیر چنین خلاصه کرد: اولاً: عقل وجود هر نوع هرج و مرجی را در جامعه قبیح و زشت می داند و لذا بر ضرورت وجود دولت صالح عادل مقتدر حکم می کند. ثانیاً: دولت یا به وسیله نصب از جانب خداوند، و یا به وسیله زور و سرنیزه و یا با انتخاب مردم تعیین می شود. ثالثاً: چون ادله نصب ثبوتاً محال و اثباتاً ناتمام است، و چون حکومت تغلب و زور هم عقلاً قبیح است. پس تنها راهی که باقی می ماند همان راه انتخاب فقیه واجد شرایط از سوی مردم جهت تصدی امر حکومت در عصر غیبت آقا امام زمان (عج) است. بر دلیل عقلی ارائه شده تحت عنوان قضاوت عقل دو اشکال مهم وارد است: اولاً: گرچه شکی در مورد حکم عقل در خصوص مقدمه اول وجود ندارد، اما در خصوص مقدمه دوم باید گفت که هیچ حصر عقلی وجود ندارد تا تعیین دولت را فقط از سه راه (نصب، تغلب و انتخاب) بدانیم. بلکه می توان تصور کرد یک راه دیگر آن نیز این باشد که سرپرست و زمامدار یک جامعه مورد رضایت و انتخاب مردم قرار گرفته و در عین حال از سوی خداوند سبحان نیز نصب گردد. ثانیاً: تمام ادله عقلی و نقلی ارائه شده از سوی آیت الله منتظری برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه (همانگونه که در گزاره سوم این دلیل عقلی نیز تصریح شده است) بر مبنای این فرض است که چون ادله نصب فقیه واجد شرایط در مرحله ثبوت، مخدوش بوده و در مرحله اثبات، ناتمام است پس حتماً باید به انتخاب وی معتقد گردیم، در حالی که مبنای مفروض پایه محکمی نداشته و در حقیقت ناشی از همان اشکال اول است. به عبارت دیگر، در صورتی که اگر مراجعه و رضایت اکثریت مردم نسبت به یک فقیه واجد شرایط، و آنگاه نصب وی از سوی خداوند (همانگونه که در ادله نقلی به صراحت آمده است) با هم تصور شود، هیچگاه آن مبنای مفروض اساساً شکل نخواهد گرفت. همانگونه که قبلاً وعده داده شد، اینک نوبت آن است که بحث مورد خدشه بودن نصب عام فقها در مقام ثبوت را مطرح کرده و آن را مورد ارزیابی قرار دهیم. آیت الله منتظری در فصل دوم بخش پنجم کتاب مذکور خویش، در زمانی که فقهای بسیاری واجد شرایط باشند پنج احتمال در ارتباط با منصوب بودن آنان بیان نموده و همه احتمالات را مورد خدشه قرار داده است. وی در این زمینه می گوید: «اگر در یک زمان فقهای بسیاری واجد شرایط باشند، پنج احتمال در ارتباط با منصوب بودن آنان وجود دارد: احتمال اول: همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه - علیهم السلام - منصوب باشند که در این صورت هر یک از آنان بالفعل و مستقلاً دارای ولایت بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت دارند. احتمال دوم: همه آنان به نحو عموم ولایت دارند، اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نیست. احتمال سوم: فقط یکی از آنان منصوب به ولایت باشد. احتمال چهارم: همه منصوب به ولایت باشند، لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد. احتمال پنجم: مجموعه آنان 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. نتیجه دو احتمال چهارم و پنجم همانگونه که روشن است، یکی است. اشکال وارده بر احتمال اول: اینگونه نصب (که همه فقهای واجد شرایط بالفعل منصوب به ولایت باشند) بر شارع حکیم قبیح است. زیرا که

اختلاف نظر فقها غالباً در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه بویژه در امور مهمه ای نظیر جنگ و صلح با دولتهای دیگر...مورد تردید و انکار نیست. پس در صورتی که همه به ولایت منصوب و والیهای بالفعل جامعه باشند و بخواهند فکر و سلیقه خود را اعمال کنند هرج و مرج و نقض غرض لازم می آید زیرا یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است. به روایات زیادی بر بطلان احتمال اول استناد گشته (۳) و چنین استدلال شده است که چگونه در آسمان و زمین اگر به جز خداوند یکتا خدایانی می بودند به فساد کشیده می شد، ولی تعدد رهبری در سلطه های بشری، جامعه را به فساد نمی کشاند؟... شرط اعلیت در والی - بر فرض که بدان قائل شویم - باز محذور (تعدد رهبری) را برطرف نمی کند. زیرا ممکن است که دو نفر یا بیشتر از فقها در درجات علمی مساوی باشند و به علاوه نظر مردم و نیز اهل خبره در تشخیص اعلم متفاوت است. اشکال وارده بر احتمال دوم: اگر همه فقها به نحو عموم ولایت داشته باشند اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نباشد، اولاً- فقیهی که حق ولایت دارد از بین سایرین چگونه معین می گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین آن وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو و این عمل، عمل قبیحی است، و اگر تعیین آن به وسیله انتخاب امت یا اهل حل و عقد، یا توسط مجموع فقها که از بین خود یکی را انتخاب می کنند، باشد، در این صورت باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته، و واجب است والی بر اساس این معیار از بین سایرین مشخص شود. اگر هم گفته شود که نصب الهی برای مشروعیت ولایت لازم است باید گفت که در هر صورت غیر شخص منتخب مستقلاً حق دخالت در مسائل سیاسی اجتماعی جامعه را ندارد. ثانیاً جعل ولایت برای سایر فقها طبق این فرض عمل لغو و قبیحی است بله شأنیت احراز این مقام برای همه آنان ثابت است. اشکال احتمال چهارم و پنجم: اگر همه فقها منصوب به ولایت باشند (به صورت جدا و یا من حیث المجموع به منزله امام واحد) که در اعمال ولایت مقید به توافق و هماهنگی باشند، مسلماً اینگونه اداره حکومت مخالف سیره عقلا- و متشرعه است و از مسائلی است که تاکنون کسی قائل به آن نشده است. زیرا اداره شئون امت بویژه در شرایط حساس و مهم بر وحدت مرکز تصمیم گیری توقف دارد، در بیشتر موارد تعدد مراکز موجب پایمال شدن بسیاری از مصالح می گردد و همانگونه که علی (ع) می فرماید: «شرکت در حکومت به تزلزل و اضطراب کشیده خواهد شد» (۴) و خداوند تبارک و تعالی نیز می فرماید: و شاورهم فی الامر، فاذا عزم فتوکل علی الله (۵) در این آیه شریفه عزم و تصمیم نهایی به پیامبر اکرم (ص) واگذار شده است. اشکال وارده بر احتمال سوم: اگر فقط یکی از فقها منصوب به ولایت باشد، فقیه دارای ولایت بالفعل از بین همه فقها چگونه معین می شود؟ اگر راهی برای تعیین وی وجود نداشته باشد چنین جعلی لغو و قبیح است، و اگر به وسیله انتخاب معین می گردد، در این صورت نصب، لغو بوده و امامت در واقع به وسیله انتخاب مشخص شده است. اگر گفته شود حکومت بالفعل برای اعلم فقها متعین است. در جواب باید گفت: اولاً ممکن است دو شخص یا اشخاص متساوی در علم و فضیلت وجود داشته باشند. ثانیاً مردم و نیز اهل خبره در بسیاری از موارد در تشخیص اعلم دچار اختلاف می شوند و نظام مختل می شود پس باید قائل به لزوم انتخاب شده و فقیه منتخب اکثریت مردم را برای ولایت بالفعل جامعه معین نماییم ». (۶) حل اشکال وارده بر احتمال سوم هر چند اگر با کمی تسامح بتوان اشکالات مطرح شده بر احتمالات اول، دوم، چهارم و پنجم را وارد دانست، (۷) اما قطعاً در صورتی که موضوع رجوع و رضایت مردم را برای تعیین فقیه واجد شرایط دخیل بدانیم، هیچ اشکالی بر احتمال سوم وارد نیست، بلکه فقیه واجد شرایط دارای هر دو نوع ولایت الهی و مردمی خواهد بود. برای توضیح بیشتر باید گفت: همه اشکالات در زمانی بروز می کند که نصب فقیه واجد شرایط را به صورت مجرد در نظر بگیریم. اما در صورتی که تصور کنیم شارع مقدس با بیان شرایط ویژه ای صرفاً فقهای عادل را برای زمامداری در عصر غیبت به مردم معرفی کرده است که مردم به غیر از آنان به سمت دیگران نروند، و در هر زمانی که اکثریت مردم به یک فقیه واجد شرایطی رجوع نموده و نسبت به ولایت وی رضایت نشان دادند آنگاه شارع مقدس او را برای ولایت و زمامداری نصب می نماید، در اینجا دیگر هیچ اشکالی متصور نیست. به عبارت دیگر، فقیه واجد شرایط از جنبه «حقانیت» یعنی همان صلاحیت و

استعداد لازم برای امامت امت، مشروعیت خویش را صرفاً از جانب شارع مقدس می‌گیرد. زیرا مردم در این مرحله هیچ نقشی ندارند و در این نکته نیز هیچ کدام از نظریات مورد بحث، کوچکترین تردیدی به خود راه نمی‌دهد. حال اگر مردم بر اساس وظیفه خویش و با توجه به این «حقانیت» به یک فقیه واجد صلاحیت مراجعه کردند، در اینجا دیگر هیچ محذوری برای نصب این فقیه مشخص از سوی خداوند سبحان وجود ندارد. لذا پس از نصب شارع، چنین فقیه مقبول مردم و منصوب خداوند، در جنبه «قانونیت» یعنی همان مرحله جعل و اعتبار دارای هر دو نوع مشروعیت الهی و مردمی است. از مشروعیت الهی برخوردار است زیرا به طور مشخص از سوی خداوند منصوب شده و شارع ولایت را برای وی جعل کرده است. و دارای مشروعیت مردمی است زیرا از رای و نظر و رضایت اکثریت مردم جهت تصدی امر ولایت برخوردار است. بنابر این معرفی ویژگیهای زمامدار از سوی شارع، رضایت مردم نسبت به فقیه مشخص و واجد صلاحیت و نصب همان فقیه مشخص از سوی خداوند سبحان جهت تصدی ولایت بر جامعه اسلامی در عصر غیبت، راهی است که امکان نصب فقیه را مفهوم بخشیده و آن را بر مقام ثبوت بی‌اشکال می‌سازد. کما اینکه در زمینه ادله نصب در مقام اثبات نیز بر اساس آنچه در فصل قبلی توضیح دادیم هر چند نمی‌توان دلالت آنها را بر نصب محض تمام دانست، اما فی الجمله آن را بر اساس نظریه ولایت الهی - مردمی تمام دانستیم. بدین ترتیب بر گزاره سوم دلیل عقلی که ادله نصب را در مقام ثبوت و اثبات مورد خدشه قرار می‌داد، و نتیجه می‌گرفت چون حکومت تغلیبه هم عقلاً قبیح است پس تنها راه همان راه انتخاب است اشکال جدی وارد است و نمی‌توان دلیل عقلی «قضاوت عقل» را برای اثبات جنبه «قانونیت» دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه و اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه تمام دانست. دلیل سیره عقلا و دو اشکال مهم دومین دلیلی که آیت الله منتظری در جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه بیان کرده، همان سیره عقلا در واگذاری امور به افراد توانمند امین است. ایشان در این زمینه می‌گویند: «باز در هر زمان و هر جا، سیره عقلا بر این استمرار یافته که در برخی اعمال برای خویش نایب می‌گیرند و در کارهایی را که خود شخصاً نمی‌توانند انجام دهند به کسی که توان انجام آن را دارد واگذار می‌کنند. از جمله این موارد، اموری است که مورد نیاز جامعه است و روی سخن در آن، متوجه کل جامعه می‌باشد و اجرا و انجام آن متوقف بر اجرای مقدمات بسیار زیاد و نیروهای متمرکز است. نظیر دفاع از کشور و ایجاد راهها و وسایل ارتباط جمعی، مخابرات و مسائلی نظیر آن از اموری که تحصیل آن برای فرد افراد جامعه به تنهایی میسر نیست که برای انجام آن، والی توانمندی را انتخاب و امور را به وی می‌سپارند و او را بر انجام آن امور، یاری می‌دهند. و از همین موارد است اجرای حدود و تعزیرات و حل اختلافات که فردی از سوی خود نمی‌تواند انجام آن را بر عهده گیرد و این موجب هرج و مرج و اختلال نظام می‌گردد که در این صورت اجرا و تنفیذ آن را به کسی که همه جامعه در آن متبلور باشد واگذار می‌کنند و این شخص، کسی غیر از حاکم منتخب از سوی مردم نیست. پس والی جامعه گویا سمبل و نماینده آنان در اجرای امور عمومی است». (۸) بر دلیل سیره عقلا دو اشکال اساسی وارد است: اولاً: وجود یک شیوه مخصوص حکومتی در طول تاریخ تشکیل دولتها (یعنی طریقه انتخاب زمامداران) به عنوان سیره عقلا جای بحث و تامل زیادی دارد. وجود انواع و اقسام نظامهای الیگارشی (اشراف و ثروتمندان)، اریستوکراسی (نخبگان)، استبدادی، سلطنتی و پادشاهی، امپراتوری، توتالیتری و نظامهای اقتدار گرای حزبی و... در طول تاریخ در کنار نظامهایی که در آنها انتخاب برگزار می‌شده است، بیانگر آن است که هر چند انتخاب زمامداران یک امر عقلایی است اما این امر عقلایی را نمی‌توان به عنوان سیره مستمره در طول تاریخ و برای همه زمانها و مکانها جاری دانست. به عنوان مثال اگر در یونان باستان نظریه دموکراسی و انتخاب مطرح بوده است، در روم باستان معمولاً حکومت در بین اشراف و نخبگان (اریستوکرات‌ها) دست به دست می‌شده است و در ایران باستان نیز همواره رژیمهای سلطنتی حکومت می‌کرده‌اند. ممکن است گفته شود رژیم سلطنتی خلاف عقل است، اما واقعیت عینی و تاریخی به ما می‌گوید که به هر حال نباید طریقه انتخاب را به عنوان یک سیره ثابت در تمامی جوامع تصور کرد. البته شکی نیست که معمولاً مردم در کارهایی که از آنها بر نمی‌آید به اهلش مراجعه می‌کنند و رضایت خویش را نسبت به کسی که برای او در آن کار



اهلیت قائل هستند ابراز داشته و به او اعتماد می‌ورزند. اما بحث این است که چنین امری لزوماً همراه با انتخاب قبلی نیست، بلکه گاهی هم اتفاق افتاده است که فرد مقتدری جلو می‌افتد و رهبری و زمامداری را بر عهده می‌گیرد و دیگران نیز با رضایت از او تبعیت و اطاعت می‌کنند. در چنین شرایطی که به هر حال رضایت مردم حاصل می‌شود و انتخاباتی هم قبلاً صورت نگرفته است، نمی‌توان مدعی شد که کاری خلاف عقل یا خلاف سیره عقلاً صورت پذیرفته است. بنابر این با وجود انتصاب در کنار انتخاب، می‌توان در انحصار سیره عقلاً در روش انتخاب شک کرد. ثانیاً: بر فرض که بپذیریم طریقه انتخاب به عنوان سیره مستمر عقلاً در طول تاریخ باشد اما نباید فراموش کرد چنین سیره‌ای در جایی کار برد دارد که طریقه دیگری از سوی شارع مقدس (که خود رئیس و فوق همه عقلاست) مطرح نشده باشد، در حالی که در مورد پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) شکی نداریم که چه در جنبه «حقانیت» و چه در جنبه «قانونیت» مشروعیت، انتخاب مردم راهی ندارد. به عبارت دیگر، اگر هم فرض شود سیره عقلاً - صرفاً طریقه انتخاب باشد، ولی از آنجایی که یکی از نمودهای مهم انتخاب مردم، انتخاب مکتب با پذیرش همه ضوابط آن است لذا با توجه به آنکه طرفداران مشروعیت مردمی - ولایت فقیه معتقدند در عصر غیبت اگر ادله نصب در مقام ثبوت و مقام اثبات تمام باشد نوبت به انتخاب نمی‌رسد، می‌توان گفت وجود دلایل شرعی مبنی بر انتخاب الهی فقیهی که مورد رضایت مردم قرار گرفته است موجب می‌شود تا دیگر دلیل سیره عقلاً را مبنی بر انتخاب فقیه واجد شرایط دارای کاربرد ندانیم. شهید مظلوم آیت الله دکتر بهشتی در باب تقسیم نظامهای اجتماعی به نظامهای مکتبی و غیر مکتبی، سخنان نغزی در مجلس خبرگان ایراد نموده اند که در اینجا به مناسبت بحث آن را یادآوری می‌کنیم. ایشان در این زمینه فرموده اند: «جامعه‌های غیر مکتبی آزاد از مکتب هستند و فقط همین یک اصل را قبول دارند، اصل حکومت با آراء، اما جامعه‌های دیگری هستند ایدئولوژیک یا مکتبی، یعنی جامعه‌هایی که مردم آن جامعه قبل از هر چیز مکتبی را انتخاب کرده اند و به محض اینکه مکتبشان را انتخاب کردند، در حقیقت اعلام کردند که از این به بعد باید همه چیز ما در چهارچوب مکتب باشد. انتخاب مکتب آزادانه صورت گرفته و با آزادی کامل، مکتب و مرام را انتخاب کرده اند. به این جامعه‌ها می‌گویند جامعه‌های ایدئولوژیک با نظامها و جامعه‌های مکتبی. جمهوری اسلامی یک نظام مکتبی است». (۹) معاهده بین مردم و ولی فقیه یکی دیگر از دلایلی که برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه ارائه شده، این است که ولایت، یک نوع قرار داد و معاهده بین مردم و ولی فقیه است که شامل اطلاق ادله عهد و عقود می‌باشد. در این زمینه گفته می‌شود: «انتخاب رهبر توسط مردم و واگذار کردن امور به او و قبول ولایت از سوی وی یک نوع قرارداد و معاهده بین والی و مردم است که بر صحت و نفوذ آن همه دلایلی که بر صحت عقود و نفوذ آن دلالت داشته دلالت دارد. دلایلی نظیر بنای عقلا و آیه شریفه یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (۱۰) ای مؤمنان به قراردادهای وفا کنید) و نیز سخن امام صادق (ع) در صحیفه عبد الله بن سنان که می‌فرماید: «المسلمون عند شروطهم الا - کل شرط خالف کتاب الله - عز و جل - فلا یجوز» (۱۱) مسلمانان در کنار شرطهای خویش هستند مگر هر شرطی که مخالف کتاب خداوند عز و جل باشد که جایز نیست. و روایات دیگری نظیر این روایت، بنابر اینکه «شرط» قرارداد ابتدایی را نیز شامل گردد چنانکه بعید نیست اینگونه باشد. (۱۲) در ارتباط با این دلیل، توجه به دو نکته لازم است: اولاً: دلیل پیش گفته مبتنی بر دو پیش فرض است: یکی اینکه ما دلایل نصب فقیه جامع الشرایط را جهت زمامداری و ولایت بر جامعه اسلامی در عصر غیبت تمام ندانیم. و دیگری آنکه معتقد باشیم شارع مقدس حق انعقاد چنین قراردادی را به مردم داده است. هر چند ممکن است در مورد پیش فرض دوم گفته شود که آیه شریفه «اوفوا بالعقود» ناظر به عقود عقلایی متعارف بین مردم است و می‌توان به آن بر صحت هر قرار داد عقلایی - به جز آنچه دلیل بر بطلان آن وجود دارد - استناد نمود و چون تعیین والی و تفویض ولایت به غیر از سوی مردم، امر رایجی بوده که در همه اعصار و قرون، متعارف بوده و بین قبایل رواج داشته است، بنابر این عقد قرارداد و معاهده بین مردم و ولی فقیه از این جهت اشکالی ندارد، (۱۳) اما با این حال در مورد پیش فرض اول اشکال همچنان به جای خود باقی است. ثانیاً: بر فرض که ما بپذیریم معاهده بین مردم و ولی فقیه

مشروع بوده و مشمول اطلاق و عموم آیه «اوفوا بالعقود» می شود، حال چه لزومی دارد که مفاد این ولایت شرعی را فقط انتخاب بدانیم؟ یعنی چه اشکالی دارد اگر معتقد باشیم مردم با انعقاد چنین معاهده ای راضی به ولایت و زمامداری فقیه واجد شرایط و معرفی شده از سوی شارع می شوند که در پی این معاهده و رجوع مردم و جهت کسب مشروعیت الهی، از سوی خداوند سبحان هم منصوب می گردد؟ به عبارت دیگر، مفاد آیه «اوفوا بالعقود» نسبت به قرارداد و معاهده ای که مردم با ولی فقیه منعقد می کنند جز این نیست که به ولایت شرعی او راضی و ملتزم شده و اطاعت و تبعیت او را بر خود لازم بدانند. حال فرقی ندارد که با فقیه منتخب خویش چنین قرار دادی بسته باشند یا با فقیه منصوب از جانب خداوند و یا اساساً با انعقاد همین معاهده زمینه برای نصب فقیه مورد رضایت خویش را از سوی خداوند سبحان فراهم نمایند. بنابراین این اطلاق ادله عهود و عقود را نمی توان منحصر در فقیه منتخب دانست. البته به شرطی که با کمک دلایل دیگر بتوان ثابت کرد که خداوند سبحان در عصر غیبت ولایت خویش را به مردم تفویض فرموده است تا آنان چنین ولایتی را به فقیه عادل بسپارند، در آن صورت چنین فقیه‌ی ولی شرعی مردم است و ما اساساً در آن صورت احتیاجی به دلیل «اوفوا بالعقود» نخواهیم داشت. دلیل بیعت و دو نکته شایان توجه آیت الله منتظری در فصل پنجم بخش پنجم کتاب خویش با بیان آیات ۱۰ و ۱۸ سوره فتح (در مورد بیعت مسلمانان با پیامبر اکرم (ص) در سال ششم هجری در جریان حدیبیه که به بیعت رضوان معروف است) و آیه ۱۲ سوره ممتحنه (در مورد بیعت مردان و زنان مسلمان با پیامبر اکرم (ص) در سال هشتم هجری بعد از فتح مکه که به بیعت نسا معروف است) و با اشاره به روایات متعددی در مورد بیعت عده ای از مسلمانان در سال دوازدهم بعثت در عقبه اول و بیعت تعداد بیشتری از مسلمان مدینه در سال سیزدهم بعثت در عقبه دوم با پیامبر اکرم (ص) (۱۴) و همچنین بیعت مردم در جریان غدیر خم در سال دهم هجری با امیر مؤمنان (ع) (۱۵) و بیعت مجدد مردم با آن حضرت پس از قتل عثمان (۱۶) و بیعت با امام حسن مجتبی (ع) (۱۷) و بیعت مردم کوفه با مسلم بن عقیل برای اطاعت از رهبری و امامت امام حسین (ع) (۱۸) و بیعت با امام رضا (ع) (۱۹) و بیعت با امام زمان (عج) (۲۰) و پس از تشریح مفهوم لغوی و اصطلاحی واژه «بیعت» چنین نتیجه گیری می کند که: «پیامبر خدا (ص) از سوی خداوند بلا اشکال پیامبر و ولی جامعه بود، اگر چه مردم با وی بیعت ننموده و تسلیم دستورات وی نمی شدند، کما اینکه طبق اعتقاد ما امامت برای امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین (ع) همین گونه بوده است. و لکن چون در ذهن مردم طبق عادت و سیره آنان، این معنی وجود داشته که ریاست و رهبری با بیعت و انتخاب مردم مسلم می شده و نیز چون در عرف مردم برای انشا و قطعیت یافتن حکومت، بیعت از استوارترین وثیقه ها بوده، به همین جهت پیامبر اکرم (ص) برای تحکیم ولایت ظاهری خویش از مردم خواسته تا با وی بیعت کنند. چرا که مردم به چیزی که خود در ایجاد آن نقش داشته و به وفاداری به آن خود را ملزم دانسته اند به مراتب پایدارترند و در مقام نقض عهد بیشتر می توان به آن تمسک نمود. پس مراد از اینکه بیعت در ارتباط با پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) به عنوان تاکید است، بدین معنی است که بیعت وسیله تحقق ولایت آنان در نزد مردم است و عاملی است که دستورات آنان به صورت قوی تر و محکمتر اجرا می شود و بی تردید اطاعت و تسلیم عملی مردم نیز بر آن مرتبت است. و ما پیش از این گفتیم که رهبری همان گونه که با نصب خداوند به وجود می آید، با نصب امت به وسیله بیعت نیز متعین می گردد. بر این اساس پس امامت امیر المؤمنین (ع) اگر چه طبق اعتقاد ما با نصب خداوند یا نصب پیامبر اکرم (ص) تحقق یافته و لکن چون جعل و انشای آن به وسیله بیعت از سوی امت نیز موجب تاکید و دلپذیرتر شدن و اطاعت بیشتر مردم می گردید، و در مقام احتجاج امکان تمسک به آن وجود داشت، پیامبر اکرم (ص)، پس از نصب حضرت علی (ع) به ولایت از مردم نیز برای آن حضرت بیعت گرفت» (۲۱) در زمینه دلیل بیعت، دو نکته مهم و اساسی شایان توجه است: اولاً- همانگونه که بیان شده، بیعت همان نوعی معاهده و قرارداد است که بر اساس آن، بیعت کننده، اطاعت بیعت شونده را بر عهده می گیرد، و خود را بدان ملتزم می کند. یعنی همان نکاتی که در دلیل قبلی متذکر شدیم در اینجا نیز مطرح است. به عبارت دیگر در مفهوم بیعت این نکته نهفته است که همواره در طول یک امر واقع شده، قرار می گیرد. یعنی مسبوق به

امامتی است که حال یا به وسیله نصب شارع یا از طریق انتخاب و رضایت مردم مشخص شده است. پس با دلیل بیعت نمی توان برای اثبات اصل ولایت و امامت تمسک کرد. برای توضیح بیشتر باید گفت همانگونه که همه مسلمانان معتقدند، ولایت پیامبر اکرم (ص) بر مؤمنان از طرف خدا معین شده بود. کما اینکه بنا بر عقیده شیعه ولایت حضرت علی (ع) و یازده امام بعد از وی نیز از جانب خداوند بوده است و یقینا در چنین مواردی، بیعت، اعلام وفاداری و اطاعت و تاکید بر ولایت الهی است. در حقیقت مردم پس از بیعت با پیامبر اکرم (ص) و امام معصوم (ع) در برابر دو تعهد قرار می گرفتند: یکی تعهد و مسئولیت در برابر فرمان الهی و دیگری تعهد و مسئولیت در مقابل قراردادهای که خود با پیامبر اکرم (ص) و امام (ع) بسته بودند و طبعاً این تعهد همانند همه قراردادهای مشروع دیگر لازم الاجراست. و علت آنکه حضرت علی (ع) در موارد مختلف بر بیعت مردم تاکید می فرمایند به واسطه همین نکته است که بیعت خود یک مبدا التزام و تعهد می باشد و به وسیله آن امامت و ولایت الهی در مرحله تحقق و عینیت جامعه، استوار و محکم می گردد. حال اگر معتقد باشیم با توجه به آنچه که در مورد پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) عمل شده است، بیعت در عصر غیبت امام زمان (عج) مشروع بوده و مردم نیز از طریق بیعت خویش با فقیه عادل منتخب، در تحقق قدرت و حاکمیت وی نقش مهمی داشته و هر دو طرف به این معاهده ملتزم می باشند، در عین آنکه سخن حقی است اما بحث از لزوم برخورداری از جنبه «مقبولیت» یعنی همان مرتبه سلطه و فعلیت وی در میان مردم کرده ایم و نه بحث از جنبه «قانونیت» مشروعیت فقیه عادل که محل نزاع است. به سخنی دیگر باید گفت بر فرض که معتقد باشیم ولایت و سرپرستی فقیه، انتخابی بوده و انتصابی نیست، مردم با بیعت، فقیه عادل واجد شرایط را انتخاب نمی کنند بلکه از این طریق بر همان انتخاب قبلی خویش تاکید کرده و با او پیمان می بندند که در مرحله عمل از او اطاعت و تبعیت نمایند. ثانیا: حال که گفته شد بحث از بیعت در مرحله «مشروعیت» اصل ولایت و امامت نیست بلکه در مرتبه سلطه و فعلیت و یا همان «مقبولیت» و پذیرش مردمی مطرح است، ممکن است تصور شود که پس در مساله بیعت فارقی بین سه نظریه ولایت انتصابی فقیه، و ولایت انتخابی فقیه و ولایت الهی - مردمی فقیه وجود ندارد. اما تفاوت‌های جدی در این زمینه وجود دارد زیرا: طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه بیعت را یک امر اجباری و وظیفه و تکلیف برای مردم می دانند. (۲۲) چه در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع)، و چه در عصر غیبت و بیعت هیچ حقی را برای مردم ایجاد نمی کند. چون حاکم، منصوب خداست و وظیفه و تکلیف مردم هم اقتضا دارد حتماً از چنین حاکمی اطاعت و تبعیت کنند. به عبارت دیگر، در چنین دیدگاهی بیعت یک امر اجباری و یک طرفه و اعتراف به وظیفه و التزام در مقابل الزام شرعی است. لذا اگر مردم هم با حاکم منصوب بیعت نکنند، حق اعمال حاکمیت از وی سلب نمی شود. اما طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه هر چند در مورد پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) بیعت را تکلیف و وظیفه مردم می دانند، اما در عصر غیبت معتقدند بیعت حق مردم است و هیچ اجباری و تکلیفی در کار نیست بلکه بیعت جنبه انشایی و دو طرفه دارد. و مادامی که مردم با فقیه واجد شرایطی بیعت نکرده اند، او حقی برای اعمال حاکمیت ندارد. و در نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه، هر چند مردم در زمان ائمه اطهار (ع) صرفاً تکلیف و وظیفه برای بیعت دارند، اما در عصر غیبت، مردم علاوه بر تکلیف از حق نیز برخوردارند. یعنی درست است که مردم باید با فقیه مورد رضایت خویش که از جانب خداوند منصوب است بیعت کنند تا ولایت او محقق شود، اما در عین حال، مادامی که چنین بیعتی صورت نگرفته باشد حاکم حق اعمال حاکمیت ندارد. بنابراین اگر طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه با دلیل بیعت بتوانند از لزوم مقبولیت فقیه و حق اعمال حاکمیت مردم سخن بگویند قطعاً نمی توانند با این دلیل، مشروعیت مردمی فقیه را در جنبه «قانونیت» اثبات نمایند. علاوه بر اینکه باید دو پیش فرض مهم را نیز قبلاً ثابت کرده باشند: یکی اینکه ادله نصب ناتمام است. و دیگری آنکه مردم از حق انتخاب فقیه واجد شرایط برخوردارند. و در صورتی که این دو مفروض ثابت گردد آنگاه دیگر نیازی بر تمسک بی دلیل به دلیل بیعت برای اثبات اصل ولایت و امامت باقی نمی ماند. پی نوشت ها: ۱- مجموعه ۲۶ دلیل عقلی و نقلی کتاب دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، ص ۴۹۳-۵۲۷ و ترجمه فارسی آن در کتاب مبانی فقهی

حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۳-۳۲۱ آمده است. ۲- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۳ و ۲۸۴. ۳- غرر و درر، ج ۲، حدیث ۱۹۴۱ از حضرت علی (ع)، ص ۸۶، عیون اخبار الرضا، ج ۲، حدیث ۱ از امام رضا (ع)، ص ۱۰۱، اصول کافی، ج ۱، حدیث ۱ از امام جعفر صادق (ع)، ص ۱۷۸، بحار الانوار ج ۲۵، حدیث ۲ و ۳ از امام صادق (ع)، ص ۱۰۶، صحیح مسلم، ج ۳، حدیث ۸۵۳ از رسول اکرم (ص)، ص ۱۴۸۰ و امثال آن. ۴- غرر و درر، ج ۲، حدیث ۱۹۴۱، ص ۸۶. ۵- آیه ۱۵۹ سوره آل عمران. ۶- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۹۵-۲۰۲. ۷- آیت الله جوادی آملی با بیان هفده نکته اشکالات مذکور را بر فرض بیان شده رد کرده است. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۸۴-۱۹۰. ۸- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ص ۲۸۴-۲۸۵. ۹- رجوع شود به: صورت مشروح مذاکرات مجلس نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، ص ۳۷۸. ۱۰- آیه ۱، سوره مائده. ۱۱- وسائل الشیعه، ج ۱۲، ابواب الخیار، باب ۶، حدیث ۲، ص ۳۵۳. ۱۲- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷. ۱۳- البته شمول اطلاق و عموم آیه «اوفوا بالعقود» بر معاهده هایی همچون معاهده مذکور یا قرارداد بیمه و... بر این مبناست که الف و لام عهد نباشد بلکه الف و لام جنس باشد. ۱۴- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت عقبه اول و بیعت عقبه دوم به سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۶۶-۸۴ رجوع شود. ۱۵- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت مردم با حضرت علی (ع) در حادثه غدیر به احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۳۴-۴۱ رجوع شود. ۱۶- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت مردم با حضرت علی (ع) پس از قتل عثمان به خطبه ۲۲۹ نهج البلاغه، فیض، ص ۷۷۲ و خطبه ۱۳۶ نهج البلاغه، فیض، ص ۱۴۷ رجوع شود. ۱۷- برای مطالعه بیشتر به ارشاد مفید، ص ۱۷۰ رجوع شود. ۱۸- همان منبع پیشین، ص ۱۸۶. ۱۹- برای مطالعه بیشتر به عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۳۸ رجوع شود. ۲۰- برای مطالعه بیشتر به کتاب غیبت نعمانی، ص ۱۷۵-۱۸۱ رجوع شود. ۲۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳. ۲۲- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم، ناصر، انوار الفقاهه (کتاب البیع)، ص ۵۱۹. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

### بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه پیش از بررسی دلایل نقلی در نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه، توجه به چند نکته ضروری است. اولاً: برخی از فقها و صاحب نظران طرفدار انتصاب الهی ولایت فقیه، ادله عقلی ارائه شده در موضوع مورد بحث را کافی دانسته و احادیث و اخبار مورد استناد را صرفاً به عنوان شاهد و مؤید همان دلایل عقلی می دانند. (۱) کما اینکه حضرت امام خمینی (ره) ولایت فقیه را از جمله اموری می دانند که تصور آن موجب تصدیق بوده و نیازی به برهان و دلیل ندارد. (۲) به همین خاطر، نیاز چندانی برای پرداختن به اشکالات وارده بر دلایل نقلی (چه از لحاظ سند و چه از لحاظ دلالت) وجود ندارد. ثانیاً: هر چند برخی از طرفداران نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه در استدلال نقلی خویش از آیات قرآن کریم شاهد گرفته و به آنها استناد کرده اند، (۳) اما فقهای پیشین و حضرت امام خمینی (ره) صرفاً به اخبار و روایات ائمه معصومین - علیهم السلام - استناد فرموده اند. به همین خاطر در پژوهش حاضر نیز ما فقط به روایات ائمه اطهار (ع) می پردازیم. ثالثاً: برخی از فقهای طرفدار انتصاب الهی فقیه همچون مرحوم ملا-احمد نراقی با بیان نوزده روایت مختلف، در صدد اثبات نظریه خویش برآمده اند. ایشان روایاتی همچون صحیح ابی البختری (۴) العلماء ورثة الانبیاء، روایه اسماعیل بن جابر (۵) العلماء امناء، مرسله الفقیه (۶) اللهم ارحم خلفائی، روایه علی بن ابی حمزه (۷) الفقهاء حصون الاسلام، روایه السکونی (۸) الفقهاء امناء الرسل، روایه جامع الاخبار (۹)، (علماء امتی کسائر الانبیاء قبلی)، روایه الفقه الرضوی (۱۰) (متزله الفقیه فی هذا الوقت کمزله الانبیاء)، روایه الاحتجاج (۱۱)

(العلماء اذا صلحوا)، روایه مجمع البیان (۱۲) (فضل العالم علی الناس کفضلنی علی ادناهم)، روایه المنیة (۱۳) (عظم العلماء)، (اما الحوادث الواقعة)، روایه تفسیر الامام العسکری (۱۶) (اشد من یتیم المنقطع عن امامه)، روایه ابی خدیجه (۱۷) (انظروا الی رجل)، روایه ابی خدیجه (۱۸) (اجعلوا بینکم رجلا)، مقبوله عمر بن حنظله (۱۹) (ینظران الی من کان منکم)، حدیث نبوی (۲۰) (السلطان ولی من لا ولی له)، روایه تحف العقول (۲۱) (مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء)، و روایه علل الشرایع (۲۲) (فلم جعل اولی الامر) را بیان می نماید. (۲۳) اما شکی نیست که در موضوع بحث حاضر، نمی توان به همه این روایات استدلال کرد زیرا: اولاً: تعدادی از این روایات از نظر سند، خدشه های جدی بر آنها وارد است که از حوصله این بحث خارج است. ثانیاً: برخی روایاتی هم که از لحاظ سند اشکالی ندارند، صرفاً بیانگر فضیلت و برتری علما و فقها بر سایر مردم بوده و دلالتی بر ولایت و سرپرستی و زمامداری آنان بر جامعه اسلامی ندارد. ثالثاً: آن دسته از روایاتی هم که بر ولایت و زمامداری فقهای عادل دلالتی دارند، فقط بر جنبه «حقانیت» مشروعیت الهی ولایت فقیه دلالت دارند و بر جنبه «قانونیت» آن یعنی اثبات انتصاب الهی فقها هیچ دلالتی ندارند. به همین خاطر، در بحث حاضر تنها سه روایت مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه و توفیق شریف را که از لحاظ سند اشکال مهمی نداشته و علاوه بر اثبات اصل ولایت فقیه، برای انتصاب الهی فقیه نیز به آنها استدلال شده است، مورد بررسی قرار می دهیم. بررسی روایت مقبوله عمر بن حنظله و اشکالات وارده بر آن مرحوم کلینی از محمد بن یحیی، از محمد بن حسین، از محمد بن عیسی، از صفوان بن یحیی، از داود بن حصین، از عمر بن حنظله روایت نموده که گفت از امام صادق (ع) از دو مرد از اصحابمان که بین آنان درباره دین یا میراث نزاعی رخ داده بود و محاکمه را به نزد سلطان یا قاضی بردند و پرسش نمودم که آیا چنین کاری حلال و رواست؟ حضرت فرمود: «من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت، و ما یحکم له فانما یاخذ سحتا و ان کان حقا ثابتا له، لانه اخذه بحکم الطاغوت و قد امر الله ان یکفر به، قال الله تعالی: «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به» (۲۴) قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما، فانی قد جعلته علیکم حاکما، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه، فانما استخف بحکم الله، و علینا رد، و الراد علینا الراد علی الله، و هو علی حد الشرک بالله» (۲۵) «کسی که در مورد حق یا باطلی محاکمه را به نزد آنان (حکام جور) ببرد، بی گمان محاکمه به نزد طاغوت برده، و آنچه به نفع او حکم شود، گرفتن آن حرام است، اگر چه حق برای وی ثابت باشد، چرا که آن را توسط حکم طاغوت باز پس گرفته است، در حالی که خداوند متعال دستور فرموده است که به آن کفر بورزند. خداوند فرموده است: «اینان می خواهند محاکمه به نزد طاغوت ببرند، با اینکه مامور شده اند که به آن کفر بورزند.» عرض کردم پس چه باید بکنند؟ فرمود: نظر کنند در میان شما آن کس که حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می کند، و احکام ما را می شناسد، وی را به عنوان حکم قرار می دهند، چرا که من او را حاکم شما قرار دادم، پس آنگاه که به حکم ما حکم نمود و از وی نپذیرفتند بی گمان حکم خدا را سبک شمرده و به ما پشت کرده اند و کسی به ما پشت کند به خداوند پشت کرده و این در حد شرک به خداوند است.» از لحاظ سند، گر چه برخی مناقشات، در روایت عمر بن حنظله وارد شده است (۲۶)، اما چون عموم فقها به آن عمل نموده و آن را تلقی به قبول نموده اند، لذا به مقبوله شهرت یافته است. به همین خاطر نمی توان به این روایت از نظر سند ایراد گرفت. بویژه آنکه در سلسله سند شخصی است به نام صفوان بن یحیی که از اصحاب اجماع است. اما از نظر دلالت، قبل از هر چیز مناسب است که خلاصه ای از تقریر امام خمینی (ره) نسبت به این روایت آورده شود. ایشان در کتاب البیع خویش می فرماید: «سخن راوی که می گوید: بین آن دو، در دین یا میراث منازعه ای است، پس دادخواهی خود را به نزد سلطان یا به نزد قضاوت می برند. این عبارت بی تردید نزاعهایی که به قضات ارجاع داده می شود را شامل می گردد. نظیر اینکه فلانی بدهکار است یا خود را وارث چیزی می داند و طرف دیگر انکار می کند و نیاز به این می افتد که به نزد قاضی بروند و اقامه بینه کرده، یا قسم بخورند و همچنین نزاعهایی که به والیها و امرا بازگشت می کند، نظیر آنچه که



شخصی دین یا میراث خویش را با اینکه ثابت و مشخص است ادا نمی کند و فقط نیاز به اعمال سلطه و قدرت دارد (نه محاکمه و قضاوت) و مرجع در این امور، امر و سلاطین هستند. نظیر آنچه که اگر فرد ستمگری از یک طایفه فردی را کشت و بین آن دو طایفه نزاع در گرفت مرجعی برای رسیدگی به آن، غیر از ولات با تکیه بر قدرتشان نیست. و به همین جهت راوی گفته: محاکمه را نزد سلطان یا قضات ببرند. و روشن است که خلفا در این عصر و بلکه سایر زمانها در مرافعاتی که به قضات ارجاع داده می شود دخالت نمی کنند و عکس آن نیز چنین است. پس قول آن حضرت که فرمود: «کسی که در حق یا باطل از اینان داوری خواهد از طاغوت داوری خواسته است» انطباق آن با ولایت روشنتر است، بلکه اگر قراین دیگری نبود ظهور در خصوص ولات است. به هر حال دخول والیه‌های طغیانگر در آن بدون اشکال است. بویژه به ناسبت حکم و موضوع، و با استشهاد آن حضرت به آیه ای که به تنهایی ظهور در نهی از مراجعه به حکام ستمگر دارد. و اینکه راوی گفته است «چه کار بکنند؟» پرسش در باره مرجع رسیدگی در هر دو باب (قضاوت و ولایت) است و اختصاص آن در خصوص باب قضاوت بسیار بعید به نظر می رسد. و فرمایش امام (ع) در اینکه «پس باید به حکمیت او راضی شوند» در واقع برای هر تنزعی به طور مطلق حاکم را مشخص فرموده است و اگر از کلمه «فلیرضوا» چنین توهم شود که امام (ع) فقیه را صرفاً برای قضاوت کردن مشخص فرموده است، تردیدی نیست که چنین اختصاصی از آن به دست نمی آید و الا رضایت طرفین در رجوع مورد نظر به قضاوت، شرط نمی باشد. پس از مجموع آنچه گفته شد روشن گردید که از گفتار امام (ع) که می فرماید: «پس من او را حاکم بر شما قرار دادم» استفاده می شود که آن حضرت، فقیه را چه در شئون قضاوت و چه در شئون ولایت، حاکم قرار داده است، پس فقیه در هر دو باب، ولی امر و حاکم است، بویژه با عدول آن حضرت از کلمه «قاضیا» به کلمه «حاکما» و بلکه بعید نیست که قضا نیز اعم از قضاوت قاضی و امر و حکم والی باشد. خداوند تبارک و تعالی نیز می فرماید: و ما کان لمومن و لا مومنه اذا قضی الله و رسوله امر ان یکون لهم الخیره من امرهم (۲۷) (در این آیه از امر خداوند به قضاوت تعبیر شده است) به هر حال هیچ اشکالی در تعمیم (حاکمیت فقیه) به هر دو باب (قضاوت و ولایت) وجود ندارد. (۲۸) ایشان در ادامه بحث، به شبهه چگونگی امکان نصب فقیه از سوی امام صادق (ع) برای دوران پس از امامت خویش و شبهه بی اثر بودن جعل منصب ولایت به خاطر مبسوط الید نبودن آن حضرت در دوران سیطره خلفای جور، پاسخ داده و در پایان تقریر خویش می فرماید: «امام صادق (ع) از طریق این جعل، اساس پایداری امت و مذهب را بنیان نهاد به گونه ای که... موجب آگاهی و بیداری امت گردیده و موجب قیام یک شخص یا اشخاص برای تاسیس حکومت عادلانه اسلامی و قطع ایادی اجانب می گردد.» (۲۹) در بحث دلالت مقبوله عمر ابن حنظله بر نصب ولایت فعلی و زمامداری فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت، باید به دو نکته اساسی توجه نمود: نکته اول: گرچه مقبوله عمر ابن حنظله، فی الجمله بر نصب الهی فقیه عادل برای ولایت و زمامداری جامعه اسلامی در عصر غیبت دلالت دارد، اما نباید فراموش کرد که چنین نصبی بر اساس آنچه از این روایت فهمیده می شود، پس از مراجعه و رضایت مردم صورت می گیرد. به عبارت دیگر، روایت مقبوله، دیدگاه مشروعیت دوگانه و نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه را اثبات می کند، و بر انتصاب محض و نظریه ولایت مطلقه فقیه بدون نظر و رضایت مردم دلالتی ندارد. نکته دوم: طرفداران دیدگاه مشروعیت مردمی بر دلالت مقبوله عمر بن حنظله نسبت به نصب الهی ولایت و زمامداری فقیه خدشه هایی وارد نموده و معتقدند که بر اساس این روایت، امام صادق (ع) همه فقها در عصر خویش و سایر فقهای اعصار بعد را صرفاً به عنوان قاضی منصوب فرموده اند. اما باید دانست که این اشکالات و خدشه ها را می توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته ای از این خدشه ها اساساً وارد نیست. و برخی دیگر از اشکالات متوجه اعتقاد آنان در زمینه نصب فقیه به عنوان قاضی هم می شود، یعنی اشکالات مشترک الورد است. و دسته سوم از اشکالات نیز صرفاً بر نظریه انتصاب محض وارد است، یعنی چنین اشکالاتی نمی توانند اصل نصب الهی فقیه را خدشه دار نمایند. اشکال اول: حاکم از لحاظ لغوی به معنای قاضی است گفته می شود در بررسی فقه اللغه حدیث مقبوله باید به دوره و عصر فصاحت مراجعه کرد و نه دوره مولدین. یعنی باید دید که در عصر صدور حدیث، استفاده از

واژه «حکم» و «حاکم» برای «زاممداری» و «والی» کاربرد داشته است یا نه؟ بر همین اساس گفته می‌شود در کتابهای لغت قدیمی «حکومت» نوعاً به معنای «قضاوت» است. و برای زمامداری بیشتر از واژه‌هایی همچون «خلافت» یا «سلطنت» یا «ولایت» و یا «امارت» استفاده شده است. به همین خاطر گفته می‌شود که آیه مورد استناد حضرت امام صادق (ع) نیز بر اساس شان نزول آن بحث از تحاکم به یک قاضی طاغوتی است و نه سلطان و والی. (۳۰) در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولاً: هر چند «حکم»، «حکومت»، «حاکم» و «حکام» موارد استعمال بیشتری در قضاوت و قاضی دارد، اما نمی‌توان گفت که از لحاظ لغوی حتی در کتابهای لغت قدیمی صرفاً به معنای قضاوت و قاضی است. زیرا معنای لغوی واژه «حکم» در اصل به معنای بازداشتن است. حال چنین معنایی در تعابیر مختلف، مفاهیم متفاوتی به خود می‌گیرد. در مقایسه اللغه آمده است: «و حکم فلان فی کذا... یعنی آن موضوع را در چارچوب فرمان خود قرار داد.» (۳۱) ثانیاً: استعمال واژه «حکومت» و «حاکم» به معنای «ولایت عامه» و «والی» در کتاب و سنت فراوان است. برای نمونه هنگامی که خداوند سبحان می‌فرماید: یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (۳۲) نباید تصور کرد که جنبه خلافت حضرت داود صرفاً در زمینه قضاوت بین مردم است. کما اینکه حضرت علی (ع) می‌فرماید: «فصارو ملوکاً حکاماً و ائمة اعلاماً» (۳۳) حضرت امام صادق (ع) نیز می‌فرماید: «الملوک حکام علی الناس و العلماء حکام علی الملوک» (۳۴) اشکال دوم: اکثر فقها مقبوله را دلیل بر نصب قاضی دانسته اند گفته می‌شود اکثر فقهای گذشته به مقبوله استنادی نداشته‌اند. و به این روایت تنها از قرن دهم به بعد استناد شده است که به جز معدودی از فقها، اکثر آنان نیز، مقبوله را در بحث قضا محصور دانسته و از آن نفی ولایت عامه کرده‌اند. در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولاً: تاثیر زمان و مکان در اجتهاد را هیچگاه نباید از یاد برد. لذا عدم استناد فقهای اقدم و قدیم را باید به همان عدم احساس نیاز و ضرورت برای استدلال به امثال چنین روایاتی در زمان آن بزرگواران ربط داد. زیرا همانگونه که می‌دانیم در اقلیت بودن شیعه، فشار و اختناق حکومتهای ستم پیشه، دوری فقها از حکومت و مسائل مبتلا به آن، و دلایل دیگر موجب آن بوده است که عموم فقهای گذشته اساساً ولایت فقیه را محدود و منحصر در اقامه حدود شرعی، اقامه نمازهای جمعه و عیدین، سرپرستی اموال غیب و قصر و... دانسته و برای اثبات ولایت عامه فقها لزومی نمی‌دیدند. به همین خاطر در زمانی که تا حدودی بسط یدی برای فقها پیدا شده است (در زمان صفویه و اوایل حکومت قاجار) به امثال مقبوله استناد شده است. ثانیاً: آنچه اشکال کننده می‌تواند به آن تمسک نماید همان فهم مشهور فقها در برداشت از روایت مقبوله است، نه عمل به آن در زمان بسط ید کامل فقها که در تاریخ تشیع تاکنون مورد آن تحقق نیافته است. و می‌دانیم آنچه که در ادله فقهی حجیت دارد همان عمل مشهور بین فقهاست و نه فهم مشهور. ثالثاً: اگر تناسب موضوع و حکم در مقبوله و وجود تمامی قراین و شواهد موجود در آن را (که امام خمینی به چند مورد آنها در تقریر خویش اشاره فرموده و برخی نیز آنها را تا دوازده مورد ذکر نموده‌اند (۳۵) بر دلالت مقبوله نسبت به نصب فقیه برای ولایت کافی ندانسته و همه را رد کنیم، بی شک نمی‌توان بر ظهور مقبوله نسبت به حرمت مراجعه مطلق به سلطان طاغوت، کمترین تردیدی به خود راه داد. حال که نباید به هیچ عنوان به طاغوت مراجعه کرد منطقی نیست که مدعی شویم امام صادق (ع) در این روایات صرفاً منصب قضا را برای فقیه جعل کرده است و در زمینه امور دیگر جامعه مسلمین را بلا تکلیف گذاشته است. اشکال سوم: نصب فقیه برای ولایت، با سیره و شرایط دوران امام صادق (ع) منافات دارد گفته می‌شود اگر معتقد باشیم که امام صادق (ع) صرفاً برای عصر غیبت، حاکم را منصوب فرموده است در واقع به مفهوم اعراض از پاسخ پرسش کننده و استثنا مورد می‌باشد که امری قبیح است. بنابراین باید بگوییم که آن حضرت، تکلیف پرسش کننده را برای زمان خویش نیز تعیین فرموده است. حال اگر بگوییم امام صادق (ع) نمی‌خواست صرفاً فقیه را به عنوان قاضی منصوب فرماید بلکه ایشان در صدد نصب والی در مقابل حکام جور بوده‌اند، چنین سخنی دقیقاً به مفهوم اقدام آن حضرت جهت ایجاد قیام و انقلاب علیه سلطه حاکم می‌باشد که با شرایط موجود در آن زمان و سیره آن امام معصوم (ع) منافات دارد. زیرا شرایط دوران امام صادق (ع) اقتضای قیام و انقلاب را نداشته است. و آن حضرت در صدد تربیت

شاگردان برجسته و ایجاد استقلال مذهب تشیع و تمهید مقدمات یک قیام فرهنگی در جهت اشاعه معارف الهی و تقویت ارکان اسلام بوده اند. در پاسخ این اشکال باید گفت: اولاً: همانگونه که امام خمینی در کتاب البیع خویش فرموده اند امام صادق (ع) در صدد ارائه طرح حکومت عادل الهی و آموزش شیعیان و تهیه برخی از اسباب و مقدمات آن بوده اند، تا افراد متفکر در صورتی که خداوند، آنان را برای تشکیل حکومت توفیق داد، در انجام آن سرگردان و متحیر نمانند. به عبارت دیگر امام صادق (ع) رهبری و ولایت عصر خویش و پس از آن را برای فقیه قرار داده است تا در هر زمانی که امکانی برای تاسیس حکومت یافتند، با توجه به چنین الگویی اقدام و قیام نمایند. لذا ارائه و تعلیم چنین الگویی منافات با سیره آن حضرت نداشته و هرگز به مفهوم قیام و انقلاب نیست. ثانیاً: چنین اشکالی بر اعتقاد به نصب فقیه به عنوان قاضی هم وارد است. به عبارت دیگر، اشکال مشترک الورد است و فرقی بین قضاوت و حکومت در این مساله متصور نیست. زیرا حکام جور حاضر نبودند یک فقیه شیعه حتی امامت جمعه را بر عهده گیرد، چه رسد به آنکه حاضر باشند بر منصب قضا تکیه زند. اشکال چهارم: نصب والی اعظم از سوی صاحب ولایت عظمی مفهوم ندارد گفته می شود بر اساس اعتقاد پیروان مکتب امامت، امامان معصوم از سوی خداوند منصوب شده اند و دارای ولایت عظمی هستند. بنابراین با حضور امام معصوم (ع) نصب والی اعظم مفهومی ندارد. به همین خاطر نمی توان پذیرفت که امام صادق (ع) فقها را بالفعل برای ولایت منصوب فرموده باشد. زیرا اگر گفته شود که نصب فقها از سوی آن حضرت فقط برای عصر غیبت صورت گرفته است، آنگاه پرسش پرسش کننده بی پاسخ می ماند و استثنا مورد هم قبیح است. مگر آنکه گفته می شود منظور از نصب والی در مقبوله عمر بن حنظله همان انتصاب والی جز در حد استاندار و فرماندار مانند مالک اشتر نخعی و دیگران است. در این صورت ولایت عامه و رهبری و زمامداری فقها اثبات نمی شود. البته این اشکال بر نصب فقیه جهت قضاوت وارد نمی شود. زیرا منطقی است که امام صادق (ع) برای رفع مخاصمات و نزاعهایی که در آن عصر بین شیعیان واقع می شده، پس از منع مراجعه به قضات جور، فقیهان عادل را برای قضاوت بین شیعیان نصب کرده باشد. قبل از پاسخگویی به این اشکال، بهتر است اشکال پنجم را نیز مطرح کرده و در پاسخ به هر دو اشکال، یکجا نکاتی را متذکر شویم. اشکال پنجم: امکان تشکیل حکومت برای اقلیت شیعه وجود نداشته است گفته می شود در روایت مقبوله، کلماتی همچون «منکم»، «علیکم» و «اصحابنا» به کار رفته است که بیانگر بحث حکومت در بین شیعیان است. در حالی که می دانیم تعداد شیعیان در عصر امام صادق (ع) بسیار کم بوده است و هرگز امکان تحقق دولت و حکومت برای آنان وجود نداشته است. به همین خاطر باید گفت که امام صادق (ع) صرفاً در صدد رفع مشکل شیعیان در خصوص منازعه حقوقی و تخاصم قضایی بوده است، نه در صدد نصب فقیه جهت ایجاد تشکیلات حکومتی. البته می توان تصور کرد که نظر امام صادق (ع) منحصر به عصر و زمان خویش نباشد و در جهت ارائه طرح حکومت عادل الهی و بیان شرایط و ویژگیهای والی در زمانهای بعد باشد، اما بهر حال، برپایی دولت فراگیر و حکومت عمومی در آن زمان برای فقیه امکانپذیر نبوده است تا امام صادق (ع) فقیه عادل را بالفعل منصوب فرماید. در پاسخ به این دو اشکال باید گفت: هر چند این دو اشکال و همچنین اشکال طرفداران مشروعیت مردمی که نصب عام فقها را در مرحله ثبوت مورد خدشه قرار می دادند، بر طرفداران نظریه انتصاب محض و نصب بالفعل فقیه عادل وارد است، اما چنین اشکالاتی متأثر از نادیده انگاشتن تاثیر رضایت مردم در جنبه «قانونیت» مشروعیت الهی ولایت فقیه و تصور نصب فقیه عادل قبل از مراجعه مردم است که گفته می شود با تعداد اندک شیعیان امکانپذیر نبوده است. به عبارت دیگر، با در نظر گرفتن آنچه در متن روایاتی همچون مقبوله عمر بن حنظله آمده است (که مردم باید دقت و نظر کنند برای یافتن فقیه واجد شرایط، و مردم باید به ولایت چنین فقیهی رضایت دهند و...) مشخص می شود که این گونه اشکالات بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه وارد نیست. برای توضیح بیشتر می توان گفت: این سخن منطقی است که با وجود و ظهور امام معصوم (ع) و صاحب ولایت عظمی در راس جامعه، نصب بالفعل والی اعظم بی مفهوم است. کما اینکه قابل تصور نیست امام معصومی که بر اساس روایت سدیر صیرفی حتی هفده شیعه واقعی نداشت (۳۶) و خودش نمی توانست تشکیل حکومت دهد،

آنگاه بخواهد فقیه عادل را برای ولایت در آن زمان منصوب فرماید. اما نباید فراموش کرد که امام صادق (ع) همانگونه که گفته شد، در صدد بیان شرایط و ویژگیهای والی و ارائه یک طرح کلی و الگوی جاودانه حکومت عادل الهی، چه برای زمان خودش، و چه برای اعصار بعدی است. آن حضرت می فرماید در هر زمانی که مردم گرد فقیه جامع شرایط جمع شدند و دور او حلقه زدند و موجب بسط ید او گشتند (که رضایت اکثریت توده های مردم نسبت به حکومت و ولایت فقیه، در حقیقت روی دیگر سکه مفهوم مبسوط الید بودن فقیه است) در صورت تحقق چنین شرایطی، من این فقیه (مورد رضایت مردم) را به عنوان حاکم منصوب می نمایم. بدیهی است اگر شرایط حکومت برای شخص امام معصوم (ع) فراهم باشد مردم موظفند به دور او جمع شوند، دیگر اساسا نوبت به فقیه عادل نمی رسد. و چون شرایط برای امام صادق (ع) فراهم نیست، و آن حضرت به خاطر حاکمیت خلفای جور، به صورت بالفعل بر جامعه سلطه ندارند، و از سوی دیگر در صدد ارائه یک طرح حکومتی نیز می باشند. لذا چه اشکالی دارد برای فقیه‌ی که مورد رجوع مردم واقع شده و شرایط برای او فراهم شده است، نصب ولایت گردد؟ بنابر این مادامی که امام معصوم (ع) حضور دارند هیچگونه ولایتی برای فقیه عادل متصور نیست. زیرا مردم مکلفند فقط به دور مقام صاحب ولایت کبری حلقه زنند و حق ندارند غیر از این عمل نمایند. و بدیهی است زمانی هم که مردم به هر دلیلی نتوانند به فقیه عادل رجوع نمایند. اساسا هیچگونه نصبی از سوی امام معصوم (ع) صورت نمی گیرد تا بخواهیم در مورد مفهوم داشتن یا نداشتن چنین نصبی بحث کنیم. البته اگر همانند طرفداران انتصاب محض فقیه، معتقد باشیم فقیه عادل می تواند منصوب شود، ولو آنکه مورد رضایت و رجوع مردم هم واقع نشده باشد، آنگاه می توان گفت: با وجود صاحب ولایت عظمی، نصب والی اعظم بی مفهوم است. کما اینکه می توان گفت: با توجه با اندک بودن شیعیان، نصب فقیه برای ولایت و ایجاد تشکیلات حکومتی امکان ندارد. ناگفته پیداست خدشه طرفداران مشروعیت مردمی بر نصب عام فقها در مرحله ثبوت هم، به خاطر همین نکته است یعنی نقش رضایت و رجوع مردم برای تعیین فقیه عادل واجد شرایط در نظر گرفته نمی شود که در جای خودش به بیان تفصیلی آن خواهیم پرداخت. خلاصه آنکه: امام صادق (ع) بر اساس روایت مقبوله عمر بن حنظله مساله ولایت و حکومت فقیه عادل را به صورت قضیه شرطی بیان فرموده و با بیان خطوط کلی حکومت اسلامی، فقیه عادل و مورد رضایت مردم را در زمان عدم حضور صاحب ولایت عظمی و امامت کبری، به رهبری امت و زمامداری جامعه و ولایت و سرپرستی مردم منصوب فرموده اند لذا در صورت تحقق شرایط، نصب هم تحقق می پذیرد و در این زمینه جای هیچگونه شک و شبهه و اشکالی نیست. بررسی روایت مشهوره ابی خدیجه مرحوم شیخ طوسی به سند خویش از محمد بن علی بن محبوب، از احمد بن محمد، از حسین بن سعید، از ابی الجهم، از ابی خدیجه روایت نموده که گفت امام صادق (ع) مرا نزد اصحابمان فرستاد و فرمود: «قل لهم: ایاکم اذا وقعت بینکم خصومه او تداری بینکم فی شیء من الاخذ و العطاء ان تتحاكموا الی احد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضیا. و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر.» (۳۷) «به آنان بگو اگر مخاصمه و نزاع و بگو مگو در برخی گرفتن و دادنها بین شما واقع شد پرهیزید از اینکه محاکمه را به نزد یکی از این فاسقها ببرید، بین خویش کسی که حلال و حرام ما را می شناسد معین کنید که من او را قاضی شما قرار دادم و بر حذر باشید از اینکه مخاصمه یکدیگر را به نزد سلطان ستمگر ببرید.» مرحوم شیخ صدوق نیز به سند خویش از احمد بن عائد از ابی خدیجه (سالم بن مکرّم جمال) روایت نموده که گفت: ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) فرمود: «ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور، و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه» (۳۸) «پرهیزید از اینکه برخی از شما برخی دیگر را برای محاکمه نزد اهل ستم بکشانید، و لکن ملاحظه کنید کسی که چیزی از قضایای ما را می داند، در بین خود قرار دهید که من او را قاضی قرار دادم. پس محاکمات خود را پیش او ببرید.» از لحاظ سند بر اساس آنچه که در تنقیح المقال بیان شده است، ابو الجهم (که در نقل شیخ طوسی آمده است) کنیه بکیر بن اعین و ثویر بن ابی فاخنه است که اولی فردی ثقه و مورد اعتماد است و از دومی نیز به نیکی یاد شده است. احمد بن عائد

(که در نقل شیخ صدوق آمده است) نیز ثقه می باشد (۳۹). گرچه در مورد ابی خدیجه شیخ طوسی در کتاب الفهرست خویش، او را ضعیف دانسته است، اما از نجاشی نقل شده که درباره وی گفته است: «او ثقه است، ثقه است. از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایت نقل نموده و دارای کتاب است (۴۰). در بحث فقه اللغه حدیث و دلالت آن، امام خمینی (ره) در کتاب حکومت اسلامی خویش می فرماید: «منظور از تداری فی شیء که در روایت آمده همان اختلاف حقوقی است. یعنی در اختلافات حقوقی و منازعات و دعاوی به این «فساق» رجوع نکنید. از اینکه دنبال آن می فرماید: «من برای شما قاضی قرار دادم.» معلوم می شود که مقصود از «فساق» و جماعت زشتکار، قضاتی بوده اند که از طرف امرای وقت و قدرتهای حاکمه ناروا منصب قضاوت را اشغال کرده اند. در ذیل حدیث می فرماید: «و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر.» در مخاصمات نیز به سلطان جائز یعنی قدرت حاکمه جائز و ناروا، رجوع نکنید. یعنی در اموری که مربوط به قدرتهای اجرایی است به آنها مراجعه ننماید. گرچه «سلطان جائز» قدرت حاکمه جائز و ناروا به طور کلی است و همه حکومت کنندگان غیر اسلامی و هر سه دسته قضات و قانونگذاران و مجریان را شامل می شود، ولی با توجه به اینکه قبلا از مراجعه به قضات جائز نهی شده، معلوم می شود که این نهی تکیه روی دسته دیگر یعنی مجریان است. جمله اخیر طبعا تکرار مطلب سابق یعنی نهی از رجوع به فساق نیست. زیرا اول از مراجعه به قاضی فاسق در امور مربوط به او که عبارت از بازجویی، اقامه بینه و امثال آن می باشد، نهی کردند و قاضی تعیین نموده، وظیفه پیروان خود را روشن فرمودند. سپس از رجوع به سلاطین نیز جلوگیری می کردند. از این معلوم می شود که باب «قضا» غیر از باب رجوع به سلاطین است، و دو رشته می باشد. در روایت «عمر بن حنظله» که می فرماید از سلاطین و قضات دادخواهی نکنید، به هر دو رشته اشاره شده است. منتها در این روایت فقط نصب قاضی فرموده، ولی در روایت «عمر بن حنظله» هم حاکم مجری و هم قاضی را تعیین کرده است» (۴۱) در دلالت مشهوره ابی خدیجه بر نصب فقیه به عنوان والی، دو نکته شایان توجه است. نکته اول: همانگونه که بیان شد امام خمینی (ره) در کتاب حکومت اسلامی خویش، مشهوره ابی خدیجه را دلیل بر نصب فقیه به عنوان قاضی دانسته، و بر نصب وی به عنوان ولایت تصریحی ندارند. کما اینکه ایشان در کتاب البیع خویش مشهوره ابی خدیجه را به عنوان دلیل مستقل ذکر نکرده، و صرفا آن را به عنوان شاهدی برای اثبات دلالت مقبوله عمر بن حنظله بیان فرموده اند (۴۲). نکته دوم: اگر گفته شود: مشهوره ابی خدیجه به دلایل زیر بر نصب فقیه جهت ولایت و زمامداری دلالت دارد: اولاً: نهی امام صادق (ع) از مراجعه به نزد سلطان ستمگر در ذیل روایت (نقل شیخ طوسی) و ارجاع مردم به فقیه عادل بر این نکته دلالت دارد که فقیه عادل باید جای سلطان بنشیند. و با توجه به اینکه رجوع به سلطان هم فقط در امور قضایی و دعاوی حقوقی نیست، لذا خصوصیت مورد در استنتاج دخالتی نداشته و نتیجه گرفته می شود که فقیه عادل برای حکومت و ولایت نصب شده است. ثانیاً: می توان با استناد به آیه کریمه «و ما کان لمؤمن ولا مؤمنه اذا قضی الله و رسوله امر ان یکون لهم الخیره من امرهم» (۴۳) (که در این آیه از امر خداوند به قضاوت تعبیر شده است) گفت: «قضا» اعم از قضاوت قاضی و امر والی و حاکم است. کما اینکه مناصب قاضی در آن دوره اعم از کار قاضی در این زمان بوده است. به همین خاطر، ماوردی در الاحکام السلطانیه خویش ده منصب را برای قاضی برشمرده است (۴۴). بنابراین با تعمیم مفهوم قضا به امور ولوی و حکومتی باید نتیجه گرفت که امام صادق (ع) منصب ولایت را برای فقیه عادل جعل کرده است. ثالثاً: با توجه به اینکه در روایت مشهوره ابی خدیجه جمله «و جعلته قاضیا» ظهور در نصب فقیه عادل جهت منصب قضا دارد. و در روایات مستفیضه نیز استفاده می شود که قاضی تا منصوب نباشد، قضاوتش مشروعیت ندارد، مانند خبر اسحاق بن عمار که در آن از امام صادق (ع) از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که به شریح قاضی فرمود: «یا شریح قد جلست مجلسا لا یجلسه الا نبی او وصی نبی او شقی.» (۴۵) تو در جایگاهی نشسته ای که در آن جز پیامبر یا وصی پیامبر یا شخصی شقی نمی نشیند. و یا در خبر سلیمان بن خالد از آن حضرت (ع) روایت شده که فرمود: «اتقوا الحکومه، فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء، العادل فی المسلمین کنبی او وصی نبی» (۴۶) از حکومت پرهیزید. زیرا حکومت مخصوص امامی است که به قضاوت



آگاه و در بین مسلمانان به عدالت رفتار کند، مانند پیامبر یا وصی پیامبر. بنابر این می توان گفت اگر قضاوت بدون نصب صحیح نیست و نافذ نمی باشد، عدم نفوذ ولایت بدون نصب، به طریق اولی ثابت است. زیرا قضاوت شانی از شئون والی و فرعی از فروع ولایت است. لذا باید نتیجه گرفت که حتما فقیه عادل از سوی امام معصوم (ع) برای منصب ولایت نصب شده است. آنگاه در پاسخ به دلایل پیش گفته، باید گفت: روایت مشهوره ابی خدیجه اگر هم با کمک برخی امور خارجی، بر نصب فقیه عادل جهت منصب ولایت دلالتی داشته باشد، بهترین دلیل برای اثبات دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه و یا همان نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه می باشد و بر دیدگاه نصب محض فقیه عادل و بدون رضایت مردم هیچ دلالتی ندارد. زیرا بر اساس هر دو نقل ابی خدیجه، مردم در ابتدا باید فقیه عادل را بین خود تعیین (جعل) نمایند، و در او دقت و نظر کنند، پس از آن، نصب امام معصوم (ع) بر ولایت و یا قضاوت چنین فقیه مجعول مردم تعلق می گیرد. البته بحث تفصیلی آن در بخش سوم خواهد آمد. بررسی روایت توفیق شریف مرحوم شیخ صدوق در کتاب اکمال الدین خویش می گوید: از محمد بن محمد عصام از محمد بن یعقوب (کلینی) از اسحاق بن یعقوب روایت شده است که گفت: از محمد بن عثمان عمری (یکی از نواب خاص (۴۷) امام زمان (عج) درخواست کردم نامه ای را که در آن پرسشهایی برایم ایجاد شده بود و در آن نگاهشته بودم به امام (عج) برساند، آنگاه به خط مولایمان صاحب الزمان (عج) این پاسخ رسید: «اما ما سالت عنه - ارشدك الله و ثبتك - من امر المنكرين لی من اهل بیتنا... و اما الحوادث الواقعة فارجعوا الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیهم (۴۸)». «اما آنچه تو از آن پرسش نمودی - خداوند تو را ارشاد کرده و پایدار بدارد - از امر کسانی که از اهل بیت ما مراد انکار قرار می دهند... و اما حوادثی که به وقوع می پیوندند در آن به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنان حجت من بر شمایند و من جت خداوند هستم بر آنان» از لحاظ سند، بر حدیث توفیق شریف اشکالی وارد نیست. البته امام خمینی (ره) این روایت را از جهت راوی اصلی آن یعنی اسحاق بن یعقوب معتبر نمی داند (۴۹). زیرا او فرد مجهولی است و در کتب رجال، نامی از وی برده نشده است. اما گفته می شود مرحوم کلینی (محمد بن یعقوب) که معاصر نواب اربعه هم بوده است تا مطمئن نشده باشد که چنین توفیق شریفی از ناحیه مقدسه حضرت صاحب الزمان (عج) شرف صدور یافته است، هرگز آن را نقل نمی کند. با این حال شبهه ای که برخی در زمینه سند این روایت بیان می کنند این است که چرا مرحوم کلینی در کتاب خودش «اصول کافی» این توفیق را نقل نکرده است؟ به عبارت دیگر، با توجه به اینکه مرحوم شیخ صدوق در «اکمال الدین»، مرحوم شیخ طوسی در کتاب «غیبت» و مرحوم شیخ طبرسی در کتاب «احتجاج» این روایت را نقل کرده اند، اما چرا خود کلینی آن را در کافی نقل ننموده است؟ و اما از لحاظ دلالت حضرت امام خمینی (ره) در کتاب البیع خویش می فرماید: «مراد از «اما الحوادث الواقعة» احکام آنها نیست بلکه خود حوادث است. علاوه بر آنکه در عصر غیبت رجوع به فقها در مورد احکام از سوی یاران امامان (ع) از واضحات نزد شیعه است و بعید است در مورد آن سؤال شود. و منظور از اینکه معصوم حجت خداست این نیست که او فقط بیان کننده احکام است... بلکه مراد این است که خداوند تعالی به واسطه وجود ائمه معصومین - علیهم السلام - و سیره و اعمال و گفتار آنان، بر بندگان خویش در تمامی امور آنان و از جمله عدالت در همه شئون حکومت احتجاج خواهد نمود... و اگر مردم به غیر از آنان در امور شرعی و احکام الهی از تدبیر امور مسلمانان و اداره سیاست آنان و آنچه متعلق به حکومت اسلامی است، مراجعه نمایند، هیچ عذری (نزد خدا) برای آنان با وجود امامان معصوم (ع) وجود ندارد... پس آن بزرگواران حجت خدا بر مردمند و فقها حجت امام (ع) می باشند و هر آنچه برای امام (ع) است برای فقها نیز به واسطه حجت قرار گرفتن آنان بر بندگان وجود دارد... بنابر این از قول امام (ع) که می فرماید «انا حجة الله و هم حجتی علیکم» استفاده می شود که آنچه برای من از جانب خداوند تعالی است برای فقها از جانب من است، و مشخص است که این به مفهوم جعل (نصب) الهی نسبت به امام (ع) و جعل (نصب) امام (ع) نسبت به فقها است.» (۵۰) و مرحوم شیخ انصاری نیز در کتاب مکاسب خویش اولاً ارجاع مردم به فقها در اصل حوادث و نه حکم آنها و ثانیاً تعبیر امام (ع) از فقها به حجتی علیکم و نه حجة الله، و ثالثاً بدیهی بودن

رجوع مردم از دیر باز به فقها برای مسائل شرعی و عدم ضرورت جهت پرسش در مورد آنها، را سه دلیلی می‌داند که ثابت می‌کند مقصود امام (ع) در ارجاع مردم به راویان حدیث، اختصاصی به مسائل شرعی ندارد بلکه منظور همان امور اجتماعی و عمومی است. (۵۱) در بحث دلالت توقیع شریف نسبت به نصب فقیه برای ولایت، بیان دو نکته ضروری است. نکته اول: بیان مرحوم شیخ انصاری پاسخ بسیار مستدلی است به کسانی که معتقدند از توقیع شریف صرفاً می‌توان مقام افتا را برای فقها ثابت کرد. زیرا اگر گفته شود منظور از «الحوادث الواقعة» ممکن است همان مسائل نو پدید و یا امور مستحدثه باشد که باید مردم احکام آنها را از فقها بپرسند، و به امور جاریه حکومتی و مسائل روز مره اجتماعی نمی‌توان این واژه را اطلاق کرد، باید گفت: اولاً امام زمان (عج) نفرموده اند که «فارجعوا فی احکامها» بلکه مردم را نسبت به اصل حوادث به فقها ارجاع داده‌اند. ثانیاً امام زمان (عج) نفرموده اند «فانهم حجة الله» که احکام آنان کاشف از حکم خدا باشد، بلکه فرموده اند «فانهم حجتی» که از این طریق فقها را در زمینه وظایف اجتماعی و ولایت بر مردم حجت قرار دهند. امام خمینی در کتاب حکومت اسلامی خویش در همین زمینه می‌فرماید: «اگر رسول اکرم (ص) فرموده بود که من می‌روم و امیر المؤمنین (ع) حجت من بر شماست. شما از این می‌فهمیدید که حضرت رفتند، کارها همه تعطیل شد، فقط مساله گویی مانده که آن هم به حضرت امیر (ع) واگذار شده است؟ یا اینکه... خدا او را تعیین کرده تا در همه کارها به او رجوع کنند، فقها هم مسئول امور و مرجع عام توده های مردم هستند؟» (۵۲) حال اگر گفته شود: «الف و لام» الحوادث ممکن است الف و لام عهد بوده و اشاره به حوادثی باشد که در متن پرسش آمده است و ما نمی‌دانیم که چه بوده است. در پاسخ باید گفت: عموم و اطلاق «فانهم حجتی» اقتضا دارد که فقها در جمیع حوادث حجت باشند. نکته دوم: هر چند از مطالب گذشته به خوبی دلالت توقیع شریف نسبت به نصب فقیه جامع شرایط از سوی حضرت صاحب الزمان (عج) جهت منصب ولایت و زمامداری جامعه اسلامی استفاده می‌شود، اما با این حال این روایت نیز همچون دو روایت قبلی یعنی مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه (بلکه به نحو آشکارتری) فقط بر دیدگاه مشروعیت دو گانه و نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه دلالت دارد. به عبارت دیگر جمله «فارجعوا الی...» به خوبی و جوب رجوع مردم را جهت تعیین فقیه عادل ثابت می‌کند و تا زمانی که مردم مراجعه نکنند و نسبت به فقیه عادل واجد شرایطی رضایت نداشته باشند، هیچگونه نصبی شکل تحقق به خود نخواهد گرفت. پی نوشت ها: ۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، البدر الزاهر فی صلوة الجمعة و المسافر (تقریراً لما افاده آیت الله العظمی بروجردی)، ص ۵۷. ۲- رجوع شود به: امام خمینی، کتاب البیع، مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۶۷. ۳- برخی آقایان علما هجده دلیل قرآنی اقامه کرده و به آنها برای اثبات ولایت فقیه استناد نموده‌اند. این آیات عبارتند از: ۱۰۴ سوره آل عمران، ۷۱ و ۷۲ سوره توبه، ۴۴ سوره مائده، ۵۹ سوره نساء، ۶ سوره احزاب، ۸۶ سوره ابراهیم، ۴۴ سوره کهف، ۲۵ سوره حدید، ۵۷ سوره انعام، ۵۲ سوره نور، ۱۰۹ سوره آل عمران، ۷ سوره رعد، ۱۱۹ سوره توبه، ۳۶ سوره احزاب، ۹ سوره حجرات، ۱۵۹ سوره آل عمران و ۲۶ سوره صاد. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: آذری قمی، احمد، قرآن و ولایت فقیه، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، قم، ۱۳۷۲، ص ۱۸۰. ۴- ۲۶۹. ۴- اصول کافی، ج ۱، ص ۳۴. ۵- فروع کافی، ج ۷، ص ۴۱۲. ۶- الفقیه، جلد ۴، ص ۴۲۰. ۷- اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸. ۸- همان منبع پیشین، ص ۴۶. ۹- جامع الاخبار، فصل ۲۰، ص ۳۸. ۱۰- فقه الرضا، ص ۳۳۸، بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۴۶. ۱۱- النراقی، الشیخ احمد، عواید الایام، ص ۱۸۶. ۱۲- همان منبع پیشین به نقل از تفسیر مجمع البیان مرحوم طبرسی. ۱۳- الشهید الثانی، منیه المرید فی آداب المفید و المستفید، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم، ۱۴۰۲ ه. ق. ۱۴- مستدرک الوسایل، ج ۱۷، ص ۳۱۶. ۱۵- شیخ صدوق، اکمال الدین و اتمام النعمه، ج ۲، ص ۴۸۴. ۱۶- الشهید الثانی، منیه المرید، ص ۳۱. ۱۷- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۰. ۱۸- همان منبع پیشین. ۱۹- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۸. ۲۰- جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۸۸. ۲۱- تحف العقول، انتشارات جامعه مدرسین قم، ص ۲۳۷. ۲۲- شیخ صدوق، علل الشرایع، ص ۲۵۲. ۲۳- رجوع شود به: النراقی، المولی احمد، عواید الایام، بصیرتی، قم، ۱۴۰۸ ه. ق، چاپ سنگی، ص ۱۸۵-۲۰۶. ۲۴- آیه ۶۰ سوره نساء. ۲۵- اصول کافی، ج ۱،

ص ۶۷، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸. ۲۶- مقبوله اصطلاحاً به روایتی گفته می‌شود که از نظر راویان اشکالی داشته باشد. زیرا اگر هیچ اشکالی بر آن وارد نباشد باید به آن صحیح یا موثق بگویند. اما چون فقها روایت را پذیرفته و قبول کرده اند به آن مقبوله گفته می‌شود. در مقبوله عمر ابن حنظله هر چند به عمر ابن حنظله و همچنین محمد بن عیسای یقطین و داود بن حصین الاسدی از جهت توثیق خدشه‌هایی وارد شده است، اما چون عموم فقها این روایت را تلقی به قبول نموده اند، به همین خاطر، مقبوله عمر ابن حنظله نام گرفته است. البته از جهت این سه نفر نیز ظاهراً بی اشکال باشد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲ ص ۲۱۵. ۲۷- آیه ۳۶ سوره احزاب. ۲۸- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۸-۴۷۹. ۲۹- همان منبع پیشین، ص ۴۸۲. ۳۰- در تفسیر مجمع البیان شیخ طبرسی در مورد شان نزول آیه ۶۰ سوره نساء «الم ترالی الذین یزعمون...» نقل شده است: «میان مردی از یهود و یکی از منافقین نزاعی در گرفت. یهودی گفت: شکایتم را به نزد محمد (ص) می‌برم. چون او می‌دانست که آن حضرت رشوه نمی‌گیرد و در قضاوت ستم روا نمی‌دارد. منافق گفت: نه، بین من و تو، کعب بن اشرف، حکم باشد (چون او می‌دانست که وی رشوه دریافت می‌کند) آنگاه این آیه نازل گردید.» برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: الشیخ الطبرسی، ابی علی الفضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه للطباعه و النشر، بیروت، ۱۴۰۸ هـ. ق، ج ۲، ص ۶۶. ۳۱- رجوع شود به: القزوینی الرازی، ابی الحسین احمد، مقایس اللغه، ج ۲، ص ۹۱. ۳۲- آیه ۲۶ سوره ص. ۳۳- نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲ (فیض)، ص ۸۰۲. ۳۴- بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۸۳. ۳۵- آیت الله مکارم شیرازی در کتاب البیع خویش این دوازده مورد را بیان نموده است. با این حال، ایشان موارد مذکور را برای دلالت مقبوله بر نصب فقیه جهت ولایت کافی نمی‌دانند. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقهه (کتاب البیع)، ص ۴۹۵-۴۹۸. ۳۶- اصول کافی، ج ۲، ص ۲۴۲. ۳۷- الشیخ الطوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، چاپ جدید، ج ۶، ص ۳۰۳. ۳۸- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴. ۳۹- مامقانی، شیخ عبد الله، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۱، ص ۱۸۱ و ۱۹۷ و ۶۳. ۴۰- الشیخ الطوسی، الفهرست، ص ۷۹. ۴۱- امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ص ۸۲. ۴۲- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۸. ۴۳- آیه ۳۶ سوره احزاب. ۴۴- ماوردی مناصبی همچون: «فصل منازعات و خصومات، استیفاء حقوق، ولایت بر مجانین و صغار و محجورین، حفظ اوقاف و صرف آن در راه صحیح، اجرای وصایا، تزویج زنان بی سرپرست، اقامه حدود، دقت و نظر در مصالح کارگزاران، بررسی وضعیت شهود و اجرای مساوات بین قوی و ضعیف» را از جمله وظایف قاضی بر شمرده است. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: ماوردی، ابی الحسن، الاحکام السلطانیه و الولايات الدینی، ص ۹۰. ۴۵- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷. ۴۶- همان منبع پیشین. ۴۷- در دوره غیبت صغری امام زمان (عج) (از سال ۲۶۰ تا ۳۲۹ هـ. ق) چهار تن به عنوان نایب خاص آن حضرت واسطه بین امام و شیعیان بوده اند. این چهار تن عبارتند از: ابو عمر عثمان بن سعید بن عمرو العمری، ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید، ابو القاسم حسین بن روح نوبختی، و ابو الحسن علی بن محمد السمری. ۴۸- الشیخ الصدوق، اکمال الدین و اتمام النعمه، ج ۲، ص ۴۸۳. ۴۹- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۴. ۵۰- همان منبع پیشین. ۵۱- شیخ انصاری، مرتضی، مکاسب، ص ۱۵۴. ۵۲- امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ص ۶۹. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

### بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه هر چند آیت الله منتظری در کتاب خویش دلایل متعدد نقلی جهت اثبات ولایت انتخابی فقیه ارائه می‌کند، اما همانگونه که خود ایشان معترف است نمی‌توان تمام آنها را از لحاظ سند بی‌خدشه دانست و یا از لحاظ دلالت تمام دانست. وی در این زمینه چنین می‌گوید: «غرض ما استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند

یا دلالت آنها مناقشه شود. بلکه مقصود این است که خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالا اطمینان داریم به دست آید 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 نمی ماند». (۱) به همین خاطر در اینجا لازم نیست که همه آن دلایل را یکایک مورد بررسی و ارزیابی قرار داده، بلکه به مهمترین آنها می پردازیم. فحوای قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» یکی از دلایلی که برای اثبات دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه از سوی طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه ارائه شده، فحوای قاعده سلطنت یا تسلیط است. در این زمینه گفته شده است: «عقل عملی بر سلطه انسان نسبت به اموالی که خود حیادت کرده و یا به تلاش و کار خود به دست آورده دلالت دارد و سیره عقلا نیز همواره در زندگی اجتماعی و داد و ستد و معاملاتشان در التزام به این معنی گواه بوده و به حرمت تجاوز به اموال دیگران حکم می نموده است و شرع مقدس اسلام نیز این قاعده را تنفیذ نموده تا جایی که یکی از مسلمات فقه فریقین گردیده و در ابواب مختلف بدان تمسک شده است. از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: «ان الناس مسلطون علی اموالهم» (۲) همانا مردم بر اموال خویش مسلط هستند. و در روایت ابی بصیر از امام جعفر صادق (ع) آمده است که فرمود: «ان لصاحب المال ان یعمل بماله ما شاء مادام حیا» (۳) صاحب مال اختیار دارد تا هنگامی که زنده است اموال خویش را هرگونه که خواست به مصرف رساند. پس هنگامی که ما این فرض را پذیرفتیم که مردم بر اموال خویش مسلط هستند - به گونه ای که جز در معصیت خداوند هرگونه که بخواهند بتوانند در اموال خویش تصرف کنند - و تصرف در اموال دیگران بدون اذن و اجازه آنان جایز نباشد، پس به طریق اولی باید پذیرفت که مردم بر نفوس خویش مسلط هستند، زیرا سلطه بر نفس و جان خود، به حسب رتبه بر سلطه بر مال مقدم است. بلکه علت و ملاک سلطه بر مال، سلطه بر خود است، چرا که مال انسان محصول کار انسان است و کار او نتیجه فکر و قوای اوست و چون از جهت خلقت و تکوین، انسان مالک جان، فکر و قوای خویش است و در نتیجه مالک اموالی که از ثمره تلاش آنها به دست می آید نیز می باشد. خداوند متعال، انسان را آزاد، صاحب اختیار و مسلط بر ذات خویش آفریده و هیچ کس نمی تواند آزادی انسانها را محدود نموده و بدون اجازه آنان در مقدرات آنان تصرف کند. به همین جهت افراد جامعه حق دارند برای حکومت بر خویش، فرد اصلح را انتخاب و به حکومت به گمارند بلکه پس از حکم عقل به اینکه جامعه نیاز به نظام و حکومت دارد و اینکه اینها از ضروریات زندگی بشرند، تعیین حاکم از واجبات زندگی اجتماعی به شمار می آید. بلی چنانکه بیش از این گفته شد با وجود امام منصوب - طبق اعتقاد ما - دیگر جایی برای انتخاب باقی نمی ماند (نظیر آنچه در مورد ائمه معصومین معتقدیم) و نیز شارع مقدس، شرایط ویژه ای را برای والی مشخص فرموده که واجب است انتخاب در چارچوب آن شرایط صورت پذیرد و انتخاب شخص فاقد آن شرایط، صحیح نیست» (۴) بنابر این، چون مردم بر اموالشان تسلط دارند، و چون مقدرات سیاسی بر اموال دارای اولویت است، در نتیجه باید گفت مردم حق تعیین حاکم در عصر غیبت را دارند. در زمینه فحوای قاعده سلطنت و دلالت آن بر اثبات جنبه «قانونیت» مشروعیت مردمی ولایت فقیه، دو اشکال اساسی مطرح است: اولاً: در تمسک به دلیل فحوا، باید توجه کرد که باید همواره از عالی به دانی باشد، و نه از دانی به عالی، لذا اگر من بر مالم سلطه و ولایت دارم نمی توانم از آن، اولویت تسلط به نفس خودم را نتیجه بگیرم. به عبارت دیگر اگر شارع مقدس به کسی حق تصرف بر مالش را دارد، او می تواند (در چهارچوب شرع) هر نوع دخل و تصرفی در آن داشته باشد، مثلاً آن را به کسی هبه نماید. اما از این اجازه شارع نمی توان نتیجه گرفت که حتماً حق تصرف و سلطه بر نفس خودش هم به او داده شده است. البته بر عکس آن می توان اولویت را نتیجه گرفت یعنی اگر شارع حق تصرف و سلطه بر جان را به کسی اعطا نمود می توان گفت که او به طریق اولی حق تصرف بر مال خویش هم دارد. چون سلطه بر مال در مرتبه بعد از سلطه بر جان قرار دارد. البته اگر گفته شود: چون غیر در مال من حق تصرف ندارد، پس به طریق اولی بر جان من هم سلطه و ولایتی ندارد، یعنی از عدم جواز تصرف غیر در اموال، اولویت عدم جواز تصرف

وی بر جان، نتیجه گرفته شود. آنگاه در پاسخ باید گفت: گر چه چنین نتیجه گیری صحیح است، اما از عدم جواز تصرف غیر بر جان، چگونه می توان جواز تصرف هر کس بر جان خویش را استنتاج نمود. یعنی درست است که دیگری بر جان من حق تصرف و ولایت و سلطه ای ندارد، اما چه دلیلی وجود دارد که خودم بر جان خودم سلطه داشته باشم؟ زیرا ممکن است شارع به هیچکس، نه به دیگری و نه به خودم، حق تصرف و سلطه بر جان خودم را نداده باشد. مگر اینکه گفته شود ما با دلایل دیگری ثابت می کنیم که هر کس بر جان خویش مسلط است. پس در این صورت فحواى قاعده سلطنت، به تنهایی، یک دلیل تمام برای اثبات مطلوب نیست. ثانیاً: بر فرض که ما پذیرفتیم قاعده سلطنت بر جواز حق تصرف و سلطه هر کس بر جان خویش دلالت دارد، (۵) حال اگر همه مردم به اتفاق آرا (چون بر نفس خویش سلطه دارند) خواستند حق حاکمیت بر خویش را به حاکم منتخب خودشان بسپارند اشکالی پیش نخواهد آمد. اما چون غالباً چنین اتفاق نظری پیش نخواهد آمد و بحث اکثریت و اقلیت مطرح می شود، در اینجا چگونه می توان از قاعده سلطنت، ولایت حاکم منتخب اکثریت را بر آن اقلیتی که به وی رای نداده اند نتیجه گرفت؟ ممکن است گفته شود یک توافق ضمنی وجود دارد، یعنی آن اقلیت هم پذیرفته اند که منتخب اکثریت بر آنان ولایت داشته باشد. اما با این حال می توان تصور کرد اقلیتی وجود داشته باشند که به هیچ نحو، منتخب اکثریت را قبول ندارند، و یا عده ای وجود داشته باشند که اساساً در انتخابات شرکت نکرده اند، و یا افرادی هستند که بعداً متولد می شوند، در تمام این موارد نمی توان از قاعده سلطنت (که مفادش تسلط بر نفس است) مشروعیت تسلط بر دیگران را ثابت کرد. مگر اینکه گفته شود در تمامی این موارد، با حفظ حقوق اقلیت، عمل به نظریه اکثریت یک امر عقلایی است. در این صورت باید گفت پس قاعده تسلیط به عنوان دلیل نقلی محض به تنهایی و بدون کمک آن امر عقلایی تمام نیست. آیات و روایات شورا در حکومت و ولایت یکی دیگر از دلایلی که در جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه به کار گرفته شده، آیات و روایات مربوط به شورا و مشورت در امر حکومت و ولایت است. در این زمینه به آیه کریمه ۳۸ سوره شورا استناد شده است. و الذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلاة و امرهم شوری بینهم (۶) آنان که پروردگار خویش را اجابت نموده و نماز به پا می دارند و کار آنان در بین خودشان بر اساس مشورت است. و از پیامبر اکرم (ص) نیز روایت شده که فرمود: «اذا كانت امراء کم خیار کم و اغنیاء کم سمحاء کم و امور کم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها» (۷) آنگاه که فرمانروایان شما خوبان شما باشند، و ثروتمندان، بزرگواران، و امور شما در بین شما بر اساس مشورت باشد روی زمین از درون آن برای شما بهتر است. واژه «امر» در آیه شریفه و روایات نیز منصرف به اصل حکومت دانسته شده و گفته می شود: «پس ولایت به وسیله شورای اهل خبره و انتخاب آنان منعقد می شود و به دنبال آن قهراً انتخاب امت را در پی خواهد داشت، چرا که انتخاب «خبرگان» در صورتی که منتخب مردم یا مورد اعتماد آنان باشند طبعاً رضایت و انتخاب مردم را به دنبال دارد، چنانکه ما، در همه ملتها این معنی را مشاهده می کنیم. از سوی دیگر، بیشتر مسلمانان پس از وفات پیامبر اکرم (ص) شورا را اساس خلافت قرار دادند و ما شیعه امامیه اگر چه به خاطر وجود نص بر ولایت امیر المؤمنین (ع) با آنان مناقشه می کنیم، در عصر غیبت ما اگر قائل به دلالت مقبوله و نظایر آن بر نصب عام شویم که بحثی نیست و الا- به مقتضای عموم آیه شریفه و روایات وارده در این زمینه، قهراً نوبت به شورا و مشورت با مردم خواهد رسید» (۸) در باب دلالت آیات و روایات مربوط به شورا و مشورت در امر ولایت حکومت باید گفت: گرچه وجود اصل شورا در فرهنگ سیاسی اسلام بیانگر شیوه حکومت اسلامی می باشد و به وسیله آن نه تنها اقشار مختلف مردم می توانند در تمام مراحل تصمیم گیریهای سیاسی، اجتماعی نقش سازنده ای داشته باشند بلکه می توانند مانع ضایعات و انحرافهایی شوند که در اثر اشتباهات فردی به وجود می آید. و هرچند سنت خوب و پسندیده مشورت کردن ضمن آنکه می تواند مشارکت فعال و گسترده مردم را در حل مشکلات به نمایش بگذارد در عین حال باعث خواهد شد که مردم کارها را به دست خویش گرفته و به جریان امور سرعت ببخشند و از همین طریق نیز بتوانند تواناییهای حکومت اسلامی را در زمینه های مختلف سیاسی و اقتصادی بالا ببرند. اما با این حال نمی توان از این اصل که زمینه ساز مشارکت



فعال مردم در صحنه تصمیم‌گیریها و اجرای تصمیمات حکومت است (و در حقیقت پاسخی است برای سؤال چگونه باید حکومت کرد؟) به نحوه انتخاب حاکم اسلامی و لزوم مشورت در اصل ولایت مرتبط دانست. (و آن را پاسخی تلقی کرد برای سؤال چه کسی باید حکومت کند؟) زیرا با اینکه ولایت انتصابی برای پیامبر اکرم (ص) قطعی است و آن حضرت نیازی به مشورت برای اصل ولایت ندارد، در عین حال خداوند ایشان را مامور فرموده تا در اجرای امور با مسلمانان مشورت نماید و آنگاه تصمیم مقتضی را اتخاذ فرماید: «بما رحمه من الله لنت لهم و لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين». (۹) به خاطر رحمت خدا بود که توانستی با مردم نرم خو باشی. اگر تندخو بودی از اطرافت پراکنده می شدند. از این رو از اشتباهاتشان درگذر و برای آنان استغفار کن و در امور با آنان مشورت کن. هرگاه تصمیم گرفتی به خدا توکل کن که خداوند متوکلین را دوست می دارد. حال اگر گفته شود: آیه و امرهم شوری بینهم مطلق بوده و اطلاق آن اقتضای مطلوبیت و نفوذ آن، هم در اصل ولایت و هم در فروع و اجرای آن را دارد. در پاسخ باید گفت: با وجود قدر متقین که در باب مشورت در نحوه اتخاذ تصمیمات و چگونگی اجرای آن وارد شده است، نمی توان به اطلاق آن آیه کریمه تمسک کرد و مشورت را به اصل ولایت و اصل انتخاب حاکم اسلامی تعمیم داد. سخنان امیر المؤمنین در صحت و مشروعیت انتخاب با استناد به موارد متعددی از سخنان و نامه های مولای متقیان حضرت علی (ع)، در مورد تعیین والی با مشورت مهاجرین و انصار، اهمیت دادن به نظر مردم در تعیین والی، امر مردم بودن امر حکومت، ضرورت علنی بودن بیعت، تکلیف و وظیفه مردم در تعیین امام و... و همچنین احادیث پیامبر اکرم (ص) در مورد سقوط حکومت در انتخاب ناشایست مردم و غضب خلافت در حکومت بدون مشورت مردم و ضرورت تعیین رهبر حتی در بین سه نفر، و دستور ایشان به انتخاب فرمانده در جنگ موته و معاهده آن حضرت با اهل مقنا و نهی مردم از سپردن خلافت به زنان و... و همچنین نامه امام حسن مجتبی (ع) به معاویه و تاکید بر انتخاب به وسیله شورا در متن صلحنامه آن حضرت و همچنین پاسخ سید الشهداء حضرت امام حسین (ع) به نامه بزرگان کوفه و... بر صحت و مشروعیت انتخاب استدلال شده است. (۱۰) البته در صورتی که از مبحث سند هم صرف نظر شود، در تمام بودن دلالت یکایک آنها بر نظریه ولایت انتخابی فقیه (همانگونه که قبلا اشاره شد) جای بحث و تأمل جدی وجود دارد. با این حال کلامی از امیر المؤمنان حضرت علی (ع) را پس از کشته شدن عثمان، و هنگامی که مردم برای بیعت با آن حضرت هجوم آوردند، در اینجا می آوریم: «دعونی و التمسوا غیری... و اعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب، و ان ترکتمونی فانا کاحدکم، لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن و لیتموه امرکم، و انا لکم وزیرا خیر لکم امیرا» (۱۱) مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسئولیت انتخاب کنید... بدانید اگر من دعوت شما را اجابت کنم، بر اساس آنچه خودم می دانم بر شما حکومت می کنم و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نمی دهم، ولی اگر مرا واگذارید 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، و من وزیر و مشاور شما باشم برای شما بهتر است تا امیر شما باشم. هر چند در پاسخ به اشکالی که بر دلالت این روایت شده (یعنی اینکه کلمات امام (ع) در اینجا در مقام جدل، و در مقابل کسانی بوده که نصب آن حضرت را مورد انکار قرار می داده اند) گفته شده است: «امام (ع) در مقام جدل بوده، ولی نه جدل به امر باطل و خلاف واقع، بلکه نص همواره بر انتخاب مقدم است و لکن چون آنان تسلیم نصب آن حضرت نبودند، امام (ع) مساله انتخاب را که در رتبه بعدی دارد مطرح فرموده است». اما نباید فراموش کرد که حضرت ابراهیم (ع) در مقابل بت پرستان به امر باطلی احتجاج کرده و در مورد خورشید گفته است: «هذا ربی هذا اکبر» (۱۲) دو نکته مهم در باره دلایل عقلی و نقلی ولایت انتخابی فقیه هر چند آیت الله منتظری در کتاب خویش ۲۶ دلیل عقلی و نقلی را جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه یعنی همان دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه از جنبه «قانونیت» ارائه داده اند (که به برخی از مهمترین آنها در این فصل اشاره شده و آنها را مورد ارزیابی قرار دادیم)، اما لازم است به دو نکته اساسی و مهم در خصوص این دلایل توجه شود: اولاً: همانگونه

که مکرراً بیان شده، تمامی دلایل ارائه شده بر این فرض استوار است که ادله ولایت انتصاب الهی فقیه عادل در مرحله ثبوت مخدوش بوده و در مقام اثبات ناتمام باشد. بدیهی است بر اساس نظریه ولایت انتخابی، زمانی که دلایل نصب تمام باشد (چنانکه ما آنها را فی الجمله تمام دانستیم) دیگر نوبت به انتخاب نمی‌رسد. زیرا نصب شارع همواره در رتبه بالاتری از انتخاب مردم قرار دارد. ثانیاً: بر خلاف دلایل نظریه ولایت انتصابی فقیه که هرگونه تأثیری را برای انتخاب مردمی در مشروعیت ولایت فقیه منکر بودند، هیچیک از دلایل عقلی نظریه ولایت انتخابی فقیه و دلایل نقلی آن (بر فرض صحت همه آنها از لحاظ سند و دلالت تمامی آنها بر مقصود) نصب فقیه عادل واجد شرایط از سوی شارع مقدس را جهت تصدی امر ولایت در عصر غیبت، مورد انکار قرار نمی‌داند. به عبارت دیگر، بر فرض تمام بودن دلایل عقلی و نقلی نظریه ولایت انتخابی فقیه، در حقیقت بخشی از دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه و یا همان نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه به اثبات می‌رسد. زیرا دلایل عقلی و نقلی ارائه شده، هیچ منافاتی با این نکته ندارند که وقتی مردم فقیه واجد شرایط را به رهبری و زمامداری انتخاب کردند، او جهت برخورداری از مشروعیت الهی، از جانب خداوند هم برای این سمت منصوب گردد. پی نوشت‌ها: ۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۰۳. ۲- بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۲. ۳- وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۳۸۱. ۴- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۶. ۵- البته بر فرض هم این قاعده چنین دلالتی داشته باشد باز نمی‌تواند در همه موارد «مشرع» باشد مثلاً در موارد مشکوک که من یقین ندارم شارع در این موارد چنین حقی به من داده باشد، نمی‌توانم به آن قاعده عام در این شبهه مصداقیه تمسک کنم. ۶- آیه ۳۸ سوره شورا. ۷- تحف العقول، ص ۳۶، سنن ترمذی، ج ۳، ص ۳۶۱. ۸- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۸۹. ۹- آیه ۱۵۹ سوره آل عمران. ۱۰- برای مطالعه بیشتر این روایات رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۹۵-۳۳۰. ۱۱- نهج البلاغه، خطبه ۹۲، فیض، ص ۲۷۱. ۱۲- آیه ۷۸ سوره انعام. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

### بررسی و تحلیل دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه

بررسی و تحلیل دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه قبل از بررسی دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه، بیان چند نکته ضرورت دارد. اولاً: اکثر فقهای که در گذشته در مورد ولایت فقیه سخن گفته‌اند بیشتر از آنکه به دلایل عقلی عنایت ویژه‌ای داشته باشند، به دلایل نقلی و احادیث و اخبار ائمه معصومین - علیهم السلام - تمسک نموده و آن را برای اثبات مسأله کافی دانسته‌اند. لذا ارائه دلایل عقلی منقح و دارای نظم منطقی در میان آثار مکتوب آنان کمتر به چشم می‌خورد. ثانیاً: اکثر آن دسته از فقهای هم که به دلایل عقلی (۱) برای اثبات ولایت فقیه توجه نموده‌اند، بیشتر به اثبات اصل ضرورت حکومت اسلامی در عصر غیبت، و لزوم سرپرستی و ریاست عالیه جامعه اسلامی از سوی فقهای عادل جامع شرایط پرداخته‌اند. به عبارت دیگر، همان جنبه «حقانیت» ولایت فقیه را بیشتر مد نظر قرار داده‌اند که معتقدان به نظریه‌های مشروعیت ولایت فقیه در آن شکی ندارند، و کمتر به جنبه «قانونیت» آن عنایت داشته‌اند که محل نزاع و اختلاف است. این استدلالها جای پرداختن به مبنا و ملاک مشروعیت ولایت فقیه به اصل مشروعیت ولایت فقیه اهتمام ورزیده شده است. ثالثاً: هر چند در دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه ما باید صرفاً استدلال طرفداران نظریه ولایت مطلقه فقیه را مورد بررسی قرار دهیم، اما از آنجایی که نظریه دیگر در همین دیدگاه، یعنی نظریه «ولایت عامه فقیه» نیز به اصل نصب الهی فقیه معتقد است، اشاره‌ای به دلایل مطرح شده از سوی طرفداران آن هم خواهیم داشت. بررسی استدلال عقلی امام خمینی (ره) و سه نکته درباره آن امام خمینی (ره) در کتاب ولایت فقیه (حکومت اسلامی) خویش با استدلال به لزوم وجود مؤسسات اجرایی و ضرورت اجرای احکام اسلام و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام (احکام مالی، احکام دفاع ملی و احکام احقاق حقوق و احکام جزایی) و لزوم وحدت بین امت اسلام و ضرورت قیام علما برای نجات مردم

مظلوم و محروم و همچنین با استناد به سنت و رویه رسول اکرم (ص) و رویه امیر مؤمنان علی بن ابیطالب (ع) و... بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت تاکید کرده و می فرماید: «اکنون که دوران غیبت امام (ع) پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می آید. عقل هم به ما حکم می کند که تشکیلات لازم است... اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت در دوره غیبت تعیین نشده است تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنید؟ دیگر اسلام نمی خواهیم؟ اسلام فقط برای دوستان سال بود؟... یا اینکه حکومت لازم است، و اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکرده است، لکن آن خاصیت حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب (ع) موجود بود برای بعد از غیبت هم قرار داده است. این خاصیت که عبارت از علم به قانون و عدالت باشد در عده بیشماری از فقهای عصر ما موجود است. اگر با هم اجتماع کنند، می توانند حکومت عدل عمومی در عالم تشکیل دهند. اگر فرد لایقی که دارای این خصلت باشد به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایت را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می باشد، و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند». (۲) ایشان در کتاب البیع نیز پس از بیان اینکه احکام اسلامی، اعم از قوانین اقتصادی و سیاسی و حقوقی بوده و تا روز قیامت نسخ نشده و باقی و لازم الاجراست و اجرای احکام الهی هم جز از طریق برپایی حکومت اسلامی امکانپذیر نیست. (زیرا در غیر این صورت، جامعه مسلما به سوی هرج و مرج رفته و اختلال و بی نظمی که نزد خدا و خلق امری قبیح و ناپسند است، بر همه امور مستولی خواهد شد) کما اینکه حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم بیگانگان و جلوگیری از تسلط تجاوزگران بر آن هم که عقلا و شرعا واجب است، جز با تشکیل حکومت اسلامی میسر نیست. اینگونه نتیجه می گیرند که: «آنچه بر شمردیم، جزو بدیهی ترین نیازهای مسلمانان است و از حکمت به دور است که خالق مدبر و حکیم، آن نیازها را بکلی نادیده گرفته، از ارائه راه حلی جهت رفع آنها غفلت کرده باشد. آری، همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می کند، عینا لزوم حکومت در دوران غیبت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را در بر دارد. بویژه، پس از این همه مدت که از غیبت آن بزرگوار می گذرد و شاید این دوران هزارها سال دیگر نیز العیاذ بالله ادامه یابد، علم آن نزد خداوند است. آیا می توان تصور کرد که آفریدگار حکیم، امت اسلامی را به حال خود رها کرده و تکلیفی برای آنان معین نکرده باشد؟ و آیا خردمندانه است که بگوییم خداوند حکیم به هرج و مرج میان مسلمین و پریشانی احوال آنان رضا داده است؟ و آیا چنین گمانی به شارع مقدس رواست که بگوییم حکمی قاطع جهت رفع نیازهای اساسی بندگان خدا تشریح نکرده است تا حجت بر آنان تمام شده باشد؟ آری، لزوم حکومت به منظور بسط عدالت و تعلیم و تربیت و حفظ نظام جامعه و رفع ظلم و حراست مرزهای کشور و جلوگیری از تجاوز بیگانگان، از بدیهی ترین امور و واضحات عقل است، بی آنکه بین زمان حضور و غیبت امام و این کشور و آن کشور فرقی باشد». (۳) و در قسمت دیگر از همان کتاب پیش گفته می فرماید: «در زمان غیبت، اگر چه شخص معینی برای تصدی امر حکومت قرار داده نشده است، ولی بنابر آنچه پیشتر بیان شد، ممکن نیست، خداوند در امر حکومت که نیاز حتمی جامعه اسلامی است، اهمال کرده باشد... اکنون سزاوار است بگوییم که چون حکومت اسلامی، حکومتی مبتنی بر قانون است، آن هم فقط قانون الهی که برای اجرای احکام و بسط عدالت در سراسر جهان مقرر شده است، زمامدار این حکومت، ناگزیر باید دو صفت مهم را که اساس یک حکومت الهی است دارا باشد، و ممکن نیست یک حکومت مبتنی بر قانون تحقق یابد مگر آنکه رهبر و زمامدار آن واجد این دو صفت باشد، اول علم به قانون و دوم عدالت». (۴) از مجموع آنچه در اینجا از امام خمینی (ره) به عنوان دلیل عقلی ذکر شد، شاید بتوان در یک نظم منطقی و به طور خلاصه چنین گزارش نمود: ۱- ضرورت حکومت اسلامی به دلایل متعدد (و از جمله اجرای احکام اسلام و جلوگیری از هرج و مرج) از بدیهی ترین نیازهای مسلمانان و از واضحات عقل است که از حکمت خالق مدبر و حکیم به دور است که در این امر اهمال کرده و از آن غافل مانده باشد. ۲- قاعده عقلی، تخصیص بردار نبوده و مخصوص زمان و مکان خاصی نیست. لذا همان دلایلی که لزوم

امامت را اثبات می‌کند، عیناً لزوم حکومت در عصر غیبت را نیز شامل می‌شود. ۳- طبیعت طرز حکومت اسلامی که حکومتی مبتنی بر قانون است، اقتضا می‌کند که زمامدار آن حتماً از دو صفت علم به قانون و عدالت برخوردار باشد. - از مقدمات پیش گفته، می‌توان نتیجه گرفت که ولایت فقیه عادل در عصر غیبت و تصدی و سرپرستی جامعه اسلامی از سوی وی، امری کاملاً مشروع است، لذا اگر به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد، و بر همه لازم است که از او اطاعت کنند. درباره استدلال عقلی امام خمینی (ره) باید به سه نکته مهم توجه کرد: نکته اول: هر چند امام خمینی (ره) با تعبیر «فما هو دلیل الامامة بعینه دلیل علی لزوم الحکومة بعد غیبة ولی الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف» مهمترین پایه استدلال خویش را برای اثبات ولایت فقیه همان ادله امامت عامه می‌گذارند، با این حال، نباید فراموش کرد که وی در صدد اثبات مسأله نصب الهی و جنبه «قانونیت» ولایت فقیه نبوده بلکه بیشترین تکیه ایشان در این استدلال، اثبات ضرورت حکومت اسلامی و عدم اهمال شارع مقدس در عصر غیبت و اثبات جنبه «حقانیت» ولایت فقیه در مقابل کسانی است که در مبارزه با طاغوت کوتاهی نموده و سکوت خویش را با اعتقاد به عدم لزوم حکومت دینی در دوران غیبت با سرپرستی فقیه عادل توجیه می‌کنند. شاهد بر این ادعا این است که هم در کتاب حکومت اسلامی و هم در کتاب البیع، امام خمینی (ره) بلا فاصله پس از استدلال عقلی، برخی دلایل شرعی و احادیث و اخبار ائمه معصومین - علیهم السلام - از جمله روایت علل (۵) به نقل از فضل بن شاذان از حضرت امام رضا (ع) را یادآوری می‌کند که همگی بر ضرورت وجود اولی الامر و لزوم حکومت اسلامی و تعیین تکلیف امت و عدم اهمال شارع مقدس در ایجاد نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج دلالت دارند. حال اگر گفته شود: چون امام خمینی (ره) دلیل را به علم کلام ارجاع داده و به دلایل امامت عامه استدلال نموده اند، و چون یکی از دلایل مهم امامت عامه هم همان قاعده لطف است (۶) که بر اساس آن گفته می‌شود وجود امام لطف است پس بر خداوند لازم است امام را نصب نماید) لذا باید نصب فقیه از سوی شارع مقدس را امری حتمی فرض کنیم. در پاسخ باید گفت: اولاً امام خمینی (ره) همانگونه که بیان شد، اساساً در صدد بیان نصب الهی و یا انتخاب مردمی فقیه نیست. بلکه ایشان می‌گویند همان طور که ضرورت امامت ثابت می‌شود، ضرورت ولایت و حکومت فقیه در عصر غیبت هم ثابت می‌شود. ثانیاً دلیل امامت عامه منحصر در قاعده لطف نیست. دلیل دیگری هم هست که می‌گوید برای جلوگیری از اختلال نظام با توجه به تنازع و درگیری بین افراد، علاوه بر قانون الهی، وجود امام و سرپرست برای جامعه ضروری و لازم است. ثالثاً هر چند در قاعده لطف، نصب امامان از سوی خداوند سبحان لازم است، اما می‌توان گفت یکی از دلایل لطف بودن امام و وجوب نصب او بر خداوند، همان عصمت امام است. مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی در «تجريد الاعتقاد» خویش می‌فرماید: «و العصمة تقتضی النص» (۷) کما اینکه مرحوم علامه حلی در شرح این عبارت می‌فرماید: «از آنجایی که عصمت، یک امر مخفی است که جز خداوند تعالی هیچکس بر آن واقف نیست لذا واجب است که امام از سوی خداوند تعالی که عالم به این شرط است نصب گردد». (۸) و در جای دیگر دلیل لطف بودن وجود امام را برای حفظ شرایع و حراست آن از زیادت و نقصان می‌داند. (۹) به عبارت دیگر بر اساس قاعده لطف، ضرورت نصب امام به خاطر حیثیت امام از جنبه حکومت نیست، بلکه به خاطر حیثیت عصمت ایشان است که بتواند احکام الهی را حفظ و حراست نماید. زیرا تنها معصوم است که می‌تواند حافظ احکام باشد و از عهده غیر معصوم خارج است. بنابر این، یا باید گفت قاعده لطف برای نصب فقیه عادل دلالتی ندارد، و یا باید به عصمت ولی فقیه معتقد گردیم. و چون برای ولی فقیه، عصمت را شرط نمی‌دانیم، پس باید از شمول قاعده لطف در جهت نصب الهی فقیه، صرف نظر نماییم. همان گونه که به نظر می‌رسد، نظر حضرت امام خمینی (ره) در دلیل عقلی ارائه شده از جانب ایشان اساساً غیر قاعده لطف باشد. نکته دوم: اگر گفته شود: لازمه سخن و مفهوم کلام امام خمینی (ره) مبنی بر اینکه «اگر فردی لایق (فقیهی عادل و واجد شرایط) به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد، و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند» این است که فقیه واجد شرایط

از جانب شارع بالفعل منصوب باشد والا با چه حقی این فقیه می تواند حکومت تشکیل دهد؟ در پاسخ باید گفت: اولاً بر خلاف نظریه ولایت انتخابی فقیه که اساساً هر گونه نصبی را در مرحله ثبوت قابل خدشه می داند، نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه، بخشی از مشروعیت ولایت فقیه را نصب الهی می داند و از این جهت شکی بخود راه نمی دهد. ثانیاً گرچه لازمه سخن امام خمینی (ره) این است که فقیه عادل چون مشروعیت الهی دارد می تواند حکومت تشکیل دهد و صاحب همان ولایتی گردد که پیامبر اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت، اما هرگز این برداشت صحیح در تضاد و منافات با این نکته نیست که چنین فقیهی حتماً از رضایت و مشروعیت مردمی قبل از نصب الهی برخوردار بوده است. زیرا زمانی یک فقیه عادل موفق به تشکیل حکومت صالح اسلامی می گردد که اکثریت مردم او را همراهی کرده باشند. مگر اینکه مشروعیت اصل قیام و تهیه مقدمات برای تشکیل حکومت صرفاً مدنظر باشد که در چنین حالتی اساساً از موضوع بحث خارج است. زیرا هر فرد مسلمانی مکلف به امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با طاغوت و ایجاد تمهیدات تشکیل حکومت اسلامی است، و شکی نیست که فقیه عادل نسبت به دیگران اولی برای عمل به چنین وظیفه و تکلیفی است. بدیهی است بر اساس روایات اسلامی هر گونه فداکاری در این مسیر و لو تا مرز شهادت، صد در صد مشروع است. ناگفته پیداست قید «صالح اسلامی» برای حکومت، جهت پرهیز از حکومت‌های «تغلیبه» است. ممکن است عده ای معتقد باشند که فقیه عادل باید به هر وسیله ای که شده است حکومت تشکیل دهد و لو آنکه با تغلب و زور باشد و اکثریت مردم هم او را همراهی نکرده باشند، اما در مکتب امامت تا کنون هیچ فقیه و صاحب‌نظر شیعی، در غیر اسلامی بودن حکومت «تغلیبه» شک و شبهه ای نداشته است. ثالثاً سیره عملی حضرت امام خمینی (ره) در تشکیل حکومت، بهترین دلیل برای اثبات این نکته است که تا رضایت و نظر و آرای اکثریت مردم در کار نباشد، هیچ حکومتی از قانونیت برخوردار نخواهد بود. زیرا ایشان علی رغم قیام از سالهای قبل از دهه چهل، عملاً موفق به تشکیل حکومت تا قبل از بهمن ۱۳۵۷ نشدند، و زمانی هم که حکومت و دولت تشکیل دادند، نه تنها آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران را با خود داشت. سهل است که دهها میلیون قلب اقشار مختلف مردم به عشق ایشان می تپید. امام خمینی در بدو ورود به ایران و در اولین سخنرانی خویش در بهشت زهرا علت اصلی غیر قانونی بودن رژیم ستمشاهی پهلوی را شکل گرفتن نهادهای حکومتی آن بدون رضایت مردم اعلام نموده و در این زمینه می فرمایند: «مجلس مؤسسان را با زور سرنیزه تاسیس کردند ملت هیچ دخالتی نداشت... پس این سلطنت از اول یک امر باطلی بود، بلکه اصل رژیم سلطنتی از اول خلاف قانون و خلاف قواعد عقلی و خلاف حقوق بشر است... هر کسی سرنوشتش با خودش است، مگر پدرهای ما ولی ما هستند؟... مجلسی که بدون اطلاع و رضایت مردم است این مجلس، غیر قانونی است. دولتی که از همچو مجلسی و همچو سلطانی انشا بشود، این دولت غیر قانونی است». (۱۰) کما اینکه ایشان علت تو دهنی زدن به دولت طاغوت و تشکیل دولت اسلامی از جانب خود را رای و رضایت مردم می دانند. ایشان دولت اسلامی را متکی به آرای ملت (مشروعیت مردمی) و متکی به حکم خدا (مشروعیت الهی) دانسته و در این زمینه می فرمایند: «من تو دهن این دولت می زنم، من دولت تعیین می کنم، من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می کنم، من به واسطه اینکه ملت مرا قبول دارد... دولتی که ما می گوئیم دولتی است که متکی به آرای ملت است، متکی به حکم خداست». (۱۱) ایشان در اولین فرمان حکومتی و یا همان حکم اولین نخست وزیر که برای تشکیل اولین دولت حتی قبل از تنظیم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران صادر فرموده اند تعبیر حق شرعی و تعبیر حق قانونی ناشی از آرای ملت را با هم بیان نموده و بر هر دو جنبه مشروعیت خویش یعنی «مشروعیت الهی» و «مشروعیت مردمی» تکیه می کنند و می فرمایند: «جناب آقای مهندس بازرگان - بنا به پیشنهاد شورای انقلاب، بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شده است...». (۱۲) بنابر این شکی نیست که سیره عملی امام خمینی (ره) بر هر دو جنبه «مشروعیت الهی» و «مشروعیت مردمی» تأکید دارد. نکته سوم: چنانچه در عصر غیبت برای حاکم اسلامی، انتصاب شارع مقدس را تنها معیار مشروعیت دانسته و



در جنبه «قانونیت» مشروعیت ولایت فقیه، صرفاً مشروعیت الهی را کافی بدانیم و برای مشروعیت مردمی تاثیری قائل نباشیم، آنگاه در تعیین فقیه منصوب شارع با محذورات و اشکالات فراوانی مواجه خواهیم شد. در اینجا نمونه‌ای از این اشکالات را یادآوری می‌کنیم. ۱- اگر گفتیم همه فقیهان عادل واجد شرایط چون از جانب شارع مقدس نصب شده‌اند، می‌توانند دولت تشکیل دهند ولو آنکه مردم رضایت نداشته و در امر حکومت به آنان اقبال و مراجعه نکرده باشند، آنگاه این سؤال غیر عقلانی نخواهد بود که در صورت عدم قیام و اقدام هیچ فقیه واجد شرایطی، تکلیف امت چیست؟ کما اینکه در تاریخ طولانی دوره فقهای متاخر، ما دچار چنین وضعیتی بوده‌ایم. مگر نه این است که غیر فقیه با وجود فقیه واجد شرایط حق حکومت ندارد؟ مگر نه این است که لزوم حکومت از واضحات عقل و از بدیهی‌ترین نیازهای جامعه است؟ لذا نتیجه طبیعی چنین وضعیتی این است که یا اساساً معتقد به عدم تشکیل حکومت گردیم و یا حکومت غیر فقیه را باید مشروع بدانیم. البته فرض بر این است که فقهای عادل واجد شرایطی وجود دارند و باز می‌توان فرض کرد سکوت و عدم قیام آنان هم به خاطر عافیت طلبی و شانه‌از زیر بار مسئولیت خالی کردن نیست تا معتقد به سقوط شرط عدالت در وجودشان گردیم، بلکه برعکس به واسطه ورع زیاد، هر یک منتظر اقدام دیگر است. در چنین حالتی تکلیف چیست؟ یا باید بگرییم هر کدام از آنان که مردم به وی مراجعه کردند تشکیل حکومت بر او واجب عینی بوده و او ولایت بالفعل خواهد داشت که در این صورت عنصر مشروعیت مردمی وارد بحث شده و مفهوم آن این است که نصب الهی به تنهایی کارایی نخواهد داشت، و یا آنکه امت را بر خلاف نظر شارع بدون تکلیف رها سازیم، و یا آنکه بالاخره به حکومت هر فرد غیر صالحی تن در داده و آن را مشروع بدانیم. ظاهر امر این است که جز دخالت دادن به نقش مشروعیت مردمی در تعیین ولی فقیه چاره دیگری نداشته باشیم. ۲- هر چند اسبقیت در اقدام فقها نسبت به تشکیل حکومت، ممکن است معیاری برای تعیین ولی فقیه باشد، اما اگر فرض شود چند فقیه همزمان برای تشکیل حکومت قیام کردند و هیچ کدام هم (به هر دلیلی) حاضر نشدند دیگری را اصلح بدانند و اتفاقاً هر کدام هم بخشی از امکانات کشور را به خود اختصاص داده‌اند، در اینجا تکلیف چیست؟ اگر معتقد باشیم همه این فقها از جانب شارع بالفعل منصوب هستند و باید مردم موظف گردند که از همه آنان تبعیت نمایند. و در تشخیص اعلامیت و صفات فقیه برتر هم اختلاف وجود دارد در چنین حالتی باید چه کرد؟ آیا در این صورت هرج و مرج لازم نمی‌آید؟ هیچیک از این فقها به قاعده «القرعه لکل امر مشکل» هم تسلیم نمی‌شوند (۱۳) تا ما با امثال این راه‌حله‌ها، آن هم در مساله حساسی همچون حکومت، بخواهیم خودمان را از قید مشروعیت مردمی رها سازیم، پس تکلیف چیست؟ در اینجا نیز ظاهر امر این است که چاره‌ای جز رجوع به رای و نظر اکثریت مردم وجود نداشته باشد. و این همان دخالت دادن عنصر مشروعیت مردمی در کنار مشروعیت الهی ولی فقیه است. ۳- اگر در حکومت اسلامی ولی فقیه از دار دنیا برود و چندین فقیه واجد شرایط هم وجود داشته باشند که هیچ کدام غیر از خود، دیگری را اصلح ندانند. و هر کدام هم خود را موظف و مکلف برای تصدی امر ولایت و قیام برای به دست گرفتن زمام امور بدانند. آیا در صورتی که با انتخاب مستقیم، و یا غیر مستقیم از طریق خبرگان منتخب ملت، رای و نظر مردم را شرط ندانیم در چنین حالتی هرج و مرج نخواهد شد؟ ۴- یکی از نظریه‌هایی که ممکن است به عنوان راه حل برای تعیین ولی فقیه از بین فقهای واجد شرایط مطرح گردد این است که تمامی فقهای دارای ولایت بالفعل در یکجا جمع شوند و بگویند ما از حق خود می‌گذریم و یک نفر را به عنوان ولی فقیه تعیین نموده و به رسمیت می‌شناسیم. در چنین فرضی نیز باید گفت: اولاً امکان جمع همه فقهای صاحب ولایت فعلی و اتفاق نظر همه آنان بر یکی از فقها امری است بسیار مشکل. لذا باید گفت جمعی از آنان اگر چنین اتفاق نظری پیدا کردند مشکل حل می‌شود. ثانیاً باز هم مشکل حل نمی‌شود. زیرا ممکن است جمع دیگری از فقها، همزمان، فقیه واجد شرایط دیگری را برای ولایت امر تعیین کنند. در اینجا نیز ناچار خواهیم شد که بگوییم هر کدام از این دو گروه (و یا چند گروه) که منتخب مردم بودند حق تعیین ولی فقیه دارند به عبارت دیگر برای جلوگیری از هرج و مرج بالاخره باید به مردم رجوع شود. به هر حال با توجه به آنچه که گفته شد، استدلال عقلی حضرت امام خمینی (ره) راباً نادیده

گرفتن تاثیر «مشروعیت مردمی» نمی توان برای اثبات جنبه قانونیت «مشروعیت الهی» ولایت فقیه، تمام دانست، هر چند که برای اثبات جنبه «حقانیت» مشروعیت الهی ولایت فقیه، از قویترین استدلالهاست. بررسی یکی دیگر از دلایل عقلی و دو نکته در باره آن آیت الله العظمی بروجردی شاید اولین کسی است که به طور منظم و منطقی بر اثبات ولایت فقیه استدلال عقلی کرده و در بین کلمات خویش صراحتاً از نصب فقیه برای سرپرستی جامعه اسلامی سخن گفته است. ایشان، اثبات ولایت فقیه و بیان ضوابط کلی و شئون و حدود ولایت وی را متوقف بر بیان اموری می داند که ما در اینجا به طور خلاصه بیان می کنیم: «اولاً: در جامعه اموری وجود دارد که مربوط به فرد خاصی نیست بلکه از امور عمومی اجتماعی است که حفظ نظام جامعه بدان وابسته است، نظیر قضاوت، سرپرستی اموال غایب و ناتوان و مجهول المالک، و حفظ نظام داخلی جامعه و پاسداری از مرزها و دستور جهاد و دفاع هنگام هجوم دشمنان و مشابه آنکه با سیاست مدن مرتبط است. این امور از مواردی نیست که هر شخصی مستقلاً بتواند عهده دار آن گردد، بلکه از وظایف سرپرست جامعه و آن کسی است که زمام امور اجتماعی مردم به دست اوست. ثانیاً: برای کسی که قوانین اسلام و ضوابط آن را بررسی کند، تردیدی باقی نمی ماند که اسلام دین سیاسی، اجتماعی است و احکام آن به اعمال عبادی شرعی محض که هدف آن، تکامل فرد و تامین سعادت اخروی است منحصر نیست، بلکه اکثر احکام آن مربوط به امور سیاسی و تنظیم اجتماع و تامین سعادت دنیای مردم است. مانند احکام معاملات و سیاسات و جزایات از قبیل حدود و قصاص و دیات و احکام قضایی، و مالیاتی نظیر خمس و زکات که حفظ دولت اسلام متوقف بر آن است. به همین خاطر علمای خاصه و عامه اتفاق نظر دارند که در محیط اسلام وجود سیاستمدار و رهبری که امور مسلمانان را اداره کند ضروری است بلکه از ضروریات اسلام است. هر چند در خصوصیات و شرایط او و چگونگی تعیین او از سوی رسول الله (ص) یا باانتخاب عمومی، اختلاف نظر دارند. ثالثاً: بی تردید سیاست بلاد و تامین جهات اجتماعی در دین اسلام جدای از جهات روحانی و شئون مربوط به تبلیغ احکام و ارشاد مسلمانان نیست، بلکه از همان صدر اسلام سیاست با دیانت در هم آمیخته و سیاست از شئون دیانت محسوب می شده است. رسول الله (ص) شخصاً به تدبیر امور مسلمانان می پرداخت و امور آنان را سیاستگزاری می کرد و مسلمانان برای حل و فصل خصوصتهای خویش به وی مراجعه می کردند. پس از آن حضرت نیز سیره خلفای راشدین و غیر راشدین و امیر المؤمنین (ع) به همین منوال بود. آن حضرت پس از تصدی ظاهری خلافت، امور مسلمانان را تدبیر می کرد و برای ولایات، قاضی و حاکم منصوب می فرمود. رابعاً: با توجه به خلاصه ای از آنچه گفته شد، یعنی: ۱- جامعه دارای نیازمندیهای اجتماعی است که رفع آن از وظایف سیاستمدار و رهبر جامعه است. ۲- شریعت مقدس اسلام، اینگونه امور را مهمل نگذاشته است بلکه نسبت به آن نهایت اهتمام را به خرج داده است. برای آن احکام بسیاری را تشریح کرده و اجرای آن را به رهبر مسلمانان واگذار کرده است. ۳- اینکه رهبر و سیاستگذار مسلمانان در ابتدای امر، کسی غیر از پیامبر اکرم (ص) و پس از وی جانشینان وی نبوده اند. باید گفت: چون امور و حوایج اجتماعی از مسائلی است که عموم مردم در طول مدت عمر خویش با آن دست به گریبان هستند و شیعیان در عصر ائمه (ع) نمی توانسته اند در همه احوال و هر زمان که بخواهند به ائمه (ع) دسترسی داشته باشند. به همین هت به طور قطع برای ما چنین نتیجه ای حاصل می گردد که امثال زراره و محمد بن مسلم و دیگر اصحاب ائمه (ع) از ائمه معصومین درباره شخصی که به هنگام عدم امکان دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، پرسش نموده اند. و باز قطع داریم که ائمه (ع) نیز اینگونه امور عامه البلوی را که شارع راضی به مهمل ماندن آن نیست، مهمل نگذاشته و برای حل و فصل این امور کسی را که شیعیان به هنگام عدم دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، مشخص فرموده اند. بویژه اینکه عدم دسترسی اغلب شیعیان به آنان در آن زمان، و همه شیعیان در عصر غیبت را که خود از آمدن آن خبر می داده اند به خوبی می دانسته اند. در هر صورت ما قطع داریم که صحابه ائمه (ع) درباره کسی که شیعیان به وی مراجعه کنند، پرسش نموده اند و ائمه - علیهم السلام - نیز به آنان پاسخ داده و اشخاصی را برای شیعه در صورت عدم تمکن از دسترسی به آنان مشخص فرموده اند. منتهای امر، این احادیث و پرسش و پاسخها در جوامع حدیثی که به

دست ما رسیده ساقط شده و چیزی جز همین روایت عمر بن حنظله و ابی خدیجه، به دست ما نرسیده است. پس امر دایر است بین اینکه نصب صورت نگرفته باشد و یا اینکه فقیه عادل به این مقام منصوب شده باشد، و آنگاه که با مطالب گذشته بطلان نظر اول ثابت گردید، نظر دوم (نصب فقیه) ثابت و قطعی می‌گردد و مقبوله عمر ابن حنظله نیز از شواهد آن است. و اگر خواسته باشی، می‌توانی مطلب را در قالب یک قیاس منطقی به شکل زیر در ذهن خود مرتب کنی: یا ائمه (ع) برای این امور مورد نیاز همگان، کسی را مشخص نموده و آن را مهمل گذاشته اند، و یا اینکه فقیه را بدین مقام منصوب فرموده اند، لکن اول باطل است، پس شق دوم ثابت می‌گردد. این یک قیاس استثنایی است که از یک قضیه منفصله حقیقه و یک قضیه حملیه تشکیل شده که رفع قضیه مقدم (بطلان قضیه اول) صحت تالی (قضیه دوم) را نتیجه می‌بخشد، و این همان چیزی است که مورد نظر و مطلوب ماست. « (۱۴) خلاصه آنچه آیت الله بروجردی در این دلیل عقلی استدلال فرموده اند این است که: اولاً: در مسائل اجتماعی اموری است که وظیفه زمامدار اجتماع است. این امور نمی‌تواند مختل گذاشته شود. ثانیاً: قوانین اسلام اعم از اعمال عبادی شرعی محض است و شامل مسائل اجتماعی و سیاسی می‌شود که اسلام اجرای آن را به رهبر مسلمانان واگذار کرده است. ثالثاً: در عمل پیامبر اکرم (ص) و جانشینان وی رهبری و سیاستمداری مسلمانان را بر عهده داشته اند. رابعاً: با توجه به مقدمات قبلی باید قطع داشته باشیم که شیعیان در مورد مسائل مبتلابه و مساله زمامداری در عصر غیبت از ائمه اطهار (ع) سؤال کرده و همچنین باید قطع داشته باشیم که ائمه (ع) نیز پاسخ گفته اند و چون نمی‌توان تصور کرد ائمه (ع) کسی را مشخص فرموده باشند پس باید یقین کرد که حتماً فقیه را برای این مقام منصوب فرموده اند. در بررسی استدلال عقلی آیت الله بروجردی باید به دو نکته مهم توجه کرد: نکته اول: هر چند استدلال عقلی آیت الله بروجردی در اثبات لزوم وجود حکومت اسلامی و «حقانیت» مشروعیت الهی فقیه واجد شرایط برای زمامداری مسلمانان در عصر غیبت، کامل و تمام به نظر می‌رسد، اما در اثبات اینکه حتماً فقهای جامع الشرایط از جانب ائمه (ع) بالفعل برای ولایت منصوب شده اند و حتماً از جنبه «قانونیت» هم دارای مشروعیت الهی هستند، به نظر می‌رسد که کامل و تمام نباشد. زیرا در مقدمه چهارم، آیت الله بروجردی در مورد اموری به قطعیت رسیده اند که جای سؤال و ابهام زیادی دارد. به این خاطر که: اولاً: در اینکه سؤال و جوابی در مورد زمامداران عصر غیبت، بین راویان و اصحاب ائمه اطهار (ع) با آن بزرگواران - صلوات الله علیهم اجمعین - حتماً و قطعاً رد و بدل شده است، صرفاً یک احتمال است که ممکن است برای هر کسی منجر به قطع و یقین نگردد. ثانیاً: در اینکه احادیث مربوط به ولایت فقیه در جوامع روایی ما وجود داشته است و به هر دلیل (کتاب سوزی از سوی حکومتها و یا آمدن باران و وقوع سیل و زلزله و طوفان و خورده شدن از سوی موریانه! و...) حتماً و قطعاً ساقط شده و از بین رفته است، باز صرفاً یک احتمال است که نه تنها برای هر کس قطع آور نیست بلکه چون در کتب فقهای اقدم و کتب اربعه (که جامع اصول اربعمائه هست) و آثار فتوایی برجستگان فقهی امثال مرحوم شیخ صدوق به این نکته تصریح نشده است، و هیچکس از آنان به غیر از آنچه که امروزه در دست ماست وجود آثار دیگر را در این زمینه احتمال نداده است، می‌توان احتمال از بین رفتن احادیث مربوط به ولایت فقیه در جوامع روایی را رد کرد. ثالثاً: بر فرض که قبول کنیم حتماً چنین پرسش و پاسخی صورت گرفته است، و باز قبول کنیم که اینگونه احادیث از بین رفته است، چه دلیلی داریم که با قاطعیت بگوییم پاسخ ائمه اطهار (ع) در برابر پرسش شیعیان غیر از ارجاع آنان به فقهای جامع الشرایط، حتماً و قطعاً نصب فقها به ولایت بالفعل بوده است؟ شاید کسی احتمال دهد که آن بزرگواران مردم را به انتخاب فقها راهنمایی کرده باشند، شاید به گونه دیگری غیر از نصب و انتخاب پاسخ داده اند. لذا دلیل قاطعی نداریم که حتماً پاسخ به نصب فقیه داده اند. در مجموع باید گفت در یک استدلال عقلی به مصداق «اذا جاء الاحتمال بطل استدلال» با وجود احتمالات مختلف پایه آن دلیل عقلی سست می‌شود. نکته دوم: اگر گفته شود: ارتکاز ذهنی شیعه در مسائل عامه امامت فقط انتصاب الهی بوده است و مساله انتخاب در عصر ائمه اطهار (ع) اساساً مطرح نبوده است. به همین خاطر به غیر از مساله نصب نباید احتمال دیگری را مطرح کرد. در پاسخ باید گفت: اولاً هر چند درست است ارتکاز ذهنی شیعه در مورد

مساله امامت، جز نصب امری دیگری نبوده است، اما نباید فراموش کرد که چنین ارتكازی را باید در مورد امامت امام معصوم (ع) منصرف دانست، و نمی توان آن را در مورد فقهای غیر معصوم در عصر غیبت، تعمیم داد. شاید به خاطر همین عنصر عصمت بوده است که مساله نصب در طول تاریخ ائمه اطهار (ع) در ذهن شیعیان جا باز کرده بوده است. ثانیاً: اگر هم بر امر ارتكاز ذهنی شیعه در مورد نصب بدون تفاوت در مورد امامت امام معصوم و غیر معصوم اصرار داشته باشیم، چه دلیلی وجود دارد که معتقد گردیم حتماً نصب الهی فقیه برای زمامداری در عصر غیبت بدون کسب مشروعیت مردمی و قبل از مراجعه امت، صورت گرفته است؟ یعنی می توان احتمال داد که مساله مشروعیت الهی و انتصاب یک فقیه عادل برای سرپرستی امور مردم پس از رضایت آنان نسبت به آن فقیه صورت گرفته است. ثالثاً: در همان روایت مقبوله عمر بن حنظله که آیت الله بروجردی به عنوان مؤید دلیل عقلی خود ذکر کرده است، حضرت امام صادق (ع) صراحتاً جمله «قد جعلته علیکم حاکماً» را پس از آنکه توصیه می فرمایند «مردم نظر کنند به آن کسانی که صاحب نظر در حلال و حرام و شناخت احکام هستند و به چنین افرادی راضی شوند» بیان فرموده اند که البته در جای خود از آن بحث خواهیم کرد. بنابراین می توان مدعی شد که فقهای جامع شرایط با نصب ائمه اطهار (ع) در جنبه «قانونیت» ولایت خویش هم دارای مشروعیت الهی هستند اما پس از آنکه مورد رضایت امت واقع شده و مشروعیت مردمی هم کسب کرده باشند. پی نوشت ها: ۱- البته اینکه گفته می شود «دلایل عقلی» نوعی مسامحه در تعبیر است. زیرا بسیاری از دلایل مطرح شده از سوی بزرگان فقها در باب ولایت فقیه، دلایل عقلی محض نیست بلکه تلفیقی از عقل و نقل است. مثلاً در بعضی از موارد صغری قیاس، عقلی و کبرای آن نقلی است و بالعکس. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، انتشارات الزهراء، ص ۱۴۵. ۲- رجوع شود به: امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، بهار ۱۳۷۳، ص ۳۹-۴۰. ۳- رجوع شود به: امام خمینی، کتاب البیع، مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۲. ۴- رجوع شود به منبع پیشین ص ۴۶۴. ۵- رجوع شود به: الشیخ الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی، علل الشرایع و الاحکام، ج ۱، باب ۱۸۲، حدیث ۹، ص ۲۵۱. ۶- آیت الله جوادی آملی در دلیل عقلی محض خویش جهت انتصابی بودن فقیه عادل به همین قاعده لطف، استدلال کرده و می گوید: «ولایت فقیه به عنوان تداوم امامت امامان معصوم (ع) می باشد یعنی هم آفرینش و ایجاد تکوینی فقیهان واجد شرایط در عصر غیبت به مقتضای حکمت الهی بر مبنای حکیمان و یا قاعده لطف متکلمان واجب است، منتها به نحو «وجوب عن الله» نه «وجوب علی الله»، و هم دستور و نصب تشریحی آنان برابر همین تعبیرهای یاد شده لازم می باشد و ممکن نیست خللی در اصل آن تکوین و یا این تشریح راه یابد.» برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۳. ۷- رجوع شود به: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۷۹ م، ص ۳۹۲. ۸- همان منبع پیشین. ۹- همان منبع پیشین، ص ۳۸۹. ۱۰- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۴، ص ۲۸۲. ۱۱- همان منبع پیشین، ص ۲۸۵. ۱۲- همان منبع پیشین، ج ۵، ص ۲۷. ۱۳- آیت الله مکارم شیرازی که از طرفداران انتصاب الهی فقیه است می گوید: در صورتی که فرض شود آن هم به صورت بسیار نادر، افراد واجد شرایط از جمیع جهات مساوی هستند و هیچیک از آنان از دیگری برتری ندارد و اهل خبره نیز در این مساله متحیر گشته اند، مانعی برای رجوع به امر قرعه وجود ندارد. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه (کتاب البیع)، مدرسه الامام امیر المؤمنین، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.، ص ۵۹۸. ۱۴- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، البدر الزاهر فی صلوٰة الجمعة و المسافر (تقریر لما افاده آیت الله العظمی حاج آقا حسین بروجردی طباطبائی)، ص ۵۲-۵۷. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

## معنا و مفهوم مشروعیت

معنا و مفهوم مشروعیت مشروعیت (Legitimacy) در لغت به معنای «قانونی بودن» و «مطابق با قانون» آمده است و اگر چه ریشه

لغوی آن، از «شرع» گرفته شده و با کلمه هایی چون «شریعت» و «متشرعه» هم ریشه است، اما اختصاص به پیروان دین و شریعت نداشته و یک اصطلاح در فلسفه سیاست به شمار می رود. مشروعیت به «حقانیت» اشاره دارد و عبارت است از توجیه عقلانی اعمال حکومت از سوی حاکم. به عبارت دیگر، مشروعیت، یک ویژگی در نظام حکومتی است که حاکم به مدد آن، حکمرانی خویش را صحیح می داند و مردم تبعیت از حکومت را وظیفه خود می شمارند. مشروعیت پاسخی به این پرسش ها است که چرا عده ای حق حکومت دارند و دیگران موظف به اطاعت از آنانند، و حاکم برای نافذ بودن حکمش چه ویژگی ها و صلاحیت هایی را باید داشته باشد؟ این پرسش ها حاکی از آن است که در هر جامعه ای، بر مبنای باورهای رایج در آن جامعه، تنها عده ای صلاحیت حکمرانی دارند و اگر قانونی را وضع و یا امر و نهی می کنند، ناشی از حقی است که دارند و تبعیت ملت نیز ناشی از اعتقادشان به صلاحیت و شأنت اعمال حکمرانی آنان است. واژه مقابل مشروعیت، که ما را در فهم آن مدد می رساند، غصب (Usurpation) است. کسانی که حکومت را به ناحق غصب کرده اند، سعی در کسب وجهه برای خود داشته و می کوشند با انتساب خود به خداوند و ارزش های دینی و یا با به اطاعت کشاندن مردم، مبنایی برای مشروعیت خود یافته و حکومت خویش را مشروع جلوه دهند. نتیجه آن که توجیه حاکم، در جهت اعمال حاکمیت خود و توجیه مردم مبنی بر پذیرش آن، ناظر به مشروعیت است. از آن جا که هر حقی در اسلام، ملازم تکلیفی است، حق حاکمیت، بدان معنا است که مردم موظف به اطاعت از حاکمی هستند که حاکمیتش مشروع است. به عبارت دیگر، آیا حکومت حق است یا تکلیف؟ و حاکم حق حکومت دارد یا موظف است حکومت کند؟ از نظر اسلام، حکومت هم حق است و هم تکلیف، و کسی که واجد شرایط و معیارهای حکومت باشد، در شرایطی، موظف است حکومت را بپذیرد. وقتی حکومت را نوعی حق بدانیم، پس متعلق به افراد معینی خواهد بود. البته این بدان معنا نیست که آن گروه، ممتازند؛ زیرا در جامعه اسلامی همه فرصت آن را دارند که آن شرایط و معیارها را کسب کنند. از آن چه گفته شد، نتیجه می گیریم که: ۱. مشروعیت به معنای مقبولیت نیست. چرا بیش تر نویسندگان غربی، مشروعیت را به مقبولیت تعریف کرده اند؟ در پاسخ باید گفت که تعریف مشروعیت به مقبولیت، ناشی از فرهنگ معاصر غرب است. در جامعه ای که انسان به جای خدا بنشیند و مدار ارزش ها و ملاک حسن و قبح شمرده شود، طبیعی است که مشروعیت نیز بدو ارجاع شود و رضایت و مقبولیت بشر، ملاک و تعریف مشروعیت قلمداد گردد. پس از آن که «قرارداد اجتماعی» سرمشق (۱) اندیشه غرب قرار گرفت، و از سوی دیگر، نگرش عینی و پوزیتیویستی به مفاهیم و پدیده ها مبنای روش شناسی قلمداد شد، طبیعی می نمود که مقبولیت، تعریف مشروعیت به حساب آید. البته در دنیای معاصر، مشروعیت کشورهای مدعی دموکراسی، تنها به مدد رسانه های جمعی، مطبوعات و تکنولوژی تبلیغی است. این ابزار، افکار عمومی را هر طور که بخواهند، هدایت کرده و سمت و سو می دهند. امروزه روشن شده است که در این حکومت ها، که خواست اکثریت، منشأ مشروعیت حکومت شمرده می شود، ده ها وسیله غیر شرافتمندانه به کار گرفته می شود تا خواست مردم به جیتی که صاحبان زر و زور می خواهند، هدایت شود. از این رو است که باطن و منشأ حاکمیت، در حکومت های طاغوتی، همواره در طول تاریخ، غلبه و زور بوده است. نتیجه آن که: نخست، مقبولیت نتیجه مشروعیت است. دوم، تعریف مشروعیت به مقبولیت، مستلزم آن است که حاکمیت دیکتاتورهایی که با ارباب، زور و تبلیغات موفق به جلب اطاعت مردم شده اند، موجه و مشروع قلمداد شوند. سوم، مشروعیت در کشورهای مدعی دموکراسی، نتیجه تبلیغاتی است که امپریالیسم خبری، با هدف مقبول جلوه دادن نظام سلطه و صاحبان زر و زور انجام می دهد. بدین رو، در این جوامع، باید مشروعیت را نتیجه فرآیندی دانست که رسانه های جمعی، برای ایجاد مقبولیت نظام سیاسی انجام می دهند. چهارم، اگر مشروعیت، دائر مدار مقبولیت باشد، لازمه اش آن است که اگر مردم حکومتی را نخواستند، نامشروع باشد، هر چند آن حکومت، در پی جلب مصالح مردم باشد؛ و اگر خواهان حکومتی بودند، مشروع تلقی شود، هر چند بر خلاف مصالح مردم حرکت کند. ۲. تعریف مشروعیت به «قانونی بودن» درست نیست؛ زیرا ممکن است قانون اعتبار و مبنای معقولی نداشته باشد، بسا برخی از



قوانین از نظر مردم نامشروع، ولی منطبق بر مصالح واقعی آنان باشد، و یا قانونی مشروع، اما برخلاف مصالح واقعی جامعه باشد. اگر حاکمی با کودتا بر سر کار آید و سپس با وضع قوانینی به نفع خویش آن‌ها را مبنای عمل در جامعه قرار دهد و به تدریج، رضایت مردمی نیز جلب شود، آیا چنین حاکمی که بر مبنای قوانینی که خود وضع کرده است، عمل می‌کند، مشروع است؟! از آن جا که هر جامعه‌ای نیازمند قانون است، این تعریف، مستلزم آن است که همه حکومت‌هایی که از راه قوه قهریه، حاکمیت را به دست گرفته و با وضع و عمل به قوانین، امنیت را بر جامعه حکمفرما ساخته‌اند، مشروع قلمداد شوند، در حالی که مشروعیت چنین حکومت‌هایی محل تأمل است. ملاک مشروعیت مبنای مشروعیت حاکم چیست؟ دستگاه حاکم بر اساس چه مجوزی قوانین را وضع و اجرا می‌کند؟ آیا حاکم چون شخصیت برجسته و والایی است، به خود اجازه حاکمیت و وضع قانون را می‌دهد؟ آیا دودمان و حسب و نسب و زور و غلبه مبنای مشروعیت حاکم است؟ یا آن که مشروعیت، منشأ الهی دارد که بر اساس آن، حاکم خود را محق در حاکمیت می‌داند و مردم به خاطر باورهای دینی اطاعت می‌کنند؟ درباره منشأ مشروعیت، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. در این مقام، نخست نظریه‌هایی را که در این باره مطرح است می‌آوریم و سپس به بررسی دیدگاه اسلام می‌پردازیم.

۱. ارزش‌های اخلاقی بر مبنای این نظریه، عدالت و بسط ارزش‌های اخلاقی، منشأ الزام سیاسی است. اگر حکومت برای سعادت افراد جامعه و بسط ارزش‌های اخلاقی در جامعه بکوشد، مشروع قلمداد می‌شود. از نظر تاریخی، ایده عدالت، از سوی افلاطون عرضه شد و به طبقه بندی وی از حکومت‌ها در آن زمان منتهی گشت. ارسطو پی‌گیری مصالح مشترک در قبال مصلحت شخصی را معیاری برای مشروعیت حکومت قلمداد می‌کرد. از نظر ارسطو مشروعیت حکومت تا زمانی دوام دارد که حکومت از مرز عدالت و درستی خارج نشود و در نتیجه، اگر حکومت به فساد کشیده شود و در آن، درستی و فضیلت پاس داشته نشود، مشروع نیست. افلاطون قانونی را مشروع می‌داند که قادر به رفع مشکلات جامعه و ایجاد عدالت در جامعه شود و حاکم مطلوب را حکیمانی می‌داند که به قانون خوب، دسترسی داشته باشند. به نظر می‌رسد معیار عدالت و ارزش‌های اخلاقی، تنها مشروعیت قوانین و اوامر حکومتی را اثبات می‌کند؛ اما در این نظریه، در مورد مشروعیت حاکمان، سخنی به میان نیامده است. به عبارت دیگر، این نظریه، پاسخ این سؤال را که حاکم بر اساس چه معیار و مجوزی اعمال حاکمیت می‌کند، نمی‌دهد. نکته دیگر آن که باید روشن گردد که معیار عادلانه بودن قانون چیست. آیا صرف این فرض که قوانین کشف شده از سوی حکیم، عادلانه و خوب است، کفایت می‌کند. به نظر می‌رسد اگر قانون مستند به وحی نباشد، حتی اگر حکیم آن‌ها را وضع کند، بی‌شک، اغراض نفسانی، در آن دخالت می‌کند. ما معتقدیم که قانون الهی، چون از جانب خداوند، که آگاه به ابعاد وجودی و نیازهای انسان است، و بر مبنای مصالح و مفاصل واقعی انسان است، می‌تواند ضامن سعادت و بسط عدالت در جامعه باشد. نکته دیگر آن که قانون هر قدر هم که خوب باشد، ضامن اجرا می‌خواهد؛ یعنی کسی که دلسوز قانون بوده و کمر همت به اجرای آن بیند. علم و حکمت، به تنهایی برای رسیدن به نشر فضیلت و عدل کافی نیست، بلکه علاوه بر آن، ایمان و تقوای الهی نیز لازم است. علم به مثابه چراغی است که تنها در سایه ایمان، می‌تواند راه حق را بیابد. ۲. قرارداد اجتماعی مبنای مشروعیت حکومت، در کشورهای مدعی دموکراسی، قرارداد اجتماعی است و وظیفه حکومت، صرفاً برقراری امنیت است. درباره این که مفاد قرارداد اجتماعی چیست، تفسیرهای متفاوتی از سوی نظریه پردازان ارائه شده است. در آثار افلاطون به قرارداد میان شهروندان و حکومت اشاره شده است. پس از رنسانس، هابز از پیشگامان نظریه قرارداد اجتماعی است. وی معتقد است که افراد جامعه، برای رهایی از مرحله «وضعیت طبیعی» که در آن جامعه فاقد امنیت است و رسیدن به «وضعیت معقول» که در آن، قانون حاکم است با یکدیگر قرارداد می‌بندند. بر مبنای قرارداد، شهروندان همه حقوق خود را به حاکم می‌بخشند و حاکم در قبال آن، امنیت را در جامعه برقرار می‌کند. طبق این نظریه، مردم پس از قرارداد، حق شورش و انقلاب ندارند. در حالی که از نظر جان لاک، یکی دیگر از نظریه پردازان قرارداد اجتماعی، مردم حق شورش و انقلاب دارند. مردم هرگاه مشاهده کنند که حکام برخلاف قرارداد عمل می‌کنند، می‌توانند از آنان

روی برتافته و حکومت را به گروه دیگری واگذار کنند. در نظریه روسو، دولت برآیند و مظهر اراده عمومی است. آن چه در ارزیابی این نظریه، شایان تأمل است آن است که اولاً، در تاریخ بشر، مرحله ای که در آن، انسان ها در وضع طبیعی به سر برده و سازمان اجتماعی وجود نداشته باشد، دیده نشده است. تاریخ به یاد ندارد که انسان ها گرد هم آمده باشند و آگاهانه توافقی به صورت قرارداد تنظیم کرده باشند. ثانیاً، این نظریه، توهمی بیش نیست که هدف آن پرکردن خلأ ناشی از سکولاریسم و انزوای دین در جامعه است. از این رو، در حالی که در اندیشه دینی، دولت ریشه در وحی داشته و پدیده ای الهی به شمار می رود، بر مبنای این نظریه، دولت پدیده ای صناعی به شمار می رود. ۳. مشروعیت الهی در ادیان الهی، مشروعیت حکومت ها ناشی از خداوند است و تنها قوانینی مشروعیت داشته مبنای عمل قرار می گیرند که از سوی خداوند به پیامبران وحی شده باشند؛ اما در گذر تاریخ، این امر که ریشه در اعماق فطرت انسان ها داشته است، همواره مورد سوء استفاده حکام جور قرار گرفته است. آنان کوشیده اند برای موجه جلوه دادن حکومت، خود را به خداوند منتسب کنند. در امپراتوری های باستان، فراعنه مصر، خود را خدا خوانده و ادعای خدا پادشاهی داشتند. در آیین تحریف شده مسیحیت، حضرت عیسی (علیه السلام) فرزند خدا، و در قرون وسطی، حکومت ها بدون توجه به حقوق مردم، برای خود، منشأ الهی قائل بودند و در برخی کشورهای مشرق زمین، پادشاهان مستبد، خود را «ظل الله» می خواندند. در فلسفه سیاسی اسلام، مشروعیت حاکم و نظام سیاسی، ناشی از خداوند است که توضیح آن در ادامه خواهد آمد. نقد دیدگاه ماکس وبر علاوه بر آن چه ذکر شد، برخی از نویسندگان غربی، ملاک های دیگری را برای مشروعیت برشمرده اند؛ از جمله، یکی از نویسندگان غربی، به نام ماکس وبر، منشأ مشروعیت را سه عنصر سنت، کاریزما و عقلانیت می داند که ذیلاً به ارزیابی آن می پردازیم. سنت: عبارت از قوانین نانوشته ای است که از عرف، هنجارها و ارزش های مشترک ناشی می شود. و بنا به گفته دانشوران سیاسی، به اشکال مختلفی چون وراثت، شیخوخت، ابوت، خون و نژاد اطلاق می گردد. درباره سنت، چند نکته حائز اهمیت است: الف) نویسندگان غربی همواره با قرار دادن سنت، در مقابل مدرن، به طور غیر مستقیم، در صدد تحقیر ملل و جوامع غیر غربی هستند. آنان در پی القای این مطلب هستند که لازمه تمدن و مدنیت، پذیرش فرهنگ غرب و دست شستن از سنت های گذشته است. بسیاری از نظریه های غربی به ویژه در حوزه توسعه، به طور مستقیم و غیر مستقیم، جوامع را به تقلید از غرب و طرد دین و هویت و فرهنگ بومی فرا می خوانند. ب) با توجه به آن چه درباره مشروعیت بر مبنای سنت ذکر شد، درباره انطباق آن بر حکومت اسلامی، بیان چند نکته ضروری است. ۱. مشروعیت حکومت اسلامی، از نوع وراثت نیست؛ زیرا حاکم اسلامی باید دارای عصمت، در عصر حضور، و برخی شرایط علمی، عملی و شایستگی های اخلاقی و روحی، در عصر غیبت باشد. وراثت به عنوان یک ملاک مستقل، در مشروعیت نقشی ندارد. ۲. مشروعیت حکومت اسلامی، از نوع شیخوخت، نژاد و خون نیست؛ زیرا چنین مبنایی تنها در حکومت های دارای نظام پادشاهی و قبیله‌گویی معتبر است. با ظهور اسلام، نظام قبیله‌گویی و معیارهای نژادی و نسبی مشروعیت، در هم ریخت و اسلام با دعوت مسلمانان به روابط فراقبیله‌گویی، اذن الهی، معیار مشروعیت حکومت قرار گرفت. بنابراین، در حکومت اسلامی، هیچ گاه نژاد و نسب، منشأ حق نیست و نژادپرستی و ملی گرایی، خلاف روح تعالیم اسلام است. نظریه پردازان غربی، علی رغم ادعای طرد نژاد و معیارهای نسبی در مشروعیت، و ادعای حاکمیت عقلانیت و علم، در جاهلیت مدرن قرن بیستم، با شعارهایی چون حقوق بشر و حقوق بین الملل، تنها بشر غربی را به عنوان انسان به رسمیت می شناسند. نگاهی گذرا به آثار شرق شناسانه (۲) حکایت از خوی سلطه طلبی و برتری جویی غرب بر عالم و آدم دارد. در قرن بیستم، نظام قبیله‌گویی، با هدف حاکمیت سرمایه و حفظ نظام سلطه در قالب «حزب» ظاهر شده است. در نظام حزبی، به هر کسی اجازه حاکمیت داده نمی شود، بلکه تنها کسانی مجاز به اعمال حاکمیتند که از مجرای حزب، به مقامات بالا دست یابند و در جهت حفظ سیطره غرب و نظام سلطه گام بردارند. ۳. در اسلام، وراثت مشروعیت آور نیست. البته رگه هایی از کسب مشروعیت، از طریق نسب و وراثت را می توان در اندیشه اهل سنت یافت. آنان بر این نکته تأکید می کنند که حاکم و خلیفه مسلمین باید از

قریش باشد. در منابع شیعی، هیچ‌گاه وراثت به عنوان منبعی مستقل برای مشروعیت، مطرح نشده است. در برخی آیه‌های قرآن کریم نیز تعصب‌های قومی و انتساب به آبا و اجداد، نکوهش شده است. در فرهنگ اسلامی، تنها بر معیارهای فکری علمی و صلاحیت‌ها و شایستگی‌های روحی اخلاقی تأکید شده است و اگر بر مشروعیت ائمه اطهار تأکید و بر محبت آنان در قرآن اشاره شده، «الا- الموده فی القربی» از آن رو است که آنان برترین تربیت شدگان، مکتب اسلام و وحی و دارای برترین شناخت از دین بوده‌اند. فره و کاریزما: کاریزما عبارت است از خصوصیات و ویژگی‌های خارق‌العاده شخص حاکم که به طور ناخودآگاه مردم را به انقیاد و اطاعت فرا می‌خواند. در تاریخ معاصر، هیتلر، موسولینی و جمال عبدالناصر از مصادیق این الگوی مشروعیت شمرده شده‌اند. در ارزیابی نظریه کاریزما، نکات ذیل شایان ذکرند: الف) نظریه پردازان غربی، و همگام با آنان، برخی محافل و نویسندگان داخلی، پیامبران الهی، ائمه اطهار (علیهم السلام) و دیگر رهبران بزرگ الهی را از جمله مصادیق مشروعیت کاریزماتیک ذکر کرده‌اند؛ مثلاً- برخی با تحلیل‌های مرحلی که جامعه ما پس از انقلاب اسلامی طی کرده است، دوره حاکمیت امام (ره) را دوران کاریزمایی بر شمرده‌اند. (۳) از غریزگان انتظاری بیش از این نیست؛ اما محافل مذهبی نباید فریب ظاهر این نظریه را بخورند. این نگرش به رهبران الهی درست نیست؛ زیرا پیامبران را به مثابه افرادی با جاذبه‌های شخصی و فارغ از وحی الهی در نظر می‌گیرد و طبعاً پذیرش دعوت آنان از سوی مردم، فارغ از تعقل و تفکر و صرفاً ناشی از شگردها و جاذبه‌های شخصی آنان قلمداد می‌شود، در حالی که پیامبران و رهبران الهی، تجسم راستین ارزش‌های الهی‌اند. آنان هیچ‌گاه، حتی برای لحظه‌ای مردم را به خود دعوت نکردند. آن چه موجب اطاعت و انقیاد انسان‌ها از پیامبران و رهبران الهی می‌شده، تنها ویژگی‌ها و جاذبه‌های شخصیتی آنان نبوده است. اظهار عبودیت، بندگی، تواضع و مظهریت اسما و صفات الهی، از جمله ویژگی‌های مهمی بود که انبیا و رهبران الهی برخوردار از آن‌ها بودند و هر انسان صاحب‌خرد، تعقل و تفکری را از صمیم قلب و با اراده‌ای محکم، به خضوع در برابر آنان فرا می‌خواند. نتیجه آن که تأمل در مفاد دعوت پیامبران و رهبران الهی و تعالیم حیاتبخش آنان، موجب تبعیت و اطاعت مردمان از آنان می‌شد. ب) با توجه به آن چه گفتیم، جای تعجب است که برخی در بیان مصادیق مشروعیت کاریزماتیک، از یک سو، از هیتلر، موسولینی و دیگر طواغیت نام می‌برند که نماد تفرعن، طغیان و عصیان انسان معاصرند و از سوی دیگر، پیامبران الهی را، که عصاره نظام خلقت و مصداق خلیفه‌اللهی‌اند، در این زمره قرار می‌دهند. آیا ذکر این مصادیق در کنار هم، توهینی آشکار به ساحت مقدس این بزرگواران نیست؟ ج) جاذبه‌های شخصی رهبران بزرگی چون امام خمینی، ناشی از پشتوانه و حیانی است که امت اسلامی را عاشقانه به تبعیت از ایشان به عنوان حاکم اسلامی فرا می‌خواند، حاکمی که برای آحاد امت اسلامی، سبیل دین و یادآور حاکمیت پیامبر و ائمه (علیهم السلام) است. محتوای دعوت حضرت امام (ره) تعالیمی بود که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه بدان دعوت می‌کردند و بدین خاطر، در قلب‌های مسلمان‌ها نفوذ یافت. البته جاذبه‌های حضرت امام، هر صاحب‌خرد و فطرت‌سالمی را مجذوب خود می‌ساخت. این، ویژگی همه رهبران الهی است که در قلب انسان‌ها نفوذ می‌کنند. رهبران بزرگ الهی، علی‌رغم قرار گرفتن در مسند قدرت، ذره‌ای از آن‌ها در راه منافع شخصی استفاده نمی‌کنند و دغدغه اصلاح‌گری و نجات مسلمانان، محرومان و مستضعفان جهان را دارند. در زندگی روزمره به حداقل بسنده می‌کنند و با همتی بلند پشتیبان مظلومان و محرومانی هستند که مورد تعرض و کینه مستکبرانند و این مواضع، که برآمده از اندیشه والای دینی است، میلیون‌ها انسان را در سراسر جهان شیفته آنان می‌سازد. مشروعیت در اسلام در هر نظام سیاسی، مشروعیت، از فلسفه فکری و جهان‌بینی حاکم بر آن جامعه ناشی می‌شود. از این رو، مبنای مشروعیت، از جامعه‌ای که اعتقادی به خدا ندارد تا جامعه‌ای که در آن، اعتقاد به خداوند وجود دارد، متفاوت است. در اسلام، حاکمی از مشروعیت برخوردار است که بر طبق شریعت و احکام اسلام عمل کند و در مقابل، اگر حاکمی پای بند به دین نباشد، از مشروعیت برخوردار نیست. در جامعه اسلامی، مشروعیت از منبعی سرچشمه می‌گیرد که حاکمیت مطلق در انحصار او است. در اسلام، تنها خداوند از حاکمیت مطلق برخوردار است؛ زیرا

بر اساس بینش اسلامی، همه جهان، ملک خداوند است و هیچ کس بدون اذن او حق تصرف در آن ندارد. حکومت بر انسان‌ها نیز از شؤون ربوبیت تشریحی است و تنها کسانی حق حاکمیت بر دیگری را دارند که از طرف خداوند منصوب شده باشند. روشن است که صرف ادعای انتساب به خداوند، مشروعیت آور نیست. این امر، ملاک‌هایی دارد که آن‌ها را دین ارائه می‌کند. حکامی که در طول تاریخ به خاطر نفوذ دین در جوامع، به دروغ مدعی انتساب به خدا شده‌اند و گاه ادعای الوهیت و یا «ظلّ اللهی» کرده‌اند و از این طریق خواسته‌اند در جامعه، کسب وجهه کنند، مشروعیت ندارند. منشأ مشروعیت در دین، ارزش‌ها و ملاک‌هایی است که در منابع اسلامی بدان‌ها اشاره شده است و حاکم اسلامی باید دارای شایستگی‌های اخلاقی و علمی باشد تا مشروع قلمداد شود. همه مسلمانان بر این امر اتفاق دارند که مشروعیت حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از جانب خداوند است، اگر چه پس از پیامبر، مبنای مشروعیت، نزد شیعه و اهل سنت تغییر یافت. شیعیان بر این نکته تأکید داشتند که امامان معصوم (علیهم السلام) نیز هم چون پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از سوی خدای متعال به حکومت منصوب شده و مشروعیت دارند. پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بارها و از جمله در واپسین سال حیات خویش امام علی (علیه السلام) را از جانب خدا به عنوان جانشین خویش معرفی کرد و دستور خداوند را به مسلمانان ابلاغ نمود. (۴) اما آیا در عصر غیبت، از سوی خداوند، کسی برای حکومت نصب شده است؟ یا این که امور انسان‌ها به خودشان واگذار شده است؟ تأمل در ادله‌ای که در منابع اسلامی آمده، حاکی از آن است که در عصر غیبت، تنها فقیهانی که دارای صلاحیت‌ها و شایستگی‌های علمی و اخلاقی باشند، حق حکومت دارند. حضرت امام رحمه الله ضمن اشاره به فقدان مشروعیت هر حکومتی که از جانب خداوند نباشد، درباره مشروعیت حکومت فقها می‌فرماید: ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است. (۵) مشروعیت حکومت فقها استمرار حکومت ائمه اطهار (علیهم السلام) در عصر حضور است. تنها تمایز حکومت در عصر غیبت، با حکومت ائمه (علیهم السلام) آن است که ائمه از جانب خداوند به نصب خاص، متصدی امر حکومت شده‌اند؛ اما فقها به نصب عام منصوب شده و در هر زمان، برخی از آنان مجاز و مأذون برای حکومت هستند. (۶) حضرت امام خمینی در این باره می‌فرماید: عهده داری امور سیاسی، فقط در صلاحیت امام معصوم و منصوبین اوست و در عصر غیبت، نایبان عام، فقهای جامع شرایط فتوا و قضاء، جانشین امام معصوم در اجرای سیاست هستند (مگر در جهاد ابتدایی) و این مسأله، بر آن‌ها واجب کفایی است در صورتی که بسط ید داشته باشند و از حاکمان ظالم نترسند تا حدی که می‌توانند. (۷) نقش مردم در حکومت اسلامی نقش مردم، در حکومت اسلامی چیست؟ اگر مشروعیت حکومت پیامبر، ائمه و فقها ناشی از نصب الهی است، آیا این بدان معنا است که مردم در تکوین و تداوم حکومت اسلامی، نقش ندارند؟ اگر نقشی دارند، آن نقش چیست؟ در پاسخ باید گفت که نقش آفرینی مردم، در مشروعیت بخشی خلاصه نمی‌شود، بلکه مردم در عینیت بخشی و کارآمدی حکومت نقشی اساسی دارند. از این رو، تحقق حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که مشروعیتش از جانب خداوند، مورد اتفاق همه مسلمانان است، تنها با مشارکت و حضور مردم میسر می‌شود؛ یعنی پیامبر در تشکیل حکومتش به قهر و ارعاب، که منطبق مستبدان است، متوسل نمی‌شود، بلکه مسلمانان با رغبت و شوق، حکومت نبوی را پذیرا می‌شوند و تحکیم پایه‌های حکومتی پیامبر، مرهون کمک‌های بی‌شائبه مردم است. بعد از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بر خلاف اهل سنت که بیعت، اتفاق اهل حل و عقد و شورا را معیار مشروعیت حاکم می‌شمارد، شیعه معتقد به مشروعیت حکومت از طریق نصب الهی است و مردم در عینیت بخشی و عملی شدن حکومت نقش دارند. بدین رو، حضرت علی (علیه السلام) علی‌رغم مأموریت به امامت و رهبری جامعه از سوی خداوند، به خاطر عدم پذیرش مردم، به مدت ۲۵ سال از دخالت در امور جامعه خودداری فرمودند و با تکیه بر زور، حکومت را بر مردم تحمیل نکردند. تنها زمانی حکومت آن حضرت محقق شد که مردم با حضرتش بیعت کردند. آن حضرت در این باره می‌فرماید: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر... لالقیتم جملها علی غاربها» اگر حضور بیعت

کنندگان نبود و با وجود یاوران، حجت بر من تمام نمی شد... رشته کار حکومت را از دست می گذاشتم. (۸) و در جای دیگر به این نکته اشاره می کند که «لا رأی لمن لا یتاع» (۹) که ناظر به نقش مردم در پیدایی و تثبیت حکومت الهی است. در عصر غیبت نیز فقهای شیعه، به جز برخی فقهای معاصر، بر این باورند که مشروعیت حکومت، تنها ناشی از نصب الهی است. این دیدگاه به «نظریه انتصاب» مشهور است. همان گونه که در عصر پیامبر و ائمه اطهار (علیهم السلام) مردم منشأ مشروعیت نبوده و صرفاً در استقرار، تحقق و عینیت حکومت، نقشی اساسی دارند. از این رو، مادامی که حکومت حاکمان اسلامی مورد پذیرش واقع نشود، استقرار نخواهد یافت و اداره امور جامعه ممکن نخواهد بود. حضرت امام (رحمه الله) ضمن تصریح بر مشروعیت الهی حاکم، درباره نقش مقبولیت مردمی و نفی دیکتاتوری و زور در حکومت اسلامی می فرماید: ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی بر ملتیمان بکنیم. اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آراء ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد، ما هم از آن ها تبعیت می کنیم. ما حق نداریم، خدای تعالی به ما حق نداده است که بر ملتیمان چیزی را تحمیل کنیم. (۱۰) از آن چه گفته شد، روشن می شود که مشارکت و حضور مردم، به حاکم اسلامی، بسط ید و قدرت می دهد تا در سایه آن، احکام و قوانین دین را در جامعه اجرا کند. در حقیقت، پذیرش مردمی بر اساس نصب امام معصوم است و حاکم مشروع، از سوی امام معصوم، مجاز به اعمال ولایت و دخل و تصرف است. تنها در صورتی مشروعیت حکومت دینی زوال می یابد که حاکم به وظایف خویش عمل نکند و یا یکی از شرایط حاکمیت را از دست بدهد. در غیر این صورت، مشروعیت باقی است. نگرشی جامع و منسجم به گفتارهای حضرت امام، که در صحیفه نور گرد آمده و آثار فقهی ایشان و عدم برخورد گزینشی و جناحی با آن، حاکی از اعتقاد عمیق و صریح حضرت امام به نظریه انتصاب است. تأکیدات حضرت امام در دوران حاکمیت نظام جمهوری اسلامی بر مردم، حاکی از نقش آفرینی شهروندان جامعه اسلامی، در کارآیی نظام است. ایشان در تعیین نخست وزیر دولت موقت می فرمایند: من ایشان را حاکم قرار دادم. یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان واجب الاتباع است. یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شرعی است. مخالفت با این حکومت، مخالفت با شرع است. (۱۱) بنابر نظریه دیگری که پس از انقلاب اسلامی، از سوی برخی مطرح شد، مشروعیت حاکم اسلامی، ناشی از آرای مردم است. در این دیدگاه، که موسوم به «نظریه انتخاب» است، گزینش حاکم بنا به صفات و شرایطی که حاکم باید واجد آن ها باشد، و ائمه اطهار به عنوان ولایت عامه فقها، آن شرایط را ذکر کرده اند، به مردم واگذار شده است و مشروعیت، هم چون کشورهایی که بر مبنای قرارداد اجتماعی عمل می کنند، از پایین به بالا- است. مردم علاوه بر عینیت بخشی، نقش مشروعیت دهی به حاکم را نیز دارند و با آرای خویش حق حاکمیت و تسلطی را که از آن برخوردار بودند، به حاکم واگذار می کنند، به گونه ای که فقیه، پیش از گزینش و انتخاب از سوی مردم، حق هیچ گونه ولایت و اعمال تصرف در شؤون جامعه را ندارد. در حالی که بر مبنای نظریه انتصاب، رجوع به خبرگان و آرای مردم، به عنوان «بینه» مطرح است و صرفاً جنبه طریقت و کاشفیت دارد و بر اساس آن، فقیه اصلح، از میان فقها برگزیده می شود. در اصل یک صد و هشتم قانون اساسی، درباره گزینش رهبری، اشاره صریحی دائر بر نظریه انتصاب یا انتخاب وجود ندارد و قهراً بر اساس هر دو نظریه قابل توجیه است. مشروعیت و توسعه رابطه توسعه با مشروعیت چیست؟ آیا توسعه موجب مشروعیت می گردد؟ اگر حاکمی نامشروع، راهکارهایی ارائه کند که منتهی به گسترش مشارکت سیاسی، توسعه سیاسی یا توسعه اقتصادی و رفاه شود، آیا این امور، موجب مشروعیت آن حاکم می گردد؟ در پاسخ باید گفت که اگر مشروعیت را به معنای مقبولیت بیندازیم که در آثار نویسندگان غربی بدان اشاره شده است توسعه می تواند مشروعیت آفرین باشد. بر این اساس، اگر حکومتی با کودتا روی کار آید و برای توسعه و رفاه مادی و اقتصادی جامعه بکوشد و از این طریق، به تدریج رضایت عامه مردم را جلب کند، آن رژیم به تدریج مشروع می گردد. طبیعی است که بنابر این نگرش، شأن انسانی تا حد حیوان تنزل یافته است؛ زیرا تأمین رفاه وی باعث مشروعیت حکمران شده است. اما بر مبنای تعریفی که در اسلام از مشروعیت وجود دارد، هیچ یک از امور مذکور، ماهیت



رژیم نامشروع را دستخوش تغییر نمی‌کند. تنها ملاک مشروعیت، اذن الهی و عمل بر اساس شریعت است. این بدان معنا نیست که جامعه، حکومت ناکارآمد را نیز تحمل کند؛ زیرا لازمه حکومت مشروع، در شریعت اسلامی، کارآمدی و خدمت‌گزاری به مردم است. حکومت به مثابه امانتی است که حاکم در راه برآوردن نیازهای مادی و معنوی مردم، آن را پذیرفته است و به محض کوتاهی و تخطی از انجام وظایف و با از دست دادن شرایطی که در اسلام برای حاکم اسلامی در نظر گرفته شده، خود به خود عزل می‌گردد و تصرفاتش از آن پس غاصبانه خواهد بود. برخی فن سالاران (تکنوکرات‌ها) گمان می‌کنند که به هر قیمتی، جامعه اسلامی باید توسعه یابد. این عده، که اصالت را به توسعه و تخصص می‌دهند، توسعه را حتی به قیمت فدا کردن عدالت اجتماعی و فقیر و محروم شدن هزاران انسان از حقوق خود، بر هر امری مقدم می‌شمارند و آن را در سرلوحه برنامه خویش قرار می‌دهند، غافل از آن که رسالت دین، تأمین عدالت اجتماعی است. نتیجه توسعه بدون عدالت، مشکلات اقتصادی، افزایش فاصله طبقاتی، گسترش فرهنگ غرب در جامعه، فاصله گرفتن از عدالت اجتماعی و فقر و محرومیت بیش از پیش جامعه است. رضاخان نیز در عصر خویش در پی توسعه بر اساس الگوهای غربی بود و به عدالت اجتماعی و اقشار محروم جامعه، توجهی نداشت که این امر، منجر به فقر و محرومیت هر چه بیش تر توده‌های محروم جامعه و حاکمیت طبقات مرفه شد. قدرت و مشروعیت قدرت چیست و چه رابطه‌ای با مشروعیت دارد؟ قدرت عبارت است از استعداد و توان نفوذ در رفتار دیگران، به گونه‌ای که رفتارشان بر اساس خواست اعمال‌کننده قدرت تنظیم گردد. اعمال قدرت از راه‌های مختلفی ممکن است صورت گیرد. اعمال قدرت یا مشروع است و یا نامشروع. قدرت مشروع، همان اقتدار است که به دارنده آن، حق اعمال حکمرانی می‌دهد. و قدرت فاقد مشروعیت، زور، سلطه طلبی و استبداد است که به دیکتاتوری می‌انجامد. قدرت و مشروعیت، ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. در چشم انداز دینی، قدرت اگر از منشأ الهی برآید و در دست انسان‌های واجد شرایط باشد، مشروعیت دارد. در جامعه اسلامی، برترین منبع قدرت، باور دینی و عقاید مردم است. اگر چه نباید از دیگر منابع قدرت غافل ماند، اما در رویارویی با دیگر جوامع و به ویژه، قدرت‌های جهانی، که در صدد سیطره بر جوامع دیگر هستند، باید از موضع قدرت، که در معنویت و باورهای دینی متبلور است، سخن گفت. بدیهی است که هر کشوری از موضع قدرت با دشمن خود، روبه‌رو می‌شود و در دنیای امروز، چون دشمنان ما در عرصه نظامی، اقتصادی و فن‌آوری علمی برتری دارند و نقطه ضعف آن‌ها در عقاید و عرصه فرهنگ است، باید از این موضوع، که نقطه قدرت ما به شمار می‌رود، با آن‌ها برخورد کنیم. بنابراین، سستی در عرصه دین و باورهای مذهبی، به معنای خلل در کانون قدرت ملی ما است. هیچ قدرتی به اندازه مذهب، توان برانگیختن مردم را ندارد و در میان مذاهب، هیچ مذهبی به اندازه اسلام و تشیع، از این امتیاز برخوردار نیست. نگاهی به دنیای معاصر و گذشته تاریخی، گواه صدقی برای اثبات این مدعا است. امروزه بیش تر کانون‌های بحران و درگیری، در مناطق و کشورهای اسلامی است. در این مناطق، که در یک سو مسلمانان و در سوی دیگر آن، قدرت‌های غربی و هم‌پیمانان آنان قرار دارند، آن چه موجب بقا و پایداری ملل اسلامی شده، مقاومتی است که از اسلام نشأت گرفته است. تاریخ اسلام، مشحون از قیام و مقابله مسلمانان با دشمنان اسلام است. این قیام‌ها ریشه در روحیه ظلم‌ستیزی، احقاق حق، استقلال‌خواهی و طرد حکام جور و نامشروع داشته است. شهید مطهری در این باره می‌گوید: عمل به حدیث «افضل الجهاد کلمة عدل عند امام جائز در طول تاریخ، رشادت‌ها و شهادت‌های فراوانی را در پی داشته است. (۱۲) هم چنین ایشان درباره مقاومت اسلام در برابر سلطه قدرت‌های خارجی می‌نویسد: آن‌ها احساس کرده‌اند که در سرزمین‌های شرق و اسلامی، فقط اسلام است که به صورت یک فلسفه مستقل زندگی، به مردم آن‌جا روح استقلال و مقاومت می‌دهد. اگر اسلام نباشد، چیز دیگری که با اندیشه‌های استعماری سرخ و سیاه مبارزه کند، وجود ندارد. (۱۳) و حضرت امام (ره) در وصیت‌نامه الهی خویش، در این باره می‌فرماید: اسلام و حکومت اسلامی، پدیده الهی است که با به کار بستن آن، سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت، به بالاترین وجه تأمین می‌کند و قدرت آن را دارد که قلم سرخ بر ستمگری‌ها و چپاولگری‌ها و فسادها و

تجاوزها بکشد و انسان‌ها را به کمال مطلوب خود برساند و مکتبی است که بر خلاف مکتب‌های غیر توحیدی، در تمام شؤون فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، فرهنگی و سیاسی، نظامی و اقتصادی، دخالت و نظارت دارد. استقرار حکومت اسلامی در ایران، بیش از گذشته، دشمن را به قدرتی که دین می‌تواند داشته باشد، آگاه کرده است و بی‌شک، ضعف و فتور در ارکان حکومت اسلامی، از سوی هر کس که باشد، گناهی نابخشودنی است. از این رو است که حضرت امام، حفظ نظام اسلامی را از واجب‌ترین واجب‌ها می‌دانستند. تمسک و عمل به اسلام، حفظ وحدت جامعه اسلامی، دفع شبهات و القائنات دشمنان اسلام، حمایت و تبعیت از حاکم اسلامی، جلوگیری از نفوذ فرصت‌طلبان در صفوف مسلمانان و شناخت جریان‌های مختلف فکری، برای حفظ و صیانت از اسلام اصیل در برابر اسلام تحریف‌شده، از جمله عوامل بسط قدرت دینی است و در مقابل، رخنه عناصر ناصالح در بین اقشار مردم و به ویژه، در حوزه متولیان دین، موجب تضعیف قدرت دینی و تفسیر دین به نفع حکام و مستکبران می‌گردد. ایجاد فرقه‌هایی چون وهابیت و بهائیت، و تفسیر و ارائه چهره‌ای از اسلام که با منافع غرب سازگار باشد، توسط عناصر نفوذی صورت گرفته و می‌گیرد. نتیجه آن که وظیفه صیانت از اسلام و ارزش‌های دینی، به نسل ما سپرده شده است و قصور در آن، گناهی نابخشودنی است و اهتمام به آن، موجب رضای الهی و سعادت دنیوی و اخروی است. پی‌نوشت‌ها: ۲۱. Paradigme برای آگاهی بیش‌تر از گزارش‌های شرق‌شناسانی که برخوردی نژادپرستانه با جوامع مختلف داشته‌اند. به آثاری که اصطلاحاً به شرق‌شناسی موسوم شده است، رجوع کنید؛ از جمله، ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ترجمه عبد‌الرحیم گواهی (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲). ۳. ر.ک: «روشنفکری دینی و جمهوری سوم»، مجله کیان، ش ۳۷، ص ۴۲. ادله‌ای که مبین مشروعیت حاکمیت پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) و امامان معصوم (علیهم‌السلام) است، در فصل نخست بخش سوم خواهد آمد. ۵. صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۵۱. ۶. ادله‌ای که مبین مشروعیت ولایت فقها در عصر غیبت است، در بخش سوم خواهد آمد. ۷. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، باب امر به معروف و نهی از منکر، ص ۴۴۳. نهج البلاغه، خ ۹۳. همان، خ ۲۷. ۱۰. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱. همان، ج ۵، ص ۳۱. ۱۲. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی. ۱۳. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۲. منابع مقاله: فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛

### دلیل مرکب از عقل و نقل

دلیل مرکب از عقل و نقل برهان تلفیقی از عقل و نقل، دلیلی است که برخی از مقدمات آن را عقل و برخی دیگر از مقدماتش را نقل تأمین می‌کند. این گونه از دلیل، خود بر دو قسم است. قسم اول: دلیلی است که موضوع حکم آن از شرع گرفته شده باشد، لیکن عقل، مستقلاً حکم خود را بر آن موضوع مترتب کند؛ مانند «نماز خواندن در مکان غضبی» که حکم این مسأله، به نظر مجتهد در مسأله «اجتماع امر و نهی» بستگی دارد و جواز اجتماع امر و نهی و یا امتناع آن، هر دو بر یک برهان صرفاً عقل مبتنی‌اند. آنچه که در مورد نماز در مکان غضبی از سوی شارع وجود دارد، مربوط به «حرمت غضب» یا «وجوب نماز» است، اما در مورد «ضرورت مباح بودن مکان نماز»، به عنوان شرط وضعی نظیر طهارت، هیچ روایتی وارد نشده است. از اینرو اگر مجتهد اصولی، اجتماع امر و نهی را ممکن بداند، می‌گوید: شخصی که در مکان غضبی نماز خوانده است، هم معصیت کرده و هم اطاعت؛ و اگر چه نماز او همراه با تصرف غاصبانه بوده، لیکن نماز او صحیح می‌باشد و پس از گذشتن وقت نیز قضا ندارد؛ همان گونه که در وقت نیز اعاده ندارد. اما مجتهدی که اجتماع امر و نهی را ممکن نمی‌داند و جانب نهی را بر جانب امر ترجیح می‌دهد، می‌گوید: نماز واجب است و غضب مال دیگران حرام است و جمع بین این دو محال است و لذا با وجود نهی شرعی، جایی برای امر شرعی باقی نمی‌ماند و بالعکس؛ و چون در مورد غضب مال دیگران، نهی آمده و آن را حرام کرده است، پس هیچ‌گاه در چنین جایی شارع دستور نماز خواندن نمی‌دهد و لذا آن نمازی که در مکان غضبی خوانده شود، در واقع نماز شرعی نیست و

باطل است. بنابر آنچه گذشت، موضوع این حکم (نماز خواندن در مکان غضبی)، ماخوذ از یک امر و نهی شرعی است، ولی حکم آن مستند به یک استدلال عقلی می باشد. قسم دوم: دلیلی است که موضوع و حکم آن از شرع گرفته شده باشد، لیکن عقل، لازمه آن حکم را بر آن موضوع باری کند مانند حرمت ضرب و شتم والدین. آنچه در شرع وارد شده است نظیر آیه شریفه «لا تقل لهما اف» (۱)، دلالت بر حرمت اف گفتن بر والدین دارد، اما عقل، حرمت ضرب و شتم را به نحو اولویت درک می کند، یعنی می گوید اگر خداوند بی احترامی مختصر را نسبت به والدین حرام دانسته، پس بی شک، زدن آنان را نیز حرام می داند. این گونه از استدلال های عقلی که در محور نقل حاصل می شوند و تلفیقی از این دو می باشند، از «ملازمات عقلیه» شمرده می شوند و تفاوت آنها با «مستقلات عقلیه» نظیر حرمت ظلم، در همان استقلال و عدم استقلال عقل در حکم کردن است، یعنی در مثل «حرمت ظلم» که از مستقلات عقلیه است، عقل به صورت مستقل حکم ظلم را که حرمت می باشد صادر می کند بدون آنکه در این حکم خود، نیازمند موضوعات یا احکام شرعی باشد، ولی در دو مثال فوق که گفته شد و هر دو از ملازمات عقلیه بودند، اگر چه عقل حکم می کرد، ولی عقل در یک حکم، موضوع تنها را از شرع می گرفت و در حکم دیگرش، علاوه بر موضوع، حکم شرعی ملازم حکم خود را نیز از شرع دریافت می کرد (۲). دلیل اول در اثبات ولایت فقیه که بیان شد، دلیل عقلی محض و از مستقلات عقلیه است (۳) و دلیل تلفیقی که اکنون در صدد بیان آن هستیم، از ملازمات عقلیه است نه از مستقلات عقلیه، و از نوع دوم آن مانند حرمت ضرب و شتم والدین می باشد. دلیل تلفیقی بر ولایت فقیه در تبیین دلیل تلفیقی از عقل و نقل بر اثبات زعامت فقیه عادل در عصر غیبت، چنین می توان گفت که صلاحیت دین اسلام برای بقاء و دوام تا قیامت، یک مطلب قطعی و روشن است و هیچ گاه بطلان و ضعف و کاستی در آن راه نخواهد داشت: «لا یتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه» (۴) و تعطیل نمودن اسلام در عصر غیبت و عدم اجرای احکام و حدود آن، سد از سبیل خدا و مخالف با ابدیت اسلام در همه شؤون عقاید و اخلاق و اعمال است و از این دو جهت، هرگز نمی توان در دوران غیبت که ممکن است معاذالله به هزاران سال بیانجامد، بخش مهم احکام اسلامی را به دست نسیان سپرد و حکم جاهلیت را به دست زمامداران خودسر اجرا کرد و نمی توان به بهانه این که حرمان جامعه از برکات ظهور آن حضرت (علیه السلام)، نتیجه تبهکاری و بی لیاقتی خود مردم است، زعامت دینی زمان غیبت را نفی نمود و حدود الهی را تعطیل کرد. تاسیس نظام اسلامی و اجرای احکام و حدود آن و دفاع از کیان دین و حراست از آن در برابر مهاجمان، چیزی نیست که در مطلوبیت و ضرورت آن بتوان تردید نمود و اگر چه جامعه اسلامی از درک حضور و شهود آن حضرت محروم است، ولی هتک نوامیس الهی و مردمی، و ضلالت و گمراهی مردم و تعطیل اسلام، هیچ گاه مورد رضایت خداوند نیست و به همین دلیل، انجام این وظایف بر عهده نمایندگان خاص و عام حضرت ولی عصر (علیه السلام) است. بررسی احکام سیاسی اجتماعی اسلام، گویای این مطلب است که بدون زعامت فقیه جامع الشرایط، تحقق این احکام امکان پذیر نیست و عقل با نظر نمودن به این موارد، حکم می کند که خداوند یقیناً اسلام و مسلمانان را در عصر غیبت بی سرپرست رها نکرده و برای آنان، والیان جانشین معصوم تعیین فرموده است. در عصر غیبت، مجتهدان جامع الشرایط احکام فردی و عبادی مسلمین را در کمال دقت استنباط نموده، به آن عمل می کنند و به دیگران نیز اعلام می نمایند و احکام سیاسی و مسائل اجتماعی اسلام را نخست از منابع دین استخراج کرده، در نهایت تامل و ظرافت، در جامعه اسلامی به اجرا درمی آورند. اکنون نموداری از احکام سیاسی اجتماعی اسلام ارائه می گردد.

احکام سیاسی - اجتماعی اسلام یکم: حج، از احکام ضروری و زوال ناپذیر اسلام است و هر فرد مستطیع و توانمندی از هر فج عمیق و با هر وسیله، از اقصی نقاط جهان موظف به حضور در میقات و مواقف و مکلف به انجام مناسک حج و عمره می باشد و یکی از بارزترین مناسک آن، وقوف در عرفات و مشعر و بیتوته در منی است. این اعمال، همان گونه که مکان معینی دارند که وقوف در غیر آن مکان کافی نیست، زمان مشخصی دارند که وقوف در غیر آن زمان مجزی نمی باشد و تشخیص زمان، همانند شناخت حدود اصلی مکان، کار ساده ای نیست زیرا تشخیص زمان مناسک، بر اساس رؤیت هلال صورت می گیرد و استهلال و

مشاهده هلال برای افراد آشنای بومی کار آسانی نیست؛ چه رسد به افراد بیگانه از افق شناسی، آن هم در کشور ناشناس و در ایام سفر. جریان وقوف در مواقع یادشده، همانند روزه گرفتن یا افطار نمودن نیست که بر اساس «صم للرؤية و افطر للرؤية» (۵) هر کسی به تکلیف فردی خود عمل نماید؛ زیرا هرگز ممکن نیست میلیون‌ها نفر در بیابان‌های حجاز بلا تکلیف و متحیر بمانند و تدریجا هر کسی در روزی از روزهای ماه ذی الحجّه که از طریق رؤیت شخصی او یا شهادت عدلین مثلا (در صورت عدم تعارض بین) یا گذشت سی روز از رؤیت هلال ماه قبل و یا استصحاب در حال شک مشخص شده است، وقوف نماید. اگر کسی به وضع کنونی حمل و نقل زائران و دشواری نصب خیمه‌ها و تامین وسائل مورد نیاز آن ایام آشنا باشد، هرگز احتمال نمی‌دهد که هر کس وظیفه شخصی خود را نسبت به وقوف‌ها، حتی اضطراری آنها انجام دهد و آنچه که هم اکنون تا حدودی از صعوبت آن می‌کاهد، اعتماد بر حکم حاکمان قضائی حجاز می‌باشد که فعلا حرمین شریفین در اختیار آنهاست و در صورت عدم علم به خلاف واقع و همچنین در صورت علم به خلاف، اگر موجب عسر و حرج شدید باشد، به حکم آنان عمل می‌شود. استنباط عقل از این مجموعه آن است که شارع مقدس، به لازم ضروری نظام حج اهتمام داشته و آن را تصویب و جعل کرده و آن، همانا تعیین مرجع صحیح برای اعلام اول ماه ذی الحجّه و رؤیت هلال آن است؛ چه اینکه درباره ماه مبارک رمضان چنین آمده است: «روی محمد بن قیس عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رایا الهلال منذ ثلاثین یوما امر الامام بافطار ذلک الیوم اذا كانا شهدا قبل زوال الشمس وان شهدا بعد زوال الشمس امر الامام بافطار ذلک الیوم و آخر الصلاة الی الغد فیصلی بهم» (۶). سند این حدیث معتبر است و اگر چه در صحیح یا حسن بودن آن در اثر وجود ابراهیم بن هاشم در سلسله سند، اختلاف است، لیکن از کلینی (قده) به طریق صحیح نقل شده است و استفاده حکم حج از حدیث مزبور که درباره صوم وارد شده، بر اساس تلفیق عقل و نقل است نه از باب قیاس حکم حج به حکم صوم. نکته ای که در این حدیث معتبر ملحوظ است، همانا تعبیر «امام» برای مرجع تعیین تکلیف در حال شک می‌باشد؛ چنانکه از مسؤول تنظیم و هدایت کاروان حج و امیرالحاج به امام یاد شده است: «عن حفص المؤذن قال حج اسمعیل ابن علی بالناس سنه اربعین و مائه فسقط ابو عبدالله (علیه السلام) عن بغلته فوقف علیه اسمعیل فقال له ابو عبدالله (علیه السلام): سرفان الامام لا یقف» (۷)؛ چه اینکه از امیرالحاج به والی نیز تعبیر شده است: «فلما دفع الناس منصرفین سقط ابو عبدالله (علیه السلام) عن بغله کان علیها فعرفه الوالی» (۸) و مورد حج، به عنوان مثال یاد شده است و گرنه نیاز به حاکم و امام برای تعیین آغاز و انجام ماه برای صوم و افطار و همچنین برای حلیت و حرمت جنگ‌های غیردفاعی در ماه‌های حرام، امری روشن است. یکی از بارزترین اهداف سیاسی حج، برائت از مشرکان و تبری از افکار شرک‌آلود آنان است و هرگز این بعد عظیم حج، بدون نظم و رهبری میسر نیست و حج بدون برائت، فاقد روح سیاسی است. دوم: حدود و تعزیرات الهی، از احکام ثابت اسلام می‌باشد که نه تبدیل پذیر است و نه قابل تحویل. از سوی دیگر، سفک دماء و فساد در زمین و هتک نوامیس از بشر مادی سلب نمی‌شود و اصلاح و تقلیل آن بدون اجرای حدود الهی میسر نیست و از دیگر سو، قوانین غیردینی توان آن را ندارند که جایگزین احکام الهی گردند. بررسی ماهوی حدود و تعزیرات نشان می‌دهد که در قوام آنها، امامت بالاصل یا بالنیابه ماخوذ است؛ زیرا تا قاضی جامع الشرایط، ثبوت اصل جرم را موضوعا و حکما احراز نکند و استناد آن به متهم برای او معلوم نگردد و کیفیت استناد را از لحاظ علم و عمد یا جهل و سهو یا خطای محض یا خطای شبه عمد نداند و از ادله ثبوت و اثبات امور یادشده آگاه نباشد، توان انشاء حکم را ندارد و تا حکم انشاء نشود، اصل حد یا تعزیر ثابت نخواهد شد و در صورت عدم ثبوت حد، هرگز متهم یا مجرم، مهدورالدم یا مستحق قطع دست یا تازیانه یا رجم یا زندان و مانند آن نمی‌باشد. این گونه از قضاء و داوری‌ها، تابع حکومت اسلامی است و علاوه بر آن، اجرای حدود، در اختیار امام المسلمین می‌باشد و دیگران حق دخالت در آن ندارند؛ زیرا سبب هرج و مرج خواهد شد. گذشته از این موارد، عفو بعضی از مجرمان در حالت‌های خاص مانند ثبوت جرم به سبب اقرار در خصوص برخی از معاصی، در اختیار قائلد مسلمانان است. بنابراین، حدود اسلامی، هم از جهت ثبوت و هم از نظر سقوط و هم از حیث

اجراء، عفو، و تخفیف، برعهده کسی نیست مگر به اختیار فقیه جامع شرایط زیرا غیر از مجتهد عادل، کسی شایسته تصدی این امور یادشده در حدود نمی باشد. سوم: اموال، ستون فقرات اقتصاد کشور است و هر فرد یا ملتی که فاقد آن باشد فقیر است یعنی ستون فقرات و مهره پشت او شکسته است و قدرت قیام ندارد لذا خداوند در قرآن کریم از آن، به عنوان مایه قیام یاد کرده است: «و لا- تؤتوا السفهاء اموالکم التي جعل الله لکم قیاما» (۹) و حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آن را مایه حفظ دین و اقامه فرائض دانست: «اللهم بارک لنا فی الخبز و لا تفرق بیننا و بینه فلولا الخبر ما صلینا و لا صمنا و لا ادینا فرائض ربنا» (۱۰). «مال» در اسلام، به چند قسم تقسیم شده است: ۱. «مال شخصی» که به وسیله کسب حلال یا ارث و مانند آن، ملک اشخاص می شود. ۲. «مال عمومی» که به سبب جهاد به اذن امام یا وقف عام و مانند آن، ملک توده مردم می گردد. ۳. «مال دولتی» که «انفال» نام دارد و مخصوص امام می باشد مانند زمین های موات و... ۴. «مال دولت اسلامی» که به نام سهم مبارک امام است و مخصوص شخصیت حقوقی امام و جهت امامت می باشد. آن دسته از اموال که ملک حکومت است نه شخص، به ارث نمی رسد و امام بعدی، خود مستقلا متولی آن می شود نه آنکه تولیت آن را از امام قبلی ارث برده باشد. قسمت مهم مسائل مالی در اسلام، به انفال برمی گردد زیرا اراضی موات و ملحق به آن و همچنین سلسله جبال و محتویات آنها و معادن عظیم مانند نفت، گاز، طلا، و دریاها و منافع و کرانه های آنها و...، سرمایه های اصیل کشورند و تصرف در آنها در عصر غیبت، بدون اذن منصوب از سوی امام معصوم (علیه السلام) روا نیست خواه منصوب خاص باشد یا منصوب عام و در این جهت، فرق نمی کند که قائل به تحلیل انفال در زمان غیبت باشیم یا نه زیرا بر فرض تحلیل و اباحه، همانند وقف عام است که بدون تعیین متولی، هرج و مرج حاصل می شود و موجب ویرانی منابع مالی و در نتیجه سبب خرابی کشور می گردد که در این صورت همان متولی انفال، عهده دار دریافت و پرداخت سهم مبارک امام (علیه السلام) نیز خواهد بود و سر آنکه در تقسیم اموال، سهم امام، جدای از انفال ذکر شد، همین است که درباره انفال، فتوا بر تحلیل و اباحه عامه است ولی درباره سهم امام، فتوا بر آن است که پیش از تسویه و تطهیر، تصرف در مال مشترک، حرام است و تادیه سهم امام (علیه السلام)، لازم می باشد. تولیت این اموال یادشده، بر عهده اسلام شناس متخصص و پارساست که همان مجتهد مطلق و عادل می باشد چنانکه تصدی تبیین روابط با ملت های معتقد به خدا و وحی و دارای کتاب آسمانی و تنظیم قراردادهای جزیه و مانند آن، بدون دخالت نائب امام معصوم (علیه السلام) نخواهد بود زیرا این گونه از امور عمومی، در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و جانشینان معصوم ایشان بوده است و تامل در این بودجه های کلان، نشانه لزوم تاسیس حکومت و تامین هزینه آن است. تولیت دریافت زکات و صرف آن در موارد خاص نیز بالاصاله از اختیارات معصوم (علیه السلام) است که در عصر غیبت، بالنیابه، بر عهده فقیه جامع شرایط می باشد. چهارم: دفاع و همچنین جهاد که آن نیز نوعی دفاع از فطرت توحیدی است از احکام خلل ناپذیر عقلی و نقلی اسلام است زیرا نشئه طبیعت، بدون تراحم نیست و شواهد عینی نیز ضرورت دفاع را تأیید می کند. قرآن کریم نیز که «تبیان» همه معارف حیاتبخش است، زندگی بی دفاع از حریم دین را همراه با آلودگی و تباهی یاد می کند و منشا فساد جامعه را، ویرانی مراکز عبادت و تربیت توسط طاغیان می داند یعنی هدف اولی و مقدمی خصم متهاجم، تعطیل مجامع دینی و سپس تخریب مراکز مذهبی است و هدف ثانوی او، گسترش فساد در زمین است که با تشکیل محافل دینی و همچنین با حفظ مراکز مذهبی عقیم خواهد شد. از این جهت، خدای سبحان می فرماید: «و لولا- دفع الله الناس بعضهم بعضا لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل علی العالمین» (۱۱) اگر دفاع الهی نمی بود و خداوند به وسیله صالحان روی زمین، طالحان آن را دفع نمی کرد، هرآینه زمین فاسد می شد و ولی خداوند نسبت به جهانیان تفضل دارد و به سبب مردان وارسته تبهکاران را هلاک می کند. همان گونه که به منظور برطرف شدن فتنه های انحرافی، دستور قتال در قرآن کریم صادر شد تا هر گونه فتنه اعتقادی از بین برود: «و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه و یکون کله لله» (۱۲)، همچنین اعلام خطر شد که اگر با دشمنان دین، قتال و ستیز صورت نگیرد، فتنه های دینی و انحراف های فکری که فساد کبیر و مهم است، فراگیر می شود: «الا- تفعلوه تکن فتنه فی الارض و فساد



کبیر» (۱۳) و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا ولینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز» (۱۴) اگر خداوند به سبب مؤمنان به حق، باطل گرایان را دفع نمی نمود، مراکز عبادت و نیایش منهدم می شد. این حکم، اختصاص به بعضی از ادیان و مذاهب یا برخی از ابنیه و مراکز مذهبی ندارد، بلکه در هر عصر و مصری، طاغیان آن زمان و مکان، بر ضد دین رائج آن منطقه و مرکز مذهبی آن تهاجم می کنند و تا ویرانی کامل آن از پا نمی نشینند خواه معبد ترسیان و یهودان باشد، خواه عبادتگاه زردشتیان و دیر راهبان، و خواه مساجد و مصلی های مسلمانان: «و یرید الله ان یحق الحق بکلماته و یقطع دابر الکافرین لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون» (۱۵) و خداوند چنین اراده می نماید که با کلمات تکوینی و احکام تشریحی خود، حق را تثبیت کند و ریشه کافران را قطع نماید تا حقیقت را پایدار، و باطل را زائل سازد و اگر چه تبهکاران خوشنود نباشند. در ضرورت دفاع، همین بس که از ارکان اصیل اسلام به شمار می رود امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «الایمان علی اربع دعائم: علی الصبر و الیقین و العدل و الجهاد» (۱۶). اکنون که در ضرورت مبارزه بر ضد کفر و طغیان تردیدی نیست، در ضرورت رهبری آن توسط اسلام شناس متخصص و پرهیزکار یعنی فقیه جامع الشرایط نیز شکی نخواهد بود زیرا عقل، اجازه نمی دهد که نفوس و اعراض و دماء و اموال مسلمین، در جنگ و صلح، با رهبری غیر فقیه جامع الشرایط اداره شود چرا که شایسته ترین فرد نسبت به این امر، نزدیک ترین انسان به معصوم که «اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۱۷) می باشد، همان فقیه جامع الشرایط است. خلاصه آنکه، جهاد و ملحقات آن از قبیل تنظیم روابط خارجی با صاحبان ادیان و نیز با ملحدان، از لحاظ جزیه و غیر آن، و از جهت اعلان جنگ یا صلح، و از لحاظ اداره امور اسراء جنگی و حفظ و صرف و هزینه غنائم جنگی و مانند آن، از احکام قطعی اسلام است و بدون سرپرست جامع الشرایط ممکن نیست و در دوران امر میان غیر فقیه و فقیه، تقدم از آن فقیه است چرا که اینک در دوران امر میان فقیه غیر عادل و فقیه عادل، ترجیح از آن فقیه عادل است و همچنین نسبت به اوصاف کفایت و تدبیر. پنجم: حجر و تفلیس، از احکام قطعی فقه اقتصادی است که بدون حکم فقیه جامع الشرایط، حاصل نمی شود زیرا حجر، گاهی سبب طبیعی دارد مانند کودکی و جنون و بیماری و سفاهت، و گاهی سبب فقهی و انشائی دارد مانند افلاس. اگر کسی سرمایه های اصیل خود را مثلا در تجارت از دست داده باشد و بیش از فلوسی چند در اختیارش نباشد و در برابر آن، دین فراگیر داشته باشد که اموال او جوابگوی دیون او نباشد، پیش از مراجعه به محکمه، محجور نیست و هنوز حق تصرف در اموال خود را دارد، ولی پس از رجوع بستانکار به محکمه و ثبوت «دین مستوعب» و حلول مدت آن دیون، حاکم شرع، بدهکار را تفلیس و محجور می کند و با انشاء حکم حجر، حقوق بستانکار یا بستانکاران از ذمه مدیون، به عین اموال او منتقل می شود و پس از آن، مدیون مفلس، حق هیچ گونه تصرفی در اعیان مالی خود را ندارد مگر در موارد استثناء انتقال حق از ذمه به عین همانند انتقال حق از عین به ذمه در مثل خمس. هیچ یک از این امور، بدون حکم فقیه جامع الشرایط نخواهد بود و هیچ اختلافی بین فقهاء از این جهت وجود ندارد که ثبوت حجر، بدون حکم حاکم شرع نمی باشد اگر چه در احتیاج زوال آن به حکم، اختلاف نظر وجود دارد: «الا-خلاف معتد به فی انه لا- یثبت حجر المفلس الا- بحکم الحاکم و انما الخلاف فی توقف دفعه علی حکم الحاکم» (۱۸). آنچه که در این حکم فقهی، شایسته دقت می باشد آن است که ورشکستگی و پدیده «دین مستوعب»، گاهی در یک واحد کسبی کوچک اتفاق می افتد که بررسی آن برای محکمه دشوار نیست و ولی گاهی برای شرکت های عظیم و بانک ها و مانند آن رخ می دهد که هرگز بدون کارشناس های متخصص در دستگاه های دقیق حسابرسی، تشخیص آن میسر نیست و لازمه اش، داشتن همه عناصر فنی و تخصصی و ابزار دقیق ریاضی می باشد چرا که اینک لازمه دیگرش، مجهز بودن به قدرت های اجرایی مانند حبس بدهکار مامل و اجبار وی به تادیه و پرداخت دیون و... می باشد و هیچ فردی همتای فقیه جامع الشرایط، شایسته این سمت نیست. تذکر: بحث فوق درباره احکام حجر و تفلیس و ضرورت حکم فقیه جامع الشرایط در ثبوت حجر نباید سبب توهم یکسانی ولایت فقیه که ولایت بر جامعه خردمندان است با ولایت بر محجوران شود زیرا این احکام بخش بسیار کوچکی از وظائف و

اختیارات فقیه جامع الشرائط است نظیر پزشکی که علاوه بر طبابت افراد سالم و غیر مصروع، گاهی افراد مصروع را نیز معالجه می‌کند صرف معالجه افراد مصروع در بعضی موارد را نمی‌توان دلیل بر این گرفت که طبابت چنین طیبی برای مصروعین است. ششم: از این رهگذر، مطلب دیگری ثابت خواهد شد و آن، نظام قضاء در اسلام است که در ثبوت آن تردیدی نیست. میان بحث قضاء و مبحث ولایت، فرق وافر است زیرا قضاء، شانی از شؤون والی به شمار می‌رود که مباشرتا (بی واسطه) یا تسبیحا (باواسطه) عهده دار آن خواهد بود و چون قضاء، در همه مشاخره های اقتصادی و سیاسی و نظامی و اجتماعی و... اعم از دریائی، فضائی، زمینی، داخلی و خارجی، حضور فقهی دارد اولاً- و صرف حکم و داوری بدون اجراء و تنفیذ حکم صادرشده، سودمند نیست ثانیاً و تنفیذ آن به معنای وسیع، بدون ولایت و قدرت اجرایی میسر نمی‌باشد ثالثاً و پس لازمه قطعی قضاء در اسلام، همانا حکومت است. کسانی که اصل قضاء را در عصر غیبت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) پذیرفته اند، پاره ای از لوازم آن را نیز قبول کرده اند؛ لیکن اگر به خوبی بررسی شود، لوازم قضاء، فراگیر همه شؤون کشور می‌باشد زیرا مشاخرات قضایی، گاهی میان اشخاص حقیقی صورت می‌گیرد و زمانی بین شخصیت های حقوقی؛ که در صورت دوم، فصل خصومت آنان، بدون حکومت ممکن نیست. بنابراین، لازمه عقلی قضاء، حکومت است و فتوای عقل بر این است که غیر از اسلام شناس متخصص وارسته، کسی شایسته این مقام نیست. خلاصه آنچه که در این صنف دوم از استدلال بر ولایت که تلفیقی از عقل و نقل است می‌توان گفت، آن است که بررسی دقیق احکام اسلام، اعم از بخش های عبادی و اقتصادی و اجتماعی و نظامی و سیاسی و حقوق بین الملل، شاهد گویای آن است که اسلام در همه بخش های یادشده، یک سلسله دستورهای عمومی و اجتماعی دارد که بدون هماهنگی امت اسلامی میسر نیست؛ نظیر نماز جمعه و عیدین و مانند تنظیم صحیح اقتصاد: «کی لا یكون دولة بین الاغنیاء منکم» (۱۹) و تصحیح روابط داخلی و خارجی. این احکام و دستورها، برای آن است که نظامی بر اساس عدل استوار گردد و هر گونه سلطه گری یا سلطه پذیری برطرف شود و افراد انسان، به سعادت و کمال شایسته خویش رسند. استنباط عقل از این مجموعه آن است که مسؤول و زعیم آن، ضرورتاً باید اسلام شناس متخصص پارسا باشد، که همان فقیه جامع الشرائط است. پی نوشت ها: ۱. سوره اسراء، آیه ۲۳. ۲. موضوع اجتماع امر و نهی، در علم اصول به طور تفصیلی بحث شده است و خوانندگان محترم می‌توانند برای توضیح بیشتر، به کتب اصولی مراجعه نمایند. ۳. درباره معنای «مستقلات عقلیه»، به تفصیل در ص ۳۵۹ بحث شده است. ۴. سوره فصلت، آیه ۴۲. ۵. تهذیب الاحکام ج ۴، ص ۱۵۹ (باب ۴۱، علامه اول شهر رمضان و آخره). ۶. کافی ج ۴، ص ۱۶۹، ح ۱. ۷. همان ج ۵۴۱، ح ۵. ۸. بحار ج ۹۶، ص ۲۵۰، ح ۴. ۹. سوره نساء، آیه ۵. ۱۰. بحار ج ۶۳، ص ۲۷۰، ح ۶. ۱۱. سوره بقره، آیه ۲۵۱. ۱۲. سوره بقره، آیه ۱۹۳. ۱۳. سوره انفال، آیه ۷۳. ۱۴. سوره حج، آیه ۴۰. ۱۵. سوره انفال، آیه ۷. ۱۶. نهج البلاغه، کلمات قصار ۳۱. ۱۷. سوره احزاب، آیه ۶. ۱۸. جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۹۴. ۱۹. سوره حشر، آیه ۷. منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالله؛

### دلیل نقلی محض بر ولایت فقیه

دلیل نقلی محض بر ولایت فقیه چون بحث مبسوط پیرامون تمام ادله نقلی، اعم از قرآنی و روایی، خارج از محور اصلی این رساله است که وظیفه او، تحلیل و تبیین و تعلیل عقلی ولایت فقیه می‌باشد و از سوی دیگر، در ثنایای مسائل مطروح آمده است؛ چه اینکه در نوشتار دیگران، از قدماء و متاخرین، به ویژه مولی احمد نراقی (رحمه الله) (۱) و امام خمینی (رحمه الله) (۲) نیز بازگو شده است، لذا پس از نقل برخی از روایات، به ذکر خطوط کلی مستفاد از آنها اکتفا می‌شود. الاولی: ما ورد فی الاحادیث المستفیضة، منها صحیحة ابی البختری، عن ابی عبدالله (علیه السلام) انه قال: «العلماء ورثة الانبیاء» (۳). الثانیة: روایة اسماعیل بن جابر، عن ابی عبدالله (علیه السلام) انه قال: «العلماء امناء» (۴). الثالثة: مرسله الفقیه، قال امیر المؤمنین (علیه السلام): «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: اللهم ارحم خلفائی، قیل: یا رسول الله و من خلفاؤک؟ قال: الذین یاتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی» (۵)، ورواه

فى معانى الاخبار، وغيره ايضا. الرابعة: رواية على بن ابي حمزة، عن ابي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام)، وفيها: «لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها» (٦). الخامسة: رواية السكوني، عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا، قيل: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما دخولهم فى الدنيا؟ قال: اتباع السلطان، فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم» (٧). السادسة: ما رواه فى جامع الاخبار، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال: «افتخر يوم القيامة بعلماء امتى فاقول علماء امتى كسائر الانبياء قبلى» (٨). السابعة: المروى فى الفقه الرضوى انه قال: «منزله الفقيه فى هذا الوقت كمنزلة الانبياء فى بنى اسرائيل» (٩). الثامنة: المروى فى الاحتجاج فى حديث طويل، قيل لامير المؤمنين (عليه السلام): من خير خلق الله بعد ائمة الهدى ومصايح الدجى؟ قال: «العلماء اذا صلحوا» (١٠). التاسعة: المروى فى المجمع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال: «فضل العالم على الناس كفضلى على ادناهم» (١١). العاشرة: المروى فى المنية انه تعالى قال لعيسى (عليه السلام): «عظم العلماء واعرف فضلهم، فانى فضلتهم على جميع خلقى الا النبيين والمرسلين، كفضل الشمس على الكواكب، وكفضل الاخرة على الدنيا، وكفضلى على كل شىء» (١٢). الحادية عشر: المروى فى كنز الكراچكى عن مولانا الصادق (عليه السلام) انه قال: «الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك» (١٣). الثانية عشر: التوقيع الرفيع المروى فى كتاب اكمال الدين باسناده المتصل، والشيخ فى كتاب الغيبة، والطبرسى فى الاحتجاج، وفيها: «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم» (١٤). الثالثة عشر: ما رواه الامام فى تفسيره (عليه السلام) عن آباءه، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال: «اشد من يتم اليتيم الذى انقطع عن ابيه يتم يتيم انقطع عن امامه، ولا يقدر على الوصول اليه ولا يدري حكمه فيما يبتلى به من شرائع دينه، الا- فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا فهذا الجاهل بشريعتنا المنقطع عن مشاهدتنا، يتيم فى حجره الا فمن هداه وارشده وعلمه شريعتنا كان معنا فى الرفيق الاعلى» (١٥). قال: وقال على (عليه السلام): «من كان من شيعتنا عالما بشريعتنا فاخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمة جهلهم الى نور العلم الذى جونا، جاء يوم القيامة وعلى راسه تاج من نور يضىء لاهل جميع تلك العرصات» (١٦). الى ان قال: وقال الحسين بن على (عليه السلام): «من كفل لنا يتيما قطعته عنا محبتنا باستئنا، فواساه من علومنا التى سقطت اليه حتى ارشده وهداه، قال الله عزوجل: يا ايها العبد الكريم المواسى انا اولى بالكرم منك، اجعلوا له يا ملائكتى فى الجنان بعدد كل حرف علمه الف الف قصر» (١٧). الى ان قال: وقال موسى بن جعفر (عليه السلام): «فقيه واحد ينقذ يتيما من ايتامنا المنقطعين عنا وعن مشاهدتنا بتعليم ما هو محتاج اليه، اشد على ابليس من الف عابد» (١٨). الى ان قال: «و يقال للفقيه: ايها الكافل لايتام آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم الهادى لضعفاء محبيه ومواليه، قف حتى تشفع فى كل من اخذ عنك او تعلم منك» (١٩). الى ان قال: وقال على بن محمد صلى الله عليه وآله وسلم: «لولا من يبقى بعد غيبة قائمنا من العلماء الداعين اليه والدالين اليه»، الى ان قال: «لما بقى احد الا ارتد عن دين الله... اولئك هم الافضلون عند الله عزوجل» (٢٠). الرابعة عشر: رواية ابي خديجة، قال: قال لى ابو عبدالله (عليه السلام): «انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم، فانى قد جعلته قاضيا، فتحاكموا اليه» (٢١). الخامسة عشر: رواية اخرى له: «اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا وحرامنا، فانى قد جعلته قاضيا» (٢٢). السادسة عشر: مقبولة عمر بن حنظلة، وفيها: «ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر فى حلالنا وحرامنا، وعرف احكامنا، فليرضوا به حكما، فانى قد جعلته عليكم حاكما، فاذا حكم بحكمننا ولم يقبله منه، فانما استخف بحكم الله، وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله» (٢٣). السابعة عشر: ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى كتب الخاصة والعامه انه قال: «السلطان ولى من لا ولى له» (٢٤). الثامنة عشر: ما رواه الشيخ الجليل (ابو) محمد الحسن بن على بن شعبة فى كتابه المسمى بتحفة العقول، عن سيدالشهداء الحسين بن على (عليهما السلام)، والرواية طويلة ذكرها صاحب الوافى فى كتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيها: «ذلك بان مجارى الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله، الامناء على حلاله وحرامه» (٢٥) الحديث. التاسعة عشر: ما رواه فى العلل باسناده عن الفضل بن شاذان، عن ابي الحسن الرضا (عليه السلام) فى حديث قال فيه: «فان

قال: فلم وجب علیهم معرفه الرسل، و الاقرار بهم، الاذعان لهم بالطاعة (۲۶)؟ قيل له: لانه لما لم يكن في خلقهم و قواهم ما يكملون لمصالحهم، و كان الصانع متعاليا عن ان يرى، و كان ضعفهم و عجزهم عن ادراكه ظاهرا، لم يكن بد من رسول بينه و بينهم معصوم، يؤدي اليهم امره و نهيه و ادبه، يقفهم على ما يكون به احراز منافعهم و دفع مضارهم اذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون اليه منافعهم و مضارهم، فلو لم يجب عليهم معرفته و طاعته، لم يكن في مجيء الرسول منفعة و لاسد حاجة، و لكان اتيانه عبثا لغير منفعة و اصلاح، و ليس هذا من صفة الحكيم الذي اتقن كل شىء (۲۷). فان قال: فلم جعل اولى الامر و امر بطاعتهم؟ قيل: لعل كثيرة: منها: ان الخلق لما وقفوا على حد محدود، و امروا ان لا يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك و لا يقوم الا بان يجعل عليهم فيه امينا يمنعهم من التعدى و الدخول فيما خطر عليهم؛ لانه لو لم يكن ذلك كذلك، لكان احد لا يترك لذته و منفعة لفساد غيره، فجعل عليهم قيما يمنعهم من الفساد و يقيم فيهم الحدود و الاحكام. ومنها: انا لا نجد فرقة من الفرق و لا ملء من الملل بقوا و عاشوا الا بقيم و رئيس لما لا بد لهم منه في امر الدين و الدنيا، فلم يجز في حكمه الحكيم ان يترك الخلق مما يعلم انه لا بد لهم منه، و لا- قوام لهم الا- به، فيقاتلون به عدوهم، و يقسمون به فيئهم، و يقيم لهم جمعهم و جماعتهم، و يمنع ظالمهم من مظلومهم. و منها: انه لو لم يجعل لهم اماما قيما امينا حافظا مستودعا، لدرست الملة، و ذهب الدين، و غيرت السنة و الاحكام، و لزداد فيه المبتدعون، و نقص منه الملحدون، و شبهوا ذلك على المسلمين؛ لانا قد وجدنا الخلق منقوصين، محتاجين، غير كاملين، مع اختلافهم و اختلاف اهوائهم، و تشتت انحائهم، فلو لم يجعل لهم قيما حافظا لما جاء به الرسول، لفسدوا على نحو ما بيناه، و غيرت الشرائع و السنن و الاحكام و الايمان، و كان في ذلك فساد الخلق اجمعين» (۲۸). خطوط کلی استفاد از روایات یکم: بررسی اجمالی احادیث منقول و نیز تبیین وظائف فقهاء در متون فقهی راجع به مسائل عمومی و مهم امت اسلامی خواه در ولایت بر افتاء و خواه در ولایت بر قضاء و خواه در ولایت بر صدور احکام غره و سلخ شهور، خواه در دریافت وجوه شرعی که متعلق به خود مکتب و مقام امامت است (از قبیل انفال و اخماس و میراث بی وارث)، خواه از قبیل اموال عمومی (مانند اراضی مفتوح عنوة) و نیز در موارد جزئی و شخصی (مانند شئون غائب و قاصر) نشان می دهد که هم مضمون آن نصوص، از اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) صادر شده است و هم عصاره این احکام و فتاوی، از دوده طه و یس (علیهم السلام) استفاده شده است و اگر چه امکان مناقشه در سند برخی از احادیث یا سداد و صحت بعضی از فتاوی وجود دارد، لیکن مدار اصلی ولایت فقیه در اداره امور مسلمین بر منہاج شریعت و بر مدار دیانت، اصلی ترین هدفی است که روایات ماثور و فتاوی مزبور، رسالت ابلاغ آن را بر عهده دارند. از این رهگذر، صاحب جواهر (رحمه الله) آن بیان درخشان فقهی را فرموده است (۲۹) و شیخ انصاری (رحمه الله) در کتاب قضاء و شهادت، تلویحا آن را امضا نموده است (۳۰). دوم: حدیث: «ان العلماء ورثة الانبياء» (۳۱) به نقل کلینی (ره) از قداح، از امام صادق (علیه السلام)، صحیح است و نقل های متعدد دیگری از همین روایت، مؤید صدور آن است. آنچه از صدر و ساقه این حدیث صحیح استفاده می شود عبارت است از: ۱- علماء، وارثان انبیاء هستند. ۲- انبیاء، دینار و درهم به ارث نگذاشتند. ۳- انبیاء، علوم الهی را به ارث گذاشتند. ۴- علوم الهی انبیا (علیهم السلام)، به صورت احادیث، به علماء دینی توریث شده است. ۵- هر کس از طریق احادیث انبیاء (علیهم السلام) از آن علوم بهره مند شد، حظ فراوانی برده است زیرا درهم و دینار، متاع دنیا و قلیل است و علوم انبیا که توسط احادیث آنان توریث شده است، متاع معنوی و اخروی است که برای تامین سعادت دنیا و آخرت مؤثر است زیرا کالاهای معنوی، جامع کمال های دنیا و آخرت و سرمایه سودآور هر دو عالم می باشند. ۶- منظور از علماء، خصوص ائمه (علیهم السلام) نیست، بلکه همه عالمان دینی مخصوصا غیر معصومین (علیهم السلام) را به طریق روشن شامل می شود زیرا که طبق نقل کلینی (قدس سره)، حدیث مزبور، به منظور ترغیب طالبان علم و تشویق راهیان کوی فراگیری دانش صادر شده و در آن حدیث، چنین آمده است: «من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة... وانه يستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الارض» (۳۲) از این گونه تعبیرها معلوم می شود که حدیث مزبور، به مقصود تحریر طالبان علوم دینی صادر شده است.

۷- چون انبیاء (علیهم السلام) علوم فراوانی در اصول و فروع به ارث گذاشتند، هر کس حدیثی را فراگیرد که مضمون آن، شعبه‌ای از شعب علوم انبیاء (علیهم السلام) باشد، در همان شعبه، وارث پیامبران است و اثری که از آن شعبه ویژه و رشته خاص برمی آید، از آن عالم دینی متوقع است و بر اثر تناسب حکم و موضوع، شئون متعددی برای علوم متنوع مطرح است که ضمناً به آن اشاره می شود. ۸- حدیث مزبور که بیانگر شئون نبوت عام و عالمان دینی هر عصر و مصر و نسل است، هرگز اختصاصی به عالمان امت اسلامی ندارد و درصدد بیان حکم عام همه پیامبران الهی و همه عالمان دینی امت های گذشته و حال است؛ البته عالمان دینی هر عصر، گذشته از ارث پیامبر آن عصر، به نوبه خود، از میراث انبیاء پیشین نیز بهره می برند؛ همان گونه که امامان معصوم (علیهم السلام)، وارث همه انبیاء گذشته اند و نیز هر امام لاحق، از امام یا امامان سابق (علیهم السلام) ارث می برد، عالمان دینی نیز وارث پیامبر عصر خود و همه انبیاء گذشته اند؛ البته باید توجه داشت که میراث، به حسب پیوند معنوی وارث با مورث توزیع می شود که مهم ترین ارث انبیاء (علیهم السلام) را امام معصوم (علیه السلام) می برد، ولی عالم دینی، به مقدار پیوند ویژه معنوی همراه با علم صائب و عمل صالح خویش با آنان، ارث می برد؛ هر چند اندک باشد. سوم: عنوان «انبیاء» و عنوان «رسل»، در بعضی از احادیث منقول اخذ شده است که از نظر تحلیل مفهومی و نیز تحقیق عرفانی، میان عنوان «نبی» و عنوان «رسول» از یک سو و میان دو عنوان یادشده و عنوان ولی (ولایت الهی و ولی الله بودن) از سوی دیگر فرق است؛ زیرا انسان کامل، از آن جهت که نبا و خبر را از خداوند دریافت می کند، «نبی» است و از آن لحاظ که دستور الهی را پس از دریافت، به مردم می رساند، «رسول» است و از آن جهت معنوی که لیاقت چنان دریافت و چنین ابلاغی را دارد، «ولی الله» است که ولایت الهی جنبه باطنی نبوت و رسالت را تأمین می کند و از آن جهت که احکام خدا را اجرا می نماید و عهده دار تأمین امور امت اسلامی است، «ولی امر مسلمین» به شمار می آید. لیکن باید دانست که عنوان «انبیاء»، گذشته از حمل معنای خاص خود، صفت مشیری است به رهبران جامعه و زمامداران امور امت؛ زیرا در بسیاری از آیات قرآن کریم، هنگام طرح جریان جنگ و صلح و ارائه مبارزه با سران ستم و نیز ارائه سمت ولایت امری و سرپرستی جامعه، عنوان «نبوت»، «نبی»، «انبیاء» و «نبیون» و مانند آن اخذ شده است مانند: ۱. «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۳۳). ۲. «و کاین من نبی قاتل معه ربیون کثیر» (۳۴). ۳. «و یقتلون النبیین بغیر حق» (۳۵). ۴. «و قتلهم الانبیاء بغیر حق» (۳۶). ۵. «یا ایها النبی حرّض المؤمنین علی القتال» (۳۷). ۶. «یا ایها النبی جاهد الکفار والمنافقین» (۳۸). ۷. «و ما کان لنبی ان یغل» (۳۹). ۸. «و یستثذن فریق منهم النبی» (۴۰). که در آیات مزبور و نظائر آن، عنوان «نبی»، در طرح رهبری جنگ و صلح و تدبیر امور مسلمین اخذ شده است و بنابراین، عنوان مشیر بودن کلمه «انبیاء»، یک مطلب رایج قرآنی است. چهارم: تفکیک نبوت از رهبری و ولایت امور امت، با برهان عقلی و نقلی بر ضرورت نبوت هماهنگ نیست؛ البته اگر پیامبری، عهده دار امور امت بود و پیامبر دیگری وظیفه تبلیغ و تعلیم محض داشت، در چنین فرضی، محذور وجود ندارد. مثلاً- اگر حضرت لوط که خودش به حضرت ابراهیم (علیه السلام) ایمان آورده بود، مسؤول رهبری امت نبوده است، اشکالی پیش نمی آید؛ زیرا حضرت خلیل (علیه السلام)، عهده دار تدبیر امور امت بود. اما اگر چنین فرض شود که در عصری، پیامبری مبعوث شود که احکام الهی را بدون اجراء، و قوانین خدا را بدون تنفیذ، و حدود دینی را بدون اقامه، بر عهده داشته باشد، با دلیل عقلی و نقلی ضرورت وحی، مطابق نخواهد بود، ولی اگر شخص دیگری از سوی او منصوب شود که مجری حدود و احکام و قوانین الهی باشد، هیچ محذوری ندارد؛ زیرا در این حال، رهبر اصیل امت و زعیم اصلی آنان، همان پیامبر است. پنجم: وظیفه اصلی انبیاء، تدبیر امور امت، اعم از فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، و نظامی است. به عنوان نمونه، می توان مورد موسای کلیم (علیه السلام) را مثال زد که در طلیعه برخورد با فرعون و ارائه پیشنهاد سیاسی، به او چنین فرمود: «ان ادوا الی عباد الله» (۴۱)؛ یعنی بندگان خدا را به من اداء نما؛ زیرا مردم، امانت الهی اند و پیام آوران از سوی خدا، امانت الهی اند و امانت خدا را باید به «امین الله» تادیه می نمود. آنگاه مقابله با درباریان فرعون آغاز شد و همین وظیفه محوری حضرت موسای کلیم (علیه السلام) را حضرت عیسی (علیه السلام) تصدیق کرد؛ زیرا قرآن کریم در زمینه تبیین



نسبت عیسی (علیه السلام) با موسی (علیه السلام) چنین می‌فرماید: «مصدقا لما بین یدیہ» (۴۲) یعنی عیسی (علیه السلام) تصدیق کننده ره آورد انبیاء پیشین است. اهمیت اداره امور جامعه در مکتب وحی، به قدری است که حضرت موسای کلیم (علیه السلام) هنگام «مواعده اربعین» با پروردگار خود، حضرت هارون (علیه السلام) را به عنوان خلیفه و جانشین خود برگزید: «و قال موسی لایخیه هارون اخلفنی فی قومی» (۴۳). روشن است که خلافت هارون از موسی (علیهما السلام) در دوران چهل روز، راجع به تعلیم و تبلیغ احکام نبود زیرا چنین وظیفه‌ای را حضرت هارون در زمان حضور حضرت موسای کلیم (علیه السلام) داشت و تنها رهبری و زعامت امت بوده است که مستقیماً بر عهده حضرت موسای کلیم بود و به منظور حفظ و تداوم آن در ایام مواعده و غیبت چهل روز، بر عهده حضرت هارون (علیه السلام) قرار گرفت. ششم: علمی که در ضمن احادیث ماثور، به عالمان دین می‌رسد، وظیفه علماء را مشخص می‌کند یعنی علمی که درباره تهذیب و تزکیه نفوس به علمای اخلاق منتقل می‌شود، وظیفه آنان را در تزکیه نفوس خود و تربیت نفوس دیگران معین می‌نماید و علمی که درباره وجوب و حرمت، حلال و حرام، قصاص و حدود و تعزیرات، جهاد، دفاع و مانند آن به فقهاء منتقل می‌شود، رسالت آنان را در عمل و اعمال، و در قبول و اجرای آن احکام معلوم می‌کند زیرا ارث چنین احکام اجرائی، بدون اعمال و اجرای آنها معنا نخواهد داشت و همان گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن احکام را از طریق وحی به منظور اجراء دریافت کرد، عالمان دین، آنها را از طریق ارث حدیث، برای عملی ساختن، فرامی‌گیرند، وگرنه آنچه به عالمان دین می‌رسد، صرف تلاوت آیات احکام و قرائت احادیث جهاد، دفاع، حدود، تعزیرات، و نظایر آن خواهد بود و هیچ یک از این امور مزبور را «ارث» نمی‌گویند. فرق جوهری ارث با مبادلات تجاری دیگر آن است که در مبادلات اقتصادی، همواره کالایی بجای کالای دیگر یا بجای نقدینه می‌نشینند یعنی «مال»، به «مال» تبدیل می‌شود ولیکن در ارث، هرگز مال یا میراث، در قبال مال، کالا، و نقدینه قرار نمی‌گیرد، بلکه میراث، به عنوان یک متاع ارزنده، در جای خود باقی است و فقط وارث، به جای مورث می‌نشیند یعنی مالک، به جای مالک می‌نشیند نه مال به جای مال دیگر. با این تحلیل از مفهوم ارث، روشن می‌شود که در ارث، همواره یک نوع خلافت و جانشینی وارث نسبت به مورث مطرح است. بنابراین، احکام فقهی که در زمان انبیاء (علیهم السلام) به منظور عمل و اعمال تلقی می‌شد، اکنون که آن ذوات نورانی رحلت فرموده‌اند و عالمان دینی به وراثت آنان قیام کرده‌اند، باید همانند مورثانشان اقدام کنند تا احکام دینی، در بوته ذهن و موطن کتاب و معهد درس و قلمرو زبان، محصور نگردند بلکه از علم، به عین آید و از گوش، به آغوش. هفتم: اصل اولی در استنباط احادیث ماثور از معصومین (علیهم السلام) آن است که آن احادیث، ظهور در تشریح دارند نه اخبار از رخدادهای تکوینی که هیچ تعهد شرعی و وظیفه دینی را به همراه نداشته باشند البته در برخی از موارد که همراه با قرینه است، محمول بر اخبار از آینده به نحو گزارش غیبی یا مانند آن می‌باشند، لیکن پیام اصیل روایات معصومین (علیهم السلام)، انشاء احکام و تشریح وظائف از ناحیه خداوند سبحان است. جریان فراگیری دانش به جامانده از نسل قبل، مطلبی است رایج که در تمام علوم و فنون بوده و هست و هیچ اختصاصی به علوم دینی یا عالمان دین ندارد. آنچه از حدیث معروف «ان العلماء ورثة الانبیاء» (۴۴)، برمی‌آید، همانا جعل وراثت و دستور جانشینی و فرمان وارث بودن علمای دین نسبت به احکام الهی است و جعل وراثت و انشاء جانشینی، غیر از نصب فقیهان دین شناس، چیز دیگری نخواهد بود. ممکن است توهم شود که «نصب»، «قسیم و مقابل» «وراثت» است زیرا وارث، منصوب نیست و نیازی به نصب ندارد چه اینکه منصوب، وارث نیست و گرنه نصب نمی‌شد و به همان وراثت اکتفا می‌شد. این توهم کاسد، ناشی از اخباری دانستن جمله «العلماء ورثة الانبیاء» است و اکنون که روشن شد آنچه از معصومین (علیهم السلام) می‌رسد، ظهور اولی آن در غیر موارد تعلیم ارشادی، بیان حکم شرعی و وظیفه متشرعان است، معلوم می‌گردد که جمله مزبور، انشائی است نه اخباری، و انشاء وراثت، چیزی غیر از نصب وارث نخواهد بود. تذکر: انشاء وکالت فقیه جامع شرایط، از سوی معصوم، با انشاء ولایت او بر امور اسلامی منافات ندارد زیرا فقیه جامع شرایط علمی و عملی، گرچه ولی امر مسلمین است، لیکن نائب و وکیل از سوی معصوم است و

بنابراین، انشاء و کالت فقیه از سوی معصوم، با انشاء ولایت وی بر امور اسلامی هماهنگ خواهد بود زیرا وکیل شخص معین، ولی بر امور او نخواهد بود، اما وکیل از سوی ولی بر امور مسلمین، همان ولی بر امور آنان است (۴۵). هشتم: همن گونه که آیات قرآن کریم مفسر یکدیگرند، احادیث اهل بیت عصمت (علیهم السلام) نیز مبین همدیگرند زیرا که دلالت حدیث «ان العلماء ورثة الانبیاء» بر ولایت و رهبری عالمان دینی نسبت به امور اسلامی، تام است، ولی با توجه به مقبوله عمر بن حنظله، معنای وراثت و اثر مترتب بر آن و انشاء حکم قضاء و نیز انشاء ولایت برای وارثان علوم فقهی انبیا (علیهم السلام) معلوم می گردد زیرا در مقبوله مزبور چنین آمده است: «من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا رد، و الراد علینا، الراد علی الله و هو علی حد الشریک بالله» (۴۶)، و مضمون این حدیث آن است که: ۱- «راوی صاحب نظر»، یعنی کسی که دارای نظریه فقهی است و اظهار نظر او با اجتهاد همراه است که همان عالم دینی که وارث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می باشد هم قاضی و حکم مردم است و هم والی و حاکم. ۲- همان طور که در صدر حدیث مزبور، از رجوع به «سلطان جور» (والی) و مراجعه به قاضی منصوب از سوی «سلطان جور» نهی شده است، در ساقه حدیث، مرجع ولایی و مرجع قضایی مشروع مشخص شده است تا آن نفی و نهی، با این اثبات و امر، چاره اندیشی شده باشد و گرنه، منع بدون ابرام و نفی بدون اثبات و نهی بدون امر، جز تحیر مذموم و هرج و مرج مشثوم، محصولی نخواهد داشت. ۳- محور سؤال سائل، تنها تعیین مرجع قضایی نبود، بلکه مرجع ولایی نیز بوده است. لزوم تطابق سؤال و جواب، ایجاب می کند که در پاسخ، هر دو مطلب ملحوظ گردد و لذا، هم جریان قضاء و حکم حکم بازگو شد و هم جریان حکم حاکم و والی. ۴- گرچه مورد نیاز ضروری سائل، همان قضاء و مرجع داوری است، لیکن اگر بر فرض، مطلبی افزون بر آن گفته شده باشد، منافی با صبغه سؤال و جواب نیست زیرا مورد سؤال، مسکوت نشد، بلکه به طور صریح به آن پاسخ داده شد و مطلب دیگری بر آن افزوده گردید. ۵- واژه «حکم»، «حکومت»، «حکمت»، «حاکم»، «محکمه»، و «محاکمه»، همگی از اصلی برخاسته اند که معنای اتقان، احکام، منع، و مانند آن را به همراه دارد و اگر به لگام اسب، «حکمه» می گویند، برای منع آن از انحراف از مسیر مستقیم و مانند آن است و چون والی، مانع از ظلم است، او را «حاکم» می گویند زیرا که اینک قاضی را نیز در اثر منع از ظلم، «حاکم» می نامند. نموداری از این تحلیل مفهومی را می توان در کتاب «العین» خلیل و کتاب «النهایة الاثریه» ابن اثیر، یافت زیرا این عنایت که نهاییه ابن اثیر، مبسوطاتر از العین، مطلب مزبور را بازگو کرد. بنابراین، کلمه حاکم، اختصاص به قاضی ندارد، بلکه به مبدا منع و جلوگیری از تعدی نیز حاکم گفته می شود زیرا که مبدا فاعلی مزبور، مرجع قضایی باشد یا مصدر ولایی لذا صاحب جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، با اینکه شخصا عرب بود و در محیط عربی پرورش یافت، از عنوان حاکم، ولی متصرف در قضاء و غیر قضاء فهمید نه خصوص صاحب سمت قضاء (۴۷) زیرا که اینک شیخ انصاری (ره) نیز با داشتن نژاد عربی و انس به فرهنگ آنان، از عنوان حاکم، معنای جامع میان قضاء و ولاء را فهمید زیرا فرمود: ماذون بودن فقیهان برای قضاء شکی ندارد زیرا که به حد ضروری مذهب رسیده باشد شاید اصل در آن حکم، مقبوله عمر بن حنظله... و مشهوره ابی خدیجه... و توقیع رفیع... باشد... ظاهر روایات گذشته، نفوذ حکم فقیه در تمام خصوصیات احکام شرعی است زیرا متبادر از لفظ حاکم، متسلط بنحو مطلق است... مؤید این عموم، همانا عدول از لفظ «حکم» به لفظ «حاکم» است زیرا اینکه انسب به سیاق «فارضا به حکما» این بود که بگوید: من او را حکم قرار دادم (۴۸). مطالب فراوانی از کتاب قضاء شیخ انصاری (قدس سره) برمی آید که در کتاب بیع ایشان صریحا نیامده است مانند: ۱. تصریح به اعتبار سند مقبوله و حجیت آن. ۲. تصریح به عمومیت نفوذ حکم فقیه جامع شرایط. ۳. تصریح به سعه مفهوم «حاکم» نسبت به «حکم» و... (۴۹). نهم: نصب فقیهان جامع شرایط قضاء و ولاء با قرینه لبی متصل همراه است و آن اینکه نصب مزبور، مخصوص صورتی است که دسترسی به خود امام معصوم (علیه السلام) سهل نباشد و گرنه ولایت و زعامت، در اختیار او خواهد بود زیرا در صورت صعوبت دسترسی به امام معصوم (علیه السلام)، خواه در عصر

ظهور و خواه در عصر غیبت، رهبری امت، از آن فقیه جامع شرایط است. این حکم مزبور، چاره اندیشی برای تمام اماکن و همه اعصار است و هرگز امام صادق (علیه السلام) در این روایات، حکم عصر خود را رها نکرد و به فکر اعصار پسین سخن نگفت؛ چه اینکه چنین دستوری لغو نخواهد بود؛ زیرا حکم شرعی را بیان کردن و وجوب تحصیل شرایط را اعلام داشتن، هرگز لغو نیست. البته معذور بودن مردم یا مازور بودن آنان در عدم تحصیل شرایط، منوط به استطاعت و عدم استطاعت آنان است. آنان که دلالت مقبوله و نیز مشهوره را بر نصب فقهاء برای قضاء پذیرفته اند، مگر توجه ندارند که هرگز کرسی قضاء و سمت داوری، از حوزه حکومت عباسیان بیرون نبود و هیچ گاه منصوبین امام صادق (علیه السلام) به کرسی قضاء تکیه نکرده بودند و چنین نصبی، در خلا تحقق یافت و موارد نادری که به منزله معدوم تلقی می شود، مصحح چنین نصب و سیعی نخواهد بود؛ پس هر پاسخی که برای نصب قضاء ارائه می شود، برای نصب ولاء نیز مطرح خواهد بود. دهم: روند تفقه فقیهان نامور بر آن است که معیار در حجیت اثر منقول، تنها وثاقت محدث نیست؛ زیرا برای طریق احراز سخن معصوم (علیه السلام)، جز طریقت حکم دیگری نخواهد بود، بلکه هر چه مایه وثوق به صدور حدیث باشد، خواه از راه وثاقت راوی و خواه از عمل و استناد فقیهان متضلع و محتاط و دوراندیش و خواه از جهات خارجی دیگر مانند سداد و اتقان و علو متن، کافی است؛ زیرا هر یک از این امور، به نوبه خود، نوعی از «تبین» اند که در آیه نبا، به آن پرداخته شد: «فتبینوا» (۵۰). هرگز نمی توان فقهای جامع شرایط، اعم از قدماء و متاخرین را که در میان آنان، صاحب جواهر و مولاحمد نراقی و شیخ انصاری (رحمهم الله) یافت می شود، متهم کرد و چنین گفت: اعتبار روایتی که مستند مساله خطیر ولایت فقیه است، نمی تواند با عمل خود فقهاء تامین شود؛ زیرا اولاً ولایت و رهبری امور اسلامی، وظیفه است نه امتیاز، و از آن جهت که صبغه معنوی دارد، تکلیف الهی است و از آن جهت که رائحه دنیوی دارد، عطفه عنز یا عراق خنزیر در دست مجذوم است و ثانیاً قضاء و داوری نیز همانند ولایت و رهبری، دارای دو چهره است و اگر قبول شد که با عمل فقیهان، دلالت مقبوله بر سمت قضاء تمام است، درباره ولایت و رهبری نیز می توان چنین گفت. اگر فقیهان متهم به سودجویی و دنیاطلبی باشند، هرگز نمی توان اعتبار سند قضاء را با عمل خود آنان تامین نمود؛ چه اینکه صلاحیت ولاء چنین فقیهانی نسبت به مرجعیت افتاء نیز مشکوک و بلکه مردود خواهد بود. یازدهم: معنای وراثت عالمان حدیث و مجتهدان در فنون ماثور از انبیاء (علیهم السلام)، اخذ به قدر مشترک و حذف کمال های زائد از قلمرو ارث نیست؛ یعنی نمی توان گفت: میان «نبوت» و «ولایت» تلازم نیست اولاً و قدر مشترک میان همه انبیاء، فقط تعلیم احکام و تبلیغ آنهاست ثانیاً، و اثبات ویژگی های پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم برای عالمان دین، محتاج به دلیل جداگانه است ثالثاً و... زیرا همان گونه که قبلاً بیان شد، تفکیک ولایت از نبوت روا نیست و اگر برخی از بزرگان به چنین انفکاک فتوا داده اند، منظور آنان این است که با حفظ ولایت برخی از انبیاء، اگر پیامبر دیگری معاصر آن پیغمبر، زعیم و ولی امور امت بود، لازم نیست که دارای سمت سرپرستی باشد؛ نظیر لوط (علیه السلام) در معیت ابراهیم (علیه السلام) و مانند هارون (علیه السلام) در معیت موسی (علیه السلام)؛ نه اینکه در یک عصر و مصر و نسل، اصلاً سرپرستی امت و زعامت امور مؤمنان، از سوی خداوند به دست هیچ کس نباشد و آنان به حال خود رها شوند و نیز گفته شد که معنای حدیث مزبور، حذف برخی از خصوصیات کمالی نیست؛ یعنی بر فرض که برخی از انبیاء فاقد مسؤولیت رهبری بوده اند، این فقدان، سبب نمی شود که اگر برخی از پیامبران دیگر، واجد کمال زعامت و مسؤولیت رهبری بوده اند، چنین وظیفه ای، از اطلاق یا عموم حدیث وراثت خارج گردد و از مدار توریث بیرون رود و بدون جهت، جزء موارث محسوب نشود و همچنین روشن شد که قدرمتیقن از این حدیث یادشده، این است که عالمان دینی هر امتی، وارث موارث همان پیامبرند؛ گرچه آنچه از حدیث مزبور استظهار می شود، همانا اطلاق است نه قدرمتیقن، ولی اگر بنا بر قدرمتیقن یابی باشد، حق آن است که علمای هر دینی، موارث پیامبر همان دین را از پیامبر خود ارث می برند. بنابراین، کارشناسان فقه، حقوق، حدود، تعزیرات، و... از منابع غنی و قوی دینی، وارث رسول اکرم اند و معلوم است که بارزترین میراث او، سرپرستی امور مسلمین است که به عالمان دینی می رسد. دوازدهم:

حدیث «اللهم ارحم خلفائی...»، مجلسی اول (رحمه الله) در کتاب روضه المتقین می فرماید (۵۱) که صدوق (رحمه الله) این حدیث را در کتاب امالی و عیون الاخبار و من لا یحضر به طریق های معتبر نقل کرده است. بنابراین، طبق گزارش مجلسی اول (رحمه الله)، حدیث مزبور را مرحوم صدوق (رحمه الله) در چند کتاب به چند طریق که همه آنها معتبرند نقل نموده است. سپس این حدیث، محذور سندی ندارد و اگرچه شخص دیرباور، آن را به آسانی نمی پذیرد، اما این پذیرفتن، معیار نخواهد بود. چه اینکه باور زودباوران نیز معیار نیست؛ لیکن روش مجلسی اول (رحمه الله)، راه میانه و قابل اعتماد است. مستفاد از حدیث مزبور چند چیز است: ۱- رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم جانشینانی دارد. ۲- شرط جانشینی و خلافت از آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم روایت (لفظ حدیث) آمیخته با رؤیت (معنای آن) و نقل مشوب با عقل (مضمون حدیث و سنت) آن حضرت است نه صرف نقل بدون تعقل و تفقه، و محض روایت بدون رؤیت معنا و درایت مقصود. ۳- اطلاق و عموم حدیث مزبور، شامل پهنه زمین و گستره زمان، می شود و هیچ خصیصه ای برای عصر و مصر و هیچ اختصاصی برای نسل و دوده نخواهد بود. ۴- خلافت از رسول همانند خلافت از خدا، حقیقتی است تشکیکی و طولی که در رتبه نخست، از آن انسان کامل معصوم است و در رتبه دوم، از آن انسان متکامل غیر معصوم. ۵- حدیث مزبور، یا مخصوص عالمان دین و فقیهان اسلام شناس است یا آنان را یقیناً شامل می شود. در صورت اختصاص به عالمان و فقیهان، محذوری وجود ندارد و در صورت تعمیم و شمول، ترتب طولی خلافت آنان از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به تقدم خلافت معصومین (علیهم السلام) از آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم محفوظ است؛ چه اینکه ترتب زمانی خلافت ائمه معصوم (علیهم السلام) نسبت به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ملحوظ است؛ زیرا همه آن ذوات نوری، در زمان واحد خلیفه نیستند. سر اختصاص حدیث مزبور به فقیهان دیندار و دین شناس، آن است که خلافت معصومین (علیهم السلام) از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، در نصوص ویژه فراوان، در خلوت و جلوت، به آگاهی مردم رسید و آنچه نیازمند بیان بود، همانا خلافت فقهاء از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در طول خلافت ویژه معصومان (علیهم السلام) می باشد که با نصوص مخصوص بیان شده است و چون امامان معصوم (علیهم السلام) به منزله نفس رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می باشند؛ لذا آنان نیز می توانستند عالمان دین را جانشین خود قرار دهند تا علمای دینی، خلفای آنان باشند. ۶- جریان خلافت، همان گونه که قبلاً اشاره شد (۵۲) و از تعبیر حضرت موسی (علیه السلام) نسبت به حضرت هارون (علیه السلام) استظهار شد: «هارون اخلفنی فی قومی» (۵۳)، ناظر به تدبیر امور جامعه و زعامت شؤون اسلامی است و نه صرف تعلیم و تدریس. لازم به ذکر است که آنچه به عنوان روایت درائی و نقل عقلی حدیث و نیز آنچه به عنوان «یعلمون» در حدیث مزبور آمده است، همگی «عنوان مشیر» است نه بیانگر محدوده خلافت؛ یعنی عالمان معلم و ناقلان مبین و راویان مجتهد، خلیفه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در انجام کارهای آن حضرت در عصر غیبت می باشند و این به همان کیفیت خلافت هارون از موسی (علیهم السلام) است در دوران غیبت او؛ با این تفاوت که حضرت هارون (علیه السلام)، دارای نبوت و رسالت و عصمت و... بود و فقیهان اسلام، فاقد این گونه مزایا هستند و لذا مجلسی اول (رحمه الله) فرمود: حدیث مزبور، دلالت دارد بر اینکه «محدث»، خلیفه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم (۵۴) است. سیزدهم: حدیث معلل و مدلل فضل بن شاذان از حضرت امام رضا (علیه السلام)، اگر چه مورد مناقشه سندی برخی قرار گرفت (۵۵)، لیکن شواهد قابل اعتمادی بر اعتبار آن وجود دارد که توثیق راویان مذکور در سند آن در نزد عده ای از محققین رجالی و اشمال حدیث مزبور بر علو متن و اتقان مضمون و تعلیل و استدلال معقول و مقبول (۵۶)، از جمله آن شواهد محسوب می گردد؛ چه اینکه بعضی از بزرگان، گاهی آثار صدق و لوائح حق بودن حدیث مرسل مانند عهدنامه امیرالمؤمنین (علیه السلام) به مالک را دلیل اعتبار آن دانستند (۵۷). خطوط کلی پیام روایت فضل بن شاذان، عبارتند از: ۱- سر ضرورت وحی و نبوت از یک سو و لزوم معرفت پیام آوران از سوی دیگر، برهان جامع و دلیل قاطع بر لزوم دین الهی برای فرد و جامعه است و هیچ اختصاصی به جامعه از جهت نیاز آن به قانون و مدنیت که برهان معروف و ضرورت وحی است ندارد. ۲-

نصب ولی امر و زعیم امور مسلمین، از شؤون خداوند است نه در اختیار مردم؛ لذا زعیم امور اسلامی، ولایت بر امور دارد و نه وکالت از سوی مردم؛ هر چند نسبت به مافوق خود، ماموریت صرف دارد و این رهبری و زعامت برای او، بیش از یک وظیفه دینی، چیز دیگری نخواهد بود. ۳- با تامل در مضمون حدیث، صبغه کلامی بودن مساله ولایت امر و رهبری امت که بیانگر شان خداوند است، از صبغه فقهی بودن مساله تولی مردم و قبول و پذیرش آنان نسبت به سمت زعامت منصوب از سوی خدا، معلوم خواهد شد. ۴- علت های مذکور در حدیث، اگر چه در رتبه نخست درباره خصوص رهبران معصوم (علیهم السلام) جاری است، لیکن هیچ گونه اختصاصی به آن ذوات نوری ندارد، بلکه در عصر غیبت، همه آن مصالح و اهداف ایجاب می کند که نزدیک ترین انسان به امام معصوم که از طرف آنان برای بسیاری از سمت های والای دینی مانند مرجعیت فتوا، کرسی قضاء و داوری نصب شده اند، به وظیفه ولاء و رهبری منصوب باشند. ۵- علت های مذکور در حدیث مزبور، عقلی و تجربی است و هرگز از سنخ امضای بنای عقلا و تصویب رای آنان در تعیین رهبر از سوی خود نیست، بلکه ضرورت وجود زعیم، گذشته از تحلیل عقلی، از راه تجربه تاریخی و آزمون منتهی به حس و استقراء، قابل اثبات است و لذا خداوند حکیم، بر اساس حکمت و عنایت خاص که در برهان عقلی محض و نیز در دلیل ملفق از عقل و نقل بازگو شد (۵۸) دو کار را انجام داد؛ یکی تعیین و نصب والیان و متولیان امور دینی و عمومی (نه در منطقه مباح و آزاد) و دیگری دستور اطاعت از رهبری آنان؛ یعنی جعل وظیفه ولایت از یک سو و جعل وظیفه تولی از سوی دیگر که یکی کلامی است و دیگری فقهی. چهاردهم: چون دین خداپسند، بیش از اسلام نیست و تنها دینی که در لسان تمام پیام آوران الهی مرضی خداوند است، همانا اسلام می باشد گرچه منهای و شریعت های جزئی در عصر هر پیامبری ممکن است متعدد باشد لذا خطوط کلی آن، همواره ثابت و یکسان است. جریان رهبری جامعه و تدبیر امور مردم و تشکیل حکومت بر مبنای اسلام، از خطوط کلی و ثابت و مشترک همه مناہج و شرایع الهی است. به عنوان نمونه، آنچه حضرت علی (علیه السلام) به آن پرداخت و سر قبول رهبری امت اسلامی را با آن تبیین کرد، جریان لزوم تعدیل اقتصاد و توزیع عادلانه درآمد سرانه و کار و اشتغال و نیز نحوه تقسیم اموال ملی و همچنین تسهیم اموال دولتی با سهام معین و مضبوط است؛ تا ستمگر، در اثر پرخوری مبتلا به سنگینی نشود و ستم دیده، در اثر کم خوری و سوء تغذیه، به تبعات تلخ آن گرفتار نگردد: «و ما اخذ الله علی العلماء الا یقاروا علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم، لالقیة حبلمها علی غاربها و لسقیة آخرها بکاس اولها» (۵۹) مطالب فراوانی از این کلام نورانی استظهار می شود که اولاً مدار گفتار آن حضرت، جریان حکومت است نه صرف امر به معروف و نهی از منکر و ارشاد جاهل و تنبیه غافل و مانند آن. ثانیاً مسؤول تشکیل چنین حکومتی، عالمان دین می باشند و اختصاصی به معصومین (علیهم السلام) ندارد؛ گرچه آنان، مطاع و متبوع اند و دیگر عالمان، مطیع و تابع می باشند و هرگز نمی توان عنوان «علماء» را منحصر در آن ذوات نورانی دانست؛ هر چند آنان، مصداق کامل این عنوان هستند. ثالثاً می توان منشأ این حدیث علوی را همان وحی نبوی دانست که در قرآن کریم به این صورت متبلور است: «لولا ینهاهم الربانیون و الاحبار عن قولهم الاثم و اکلهم السحت لبئس ما کانوا یصنعون» (۶۰). مقصود از ربانی ها و حبرها، عالمان دینی گذشته اند که در نهج و شریعت محمدی صلی الله علیه و آله و سلم، از آنان به عناوین ویژه خود یاد می شود و منظور از «قول اثم»، منطق باطل و اندیشه عاطل و فکر آفل و تامل فائل است و هیچ اختصاصی به سخن گفتن ندارد. همچنین هدف از «اکل سحت»، مطلق تصرف باطل و کار حرام است و هیچ خصیصه ای برای خوردن با دهان نیست. نشانه آن تعمیم و علامت این اطلاق آن است که وقتی گفته می شود سخن فلان گروه یا فلان فرد چیست؟ یعنی منطق و اندیشه آنان چیست؟ و هنگامی که گفته می شود فلانی چه می خورد؟ یعنی درآمد و مورد تصرف وی، اعم از مسکن و پوشاک و خوراک چیست؟ چنانکه مستفاد از آیه «و لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل» (۶۱)، مطلق تصرف است نه خصوص خوردن. بنابراین، وظیفه ربانیون و احبار منہج های گذشته و شریعت های پیشین، همانا تعدیل افکار و تنظیم اندیشه ها و تعلیم کتاب و حکمت که حاوی فکر ناب و اندیشه صائب است از یک سو و تعدیل اقتصاد و توزیع عادلانه درآمدهای سرانه ملی و



نیز دولتی از سوی دیگر است و چنین کاری، عهد الهی است که در طول تاریخ دینی، بر عهده عالمان دینی بوده و هست و اگر عالمان دینی به چنین عهدی عمل نکنند، مورد عتاب الهی قرار می‌گیرند؛ مگر آنکه حضور مردمی و کمک جمهوری را فاقد باشند که در این حال، واجب مشروط، در اثر فقدان شرط، از وجوب می‌افتد؛ لیکن باید این نکته را عنایت داشت که عالمان دین، به مقدار میسور سعی در تحصیل چنین شرطی را داشته‌اند، ولی به ایجاد آن کامیاب نشدند، نه آنکه چنین شرایطی را حصولی (نه تحصیلی) بدانند و وجوب چنان واجب مهمی را مشروط (نه مطلق) بیندارند. فرق است میان واجب مشروط و وجوب مشروط. جریان تشکیل حکومت، در صورت حضور مردم و نصرت جمهور، دارای وجوب مطلق است که شرط واجب آن حاصل شده است؛ نظیر وجوب نماز که مطلق است؛ گرچه خود نماز (نماز واجب)، مشروط به طهارت است؛ لذا تحصیل طهارت واجب خواهد بود؛ برخلاف وجوب حج که مشروط به استطاعت است و فقط در ظرف حصول آن، حج واجب می‌شود و تحصیل استطاعت، واجب نخواهد بود. پی نوشت‌ها: ۱. عوائد الایام، ص ۵۲۸ ۵۸۲ (عائده ۵۴). ۲. ولایت فقیه، ص ۴۸ ۱۱۱. ۳. کافی زج ۱، ص ۳۲، ح ۲. ۴. کافی زج ۲، ص ۳۳، ح ۵. ۵. بحار زج ۲، ص ۱۴۵، ح ۷. ۶. کافی زج ۱، ص ۳۸، ح ۳. ۷. همان زج ۴۶، ح ۵. ۸. جامع الاخبار، ص ۳۸ (به نقل از عوائد الایام). ۹. بحار زج ۷۵، ص ۳۴۶، ح ۴. ۱۰. بحار زج ۲، ص ۸۹، ح ۲. ۱۱. مجمع البیان زج ۹، ص ۳۸۰. ۱۲. بحار زج ۲، ص ۲۵، ح ۹۱. ۱۳. همان زج ۱، ص ۱۸۳، ح ۹۲. ۱۴. همان زج ۵۳، ص ۱۸۱، ح ۱۰. ۱۵. مستدرک الوسائل زج ۱۷، ص ۳۱۷، ح ۲۱۴۵۸. ۱۶. بحار زج ۷، ص ۲۲۴، ح ۱۴۳. ۱۷. همان زج ۲، ص ۴، ح ۵. ۱۸. مستدرک الوسائل زج ۱۷، ص ۳۱۹، ح ۲۱۴۶۴. ۱۹. همان زج ۱۷، ص ۳۲۰، ح ۲۱۴۶۵. ۲۰. بحار زج ۲، ص ۶، ح ۱۲. ۲۱. التهذیب زج ۶، ص ۲۱۹، ح ۸. ۲۲. التهذیب زج ۶، ص ۳۰۳، ح ۵۳. ۲۳. کافی زج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰. ۲۴. سنن ابن ماجه زج ۱، ص ۶۰۵، مورد ۱۸۷۹. ۲۵. بحار زج ۹۷، ص ۸۰، ح ۳۷. ۲۶. همان زج ۱۱، ص ۴۰، ح ۴۰. ۲۷. بحار زج ۱۱، ص ۴۰، ح ۴۰. ۲۸. همان زج ۶، ص ۶۰، ح ۱. ۲۹. جواهر الکلام زج ۲۱، ص ۳۹۷. ۳۰. قضاء و شهادت زج کنگره، شماره ۲۲، ص ۴۷ ۴۹. ۳۱. بحار زج ۲، ص ۱۵۱، ح ۳۱. ۳۲. کافی زج ۱، ص ۳۴، ح ۱. ۳۳. سوره احزاب، آیه ۶. ۳۴. سوره آل عمران، آیه ۱۴۶. ۳۵. سوره بقره، آیه ۶۱. ۳۶. سوره آل عمران، آیه ۱۵۵. ۳۷. سوره انفال، آیه ۶۵. ۳۸. سوره توبه، آیه ۷۳. ۳۹. سوره آل عمران، آیه ۱۶۱. ۴۰. سوره احزاب، آیه ۱۳. ۴۱. سوره دخان، آیه ۱۸. ۴۲. سوره احقاف، آیه ۳۰. ۴۳. سوره اعراف، آیه ۱۴۲. ۴۴. بحار زج ۲، ص ۱۵۱، ح ۳۱. ۴۵. برای توضیح بیشتر، رک: ص ۳۹۴. ۴۶. کافی زج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰. ۴۷. جواهر الکلام زج ۴۰، ص ۱۸. ۴۸. قضاء و شهادت، ط کنگره، شماره ۲۲، ص ۴۷ ۴۹. ۴۹. همان. ۵۰. سوره حجرات، آیه ۶. ۵۱. روضه المتقین زج ۱۳، ص ۲۷۵. ۵۲. رک: ص ۱۸۸. ۵۳. سوره اعراف، آیه ۱۴۲. ۵۴. روضه المتقین زج ۱۳، ص ۲۶۷. ۵۵. معجم الرجال زج ۱۱، ص ۳۸ و نیز ج ۱۲، ص ۱۶۰. ۵۶. بررسی سند روایت: ۱ - عبدالواحد بن محمد بن عبدوس در کتاب نقد الرجال تفرشی (ج ۳، ص ۱۶۷) درباره عبدالواحد بن محمد بن عبدوس چنین آمده است: «النیشابوری من مشایخ الشیخ الصدوق محمد بن علی بن بابویه». و در پاورقی همین صفحه آمده است که مرحوم صدوق در کتاب العیون (ج ۲، ص ۱۲۷) در ذیل حدیث ۲ می‌گوید: «ان حدیث عبدالواحد عندی اصح» که این سخن، توثیق عبدالواحد است. رجالی خبیر، ابو علی حائری، شیخ محمد بن اسماعیل مازندانی در کتاب منتهی المقام (ج ۴، ص ۲۷۵) می‌گوید: «حسنه خالی، لروایه الشیخ الصدوق عنه وقد اکثر من الروایه عنه و کثیرا ما یدکره مترضیا» و سپس از عبدالنبی جزائری نقل می‌کند که او می‌گوید: «وهو فی طریق الروایه المتضمنه لایجاب ثلاث کفارات علی من افطر علی محرم، وقد وصفها العلامه فی التحریر بالصحه» و پس از آن، از مدارک چنین نقل می‌کند: «عبدالواحد بن عبدوس وان لم یوثق صریحا لکنه من مشایخ الصدوق المعترین الذین اخذ عنهم الحدیث». در کتاب جامع الرواه (ج ۱، ص ۵۲۲) نیز آمده است: «روی عنه ابن بابویه مترضیا». در کتاب مجمع الرجال (ج ۷، ص ۲۵۹) نیز پس از نقل روایت صدوق از عبدوس می‌گوید: «السند ظاهر، باهر فی الاعتبار». ب - علی بن محمد قتیبه نیشابوری در کتاب منتهی المقال (ج ۵، ص ۶۸) درباره علی بن محمد قتیبه نیشابوری چنین آمده است: «علیه اعتمد ابو عمرو الکشی

فی کتاب الرجال» و همچنین در رجال ابن داود (ص ۲۵۰) سپس از خلاصه علامه نیز نقل شده که کشی در کتاب رجالش به او اعتماد کرده است و خود مرحوم علامه از او تعبیر به فاضل کرده است (ج ۵، ص ۶۸) و بعد از صاحب مدارک نقل کرده است که پس از عبارت مزبور، در ارتباط با توثیق عبدالواحد گفته است: «لکن فی طریق هذه الروایة علی بن محمد بن قتیبة وهو غیر موثق بل ولا ممدوح مدحا یعتد به» (مدارک الاحکام، ج ۶، ص ۸۴). آنگاه از صاحب حدائق نقل می کند که بعد از نقل عبارت صاحب مدارک نوشته است: «المفهوم من الکشی فی کتاب الرجال انه من مشایخه الذین اکثر النقل عنهم» و سپس می نویسد: مرحوم صاحب حدائق پس از آن، از بعضی از مشایخ معاصرش نقل می کند که مرحوم علامه در کتاب خلاصه، در ترجمه یونس بن عبدالرحمن، دو طریق را تصحیح می کند و در هر دو طریق، ابن قتیبة نیز وجود دارد (ج ۱، ص ۱۸۴). سپس از وجیزه نقل می کند که نوشته است «ممدوح و ذکره فی الحاوی فی قسم الثقات مع ما عرف من طریقته» (بهجة الامال فی شرح زبدة المقال ج ۵، ص ۵۳۳) و سپس از هدیة المحدثین کاظمی (مشرکان کاظمی) نقل می کند: «ابن محمد بن قتیبة الثقة». از آنچه گذشت می شود ادعا کرد که روایت مورد نظر، معتبر است چون در عبدالواحد بحثی وجود ندارد زیرا از مشایخ صدوق است که حتی کسانی مثل صاحب مدارک صحیح اعلائی، آنان را توثیق می کنند و در ابن قتیبة نیز بحثی نیست زیرا هم مورد اعتماد کشی واقع شده و هم در سند دو روایتی قرار گرفته که مرحوم علامه آن دو را تصحیح کرده است و هم وجیزه او را مدح کرده و هم در مشترکات الکاظمی توثیق شده است و لذا، تضعیف صاحب مدارک، علی القاعده اعتباری ندارد و بر همین اساس است که صاحب حدائق از بعضی از مشایخ معاصرش نقل می کند که گفته است: «الفرق بین ابن قتیبة و بین عبدالواحد تحکم، بل هذا (ابن قتیبة) اولی بالاعتماد، لایراد العلامة له فی القسم الاول و تصحیحه حدیثه فی ترجمه یونس» (حدائق ج ۱۳، ص ۲۲۱). اما فضل بن شاذان که در سلسله سند قرار دارد، بحثی در وثاقت او نیست. ۵۷. مصباح الفقاهة فی المعاملات ج ۱، ص ۲۶۸. ۵۸. رک: ص ۱۵۱، ۱۵۷، و ۱۶۷. ۵۹. نهج البلاغه، خطبه ۳، بند ۱۶. ۶۰. سوره مائده، آیه ۶۳. ۶۱. سوره بقره، آیه ۱۸۸. منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالله؛

### سیری در مبانی ولایت فقیه ۱

سیری در مبانی ولایت فقیه ۱ ۲۳۴۵۶ عبودیت و عنایت الهی ۷۸ ۹ ولایت حق و ولایت اولیاء ۱۰ ۱۱۱۲۱۳۱۴۵۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹۲۰۲۱ ۲۲۲۳۲۴ ولایت بر فرزندانگان ۲۵ اما احکام ولایتی: ۲۶۲۷ ۲۸ ولایت تکوینی و تشریحی ۲۹ ۳۰۳۱۳۲ جایگاه ولایت در مباحث کلامی ۳۳ ۳۴ ولایت در روایات ۳۵ ۳۶۳۷۳۸ ۳۹ ۴۰ نقش مجلس خبرگان در مسئله ولایت ضرورت والی از نگاه عقل ۴۱ ولایت و سیاست ۴۲ ۴۳۴۴۴۵ نقش مردم در انتخاب ولی فقیه ۴۶ ۴۷ تحریف مقام ها و ضرورت رجوع به خبرگان ۴۸۴۹ ۵۰ پاسخ به یک شبهه تناقض ولایت فقیه و انتخاب مردم پاسخ: ۵۱ ۵۲۵۳۵۴۵۵۵۶ پی نوشت ها: ۱. این مقاله تحریر و بازنویسی چهار درس تفسیر استاد می باشد. ۲. کشف (۱۸) آیه ۱. ۳. اسراء (۱۷) آیه ۱. ۴. نجم (۵۳) آیه ۱۰. ۵. کشف (۱۸) آیه ۱. ۶. همان، آیه ۶۵. ۷. انعام (۶) آیه ۱۲۴. ۸. اعراف (۷) آیه ۱۷۵. ۹. اسراء (۱۷) آیه ۲۳. ۱۰. انعام (۶) آیه ۱۶۲. ۱۱. منافقون (۶۳) آیه ۸. ۱۲. فاطر (۳۶) آیه ۱۰. ۱۳. مریم (۱۹) آیه ۱۲. ۱۴. بقره (۲) آیه ۶۳. ۱۵. انفال (۸) آیه ۶۰. ۱۶. بقره (۲) آیه ۱۶۵. ۱۷. ذاریات (۵۱) آیه ۵۸. ۱۸. مدثر (۷۴) آیه ۴۸. ۱۹. مائده (۵) آیه ۵۵. ۲۰. احزاب (۳۳) آیه ۶. ۲۱. همان، آیه ۳۶. ۲۲. فتح (۴۸) آیه ۱۰. ۲۳. همان، آیه ۱۰. ۲۴. زخرف (۴۳) آیه ۵۵. ۲۵. نساء (۴) آیه ۱۷۶. ۲۶. شوری (۴۲) آیه ۹. ۲۷. اسراء (۱۷) آیه ۲۳. ۲۸. هود (۱۱) آیه ۸۸. ۲۹. بقره (۲) آیه ۱۱۷. ۳۰. احزاب (۳۳) آیه ۶. ۳۱. مائده (۵) آیه ۵۵. ۳۲. نساء (۴) آیه ۵۹. ۳۳. نهج البلاغه، خطبه ۳. ۳۴. یونس (۱۰) آیه ۶۱. ۳۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹. ۳۶. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۷. مائده (۵) آیه ۶۷. ۳۸. بقره (۲) آیه ۳۵۸. ۳۹. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۰. اصول کافی، ج ۱، باب مولد الحسن بن علی، حدیث ۴، ص ۴۶۲. ۴۱. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۷. ۴۲. مائده (۵) آیه ۵۵

۴۳. رعد (۱۳) آیه ۱۱. ۴۴. شوری (۴۲) آیه ۹. ۴۵. یوسف (۱۲) آیه ۴۰. ۴۶. اصول کافی، کتاب الحجج. ۴۷. یونس (۱۰) آیه ۱۶. ۴۸. نازعات (۷۹)، ۲۴. ۴۹. قصص (۲۸)، ۳۸. ۵۰. بقره (۲) آیه ۱۴. ۵۱. مائده (۵) آیه ۶۷. ۵۲. سوره اسراء (۱۷) آیه ۳۳. ۵۳. نمل (۲۷) آیه ۴۹. ۵۴. بقره (۲) آیه ۲۸۲. ۵۵. مائده (۵) آیه ۵۵. ۵۶. احزاب (۳۳) آیه ۶. منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۱، جوادی آملی، عبدالله؛

## سیری در مبانی ولایت فقیه ۲

سیری در مبانی ولایت فقیه ۱۲ در این فرض، ولایت فقیه سبک مجاز از مجاز است. البته مجاز لغوی نیست تا لفظ در غیر معنای حقیقی خود استعمال و یا بعد از استعمال در معنای حقیقی خود، بر مصداق ادعایی تطبیق شده باشد بلکه مجاز در اسناد است، و حاکم به مجاز بودن آن، ادراک توده مردم نخواهد بود بلکه عقل ناب می باشد و مصحح چنین تجویزی همانا مظهریت عبد صالح نسبت به مولای حقیقی خود می باشد. ۲ اگر مقصود ولایت... لازم می آید... تلازم مقدم و تالی در قیاس استثنایی مزبور باطل است، چه این که بطلان تالی هم ممنوع می باشد. اما بطلان تلازم، برای آن که منظور از ((والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاه و یوتون الزکوه و هم راکعون)) خصوص حضرت امیرالمومنین علی بن ابیطالب (ع) و مانند صفحه ۲۳۵ اوست چنان که روایات فریقین به ویژه اهل بیت (ع) آن را تاءبید می کند، و اشکال استعمال جمع و اراده فرد، مبسوطا در بحث تفسیری طرح و طرد شد. و اما عدم بطلان تالی برای آن است که حیثیت ولی بودن با حیث مولی علیه بودن متفاوت است چه این که جهت رسول بودن با جهت مرسل الیه بودن متغایر است، مثلاً رسول اکرم دارای سمت رسالت است که دیگران فاقد آنند و آن چه از سمت رسالت او ظهور می کند، ایمان به آن و عمل به احکام آن بر تمام مرسل الیه ها لازم است حتی بر شخصیت حقیقی خود پیامبر، چه این که خداوند فرمود: ((من الرسول بما انزل الیه من ربه و المومن)) بنابراین شخصیت حقوقی انسان کامل مانند علی بن ابیطالب (ع) ولی الله و شخصیت حقیقی او همتای اشخاص حقیقی دیگر مولی علیه می باشد چنان که مبسوطا در موطن خاص خود (۱) تحریر شد. ۳ این قضاء بالتحکیم... مرتکب شده است. کلمات قضاء در آیه ۳۶ سوره احزاب بدون تکرار، به خداوند و به رسول اکرم (ص) اسناد داده شد، بنابراین، مقصود قضاو بالتحکیم نخواهد بود، زیرا چنین قضائی شایسته خداوند سبحان نیست. منظور آیه طبق شائن نزولی که شیخ الطائفه (قدس سره) در تبیان (۲) و نیز امین الاسلام (قدس سره) در مجمع البیان (۳) و دیگر صاحب نظران تفسیر یاد کرده اند حکم خاصی است که رسول گرامی (ص) درباره ازدواج زینب اسدییه دختر حجتش یا ام کلثوم دختر عقبه ابن ابی معیط، با زید بن حارثه فرمود، و آن زن از چنین نکاح نابرابر عادی و پنداری امتناع ورزید، و با نازل شد آیه مزبور که حکم خداوند و پیامبر اکرم (ص) را نافذ و لازم دانسته و حکم انتخاب را از هر مرد با ایمان یا زن با ایمان در برابر حکم خاص یاد شده، سلب می نماید، آن زن و نیز بستگان او که قرلاً امتناع می کردند، به چنین حکم و در نتیجه به ازدواج یاد شده رضا داده اند و از آن جهت که مورد دلیلی نقلی، مخصص یا مقید عموم یا اطلاق آن نیست، گرچه حکم وارد نسبت به آن نص می باشد، می توان به عموم یا اطلاع آیه برای نفوذ هر حکمی که از خداوند و رسول اکرم (ص) رسیده استدلال نمود، و بخش پایانی آیه، سرپیچی از حکم خدا و رسول گمراهی آشکار می داند. ۴ این فرمایشات... الغا نماییم. هر استدلالی باید به شکل اول بر گردد (بلاواسطه یا با واسطه) اگر به صورت قیاس اقترانی ارائه شود، اما در خصوص حصر عزت حقیقی برای خداوند، شکل اول و کیفیت انتاج و ربط مستقیم نتیجه با مقدمین در مقاله بیان شد و اجمال آن این است: عزت حقیقی خداوند، غیر متناهی است، و هر غیر متناهی مجال تحقق فرد دیگر از سنخ خود را (خواه محدود و خواهد نامحدود) می بندد، پس عزت حقیقی و نامتناهی خداوند، مجالی برای تحقق عزت حقیقی موجود دیگری نخواهد گذاشت. و اما نسبت به مطالب دیگر اگر توضیحی برای تنظیم منطقی آن ها لازم باشد در هر مورد که نقدی بشود اشاره خواهد شد. ۵ این یک مجعول است... نقیض کل رفع او مرفوع. جعل

اصطلاح نه عقلا ممتنع و نه نقلا ممنوع می باشد، و از باب جعل لغت نیست تا خداع یا ختال را به همراه داشته باشد، چون در ص ۷۸ ۷۹ مجله حکومت اسلامی شماره اول، فرق بین ولایت بر محجوران و ولایت بر فرزندگان بازگو شد، و در تناقض، وحدت های نه گانه معتبر است و ولایت والیان الهی بر امت اسلامی عین ولایت بر محجوران نیست، لذا ممکن است کسی هم عاقل باشد و هم مولی علیه، و اگر جمع چنین ولایی با عاقل بودن مولی علیه از باب تناقض محال باشد، فرقی بین اقسام آن نخواهد، بنابراین باید ولایت خداوند بر مردم فرزانه ممتنع باشد در حالی که عقلا و نقلا نه تنها ممتنع نیست بلکه ضروری می باشد. خلاصه آن که، ولایت خواه به معنای قیم بودن بر محجوران و خواه به معنای حکومت و اداره امور کشور، دارای معنای اضافی از قبیل اضافه متخالفه الاطراف می باشد، که یک طرف آن (( ولی )) و طرف دیگر آن (( مولی علیه )) قرار دارد، و چون در مدهوم ولایت به معنای حکومت و تدبیر کشور، محجور بودن طرف متقابل آن اخذ نشد، بنابراین عنوان ولایت یا بر فرزندگان، مستلزم جمع دو نقیض نخواهد بود. ۶ احکام ولایی یا به تعبیر دیگر ... باطل خواهد بود. فتوای دینی، حکم ولایی و حکومتی دینی، حکم قضایی دینی، هر سه مستند به اصول، قواعد و مبانی دینی اند. مبانی دینی از منابع دین استنباط می شوند. منابع دین، صفحه ۲۳۷ قرآن کریم سنت (قول، فعل و تقریر) معصومین (ع) اجماع منتهی به سنت به نحو کشف یا غیر آن که بازگشت اجماع به هر تقریبی که تقریر شود، به سنت معصومین (ع) خواهد بود نه آن که اجماع در مقابل سنت باشد و بالاخره چهارمین منبع غنی و قوی دین همان عقل ناب است که حجیت ره آورد آن در اصول فقه ثابت شد. چون قرآن کریم و سنت معصومین (ع) دلالت دارند که خداوند سبحان برای رسول اکرم (ص) و بعد از وی برای امامان معصوم (ع) ولایت جعل کرده است، پس هر حکمی که ولی معصوم برای اداره امور کشور صادر کرده باشد عمل به آن واجب و نقض آن حرام خواهد بود، و معنای وجوب و حرمت در این گونه از احکام ولایی و حکومتی، صرفا جنبه دنیایی نخواهد داشت بلکه پاداش یا کیفر اخروی را نیز به همراه دارد، و چیزی که انجام آن ثواب اخروی دارد یا ترک آن عقاب اخروی دارد، دینی خواهد بود، بنابراین هرگز سلب کلی، به ایجاب جزئی نقض نخواهد شد، یعنی سیاست صحیح، که در محور حکم ولایی والی الهی انجام می گیرد، امری دینی و مستند به یکی از مبانی، اصول و قواعدی است که آن ها مستنبط از یکی از منابع یاد شده می باشد. نتیجه آن که هرگز دین از سیاست صحیح جدا نیست و هیچ موردی یافت نمی شود که والی الهی حکم ولایی یا قضایی کرده باشد و خارج از محدوده مبانی و نیز بیرون از قلمرو منابع چهار گانه یا سه گانه دین باشد. منشاء اشکال (نقض سلب کلی به ایجاب جزئی)، دو چیز است: یکی آن که منبع دین به کتاب و سنت منحصر شد و عقل که از منابع قوی دین است به حساب نیامد، با آن که عقل ناب با رعایت اصول و ضوابط نقلی، دارای حکم دینی خواهد بود و دیگر آن نصب حاکم دینی ملحوظ نشد، و گر نه حکم چنین حاکم دینی جزء احکام و امور دینی محسوب می شد چنان که محسوب می گردد. ۷ ... این ولایت تکوینی است ... مانند رابطه مقولی است که قابل جعل نیست. اطلاق (( فالله هو الی )) (۴) مفید حصر ولایت تکوینی و تشریحی برای خداوند است. ولایت خداوند به غیر او منتقل نمی شود، زیرا انتقال ولایت از خداوند به غیر، مستلزم برخی از مفاسد تفویض مستحیل است، لیکن جعل ولایت برای غیر خدا ممکن است، اما صفحه ۲۳۸ در ولایت تکوینی با جعل تکوینی که همان جعل وجود و اشراق آن می باشد محقق می شود و در ولایت تشریحی با جعل اعتباری که همان جعل منصب اعتباری خواهد بود صورت می پذیرد، چون وجود، مجعول است نه ماهیت. همان طور که وجود نفسی جوهر و وجود رابطی عرض، مجعول است، وجود در قضایای مرکه نیز مجعول خواهد بود. بنابراین هم رابط اشراقی مجعول است که آن عین فیض واجب است و هم رابط مقولی که آن هم به نوبه خود چون سهمی از هستی دارد مجعول به جعل تکوینی واجب است، البته مفهوم آن خارج از جعل می باشد چه این که ماهیت جوهر یا عرض نیز بیرون از محدوده جعل اند. ۸ و نه در هیچ جای دیگر. ولایت بر محجورین به طور مبسوط در کتاب حجر مطرح است و نموداری از آن در مبحث تجهیز میت، معنون است که ولی میت اولی به تصدی تجهیز اوست (تغسیل، تحنيط، تکفین، تصلیه، تدفین) و بخشی از آن در مبحث قصاص و دیات طرح می شود

که ولی دم، حق قصاص، دیه، تخفیف و عفو را دارد، اما ولایت بر جامعه (اعم از کشور داری و قضا و داوری بین متخاصمین) در مبحث جهاد و امر به معروف و نهی از منکر مطرح می‌شود. آن چه در ص ۶۶ ۶۷ شماره اول مجله حکومت اسلامی از بخش امر به معروف و نهی از منکر کتاب شریف جواهر الکلام (۵) نقل شد، شاهد مدعاست و مشابه همین مطلب یعنی گستره ولایت فقیه در عصر غیبت در کتاب قضای جواهر نیز آمده است لیکن اکنون به بیان نورانی شیخ انصاری (قدس سره) در کتاب قضای او بسنده می‌نماییم: شیخ انصاری رحمه الله علیه در کتاب قضا چنین فرموده است: از روایات گذشته، ظاهر می‌شود که حکم فقیه در تمام خصوصیت‌های احکام شرعی و در تمام موضوعات خاص آن‌ها برای ترب احکام بر آن‌ها نافذ می‌باشد، زیرا متبادر از لفظ ((حاکم)) (در مقبوله عمر بن حنظله) همان تسلط مطلق است، پس آن (یعنی جعل حاکم) نظیر گفتار سلطان نسبت به اهل شهری است که بگوید: ((من فلان شخص را حاکم بر شما قرار دادم))، از تعبیر مزبور بر می‌آید که سلطان، فلان شخص را در تمام امور شهروندان اعم از کلی و صفحه ۲۳۹ جزئی که به حکومت بر می‌گردد مسلط نموده است. مویده چنین استنباطی آن است که در جمله قبل (مقبوله عمر بن حنظله) آمده است: ((فارصوا به حکما))، لیکن در جمله بعد از عنوان ((حکم)) عدول شد و عنوان ((حاکم)) اختیار شد و چنین فرمود: ((فانی قد جعلته علیکم حکما))، و فرمود: جعلته علیکم حکما. و هم چنین متبادر از لفظ ((قاضی)) (در مشهوره اءبی خدیجه) عرفا کسی است که در تمام حوادث شرعی به او رجوع می‌شود و حکم او در تمام آن‌ها نافذ است، چنان که از سمت قاضیان روشن نافذ است به ویژه قاضی‌های موجود در اعصار ائمه (ع) ز قضاوت جور... (۶). ۹. اولی صیغه افعال التفصیل است... مگر در هنگام جهاد. اولاً: کلمه اولی در آیه ۶ سره احزاب گرچه به صیغه تفضیل است، لیکن در خصوص آیه مزبور که دوبار ذکر شد، برای تعیین است نه تفضیل، زیرا در طبقه بندی وارث، تفضیل برخی از آنان که در طبق سابق قرار دارند به طور قطع بر طبقه لاحق مقدمند: ((اولوالارحام بعضهم اولی ببعض)). غرض آن که اولویت سابق بر لاحق در بهره‌وری از میراث به نحو تعیین است نه ترجیح. ثانیاً: مورد ولایت و قلمرو آن در آیه مزبور خود مومنین (اعم از فرد مومن یا جامعه ایمانی) است، زیرا معنای ((اولی بامر)) همان ولایت بر آن امر است، پس معنای ((اولی بالمومنین)) همان ولایت بر مومنین است، و به مقتضای اطلاق، نفوس و اموال مومنان مورد ولایت پیامبر (ص) خواهد بود. نتیجه آن که، ولایت مومنان بر نفوس و اموال خویش در صورتی است که رسول گرامی نسبت به آن‌ها ولایت اعمال نکرده باشد، و پیام آیه ناظر به اصل ولایت بر امت اسلام و ایمان است و اختصاصی به ولایت بر محجورین ندارد. ۱۰. اولی الامر در این جا... نه شرعی والا تسلسل لازم می‌آید. اولاً: گرچه امر به اطاعت در آیه مزبور و مانند آن، ارشادی است لیکن حکم ارشادی تابع مرشد الیه است، اگر متبوع آن، واجب بود، امر ارشادی نیز همان وجوب را (نه وجوب دیگر) می‌فهماند و اگر استجابی بود، امر ارشادی نیز همان استحباب را (نه استحباب دیگر) می‌رساند. ثانیاً: وجوب اطاعت در این گونه موارد شرعی است، یعنی فعل آن ثواب اخروی دارد و ترک آن عقاب اخروی دارد. حکم شرعی، مانند وجوب، در این گونه موارد گاهی از دلیل نقلی استفاده می‌شود، مانند قرآن، سنت معصومین (ع) و اجماع منتهی به سنت، و گاهی از دلیل عقلی استفاده می‌شود، مانند همین مورد که عقل به طور مستقل دلالت می‌کند بر وجوب اطاعت از مولای حقیقی و منصوبین او. ثالثاً: دلیل عقلی در مقابل دلیل شرعی نیست، زیرا خود عقل (با شرایطی که حجیت آن در اصول فقه ثابت شد) از منابع غنی و قوی شرع است، بلکه همواره دلیل عقلی در برابر دلیل نقلی قرار می‌گیرد، بنابراین نمی‌توان گفت: فلان حکم، عقلی است یا شرعی، بلکه باید گفت: فلان حکم شرعی، دلیل عقلی دارد یا دلیلی نقلی، و این مطالب رایج که فلان شی عقلی است نه دینی، یا عقلی است نه شرعی، درباره احکام و باید‌ها و نباید‌های عملی، روانیست. و اگر برای چنان تقابلی موردی باشد، باید آن را علوم تجربی و ریاضی و... جست و جو نمود. رابعاً: تکرار کلمه ((اطیعوا)) درباره خداوند سبحان و رسول گرامی او (ص) و عدم تکرار آن درباره رسول اکرم (ص) و اولی الامر، نشان می‌دهد که محور اطاعت از خداوند همان پیروی در احکام کلی است که توسط پیامبر به امت اسلامی می‌رسد و مدار اطاعت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم همان



پیروی در احکام ولایتی و حکومتی و کشورداری است و نیز پیروی در احکامی است که به صورت وحی قرآنی نازل نشد بلکه به صورت الهام حدیث قدسی فرود آمد. و اطاعت از اولی الامر، ظهور کامل دارد در این که منظور لزوم پیروی از صاحبان امور کشورداری است، زیرا چنین اشخاصی را ولی امر می گویند، اما عالمان به احکام به عنوان اهل الذکر و مانند آن نامیده می شوند، که آیاتی از قبیل (( فاستلوا اهل الذکر )) و نظیر آن دلالت بر لزوم فراگیری احکام خداوند از اعمال معصوم دارد. نتیجه آن که آیه مزبور، ظهور قابل اعتمادی در این زمینه دارد که اطاعت ولی امر اجب است. البته آن چه باید مورد تدبیر قرار گیرد این است که آیا آیه مزبور غیر معصوم را هم شامل می شود، یا به جهت آن که امر به اطاعت در آن، مطلق می باشد و صفحه ۲۴۱ چنین اطاعت مطلق از غیر معصوم روانیست، لذا غیر معصوم را شامل نمی شود لیکن اگر معصوم (ع) فقیه جامع شرائط را برای تدبیر امور مسلمین به نحو خاص یا عام نصب کرده باشد، اطاعت از او نیز واجب خواهد بود، زیرا لازمه اطاعت از اولی الامر، پیروی از منصوبین آنان می باشد. ۱۱ کجا دیده شده یا شنیده ... واجب باشد. اولاً: همان طور که مجله محترم حکومت اسلامی در پی نوشت ص ۸۰ تذکر داده، مقاله زبور اثر گفتاری را قم سطور است نه اثر نوشتاری، چنان که مقاله مکتوب در کیهان اندیشه شماره ۲۴ تیر ماه ۱۳۶۸، آن هم محصول یک سخنرانی بود نه مرقوم قلمی، ثانیاً: از طرف ویراستار محترم یا حروف چین عزیز، اعتذار می شود که کلمه (( حرام بعد از کلمه )) واجب چیزی است که زاغ عنه البصر، و در اصل چنین بوده است: اطاعت و عصیان، واجب و حرام ... ۱۲ این هم مسئله کلامی است ... پنج گانه ندارد. مسئله ای که موضوع آن فعل مکلف است (اعم از فرد یا جامعه) مسئله فقهی است و پاسخ آن خواه مثبت باشد و خواه منفی، فقهی خواهد بود، و دلیل آن که لزوم اطاعت و حرمت عصیان باشد، عقلی است، و هرگز معیار شناخت مسئله که از کدام علم است دلیل او نخواهد بود، زیرا بسیاری از مسائل فقهی یا اصولی یافت می شود که دلیل آن عقلی است نه نقلی. وجوب اطاعت از خدا عقل است، و مسئله مزبور که فعل جامعه موضوع آن است فقهی می باشد. ۱۳ این یک مسئله تاریخی است و ربطی به علم کلام ندارد. علم کلام، مسائلی دارد که موضوع آن ها خداوند سبحان، اسما و صفات و افعال اوست. مسئله ای که موضوع آن فعل خداوند است کلامی است نه تاریخی. البته بعد از اثبات چنین فعلی در علم کلام، ممکن است در تاریخ علم، از سیر و تطور علمی آن فعل خاص الهی بحثی به عمل آید، یا در تاریخ حوادث، پیرامون موقعیت تحقق آن فعل سخنی به میان آید. ۱۴ قدمت یا حدوث و این که فعل الله مانند کلام الله حادث است یا قدیم، مسئله ای کلامی است. البته این گونه عناوین یاد شده مسئله کلامی است، لیکن ضابطه در کلامی بودن مسئله همان است که موضوع آن، خداوند یا فعل او باشد و اختصاصی به عناوین یاد شده ندارد. ۱۵ در امور دنیوی روز مره دستوری نفرمودند لان الجزئی لا کاسب و لا مکتسب. البته درباره تک تک امور جزئی دستوری نفرموده اند، لیکن به نحو عام که در حوادث واقعه و امور جزئی که وظیفه شما در آن ها روشن نیست به چه مقام مراجعه نمایید دستور داده است، چه این که همین قانون (( الجزئی لا یکون کاسباً و لا مکتسباً )) یک اصل کلی و عام است که حکم تک تک جزئی را روشن می نماید. ۱۶ چون احکام شرعی هم به نحو ... از قبیل قضایای لایبته است. دین الهی همواره واحد است: (( ان الدین عند الله الاسلام ))). شریعت و منهج در اعصار گوناگون متفاوت است: (( لكل جعلنا منكم شرعه ومنهاجا )) (۷). هنگامی که سلسله رسالت به خاتم المرسلین (ص) رسیده است، هم دین به کمال نایل آمد و هم منهاج و شریعت، لیکن بحث مهم پیرامون حوادث واقعه است که روشن نیست تحت کدام حکم از احکام کلی دین و شریعت مندرجند. در این گونه از موارد، انسان آگاه، وارسته، مدیر و مدبر لازم است تا تصمیم گیری نماید. جریان قضایای حقیقی، خارجی، بتی و لایبته در حقیق مختوم مبسوطاً بیان شد، و آن چه مرحوم نائینی رحمه الله علیه در این باره فرموده اند باید مورد بررسی قرار گیرد که آیا به طور صحیح این معارف از علوم عقلی به علوم نقلی منتقل شد، یا به تعبیر سیدنا الاستاد امام راحل (قدس سره) این گونه مسائل عقلی مخصوصاً قضایای خارجی به طور دقیق، آن طوری که در علوم حقیقی و عقلی معنون است به علوم اعتباری و نقلی راه نیافت. ۱۷ اگر ولایت به هر معنا که باشد... با اصول عقلایی سازگار است؟ چون ولایت منحصر در قیومیت

بر محجورین نیست، لذا فرزندانگان از صحابه هم صفحه ۲۴۳ ولایت رسول اکرم (ص) را در قبال وصف نبوت و سمت رسالت او پذیرفتند و هم ولایت امیرالمومنین علی بن ابیطالب (ع) را در روز غدیر قبول کرده اند و هرگز این گونه از موثقی به معنای رای به قیم بودن دیگری نظیر قیم بودن ولی بر مجانین و دیگر محجورین نخواهد بود، و چنین مطالبی موافق با اصول عقلایی هم خواهد بود. ۱۸ آیا سرپرستی جامعه را می تواند خود جامعه و مولی علیه تعیین کند. جامعه انسانی پذیرای سرپرستی فردی است که از طرف خداوند (بدون واسطه یا باواسطه) تعیین شده است و آن فرد والی چنان که قبلا گذشت از جهت شخصیت حقوقی منصوب از طرف خدا (بدون واسطه یا باواسطه) دارای ولایت است و از جهت شخصیت حقیقی مانند دیگر اشخاص حقیقی، مولی علیه می باشد، و محذوب جمع متقابلان با تعدد حیثیت بر طرف می شود. ۱۹ این ولایت به هر معنا که باشد... و این سفارت است ولایت نیست. البته ولایت والیان دینی نصب و جعل آن از طرف خداوند است (بدون واسطه یا با واسطه) و پذیرش آن ها از طرف مردم خردمند متدین می باشد و هرگز از طرف مردم نصب و جعل نبوده است. ولی مسلمین گاهی کسی را وکیل خود قرار می دهد که در این حال شخص مزبور، وکیل ولی است نه از باب وکیل در توکیل، زیرا امام معصوم (ع) وکیل مردم نبود بلکه ولی آنان بود و گاهی کسی را به سمت والی بودن نصب می کند که در این حال شخص مزبور والی بالتبع است نه وکیل در توکیل. و آن چه در همه جای دنیا معمول است بر اساس دموکراسی غربی است یا شرقی، اما جمهوری اسلامی، نه شرقی است و نه غربی، و بر اساس ولایت است نه وکالت، لیکن ولایت مکتب و فقهات و عدالت، نه شخصیت حقیقی شخص معین. ۲۰ اگر این ولایت هم باشد... وکیل در توکیل هم هست. اگر تعیین ولی برای فرزندانگان جامعه معقول نباشد، فرقی ندارد بین آن که تعیین از سوی امام (ع) باشد یا از طرف مردم. ولی مسلمین گاهی وکیل تعیین می نماید و گاهی والی و تفاوت جعل وکالت و جعل ولایت در مطلب نوزدهم گذشت و در آن جا تذکر صفحه ۲۴۴ داده شد که جعل ولایت برای والیان بلاد، از قبیل وکیل در توکیل نیست. ۲۱ مسلما ولایت در این جا... کشورداری نیست. آن چه بر همه واجب است قبول ولایت است نه خود ولایت، یعنی اقرار به ولایت و پذیرش آن مانند نماز و زکات و حج و روزه بر همگان لازم است و مقصود از ولایت در این گونه از احادیث هم رهبری جامعه اسلامی است، زیرا در همین سلسله روایات برای برتری ولایت نسبت به سایر فروع دین چنین استدلال شده است که ((لانها (الولایه) مفتاحهن و الوالی هوالدلیل علیهن)). یعنی سر برتری ولایت به معنای سرپرستی آن است که ولایت کلید سایر فروع بوده و والی راهنمای تحقق ارکان عبادی یاد شده می باشد. ۲۲ سرپرستی فرزندانگان... یک لغت متناقضی است. چون ولایت منحصر در سرپرستی محجورین نیست و قسم دیگری هم دارد، و در معنای آن قسم محجور بودن مولی علیه اخذ نشده است، بنابراین ولایت بر خردمندان همراه تناقض نیست چنان که در مطلب پنجم بیان شد. ۲۳ گفته شد سرپرستی... نمی آورد. آن چه از آیه ((انما ولیکم الله...)) و نیز نصوص مزبور که مهم ترین اساس اسلام را ولایت والیان دینی می شمارد، استفاده می شود، صحت سرپرستی جامعه انسانی است، مشابه آن چه هم اکنون عنوان سرپرستی موسسات فرهنگی و غیر فرهنگی رایج می باشد. ۲۴ پذیرش با انتخاب... اقوی و اشد است. پذیرش حقی که مشروع بودن آن قبل از قبول قابل ثابت است، تولی نامیده می شود و اما انتخاب به معنای توکیل هرگز قبلا- برای وکیل حق مشروعی ثابت نبوده است بلکه آن شخص به صرف انتخاب و توکیل، صاحب حق می شود، لذا بین پذیرش به معنای تولی ولایت کسی که از طرف خداوند (بدون واسطه یا باواسطه) دارای حق ولایت است و پذیرش ایجاد بایع که تا عقد مولف از ایجاب و قبول به نصاب تام خود نرسد حق مشروعی ثابت نیست، فرقی فارق خواهد بود. ۲۵ همه انسان ها... به ولی ندارد. گرچه همه افراد انسانی دارای حکمت نظری و عملی فی الجمله اند اما دارای آن ها به نحو بالجمله نیستند و آن چه در متن مقاله آمده است اصل حکمت نظری و عملی نیست بلکه مزایای علمی و عملی است که نه عالمان عادی آن مزایای علمی را واجدند و نه عاملان معمولی آن مزایای علمی را دارا هستند. ۲۶ باز آمده است... علی الجدار. البته حدیث مخالف عقل ناب همانند حدیث مبائن کتاب یا سنت قطعی، مضرب علی الجدار است، لیکن عقل هر انسان متعارف یا مدعی، میزان صحت و سقم

حدیث نخواهد بود. ۲۷ انصافاً در کلام ... برای احکام عقلیه عقل صحیح هم عهده دار تتمیم احکام درباره جزئیات متغیر است که آن‌ها را در قلمرو و ضوابط عام ادراک می‌کند و هم مصالح و مفاسد مستور را از راه احکام نقلی ثابت شده کشف می‌نماید. ۲۸ عقل مبرهن بی معنا است. کلمه مبرهن اسم فاعل است نه اسم مفعول و معنای صیغه ای که بر وزن اسم فاعل است، همان اقامه کننده برهان است و این تعبیر در قبال عقل مشوب به و هم مغالطه گر است که از فیض اقامه برهان محروم است. ۲۹ مدیریت جوامع انسانی را... ترجیح بلامرجح است. برای عقل عملی دو اصطلاح است، آن چه اولی به نظر می‌رسد این است که حکمت نظری و حکمت عملی را عقل نظری ادراک می‌کند و انجام بایدها و اجتناب از نبایدهای حکمت عملی به عهده عقل عملی است که از آن در روایات چنین تعبیر شده است: ((العقل ماعبد به الرحمن و اکتسب به الجنان)). تمام ادراک های صواب زیر پوشش عقل نظری است و تمام کارهای ثواب زیر پوشش عقل عمری است. گرچه در غالب انسان های معتدل عقل عملی وجود دارد، لیکن عقل عملی معصوم (ع) و نیز منصوب از طرف معصوم با عقل صفحه ۲۴۶ عملی دیگران متفاوت می‌باشد از این جهت ترجیح راجع بر مرجوح خواهد بود نه ترجیح بدون مرجح. ۳۰ این روایت همان کلام... جدایی دین از سیاست دارد. گرچه هیچ ملتی بدون حکومتی نخواهد بود، لیکن امیرالمومنین (ع) بعد از شنیدن شعار خوارچ که می‌گفتند: لا حکم الا لله، فرمود: (( کلمه حق یراد بها الباطل )) سپس لزوم اصل حکومت را بیان کرد، آن گاه طبق نظر دیگر که در نهج البلاغه ذیل خطبه ۴۰ آمده است چنین فرمود: اما در زمان امارت پاک ( حکومت صالحان ) پرهیزکار انجام وظیفه کرده و به کار اشتغال دارد، و در زمان امارت ناپاک ( حکومت صالحان ) تبه کار بهره می‌برد... و شرایط حکومت پاک همان است که معصوم یا منصوب از طرف او سرپرست جامعه باشد. هرگز کلام یاد شده دلالت بر جدایی دین از سیاست ندارد. شایسته است آن چه در ۶۷ شماره اول مجله حکومت اسلامی از صاحب جواهر رحمه الله علیه نقل شد بیشتر مورد تامل قرار گیرد. ۳۱ متولی و مجری ... مدیریت امر دارد. مدیریت جامعه اسلامی بر اساس مبانی ویژه اسلام است و والی چنین جامعه ای کارشناس متخصص مکتب دین یعنی فقیه جامع شرایط خواهد بود، و این مطلب همان ولایت فقیه است که صاحب جواهر (قدس سره) و سوسه در آن را محصول نچشیدن طعم فقه می‌داند. ۳۲ (( انما ولیکم الله و سوله والذین آمنوا )) که شامل همه مسلمین ... و این محال است. مخاطب ( ضمیر )) کم )) همه مسلمین اندلکین اولیای آنان غیر از خداوند سبحان و رسول اکرم (ص)، حضرت امیرالمومنین و امامان بعدی اند. بنابراین اولیای محدود بر قاطبه مسلمین دارای سمت ولایتند، در نتیجه ولی غیر از مولی علیه خواهد بود و محذور اجتماع متقابلین لازم نمی‌آید. ۳۳ اگر ولایت در این جا... به فقهای عادی هم نصیب گردد. آن چه برای انبیا و اولیای الهی ثابت می‌شود، و مظهریت ولایت تکوینی و تشریحی است و آن چه برای فقهای عادل منصوب ( نصب عام یا خاص ) ثابت می‌شود، خصوص ولایت تشریحی ( نه ولایت بر تشریح ) به نحو مظهریت ( نه به طور استقلال یا بالتبع ) می‌باشد. ۳۴ ولایت به معنای سرپرستی عقلاً... الی غیر النهایه. فرزنانگان غیر معصوم محتاج به سرپرستی معصوم اند ( بدون وابسه یا باواسطه ) و منصوبین از طرف معصوم (ع) نیز تحت سرپرستی معصوم (ع) و معصومین تحت تدبیر خداوند سبحان اداره می‌شود، و چنین ترسیمی از ولایت بر فرزنانگان مستلزم تسلسل نیست، و همین مطلب از نامه امیرالمومنین (ع) به مالک اشتر استفاده می‌شود، زیرا آن حضرت چنین فرمود: (( ... فانک فوهم و والی الامر علیک فوقک والله فوق من ولاک )) (۸). ۳۵ گفته شد که سرپرستی فرزنانگان ... جز ولایت بر صغار و مجانین نیست. اولاً: بیان شد که در مفهوم ولایت، محجور بودن مولی علیه اخذ نشد، لذا سرپرستی فرزنانگان صحیح خواهد بود. ثانیاً: با انتهای جریان ولایت به معصوم که تحت ولایت الهی تدبیر می‌شود، هیچ گونه تسلسل هم لازم نمی‌آید. ثالثاً: معنای ولایت در آیه مبارکه مزبور همان سرپرستی است که امامیه بر آنند، نه دوستی که دیگران پنداشتند، زیرا گذشته از شواهد فراوان بر ولایت به معنای سرپرستی آ تذکر این مطلب سودمند است که برای اثبات دوستی امیرالمومنین (ع) احضار هزاران نفر در بیابان گرم حجاز، ضرورتی نداشت، چنان که نزول آیه کریمه: (( یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته والله یعصمک من الناس ان الله لایهدی القوم

الکافرین)) (۹)، با محتوای تهدید آمیز لازم نبود. رابعا: کلمه اولی همان طور که قبلا گذشت برای تعیین است نه تفضیل. خامسا: بر فرض پذیرش اولویت در حال تراحم، هرگز تراحم منحصر در سرپرستی محجورین نیست، بلکه مهم ترین مورد تراحم همان اداره امور جامعه است که تراحم آن بین المللی است. ۳۶ پذیرش به معنای قبول عقد است... وکالت می باشد. فرق است بین پذیرشی که مسبوق به حق باشد و پذیرشی که ملحق به آن باشد. قبول صفحه ۲۴۸ ولایت معصوم (ع) و منصوب از طرف او مسبوق به حق است، یعنی قبل از پذیرش قبول کننده سمتی از طرف خداوند برای معصوم (ع) ثابت شده است، آن گاه مومنان آن حق ثابت را می پذیرند و اما وکالت حقی است که بعد از قبول ایجاب (نه قبول عقد) اصل عقد وکالت که سبب تحقق سمت می باشد حاصل می شود و ثمره آن پدید آمدن حق وکالت برای وکیل است. غرض آن که گرچه در وکالت پذیرش لازم است، زیرا عقد است نه ایقاع، لیکن هر جا پذیرش لازم بود از باب وکالت نیست. ۳۷ بالاخره هر چه باشد... نه رهبری و نه نبوت. منصب های الهی مانند نبوت، رسالت و امامت بر اساس ((الله اعلم حیث یجعل رسالته)) به افراد معصوم (ع) اعطا می شود و آنان دارای چنین سمت هایی خواهند بود و تصدی آن ها برای تحقق عینی بخشودن آثار سمت های مزبور، مشروع می باشد، لیکن اگر آنان بخواهند قدرت عینی بیابند و اهداف الهی را در خارج متحقق سازند مشروط به آن است که حدوثا امت اسلامی آن سمت را بشناسد و به آن ها ایمان آورده و میثاق ببندد و بقائا ناکث، مارق و قاسط نشود، در چنین حالی آثار سمت های مزبور به فعلیت می رسد. پس قبول مردم از جهت میثاق و همکاری آنان در صحنه عمل شرط تحقق یافتن آثار و اهداف مناصب مزبور است نه شرط تحقق خود آن ها. ۳۸ اصلا تشخیص خبرگان... مقام رفیع اطلاعی نیست. ولایت غیر معصوم که منسوب از طرف معصوم (ع) می باشد، مشروط است به بعضی از ملکات مانند فقاقت، اجتهاد و به برخی از ملکات عملی مانند عدالت، صلاحیت تدبیر و اداره، و هر کدام از این ملکات علمی و عملی، آثاری دارد که کارشناسان هر رشته، به وسیله آن آثار، پی به تحقق ملکات یاد شده می برند، مانند اجتهاد مطلق، اعلم بودن که از ملکات علمی است و توسط خبرگان مرجع شناس به آن ملکات علمی اطلاع حاصل می شود، چه این که صلاحیت مرجعیت و اداره امور مقلدین، به نوبه خود ملکه عملی است که آن هم به وسیله خبرگان فن معلوم می گردد، چنان که از دیر زمان علمای بزرگ عهده دار شناسایی ملکات علمی مراجع از یک سو و شناخت ملکات عملی آن ها از سوی صفحه ۲۴۹ دیگر بوده اند. ۳۹ و ۴۰ لامحصل له... لاریط لهذه التفصیل بالمطلوب. آن چه در صفحه ۲۲۷۳ شماره اول مجله حکومت اسلامی آمد پاسخی بود به برخی از نقدها. ۴۱ گفته شد... بر معلول واحد. پاسخ آن در شماره ۳۲ همین بحث گذشت و همان طور که معلوم شد محذور جمع بین متقابلین لازم نمی آید، روشن خواهد شد که توارد علل کثیره بر معلول واحد هم لازم نخواهد شد، زیر مولی علیه متعدد است نه ولی. ۴۲ در مرجعیت و تقلید ممکن است... باطل است. جریان ولایت والیان الهی برای نظم امور مسلمین است و هرگز تعدد آن در عصر واحد و در اقلیم واحد تاکنون طرح نشده تا مورد نقد قرار گیرد چه این که لازم هیچ دلیلی هم چنین امر باطلی نبوده و نیست و تنظیر مطلب ولایت به مرجعیت برای تقریب به ذهن است نه از باب قیاس فقهی و تمثیل منطقی. ۴۳ قضا بر دو قسم است... باید به حکم خدا عمل کند. معصوم (ع) ولی جامعه انسانی است، گاهی همان معصوم (ع) فقیه جامع شرایط را وکیل خود قرار می دهد که در این حال فقیه مزبور وکیل ولی است و گاهی او را ولی و متولی اشیا یا اشخاص قرار می دهد، مانند جعل ولایت برای مالک اشتر و دیگر والیان دینی که در این حال فقیه یاد شده ولی منصوب از طرف معصوم می باشد. غرض آن که امکان جعل وکالت، مستلزم نفی امکان جعل ولایت نیست. اما قاضی تحکیم محتاج بررسی است که آیا وکیل متخاصمین است، یعنی حق قضا را طرفین دعوا به او عطا می کنند با این که خود متخاصمان صلاحیت قضا را فاقداند، و یا نه کسی که اصل صلاحیت قضا را خداوند به او داده است، متخاصمان به قضای او رضا می دهند. ۴۴ گفته شد پذیرش... و قبول است. البته هر عقد مقابل ایقاع متقوم به ایجاب و قبول است، لیکن هر عقدی وکالت نیست صفحه ۲۵۰ و هر قبول پذیرش ایجاب وکالت نیست. میثاق با معصوم (ع) جعل وکالت برای او نیست. ۴۵ در خطبه غدیریه در ذیل خطبه... والله اعلم بالصواب. پیام روشن

خطبه غدیر از صدر او بر می آید نه از ذیل آن. در صدر خطبه مزبور، رسول اکرم (ص) از مردم اعتراف گرفت که آن حضرت به خود آنان از خود آن ها اولی می باشد، یعنی همان مضمون آیه ۶ سوره احزاب را که دلالت بر ولایت تعیینی (نه ترجیحی) دارد از تمام مخاطبان غدیر اقرار گرفت. بعد از چنین مقدمه که فقط پیرامون ولایت و سرپرستی است فرمود: (( من کنت مولاه فعلی مولاه ))، آن گاه در ذیل خطبه اموری را به عنوان دعا یاد آور شد که عبارت از دوستی دوستان علی بن ابی طالب دشمنان آن حضرت و یاری یاوران او و خذلان و منکوب شدن خاذلان او باشد. بنابراین معنای مولای بودن علی بن ابی طالب (ع) صرف حجت بدون آن حضرت، بودن سمت سرپرستی نیست چه این که به معنای محبت یا نصرت هم نخواهد بود، زیرا همه این امور در جنب جریان ولایت حضرت رسول ذکر شد. پی نوشت ها: ۱ مجله حکومت اسلامی: شماره ۱، ص ۵۶ ۵۷. ۲ ج ۸، ص ۳۴۳ (ط بیروت). ۳ ج ۸، ص ۳۵۹ (ط شرکه المعارف الاسلامیه). ۴ شوری (۴۲) آیه ۹. ۵ ج ۲۱، ص ۳۹۷. ۶ القضاء والشهادة (ط کنگره بزرگداشت شیخ انصاری) شماره ۲۲، ص ۷۹۸. ۷ مائده (۵)، آیه ۴۸. ۸ نهج البلاغه، نامه ۵۳، بند ۱۱. ۹ مائده (۵) آیه ۶۷. منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۲، جوادی آملی، عبدالله؛

### خدا محوری و گرایش دینی در انقلاب اسلامی

خدا محوری و گرایش دینی در انقلاب اسلامی در یک تحلیل از علل انقلاب ما به نقش فرد در جامعه توجه می کنیم. فرد با اراده اش منشاء تحول و دگرگونی جامعه است. جهت تاریخ و جوامع بشری و محتوای آنها ناشی از تلاقی اراده افراد با جبرهای طبیعی و قوانین اجتماعی است. و در یک تحلیل عمیقتر ما معتقدیم که علت العلل هر اثری از جمله انقلاب، خدای قادر متعال می باشد. امور فوق در اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی چنین متجلی شده اند «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است...» چگونگی ارتباط طولی اراده بشر با خواست و اراده خداوند (از جمله با عنوان «جبر و اختیار») در کتب فلسفی و کلامی مفصلاً بحث شده است. قلم زدن در وادی الهی بودن این انقلاب امری خطیر و لغزنده است، لذا صواب آنست که این مهم را به پیر عرفان و بنیانگذار انقلاب اسلامی بسپاریم، امام در وصیت نامه خود چنین می گوید: ما می دانیم که این انقلاب بزرگ که دست جهانخواران و ستمگران را از ایران بزرگ کوتاه کرد با تائیدات الهی پیروز گردید. اگر نبود دست توانای خداوند امکان نداشت یک جمعیت سی و شش میلیونی با آن تبلیغات ضد اسلامی و ضد روحانی خصوصاً در این صد سال اخیر و با آن تفرقه افکنی های بی حساب قلم داران و زبان مردان در مطبوعات و سخنرانیها و مجالس و محافل ضد اسلامی و ضد ملی بصورت ملیت و آن همه شعرها و بذله گوئیها و آن همه مراکز عیاشی و فحشاء و قمار و مسکرات و مواد مخدر که همه و همه برای کشیدن نسل جوان فعال که باید در راه پیشرفت و تعالی و ترقی میهن عزیز خود فعالیت نمایند بفساد و بی تفاوتی در پیش آمدهای خائنانه که بدست شاه فاسد و پدر بی فرهنگش و دولتها و مجالس فرمایشی که از طرف سفارتخانه های قدرتمندان بر ملت تحمیل می شد و از همه بدتر وضع دانشگاهها و دبیرستانها و مراکز آموزشی که مقدرات کشور بدست آنان سپرده می شد با بکار گرفتن معلمان و استادان غرب زده یا شرق زده صددرد صد مخالف اسلام و فرهنگ اسلامی بلکه ملی صحیح با نام ملیت و ملی گرائی گر چه در بین آنان مردانی متعهد و دلسوز بودند لکن با اقلیت فاحش آنان و در تنگنا قرار دادنشان کار مثبتی نمی توانستند انجام دهند و با این همه و دهها مسائل دیگر از آن جمله به انزوا و عزلت کشیدن روحانیون و با قدرت تبلیغات به انحراف فکری کشیدن بسیاری از آنان، ممکن نبود این ملت با این وضعیت یک پارچه قیام کنند و در سر تا سر کشور با ایده واحد و فریاد الله اکبر و فداکاریهای حیرت آور و معجزه آسا تمام قدرتهای داخل و خارج را کنار زده و خود مقدرات کشور را بدست گیرد. بنا بر این شک نباید کرد که انقلاب اسلامی ایران از همه انقلابها جداست. هم در پیدایش و هم در کیفیت و هم در انگیزه انقلاب و قیام و تردید نیست که این یک تحفه الهی و هدیه غیبی بوده که از جانب خداوند منان بر این ملت



مظلوم غارت زده عنایت شده است» حضرت امام انقلاب را تحفه ای الهی و هدیه ای غیبی و مورد تایید خداوند معرفی کرده است. چنین سبک و سیاقی از «مضمون و محتوی» شاید فقط در وصیت نامه ایشان آمده باشد زیرا مطمئن بود که پس از مرگش مطرح خواهد شد. واقعا چگونه است که مستضعفان له شده و تهی گشته تغییر حال می دهند و بر علیه مستکبران که ظاهرا همه آلات سرکوب را دارند قیام می کنند؟ گوئی خداوند هر از چند گاهی می خواهد درسی به مستکبران بدهد و خود از راهها و طرقی خاص به مستضعفان دل و جرات می دهد و زمینه انگیزش آنها را فراهم می کند. درست است که آوای آزادیخواهی در پهنه حیات اجتماعی و تاریخی بشر هیچگاه بکلی فروکش نکرده است ولی گاهی چندان به ضعف می گراید که شنیده نمی شود. پیشتازان و پشاهندگان این قوم هیچگاه دست از مقابله و مبارزه نکشیده اند ولی در سال ۱۳۵۴ و ۱۳۵۵ و زیر پتک های زر و زور و تزویر استبداد و استکبار از نیمه های سال ۵۶ صداها بلند می شود و اوج می گیرد و طی چند ماه ملت را می بینیم که یکپارچه در صحنه است و آماده شهادت. در راهپیمائی روزهای ۱۶ و ۱۷ شهریور سال ۱۳۵۷ کمتر کسی بود که غسل شهادت نکرده باشد در حالیکه تا چند ماه قبل از آن شاید دل‌های فراوانی از هیبت طاغوت و ایادیش در لرزه بودند. از بعد اعتقادی اسلام، خداوند صرفا ناظر گردش هستی و جامعه نیست بلکه هستی و حیات در هر لحظه منوط به اراده و فیض اوست و تحت امر و تدبیر مستمرش می باشد. تاریخچه و مراحل انقلاب اسلامی را که مرور می کنیم آن را بر اساس عقل و تجربه انسانی خویش توجیه و تحلیل می نماییم اما در همه حال باید این تبیین انسانی را در ذیل فلسفه الهی قرار دهیم. بخصوص برخی از فرازاها و حوادث را مشاهده می کنیم که اگر بدون توجه به نگرش توحیدی و دینی تفسیر شوند غامض به نظر خواهند آمد. فرضا در طول ۳۷ سال سلطنت شاه ما شاهدیم که چند بار از ترورها جان بدر می برد یا از قیامهای مردمی سالهای ۳۲ و ۴۲ حکومتش فرو نمی ریزد. او و اطرافیانش این بقاء و استمرار را نشانه لطف خدا تلقی می کنند و شاید دل بسیاری از مؤمنین و مخالفین نیز از ادامه حیات طاغوت بدرد می آمد و مکدر می شدند که چرا طاغوت در آن برهه ها ساقط نمی شده است اما اینک اگر به حوادث بنگریم می توانیم بگوئیم حکمت الهی چنین اقتضاء داشته است که طاغوت تا سال ۵۷ دوام بیاورد تا اکثریت قریب به اتفاق مردم به عمق خیانت او آگاه شوند و گر نه مرگ او در جریان ترور بهمن سال ۱۳۲۷ یا فروردین ۱۳۴۴ ممکن بود از او شاه شهید درست کند و اساس سلطنت استمرار یابد. از طرف دیگر ما چون از دید اعتقادی خود کل زندگیمان را در این دنیا آزمایش می دانیم دوام حکومت شاه تا سال ۵۷ برای تکمیل آزمایش و امتحان بسیاری از مردم و پیشتازان بوده است و همچنین برای امتحان و آزمایش خود طاغوت و بر خلاف تصورش این دوام و بقاء به نفع شاه نبوده است. از طرف دیگر اگر به فراز و نشیبهای حیات امام در طی دوران مبارزه نگاه کنیم در آن هم جلوه هایی از قدرت و اراده الهی دیده می شود. این قدرت و اراده الهی بود که پس از ۱۵ خرداد سال ۴۲ و در طول دوران تبعید و در جریان هجرت به کویت و پاریس و به هنگام ورود به ایران با اینکه حضرت امام کاملا در دست دشمن بود و هر آن می توانست برای وی تصمیمات خطرناکی بگیرد در همه این مراحل خدای متعال نعمت هستی و حیات امام را از خطرات مصون داشت و او را برای مردم و انقلاب حفظ نمود. باید توجه کنیم که محوریت امام و نقش و تاثیر او در حفظ و بقاء مبارزه برای همه روشن بود. و بنا بر این تصور خیلی ها این بود که اگر امام حذف شود موج می خوابد. پس فکر حذف امام نمی توانسته مطرح نباشد. اسناد و مدارک تاریخی و اطلاعاتی می گویند شاه و اطرافیانش از یکطرف با حرکت وسیع مردم و علما روبرو شدند و از طرف دیگر به این نتیجه رسیده بودند که حذف و ترور فیزیکی امام مبارزه را تندتر می کند و از آن پس عمدتا در صدد ترور فرهنگی و شخصیتی امام بودند تا از این طریق ریشه جنبش را بکلی و برای همیشه بخشکانند. این یک طرف قضیه، اما بعد دیگر تحلیل الهی مطلب است که: گر نگهدار من آن است که من می دانم شیشه را در بغل سنگ نگه میدارد خداوند موسی را در دامن فرعون بزرگ می کند تا بعدها همین شخص پرچم مبارزه را علیه او بلند کند در حالیکه فرعون با پیشگوئی کاهنان می دانست که طفلی از بنی اسرائیل دستگاه او را بهم خواهد ریخت و او نوزادهای پسر بنی اسرائیل را می کشت. جلوه های فراوانی از الطاف الهی

در کل حیات انسان و از جمله در انقلاب اسلامی ایران دیده می شود. بهر حال، وقایعی چون اعلامیه امام در عصر ۲۱ بهمن سال ۵۷ دال بر نادیده گرفتن مقررات حکومت نظامی، واقعه طبس، قبول قطعنامه از سوی امام و... در سطح کلان آثاری از امدادهای الهی است و در سطح خرد نیز باید رفت و از زبان میلیون‌ها رزمنده و جانباز شنید: که چگونه در صحنه های جنگ و انقلاب مشمول عنایات خدا شده اند. نکته مهم اینجاست که ما از الهی بودن انقلاب نباید دچار این اشتباه شویم که پس خداوند برای ما خط امان فرستاده است و خود انقلاب را تا سر حد مقصد نهائی و هدف غائی پیش خواهد برد و ما هم همینطور بی درد سر به سعادت دنیوی و اخروی خواهیم رسید. از طرف دیگر انبوه مشکلاتی که پس از انقلاب شب و روز چون سیل بر سر ما ریخته است که برخی از آن ها را دشمنان دانا و برخی را دوستان نادان سبب شده اند، و کم و بیش در انقلابها جریان دارد ممکنست الهی بودن انقلاب را در نزد عده ای زیر سؤال ببرد. مشکلاتی همانند مشکلات اقتصادی، مسکن، تورم و گرانی، مشکلات اداری و نارسائیهای برای بسیاری از افراد حتی طرفدار انقلاب تحملش دشوار خواهد بود. البته توجه به این نکته هم لازم است که ضمن اعتراف به وجود مشکلات با توقع بالائی که مردم از انقلاب اسلامی داشته و دارند به نوبه خود نمود آنها بیش از آنچه در واقع هست نشان می دهد. از اینجاست که باید گفت: رمز بقاء انقلاب در این است که تا حد امکان از یک سو در رفع مشکلات و از سوی دیگر در پائین آوردن توقعات بی مورد تلاش شود و از این طریق بقاء و تداوم انقلاب و اسلام راستین تضمین و از شکست و انحراف آن جلوگیری شود. اما همه اینها بجای خود، تحلیل الهی قضایا این است که انقلاب نیز به نوبه خود صحنه ای وسیع و خطیر از آزمایشهای الهی است. خداوند همواره اوضاع و احوال را دگرگون می کند تا در شکلهای گوناگون و در مراحل مختلف همگان را در بوته آزمایش و امتحان قرار دهد و انسان را با فقر و ثروت، غضب و شقاوت، مرض و سلامت و حتی با اولاد و خانمان آزمایش می کند تا مقام اهل ایمان روشن شود فرض کنیم یک مسلمان در دوره شاه واجبات را عمل کرده و محرمات را ترک نموده و حتی با دستگاه طاغوت نیز سر ستیز داشته است و زندان و داغ و درفش و... تا اینجا ممکنست او امتحان خود را تمام شده تلقی نماید اما خداوند اوضاع را زیر و رو می کند و او را از زندان در می آورد و اینبار او را در مسند قدرت و حکومت آزمایش می کند که حقا این آزمایشی است بسیار خطرناک. بطور کلی انقلاب میدان عمل و افکار انسان را وسعت می بخشد و امکان جولان بیشتر برای همه فراهم می کند. در حالیکه در عرصه اجتماع طاغوت، از بسیاری از جنبه ها توان مانور فکری و عملی محدود می شود و خیلی ها به انزوا می روند و شاید شخصیت و ماهیت خودشان بر خودشان هم پوشیده بماند. اما در عرصه انقلاب فرصت مانور و حرکت وسیع برای میلیونها نفر فراهم می شود، هر کس استعداد کوچکی دارد شکوفا می شود هر کس در عمق وجودش شیطنتی دارد آنهم بروز و ظهور می کند در این غلیان هاست که می بینیم هزاران نفر که شاید انتظارش را نداشتیم اوج می گیرند و عده ای نیز که شاید انتظارش را نداشتیم سقوط می کنند. اما راجع به مکتبی بودن انقلاب باید بدانیم اراده خداوند در اداره هستی و جامعه بدو صورت تکوینی و تشریحی متجلی می شود. بعد تکوین آنرا زیر مقوله «الهی» بودن انقلاب بررسی کردیم. بعد تشریحی آنرا نیز تحت مقوله «مکتبی بودن» در می آوریم. اراده تکوینی خداوند بر آن تعلق گرفته است که بشر اشرف مخلوقات و دارای عقل و آزادی اراده باشد و عملاً بتواند نوشت خویش را خودش تعیین نماید و به همین لحاظ دارای مسئولیت دنیوی و اخروی باشد. اما چون احتمال انحراف می رود و عقل و اراده بشر محدود به زمان مکان بوده و ممکنست در سیطره شهوات و احساسات و... قرار گیرد لذا خداوند هدایت و راهنمائی خود را از طریق ارسال رسل و انزال کتب برای بشر تشریح می کند. آخرین رسول و جامعترین کتاب، حضرت ختمی مرتبت و قرآن عظیم الشان است، که راه سعادت را ترسیم می کند انقلاب اسلامی ایران چه در ترسیم هدف و چارچوب مدینه فاضله و چه در بیان راه و روش مبارزه و دستیابی به هدف، متکی بر قرآن و سنت بوده است و در ادامه راهش نیز باید چنین بماند. بهر حال مکتبی و الهی بودن این انقلاب ویژگی اصلی و بنیادی آنست زیرا دیدیم که انقلابهای معاصر جامعه بشری که از غرب شروع شدند ویژگی اصلیشان دوری از دین و مذهب بود تا آنجا که انقلاب مارکسیستی رسماً و

آشکارا پرچم دین زدائی و خدا ستیزی را بلند کرد. منابع مقاله: چارچوبی برای تحلیل و شناخت انقلاب اسلامی در ایران، حشمت زاده، محمد باقر؛

### بررسی دلایل عقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه

بررسی دلایل عقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه گرچه ممکن است طرفداران دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه، از لحاظ عقلی و دلایل متعددی را برای اثبات نظریه خویش اقامه کنند، اما نباید فراموش شود که در این جستار ما صرفاً نظریه ولایت انتخابی فقیه را مورد بحث قرار دادیم، یعنی همان نظریه ای که آیت الله منتظری در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» آن را به تفصیل بیان کرده است. به همین خاطر، در اینجا صرفاً به آن دسته از دلایلی خواهیم پرداخت که در فصل چهارم بخش پنجم کتاب پیش گفته آمده است. (۱) دلیل قضاوت عقل و اشکالات وارده بر آن آیت الله منتظری اولیت دلیل عقلی که برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه بیان کرده، همان حکم عقل است. ایشان در این زمینه می گویند: «خرد انسان - که اساس و ریشه همه دلایل و برهانهاست - همواره به زشتی هرج و مرج و فتنه و وجوب اقامه نظام و حفظ مصالح عمومی جامعه و گسترش معروف و رفع ظلم و فساد و دفاع از جامعه در مقابل هجوم و حمله بیگانگان، بدون هیچگونه درنگ، حکم می کند. و این اهداف برای جامعه جز در سایه دولت صالح عادل مقتدر دارای شوکت و قدرت حاصل نمی آید و دولت نیز جز با خضوع مردم در برابر وی و اطاعت از دستورات او استقرار نمی یابد. پس لازم است همه این مراتب به حکم عقل عملی شود و هر آنچه عقل به ضرورت آن گواهی دهد شرع نیز گواهی خواهد داد. همانگونه که در جای خود مورد بحث قرار گرفته است. دولت یا به وسیله نصب از جانب خداوند مالک الملوک مشخص شده است یا به قدرت سرنیزه و زور بر مردم حکومت یافته، یا اینکه توسط مردم نوع آن مشخص و مسئولان آن انتخاب شده اند. اگر به وسیله نصب از جانب خداوند محقق و مشخص گردید سخنی در ولایت فقیه آن نیست و بارها گفته ایم این نوع تعیین بر انتخاب مقدم است، و لکن در فرض مورد بحث ما چنین نصبی وجود ندارد یا به وسیله ادله این نصب ثابت نشده است. شیوه دوم نیز حکومت ستم بر مردم است و عقل به زشتی و ناپسند بودن چنین حکومتی قضاوت دارد. چنین حکومتی خلاف سلطنت انسان بر اموال و نفوس خویش است و عقل نیز به وجوب و خضوع و اطاعت از چنین حکومتی حکم نمی کند. پس در نتیجه نوع سوم که همان انتخاب است در چنین شرایطی متعین می گردد و این همان چیزی است که مورد بحث ماست». (۲) شاید بتوان این دلیل عقلی را در سه گزاره منطقی به صورت زیر چنین خلاصه کرد: اولاً: عقل وجود هر نوع هرج و مرجی را در جامعه قبیح و زشت می داند و لذا بر ضرورت وجود دولت صالح عادل مقتدر حکم می کند. ثانیاً: دولت یا به وسیله نصب از جانب خداوند، و یا به وسیله زور و سرنیزه و یا با انتخاب مردم تعیین می شود. ثالثاً: چون ادله نصب ثبوتاً محال و اثباتاً ناتمام است، و چون حکومت تغلب و زور هم عقلاً قبیح است. پس تنها راهی که باقی می ماند همان راه انتخاب فقیه واجد شرایط از سوی مردم جهت تصدی امر حکومت در عصر غیبت آقا امام زمان (عج) است. بر دلیل عقلی ارائه شده تحت عنوان قضاوت عقل دو اشکال مهم وارد است: اولاً: گرچه شکی در مورد حکم عقل در خصوص مقدمه اول وجود ندارد تا تعیین دولت را فقط از سه راه (نصب، تغلب و انتخاب) بدانیم. بلکه می توان تصور کرد یک راه دیگر آن نیز این باشد که سرپرست و زمامدار یک جامعه مورد رضایت و انتخاب مردم قرار گرفته و در عین حال از سوی خداوند سبحان نیز نصب گردد. ثانیاً: تمام ادله عقلی و نقلی ارائه شده از سوی آیت الله منتظری برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه (همانگونه که در گزاره سوم این دلیل عقلی نیز تصریح شده است) بر مبنای این فرض است که چون ادله نصب فقیه واجد شرایط در مرحله ثبوت، مخدوش بوده و در مرحله اثبات، ناتمام است پس حتماً باید به انتخاب وی معتقد گردیم، در حالی که مبنای مفروض پایه محکمی نداشته و در حقیقت ناشی از همان اشکال اول است. به عبارت دیگر، در صورتی که اگر

مراجعه و رضایت اکثریت مردم نسبت به یک فقیه واجد شرایط، و آنگاه نصب وی از سوی خداوند (همانگونه که در ادله نقلی به صراحت آمده است) با هم تصور شود، هیچگاه آن مبنای مفروض اساسا شکل نخواهد گرفت. همانگونه که قبلا وعده داده شد، اینک نوبت آن است که بحث مورد خدشه بودن نصب عام فقها در مقام ثبوت را مطرح کرده و آن را مورد ارزیابی قرار دهیم. آیت الله منتظری در فصل دوم بخش پنجم کتاب مذکور خویش، در زمانی که فقهای بسیاری واجد شرایط باشند پنج احتمال در ارتباط با منصوب بودن آنان بیان نموده و همه احتمالات را مورد خدشه قرار داده است. وی در این زمینه می گوید: «اگر در یک زمان فقهای بسیاری واجد شرایط باشند، پنج احتمال در ارتباط با منصوب بودن آنان وجود دارد: احتمال اول: همه فقهای واجد شرایط یک عصر به صورت عام استغراقی از جانب ائمه - علیهم السلام - منصوب باشند که در این صورت هر یک از آنان بالفعل و مستقلا دارای ولایت بوده و به صورت مستقل حق اعمال ولایت و حاکمیت دارند. احتمال دوم: همه آنان به نحو عموم ولایت دارند، اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نیست. احتمال سوم: فقط یکی از آنان منصوب به ولایت باشد. احتمال چهارم: همه منصوب به ولایت باشند، لکن اعمال ولایت هر یک از آنان مقید به هماهنگی و اتفاق نظر با دیگران باشد. احتمال پنجم: مجموعه آنان 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. نتیجه دو احتمال چهارم و پنجم همانگونه که روشن است، یکی است. اشکال وارده بر احتمال اول: اینگونه نصب (که همه فقهای واجد شرایط بالفعل منصوب به ولایت باشند) بر شارع حکیم قبیح است. زیرا که اختلاف نظر فقها غالبا در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه بویژه در امور مهمه ای نظیر جنگ و صلح با دولتهای دیگر... مورد تردید و انکار نیست. پس در صورتی که همه به ولایت منصوب و والیهای بالفعل جامعه باشند و بخواهند فکر و سلیقه خود را اعمال کنند هرج و مرج و نقض غرض لازم می آید زیرا یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است. به روایات زیادی بر بطلان احتمال اول استناد گشته (۳) و چنین استدلال شده است که چگونه در آسمان و زمین اگر به جز خداوند یکتا خدایانی می بودند به فساد کشیده می شد، ولی تعدد رهبری در سلطه های بشری، جامعه را به فساد نمی کشاند؟... شرط اعلیت در والی - بر فرض که بدان قائل شویم - باز محذور (تعدد رهبری) را برطرف نمی کند. زیرا ممکن است که دو نفر یا بیشتر از فقها در درجات علمی مساوی باشند و به علاوه نظر مردم و نیز اهل خبره در تشخیص اعلم متفاوت است. اشکال وارده بر احتمال دوم: اگر همه فقها به نحو عموم ولایت داشته باشند اما اعمال ولایت جز برای یکی از آنها جایز نباشد، اولاً- فقیهیه که حق ولایت دارد از بین سایرین چگونه معین می گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین آن وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو و این عمل، عمل قبیحی است، و اگر تعیین آن به وسیله انتخاب امت یا اهل حل و عقد، یا توسط مجموع فقها که از بین خود یکی را انتخاب می کنند، باشد، در این صورت باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته، و واجب است والی بر اساس این معیار از بین سایرین مشخص شود. اگر هم گفته شود که نصب الهی برای مشروعیت ولایت لازم است باید گفت که در هر صورت غیر شخص منتخب مستقلا حق دخالت در مسائل سیاسی اجتماعی جامعه را ندارد. ثانیاً جعل ولایت برای سایر فقها طبق این فرض عمل لغو و قبیحی است بلکه شأنیت احراز این مقام برای همه آنان ثابت است. اشکال احتمال چهارم و پنجم: اگر همه فقها منصوب به ولایت باشند (به صورت جدا و یا من حیث المجموع به منزله امام واحد) که در اعمال ولایت مقید به توافق و هماهنگی باشند، مسلما اینگونه اداره حکومت مخالف سیره عقلا- و متشرعه است و از مسائلی است که تاکنون کسی قائل به آن نشده است. زیرا اداره شئون امت بویژه در شرایط حساس و مهم بر وحدت مرکز تصمیم گیری توقف دارد، در بیشتر موارد تعدد مراکز موجب پایمال شدن بسیاری از مصالح می گردد و همانگونه که علی (ع) می فرماید: «شرکت در حکومت به تزلزل و اضطراب کشیده خواهد شد» (۴) و خداوند تبارک و تعالی نیز می فرماید: و شاورهم فی الامر، فاذا عزم فتوکل علی الله (۵) در این آیه شریفه عزم و تصمیم نهایی به پیامبر اکرم (ص) واگذار شده است. اشکال وارده بر احتمال سوم: اگر

فقط یکی از فقها منصوب به ولایت باشد، فقیه دارای ولایت بالفعل از بین همه فقها چگونه معین می شود؟ اگر راهی برای تعیین وی وجود نداشته باشد چنین جعلی لغو و قبیح است، و اگر به وسیله انتخاب معین می گردد، در این صورت نصب، لغو بوده و امامت در واقع به وسیله انتخاب مشخص شده است. اگر گفته شود حکومت بالفعل برای اعلم فقها متعین است. در جواب باید گفت: اولاً ممکن است دو شخص یا اشخاص متساوی در علم و فضیلت وجود داشته باشند. ثانیاً مردم و نیز اهل خبره در بسیاری از موارد در تشخیص اعلم دچار اختلاف می شوند و نظام مختل می شود پس باید قائل به لزوم انتخاب شده و فقیه منتخب اکثریت مردم را برای ولایت بالفعل جامعه معین نماییم. (۶) حل اشکال وارده بر احتمال سوم هر چند اگر با کمی تسامح بتوان اشکالات مطرح شده بر احتمالات اول، دوم، چهارم و پنجم را وارد دانست، (۷) اما قطعاً در صورتی که موضوع رجوع و رضایت مردم را برای تعیین فقیه واجد شرایط دخیل بدانیم، هیچ اشکالی بر احتمال سوم وارد نیست، بلکه فقیه واجد شرایط دارای هر دو نوع ولایت الهی و مردمی خواهد بود. برای توضیح بیشتر باید گفت: همه اشکالات در زمانی بروز می کند که نصب فقیه واجد شرایط را به صورت مجرد در نظر بگیریم. اما در صورتی که تصور کنیم شارع مقدس با بیان شرایط ویژه ای صرفاً فقهای عادل را برای زمامداری در عصر غیبت به مردم معرفی کرده است که مردم به غیر از آنان به سمت دیگران نروند، و در هر زمانی که اکثریت مردم به یک فقیه واجد شرایطی رجوع نموده و نسبت به ولایت وی رضایت نشان دادند آنگاه شارع مقدس او را برای ولایت و زمامداری نصب می نماید، در اینجا دیگر هیچ اشکالی متصور نیست. به عبارت دیگر، فقیه واجد شرایط از جنبه «حقانیت» یعنی همان صلاحیت و استعداد لازم برای امامت امت، مشروعیت خویش را صرفاً از جانب شارع مقدس می گیرد. زیرا مردم در این مرحله هیچ نقشی ندارند و در این نکته نیز هیچ کدام از نظریات مورد بحث، کوچکترین تردیدی به خود راه نمی دهد. حال اگر مردم بر اساس وظیفه خویش و با توجه به این «حقانیت» به یک فقیه واجد صلاحیت مراجعه کردند، در اینجا دیگر هیچ محذوری برای نصب این فقیه مشخص از سوی خداوند سبحان وجود ندارد. لذا پس از نصب شارع، چنین فقیه مقبول مردم و منصوب خداوند، در جنبه «قانونیت» یعنی همان مرحله جعل و اعتبار دارای هر دو نوع مشروعیت الهی و مردمی است. از مشروعیت الهی برخوردار است زیرا به طور مشخص از سوی خداوند منصوب شده و شارع ولایت را برای وی جعل کرده است. و دارای مشروعیت مردمی است زیرا از رای و نظر و رضایت اکثریت مردم جهت تصدی امر ولایت برخوردار است. بنابر این معرفی ویژگیهای زمامدار از سوی شارع، رضایت مردم نسبت به فقیه مشخص و واجد صلاحیت و نصب همان فقیه مشخص از سوی خداوند سبحان جهت تصدی ولایت بر جامعه اسلامی در عصر غیبت، راهی است که امکان نصب فقیه را مفهوم بخشیده و آن را بر مقام ثبوت بی اشکال می سازد. کما اینکه در زمینه ادله نصب در مقام اثبات نیز بر اساس آنچه در فصل قبلی توضیح دادیم هر چند نمی توان دلالت آنها را بر نصب محض تمام دانست، اما فی الجمله آن را بر اساس نظریه ولایت الهی - مردمی تمام دانستیم. بدین ترتیب بر گزاره سوم دلیل عقلی که ادله نصب را در مقام ثبوت و اثبات مورد خدشه قرار می داد، و نتیجه می گرفت چون حکومت تغلیبه هم عقلاً قبیح است پس تنها راه همان راه انتخاب است اشکال جدی وارد است و نمی توان دلیل عقلی «قضاوت عقل» را برای اثبات جنبه «قانونیت» دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه و اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه تمام دانست. دلیل سیره عقلا و دو اشکال مهم دومین دلیل که آیت الله منتظری در جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه بیان کرده، همان سیره عقلا در واگذاری امور به افراد توانمند امین است. ایشان در این زمینه می گوید: «باز در هر زمان و هر جا، سیره عقلا بر این استمرار یافته که در برخی اعمال برای خویش نایب می گیرند و در کارهایی را که خود شخصاً نمی توانند انجام دهند به کسی که توان انجام آن را دارد واگذار می کنند. از جمله این موارد، اموری است که مورد نیاز جامعه است و روی سخن در آن، متوجه کل جامعه می باشد و اجرا و انجام آن متوقف بر اجرای مقدمات بسیار زیاد و نیروهای متمرکز است. نظیر دفاع از کشور و ایجاد راهها و وسایل ارتباط جمعی، مخبرات و مسائلی نظیر آن از اموری که تحصیل آن برای فرد افراد جامعه به تنهایی میسر نیست که برای انجام آن، والی توانمندی را انتخاب و امور را به وی می سپارند



و او را بر انجام آن امور، یاری می دهند. و از همین موارد است اجرای حدود و تعزیرات و حل اختلافات که فردی از سوی خود نمی تواند انجام آن را بر عهده گیرد و این موجب هرج و مرج و اختلال نظام می گردد که در این صورت اجرا و تنفیذ آن را به کسی که همه جامعه در آن متبلور باشد واگذار می کنند و این شخص، کسی غیر از حاکم منتخب از سوی مردم نیست. پس والی جامعه گویا سبیل و نماینده آنان در اجرای امور عمومی است. « (۸) بر دلیل سیره عقلا دو اشکال اساسی وارد است: اولاً: وجود یک شیوه مخصوص حکومتی در طول تاریخ تشکیل دولتها (یعنی طریقه انتخاب زمامداران) به عنوان سیره عقلا جای بحث و تامل زیادی دارد. وجود انواع و اقسام نظامهای الیگارشسی (اشراف و ثروتمندان)، اریستوکراسی (نخبگان)، استبدادی، سلطنتی و پادشاهی، امپراتوری، توتالیتری و نظامهای اقتدارگرای حزبی و... در طول تاریخ در کنار نظامهایی که در آنها انتخاب برگزار می شده است، بیانگر آن است که هرچند انتخاب زمامداران یک امر عقلایی است اما این امر عقلایی را نمی توان به عنوان سیره مستمره در طول تاریخ و برای همه زمانها و مکانها جاری دانست. به عنوان مثال اگر در یونان باستان نظریه دموکراسی و انتخاب مطرح بوده است، در روم باستان معمولاً حکومت در بین اشراف و نخبگان (اریستوکرات ها) دست به دست می شده است و در ایران باستان نیز همواره رژیمهای سلطنتی حکومت می کرده اند. ممکن است گفته شود رژیم سلطنتی خلاف عقل است، اما واقعیت عینی و تاریخی به ما می گوید که به هر حال نباید طریقه انتخاب را به عنوان یک سیره ثابت در تمامی جوامع تصور کرد. البته شکی نیست که معمولاً مردم در کارهایی که از آنها بر نمی آید به اهلش مراجعه می کنند و رضایت خویش را نسبت به کسی که برای او در آن کار اهلیت قائل هستند ابراز داشته و به او اعتماد می ورزند. اما بحث این است که چنین امری لزوماً همراه با انتخاب قبلی نیست، بلکه گاهی هم اتفاق افتاده است که فرد مقتدری جلو می افتد و رهبری و زمامداری را بر عهده می گیرد و دیگران نیز با رضایت از او تبعیت و اطاعت می کنند. در چنین شرایطی که به هر حال رضایت مردم حاصل می شود و انتخاباتی هم قبلاً صورت نگرفته است، نمی توان مدعی شد که کاری خلاف عقل یا خلاف سیره عقلا صورت پذیرفته است. بنابر این با وجود انتصاب در کنار انتخاب، می توان در انحصار سیره عقلا در روش انتخاب شک کرد. ثانیاً: بر فرض که بپذیریم طریقه انتخاب به عنوان سیره مستمر عقلا در طول تاریخ باشد اما نباید فراموش کرد چنین سیره ای در جایی کار برد دارد که طریقه دیگری از سوی شارع مقدس (که خود رئیس و فوق همه عقلاست) مطرح نشده باشد، در حالی که در مورد پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) شکی نداریم که چه در جنبه «حقانیت» و چه در جنبه «فانونیت» مشروعیت، انتخاب مردم راهی ندارد. به عبارت دیگر، اگر هم فرض شود سیره عقلا - صرفاً طریقه انتخاب باشد، ولی از آنجایی که یکی از نمودهای مهم انتخاب مردم، انتخاب مکتب با پذیرش همه ضوابط آن است لذا با توجه به آنکه طرفداران مشروعیت مردمی - ولایت فقیه معتقدند در عصر غیبت اگر ادله نصب در مقام ثبوت و مقام اثبات تمام باشد نوبت به انتخاب نمی رسد، می توان گفت وجود دلایل شرعی مبنی بر انتخاب الهی فقیهی که مورد رضایت مردم قرار گرفته است موجب می شود تا دیگر دلیل سیره عقلا را مبنی بر انتخاب فقیه واجد شرایط دارای کاربرد ندانیم. شهید مظلوم آیت الله دکتر بهشتی در باب تقسیم نظامهای اجتماعی به نظامهای مکتبی و غیر مکتبی، سخنان نغزی در مجلس خبرگان ایراد نموده اند که در اینجا به مناسبت بحث آن را یادآوری می کنیم. ایشان در این زمینه فرموده اند: «جامعه های غیر مکتبی آزاد از مکتب هستند و فقط همین یک اصل را قبول دارند، اصل حکومت با آرا، اما جامعه های دیگری هستند ایدئولوژیک یا مکتبی، یعنی جامعه هایی که مردم آن جامعه قبل از هر چیز مکتبی را انتخاب کرده اند و به محض اینکه مکتبشان را انتخاب کردند، در حقیقت اعلام کردند که از این به بعد باید همه چیز ما در چهارچوب مکتب باشد. انتخاب مکتب آزادانه صورت گرفته و با آزادی کامل، مکتب و مرام را انتخاب کرده اند. به این جامعه ها می گویند جامعه های ایدئولوژیک با نظامها و جامعه های مکتبی. جمهوری اسلامی یک نظام مکتبی است.» (۹) معاهده بین مردم و ولی فقیه یکی دیگر از دلایلی که برای اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه ارائه شده، این است که ولایت، یک نوع قرار داد و معاهده بین مردم و ولی فقیه است که شامل اطلاق ادله عهد و عقود می

باشد. در این زمینه گفته می‌شود: «انتخاب رهبر توسط مردم و واگذار کردن امور به او و قبول ولایت از سوی وی یک نوع قرارداد و معاهده بین والی و مردم است که بر صحت و نفوذ آن همه دلایلی که بر صحت عقود و نفوذ آن دلالت داشته دلالت دارد. دلایلی نظیر بنای عقلا و آیه شریفه یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (۱۰) ای مؤمنان به قراردادهای وفا کنید) و نیز سخن امام صادق (ع) در صحیفه عبد الله بن سنان که می‌فرماید: «المسلمون عند شروطهم الا- کل شرط خالف کتاب الله - عز و جل - فلا یجوز» (۱۱) مسلمانان در کنار شرطهای خویش هستند مگر هر شرطی که مخالف کتاب خداوند عز و جل باشد که جایز نیست. و روایات دیگری نظیر این روایت، بنابر اینکه «شرط» قرارداد ابتدایی را نیز شامل گردد چنانکه بعید نیست اینگونه باشد. (۱۲) در ارتباط با این دلیل، توجه به دو نکته لازم است: اولاً- دلیل پیش گفته مبتنی بر دو پیش فرض است: یکی اینکه ما دلایل نصب فقیه جامع الشرایط را جهت زمامداری و ولایت بر جامعه اسلامی در عصر غیبت تمام ندانیم. و دیگری آنکه معتقد باشیم شارع مقدس حق انعقاد چنین قراردادی را به مردم داده است. هر چند ممکن است در مورد پیش فرض دوم گفته شود که آیه شریفه «اوفوا بالعقود» ناظر به عقود عقلایی متعارف بین مردم است و می‌توان به آن بر صحت هر قرار داد عقلایی - به جز آنچه دلیل بر بطلان آن وجود دارد - استناد نمود و چون تعیین والی و تفویض ولایت به غیر از سوی مردم، امر رایجی بوده که در همه اعصار و قرون، متعارف بوده و بین قبایل رواج داشته است، بنابر این عقد قرارداد و معاهده بین مردم و ولی فقیه از این جهت اشکالی ندارد، (۱۳) اما با این حال در مورد پیش فرض اول اشکال همچنان به جای خود باقی است. ثانیاً: بر فرض که ما پذیرفتیم معاهده بین مردم و ولی فقیه مشروع بوده و مشمول اطلاق و عموم آیه «اوفوا بالعقود» می‌شود، حال چه لزومی دارد که مفاد این ولایت شرعی را فقط انتخاب بدانیم؟ یعنی چه اشکالی دارد اگر معتقد باشیم مردم با انعقاد چنین معاهده‌ای راضی به ولایت و زمامداری فقیه واجد شرایط و معرفی شده از سوی شارع می‌شوند که در پی این معاهده و رجوع مردم و جهت کسب مشروعیت الهی، از سوی خداوند سبحان هم منصوب می‌گردد؟ به عبارت دیگر، مفاد آیه «اوفوا بالعقود» نسبت به قرارداد و معاهده‌ای که مردم با ولی فقیه منعقد می‌کنند جز این نیست که به ولایت شرعی او راضی و ملتزم شده و اطاعت و تبعیت او را بر خود لازم بدانند. حال فرقی ندارد که با فقیه منتخب خویش چنین قرار دادی بسته باشند یا با فقیه منصوب از جانب خداوند و یا اساساً با انعقاد همین معاهده زمینه برای نصب فقیه مورد رضایت خویش را از سوی خداوند سبحان فراهم نمایند. بنابر این اطلاق ادله عهود و عقود را نمی‌توان منحصر در فقیه منتخب دانست. البته به شرطی که با کمک دلایل دیگر بتوان ثابت کرد که خداوند سبحان در عصر غیبت ولایت خویش را به مردم تفویض فرموده است تا آنان چنین ولایتی را به فقیه عادل بسپارند، در آن صورت چنین فقیه‌ای ولی شرعی مردم است و ما اساساً در آن صورت احتیاجی به دلیل «اوفوا بالعقود» نخواهیم داشت. دلیل بیعت و دو نکته شایان توجه آیت الله منتظری در فصل پنجم بخش پنجم کتاب خویش با بیان آیات ۱۰ و ۱۸ سوره فتح (در مورد بیعت مسلمانان با پیامبر اکرم (ص) در سال ششم هجری در جریان حدیبیه که به بیعت رضوان معروف است) و آیه ۱۲ سوره ممتحنه (در مورد بیعت مردان و زنان مسلمان با پیامبر اکرم (ص) در سال هشتم هجری بعد از فتح مکه که به بیعت نسا معروف است) و با اشاره به روایات متعددی در مورد بیعت عده‌ای از مسلمانان در سال دوازدهم بعثت در عقبه اول و بیعت تعداد بیشتری از مسلمان مدینه در سال سیزدهم بعثت در عقبه دوم با پیامبر اکرم (ص) (۱۴) و همچنین بیعت مردم در جریان غدیر خم در سال دهم هجری با امیر مؤمنان (ع) (۱۵) و بیعت مجدد مردم با آن حضرت پس از قتل عثمان (۱۶) و بیعت با امام حسن مجتبی (ع) (۱۷) و بیعت مردم کوفه با مسلم بن عقیل برای اطاعت از رهبری و امامت امام حسین (ع) (۱۸) و بیعت با امام رضا (ع) (۱۹) و بیعت با امام زمان (عج) (۲۰) و پس از تشریح مفهوم لغوی و اصطلاحی واژه «بیعت» چنین نتیجه‌گیری می‌کند که: «پیامبر خدا (ص) از سوی خداوند بلا اشکال پیامبر و ولی جامعه بود، اگر چه مردم با وی بیعت ننموده و تسلیم دستورات وی نمی‌شدند، کما اینکه طبق اعتقاد ما امامت برای امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین (ع) همین گونه بوده است. و لکن چون در ذهن مردم طبق عادت و سیره آنان، این معنی وجود داشته که ریاست و رهبری با بیعت و انتخاب مردم

مسلم می شده و نیز چون در عرف مردم برای انشا و قطعیت یافتن حکومت، بیعت از استوارترین وثیقه ها بوده، به همین جهت پیامبر اکرم (ص) برای تحکیم ولایت ظاهری خویش از مردم خواسته تا با وی بیعت کنند. چرا که مردم به چیزی که خود در ایجاد آن نقش داشته و به وفاداری به آن خود را ملزم دانسته اند به مراتب پایدارترند و در مقام نقض عهد بیشتر می توان به آن تمسک نمود. پس مراد از اینکه بیعت در ارتباط با پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) به عنوان تاکید است، بدین معنی است که بیعت وسیله تحقق ولایت آنان در نزد مردم است و عاملی است که دستورات آنان به صورت قوی تر و محکمتر اجرا می شود و بی تردید اطاعت و تسلیم عملی مردم نیز بر آن مرتبت است. و ما پیش از این گفتیم که رهبری همان گونه که با نصب خداوند به وجود می آید، با نصب امت به وسیله بیعت نیز متعین می گردد. بر این اساس پس امامت امیر المؤمنین (ع) اگر چه طبق اعتقاد ما با نصب خداوند یا نصب پیامبر اکرم (ص) تحقق یافته و لکن چون جعل و انشای آن به وسیله بیعت از سوی امت نیز موجب تاکید و دلپذیرتر شدن و اطاعت بیشتر مردم می گردید، و در مقام احتجاج امکان تمسک به آن وجود داشت، پیامبر اکرم (ص)، پس از نصب حضرت علی (ع) به ولایت از مردم نیز برای آن حضرت بیعت گرفت « (۲۱) در زمینه دلیل بیعت، دو نکته مهم و اساسی شایان توجه است: اولاً- همانگونه که بیان شده، بیعت همان نوعی معاهده و قرارداد است که بر اساس آن، بیعت کننده، اطاعت بیعت شونده را بر عهده می گیرد، و خود را بدان ملتزم می کند. یعنی همان نکاتی که در دلیل قبلی متذکر شدیم در اینجا نیز مطرح است. به عبارت دیگر در مفهوم بیعت این نکته نهفته است که همواره در طول یک امر واقع شده، قرار می گیرد. یعنی مسبوق به امامتی است که حال یا به وسیله نصب شارع یا از طریق انتخاب و رضایت مردم مشخص شده است. پس با دلیل بیعت نمی توان برای اثبات اصل ولایت و امامت تمسک کرد. برای توضیح بیشتر باید گفت همانگونه که همه مسلمانان معتقدند، ولایت پیامبر اکرم (ص) بر مؤمنان از طرف خدا معین شده بود. کما اینکه بنا بر عقیده شیعه ولایت حضرت علی (ع) و یازده امام بعد از وی نیز از جانب خداوند بوده است و یقیناً در چنین مواردی، بیعت، اعلام وفاداری و اطاعت و تاکید بر ولایت الهی است. در حقیقت مردم پس از بیعت با پیامبر اکرم (ص) و امام معصوم (ع) در برابر دو تعهد قرار می گرفتند: یکی تعهد و مسئولیت در برابر فرمان الهی و دیگری تعهد و مسئولیت در مقابل قراردادهای که خود با پیامبر اکرم (ص) و امام (ع) بسته بودند و طبعاً این تعهد همانند همه قراردادهای مشروع دیگر لازم الاجراست. و علت آنکه حضرت علی (ع) در موارد مختلف بر بیعت مردم تاکید می فرمایند به واسطه همین نکته است که بیعت خود یک مبدا التزام و تعهد می باشد و به وسیله آن امامت و ولایت الهی در مرحله تحقق و عینیت جامعه، استوار و محکم می گردد. حال اگر معتقد باشیم با توجه به آنچه که در مورد پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) عمل شده است، بیعت در عصر غیبت امام زمان (عج) مشروع بوده و مردم نیز از طریق بیعت خویش با فقیه عادل منتخب، در تحقق قدرت و حاکمیت وی نقش مهمی داشته و هر دو طرف به این معاهده ملتزم می باشند، در عین آنکه سخن حقی است اما بحث از لزوم برخورداری از جنبه «مقبولیت» یعنی همان مرتبه سلطه و فعلیت وی در میان مردم کرده ایم و نه بحث از جنبه «قانونیت» مشروعیت فقیه عادل که محل نزاع است. به سخنی دیگر باید گفت بر فرض که معتقد باشیم ولایت و سرپرستی فقیه، انتخابی بوده و انتصابی نیست، مردم با بیعت، فقیه عادل واجد شرایط را انتخاب نمی کنند بلکه از این طریق بر همان انتخاب قبلی خویش تاکید کرده و با او پیمان می بندند که در مرحله عمل از او اطاعت و تبعیت نمایند. ثانیاً: حال که گفته شد بحث از بیعت در مرحله «مشروعیت» اصل ولایت و امامت نیست بلکه در مرتبه سلطه و فعلیت و یا همان «مقبولیت» و پذیرش مردمی مطرح است، ممکن است تصور شود که پس در مساله بیعت فارقی بین سه نظریه ولایت انتصابی فقیه، و ولایت انتخابی فقیه و ولایت الهی - مردمی فقیه وجود ندارد. اما تفاوت‌های جدی در این زمینه وجود دارد زیرا: طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه بیعت را یک امری اجباری و وظیفه و تکلیف برای مردم می دانند. (۲۲) چه در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع)، و چه در عصر غیبت و بیعت هیچ حقی را برای مردم ایجاد نمی کند. چون حاکم، منصوب خداست و وظیفه و تکلیف مردم هم اقتضا دارد حتماً از چنین حاکمی اطاعت و تبعیت کنند. به

عبارت دیگر، در چنین دیدگاهی بیعت یک امر اجباری و یک طرفه و اعتراف به وظیفه و التزام در مقابل الزام شرعی است. لذا اگر مردم هم با حاکم منصوب بیعت نکنند، حق اعمال حاکمیت از وی سلب نمی‌شود. اما طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه هر چند در مورد پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) بیعت را تکلیف و وظیفه مردم می‌دانند، اما در عصر غیبت معتقدند بیعت حق مردم است و هیچ اجباری و تکلیفی در کار نیست بلکه بیعت جنبه انشایی و دو طرفه دارد. و مادامی که مردم با فقیه واجد شرایطی بیعت نکرده‌اند، او حقی برای اعمال حاکمیت ندارد. و در نظریه ولایت الهی - مردمی ولایت فقیه، هر چند مردم در زمان ائمه اطهار (ع) صرفاً تکلیف و وظیفه برای بیعت دارند، اما در عصر غیبت، مردم علاوه بر تکلیف از حق نیز برخوردارند. یعنی درست است که مردم باید با فقیه مورد رضایت خویش که از جانب خداوند منصوب است بیعت کنند تا ولایت او محقق شود، اما در عین حال، مادامی که چنین بیعتی صورت نگرفته باشد حاکم حق اعمال حاکمیت ندارد. بنابراین اگر طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه با دلیل بیعت بتوانند از لزوم مقبولیت فقیه و حق اعمال حاکمیت مردم سخن بگویند قطعاً نمی‌توانند با این دلیل، مشروعیت مردمی فقیه را در جنبه «قانونیت» اثبات نمایند. علاوه بر اینکه باید دو پیش فرض مهم را نیز قبلاً ثابت کرده باشند: یکی اینکه ادله نصب ناتمام است. و دیگری آنکه مردم از حق انتخاب فقیه واجد شرایط برخوردارند. و در صورتی که این دو مفروض ثابت گردد آنگاه دیگر نیازی بر تمسک بی دلیل به دلیل بیعت برای اثبات اصل ولایت و امامت باقی نمی‌ماند. پی نوشت ها: ۱- مجموعه ۲۶ دلیل عقلی و نقلی کتاب دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، ص ۴۹۳-۵۲۷ و ترجمه فارسی آن در کتاب مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۳-۳۲۱ آمده است. ۲- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۳ و ۲۸۴. ۳- غرر و درر، ج ۲، حدیث ۱۹۴۱ از حضرت علی (ع)، ص ۸۶، عیون اخبار الرضا، ج ۲، حدیث ۱ از امام رضا (ع)، ص ۱۰۱، اصول کافی، ج ۱، حدیث ۱ از امام جعفر صادق (ع)، ص ۱۷۸، بحار الانوار ج ۲۵، حدیث ۲ و ۳ از امام صادق (ع)، ص ۱۰۶، صحیح مسلم، ج ۳، حدیث ۸۵۳ از رسول اکرم (ص)، ص ۱۴۸۰ و امثال آن. ۴- غرر و درر، ج ۲، حدیث ۱۹۴۱، ص ۸۶. ۵- آیه ۱۵۹ سوره آل عمران. ۶- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۱۹۵-۲۰۲. ۷- آیت الله جوادی آملی با بیان هفده نکته اشکالات مذکور را بر فروض بیان شده رد کرده است. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۸۴-۱۹۰. ۸- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ص ۲۸۴-۲۸۵. ۹- رجوع شود به: صورت مشروح مذاکرات مجلس نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، ص ۳۷۸. ۱۰- آیه ۱، سوره مائده. ۱۱- وسائل الشیعه، ج ۱۲، ابواب الخیار، باب ۶، حدیث ۲، ص ۳۵۳. ۱۲- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷. ۱۳- البته شمول اطلاق و عموم آیه «اوفوا بالعقود» بر معاهده‌هایی همچون معاهده مذکور یا قرارداد بیمه و... بر این مبناست که الف و لام عهد نباشد بلکه الف و لام جنس باشد. ۱۴- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت عقبه اول و بیعت عقبه دوم به سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۶۶-۸۴ رجوع شود. ۱۵- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت مردم با حضرت علی (ع) در حادثه غدیر به احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۳۴-۴۱ رجوع شود. ۱۶- برای مطالعه بیشتر در مورد بیعت مردم با حضرت علی (ع) پس از قتل عثمان به خطبه ۲۲۹ نهج البلاغه، فیض، ص ۷۷۲ و خطبه ۱۳۶ نهج البلاغه، فیض، ص ۱۴۷ رجوع شود. ۱۷- برای مطالعه بیشتر به ارشاد مفید، ص ۱۷۰ رجوع شود. ۱۸- همان منبع پیشین، ص ۱۸۶. ۱۹- برای مطالعه بیشتر به عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۳۸ رجوع شود. ۲۰- برای مطالعه بیشتر به کتاب غیبت نعمانی، ص ۱۷۵-۱۸۱ رجوع شود. ۲۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳. ۲۲- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم، ناصر، انوار الفقاهه (کتاب البیع)، ص ۵۱۹. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه پیش از بررسی دلایل نقلی در نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه، توجه به چند نکته ضروری است. اولاً: برخی از فقها و صاحبان نظر طرفدار انتصاب الهی ولایت فقیه، ادله عقلی ارائه شده در موضوع مورد بحث را کافی دانسته و احادیث و اخبار مورد استناد را صرفاً به عنوان شاهد و مؤید همان دلایل عقلی می‌دانند. (۱) کما اینکه حضرت امام خمینی (ره) ولایت فقیه را از جمله اموری می‌داند که تصور آن موجب تصدیق بوده و نیازی به برهان و دلیل ندارد. (۲) به همین خاطر، نیاز چندانی برای پرداختن به اشکالات وارده بر دلایل نقلی (چه از لحاظ سند و چه از لحاظ دلالت) وجود ندارد. ثانیاً: هر چند برخی از طرفداران نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه در استدلال نقلی خویش از آیات قرآن کریم شاهد گرفته و به آنها استناد کرده‌اند، (۳) اما فقهای پیشین و حضرت امام خمینی (ره) صرفاً به اخبار و روایات ائمه معصومین - علیهم السلام - استناد فرموده‌اند. به همین خاطر در پژوهش حاضر نیز ما فقط به روایات ائمه اطهار (ع) می‌پردازیم. ثالثاً: برخی از فقهای طرفدار انتصاب الهی فقیه همچون مرحوم ملا- احمد نراقی با بیان نوزده روایت مختلف، در صدد اثبات نظریه خویش برآمده‌اند. ایشان روایاتی همچون صحیح ابی البختری (۴) العلماء ورثة الانبیاء، روایة اسماعیل بن جابر (۵) العلماء امناء، مرسله الفقیه (۶) اللهم ارحم خلفائی، روایة علی بن ابی حمزه (۷) الفقهاء حصون الاسلام، روایة السکونی (۸) الفقهاء امناء الرسل، روایة جامع الاخبار (۹)، (علماء امتی کسائر الانبیاء قبلی)، روایة الفقه الرضوی (۱۰) (منزله الفقیه فی هذا الوقت کمتره الانبیاء)، روایة الاحتجاج (۱۱) (العلماء اذا صلحوا)، روایة مجمع البیان (۱۲) (فضل العالم علی الناس کفضلی علی ادناهم)، روایة المنیة (۱۳) (عظم العلماء)، (اما الحوادث الواقعة)، روایة تفسیر الامام العسکری (۱۶) (اشد من یتیم المنقطع عن امامه)، روایة ابی خدیجه (۱۷) (انظروا الی رجل)، روایة ابی خدیجه (۱۸) (اجعلوا بینکم رجلاً)، مقبوله عمر بن حنظله (۱۹) (ینظران الی من کان منکم)، حدیث نبوی (۲۰) (السلطان ولی من لا ولی له)، روایة تحف العقول (۲۱) (مجارى الامور و الاحکام علی ایدی العلماء)، و روایة علل الشرایع (۲۲) (فلم جعل اولی الامر) را بیان می‌نماید. (۲۳) اما شکی نیست که در موضوع بحث حاضر، نمی‌توان به همه این روایات استدلال کرد زیرا: اولاً: تعدادی از این روایات از نظر سند، خدشه‌های جدی بر آنها وارد است که از حوصله این بحث خارج است. ثانیاً: برخی روایاتی هم که از لحاظ سند اشکالی ندارند، صرفاً بیانگر فضیلت و برتری علما و فقها بر سایر مردم بوده و دلالتی بر ولایت و سرپرستی و زمامداری آنان بر جامعه اسلامی ندارد. ثالثاً: آن دسته از روایاتی هم که بر ولایت و زمامداری فقهای عادل دلالتی دارند، فقط بر جنبه «حقانیت» مشروعیت الهی ولایت فقیه دلالت دارند و بر جنبه «قانونیت» آن یعنی اثبات انتصاب الهی فقها هیچ دلالتی ندارند. به همین خاطر، در بحث حاضر تنها سه روایت مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه و توفیق شریف را که از لحاظ سند اشکال مهمی نداشته و علاوه بر اثبات اصل ولایت فقیه، برای انتصاب الهی فقیه نیز به آنها استدلال شده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم. بررسی روایت مقبوله عمر بن حنظله و اشکالات وارده بر آن مرحوم کلینی از محمد بن یحیی، از محمد بن حسین، از محمد بن عیسی، از صفوان بن یحیی، از داود بن حصین، از عمر بن حنظله روایت نموده که گفت از امام صادق (ع) از دو مرد از اصحابمان که بین آنان درباره دین یا میراث نزاعی رخ داده بود و محاکمه را به نزد سلطان یا قاضی بردند و پرسش نمودم که آیا چنین کاری حلال و رواست؟ حضرت فرمود: «من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت، و ما یحکم له فانما یاخذ سحتا و ان کان حقاً ثابتاً له، لانه اخذه بحکم الطاغوت و قد امر الله ان یکفر به، قال الله تعالی: «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به» (۲۴) قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران (الی) من کان منکم ممن قد 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 الراد علی الله، و هو علی حد الشریک بالله» (۲۵) «کسی که در مورد حق یا باطلی محاکمه را به نزد آنان (حکام جور) ببرد، بی گمان محاکمه به نزد طاغوت برده، و آنچه به نفع او حکم شود، گرفتن آن حرام است، اگر چه حق



برای وی ثابت باشد، چرا که آن را توسط حکم طاغوت باز پس گرفته است، در حالی که خداوند متعال دستور فرموده است که به آن کفر بورزند. خداوند فرموده است: «اینان می خواهند محاکمه به نزد طاغوت ببرند، با اینکه مامور شده اند که به آن کفر بورزند.» عرض کردم پس چه باید بکنند؟ فرمود: نظر کنند در میان شما آن کس که حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می کند، و احکام ما را می شناسد، وی را به عنوان حکم قرار می دهند، چرا که من او را حاکم شما قرار دادم، پس آنگاه که به حکم ما حکم نمود و از وی نپذیرفتند بی گمان حکم خدا را سبک شمرده و به ما پشت کرده اند و کسی به ما پشت کند به خداوند پشت کرده و این در حد شرک به خداوند است.» از لحاظ سند، گرچه برخی مناقشات، در روایت عمر بن حنظله وارد شده است (۲۶)، اما چون عموم فقها به آن عمل نموده و آن را تلقی به قبول نموده اند، لذا به مقبوله شهرت یافته است. به همین خاطر نمی توان به این روایت از نظر سند ایراد گرفت. بویژه آنکه در سلسله سند شخصی است به نام صفوان بن یحیی که از اصحاب اجماع است. اما از نظر دلالت، قبل از هر چیز مناسب است که خلاصه ای از تقریر امام خمینی (ره) نسبت به این روایت آورده شود. ایشان در کتاب البیع خویش می فرماید: «سخن راوی که می گوید: بین آن دو، در دین یا میراث منازعه ای است، پس دادخواهی خود را به نزد سلطان یا به نزد قضاوت می برند. این عبارت بی تردید نزاعهایی که به قضات ارجاع داده می شود را شامل می گردد. نظیر اینکه فلانی بدهکار است یا خود را وارث چیزی می داند و طرف دیگر انکار می کند و نیاز به این می افتد که به نزد قاضی بروند و اقامه بینه کرده، یا قسم بخورند و همچنین نزاعهایی که به والیها و امرا بازگشت می کند، نظیر آنچه که شخصی دین یا میراث خویش را با اینکه ثابت و مشخص است ادا نمی کند و فقط نیاز به اعمال سلطه و قدرت دارد (نه محاکمه و قضاوت) و مرجع در این امور، امرا و سلاطین هستند. نظیر آنچه که اگر فرد ستمگری از یک طایفه فردی را کشت و بین آن دو طایفه نزاع در گرفت مرجعی برای رسیدگی به آن، غیر از ولات با تکیه بر قدرتشان نیست. و به همین جهت راوی گفته: محاکمه را نزد سلطان یا قضات ببرند. و روشن است که خلفا در این عصر و بلکه سایر زمانها در مراعاتی که به قضات ارجاع داده می شود دخالت نمی کنند و عکس آن نیز چنین است. پس قول آن حضرت که فرمود: «کسی که در حق یا باطل از اینان داوری خواهد از طاغوت داوری خواسته است» انطباق آن با ولایت روشنتر است، بلکه اگر قراین دیگری نبود ظهور در خصوص ولات است. به هر حال دخول والیهای طغیانگر در آن بدون اشکال است. بویژه به ناسبت حکم و موضوع، و با استشهاد آن حضرت به آیه ای که به تنهایی ظهور در نهی از مراجعه به حکام ستمگر دارد. و اینکه راوی گفته است «چه کار بکنند؟» پرسش در باره مرجع رسیدگی در هر دو باب (قضاوت و ولایت) است و اختصاص آن در خصوص باب قضاوت بسیار بعید به نظر می رسد. و فرمایش امام (ع) در اینکه «پس باید به حکمیت او راضی شوند» در واقع برای هر تنزعی به طور مطلق حاکم را مشخص فرموده است و اگر از کلمه «فلیرضوا» چنین توهم شود که امام (ع) فقیه را صرفاً برای قضاوت کردن مشخص فرموده است، تردیدی نیست که چنین اختصاصی از آن به دست نمی آید و الا رضایت طرفین در رجوع مورد نظر به قضاوت، شرط نمی باشد. پس از مجموع آنچه گفته شد روشن گردید که از گفتار امام (ع) که می فرماید: «پس من او را حاکم بر شما قرار دادم» استفاده می شود که آن حضرت، فقیه را چه در شئون قضاوت و چه در شئون ولایت، حاکم قرار داده است، پس فقیه در هر دو باب، ولی امر و حاکم است، بویژه با عدول آن حضرت از کلمه «قاضیا» به کلمه «حاکما» و بلکه بعید نیست که قضا نیز اعم از قضاوت قاضی و امر و حکم والی باشد. خداوند تبارک و تعالی نیز می فرماید: و ما کان لمومن و لا مومنه اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیره من امرهم (۲۷) (در این آیه از امر خداوند به قضاوت تعبیر شده است) به هر حال هیچ اشکالی در تعمیم (حاکمیت فقیه) به هر دو باب (قضاوت و ولایت) وجود ندارد.» (۲۸) ایشان در ادامه بحث، به شبهه چگونگی امکان نصب فقیه از سوی امام صادق (ع) برای دوران پس از امامت خویش و شبهه بی اثر بودن جعل منصب ولایت به خاطر مبسوط الید نبودن آن حضرت در دوران سیطره خلفای جور، پاسخ داده و در پایان تقریر خویش می فرماید: «امام صادق (ع) از طریق این جعل، اساس پایداری امت و مذهب را بنیان نهاد به گونه ای

که... موجب آگاهی و بیداری امت گردیده و موجب قیام یک شخص یا اشخاص برای تاسیس حکومت عادلانه اسلامی و قطع ایادی اجانب می گردد.» (۲۹) در بحث دلالت مقبوله عمر ابن حنظله بر نصب ولایت فعلی و زمامداری فقیه جامع شرایط در عصر غیبت، باید به دو نکته اساسی توجه نمود: نکته اول: گرچه مقبوله عمر ابن حنظله، فی الجمله بر نصب الهی فقیه عادل برای ولایت و زمامداری جامعه اسلامی در عصر غیبت دلالت دارد، اما نباید فراموش کرد که چنین نصبی بر اساس آنچه از این روایت فهمیده می شود، پس از مراجعه و رضایت مردم صورت می گیرد. به عبارت دیگر، روایت مقبوله، دیدگاه مشروعیت دو گانه و نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه را اثبات می کند، و بر انتصاب محض و نظریه ولایت مطلقه فقیه بدون نظر و رضایت مردم دلالتی ندارد. نکته دوم: طرفداران دیدگاه مشروعیت مردمی بر دلالت مقبوله عمر بن حنظله نسبت به نصب الهی ولایت و زمامداری فقیه خدشه هایی وارد نموده و معتقدند که بر اساس این روایت، امام صادق (ع) همه فقها در عصر خویش و سایر فقهای اعصار بعد را صرفاً به عنوان قاضی منصوب فرموده اند. اما باید دانست که این اشکالات و خدشه ها را می توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته ای از این خدشه ها اساساً وارد نیست. و برخی دیگر از اشکالات متوجه اعتقاد آنان در زمینه نصب فقیه به عنوان قاضی هم می شود، یعنی اشکالات مشترک الورد است. و دسته سوم از اشکالات نیز صرفاً بر نظریه انتصاب محض وارد است، یعنی چنین اشکالاتی نمی تواند اصل نصب الهی فقیه را خدشه دار نمایند. اشکال اول: حاکم از لحاظ لغوی به معنای قاضی است گفته می شود در بررسی فقه اللغه حدیث مقبوله باید به دوره و عصر فصاحت مراجعه کرد و نه دوره مولدین. یعنی باید دید که در عصر صدور حدیث، استفاده از واژه «حکم» و «حاکم» برای «زمامداری» و «والی» کاربرد داشته است یا نه؟ بر همین اساس گفته می شود در کتابهای لغت قدیمی «حکومت» نوعاً به معنای «قضاوت» است. و برای زمامداری بیشتر از واژه هایی همچون «خلافت» یا «سلطنت» یا «ولایت» و یا «امارت» استفاده شده است. به همین خاطر گفته می شود که آیه مورد استناد حضرت امام صادق (ع) نیز بر اساس شان نزول آن بحث از تحاکم به یک قاضی طاغوتی است و نه سلطان و والی. (۳۰) در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولاً: هر چند «حکم» ، «حکومت» ، «حاکم» و «حکام» موارد استعمال بیشتری در قضاوت و قاضی دارد، اما نمی توان گفت که از لحاظ لغوی حتی در کتابهای لغت قدیمی صرفاً به معنای قضاوت و قاضی است. زیرا معنای لغوی واژه «حکم» در اصل به معنای بازداشتن است. حال چنین معنایی در تعابیر مختلف، مفاهیم متفاوتی به خود می گیرد. در مقایسه اللغه آمده است: «و حکم فلان فی کذا... یعنی آن موضوع را در چارچوب فرمان خود قرار داد.» (۳۱) ثانیاً: استعمال واژه «حکومت» و «حاکم» به معنای «ولایت عامه» و «والی» در کتاب و سنت فراوان است. برای نمونه هنگامی که خداوند سبحان می فرماید: یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (۳۲) نباید تصور کرد که جنبه خلافت حضرت داود صرفاً در زمینه قضاوت بین مردم است. کما اینکه حضرت علی (ع) می فرماید: «فصارو ملوکاً حکاماً و ائمه اعلاماً» (۳۳) حضرت امام صادق (ع) نیز می فرماید: «الملوک حکام علی الناس و العلماء حکام علی الملوک» (۳۴) اشکال دوم: اکثر فقها مقبوله را دلیل بر نصب قاضی دانسته اند گفته می شود اکثر فقهای گذشته به مقبوله استنادی نداشته اند. و به این روایت تنها از قرن دهم به بعد استناد شده است که به جز معدودی از فقها، اکثر آنان نیز، مقبوله را در بحث قضا محصور دانسته و از آن نفی ولایت عامه کرده اند. در پاسخ به این اشکال باید گفت: اولاً: تاثیر زمان و مکان در اجتهاد را هیچگاه نباید از یاد برد. لذا عدم استناد فقهای اقدم و قدیم را باید به همان عدم احساس نیاز و ضرورت برای استدلال به امثال چنین روایاتی در زمان آن بزرگواران ربط داد. زیرا همانگونه که می دانیم در اقلیت بودن شیعه، فشار و اختناق حکومتی ستم پیشه، دوری فقها از حکومت و مسائل مبتلا به آن، و دلایل دیگر موجب آن بوده است که عموم فقهای گذشته اساساً ولایت فقیه را محدود و منحصر در اقامه حدود شرعی، اقامه نمازهای جمعه و عیدین، سرپرستی اموال غیب و قصر و... دانسته و برای اثبات ولایت عامه فقها لزومی نمی دیدند. به همین خاطر در زمانی که تا حدودی بسط یدی برای فقها پیدا شده است (در زمان صفویه و اوایل حکومت قاجار) به امثال مقبوله استناد شده است. ثانیاً: آنچه اشکال کننده می تواند به آن تمسک نماید همان فهم مشهور

فقها در برداشت از روایت مقبوله است، نه عمل به آن در زمان بسط ید کامل فقها که در تاریخ تشیع تاکنون مورد آن تحقق نیافته است. و می‌دانیم آنچه که در ادله فقهی حجیت دارد همان عمل مشهور بین فقهاست و نه فهم مشهور. ثالثاً: اگر تناسب موضوع و حکم در مقبوله و وجود تمامی قراین و شواهد موجود در آن را (که امام خمینی به چند مورد آنها در تقریر خویش اشاره فرموده و برخی نیز آنها را تا دوازده مورد ذکر نموده اند (۳۵) بر دلالت مقبوله نسبت به نصب فقیه برای ولایت کافی ندانسته و همه را رد کنیم، بی‌شک نمی‌توان بر ظهور مقبوله نسبت به حرمت مراجعه مطلق به سلطان طاغوت، کمترین تردیدی به خود راه داد. حال که نباید به هیچ عنوان به طاغوت مراجعه کرد منطقی نیست که مدعی شویم امام صادق (ع) در این روایات صرفاً منصب قضا را برای فقیه جعل کرده است و در زمینه امور دیگر جامعه مسلمین را بلا تکلیف گذاشته است. اشکال سوم: نصب فقیه برای ولایت، با سیره و شرایط دوران امام صادق (ع) منافات دارد گفته می‌شود اگر معتقد باشیم که امام صادق (ع) صرفاً برای عصر غیبت، حاکم را منصوب فرموده است در واقع به مفهوم اعراض از پاسخ پرسش کننده و استثنا مورد می‌باشد که امری قبیح است. بنابراین باید بگوییم که آن حضرت، تکلیف پرسش کننده را برای زمان خویش نیز تعیین فرموده است. حال اگر بگوییم امام صادق (ع) نمی‌خواست صرفاً فقیه را به عنوان قاضی منصوب فرماید بلکه ایشان در صدد نصب والی در مقابل حکام جور بوده اند، چنین سخنی دقیقاً به مفهوم اقدام آن حضرت جهت ایجاد قیام و انقلاب علیه سلطه حاکم می‌باشد که با شرایط موجود در آن زمان و سیره آن امام معصوم (ع) منافات دارد. زیرا شرایط دوران امام صادق (ع) اقتضای قیام و انقلاب را نداشته است. و آن حضرت در صدد تربیت شاگردان برجسته و ایجاد استقلال مذهب تشیع و تمهید مقدمات یک قیام فرهنگی در جهت اشاعه معارف الهی و تقویت ارکان اسلام بوده اند. در پاسخ این اشکال باید گفت: اولاً: همانگونه که امام خمینی در کتاب البیع خویش فرموده اند امام صادق (ع) در صدد ارائه طرح حکومت عادل الهی و آموزش شیعیان و تهیه برخی از اسباب و مقدمات آن بوده اند، تا افراد متفکر در صورتی که خداوند، آنان را برای تشکیل حکومت توفیق داد، در انجام آن سرگردان و متحیر نمانند. به عبارت دیگر امام صادق (ع) رهبری و ولایت عصر خویش و پس از آن را برای فقیه قرار داده است تا در هر زمانی که امکانی برای تاسیس حکومت یافتند، با توجه به چنین الگویی اقدام و قیام نمایند. لذا ارائه و تعلیم چنین الگویی منافات با سیره آن حضرت نداشته و هرگز به مفهوم قیام و انقلاب نیست. ثانیاً: چنین اشکالی بر اعتقاد به نصب فقیه به عنوان قاضی هم وارد است. به عبارت دیگر، اشکال مشترک الورد است و فرقی بین قضاوت و حکومت در این مساله متصور نیست. زیرا حکام جور حاضر نبودند یک فقیه شیعه حتی امامت جمعه را بر عهده گیرد، چه رسد به آنکه حاضر باشند بر منصب قضا تکیه زند. اشکال چهارم: نصب والی اعظم از سوی صاحب ولایت عظمی مفهوم ندارد گفته می‌شود بر اساس اعتقاد پیروان مکتب امامت، امامان معصوم از سوی خداوند منصوب شده اند و دارای ولایت عظمی هستند. بنابراین با حضور امام معصوم (ع) نصب والی اعظم مفهومی ندارد. به همین خاطر نمی‌توان پذیرفت که امام صادق (ع) فقها را بالفعل برای ولایت منصوب فرموده باشد. زیرا اگر گفته شود که نصب فقها از سوی آن حضرت فقط برای عصر غیبت صورت گرفته است، آنگاه پرسش پرسش کننده بی‌پاسخ می‌ماند و استثنا مورد هم قبیح است. مگر آنکه گفته می‌شود منظور از نصب والی در مقبوله عمر بن حفصه همان انتصاب والی جز در حد استاندار و فرماندار مانند مالک اشتر نخعی و دیگران است. در این صورت ولایت عامه و رهبری و زمامداری فقها اثبات نمی‌شود. البته این اشکال بر نصب فقیه جهت قضاوت وارد نمی‌شود. زیرا منطقی است که امام صادق (ع) برای رفع مخاصمات و نزاعهایی که در آن عصر بین شیعیان واقع می‌شده، پس از منع مراجعه به قضات جور، فقیهان عادل را برای قضاوت بین شیعیان نصب کرده باشد. قبل از پاسخگویی به این اشکال، بهتر است اشکال پنجم را نیز مطرح کرده و در پاسخ به هر دو اشکال، یکجا نکاتی را متذکر شویم. اشکال پنجم: امکان تشکیل حکومت برای اقلیت شیعه وجود نداشته است گفته می‌شود در روایت مقبوله، کلماتی همچون «منکم»، «علیکم» و «اصحابنا» به کار رفته است که بیانگر بحث حکومت در بین شیعیان است. در حالی که می‌دانیم تعداد شیعیان در عصر امام صادق (ع) بسیار کم بوده است و هرگز امکان

تحقق دولت و حکومت برای آنان وجود نداشته است. به همین خاطر باید گفت که امام صادق (ع) صرفاً در صدد رفع مشکل شیعیان در خصوص منازعه حقوقی و تخاصم قضایی بوده است، نه در صدد نصب فقیه جهت ایجاد تشکیلات حکومتی. البته می‌توان تصور کرد که نظر امام صادق (ع) منحصر به عصر و زمان خویش نباشد و در جهت ارائه طرح حکومت عادل الهی و بیان شرایط و ویژگی‌های والی در زمانهای بعد باشد، اما بهر حال، برپایی دولت فراگیر و حکومت عمومی در آن زمان برای فقیه امکانپذیر نبوده است تا امام صادق (ع) فقیه عادل را بالفعل منصوب فرماید. در پاسخ به این دو اشکال باید گفت: هر چند این دو اشکال و همچنین اشکال طرفداران مشروعیت مردمی که نصب عام فقها را در مرحله ثبوت مورد خدشه قرار می‌دادند، بر طرفداران نظریه انتصاب محض و نصب بالفعل فقیه عادل وارد است، اما چنین اشکالاتی متأثر از نادیده انگاشتن تاثیر رضایت مردم در جنبه «قانونیت» مشروعیت الهی ولایت فقیه و تصور نصب فقیه عادل قبل از مراجعه مردم است که گفته می‌شود با تعداد اندک شیعیان امکانپذیر نبوده است. به عبارت دیگر، با در نظر گرفتن آنچه در متن روایاتی همچون مقبوله عمر بن حنظله آمده است (که مردم باید دقت و نظر کنند برای یافتن فقیه واجد شرایط، و مردم باید به ولایت چنین فقهی رضایت دهند و...) مشخص می‌شود که این گونه اشکالات بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه وارد نیست. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت: این سخن منطقی است که با وجود و ظهور امام معصوم (ع) و صاحب ولایت عظمی در راس جامعه، نصب بالفعل والی اعظم بی مفهوم است. کما اینکه قابل تصور نیست امام معصومی که بر اساس روایت سدید صیرفی حتی هفده شیعه واقعی نداشت (۳۶) و خودش نمی‌توانست تشکیل حکومت دهد، آنگاه بخواهد فقیه عادل را برای ولایت در آن زمان منصوب فرماید. اما نباید فراموش کرد که امام صادق (ع) همانگونه که گفته شد، در صدد بیان شرایط و ویژگی‌های والی و ارائه یک طرح کلی و الگوی جاودانه حکومت عادل الهی، چه برای زمان خودش، و چه برای اعصار بعدی است. آن حضرت می‌فرماید در هر زمانی که مردم گرد فقیه جامع شرایط جمع شدند و دور او حلقه زدند و موجب بسط ید او گشتند (که رضایت اکثریت توده‌های مردم نسبت به حکومت و ولایت فقیه، در حقیقت روی دیگر سکه مفهوم مبسوط الید بودن فقیه است) در صورت تحقق چنین شرایطی، من این فقیه (مورد رضایت مردم) را به عنوان حاکم منصوب می‌نمایم. بدیهی است اگر شرایط حکومت برای شخص امام معصوم (ع) فراهم باشد مردم موظفند به دور او جمع شوند، دیگر اساساً نوبت به فقیه عادل نمی‌رسد. و چون شرایط برای امام صادق (ع) فراهم نیست، و آن حضرت به خاطر حاکمیت خلفای جور، به صورت بالفعل بر جامعه سلطه ندارند، و از سوی دیگر در صدد ارائه یک طرح حکومتی نیز می‌باشند. لذا چه اشکالی دارد برای فقیه‌ای که مورد رجوع مردم واقع شده و شرایط برای او فراهم شده است، نصب ولایت گردد؟ بنابر این مادامی که امام معصوم (ع) حضور دارند هیچگونه ولایتی برای فقیه عادل متصور نیست. زیرا مردم مکلفند فقط به دور مقام صاحب ولایت کبری حلقه زنند و حق ندارند غیر از این عمل نمایند. و بدیهی است زمانی هم که مردم به هر دلیلی نتوانند به فقیه عادل رجوع نمایند. اساساً هیچگونه نصبی از سوی امام معصوم (ع) صورت نمی‌گیرد تا بخواهیم در مورد مفهوم داشتن یا نداشتن چنین نصبی بحث کنیم. البته اگر همانند طرفداران انتصاب محض فقیه، معتقد باشیم فقیه عادل می‌تواند منصوب شود، ولو آنکه مورد رضایت و رجوع مردم هم واقع نشده باشد، آنگاه می‌توان گفت: با وجود صاحب ولایت عظمی، نصب والی اعظم بی مفهوم است. کما اینکه می‌توان گفت: با توجه با اندک بودن شیعیان، نصب فقیه برای ولایت و ایجاد تشکیلات حکومتی امکان ندارد. ناگفته پیداست خدشه طرفداران مشروعیت مردمی بر نصب عام فقها در مرحله ثبوت هم، به خاطر همین نکته است یعنی نقش رضایت و رجوع مردم برای تعیین فقیه عادل واجد شرایط در نظر گرفته نمی‌شود که در جای خودش به بیان تفصیلی آن خواهیم پرداخت. خلاصه آنکه: امام صادق (ع) بر اساس روایت مقبوله عمر بن حنظله مساله ولایت و حکومت فقیه عادل را به صورت قضیه شرطی بیان فرموده و با بیان خطوط کلی حکومت اسلامی، فقیه عادل و مورد رضایت مردم را در زمان عدم حضور صاحب ولایت عظمی و امامت کبری، به رهبری امت و زمامداری جامعه و ولایت و سرپرستی مردم منصوب فرموده اند لذا در صورت تحقق شرایط، نصب هم تحقق می‌پذیرد و در

این زمینه جای هیچگونه شک و شبهه و اشکالی نیست. بررسی روایت مشهوره ابی خدیجه مرحوم شیخ طوسی به سند خویش از محمد بن علی بن محبوب، از احمد بن محمد، از حسین بن سعید، از ابی الجهم، از ابی خدیجه روایت نموده که گفت امام صادق (ع) مرا نزد اصحابمان فرستاد و فرمود: «قل لهم: ایاکم اذا وقعت بینکم خصومه او تدارى بینکم فی شیء من الاخذ و العطاء ان تتحاكموا الی احد من هولاء الفساق. اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضیا. و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر.» (۳۷) «به آنان بگو اگر مخاصمه و نزاع و بگو مگو در برخی گرفتن و دادن آنها بین شما واقع شد پرهیزید از اینکه محاکمه را به نزد یکی از این فاسقها ببرید، بین خویش کسی که حلال و حرام ما را می شناسد معین کنید که من او را قاضی شما قرار دادم و بر حذر باشید از اینکه مخاصمه یکدیگر را به نزد سلطان ستمگر ببرید.» مرحوم شیخ صدوق نیز به سند خویش از احمد بن عائذ از ابی خدیجه (سالم بن مکرم جمال) روایت نموده که گفت: ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) فرمود: «ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور، و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه» (۳۸) «پرهیزید از اینکه برخی از شما برخی دیگر را برای محاکمه نزد اهل ستم بکشانید، و لکن ملاحظه کنید کسی که چیزی از قضایای ما را می داند، در بین خود قرار دهید که من او را قاضی قرار دادم. پس محاکمات خود را پیش او ببرید.» از لحاظ سند بر اساس آنچه که در تنقیح المقال بیان شده است، ابو الجهم (که در نقل شیخ طوسی آمده است) کنیه بکیر بن اعین و ثویر بن ابی فاخته است که اولی فردی ثقه و مورد اعتماد است و از دومی نیز به نیکی یاد شده است. احمد بن عائذ (که در نقل شیخ صدوق آمده است) نیز ثقه می باشد (۳۹). گرچه در مورد ابی خدیجه شیخ طوسی در کتاب الفهرست خویش، او را ضعیف دانسته است، اما از نجاشی نقل شده که درباره وی گفته است: «او ثقه است، ثقه است. از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایت نقل نموده و دارای کتاب است (۴۰). در بحث فقه اللغه حدیث و دلالت آن، امام خمینی (ره) در کتاب حکومت اسلامی خویش می فرماید: «منظور از تدارى فی شیء که در روایت آمده همان اختلاف حقوقی است. یعنی در اختلافات حقوقی و منازعات و دعاوی به این «فساق» رجوع نکنید. از اینکه دنبال آن می فرماید: «من برای شما قاضی قرار دادم.» معلوم می شود که مقصود از «فساق» و جماعت زشتکار، قضاتی بوده اند که از طرف امرای وقت و قدرتهای حاکمه ناروا منصب قضاوت را اشغال کرده اند. در ذیل حدیث می فرماید: «و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر.» در مخاصمات نیز به سلطان جائر یعنی قدرت حاکمه جائر و ناروا، رجوع نکنید. یعنی در اموری که مربوط به قدرتهای اجرایی است به آنها مراجعه ننماید. گرچه «سلطان جائر» قدرت حاکمه جائر و ناروا به طور کلی است و همه حکومت کنندگان غیر اسلامی و هر سه دسته قضات و قانونگذاران و مجریان را شامل می شود، ولی با توجه به اینکه قبلا از مراجعه به قضات جائر نهی شده، معلوم می شود که این نهی تکیه روی دسته دیگر یعنی مجریان است. جمله اخیر طبعاً تکرار مطلب سابق یعنی نهی از رجوع به فساق نیست. زیرا اول از مراجعه به قاضی فاسق در امور مربوط به او که عبارت از بازجویی، اقامه بینه و امثال آن می باشد، نهی کردند و قاضی تعیین نموده، وظیفه پیروان خود را روشن فرمودند. سپس از رجوع به سلاطین نیز جلوگیری می کردند. از این معلوم می شود که باب «قضا» غیر از باب رجوع به سلاطین است، و دو رشته می باشد. در روایت «عمر بن حنظله» که می فرماید از سلاطین و قضات دادخواهی نکنید، به هر دو رشته اشاره شده است. منتها در این روایت فقط نصب قاضی فرموده، ولی در روایت «عمر بن حنظله» هم حاکم مجری و هم قاضی را تعیین کرده است» (۴۱) در دلالت مشهوره ابی خدیجه بر نصب فقیه به عنوان والی، دو نکته شایان توجه است. نکته اول: همانگونه که بیان شد امام خمینی (ره) در کتاب حکومت اسلامی خویش، مشهوره ابی خدیجه را دلیل بر نصب فقیه به عنوان قاضی دانسته، و بر نصب وی به عنوان ولایت تصریحی ندارند. کما اینکه ایشان در کتاب البیع خویش مشهوره ابی خدیجه را به عنوان دلیل مستقل ذکر فرموده، و صرفاً آن را به عنوان شاهدی برای اثبات دلالت مقبوله عمر بن حنظله بیان فرموده اند (۴۲). نکته دوم: اگر گفته شود: مشهوره ابی خدیجه به دلایل زیر بر نصب فقیه جهت ولایت و زمامداری دلالت دارد: اولاً: نهی امام صادق (ع) از مراجعه به



نزد سلطان ستمگر در ذیل روایت (نقل شیخ طوسی) و ارجاع مردم به فقیه عادل بر این نکته دلالت دارد که فقیه عادل باید جای سلطان بنشیند. و با توجه به اینکه رجوع به سلطان هم فقط در امور قضایی و دعاوی حقوقی نیست، لذا خصوصیت مورد در استنتاج دخالتی نداشته و نتیجه گرفته می شود که فقیه عادل برای حکومت و ولایت نصب شده است. ثانیاً: می توان با استناد به آیه کریمه «و ما کان لمؤمن و لا- مؤمنه اذا قضی الله و رسوله امر ان یکون لهم الخیره من امرهم» (۴۳) (که در این آیه از امر خداوند به قضاوت تعبیر شده است) گفت: «قضا» اعم از قضاوت قضایی و امر والی و حاکم است. کما اینکه مناصب قضایی در آن دوره اعم از کار قضایی در این زمان بوده است. به همین خاطر، ماوردی در الاحکام السلطانیه خویش ده منصب را برای قضایی برشمرده است (۴۴). بنا بر این با تعمیم مفهوم قضا به امور ولوی و حکومتی باید نتیجه گرفت که امام صادق (ع) منصب ولایت را برای فقیه عادل جعل کرده است. ثالثاً: با توجه به اینکه در روایت مشهوره ابی خدیجه جمله «و جعلته قاضیا» ظهور در نصب فقیه عادل جهت منصب قضا دارد. و در روایات مستفیضه نیز استفاده می شود که قضایی تا منصوب نباشد، قضاوتش مشروعیت ندارد، مانند خبر اسحاق بن عمار که در آن از امام صادق (ع) از امیر المؤمنین (ع) روایت شده که به شریح قضایی فرمود: «یا شریح قد جلست مجلساً لا یجلسه الا نبی او وصی نبی اوشقی.» (۴۵) تو در جایگاهی نشسته ای که در آن جز پیامبر یا وصی پیامبر یا شخصی شقی نمی نشیند. و یا در خبر سلیمان بن خالد از آن حضرت (ع) روایت شده که فرمود: «اتقوا الحکومه، فان الحکومه انما هی للامام العالم بالقضاء، العادل فی المسلمین کنبی او وصی نبی» (۴۶) از حکومت پرهیزید. زیرا حکومت مخصوص امامی است که به قضاوت آگاه و در بین مسلمانان به عدالت رفتار کند، مانند پیامبر یا وصی پیامبر. بنا بر این می توان گفت اگر قضاوت بدون نصب صحیح نیست و نافذ نمی باشد، عدم نفوذ ولایت بدون نصب، به طریق اولی ثابت است. زیرا قضاوت شانی از شئون والی و فرعی از فروع ولایت است. لذا باید نتیجه گرفت که حتماً فقیه عادل از سوی امام معصوم (ع) برای منصب ولایت نصب شده است. آنگاه در پاسخ به دلایل پیش گفته، باید گفت: روایت مشهوره ابی خدیجه اگر هم با کمک برخی امور خارجی، بر نصب فقیه عادل جهت منصب ولایت دلالتی داشته باشد، بهترین دلیل برای اثبات دیدگاه مشروعیت دو گانه ولایت فقیه و یا همان نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه می باشد و بر دیدگاه نصب محض فقیه عادل و بدون رضایت مردم هیچ دلالتی ندارد. زیرا بر اساس هر دو نقل ابی خدیجه، مردم در ابتدا باید فقیه عادل را بین خود تعیین (جعل) نمایند، و در او دقت و نظر کنند، پس از آن، نصب امام معصوم (ع) بر ولایت و یا قضاوت چنین فقیه مجعول مردم تعلق می گیرد. البته بحث تفصیلی آن در بخش سوم خواهد آمد. بررسی روایت توقیع شریف مرحوم شیخ صدوق در کتاب اکمال الدین خویش می گوید: از محمد بن محمد عصام از محمد بن یعقوب (کلینی) از اسحاق بن یعقوب روایت شده است که گفت: از محمد بن عثمان عمری (یکی از نواب خاص (۴۷) امام زمان (عج) درخواست کردم نامه ای را که در آن پرسشهایی برایم ایجاد شده بود و در آن نگاهش بودم به امام (عج) برساند، آنگاه به خط مولایمان صاحب الزمان (عج) این پاسخ رسید: «اما ما سالت عنه - ارشدک الله و ثبتک - من امر المنکرین لی من اهل بیتنا... و اما الحوادث الواقعة فارجعوا الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیهم» (۴۸). «اما آنچه تو از آن پرسش نمودی - خداوند تو را ارشاد کرده و پایدار بدارد - از امر کسانی که از اهل بیت ما مورد انکار قرار می دهند... و اما حوادثی که به وقوع می پیوندند در آن به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنان حجت من بر شمایند و من جت خداوند هستم بر آنان» از لحاظ سند، بر حدیث توقیع شریف اشکالی وارد نیست. البته امام خمینی (ره) این روایت را از جهت راوی اصلی آن یعنی اسحاق بن یعقوب معتبر نمی داند (۴۹). زیرا او فرد مجهولی است و در کتب رجال، نامی از وی برده نشده است. اما گفته می شود مرحوم کلینی (محمد بن یعقوب) که معاصر نواب اربعه هم بوده است تا مطمئن نشده باشد که چنین توقیع شریفی از ناحیه مقدسه حضرت صاحب الزمان (عج) شرف صدور یافته است، هرگز آن را نقل نمی کند. با این حال شبهه ای که برخی در زمینه سند این روایت بیان می کنند این است که چرا مرحوم کلینی در کتاب خودش «اصول کافی» این توقیع را نقل نکرده است؟ به عبارت دیگر، با توجه به اینکه مرحوم شیخ صدوق

در «اکمال الدین»، مرحوم شیخ طوسی در کتاب «غیبت» و مرحوم شیخ طبرسی در کتاب «احتجاج» این روایت را نقل کرده اند، اما چرا خود کلینی آن را در کافی نقل ننموده است؟ و اما از لحاظ دلالت حضرت امام خمینی (ره) در کتاب البیع خویش می فرماید: «مراد از «اما الحوادث الواقعة» احکام آنها نیست بلکه خود حوادث است. علاوه بر آنکه در عصر غیبت رجوع به فقها در مورد احکام از سوی یاران امامان (ع) از واضحات نزد شیعه است و بعید است در مورد آن سؤال شود. و منظور از اینکه معصوم حجت خداست این نیست که او فقط بیان کننده احکام است... بلکه مراد این است که خداوند تعالی به واسطه وجود ائمه معصومین - علیهم السلام - و سیره و اعمال و گفتار آنان، بر بندگان خویش در تمامی امور آنان و از جمله عدالت در همه شئون حکومت احتجاج خواهد نمود... و اگر مردم به غیر از آنان در امور شرعی و احکام الهی از تدبیر امور مسلمانان و اداره سیاست آنان و آنچه متعلق به حکومت اسلامی است، مراجعه نمایند، هیچ عذری (نزد خدا) برای آنان با وجود امامان معصوم (ع) وجود ندارد... پس آن بزرگواران حجت خدا بر مردمند و فقها حجت امام (ع) می باشند و هر آنچه برای امام (ع) است برای فقها نیز به واسطه حجت قرار گرفتن آنان بر بندگان وجود دارد. ... بنابراین این از قول امام (ع) که می فرماید «انا حجة الله و هم حجتی علیکم» استفاده می شود که آنچه برای من از جانب خداوند تعالی است برای فقها از جانب من است، و مشخص است که این به مفهوم جعل (نصب) الهی نسبت به امام (ع) و جعل (نصب) امام (ع) نسبت به فقها است.» (۵۰) و مرحوم شیخ انصاری نیز در کتاب مکاسب خویش اولاً ارجاع مردم به فقها در اصل حوادث و نه حکم آنها و ثانیاً تعبیر امام (ع) از فقها به حجتی علیکم و نه حجة الله، و ثالثاً بدیهی بودن رجوع مردم از دیر باز به فقها برای مسائل شرعی و عدم ضرورت جهت پریش در مورد آنها، را سه دلیلی می داند که ثابت می کند مقصود امام (ع) در ارجاع مردم به راویان حدیث، اختصاصی به مسائل شرعی ندارد بلکه منظور همان امور اجتماعی و عمومی است. (۵۱) در بحث دلالت توقیع شریف نسبت به نصب فقیه برای ولایت، بیان دو نکته ضروری است. نکته اول: بیان مرحوم شیخ انصاری پاسخ بسیار مستدلی است به کسانی که معتقدند از توقیع شریف صرفاً می توان مقام افتا را برای فقها ثابت کرد. زیرا اگر گفته شود منظور از «الحوادث الواقعة» ممکن است همان مسائل نو پدید و یا امور مستحدثه باشد که باید مردم احکام آنها را از فقها بپرسند، و به امور جاریه حکومتی و مسائل روز مره اجتماعی نمی توان این واژه را اطلاق کرد، باید گفت: اولاً امام زمان (عج) نفرموده اند که «فارجعوا فی احکامها» بلکه مردم را نسبت به اصل حوادث به فقها ارجاع داده اند. ثانیاً امام زمان (عج) نفرموده اند «فانهم حجة الله» که احکام آنان کاشف از حکم خدا باشد، بلکه فرموده اند «فانهم حجتی» که از این طریق فقها را در زمینه وظایف اجتماعی و ولایت بر مردم حجت قرار دهند. امام خمینی در کتاب حکومت اسلامی خویش در همین زمینه می فرماید: «اگر رسول اکرم (ص) فرموده بود که من می روم و امیر المؤمنین (ع) حجت من بر شماست. شما از این می فهمیدید که حضرت رفتند، کارها همه تعطیل شد، فقط مساله گویی مانده که آن هم به حضرت امیر (ع) واگذار شده است؟ یا اینکه... خدا او را تعیین کرده تا در همه کارها به او رجوع کنند، فقها هم مسئول امور و مرجع عام توده های مردم هستند؟» (۵۲) حال اگر گفته شود: «الف و لام» الحوادث ممکن است الف و لام عهد بوده و اشاره به حوادثی باشد که در متن پریش آمده است و ما نمی دانیم که چه بوده است. در پاسخ باید گفت: عموم و اطلاق «فانهم حجتی» اقتضا دارد که فقها در جمیع حوادث حجت باشند. نکته دوم: هر چند از مطالب گذشته به خوبی دلالت توقیع شریف نسبت به نصب فقیه جامع شرایط از سوی حضرت صاحب الزمان (عج) جهت منصب ولایت و زمامداری جامعه اسلامی استفاده می شود، اما با این حال این روایت نیز همچون دو روایت قبلی یعنی مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه (بلکه به نحو آشکارتری) فقط بر دیدگاه مشروعیت دو گانه و نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه دلالت دارد. به عبارت دیگر جمله «فارجعوا الی...» به خوبی و جوب رجوع مردم را جهت تعیین فقیه عادل ثابت می کند و تا زمانی که مردم مراجعه نکنند و نسبت به فقیه عادل واجد شرایطی رضایت نداشته باشند، هیچگونه نصبی شکل تحقق به خود نخواهد گرفت. پی نوشت ها: ۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، البدر الزاهر فی صلوة الجمعة و المسافر (تقریراً لما افاده آیت الله العظمی

بروجردی)، ص ۵۷. ۲- رجوع شود به: امام خمینی، کتاب البیع، مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۶۷. ۳- برخی آقایان علما هجده دلیل قرآنی اقامه کرده و به آنها برای اثبات ولایت فقیه استناد نموده اند. این آیات عبارتند از: ۱۰۴ سوره آل عمران، ۷۱ و ۷۲ سوره توبه، ۴۴ سوره مائده، ۵۹ سوره نساء، ۶ سوره احزاب، ۸۶ سوره ابراهیم، ۴۴ سوره کهف، ۲۵ سوره حدید، ۵۷ سوره انعام، ۵۲ سوره نور، ۱۰۹ سوره آل عمران، ۷ سوره رعد، ۱۱۹ سوره توبه، ۳۶ سوره احزاب، ۹ سوره حجرات، ۱۵۹ سوره آل عمران و ۲۶ سوره صاد. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: آذری قمی، احمد، قرآن و ولایت فقیه، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، قم، ۱۳۷۲، ص ۱۸۰-۲۶۹. ۴- اصول کافی، ج ۱، ص ۳۴. ۵- فروع کافی، ج ۷، ص ۴۱۲. ۶- الفقیه، جلد ۴، ص ۴۲۰. ۷- اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸. ۸- همان منبع پیشین، ص ۴۶. ۹- جامع الاخبار، فصل ۲۰، ص ۳۸. ۱۰- فقه الرضا، ص ۳۳۸، بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۴۶. ۱۱- النراقی، الشیخ احمد، عواید الایام، ص ۱۸۶. ۱۲- همان منبع پیشین به نقل از تفسیر مجمع البیان مرحوم طبرسی. ۱۳- الشهید الثانی، منیة المرید فی آداب المفید و المستفید، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم، ۱۴۰۲ ه. ق. ۱۴- مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۱۶. ۱۵- شیخ صدوق، اكمال الدين و اتمام النعمه، ج ۲، ص ۴۸۴. ۱۶- الشهید الثانی، منیة المرید، ص ۳۱. ۱۷- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۰. ۱۸- همان منبع پیشین. ۱۹- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۸. ۲۰- جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۸۸. ۲۱- تحف العقول، انتشارات جامعه مدرسین قم، ص ۲۳۷. ۲۲- شیخ صدوق، علل الشرایع، ص ۲۵۲. ۲۳- رجوع شود به: النراقی، المولی احمد، عواید الایام، بصیرتی، قم، ۱۴۰۸ ه. ق، چاپ سنگی، ص ۱۸۵-۲۰۶. ۲۴- آیه ۶۰ سوره نساء. ۲۵- اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸. ۲۶- مقبوله اصطلاحاً به روایتی گفته می شود که از نظر راویان اشکالی داشته باشد. زیرا اگر هیچ اشکالی بر آن وارد نباشد باید به آن صحیح یا موثق بگویند. اما چون فقها روایت را پذیرفته و قبول کرده اند به آن مقبوله گفته می شود. در مقبوله عمر ابن حنظله هر چند به عمر ابن حنظله و همچنین محمد بن عیسای یقظین و داود بن حصین الاسدی از جهت توثیق خدشه هایی وارد شده است، اما چون عموم فقها این روایت را تلقی به قبول نموده اند، به همین خاطر، مقبوله عمر ابن حنظله نام گرفته است. البته از جهت این سه نفر نیز ظاهراً بی اشکال باشد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲ ص ۲۱۵. ۲۷- آیه ۳۶ سوره احزاب. ۲۸- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۸-۴۷۹. ۲۹- همان منبع پیشین، ص ۴۸۲. ۳۰- در تفسیر مجمع البیان شیخ طبرسی در مورد شان نزول آیه ۶۰ سوره نساء «الم تر الی الذین یزعمون...» نقل شده است: «میان مردی از یهود و یکی از منافقین نزاعی در گرفت. یهودی گفت: شکایتم را به نزد محمد (ص) می برم. چون او می دانست که آن حضرت رشوه نمی گیرد و در قضاوت ستم روا نمی دارد. منافق گفت: نه، بین من و تو، کعب بن اشرف، حکم باشد (چون او می دانست که وی رشوه دریافت می کند) آنگاه این آیه نازل گردید.» برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: الشیخ الطبرسی، ابی علی الفضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه للطباعه و النشر، بیروت، ۱۴۰۸ ه. ق، ج ۲، ص ۶۶. ۳۱- رجوع شود به: القزوینی الرازی، ابی الحسین احمد، مقایس اللغه، ج ۲، ص ۹۱. ۳۲- آیه ۲۶ سوره ص. ۳۳- نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲ (فیض)، ص ۸۰۲. ۳۴- بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۸۳. ۳۵- آیت الله مکارم شیرازی در کتاب البیع خویش این دوازده مورد را بیان نموده است. با این حال، ایشان موارد مذکور را برای دلالت مقبوله بر نصب فقیه جهت ولایت کافی نمی دانند. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقهیه (کتاب البیع)، ص ۴۹۵-۴۹۸. ۳۶- اصول کافی، ج ۲، ص ۲۴۲. ۳۷- الشیخ الطوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، چاپ جدید، ج ۶، ص ۳۰۳. ۳۸- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴. ۳۹- مامقانی، شیخ عبد الله، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۱، ص ۱۸۱ و ۱۹۷ و ۶۳. ۴۰- الشیخ الطوسی، الفهرست، ص ۷۹. ۴۱- امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ص ۸۲. ۴۲- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۸. ۴۳- آیه ۳۶ سوره احزاب. ۴۴- ماوردی مناصبی همچون: «فصل منازعات و خصومات، استیفاء حقوق، ولایت بر مجانبین و صغار و محجورین، حفظ اوقاف و صرف آن در راه صحیح، اجرای وصایا، تزویج زنان بی سرپرست، اقامه حدود، دقت و

نظر در مصالح کارگزاران، بررسی وضعیت شهود و اجرای مساوات بین قوی و ضعیف» را از جمله وظایف قاضی بر شمرده است. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: ماوردی، ابی الحسن، الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة، ص ۹۰. ۴۵- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷. ۴۶- همان منبع پیشین. ۴۷- در دوره غیبت صغری امام زمان (عج) (از سال ۲۶۰ تا ۳۲۹ ه.ق) چهار تن به عنوان نایب خاص آن حضرت واسطه بین امام و شیعیان بوده اند. این چهار تن عبارتند از: ابو عمر عثمان بن سعید بن عمرو العمری، ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید، ابو القاسم حسین بن روح نوبختی، و ابو الحسن علی بن محمد السمری. ۴۸- الشیخ الصدوق، اکمال الدین و اتمام النعمه، ج ۲، ص ۴۸۳. ۴۹- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۴. ۵۰- همان منبع پیشین. ۵۱- شیخ انصاری، مرتضی، مکاسب، ص ۱۵۴. ۵۲- امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ص ۶۹. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

### بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه

بررسی دلایل نقلی نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه هر چند آیت الله منتظری در کتاب خویش دلایل متعدد نقلی جهت اثبات ولایت انتخابی فقیه ارائه می کند، اما همانگونه که خود ایشان معترف است نمی توان تمام آنها را از لحاظ سند بی خدشه دانست و یا از لحاظ دلالت تمام دانست. وی در این زمینه چنین می گوید: «غرض ما استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود. بلکه مقصود این است که خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالا اطمینان داریم به دست آید 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 نمی ماند». (۱) به همین خاطر در اینجا لازم نیست که همه آن دلایل را یکایک مورد بررسی و ارزیابی قرار داده، بلکه به مهمترین آنها می پردازیم. فحوای قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» یکی از دلایلی که برای اثبات دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه از سوی طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه ارائه شده، فحوای قاعده سلطنت یا تسلیط است. در این زمینه گفته شده است: «عقل عملی بر سلطه انسان نسبت به اموالی که خود حیادت کرده و یا به تلاش و کار خود به دست آورده دلالت دارد و سیره عقلا نیز همواره در زندگی اجتماعی و داد و ستد و معاملاتشان در التزام به این معنی گواه بوده و به حرمت تجاوز به اموال دیگران حکم می نموده است و شرع مقدس اسلام نیز این قاعده را تنفیذ نموده تا جایی که یکی از مسلمات فقه فریقین گردیده و در ابواب مختلف بدان تمسک شده است. از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: «ان الناس مسلطون علی اموالهم» (۲) همانا مردم بر اموال خویش مسلط هستند. و در روایت ابی بصیر از امام جعفر صادق (ع) آمده است که فرمود: «ان لصاحب المال ان یعمل بماله ما شاء مادام حیا» (۳) صاحب مال اختیار دارد تا هنگامی که زنده است اموال خویش را هرگونه که خواست به مصرف رساند. پس هنگامی که ما این فرض را پذیرفتیم که مردم بر اموال خویش مسلط هستند - به گونه ای که جز در معصیت خداوند هرگونه که بخواهند بتوانند در اموال خویش تصرف کنند - و تصرف در اموال دیگران بدون اذن و اجازه آنان جایز نباشد، پس به طریق اولی باید پذیرفت که مردم بر نفوس خویش مسلط هستند، زیرا سلطه بر نفس و جان خود، به حسب رتبه بر سلطه بر مال مقدم است. بلکه علت و ملاک سلطه بر مال، سلطه بر خود است، چرا که مال انسان محصول کار انسان است و کار او نتیجه فکر و قوای اوست و چون از جهت خلقت و تکوین، انسان مالک جان، فکر و قوای خویش است و در نتیجه مالک اموالی که از ثمره تلاش آنها به دست می آید نیز می باشد. خداوند متعال، انسان را آزاد، صاحب اختیار و مسلط بر ذات خویش آفریده و هیچ کس نمی تواند آزادی انسانها را محدود نموده و بدون اجازه آنان در مقدرات آنان تصرف کند. به همین جهت افراد جامعه حق دارند برای حکومت بر خویش، فرد اصلح را انتخاب و به حکومت به گمارند بلکه پس از حکم عقل به اینکه جامعه نیاز به نظام و حکومت

دارد و اینکه اینها از ضروریات زندگی بشوند، تعیین حاکم از واجبات زندگی اجتماعی به شمار می آید. بلی چنانکه بیش از این گفته شد با وجود امام منصوب - طبق اعتقاد ما - دیگر جایی برای انتخاب باقی نمی ماند (نظیر آنچه در مورد ائمه معصومین معتقدیم) و نیز شارع مقدس، شرایط ویژه ای را برای والی مشخص فرموده که واجب است انتخاب در چارچوب آن شرایط صورت پذیرد و انتخاب شخص فاقد آن شرایط، صحیح نیست» (۴) بنابر این، چون مردم بر اموالشان تسلط دارند، و چون مقدرات سیاسی بر اموال دارای اولویت است، در نتیجه باید گفت مردم حق تعیین حاکم در عصر غیبت را ندارند. در زمینه فحوای قاعده سلطنت و دلالت آن بر اثبات جنبه «قانونیت» مشروعیت مردمی ولایت فقیه، دو اشکال اساسی مطرح است: اولاً: در تمسک به دلیل فحوا، باید توجه کرد که باید همواره از عالی به دانی باشد، و نه از دانی به عالی، لذا اگر من بر مالم سلطه و ولایت دارم نمی توانم از آن، اولویت تسلط به نفس خودم را نتیجه بگیرم. به عبارت دیگر اگر شارع مقدس به کسی حق تصرف بر مالش را دارد، او می تواند (در چهارچوب شرع) هر نوع دخل و تصرفی در آن داشته باشد، مثلاً آن را به کسی هبه نماید. اما از این اجازه شارع نمی توان نتیجه گرفت که حتماً حق تصرف و سلطه بر نفس خودش هم به او داده شده است. البته بر عکس آن می توان اولویت را نتیجه گرفت یعنی اگر شارع حق تصرف و سلطه بر جان را به کسی اعطا نمود می توان گفت که او به طریق اولی حق تصرف بر مال خویش هم دارد. چون سلطه بر مال در مرتبه بعد از سلطه بر جان قرار دارد. البته اگر گفته شود: چون غیر در مال من حق تصرف ندارد، پس به طریق اولی بر جان من هم سلطه و ولایتی ندارد، یعنی از عدم جواز تصرف غیر در اموال، اولویت عدم جواز تصرف وی بر جان، نتیجه گرفته شود. آنگاه در پاسخ باید گفت: گر چه چنین نتیجه گیری صحیح است، اما از عدم جواز تصرف غیر بر جان، چگونه می توان جواز تصرف هر کس بر جان خویش را استنتاج نمود. یعنی درست است که دیگری بر جان من حق تصرف و ولایت و سلطه ای ندارد، اما چه دلیلی وجود دارد که خودم بر جان خودم سلطه داشته باشم؟ زیرا ممکن است شارع به هیچکس، نه به دیگری و نه به خودم، حق تصرف و سلطه بر جان خودم را نداده باشد. مگر اینکه گفته شود ما با دلایل دیگری ثابت می کنیم که هر کس بر جان خویش مسلط است. پس در این صورت فحوای قاعده سلطنت، به تنهایی، یک دلیل تمام برای اثبات مطلوب نیست. ثانیاً: بر فرض که ما پذیرفتیم قاعده سلطنت بر جواز حق تصرف و سلطه هر کس بر جان خویش دلالت دارد، (۵) حال اگر همه مردم به اتفاق آرا (چون بر نفس خویش سلطه دارند) خواستند حق حاکمیت بر خویش را به حاکم منتخب خودشان بسپارند اشکالی پیش نخواهد آمد. اما چون غالباً چنین اتفاق نظری پیش نخواهد آمد و بحث اکثریت و اقلیت مطرح می شود، در اینجا چگونه می توان از قاعده سلطنت، ولایت حاکم منتخب اکثریت را بر آن اقلیتی که به وی رای نداده اند نتیجه گرفت؟ ممکن است گفته شود یک توافق ضمنی وجود دارد، یعنی آن اقلیت هم پذیرفته اند که منتخب اکثریت بر آنان ولایت داشته باشد. اما با این حال می توان تصور کرد اقلیتی وجود داشته باشند که به هیچ نحو، منتخب اکثریت را قبول ندارند، و یا عده ای وجود داشته باشند که اساساً در انتخابات شرکت نکرده اند، و یا افرادی هستند که بعداً متولد می شوند، در تمام این موارد نمی توان از قاعده سلطنت (که مفادش تسلط بر نفس است) مشروعیت تسلط بر دیگران را ثابت کرد. مگر اینکه گفته شود در تمامی این موارد، با حفظ حقوق اقلیت، عمل به نظریه اکثریت یک امر عقلایی است. در این صورت باید گفت پس قاعده تسلط به عنوان دلیل نقلی محض به تنهایی و بدون کمک آن امر عقلایی تمام نیست. آیات و روایات شورا در حکومت و ولایت یکی دیگر از دلایلی که در جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه به کار گرفته شده، آیات و روایات مربوط به شورا و مشورت در امر حکومت و ولایت است. در این زمینه به آیه کریمه ۳۸ سوره شورا استناد شده است. و الذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلاة و امرهم شوری بینهم (۶) آنان که پروردگار خویش را اجابت نموده و نماز به پا می دارند و کار آنان در بین خودشان بر اساس مشورت است. و از پیامبر اکرم (ص) نیز روایت شده که فرمود: «اذا كانت امراء کم خیار کم و اغنیاء کم سمحاء کم و امور کم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها» (۷) آنگاه که فرمانروایان شما خوبان شما باشند، و ثروتمندان، بزرگواران، و امور شما در بین شما بر اساس مشورت



باشد روی زمین از درون آن برای شما بهتر است. واژه «امر» در آیه شریفه و روایات نیز منصرف به اصل حکومت دانسته شده و گفته می‌شود: «پس ولایت به وسیله شورای اهل خبره و انتخاب آنان منعقد می‌شود و به دنبال آن قهرا انتخاب امت را در پی خواهد داشت، چرا که انتخاب «خبرگان» در صورتی که منتخب مردم یا مورد اعتماد آنان باشند طبعاً رضایت و انتخاب مردم را به دنبال دارد، چنانکه ما، در همه ملتها این معنی را مشاهده می‌کنیم. از سوی دیگر، بیشتر مسلمانان پس از وفات پیامبر اکرم (ص) شورا را اساس خلافت قرار دادند و ما شیعه امامیه اگر چه به خاطر وجود نص بر ولایت امیر المؤمنین (ع) با آنان مناقشه می‌کنیم، در عصر غیبت ما اگر قائل به دلالت مقبوله و نظایر آن بر نصب عام شویم که بحثی نیست و الا- به مقتضای عموم آیه شریفه و روایات وارده در این زمینه، قهراً نوبت به شورا و مشورت با مردم خواهد رسید» (۸) در باب دلالت آیات و روایات مربوط به شورا و مشورت در امر ولایت حکومت باید گفت: گرچه وجود اصل شورا در فرهنگ سیاسی اسلام بیانگر شیوه حکومت اسلامی می‌باشد و به وسیله آن نه تنها اقشار مختلف مردم می‌توانند در تمام مراحل تصمیم‌گیریهای سیاسی، اجتماعی نقش سازنده ای داشته باشند بلکه می‌توانند مانع ضایعات و انحرافهایی شوند که در اثر اشتباهات فردی به وجود می‌آید. و هرچند سنت خوب و پسندیده مشورت کردن ضمن آنکه می‌تواند مشارکت فعال و گسترده مردم را در حل مشکلات به نمایش بگذارد در عین حال باعث خواهد شد که مردم کارها را به دست خویش گرفته و به جریان امور سرعت ببخشند و از همین طریق نیز بتوانند تواناییهای حکومت اسلامی را در زمینه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی بالا ببرند. اما با این حال نمی‌توان از این اصل که زمینه ساز مشارکت فعال مردم در صحنه تصمیم‌گیریها و اجرای تصمیمات حکومت است (و در حقیقت پاسخی است برای سؤال چگونه باید حکومت کرد؟) به نحوه انتخاب حاکم اسلامی و لزوم مشورت در اصل ولایت مرتبط دانست. (و آن را پاسخی تلقی کرد برای سؤال چه کسی باید حکومت کند؟) زیرا با اینکه ولایت انتصابی برای پیامبر اکرم (ص) قطعی است و آن حضرت نیازی به مشورت برای اصل ولایت ندارد، در عین حال خداوند ایشان را مامور فرموده تا در اجرای امور با مسلمانان مشورت نماید و آنگاه تصمیم مقتضی را اتخاذ فرماید: «بما رحمه من الله لنت لهم و لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزم فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين». (۹) به خاطر رحمت خدا بود که توانستی با مردم نرم خو باشی. اگر تندخو بودی از اطرافت پراکنده می‌شدند. از این رو از اشتباهاتشان درگذر و برای آنان استغفار کن و در امور با آنان مشورت کن. هرگاه تصمیم گرفتی به خدا توکل کن که خداوند متوکلین را دوست می‌دارد. حال اگر گفته شود: آیه و امرهم شوری بینهم مطلق بوده و اطلاق آن اقتضای مطلوبیت و نفوذ آن، هم در اصل ولایت و هم در فروع و اجرای آن را دارد. در پاسخ باید گفت: با وجود قدر متقین که در باب مشورت در نحوه اتخاذ تصمیمات و چگونگی اجرای آن وارد شده است، نمی‌توان به اطلاق آن آیه کریمه تمسک کرد و مشورت را به اصل ولایت و اصل انتخاب حاکم اسلامی تعمیم داد. سخنان امیر المؤمنین در صحت و مشروعیت انتخاب با استناد به موارد متعددی از سخنان و نامه‌های مولای متقیان حضرت علی (ع)، در مورد تعیین والی با مشورت مهاجرین و انصار، اهمیت دادن به نظر مردم در تعیین والی، امر مردم بودن امر حکومت، ضرورت علنی بودن بیعت، تکلیف و وظیفه مردم در تعیین امام و... همچنین احادیث پیامبر اکرم (ص) در مورد سقوط حکومت در انتخاب ناشایست مردم و غضب خلافت در حکومت بدون مشورت مردم و ضرورت تعیین رهبر حتی در بین سه نفر، و دستور ایشان به انتخاب فرمانده در جنگ موته و معاهده آن حضرت با اهل مقنا و نهی مردم از سپردن خلافت به زنان و... همچنین نامه امام حسن مجتبی (ع) به معاویه و تاکید بر انتخاب به وسیله شورا در متن صلحنامه آن حضرت و همچنین پاسخ سید الشهداء حضرت امام حسین (ع) به نامه بزرگان کوفه و... بر صحت و مشروعیت انتخاب استدلال شده است. (۱۰) البته در صورتی که از مبحث سند هم صرفنظر شود، در تمام بودن دلالت یکایک آنها بر نظریه ولایت انتخابی فقیه (همانگونه که قبلاً اشاره شد) جای بحث و تأمل جدی وجود دارد. با این حال کلامی از امیر المؤمنان حضرت علی (ع) را پس از کشته شدن عثمان، و هنگامی که مردم برای بیعت با آن حضرت هجوم آوردند، در اینجا می

آوریم: «دعونی و التمسوا غیری... و اعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب، و ان ترکتمونی فانا کاحدکم، لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن و لیتموه امرکم، و انا لکم وزیرا خیر لکم امیرا» (۱۱) مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسئولیت انتخاب کنید... و بدانید اگر من دعوت شما را اجابت کنم، بر اساس آنچه خودم می دانم بر شما حکومت می کنم و به گفته این و آن و سرزنش افراد گوش نمی دهم، ولی اگر مرا واگذارید 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، و من وزیر و مشاور شما باشم برای شما بهتر است تا امیر شما باشم. هر چند در پاسخ به اشکالی که بر دلالت این روایت شده (یعنی اینکه کلمات امام (ع) در اینجا در مقام جدل، و در مقابل کسانی بوده که نصب آن حضرت را مورد انکار قرار می داده اند) گفته شده است: «امام (ع) در مقام جدل بوده، ولی نه جدل به امر باطل و خلاف واقع، بلکه نص همواره بر انتخاب مقدم است و لکن چون آنان تسلیم نصب آن حضرت نبودند، امام (ع) مساله انتخاب را که در رتبه بعدی دارد مطرح فرموده است.» اما نباید فراموش کرد که حضرت ابراهیم (ع) در مقابل بت پرستان به امر باطلی احتجاج کرده و در مورد خورشید گفته است: «هذا ربی هذا اکبر» (۱۲) دو نکته مهم در باره دلایل عقلی و نقلی ولایت انتخابی فقیه هر چند آیت الله منتظری در کتاب خویش ۲۶ دلیل عقلی و نقلی را جهت اثبات نظریه ولایت انتخابی فقیه یعنی همان دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه از جنبه «قانونیت» ارائه داده اند (که به برخی از مهمترین آنها در این فصل اشاره شده و آنها را مورد ارزیابی قرار دادیم)، اما لازم است به دو نکته اساسی و مهم در خصوص این دلایل توجه شود: اولاً: همانگونه که مکرراً بیان شده، تمامی دلایل ارائه شده بر این فرض استوار است که ادله ولایت انتصاب الهی فقیه عادل در مرحله ثبوت مخدوش بوده و در مقام اثبات ناتمام باشد. بدیهی است بر اساس نظریه ولایت انتخابی، زمانی که دلایل نصب تمام باشد (چنانکه ما آنها را فی الجمله تمام دانستیم) دیگر نوبت به انتخاب نمی رسد. زیرا نصب شارع همواره در رتبه بالاتری از انتخاب مردم قرار دارد. ثانیاً: بر خلاف دلایل نظریه ولایت انتصابی فقیه که هرگونه تاثیری را برای انتخاب مردمی در مشروعیت ولایت فقیه منکر بودند، هیچیک از دلایل عقلی نظریه ولایت انتخابی فقیه و دلایل نقلی آن (بر فرض صحت همه آنها از لحاظ سند و دلالت تمامی آنها بر مقصود) نصب فقیه عادل واجد شرایط از سوی شارع مقدس را جهت تصدی امر ولایت در عصر غیبت، مورد انکار قرار نمی دادند. به عبارت دیگر، بر فرض تمام بودن دلایل عقلی و نقلی نظریه ولایت انتخابی فقیه، در حقیقت بخشی از دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه و یا همان نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه به اثبات می رسد. زیرا دلایل عقلی و نقلی ارائه شده، هیچ منافاتی با این نکته ندارند که وقتی مردم فقیه واجد شرایط را به رهبری و زمامداری انتخاب کردند، او جهت برخورداری از مشروعیت الهی، از جانب خداوند هم برای این سمت منصوب گردد. پی نوشت ها: ۱- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۰۳. ۲- بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۲. ۳- وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۳۸۱. ۴- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۶. ۵- البته بر فرض هم این قاعده چنین دلالتی داشته باشد باز نمی تواند در همه موارد «مشرع» باشد مثلاً در موارد مشکوک که من یقین ندارم شارع در این موارد چنین حقی به من داده باشد، نمی توانم به آن قاعده عام در این شبهه مصداقیه تمسک کنم. ۶- آیه ۳۸ سوره شورا. ۷- تحف العقول، ص ۳۶، سنن ترمذی، ج ۳، ص ۳۶۱. ۸- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۳۸۹. ۹- آیه ۱۵۹ سوره آل عمران. ۱۰- برای مطالعه بیشتر این روایات رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، ص ۲۹۵-۳۳۰. ۱۱- نهج البلاغه، خطبه ۹۲، فیض، ص ۲۷۱. ۱۲- آیه ۷۸ سوره انعام. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

### بررسی و تحلیل دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه

بررسی و تحلیل دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه قبل از بررسی دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه،

بیان چند نکته ضرورت دارد. اولاً: اکثر فقهای که در گذشته در مورد ولایت فقیه سخن گفته اند بیشتر از آنکه به دلایل عقلی عنایت ویژه ای داشته باشند، به دلایل نقلی و احادیث و اخبار ائمه معصومین - علیهم السلام - تمسک نموده و آن را برای اثبات مسأله کافی دانسته اند. لذا ارائه دلایل عقلی منقح و دارای نظم منطقی در میان آثار مکتوب آنان کمتر به چشم می خورد. ثانیاً: اکثر آن دسته از فقهای هم که به دلایل عقلی (۱) برای اثبات ولایت فقیه توجه نموده اند، بیشتر به اثبات اصل ضرورت حکومت اسلامی در عصر غیبت، و لزوم سرپرستی و ریاست عالیه جامعه اسلامی از سوی فقهای عادل جامع شرایط پرداخته اند. به عبارت دیگر، همان جنبه «حقانیت» ولایت فقیه را بیشتر مد نظر قرار داده اند که معتقدان به نظریه های مشروعیت ولایت فقیه در آن شکی ندارند، و کمتر به جنبه «قانونیت» آن عنایت داشته اند که محل نزاع و اختلاف است. این استدلالها جای پرداختن به مبنا و ملاک مشروعیت ولایت فقیه به اصل مشروعیت ولایت فقیه اهتمام ورزیده شده است. ثالثاً: هر چند در دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه ما باید صرفاً استدلال طرفداران نظریه ولایت مطلقه فقیه را مورد بررسی قرار دهیم، اما از آنجایی که نظریه دیگر در همین دیدگاه، یعنی نظریه «ولایت عامه فقیه» نیز به اصل نصب الهی فقیه معتقد است، اشاره ای به دلایل مطرح شده از سوی طرفداران آن هم خواهیم داشت. بررسی استدلال عقلی امام خمینی (ره) و سه نکته درباره آن امام خمینی (ره) در کتاب ولایت فقیه (حکومت اسلامی) خویش با استدلال به لزوم وجود مؤسسات اجرایی و ضرورت اجرای احکام اسلام و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام (احکام مالی، احکام دفاع ملی و احکام احقاق حقوق و احکام جزایی) و لزوم وحدت بین امت اسلام و ضرورت قیام علما برای نجات مردم مظلوم و محروم و همچنین با استناد به سنت و رویه رسول اکرم (ص) و رویه امیر مؤمنان علی بن ابیطالب (ع) و... بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت تأکید کرده و می فرماید: «اکنون که دوران غیبت امام (ع) پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می آید. عقل هم به ما حکم می کند که تشکیلات لازم است... اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت در دوره غیبت تعیین نشده است تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنید؟ دیگر اسلام نمی خواهیم؟ اسلام فقط برای دوستان سال بود؟... یا اینکه حکومت لازم است، و اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکرده است، لکن آن خاصیت حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب (ع) موجود بود برای بعد از غیبت هم قرار داده است. این خاصیت که عبارت از علم به قانون و عدالت باشد در عده بیشماری از فقهای عصر ما موجود است. اگر با هم اجتماع کنند، می توانند حکومت عدل عمومی در عالم تشکیل دهند. اگر فرد لایقی که دارای این خصلت باشد به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایت را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می باشد، و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند». (۲) ایشان در کتاب البیع نیز پس از بیان اینکه احکام اسلامی، اعم از قوانین اقتصادی و سیاسی و حقوقی بوده و تا روز قیامت نسخ نشده و باقی و لازم الاجراست و اجرای احکام الهی هم جز از طریق برپایی حکومت اسلامی امکانپذیر نیست. (زیرا در غیر این صورت، جامعه مسلماً به سوی هرج و مرج رفته و اختلال و بی نظمی که نزد خدا و خلق امری قبیح و ناپسند است، بر همه امور مستولی خواهد شد) کما اینکه حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم بیگانگان و جلوگیری از تسلط تجاوزگران بر آن هم که عقلاً و شرعاً واجب است، جز با تشکیل حکومت اسلامی میسر نیست. اینگونه نتیجه می گیرند که: «آنچه بر شمردیم، جزو بدیهی ترین نیازهای مسلمانان است و از حکمت به دور است که خالق مدبر و حکیم، آن نیازها را بکلی نادیده گرفته، از ارائه راه حلی جهت رفع آنها غفلت کرده باشد. آری، همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می کند، عیناً لزوم حکومت در دوران غیبت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را در بر دارد. بویژه، پس از این همه مدت که از غیبت آن بزرگوار می گذرد و شاید این دوران هزارها سال دیگر نیز العیاذ بالله ادامه یابد، علم آن نزد خداوند است. آیا می توان تصور کرد که آفریدگار حکیم، امت اسلامی را به حال خود رها کرده و تکلیفی برای آنان معین نکرده باشد؟ و آیا خردمندانه است که بگوییم خداوند حکیم به هرج و مرج میان مسلمین و

پیشانی احوال آنان رضا داده است؟ و آیا چنین گمانی به شارع مقدس رواست که بگوییم حکمی قاطع جهت رفع نیازهای اساسی بندگان خدا تشریح نکرده است تا حجت بر آنان تمام شده باشد؟ آری، لزوم حکومت به منظور بسط عدالت و تعلیم و تربیت و حفظ نظام جامعه و رفع ظلم و حراست مرزهای کشور و جلوگیری از تجاوز بیگانگان، از بدیهی ترین امور و واضحات عقل است، بی آنکه بین زمان حضور و غیبت امام و این کشور و آن کشور فرقی باشد». (۳) و در قسمت دیگر از همان کتاب پیش گفته می فرماید: «در زمان غیبت، اگر چه شخص معینی برای تصدی امر حکومت قرار داده نشده است، ولی بنابر آنچه پیشتر بیان شد، ممکن نیست، خداوند در امر حکومت که نیاز حتمی جامعه اسلامی است، اهمال کرده باشد... اکنون سزاوار است بگوییم که چون حکومت اسلامی، حکومتی مبتنی بر قانون است، آن هم فقط قانون الهی که برای اجرای احکام و بسط عدالت در سراسر جهان مقرر شده است، زمامدار این حکومت، ناگزیر باید دو صفت مهم را که اساس یک حکومت الهی است دارا باشد، و ممکن نیست یک حکومت مبتنی بر قانون تحقق یابد مگر آنکه رهبر و زمامدار آن واجد این دو صفت باشد، اول علم به قانون و دوم عدالت». (۴) از مجموع آنچه در اینجا از امام خمینی (ره) به عنوان دلیل عقلی ذکر شد، شاید بتوان در یک نظم منطقی و به طور خلاصه چنین گزارش نمود: ۱- ضرورت حکومت اسلامی به دلایل متعدد (و از جمله اجرای احکام اسلام و جلوگیری از هرج و مرج) از بدیهی ترین نیازهای مسلمانان و از واضحات عقل است که از حکمت خالق مدبر و حکیم به دور است که در این امر اهمال کرده و از آن غافل مانده باشد. ۲- قاعده عقلی، تخصیص بردار نبوده و مخصوص زمان و مکان خاصی نیست. لذا همان دلایلی که لزوم امامت را اثبات می کند، عینا لزوم حکومت در عصر غیبت را نیز شامل می شود. ۳- طبیعت طرز حکومت اسلامی که حکومتی مبتنی بر قانون است، اقتضا می کند که زمامدار آن حتما از دو صفت علم به قانون و عدالت برخوردار باشد. - از مقدمات پیش گفته، می توان نتیجه گرفت که ولایت فقیه عادل در عصر غیبت و تصدی و سرپرستی جامعه اسلامی از سوی وی، امری کاملا مشروع است، لذا اگر به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می باشد، و بر همه لازم است که از او اطاعت کنند. درباره استدلال عقلی امام خمینی (ره) باید به سه نکته مهم توجه کرد: نکته اول: هر چند امام خمینی (ره) با تعبیر «فما هو دلیل الامامة بعینه دلیل علی لزوم الحکومة بعد غیبة ولی الامر عجل الله فرجه الشریف» مهمترین پایه استدلال خویش را برای اثبات ولایت فقیه همان ادله امامت عامه می گذارند، با این حال، نباید فراموش کرد که وی در صدد اثبات مساله نصب الهی و جنبه «قانونیت» ولایت فقیه نبوده بلکه بیشترین تکیه ایشان در این استدلال، اثبات ضرورت حکومت اسلامی و عدم اهمال شارع مقدس در عصر غیبت و اثبات جنبه «حقانیت» ولایت فقیه در مقابل کسانی است که در مبارزه با طاغوت کوتاهی نموده و سکوت خویش را با اعتقاد به عدم لزوم حکومت دینی در دوران غیبت با سرپرستی فقیه عادل توجیه می کنند. شاهد بر این ادعا این است که هم در کتاب حکومت اسلامی و هم در کتاب البیع، امام خمینی (ره) بلا فاصله پس از استدلال عقلی، برخی دلایل شرعی و احادیث و اخبار ائمه معصومین - علیهم السلام - از جمله روایت علل (۵) به نقل از فضل بن شاذان از حضرت امام رضا (ع) را یادآوری می کند که همگی بر ضرورت وجود اولی الامر و لزوم حکومت اسلامی و تعیین تکلیف امت و عدم اهمال شارع مقدس در ایجاد نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج دلالت دارند. حال اگر گفته شود: چون امام خمینی (ره) دلیل را به علم کلام ارجاع داده و به دلایل امامت عامه استدلال نموده اند، و چون یکی از دلایل مهم امامت عامه هم همان قاعده لطف است (۶) که بر اساس آن گفته می شود وجود امام لطف است پس بر خداوند لازم است امام را نصب نماید) لذا باید نصب فقیه از سوی شارع مقدس را امری حتمی فرض کنیم. در پاسخ باید گفت: اولاً امام خمینی (ره) همانگونه که بیان شد، اساساً در صدد بیان نصب الهی و یا انتخاب مردمی فقیه نیست. بلکه ایشان می گویند همان طور که ضرورت امامت ثابت می شود، ضرورت ولایت و حکومت فقیه در عصر غیبت هم ثابت می شود. ثانیاً دلیل امامت عامه منحصر در قاعده لطف نیست. دلیل دیگری هم هست که می گوید برای جلوگیری از اختلال نظام با توجه به تنازع و درگیری بین افراد، علاوه بر قانون

الهی، وجود امام و سرپرست برای جامعه ضروری و لازم است. ثالثاً هر چند در قاعده لطف، نصب امامان از سوی خداوند سبحان لازم است، اما می‌توان گفت یکی از دلایل لطف بودن امام و وجوب نصب او بر خداوند، همان عصمت امام است. مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی در «تجرید الاعتقاد» خویش می‌فرماید: «و العصمة تقتضی النص» (۷) کما اینکه مرحوم علامه حلی در شرح این عبارت می‌فرماید: «از آنجایی که عصمت، یک امر مخفی است که جز خداوند تعالی هیچکس بر آن واقف نیست لذا واجب است که امام از سوی خداوند تعالی که عالم به این شرط است نصب گردد». (۸) و در جای دیگر دلیل لطف بودن وجود امام را برای حفظ شرایع و حراست آن از زیادت و نقصان می‌داند. (۹) به عبارت دیگر بر اساس قاعده لطف، ضرورت نصب امام به خاطر حیثیت امام از جنبه حکومت نیست، بلکه به خاطر حیثیت عصمت ایشان است که بتواند احکام الهی را حفظ و حراست نماید. زیرا تنها معصوم است که می‌تواند حافظ احکام باشد و از عهده غیر معصوم خارج است. بنابر این، یا باید گفت قاعده لطف برای نصب فقیه عادل دلالتی ندارد، و یا باید به عصمت ولی فقیه معتقد گردیم. و چون برای ولی فقیه، عصمت را شرط نمی‌دانیم، پس باید از شمول قاعده لطف در جهت نصب الهی فقیه، صرف‌نظر نماییم. همان‌گونه که به نظر می‌رسد، نظر حضرت امام خمینی (ره) در دلیل عقلی ارائه شده از جانب ایشان اساساً غیر قاعده لطف باشد. نکته دوم: اگر گفته شود: لازمه سخن و مفهوم کلام امام خمینی (ره) مبنی بر اینکه «اگر فردی لایق (فقیهی عادل و واجد شرایط) به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد، و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند» این است که فقیه واجد شرایط از جانب شارع بالفعل منصوب باشد والا با چه حقی این فقیه می‌تواند حکومت تشکیل دهد؟ در پاسخ باید گفت: اولاً بر خلاف نظریه ولایت انتخابی فقیه که اساساً هر گونه نصبی را در مرحله ثبوت قابل خدشه می‌داند، نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه، بخشی از مشروعیت ولایت فقیه را نصب الهی می‌داند و از این جهت شکی بخود راه نمی‌دهد. ثانیاً گرچه لازمه سخن امام خمینی (ره) این است که فقیه عادل چون مشروعیت الهی دارد می‌تواند حکومت تشکیل دهد و صاحب همان ولایتی گردد که پیامبر اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت، اما هرگز این برداشت صحیح در تضاد و منافات با این نکته نیست که چنین فقیهی حتماً از رضایت و مشروعیت مردمی قبل از نصب الهی برخوردار بوده است. زیرا زمانی یک فقیه عادل موفق به تشکیل حکومت صالح اسلامی می‌گردد که اکثریت مردم او را همراهی کرده باشند. مگر اینکه مشروعیت اصل قیام و تهیه مقدمات برای تشکیل حکومت صرفاً مدنظر باشد که در چنین حالتی اساساً از موضوع بحث خارج است. زیرا هر فرد مسلمانی مکلف به امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با طاغوت و ایجاد تمهیدات تشکیل حکومت اسلامی است، و شکی نیست که فقیه عادل نسبت به دیگران اولی برای عمل به چنین وظیفه و تکلیفی است. بدیهی است بر اساس روایات اسلامی هر گونه فداکاری در این مسیر و لو تا مرز شهادت، صد در صد مشروع است. ناگفته پیداست قید «صالح اسلامی» برای حکومت، جهت پرهیز از حکومت‌های «تغلیبه» است. ممکن است عده ای معتقد باشند که فقیه عادل باید به هر وسیله ای که شده است حکومت تشکیل دهد و لو آنکه با تغلب و زور باشد و اکثریت مردم هم او را همراهی نکرده باشند، اما در مکتب امامت تا کنون هیچ فقیه و صاحب‌نظر شیعی، در غیر اسلامی بودن حکومت «تغلیبه» شک و شبهه ای نداشته است. ثالثاً سیره عملی حضرت امام خمینی (ره) در تشکیل حکومت، بهترین دلیل برای اثبات این نکته است که تا رضایت و نظر و آرای اکثریت مردم در کار نباشد، هیچ حکومتی از قانونیت برخوردار نخواهد بود. زیرا ایشان علی‌رغم قیام از سال‌های قبل از دهه چهل، عملاً موفق به تشکیل حکومت تا قبل از بهمن ۱۳۵۷ نشدند، و زمانی هم که حکومت و دولت تشکیل دادند، نه تنها آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران را با خود داشت. سهل است که دهها میلیون قلب اقشار مختلف مردم به عشق ایشان می‌تپید. امام خمینی در بدو ورود به ایران و در اولین سخنرانی خویش در بهشت زهرا علت اصلی غیر قانونی بودن رژیم ستمشاهی پهلوی را شکل گرفتن نهادهای حکومتی آن بدون رضایت مردم اعلام نموده و در این زمینه می‌فرماید: «مجلس مؤسسان را با زور سرنیزه تاسیس کردند ملت هیچ دخالتی نداشت... پس این سلطنت از اول یک امر باطلی بود، بلکه اصل رژیم



سلطنتی از اول خلاف قانون و خلاف قواعد عقلی و خلاف حقوق بشر است... هر کسی سرنوشتش با خودش است، مگر پدرهای ما ولی ما هستند؟... مجلسی که بدون اطلاع و رضایت مردم است این مجلس، غیر قانونی است. دولتی که از همچو مجلسی و همچو سلطانی انشا بشود، این دولت غیر قانونی است. « (۱۰) کما اینکه ایشان علت تو دهنی زدن به دولت طاغوت و تشکیل دولت اسلامی از جانب خود را رای و رضایت مردم می دانند. ایشان دولت اسلامی را متکی به آرای ملت (مشروعیت مردمی) و متکی به حکم خدا (مشروعیت الهی) دانسته و در این زمینه می فرمایند: «من تو دهن این دولت می زنم، من دولت تعیین می کنم، من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می کنم، من به واسطه اینکه ملت مرا قبول دارد... دولتی که ما می گوئیم دولتی است که متکی به آرای ملت است، متکی به حکم خداست. « (۱۱) ایشان در اولین فرمان حکومتی و یا همان حکم اولین نخست وزیری که برای تشکیل اولین دولت حتی قبل از تنظیم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران صادر فرموده اند تعبیر حق شرعی و تعبیر حق قانونی ناشی از آرای ملت را با هم بیان نموده و بر هر دو جنبه مشروعیت خویش یعنی «مشروعیت الهی» و «مشروعیت مردمی» تکیه می کنند و می فرمایند: «جناب آقای مهندس بازرگان - بنا به پیشنهاد شورای انقلاب، بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شده است...» (۱۲) بنابر این شکی نیست که سیره عملی امام خمینی (ره) بر هر دو جنبه «مشروعیت الهی» و «مشروعیت مردمی» تاکید دارد. نکته سوم: چنانچه در عصر غیبت برای حاکم اسلامی، انتصاب شارع مقدس را تنها معیار مشروعیت دانسته و در جنبه «قانونیت» مشروعیت ولایت فقیه، صرفا مشروعیت الهی را کافی بدانیم و برای مشروعیت مردمی تاثیری قائل نباشیم، آنگاه در تعیین فقیه منصوب شارع با محذورات و اشکالات فراوانی مواجه خواهیم شد. در اینجا نمونه ای از این اشکالات را یادآوری می کنیم. ۱- اگر گفتیم همه فقیهان عادل واجد شرایط چون از جانب شارع مقدس نصب شده اند، می توانند دولت تشکیل دهند ولو آنکه مردم رضایت نداشته و در امر حکومت به آنان اقبال و مراجعه نکرده باشند، آنگاه این سؤال غیر عقلانی نخواهد بود که در صورت عدم قیام و اقدام هیچ فقیه واجد شرایطی، تکلیف امت چیست؟ کما اینکه در تاریخ طولانی دوره فقهای متاخر، ما دچار چنین وضعیتی بوده ایم. مگر نه این است که غیر فقیه با وجود فقیه واجد شرایط حق حکومت ندارد؟ مگر نه این است که لزوم حکومت از واضحات عقل و از بدیهی ترین نیازهای جامعه است؟ لذا نتیجه طبیعی چنین وضعیتی این است که یا اساسا معتقد به عدم تشکیل حکومت گردیم و یا حکومت غیر فقیه را باید مشروع بدانیم. البته فرض بر این است که فقهای عادل واجد شرایطی وجود دارند و باز می توان فرض کرد سکوت و عدم قیام آنان هم به خاطر عافیت طلبی و شانه از زیر بار مسئولیت خالی کردن نیست تا معتقد به سقوط شرط عدالت در وجودشان گردیم، بلکه برعکس به واسطه ورع زیاد، هر یک منتظر اقدام دیگر است. در چنین حالتی تکلیف چیست؟ یا باید بگرییم هر کدام از آنان که مردم به وی مراجعه کردند تشکیل حکومت بر او واجب عینی بوده و او ولایت بالفعل خواهد داشت که در این صورت عنصر مشروعیت مردمی وارد بحث شده و مفهوم آن این است که نصب الهی به تنهایی کارایی نخواهد داشت، و یا آنکه امت را بر خلاف نظر شارع بدون تکلیف رها سازیم، و یا آنکه بالاخره به حکومت هر فرد غیر صالحی تن در داده و آن را مشروع بدانیم. ظاهر امر این است که جز دخالت دادن به نقش مشروعیت مردمی در تعیین ولی فقیه چاره دیگری نداشته باشیم. ۲- هر چند اسبقیت در اقدام فقها نسبت به تشکیل حکومت، ممکن است معیاری برای تعیین ولی فقیه باشد، اما اگر فرض شود چند فقیه همزمان برای تشکیل حکومت قیام کردند و هیچ کدام هم (به هر دلیلی) حاضر نشدند دیگری را اصلح بدانند و اتفاقا هر کدام هم بخشی از امکانات کشور را به خود اختصاص داده اند، در اینجا تکلیف چیست؟ اگر معتقد باشیم همه این فقها از جانب شارع بالفعل منصوب هستند و باید مردم موظف گردند که از همه آنان تبعیت نمایند. و در تشخیص اعلامیت و صفات فقیه برتر هم اختلاف وجود دارد در چنین حالتی باید چه کرد؟ آیا در این صورت هرج و مرج لازم نمی آید؟ هیچیک از این فقها به قاعده «القرعه لکل امر مشکل» هم تسلیم نمی شوند (۱۳) تا ما با امثال این راه حلها، آن هم در مساله

حساسی همچون حکومت، بخواهیم خودمان را از قید مشروعیت مردمی رها سازیم، پس تکلیف چیست؟ در اینجا نیز ظاهر امر این است که چاره‌ای جز رجوع به رای و نظر اکثریت مردم وجود نداشته باشد. و این همان دخالت دادن عنصر مشروعیت مردمی در کنار مشروعیت الهی ولی فقیه است. ۳- اگر در حکومت اسلامی ولی فقیه از دار دنیا برود و چندین فقیه واجد شرایط هم وجود داشته باشند که هیچ کدام غیر از خود، دیگری را اصلح ندانند. و هر کدام هم خود را موظف و مکلف برای تصدی امر ولایت و قیام برای به دست گرفتن زمام امور بدانند. آیا در صورتی که با انتخاب مستقیم، و یا غیر مستقیم از طریق خبرگان منتخب ملت، رای و نظر مردم را شرط ندانیم در چنین حالتی هرج و مرج نخواهد شد؟ ۴- یکی از نظریه‌هایی که ممکن است به عنوان راه حل برای تعیین ولی فقیه از بین فقهای واجد شرایط مطرح گردد این است که تمامی فقهای دارای ولایت بالفعل در یکجا جمع شوند و بگویند ما از حق خود می‌گذریم و یک نفر را به عنوان ولی فقیه تعیین نموده و به رسمیت می‌شناسیم. در چنین فرضی نیز باید گفت: اولاً امکان جمع همه فقهای صاحب ولایت فعلی و اتفاق نظر همه آنان بر یکی از فقهای امری است بسیار مشکل. لذا باید گفت جمعی از آنان اگر چنین اتفاق نظری پیدا کردند مشکل حل می‌شود. ثانیاً باز هم مشکل حل نمی‌شود. زیرا ممکن است جمع دیگری از فقها، همزمان، فقیه واجد شرایط دیگری را برای ولایت امر امت تعیین کنند. در اینجا نیز ناچار خواهیم شد که بگوییم هر کدام از این دو گروه (و یا چند گروه) که منتخب مردم بودند حق تعیین ولی فقیه دارند به عبارت دیگر برای جلوگیری از هرج و مرج بالاخره باید به مردم رجوع شود. به هر حال با توجه به آنچه که گفته شد، استدلال عقلی حضرت امام خمینی (ره) را با نادیده گرفتن تاثیر «مشروعیت مردمی» نمی‌توان برای اثبات جنبه قانونیت «مشروعیت الهی» ولایت فقیه، تمام دانست، هر چند که برای اثبات جنبه «حقانیت» مشروعیت الهی ولایت فقیه، از قویترین استدلالهاست. بررسی یکی دیگر از دلایل عقلی و دو نکته در باره آن آیت الله العظمی بروجردی شاید اولین کسی است که به طور منظم و منطقی بر اثبات ولایت فقیه استدلال عقلی کرده و در بین کلمات خویش صراحتاً از نصب فقیه برای سرپرستی جامعه اسلامی سخن گفته است. ایشان، اثبات ولایت فقیه و بیان ضوابط کلی و شئون و حدود ولایت وی را متوقف بر بیان اموری می‌داند که ما در اینجا به طور خلاصه بیان می‌کنیم: «اولاً: در جامعه اموری وجود دارد که مربوط به فرد خاصی نیست بلکه از امور عمومی اجتماعی است که حفظ نظام جامعه بدان وابسته است، نظیر قضاوت، سرپرستی اموال غایب و ناتوان و مجهول المالک، و حفظ نظام داخلی جامعه و پاسداری از مرزها و دستور جهاد و دفاع هنگام هجوم دشمنان و مشابه آنکه با سیاست مدن مرتبط است. این امور از مواردی نیست که هر شخصی مستقلاً بتواند عهده دار آن گردد، بلکه از وظایف سرپرست جامعه و آن کسی است که زمام امور اجتماعی مردم به دست اوست. ثانیاً: برای کسی که قوانین اسلام و ضوابط آن را بررسی کند، تردیدی باقی نمی‌ماند که اسلام دین سیاسی، اجتماعی است و احکام آن به اعمال عبادی شرعی محض که هدف آن، تکامل فرد و تامین سعادت اخروی است منحصر نیست، بلکه اکثر احکام آن مربوط به امور سیاسی و تنظیم اجتماع و تامین سعادت دنیای مردم است. مانند احکام معاملات و سیاسات و جزایات از قبیل حدود و قصاص و دیات و احکام قضایی، و مالیاتهایی نظیر خمس و زکات که حفظ دولت اسلام متوقف بر آن است. به همین خاطر علمای خاصه و عامه اتفاق نظر دارند که در محیط اسلام وجود سیاستمدار و رهبری که امور مسلمانان را اداره کند ضروری است بلکه از ضروریات اسلام است. هر چند در خصوصیات و شرایط او و چگونگی تعیین او از سوی رسول الله (ص) یا با انتخاب عمومی، اختلاف نظر دارند. ثالثاً: بی تردید سیاست بلاد و تامین جهات اجتماعی در دین اسلام جدای از جهات روحانی و شئون مربوط به تبلیغ احکام و ارشاد مسلمانان نیست، بلکه از همان صدر اسلام سیاست با دیانت در هم آمیخته و سیاست از شئون دیانت محسوب می‌شده است. رسول الله (ص) شخصاً به تدبیر امور مسلمانان می‌پرداخت و امور آنان را سیاستگزاری می‌کرد و مسلمانان برای حل و فصل خصوصتهای خویش به وی مراجعه می‌کردند. پس از آن حضرت نیز سیره خلفای راشدین و غیر راشدین و امیر المؤمنین (ع) به همین منوال بود. آن حضرت پس از تصدی ظاهری خلافت، امور مسلمانان را تدبیر می‌کرد و برای ولایات، قاضی و حاکم منصوب

می فرمود. رابعا: با توجه به خلاصه ای از آنچه گفته شد، یعنی: ۱- جامعه دارای نیازمندیهای اجتماعی است که رفع آن از وظایف سیاستمدار و رهبر جامعه است. ۲- شریعت مقدس اسلام، اینگونه امور را مهمل نگذاشته است بلکه نسبت به آن نهایت اهتمام را به خرج داده است. برای آن احکام بسیاری را تشریح کرده و اجرای آن را به رهبر مسلمانان واگذار کرده است. ۳- اینکه رهبر و سیاستگذار مسلمانان در ابتدای امر، کسی غیر از پیامبر اکرم (ص) و پس از وی جانشینان وی نبوده اند. باید گفت: چون امور و حوایج اجتماعی از مسائلی است که عموم مردم در طول مدت عمر خویش با آن دست به گریبان هستند و شیعیان در عصر ائمه (ع) نمی توانسته اند در همه احوال و هر زمان که بخواهند به ائمه (ع) دسترسی داشته باشند. به همین هت به طور قطع برای ما چنین نتیجه ای حاصل می گردد که امثال زراره و محمد بن مسلم و دیگر اصحاب ائمه (ع) از ائمه معصومین درباره شخصی که به هنگام عدم امکان دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، پرسشش نموده اند. و باز قطع داریم که ائمه (ع) نیز اینگونه امور عامه البلوی را که شارع راضی به مهمل ماندن آن نیست، مهمل نگذاشته و برای حل و فصل این امور کسی را که شیعیان به هنگام عدم دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، مشخص فرموده اند. بویژه اینکه عدم دسترسی اغلب شیعیان به آنان در آن زمان، و همه شیعیان در عصر غیبت را که خود از آمدن آن خبر می داده اند به خوبی می دانسته اند. در هر صورت ما قطع داریم که صحابه ائمه (ع) درباره کسی که شیعیان به وی مراجعه کنند، پرسشش نموده اند و ائمه - علیهم السلام - نیز به آنان پاسخ داده و اشخاصی را برای شیعه در صورت عدم تمکن از دسترسی به آنان مشخص فرموده اند. منتهای امر، این احادیث و پرسش و پاسخها در جوامع حدیثی که به دست ما رسیده ساقط شده و چیزی جز همین روایت عمر بن حنظله و ابی خدیجه، به دست ما نرسیده است. پس امر دایر است بین اینکه نصب صورت نگرفته باشد و یا اینکه فقیه عادل به این مقام منصوب شده باشد، و آنگاه که با مطالب گذشته بطلان نظر اول ثابت گردید، نظر دوم (نصب فقیه) ثابت و قطعی می گردد و مقبوله عمر ابن حنظله نیز از شواهد آن است. و اگر خواسته باشی، می توانی مطلب را در قالب یک قیاس منطقی به شکل زیر در ذهن خود مرتب کنی: یا ائمه (ع) برای این امور مورد نیاز همگان، کسی را مشخص ننموده و آن را مهمل گذاشته اند، و یا اینکه فقیه را بدین مقام منصوب فرموده اند، لکن اول باطل است، پس شق دوم ثابت می گردد. این یک قیاس استثنایی است که از یک قضیه منفصله حقیقیه و یک قضیه حملیه تشکیل شده که رفع قضیه مقدم (بطلان قضیه اول) صحت تالی (قضیه دوم) را نتیجه می بخشد، و این همان چیزی است که مورد نظر و مطلوب ماست. « (۱۴) خلاصه آنچه آیت الله بروجردی در این دلیل عقلی استدلال فرموده اند این است که: اولاً: در مسائل اجتماعی اموری است که وظیفه زمامدار اجتماع است. این امور نمی تواند مختل گذاشته شود. ثانیاً: قوانین اسلام اعم از اعمال عبادی شرعی محض است و شامل مسائل اجتماعی و سیاسی می شود که اسلام اجرای آن را به رهبر مسلمانان واگذار کرده است. ثالثاً: در عمل پیامبر اکرم (ص) و جانشینان وی رهبری و سیاستمداری مسلمانان را بر عهده داشته اند. رابعا: با توجه به مقدمات قبلی باید قطع داشته باشیم که شیعیان در مورد مسائل مبتلابه و مساله زمامداری در عصر غیبت از ائمه اطهار (ع) سؤال کرده و همچنین باید قطع داشته باشیم که ائمه (ع) نیز پاسخ گفته اند و چون نمی توان تصور کرد ائمه (ع) کسی را مشخص نفرموده باشند پس باید یقین کرد که حتماً فقیه را برای این مقام منصوب فرموده اند. در بررسی استدلال عقلی آیت الله بروجردی باید به دو نکته مهم توجه کرد: نکته اول: هر چند استدلال عقلی آیت الله بروجردی در اثبات لزوم وجود حکومت اسلامی و «حقانیت» مشروعیت الهی فقیه واجد شرایط برای زمامداری مسلمانان در عصر غیبت، کامل و تمام به نظر می رسد، اما در اثبات اینکه حتماً فقهای جامع الشرایط از جانب ائمه (ع) بالفعل برای ولایت منصوب شده اند و حتماً از جنبه «قانونیت» هم دارای مشروعیت الهی هستند، به نظر می رسد که کامل و تمام نباشد. زیرا در مقدمه چهارم، آیت الله بروجردی در مورد اموری به قطعیت رسیده اند که جای سؤال و ابهام زیادی دارد. به این خاطر که: اولاً: در اینکه سؤال و جوابی در مورد زمامداران عصر غیبت، بین راویان و اصحاب ائمه اطهار (ع) با آن بزرگواران - صلوات الله علیهم اجمعین - حتماً و قطعاً رد و بدل شده است، صرفاً یک احتمال است که ممکن است برای هر کسی منجر به قطع و یقین

نگردد. ثانیاً: در اینکه احادیث مربوط به ولایت فقیه در جوامع روایی ما وجود داشته است و به هر دلیل (کتاب سوزی از سوی حکومتها و یا آمدن باران و وقوع سیل و زلزله و طوفان و خورده شدن از سوی موریانه!...) حتماً و قطعاً ساقط شده و از بین رفته است، باز صرفاً یک احتمال است که نه تنها برای هر کس قطع آور نیست بلکه چون در کتب فقهای اقدم و کتب اربعه (که جامع اصول اربعمائه هست) و آثار فتوایی برجستگان فقهی امثال مرحوم شیخ صدوق به این نکته تصریح نشده است، و هیچکس از آنان به غیر از آنچه که امروزه در دست ماست وجود آثار دیگر را در این زمینه احتمال نداده است، می‌توان احتمال از بین رفتن احادیث مربوط به ولایت فقیه در جوامع روایی را رد کرد. ثالثاً: بر فرض که قبول کنیم حتماً چنین پرسش و پاسخی صورت گرفته است، و باز قبول کنیم که اینگونه احادیث از بین رفته است، چه دلیلی داریم که با قاطعیت بگوییم پاسخ ائمه اطهار (ع) در برابر پرسش شیعیان غیر از ارجاع آنان به فقهای جامع الشرایط، حتماً و قطعاً نصب فقها به ولایت بالفعل بوده است؟ شاید کسی احتمال دهد که آن بزرگواران مردم را به انتخاب فقها راهنمایی کرده باشند، شاید به گونه دیگری غیر از نصب و انتخاب پاسخ داده اند. لذا دلیل قاطعی نداریم که حتماً پاسخ به نصب فقیه داده اند. در مجموع باید گفت در یک استدلال عقلی به مصداق «اذا جاء الاحتمال بطل استدلال» با وجود احتمالات مختلف پایه آن دلیل عقلی سست می‌شود. نکته دوم: اگر گفته شود: ارتکاز ذهنی شیعه در مسائل عامه امامت فقط انتصاب الهی بوده است و مسأله انتخاب در عصر ائمه اطهار (ع) اساساً مطرح نبوده است. به همین خاطر به غیر از مسأله نصب نباید احتمال دیگری را مطرح کرد. در پاسخ باید گفت: اولاً هر چند درست است ارتکاز ذهنی شیعه در مورد مسأله امامت، جز نصب امری دیگری نبوده است، اما نباید فراموش کرد که چنین ارتکازی را باید در مورد امامت امام معصوم (ع) منصرف دانست، و نمی‌توان آن را در مورد فقهای غیر معصوم در عصر غیبت، تعمیم داد. شاید به خاطر همین عنصر عصمت بوده است که مسأله نصب در طول تاریخ ائمه اطهار (ع) در ذهن شیعیان جا باز کرده بوده است. ثانیاً: اگر هم بر امر ارتکاز ذهنی شیعه در مورد نصب بدون تفاوت در مورد امامت امام معصوم و غیر معصوم اصرار داشته باشیم، چه دلیلی وجود دارد که معتقد گردیم حتماً نصب الهی فقیه برای زمامداری در عصر غیبت بدون کسب مشروعیت مردمی و قبل از مراجعه امت، صورت گرفته است؟ یعنی می‌توان احتمال داد که مسأله مشروعیت الهی و انتصاب یک فقیه عادل برای سرپرستی امور مردم پس از رضایت آنان نسبت به آن فقیه صورت گرفته است. ثالثاً: در همان روایت مقبوله عمر بن حنظله که آیت الله بروجردی به عنوان مؤید دلیل عقلی خود ذکر کرده است، حضرت امام صادق (ع) صراحتاً جمله «قد جعلته علیکم حاکماً» را پس از آنکه توصیه می‌فرمایند «مردم نظر کنند به آن کسانی که صاحب نظر در حلال و حرام و شناخت احکام هستند و به چنین افرادی راضی شوند» بیان فرموده اند که البته در جای خود از آن بحث خواهیم کرد. بنابر این می‌توان مدعی شد که فقهای جامع الشرایط با نصب ائمه اطهار (ع) در جنبه «قانونیت» ولایت خویش هم دارای مشروعیت الهی هستند اما پس از آنکه مورد رضایت امت واقع شده و مشروعیت مردمی هم کسب کرده باشند. پی‌نوشت‌ها: ۱- البته اینکه گفته می‌شود «دلایل عقلی» نوعی مسامحه در تعبیر است. زیرا بسیاری از دلایل مطرح شده از سوی بزرگان فقها در باب ولایت فقیه، دلایل عقلی محض نیست بلکه تلفیقی از عقل و نقل است. مثلاً در بعضی از موارد صغری قیاس، عقلی و کبرای آن نقلی است و بالعکس. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، انتشارات الزهراء، ص ۱۴۵. ۲- رجوع شود به: امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، بهار ۱۳۷۳، ص ۳۹-۴۰. ۳- رجوع شود به: امام خمینی، کتاب البیع، مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۲. ۴- رجوع شود به منبع پیشین ص ۴۶۴. ۵- رجوع شود به: الشیخ الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی، علل الشرایع و الاحکام، ج ۱، باب ۱۸۲، حدیث ۹، ص ۲۵۱. ۶- آیت الله جوادی آملی در دلیل عقلی محض خویش جهت انتصابی بودن فقیه عادل به همین قاعده لطف، استدلال کرده و می‌گوید: «ولایت فقیه به عنوان تداوم امامت امامان معصوم (ع) می‌باشد یعنی هم آفرینش و ایجاد تکوینی فقیهان واجد شرایط در عصر غیبت به مقتضای حکمت الهی بر مبنای حکیمان و یا قاعده لطف متکلمان واجب است، منتها به نحو «وجوب

عن الله «نه «وجوب علی الله»، و هم دستور و نصب تشریعی آنان برابر همین تعبیرهای یاد شده لازم می باشد و ممکن نیست خللی در اصل آن تکوین و یا این تشریح راه یابد.» برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۳. ۷- رجوع شود به: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۷۹ م، ص ۳۹۲. ۸- همان منبع پیشین. ۹- همان منبع پیشین، ص ۳۸۹. ۱۰- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۴، ص ۲۸۲. ۱۱- همان منبع پیشین، ص ۲۸۵. ۱۲- همان منبع پیشین، ج ۵، ص ۲۷. ۱۳- آیت الله مکارم شیرازی که از طرفداران انتصاب الهی فقیه است می گوید: در صورتی که فرض شود آن هم به صورت بسیار نادر، افراد واجد شرایط از جمیع جهات مساوی هستند و هیچیک از آنان از دیگری برتری ندارد و اهل خبره نیز در این مساله متحیر گشته اند، مانعی برای رجوع به امر قرعه وجود ندارد. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه (کتاب البیع)، مدرسه الامام امیر المؤمنین، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.، ص ۵۹۸. ۱۴- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، البدر الزاهر فی صلوة الجمعه و المسافر (تقریر لما افاده آیت الله العظمی حاج آقا حسین بروجرودی طباطبائی)، ص ۵۲-۵۷. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

### دلایل عقلی مشروعیت الهی - مردمی ولایت فقیه

دلایل عقلی مشروعیت الهی - مردمی ولایت فقیه بی شک رهبری حکومت اسلامی در عصر بنیانگذار مکتب اسلام حضرت رسول اکرم (ص)، بر عهده ایشان است و بعد از آن حضرت، هدایت مردم و رهبری حکومت با امامان بر حقی است که از جانب خداوند منصوب شده و از سوی پیامبر اکرم (ص) معرفی شده اند. و اما در عصر غیبت امام زمان (عج) نمی توان تصور کرد شارع مقدس که به کوچکترین امور و ریزترین مسائل فردی و اجتماعی انسانها اهتمام ورزیده، مردم را در امر مهم حکومت اسلامی بدون تعیین تکلیف رها نموده باشد. لذا پس از آنکه انتصاب محض فقهای واجد شرایط از سوی شارع مقدس (بدون رجوع مردم به آنان) ثابت نشد باید گفت شارع مقدس حق فطری تعیین سرنوشت از سوی انسانها را به رسمیت شناخته و اجازه تعیین حاکم اسلامی در عصر غیبت را به مردم واگذار نموده تا مردم بر اساس همان ضوابط و شرایط و ویژگیهای حاکم (که مهمترین آنها شرط فقاقت و عدالت است) فردی را برای ولایت و زمامداری خویش برگزینند. حال در صورتی که مردم بر اساس همان ضوابط تعیین شده از سوی شارع عمل کردند و فقیه واجد شرایطی را برای ولایت تعیین نمودند، می توان گفت چنین فقیه واجد شرایط و مورد رضایت مردم قطعاً منصوب خداوند نیز هست زیرا خداوند سبحان خودش چنین حقی را برای مردم مشروع دانسته و تعیین حاکم اسلامی را بر عهده آنان قرار داده است. برای توضیح بیشتر در مورد استدلال عقلی مذکور و در صورتی که بخواهیم آن را در قالب قیاس منطقی تشریح کنیم باید گفت: مقدمه اول: تعیین سرنوشت، حق فطری همه انسانهاست. زیرا اولاً: همه انسانها در اصل آفرینش، برابر آفریده شده (۱) و از یک پدر و مادر مشترک (آدم و حوا) بوجود آمده و همگی، اعضای یک خانواده اند لذا هیچگونه امتیاز و تبعیضی در بین افراد، طبیعی نخواهد بود. فرقی بین فقیر و غنی، روستایی و شهری، عرب و عجم، کوچک و بزرگ، سیاه و سفید، قوی و ضعیف در امر حکومت و تعیین سرنوشت وجود ندارد (۲) بلکه همه مردم مانند دانه های یک شانه با یکدیگر برابرند. (۳) و ثانیاً: هیچیک از فرزندان «آدم» بنده و کنیز آفریده نشده است بلکه همه انسانها آزاد آفریده شده اند. (۴) به همین خاطر سرنوشت و فطرت انسان طوری آفریده شده که از حق تعیین سرنوشت، آزادی، انتخابگری، اختیار و اراده بهره مند است و او می تواند خودش یا راه خیر و فضیلت و حق را برگزیند و یا راه شر و ناسپاسی از نعمتها را انتخاب نماید. (۵) بنابراین، تعیین سرنوشت حقی است که در سرنوشت وجود آدمی نهاده شده است. در مورد فطری بودن حق تعیین سرنوشت، مفسر بزرگ قرآن کریم، علامه طباطبائی (۶) با تکیه بر آزادی تکوینی و تشریعی انسان و وجود برابری و مساوات بین همه انسانها می گوید: «انسان بر حسب خلقت موجودی است دارای شعور و اراده و می تواند هر کاری بخواهد برای خود انتخاب کند. و به عبارت دیگر: در هر کاری که



در برابرش قرار می‌گیرد می‌تواند طرف فعل را انتخاب کند و می‌تواند طرف ترک را انتخاب کند و بنابر این هر کاری که انجام دادن آن مشکل باشد وقتی بر او عرضه دارند بر حسب طبیعت خود نسبت به آن کار بر نقطه ای می‌ایستد که راه فعل و ترک به هم تلاقی می‌کنند. پس آدمی در دارا بودن و اتصاف به اصل اختیار، ناچار است ولی در کارهایی که منسوب به اوست و به اختیار از او صادر می‌شود مختار است یعنی بر حسب فطرت خویش نسبت به فعل و ترک، مطلق العنان است و مقید و پابند هیچیک از دو طرف نیست و این است مراد از آزادی تکوینی انسان. لازمه این حریت تکوینی حریت دیگری است که تشریحی است و آدمی در حیات اجتماعی خود بدان گردن می‌نهد. این حریت عبارت از آن است که هر کسی می‌تواند هر راهی از راههای زندگی را که بخواهد برگزیند و هر کاری را که بخواهد بکند و هیچکدام از افراد بنی نوع او حق ندارند بر او برتری جویند و او را بنده خود سازند و اراده و عملش را در اختیار گیرند و با هوای نفس خود چیزی را که نمی‌پسندد بر او تحمیل کنند. زیرا افراد نوع انسانی همگی مساویند و هر یک همان طبیعت آزاد را دارد که دیگری دارد» (۷) استاد علامه در جای دیگر، تشکیل اجتماع را نیاز فطری افراد دانسته و تصرف در همه اموری که حیات انسان به آنها بستگی دارد همان حقی می‌داند که از جانب فطرت به او داده شده است. وی در این زمینه می‌گوید: «شکی نیست که اجتماع هر جا تشکیل شود چه در افراد انسان و چه در حیواناتی که به طور دسته جمعی زندگی می‌کنند بر اساس احتیاج و نیاز فطری است و افراد نوع برای رفع حاجت و حفظ وجود و بقای خود به تشکیل اجتماع اقدام می‌نمایند. فطرت هر موجودی برای نگهداری و بقای وجودش به او حق می‌دهد که در چیزهایی که حیانتش به آنها بستگی دارد تصرف کرده و از آنها هرگونه استفاده را برای زندگانی خود بنماید... و البته این حق را فطرت به ایشان اعطا کرده است» (۸) مقدمه دوم: شارع مقدس، حقوق فطری را مشروع دانسته است. به عبارت دیگر اگر ثابت شود حقی در فطرت انسانها به ودیعت گذاشته شده، قطعا می‌توان آن را به شارع مقدس نسبت داد. مثلا اگر دفاع از خویش، حق فطری است، خداوند نیز آن را به رسمیت شناخته است. زیرا معنا ندارد که خداوند با حق واگذار شده خویش مخالف باشد و شکی نیست تمام حقوق فطری همان حقوق خدادادی است که خداوند سبحان به همه انسانها اعطا فرموده است. به سخنی دیگر، اگر شارع مقدس هیچ حکم صریحی برای تایید حقوق فطری انسانها نداشته باشد، باز با ملازمه عقلی، می‌توان از مشروعیت آن را از جانب خداوند سبحان، امری بدیهی و ضروری دانست. هر چند که بر اساس دیدگاه قرآن کریم، دین حنیف (که تعیین سرنوشت و تشکیل حکومت نیز بخشی از آن است) تماما همان فطرت الهی است که کلیه انسانها بر اساس آن آفریده شده اند (۹) و عالم در «الست» بدون هیچگونه اکراه و اجباری تمامی افراد بنی نوع به ندای ملکوتی ذات اقدس الهی نیز بر همان اساس پاسخ مثبت داده اند. (۱۰) استاد شهید مرتضی مطهری در زمینه مشروعیت حقوق فطری می‌گوید: «اصل غایت و همبستگی پدیده‌های هستی در جهان بینی اسلامی موجد حقوق فطری و طبیعی برای انسان و سایر موجودات است» (۱۱) نتیجه: از ترکیب مقدمه اول مبنی بر اینکه «تعیین سرنوشت، حق فطری همه انسانهاست» با مقدمه دوم یعنی «شارع مقدس، حقوق فطری را مشروع دانسته است» نتیجه می‌شود که مردم بر اساس حق فطری تعیین سرنوشت خویش، می‌توانند در عصر غیبت به هر فقیه مورد رضایت خویش (که واجد جمیع شرایط نیز باشد) رجوع نموده و او را به عنوان والی خویش برگزینند و چون خداوند سبحان خودش چنین حقی را به مردم اعطا فرموده است، طبعا فقیه منتخب مردم، منصوب خدا نیز محسوب می‌شود. یعنی او علاوه بر آنکه دارای مشروعیت مردمی است از مشروعیت الهی نیز برخوردار است. و این همان نکته ای است که در این دلیل عقلی، مطلوب نظر ما می‌باشد. البته بر مشروعیت حق فطری تعیین سرنوشت، خداوند سبحان بیان صریحی داشته و در این زمینه می‌فرماید: ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (۱۲) و در آیه دیگری نیز خداوند سبحان صراحتا بر این نکته تاکید فرموده که ذات اقدس الهی هیچگاه حتی نعمت اعطایی خویش به هر ملتی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه به دست خودشان، موجبات تغییر آن نعمت فراهم گردد. (۱۳) با این حال، شکی نیست که مشروعیت حق فطری تعیین سرنوشت انسانها مقید به رعایت همان ضوابط کلی بوده و صرفا در چهارچوب اصل برخورداری حاکم از «حقانیت»

شرعی و لزوم اجرای شریعت الهی بر تمامی زوایا و ارکان حکومت، معنادار است. تحقق حاکمیت الهی از طریق حیات معقول انسانی از دیگر دلایلی که می‌توان برای اثبات دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه و یا نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه ارائه داد همان مفهوم دقیق حاکمیت الهی و تحلیل حیات معقول انسانی است. به عبارت دیگر، زمینه بخش و وسیله حاکمیت الهی در میان مردم، خود انسانها هستند که با توجه به ضوابط تعیین شده از سوی شارع مقدس، به دنبال زمامدار واجد شرایط رفته و ولایت او را بر خویشان می‌پذیرند. زیرا عقل انسان چنین حکم می‌کند که هیچ حکومت معقول انسانی بدون رضایت مردم مستقر نخواهد شد و چون مردم در کنار ضوابط شرعی، دو پایه اصلی حکومت اسلامی را تشکیل می‌دهند لذا اگر مردم در شکل‌گیری اصل حکومت (و نه صرفاً در مرحله مقبولیت) نقش اساسی نداشته باشند قطعاً چنین حکومتی با از دست دادن یک پایه خویش سقوط نموده و دوام و قوام نخواهد داشت. برای توضیح بیشتر جهت اثبات جنبه «قانونیت» مشروعیت دوگانه ولایت فقیه در عصر غیبت، می‌توان در قالب یک قیاس منطقی چنین گفت: مقدمه اول: رعایت رضایت و خواست مردم در شکل‌گیری حکومت پایدار و معقول و مبتنی بر حاکمیت الهی در عصر غیبت، ضروری عقل است. زیرا اولاً هر نوع حکومت «تغلیبه» علاوه بر اینکه غیر شرعی است ضد عقل هم هست. و ثانیاً اگر حکومت بخواد قوام داشته و پایدار بماند و در عین حال بر مبنای زور و تغلب هم نباشد حتماً باید مردم در شکل‌گیری و استقرار آن نقش اصلی داشته باشند. یعنی هیچ حکومت معقول انسانی بدون رضایت مردم تشکیل نخواهد شد. و ثالثاً هرگز معقول نیست که حاکمیت الهی را اینگونه تصور کنیم که مثلاً خداوند عز و جل در شکل یک موجود بسیار بزرگی درآمده و در پشت میز بزرگ کومت خویش می‌نشیند و کاغذی را به دست گرفته و در آن قوانین بشری و احکام حکومتی می‌نویسد و اگر هم کسی تخلف کرد با یک تازیانه بزرگ او را تنبیه خواهد نمود! بلکه خداوندی که برای هر چیزی سبب قرار داده (۱۴) و از جاری شدن امور جز از طریق اسباب آن خودداری ورزیده است (۱۵)، قطعاً به وسیله اسباب و وسایل معقول، حاکمیت خویش را اعمال خواهد فرمود. البته در صورتی که به خاطر دریافت وحی در مورد پیامبران و وجود ملکه «عصمت» در مورد ائمه معصومین (ع)، مردم توانایی تشخیص معصوم را نداشته باشند، در آنجا خداوند بر اساس قاعده «لطف» و «نص» زمامداران مردم را منصوب می‌فرماید. همانگونه که در مورد رهبری پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم - علیهم السلام - این گونه عمل شده است. با این حال بر اساس آنچه که در مباحث قبلی اشاره شد، سیره عملی و گفتار ائمه اطهار (ع) به خوبی بیانگر آن است که هر چند مردم، نقشی در جنبه «قانونیت» رسول گرامی اسلام (ص) و امامان دوازده گانه (ع) ندارند، اما رضایت و پذیرش مردم نسبت به حکومت آن بزرگواران، شرط تحقق عینی و عملی ولایت و مشروعیت آنان است. مقدمه دوم: حکم عقل کشف از رضایت شارع نسبت به ولایت فقیه و سرپرستی فقیه مورد رضایت مردم دارد. زیرا وقتی عقل سلیم واقعیتی را به صلاح انسانها دانست، شارع مقدس نیز آن را بر اساس اصل تلازم عقل و شرع یعنی «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» تایید خواهد کرد. و اساساً نه تنها عقل یکی از منابع و دلایل چهارگانه فقه اسلامی است بلکه علاوه بر حجت ظاهری یعنی پیامبران و ائمه (ع)، حجت باطنی مردم عقول آنان است. (۱۶) و امیر مؤمنان (ع) نیز در خطبه اول نهج البلاغه یکی از اهداف رسالت رسولان را به فعلیت رسانیدن و شکوفا ساختن عقول مردم دانسته است. (۱۷) نتیجه: از ترکیب مقدمه اول یعنی «لزوم عقلی رعایت رضایت مردم نسبت به گزینش حاکم اسلامی در عصر غیبت» با مقدمه دوم یعنی «حجیت مستقل عقل از سوی شارع» نتیجه گرفته می‌شود که پس از رجوع مردم به فقیه واجد شرایط جهت ولایت و زمامداری وی، زمینه‌ای فراهم خواهد شد که فقیه مورد نظر مردم از سوی شارع منصوب شود یعنی علاوه بر مشروعیت مردمی از مشروعیت الهی نیز برخوردار گردد. استاد علامه محمد تقی جعفری در تحلیل حاکمیت خدا از طریق «حیات معقول» انسانی چنین می‌گوید: «معنای حاکمیت خدا چنین است که خداوند متعال بذرها را از انسانها خیر و کمال را در نهاد انسانها کاشته و به وسیله عقل و وجدان و پیامبران عظام، رویانیدن و به فعلیت رساندن آن بذرها را از انسانها می‌خواهد. ... نتیجه این مبحث این است که حاکمیت خداوند بر انسانها مخالف دخالت خود مردم در سرنوشت «حیات معقول»

خود نمی باشد. بلکه حیات معقول انسانها با تکیه بر اصول الهی قابل تفسیر و توجیه، و متکی بر هدف اعلاّی زندگی خواهد بود. در اول مبحث توضیح دادیم که بنا به یک تشبیه تقریبی که بر مبنای تشبیه ناقص بر کامل می باشد، نسبت خدا به انسانها مثل نسبت روح به فعالیتهايش می باشد که تقریباً از جمله معروف امیر المؤمنین - علیه السلام - برمیآید: «داخل فی الاشياء لا بالممازجه، خارج عن الاشياء لا- بالمباینه» (خداوند داخل در اشیاء است نه بطور اختلاط و امتزاج، و بیرون از اشیاء است نه بطور مبانیت) بنابر این نسبت حاکمیت خداوند به حاکمیت مردم بر مردم، همان نسبت روح است به فعالیتهای آن... با نظر به مجموع مباحث گذشته به این نتیجه می رسیم که به جهت لزوم حاکمیت خدا بر انسانها، حکومت مردم بر مردم در مکتب اسلام، عبارتست از حکومت روح و مدیریت آن بر صفات و فعالیتهای انسانی و هدف اصلی چنین حکومتی عبارتست از تقویت دو بعد مادی و معنوی مردم و تقلیل دردها و تامین آسایشهای آنان در مسیر هدف اعلاّی زندگی که «حیات معقول» نامیده می شود. تعیین چنین حکومتی به وسیله بعد مادی محض و خواسته های طبیعی خالص مردم که از سرچشمه خود محوری می جوشد، امکانپذیر نیست. حکومت در اسلام جلوه ای از حاکمیت خداوندی در روی زمین است و به همین جهت است که چنین حکومتی با استبداد و ظلم و جور طواغیت اجتماعات به هیچوجه سازگار نمی باشد، چنانکه روح انسانی نمی تواند با صفات و فعالیتهای انسانی، استبداد و ظلم و جور و طغیانگری راه بیندازد... این «حیات» معقول یک جریان طبیعی تحقق یافته مانند دیگر جریانات طبیعی تحقق یافته نیست، بلکه باید آن را به وجود آورد». (۱۸) سه نکته مهم در تحلیل مفهوم ولایت الهی - مردمی فقیه برای تبیین مفهوم دقیق ولایت الهی - مردمی فقیه، توجه به سه نکته مهم ضرورت دارد. نکته اول: تفکیک ناپذیری جنبه مادی با جنبه معنوی در وجود انسان یکی از اشکالات عمده و معایب مهم دموکراسی غربی، تکیه بر جنبه مادی و دنیوی وجود انسان و عدم توجه به جنبه معنوی و روحانی آن است. (۱۹) تفسیر مادیرگرایانه و تک بعدی از وجود انسان در برخی مکاتب سیاسی غرب، موجب تصور وجود ضدیت میان «خدا» و «انسان» در این گونه مکاتب است. تکیه صرف ایدئولوژیهای انسان مدارانه (اومانستی) و بینشهای سکولاریستی بر جنبه مادی وجود انسان، و تقابل مصنوعی و ضدیت ساختگی میان «انسان» و «خدا» موجب شده است که در چنین دیدگاه هایی، حکومتهای باصطلاح دموکراتیک، جز مشروعیت مردمی، مشروعیت دیگری را برای خود لازم ندانند. کما اینکه در نقطه مقابل دیدگاه های مبتنی بر روحانی سالاری که چندان توجهی به جنبه مادی و دنیوی وجود انسان ندارند، با نگرش یکسویه به جنبه روحانی و معنوی وجود آدمی، صرفاً بر مشروعیت الهی حکومت تکیه نموده و هیچ نقشی برای مردم در حکومت قایل نیستند. در حالی که در جهان بینی اسلام نه تنها هیچگونه ضدیت و تقابلی میان «خدا» و «انسان» وجود ندارد، بلکه انسانها بر اساس فطرت خویش تمایل دارند که در یک حرکت تکاملی، خودشان را با اراده و اختیار خدادادی از لجن زار خصلتهای پست مادی بیرون آورده و به نقطه رفیع کمالات و ارزشهای الای خدایی و تخلق به اخلاق و صفات الهی برسانند. برای توضیح بیشتر باید گفت که از دیدگاه اسلام، انسان موجود برجسته و ممتازی است که با دیگر موجودات جهان تمایز کلی دارد. یعنی هرچند انسان در ابتدا جزئی از زمین بوده (۲۰)، و با سایر موجودات زمینی از این جهت مشترک است، ولی از زمین جدا شده و شروع به تکامل کرده است، تا به مرتبه ای رسیده که دارای جنبه استثنایی دیگری شده، و آن همان برخورداری از نفعه ربانی و روح خدایی است. (۲۱) که این جنبه، سوای جان در همه جانداران است. بلکه این همان مرتبه ای است که خداوند از آن به آفرینش دیگر و خلقت تازه تعبیر. و خود را به عنوان بهترین آفریدگار معرفی می کند (۲۳). به عبارت دیگر همان انسان زمینی تحول پیدا کرد و کمال جدیدی را به خود اختصاص داد. البته بعداً ملک الموت او را از بدن جدا خواهد کرد (۲۴) و در آخر کار به سوی خدا باز می گردد. (۲۵) این مسیر انسان است که از آیات قرآن استفاده می شود. بنابر این، انسان اسلام دوبعدی است. یعنی در عین اینکه در گهواره طبیعت پرورش یافته و از این نظر، مبدا پیدایش وجودش طبیعت است. ولی از نظر هستی و ابداع، مربوط به خداوندست و اگر اراده الهی در کار نبود اساساً انسان هیچ بود. (۲۶) به عبارت دیگر انسان اسلام هم دارای جنبه مادی و دنیوی است، و هم جنبه معنوی و روحانی. و هرگز نباید این دو بعد

وجودی انسان را از یکدیگر منفک دانست بلکه این هر دو، لازم و ملزوم یکدیگر بوده و بدون یکی امکان رشد صحیح برای دیگری وجود ندارد. لذا هرگونه تقابلی بین «خدا» و «انسان» مردود است. به همین خاطر باید گفت تعیین فقیه واجد شرایط از سوی مردم جهت ولایت و زمامداری، هیچگونه تقابل و منافاتی با حاکمیت انحصاری خداوند نداشته و در جهت تقویت هر دو بعد مادی و معنوی وجود انسانهاست. نکته دوم: «امامت» بدون «امت» مصداق عینی و خارجی ندارد از دیگر نکاتی که در تحلیل مفهوم واقعی ولایت الهی - مردمی فقیه باید در نظر گرفت این است که مفهوم لغوی «امامت» به گونه ای وضع شده است که بدون «امت» هرگز مصداق عینی و خارجی ندارد. به عبارت دیگر جهت سرپرستی مردم، اسلام در مقابل واژه هایی چون زمامدار، حاکم، رئیس، زعیم، عظیم، پادشاه، قیصر و فرمانده اصطلاح امام را مطرح کرده است و این به دلیل عنایت خاصی است که در معنا و مفهوم این واژه مطرح است. امام از ام یوم (به معنای قصد و عزیمت کردن) گرفته شده است. و چون بر وزن فعال (ما یفتعل به) می باشد معنای «ما یؤم به» به کسی که به او قصد می شود، اطلاق می گردد. به عبارت دیگر امام یعنی کسی که مقصود است و گروهی برای رسیدن به مقصد، متوجه وی گشته و پشت سر او حرکت می کنند. امت نیز از لحاظ لغوی هم ریشه با امام است و به معنای این است که گروهی هم عقیده برای رسیدن به اهداف مشترک همراه با امام خویش حرکت می کنند. هرچند در مورد امامت امامان معصوم (ع) به دلیل وجود «عصمت»، صلاحیت «امامت» از ناحیه «امت» داده نمی شود، اما به هر حال شرط عینیت یافتن «امامت» امامان (ع)، حضور امت است. در عصر غیبت نیز در صورتی که «امت» امام واجد شرایطی را برای خود تعیین نکند، هرگز «امامت» برای هیچ فقیه عادلانی ایجاد نخواهد شد. ممکن است گفته شود «امت» مکلف و موظف به اطاعت است و نباید برای تبعیت و دنباله روی خویش از امام هیچگونه چون و چرایی داشته باشد. اما نباید فراموش کرد که در روایات متعددی از حقوق متقابل بین امام و امت سخن به میان آمده (۲۷) و امام دارای مسئولیت و ضمانت شناخته شده است. (۲۸) و اساساً تصویری که از امامت در برخی اذهان است (که گویا امام جلو جلو حرکت می نماید و امت باید تلاش کند خود را به او رسانده و پشت سرش حرکت نماید) تصور واقعی از حقیقت مفهوم «امامت» نیست. زیرا امام قلب جامعه بوده و در مرکزیت آن قرار دارد. سیستم «امامت» را باید به صورت دایره ای تصور نمود که همه «امت» بر دور «امام» (که محور و مرکز چنین دایره ای است) حلقه زده است و کل این دایره در حال حرکت مستمر، «صیوروت» و «شدن» دائمی جهت رسیدن به کمال مطلق است. (۲۹) مولای متقیان حضرت علی - علیه السلام - امامت را با تغییر «قطب الرحا» (و یا همان محوری که سنگ آسیاب بر گرد آن می چرخد و بدون آن گردش سنگ مختل می شود) بیان نموده و چنین می فرماید: «اما والله لقد تقصمها فلان و انه لیعلم ان محلی منها محل القطب من الرحا» (۳۰) اما سوگند به خدا که فلانی خلافت را همچون پیراهنی به تن کشید، در حالی که او می دانست موقعیت و نقش من همچون قطب در سنگ آسیاب است. نکته سوم: مفهوم لغوی «ولایت» و نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه و لاء و توالی آن است که دو یا چند چیز به گونه ای کنار هم قرار گیرند که هیچ چیز غیر خودشان بین آنان حایل نباشد. به عبارت دیگر «ولی» و کسی که می خواهد امور دیگری را سرپرستی کند حتماً از طریق نزدیک شدن و همراه شدن با اوست. لذا در سیستم سیاسی اسلام که بر مبنای حکومت ولایی پایه گذاری شده است، هرگز قابل تصور نیست که حاکم و زمامدار اسلامی بخواهد جدای از مردم و بدون در نظر گرفتن نقش آنان تشکیل حکومت دهد. یعنی ولایت ولی فقیه فقط در ارتباط با مردم مفهوم داشته و او با ولایت الهی - مردمی، اعمال حاکمیت می نماید. رهبر معظم انقلاب، آیت الله خامنه ای با تکیه بر همین معنای «ولایت»، هر نوع حکومتی که جدای از مردم باشد آن را حاکمیت غیر اسلامی دانسته و در این زمینه می فرماید: «ولایت، معنای عجیبی است. اصل معنای ولایت عبارت از نزدیک بودن دو چیز با یکدیگر است. فرض بفرمایید، وقتی که دو ریسمان، محکم به هم تابیده می شوند و جدا کردن آنها از یکدیگر، به آسانی ممکن نیست. آن را در عربی «ولایت» می گویند. ولایت، یعنی اتصال و ارتباط و قرب دو چیز به صورت مماس و مستحکم با یکدیگر. همه معانی ای که برای «ولایت» در لغت ذکر شده است. معنای محبت، معنای قیومیت و بقیه معانی، که

هفت، هشت معنا در زبان عربی هست. از این جهت است که در هر کدام از اینها، به نوعی این قرب و نزدیکی بین دو طرف ولایت وجود دارد. مثلاً «ولایت» به معنای محبت است. چون محبت و محبوب، با یکدیگر یک ارتباط و اتصال معنوی دارند و جدا کردنشان از یکدیگر، امکانپذیر نیست. ... در نظام سیاسی اسلام، آن کسی که در راس قدرت قرار دارد و آن کسانی که قدرت حکومت بر آنها در اختیار اوست، ارتباط و اتصال و پیوستگی جدایی ناپذیری از هم دارند. این، معنای این قضیه است. این، فلسفه سیاسی اسلام را در مساله حکومت، برای ما معنا می‌کند. هر حکومتی که این طور نباشد، این ولایت نیست. یعنی حاکمیتی که اسلام پیش بینی کرده است، نیست. (۳۱) ایشان در جای دیگر، معنا یافتن حقیقت ولایت الهی را با حضور مردم دانسته و چنین می‌فرماید: «حکومت در اسلام، حکومت ولایی است، ولایت یعنی حکومت، که با این تعبیر لطیف و متناسب با شخصیت و شرافت انسان بیان شده است. در اسلام، چون افراد جامعه، افراد انسان، در حساب سیاسی اسلام به حساب می‌آیند. در واقع همه چیز مردمند. مردم هستند که شخصیت و خواست و مصالح و همه چیز آنها، در نظام سیاسی اسلام به حساب می‌آید. آن وقت، ولایت الهی، با چنین حضوری از مردم معنا می‌دهد. حقیقت ولایت الهی این است، ارتباط با مردم». (۳۲) پی نوشت ها: ۱- «الذی خلقکم من نفس واحدۃ» آیه اول سوره نساء. ۲- «ایها الناس، الا ان ربکم واحد و ان اباکم واحد. الا لا فضل لعربی علی عجمی و لا عجمی علی عربی و لا لاسود علی احمر و لا لاحمر علی اسود الا بالتقوی» تفسیر القرطبی، ج ۱۶، ص ۳۴۲. ۳- «الناس کلهم سواء کالسنان المشط» من لا یحضره الفقیه، ص ۵۷۹. ۴- «ایها الناس ان آدم لم یلد عبدا و لا امه و ان الناس کلهم احرار... نهج السعاده، ج ۱، ص ۱۹۸. ۵- «انا خلقنا الانسان من نطفه امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعا بصیرا، انا هدیناه السبیل اما شاکرا اما کفورا» آیات ۲ و ۳ سوره انسان. ۶- برای شناخت بیشتر دیدگاه مرحوم استاد علامه طباطبائی در زمینه بنیاد فطری فلسفه سیاسی اسلام رجوع شود به: عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران ۱۳۷۵، ص ۱۳۳-۱۳۴. ۷- رجوع شود به: علامه طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، جلد ۱۰، ص ۵۶۳. ۸- همان منبع پیشین، ج ۲، ص ۹۳-۹۴. ۹- فاقم وجهک للذین حنیفا فطرت الله الی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الذین القیم ولكن اکثر الناس لا یعلمون» آیه ۳۰ سوره روم. ۱۰- آیه ۱۷۲ سوره اعراف. ۱۱- رجوع شود به: مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۱۶۶. ۱۲- خداوند سرنوشت هیچ ملتی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه خودشان سرنوشت خویش را تغییر دهند. آیه ۱۱ سوره رعد. ۱۳- «ذلک بان الله لم یک مغیرا نعمه انعمها علی قوم حتی یغیروا ما بانفسهم و ان الله سمیع علیم» آیه ۵۳ سوره انفال. ۱۴- «انا مکنا له فی الارض و اتیناه من کل شیء سببا» آیه ۸۴ سوره کهف. ۱۵- قال الصادق (ع): «ابی الله ان یجری الاشیاء الا باسباب، فجعل لكل شیء سببا» ج ۲ بحار الانوار، ص ۹۰. ۱۶- «یا هشام ان الله علی الناس حجتین: حجه ظاهره و حجه باطنه، فاما الظاهره فالرسل و الانبیاء و الائمه و اما الباطنه فالعقول» ج ۱، اصول کافی، ص ۱۶. ۱۷- «و یثیروا دفائن العقول» خطبه ۱ نهج البلاغه. ۱۸- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: استاد علامه جعفری، محمد تقی، حاکمیت خدا (توضیحی درباره حاکمیت خداوندی و سازگاری آن با حکومت مردم بر مردم)، مقالات نخستین کنفرانس اندیشه اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۶۱-۱۷۵. ۱۹- برای اطلاع بیشتر به اشکالات و معایب دموکراسی رجوع شود به: کواکیان، مصطفی، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، ص ۴۸-۵۸. ۲۰- «و بدا خلق الانسان من طین» (آفرینش انسان را از گلی شروع کرد) آیه ۹ سوره سجده. ۲۱- «و نفخ فیہ من روحه» (و از روح خود در او دمید) آیه ۹ سوره سجده. ۲۲ و ۲۳- «ثم انشانا خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین» (سپس در او خلقت دیگری ایجاد کردیم ثابت و پایدار است خدایی که بهترین آفریدگار است) آیه ۱۴ سوره مؤمنون. ۲۴- «قل یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم» (بگو فرشته مرگ که مامور بر شماست جان شما را می‌گیرد) آیه ۲۱ سوره سجده. ۲۵- «کیف تکفرون بالله و کنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون» (چگونه به خدا کافر می‌شوید با اینکه مرده بودید و شما را زنده کرد، سپس می‌میراند و بعدا زنده می‌کند و بعد به سوی او باز می‌گردید.) آیه ۲۸ سوره بقره. ۲۶- «و قد خلقتک من قبل و لم



تک شیئا» (تو را از پیش آفریدم با اینکه هیچ نبود). آیه ۸ سوره مریم. ۲۷- اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۵ و خطبه ۳۴ نهج البلاغه. ۲۸- «الامام ضامن». سنن ابن ماجه، کتاب اقامه، باب ۴۷. ۲۹- آیه ۵۳ سوره شورا «الا- الی الله تصیر الامور» و آیه ۲۸ سوره آل عمران «و الی الله المصیر». ۳۰- خطبه ۳ نهج البلاغه. ۳۱- رجوع شود به: مشروح سخنان آیت الله خامنه ای در جمع کارگزاران نظام در عید سعید غدیر ۱۳۷۶، روزنامه رسالت، شماره ۳۲۴۵، ۷ اردیبهشت ۱۳۷۶، ص ۳. ۳۲- همان منبع پیشین. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

### دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی - مردمی ولایت فقیه

دلایل نقلی نظریه مشروعیت الهی - مردمی ولایت فقیه انسان در حال «صیروت» و «شدن» دائمی به سمت خداست و تصور هرگونه تقابلی میان خدا و او ناشی از عدم شناخت حقیقی از جایگاه واقعی انسان در مسیر تکاملی اش به سوی «الله» می باشد. زیرا انسان چنین لیاقتی دارد که با اراده خدادادی خویش از لجن زار خصلتهای پست مادی و حیوانی به سمت قله رفیع صفتهای انسانی و الهی، خود را ارتقا داده و به مقام والای خلیفه الهی برسد. او چنین شایستگی را جهت استخلاف پس از تعلیم اسما و کسب کفایت عملی و قدرت لازم از ناحیه ذات اقدس ربوبی بدست آورده است. خداوند سبحان در آیات متعددی با تعبیری همچون «خلایف» ، «خلفا»، «خلیفه» و... بر خلیفه خدا بودن انسان تصریح نموده (۱) و در سوره بقره می فرماید: و اذ قال ربك للملائكة انی جاعل فی الارض خلیفه (۲) و آنگاه که پروردگارت به فرشتگان فرمود من در زمین خلیفه قرار می دهم. (استاد علامه طباطبائی در زمینه این آیه در تفسیر المیزان خویش آورده است: «خلافتی که از آن گفتگو شده خلافت و جانشینی از خداوند است نه از یکنوع موجود زمینی که قبل از انسان بر زمین زندگی داشته و بعدا منقرض شده است و خدا خواسته نوع انسان را جانشین آنان کند، همچنانکه برخی از مفسران احتمال داده اند، زیرا پاسخی که خداوند به فرشتگان می دهد و مقام برجسته آدم را به وسیله «تعلیم اسما» به آنها گوشزد می کند تناسب با این احتمال ندارد بلکه مناسب معنی اول است، از اینجا معلوم می شود که مقام خلیفه الهی مخصوص حضرت آدم (ع) نبوده بلکه مربوط به نوع انسان است و فرزندان آدم نیز با پدر در این قسمت شرکت دارند و معنی «تعلیم اسما» هم تعلیم بخصوص حضرت آدم (ع) نیست بلکه علم در نوع انسان به ودیعه گذارده شده و همواره به طور تدریج آثارش در نسل او ظاهر می گردد و چنانچه فرزندان آدم در راه هدایت قدم بگذارند می توانند آن علم را از قوه به فعلیت برسانند» (۳) بی شک مقام خلیفه الهی انسان صرفا مربوط به تکوین و در خصوص احیا و بهره وری از زمین نیست، بلکه مستلزم جواز تصرف انسان در امور اجتماعی و حکومتی نیز می باشد. به همین خاطر خداوند سبحان حکمرانی حضرت داود (ع) را متفرع بر خلیفه بودن وی قرار داده و می فرماید: یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (۴) ای داود ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم، پس بین مردم به حق حکم نما. از مجموع آیات مربوط به مقام خلیفه الهی انسان می توان حق دخالت انسان را در سرنوشت خویش استنتاج نمود و به این نکته معتقد شد که رجوع مردم به فقیه واجد شرایط و تعیین وی جهت ولایت در عصر غیبت، امری کاملا مشروع بوده و خداوند سبحان نیز چنین حاکمی را به رسمیت خواهد شناخت. آیت الله شهید سید محمد باقر صدر در زمینه حق «استخلاف» می گوید: «همانا تصدی قوه مقننه و قوه مجریه به امت برمی گردد پس امت همان صاحب حق است در تصدی این دو قوه از طریق که قانون اساسی معین می کند و این حق همان حق «استخلاف» و رعایتی است که از ناحیه مصدر حقیقی همه قدرتها یعنی خداوند تعالی حاصل شده است» (۵) وی در جای دیگر در مقام استدلال به «توقیع شریف» می گوید: «رجوع مردم به آنان (فقهای واجد شرایط) از آن جهت که آنان راویان احادیث امامان و حاملان شریعت هستند موجب اعطای ولایت (به معنای سرپرستی بر تطبیق شریعت و حق اشراف کامل از این زاویه) به آنان می گردد». (۶) لزوم تشکیل دولت از جانب مردم برای انجام تکالیف اجتماعی یکی دیگر از دلایلی که نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه را ثابت می کند، وظیفه مردم در انجام وظایف و تکالیف

اجتماعی است که بر اساس آیات متعدد قرآن کریم بر دوش مردم نهاده شده است. و بدون تردید تحقق چنین وظیفه ای جز از طریق برپایی حکومت و دولت امکانپذیر نیست. به عبارت دیگر علاوه بر وظایف فردی، خداوند سبحان خطاب به مردم یک سلسله تکالیف و احکام اجتماعی را از آنان خواسته است که تشکیل دولت لازمه انجام چنین تکالیفی است. به عنوان مثال، خداوند سبحان از مردم خواسته است که دست دزد را قطع کنند، زناکار را شلاق بزنند، در راه خدا جهاد کنند، دین را اقامه کنند، قاتل را قصاص کنند و... بی شک منطقی و معقول نیست که تصور کنیم چنین احکامی بدون حکومت، اجرا شدنی است. آیا می توان تصور کرد که مسلمانان بدون وجود یک نظم سیاسی حاکم و بدون هماهنگی لازم قادر به مقابله با دشمنان خدا باشند؟ چه کسی قاتل را باید قصاص کند؟ آیا هر فرد جامعه اسلامی حق دارد بر فرد زناکار شلاق و تازیانه بزند؟! آیا در چنین امور عمومی و اجتماعی در صورتی که هر شخصی بخواهد از سوی خود متصدی انجام آن شود هرج و مرج به وجود نخواهد آمد؟ استاد علامه طباطبائی با اشاره به آیاتی که متضمن تکالیف اجتماعی و لزوم اقامه عبادات از سوی مردم است معتقدند که چون افراد در پیدایش اجتماع اثر تکوینی دارند برای اداره آن نیز حق دخالت داشته و خداوند آن اثر تکوینی را در مقام تشریح ضایع نگذارده است. ایشان در این زمینه بحث مبسوطی ارائه نموده و به اکثر آیات مورد استدلال اشاره کرده است لذا بیان ایشان را در این باره کافی دانسته و آن را در اینجا به طور کامل نقل می نمایم. وی می گوید: «نکته ای که لازم است در اینجا مورد توجه قرار گیرد این است که عموم آیاتی که متضمن لزوم اقامه عبادات و انجام حج و اجرای حدود و قصاص و نظایر اینها است روی سخن خود را تنها به پیغمبر ننموده بلکه تمام مؤمنین را مخاطب قرار داده و اجرای این امور را از همه آنان خواسته است. چنانکه خداوند می فرماید: اقیموا الصلوة (۷) نماز را برپا بدارید. و می فرماید: و انفقوا فی سبیل الله (۸) در راه خدا انفاق کنید. و می فرماید: کتب علیکم الصیام (۹) روزه بر شما واجب شد. و می فرماید: و لتکن منکم امه یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر (۱۰) تا جمعی از شما مردم را به خیر و خوبی دعوت نموده و امر به معروف و نهی از منکر کنند. و می فرماید: و جاهدوا فی سبیله (۱۱) در راه خدا جهاد کنید. و می فرماید: و جاهدوا فی الله حق جهاده (۱۲) آنطور که شایسته است در راه خدا جهاد نمایید. و می فرماید: الزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلد (۱۳) زن و مرد زناکار را به صد تازیانه مجازات کنید. و می فرماید: السارق و السارقه فاقطعوا یدیهما (۱۴) دست مرد و زن دزد را قطع کنید. و می فرماید: و لکم فی القصاص حیوة (۱۵) در قصاص برای شما حیات و زندگی است) و می فرماید: ان اقیموا الشهادة لله (۱۶) (شهادت را برای خدا بدهید. و می فرماید: و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا (۱۷) (همه شما به ریسمان خدا چنگ زیند و پراکنده نشوید. و می فرماید: ان اقیموا الدین و لا تفرقوا فیه (۱۸) (اینکه اقامه دین نموده در آن اختلاف نکنید. و می فرماید: و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم و من ینقلب علی عقبیه فلن یضر الله شیئا و سیجزی الله الشاکرین (۱۹) (محمد نیست جز رسولی که قبل از او پیغمبرانی بوده اند، آیا اگر بمیرد و یا کشته شود به روش گذشتگان خود برمی گردید، و کسی که چنین کند هیچ ضرری به خدا نمی رساند و زود باشد که خدا شکرگزاران را پاداش دهد) و غیر اینها از آیات زیاد دیگری که دارای همین روش است. (۲۰) از مجموع این آیات چنین استفاده می شود که دین یک روش اجتماعی است که خداوند آن را بر عهده مردم قرار داده است و خدا راضی به کفر بندگان خویش نیست، و چنین خواسته است که افراد همه با هم و به طور دسته جمعی اقامه دین کنند، پیدا است که اجتماع چون از افراد تشکیل شده، اداره آن نیز باید به عهده خود آنها بوده باشد، و هیچ فردی در این باره بر دیگری مزیت و تقدم نداشته همه یکسان می باشند. خلاصه شئون اجتماعی مخصوص به دسته ای خاص نمی باشد، و در این موضوع پیغمبر نیز با دیگران مساوی بوده هیچ امتیازی ندارد، و خدا می فرماید: انی لا اذیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی بعضکم من بعض (۲۱) (همانا که عمل هیچ عمل کننده ای را چه زن و چه مرد ضایع نمی کنیم، چه آنکه بعضی از بعضی دیگر هستید.) اطلاق آیه چنین دلالت دارد به طور کلی همان طور که افراد در اجتماع و پیدایش آن اثر تکوینی دارند، خداوند در شان تشریح نیز این اثر تکوینی را نادیده

نگرفته و آن را ضایع نگذارده است و خداوند چنین فرموده ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبه للمتقین (۲۲) (زمین مال خداست و او به هر یک از بندگان خویش که خواست و می‌گذارد، و پرهیزکاران دارای عاقبت نیک خواهند بود.) (۲۳) علامه طباطبائی در بخش دیگری و در ادامه پاسخ به این سؤال که عهده دار اداره اجتماع کیست و سیره او چیست؟ می‌گوید: «در هر صورت باید دانست که بدون اشکال در این زمان که پیامبر (ص) وفات نموده و امام (ع) نیز از دیده پنهان است، امر حکومت به دست خود مسلمین است، و این وظیفه آنان است که با در نظر گرفتن روش رسول خدا که روش امامت بوده است حاکمی را انتخاب کنند، و این روش غیر از روش پادشاهی و امپراتوری است، در این موقعیت نباید هیچ حکمی از احکام الهی تغییر کند و این وظیفه همه است که در راه حفظ احکام خدا کوشا باشند، و اما درباره حوادث روزمره و پیشآمدهای جزئی همان طور که گفتیم، لازم است که حاکم با مشورت مسلمین درباره آنها تصمیم بگیرد» (۲۴) بنابر این از مجموع آیات متضمن تکالیف اجتماعی مردم چنین نتیجه می‌شود که تشکیل حکومت به عنوان مقدمه واجب بر عموم مسلمانان لازم است. به همین خاطر در صورتی که مردم برای انجام تکالیف واجب اجتماعی خویش بخواهند دولت تشکیل دهند حق دارند که فقیه واجد شرایطی را به عنوان حاکم تعیین نمایند. بی‌شک چنین فقیهی علاوه بر مشروعیت مردمی دارای مشروعیت الهی نیز خواهد بود. زیرا منطقی و معقول نیست که مردم به تکالیف اجتماعی از سوی شارع مکلف باشند، اما هیچگونه حق دخالت و اظهار نظر جهت ایجاد مقدمات و فراهم آوردن زمینه های انجام آن تکالیف را نداشته باشند. مگر امکان دارد که برای شارع، امری مطلوب باشد و آن را از مردم بخواهد اما مقدمه آن را نخواهد؟ ضرورت ادای امانت حکومت از دیدگاه قرآن کریم انسان حامل امانت الهی شناخته شده است. خداوند سبحان در این باره می‌فرماید: انا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا ليعذب الله المنافقين و المنافقات و المشركين و المشركات و يتوب الله على المؤمنين و المؤمنات و كان الله غفورا رحیما (۲۵) (ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم و آنان از پذیرش حمل آن سرباز زدند و از آن بیمناک شدند و انسان آن را به دوش کشید. به راستی که او ستمکار و نادان بود. تا خداوند مردان و زنان دو رو و مردان مشرک و زنان مشرک را عذاب کند و خداوند توبه مردان و زنان مؤمن را می‌پذیرد و خداوند آمرزنده و مهربان است) شیخ طوسی در زمینه منظور از «امانت» در این آیه می‌گوید: «مقصود قرآن از «امانت» احکام و تعالیم دینی است که خداوند به وسیله سفیران خود ابلاغ کرده است» (۲۶) بی‌شک ادای امانت الهی، عمل به مقتضای تعالیم دین حق است و تحقق احکام الهی بدون تشکیل حکومت و دولت امکانپذیر نیست. بنابر این همه انسانها باید جهت ادای امانت دست به تشکیل حکومت بزنند. و به وظیفه الهی خویش در این زمینه عمل نمایند. حال که مردم صاحب امانت الهی هستند و حق دارند حکومت تشکیل دهند آیا نمی‌توانند در عصر غیبت، فقیه واجد شرایط را جهت ولایت تعیین کنند؟ خداوند سبحان در آیه دیگری می‌فرماید: ان الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعماً یعظکم به ان الله کان سمیعاً بصیراً (۲۷) (خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانتها را به صاحب و اهل آنها بازگردانید و آنگاه که میان مردم داوری می‌کنید، از روی عدل و داد حکم کنید. بی‌تردید خداوند چه نیکو شما را پند می‌دهد. همانا که خداوند شنوا و بیناست.) این آیه بر دو مطلب به خوبی دلالت دارد: اول آنکه «امانت» در این آیه به قرینه «و اذا حکمتم بین الناس» همان حکومت و قضاوت است. بویژه آنکه بلافاصله در آیه بعدی نیز لزوم اطاعت مردم از خدا و پیامبر و «اولی الامر» مورد سفارش قرار گرفته است. (۲۸) دوم آنکه حکومت امانتی است نزد حاکم که هرگز نباید در آن خیانت کند بلکه باید آن را در جهت مصالح صاحب و اهل مانت یعنی امت به کار گیرد. کما اینکه حضرت علی (ع) فرمانداری اشعث بن قیس برای آذربایجان را طعمه و وسیله آب و نان ندانسته، بلکه آن را امانتی در گردن وی تلقی کرده که حق برخورد مستبدانه با رعیت ندارد. (۲۹) حال با توجه به آنکه انسانها حامل امانت الهی بوده و حکومت نیز نوعی امانت است نتیجه گرفته می‌شود که حکومت، امانت امت در دست حاکم می‌باشد و به هنگام سپردن این امانت در عصر غیبت، مردم حق دارند آن را به هر کسی که واجد شرایط

ولایت است و اگذار کنند. بدیهی است فرد تعیین شده از جانب خداوند نیز مشروعیت خواهد داشت. به عبارت دیگر فرد تعیین شده از سوی مردم، دارای هر دو نوع ولایت الهی و ولایت مردمی خواهد بود. روایتی از امام محمد باقر و امام جعفر صادق - علیهم السلام - مرحوم شیخ طبرسی در کتاب مجمع البیان خویش در روایتی از امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) بیان کرده است که آن بزرگواران در ذیل دو آیه ۵۸ و ۵۹ سوره نساء فرموده اند: «آیتان احدهما لنا و الاخری لکم» (۳۰) (دو آیه است یکی به نفع ما و دیگری به نفع شماست) منظور از آیه ای که به نفع مردم است همان آیه ان الله یامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها است که قبل از آیه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم آمده است. خلاصه آنکه این روایت مؤید همان استنباطی است که قبلاً بیان شد یعنی حکومت، امانت امت در دست حکام می باشد. به همین خاطر امت می تواند در عصر غیبت، امانت خویش را به دست آن فقیه واجد شرایطی که خود تعیین کرده است بسپارد. دلالت مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه و توقیع شریف بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه در زمینه چگونگی دلالت این سه روایت بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه و یا همان دیدگاه مشروعیت دو گانه ولایت فقیه به چهار نکته مهم باید توجه شود. نکته اول: گرچه دلالت هر سه روایت مذکور را بر نظریه انتصاب محض الهی ولایت فقیه در جنبه «قانونیت» آن مورد اشکال قرار دادیم اما فی الجمله دلالت آنها را بر نوعی انتصاب الهی تمام دانستیم و به اشکالات طرفداران انتخاب مردمی ولایت فقیه نیز در مورد هر یک از آنها پاسخ گفتیم. به عبارت دیگر در اینکه در روایات مقبوله و مشهوره و توقیع می توان نوعی انتصاب الهی را استنتاج کرد نباید تردیدی به خود راه داد. (۳۱) نکته دوم: تمام بحث در مورد چگونگی دلالت این سه روایت بر انتصاب الهی ولایت فقیه، به زمان جعل ولی فقیه برمی گردد. در حالی که نظریه انتصاب الهی معتقد است جعل ولایت برای فقیه واجد شرایط قبل از رجوع و رضایت مردم صورت گرفته است، نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه بر این باور است که با توجه به آنچه در هر سه روایت منصوص است، چنین جعلی پس از اظهار نظر و تعیین مردم صورت می گیرد. به عبارت دیگر بر اساس برداشت اول، مردم از بین فقهای که از جانب امام معصوم (ع) منصوب شده اند یکی را برای ولایت برمی گزینند. اما در برداشت دوم، امام معصوم (ع) آن فقیهی را منصوب می فرماید که قبلاً از سوی مردم مشخص شده و به او رجوعی صورت گرفته و مردم نسبت به ولایت وی رضایت دارند. در برداشت نخست اولاً همه فقهای واجد شرایط، بالفعل و به طور مساوی از جانب امام معصوم (ع) منصوب شده اند، اما پس از پذیرش مردم، فقهای دیگر از باب اینکه نباید شق عصای مسلمین کنند حق دخالت در ولایت تدبیری و امور حکومتی ندارند. در برداشت نخست اولاً همه فقهای واجد شرایط، بالفعل و به طور مساوی از جانب امام معصوم (ع) منصوب شده اند، اما پس از پذیرش مردم، فقهای دیگر از باب اینکه نباید شق عصای مسلمین کنند حق دخالت در ولایت تدبیری و امور حکومتی ندارند. ثانیاً: رضایت مردم معلول چنین انتصابی است و نه علت آن، یعنی چون فقها منصوب از جانب امام (ع) هستند مردم باید راضی شوند نه آنکه چون مردم به ولایت فرد واجد شرایط رضایت دارند نسبت به وی جعل ولایت شود. در حالی که در برداشت دوم اولاً مادامی که فقیه واجد شرایط مورد رضایت مردم نباشد هیچگونه جعل ولایت برای وی صورت نمی گیرد. ثانیاً چون جعل ولایت صرفاً برای فقیه عادل مرضی مردم صورت می گیرد به همین خاطر نمی توان هیچگونه ولایت بالفعلی را برای دیگر فقهای واجد شرایط در امر حکومت تصور کرد. به عبارت دیگر در برداشت دوم فقط یک فقیه واجد شرایط ولایت بالفعل از جانب شارع مقدس دارد و آن هم همان فقیهی است که قبلاً از سوی مردم تعیین شده است. البته نباید نتیجه برداشت دوم را با دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه یکی دانست. زیرا اولاً طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه به هیچگونه جعل ولایت به طور مستقیم از جانب شارع اعتقاد ندارند بلکه هرگونه نصبی را چه در مرحله ثبوت و چه در مقام اثبات مورد خدشه قرار می دهند ثانیاً آنان انتخاب مردم را علت تامه مشروعیت ولایت فقیه در جنبه و «قانونیت» آن می دانند در حالی که در نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه، رضایت و انتخاب مردم شرط جعل الهی (و یا همان علت معده) بوده و حد اکثر می توان آن را علت ناقصه مشروعیت ولایت فقیه در اعتبار قانونی آن دانست. نکته سوم: حال باید دید آنچه در سه

روایت مذکور به شکل منصوص وارده شده است بر کدامیک از دو برداشت پیش گفته دلالت دارد. در هر کدام از این سه روایت، قراین بسیار واضحی وجود دارد که بیانگر دلالت این روایات بر برداشت دوم و یا همان نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه می باشد. در اینجا این قراین را یادآوری می کنیم. پنج قرینه در روایت عمر بن حنظله امام جعفر صادق (ع) می فرماید: «ینظران (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرفا احکامنا، فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما...» (۳۲) (نظر کنند در میان شما به آن کسی که حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می کند و احکام ما را می شناسد، وی را به عنوان حکم قرار دهند، چرا که من او را حاکم شما قرار دادم.) در روایت عمر ابن حنظله پنج قرینه منصوص وجود دارد که بیانگر دلالت این روایت بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه می باشد. قرینه اول: «تعبیر «ینظران» بیانگر آن است که امام (ع) مساله تعیین فقیه واجد شرایط را به مردم احاله فرموده است. از آنجایی که خصوصیت مورد موضوعیت در استنتاج این حدیث ندارد لذا اگر به جای دو نفر، جمیع امت را در نظر بگیریم مفهوم آن این خواهد بود که عامه مردم و امت اسلام باید تلاش کنند تا فقیه واجد شرایط را جهت تصدی امر ولایت پیدا کنند. قرینه دوم: تعبیر «فلیرضوا به حکما» قرینه دیگری است که بیانگر لزوم رضایت مردم نسبت به فقیه واجد شرایط است. به عبارت دیگر امام (ع) می فرماید: حال که مردم شخصی را با این اوصاف و ویژگیها یافتند موظفند به حکم او راضی شوند زیرا من چنین شخصی را به عنوان حاکم قرار دادم. نباید از تعبیر «فانی قد جعلته علیکم حاکما» (که در فعل «جعلته» صیغه ماضی به کار رفته است) چنین استفاده کرد که این کار قبلا صورت گرفته است. زیرا کاملا واضح است که امام (ع) در صدد بیان یک خبر نیست بلکه در اینجا مقام، مقام «نصب» و «انشا» می باشد. ممکن است گفته شود: «لام» امر در «فلیرضوا» بیانگر این است که مردم موظفند راضی شوند و چاره دیگری غیر از رضایت ندارند، اما در پاسخ باید گفت که اولاً با توجه به مقدمه این حدیث که در آن مساله تحاکم به طاغوت مطرح شده است شکی در این نکته باقی نمی ماند که مردم حق ندارند به غیر واجدین شرایط رجوع کنند و وقتی هم که واجد شرایط را یافتند حتما باید به او راضی شوند. ثانیاً اگر اصلا رضایت مردم شرط نبود لزومی به بیان چنین واژه ای نبود مثلاً امام (ع) می توانست بفرماید وقتی شما واجد شرایط را یافتید حتما از حکم او تبعیت کنید. ثالثاً در مشهوره ابی خدیجه صراحتاً از تعابیری همچون «اجعلوا» و یا «فاجعلوه» استفاده شده و نشان دهنده آن است که «امر» به رضایت نسبت به فقیه واجد شرایط در حقیقت در مقابل «نهی» از مراجعه به سلاطین جور و طواغیت هر زمان و افراد غیر واجد شرایط است، و نه آنکه به مفهوم سلب اختیار از مردم برای انتخاب بین افراد واجد شرایط باشد. قرینه سوم: ضمیر متصل در تعبیر «جعلته» قطعاً به همان فرد واجد شرایط و مرضی مردم برمی گردد و این قرینه دیگری است بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه. به عبارت دیگر امام (ع) به مردم می فرماید: بروید بگردید فقیه عادل که عارف به حلال و حرام ما بوده و صاحب نظر در احکام الهی باشد بین خودتان مشخص کنید که من همین فرد تعیین شده از سوی شما را به عنوان حاکم بر شما قرار دادم. قرینه چهارم: مرحوم شیخ صدوق در کتاب «من لا یحضره الفقیه» خویش در ادامه روایت مقبوله عمر ابن حنظله آورده است: «قلت: فی رجلین اختار کل واحد منهما رجلاً فرضیا ان یكونا الناظرین فی حقهما، فاختلفا فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثنا، قال: الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر» (۳۳) (سؤال کردم: اگر هر کدام از این دو نفری که با یکدیگر نزاع دارند یک نفر را انتخاب کردند و راضی شدند که هر یک از آن دو مرد در حق آنها نظر کنند و حکم دهند، و آن دو مرد هم به واسطه اختلاف در حدیثی که از شما نقل می کنند در حکمشان اختلاف رخ داد در اینجا تکلیف چیست؟ حضرت فرمودند: آن حکمی نافذ است که عادل ترین و فقیه ترین و صادق ترین در حدیث، و با ورع ترین از این دو نفر بدان حکم نموده است، و به حکم دیگری نباید التفات کرد. تعبیر «اختار» و همچنین «فرضیا» قرینه بسیار واضحی بر این نکته است که مردم حق انتخاب حاکم و رضایت نسبت به فقیه واجد شرایط دارند و مادامی که مردم فردی را تعیین نکرده باشند هیچگونه جعل ولایتی برای وی متصور نیست. قرینه پنجم: طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه می گویند همه فقها بالفعل از



سوی امام معصوم (ع) تعیین شده اند و مردم از بین آنان باید یکی را تعیین کنند. اما ضمائر مفرد متصل «به» در تعبیر «فلیرضوا به حکما»، «فجعلته»، و ضمائر مستتر در «روی»، «نظر»، «عرف» و «حکم» در تعبیر «فاذا حکم بحکما» و تعبیری همچون «اعدلهما»، «افقهما»، «اصدقهما»، «اورعهما» همگی قرینه بر این نکته هستند که صرفا یک فقیه، بالفعل از جانب امام معصوم (ع) تعیین شده است و فقهای دیگر هر چند واجد لاحت برای ولایت هستند اما مادامی که از سوی مردم انتخاب نشده اند هیچگونه ولایت بالفعلی ندارند به همین خاطر است که امام صادق (ع) در قسمت پایانی این روایت فرمودند: «لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر». (به حکم دیگری نباید اعتناء کرد) قراین موجود در مشهوره ابی خدیجه امام جعفر صادق (ع) می فرماید: «اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضیا» (۳۴) (بین خویش کسی که حلال و حرام ما را می شناسد قرار دهید (جعل کنید) که من او را قاضی شما قرار دادم) در مباحث قبلی گفته شد علاوه بر روایت شیخ طوسی، شیخ صدوق نیز به سند خویش از ابی خدیجه روایت نموده است که امام صادق (ع) فرمودند: «ولکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضیا فتحاكموا الیه» (۳۵) (نظر کنید به کسی که چیزی از قضایای ما را می داند پس او را بین خود قرار دهید «جعل کنید» که من او را قاضی قرار دادم پس محاکمات خود را پیش او ببرید). در این دو روایت ابی خدیجه از امام صادق (ع)، وجود تعبیری همچون «اجعلوا»، «انظروا»، «فاجعلوه» و همچنین وجود ضمائر متصل و مستتر و مفرد موجود در «عرف»، «جعلته»، «یعلم»، «فاجعلوه» و «الیه» همگی قرینه بسیار روشنی بر این نکته هستند که اگر مشهوره ابی خدیجه بر ولایت تدبیری فقیه واجد شرایط دلالتی داشته باشد صرفا بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه دلالت دارد و فقهای که مورد «جعل» مردم قرار نگرفته باشند هر چند حائز شرایط لازم هم باشند دارای هیچگونه ولایت تدبیری و حکومتی بالفعل از سوی شارع مقدس نیستند. قرینه موجود در تویق شریف وجود مقدس آقا امام زمان (عج) می فرماید: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیهم» (۳۶) (و اما حوادثی که به وقوع می پیوندد در آن به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنان حجت من بر شمایند و من حجت خداوند بر شما هستم) در این روایت تعبیر «فارجعوا» کاملا مشخص می کند که امام زمان (عج) در عصر غیبت خویش، حق مراجعه به فقهای واجد شرایط را برای مردم امری مشروع دانسته و هنگامی که مردم در «حوادث واقعه» به فرد مورد رضایت و نظر خویش مراجعه کرده و ولایت حاکم واجد صلاحیت را پذیرفتند آنگاه بر آنان از جانب امام معصوم (ع) حجیت دارد. پاسخ به یک اشکال مهم گفته شود: در هر سه روایت پیش گفته، امام معصوم (ع) رضایت، مراجعه و جعل مردم را معلول جعل خویش قرار داده است. یعنی نصب امام معصوم (ع) علت است و رضایت و تعیین مردم معلول است و به همین خاطر باید گفت که نصب امام پیش از انتخاب مردم است. طرفداران ولایت انتصابی فقیه چنین استنباطی از روایات مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه و تویق شریف را به قرینه «فا» ی موجود در تعبیر «فانی جعلته علیکم حاکما» و «فانی جعلته قاضیا» و «فانهم حجتی علیکم» دانسته و آن را «فا» ی تعلیل تلقی می کنند. یعنی چون امام معصوم (ع) فقهای واجد شرایط را منصوب فرموده پس باید مردم هم حتما به ولایت آنان راضی شوند و یا حتما به آنان مراجعه نموده و یا آنان را پس از جعل شارع حتما جعل نمایند. البته در پاسخ باید گفت: اولاً چنین برداشتی از روایات مذکور بر اساس یک پیش فرضی است که در تصور طرفداران ولایت انتصابی فقیه وجود دارد و می خواهند آن را بر این روایات تطبیق نمایند و الا- بر اساس قراینی که بیان شد بدون هیچگونه تاویلی منصوص این روایات کاملا گویای این نکته است که جعل امام (ع) پس از نظر کردن مردم و جعل و مراجعه و رضایت آنان صورت می گیرد. ثانیا چرا باید در میان معانی متعدد «فاء»، «فا» ی موجود در تعبیر مذکور فقط «فا» ی تعلیل دانست. در باب اول کتاب مغنی آمده است: «فاء بر سه قسم است: ۱- عاطفه. ۲- رابطه جواب شرط. ۳- زائده. اما قسم عاطفه افاده می کند سه امر را: ۱- ترتیب ۲- تعقیب و اتصال ۳- سببیت» (۳۷) حال اگر کسی «فا» ی موجود در تعبیر مذکور را «فا» ی زائده و برای زیبایی کلام بداند مگر چه اشکالی دارد؟ و یا اگر کسی بگوید: این «فاء»، «فا» ی جواب شرط برای جمله محذوف است یعنی آنکه اگر شما رفتید و گشتید و فقیه واجد شرایط

را تعیین کردید، آنگاه من او را بر شما حاکم قرار دادم. آیا چنین احتمالی هر چند خلاف ظاهر باشد غیر معقول است؟ و یا مگر چه مشکلی پیش خواهد آمد اگر بر اساس آنچه که ابن مالک گفته است «و الفاء للترتیب باتصال و ثم للترتیب بانفصال»، «فاء»، در معنای ترتیب تصور شود (که بسیار با ظاهر و روایات هم سازگاری دارد) شکی نیست که «ان» بعد از «فاء» صرفاً جنبه تأکیدی دارد و نه تعلیلی. زیرا هرگز «ان» به تنهایی برای تعلیل به کار نمی رود. حال چرا باید «فا» ی موجود در کلمات «فارجعوا»، «فلیرضوا»، «فاجعلوا» حتماً به معنای عطف ترتیب و یا زائده دانسته شود اما در کلماتی که با «ان» آمده است به «فا» ی تعلیل تفسیر شود. مگر اینکه گفته شود ما چنین پیش فرضی را داریم که اول باید امام (ع)، منصوب فرماید آنگاه ما تبعیت کنیم. در این صورت دیگر نباید گفت ما از روایات مذکور چنین دلالتی را می فهمیم. ثالثاً بر فرض که بپذیریم «فا» ی مذکور همان «فا» ی تعلیل است، هر چند از نظر عرفی خلاف ظاهر تعلیل تلقی می شود ولی مگر چه استحاله عقلی و فلسفی وجود دارد که تعیین مردم (و یا همان به اصطلاح معلول) قبل از نصب امام (ع) (و یا همان به اصطلاح علت) صورت پذیرد؟ پس به طور خلاصه باید گفت سه روایت عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه و توقیع شریف با توجه به قراین زیادی که در آنها موجود است به خوبی بر نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه دلالت دارند. پی نوشت ها: ۱- آیات ۳۹ سوره فاطر، ۶۲ سوره نمل، ۵۵ سوره نور. ۲- آیه ۳۰ سوره بقره. ۳- رجوع شود به: علامه طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۱۴۸. ۴- آیه ۲۶ سوره ص. ۵- رجوع شود به: شهید صدر، سید محمد باقر، لمحۀ فقیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریة الاسلامیه فی ایران، دار المعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۹۷۹ م، ص ۱۹. ۶- همان منبع پیشین، ص ۲۴. ۷- آیه ۷۶ سوره نساء. ۸- آیه ۱۹۵ سوره بقره. ۹- آیه ۱۸۳ سوره بقره. ۱۰- آیه ۱۰۴ سوره آل عمران. ۱۱- آیه ۳۵ سوره مائده. ۱۲- آیه ۷۸ سوره حج. ۱۳- آیه ۲ سوره نور. ۱۴- آیه ۳۸ سوره مائده. ۱۵- آیه ۱۷۹ سوره بقره. ۱۶- آیه ۶ سوره طلاق. ۱۷- آیه ۱۰۳ سوره آل عمران. ۱۸- آیه ۱۳ سوره شورا. ۱۹- آیه ۱۴۴ سوره آل عمران. ۲۰- به عنوان نمونه می توان به آیات ۱۹۰ سوره بقره و ۹ سوره حجرات و ۶۰ سوره انفال و ۳۳ سوره مائده و... استدلال نمود. ۲۱- آیه ۱۹۵ سوره آل عمران. ۲۲- آیه ۱۲۸ سوره اعراف. ۲۳- رجوع شود به: علامه طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ج ۴، ص ۲۰۷-۲۰۹. ۲۴- همان منبع پیشین، ص ۲۱۱-۲۱۲. ۲۵- آیات ۷۱ و ۷۲ و ۷۳ سوره احزاب. ۲۶- رجوع شود به: الشیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۷۳. ۲۷- آیه ۵۸ سوره نساء. ۲۸- «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» آیه ۵۹ سوره نساء. ۲۹- «و ان عملک لیس لک بطعمه و لکنه فی عنقک امانه و انت مسترعی لمن فوقک لیس لک ان تفتات فی رعیه» نامه پنجم نهج البلاغه. ۳۰- رجوع شود به: الشیخ الطبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه لطباعه و النشر، بیروت ۱۹۸۸ م، الجزء الثالث، ص ۹۸. ۳۱- همان منبع پیشین. ۳۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸. متن کامل هر سه روایت در همان منبع پیشین آمده است. ۳۳- رجوع شود به «الشیخ الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه، قم، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۹. ۳۴- الشیخ الطوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، چاپ جدید، ج ۶، ص ۳۰۳. ۳۵- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴. ۳۶- الشیخ الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی، اکمال الدین و اتمام النعمه، ج ۲، ص ۴۸۳. ۳۷- برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: حجت هاشمی خراسانی، ابو معین حمید الدین، مهدی الاریب (شرح باب اول مغنی)، نشر حاذق، قم، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۷۳۵. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

### مشروعیت نظام اسلامی

مشروعیت نظام اسلامی مسئله تحولات زمان و ثابت بودن ضوابط و قوانین اسلامی مسئله ای است که همواره این شبهه را ایجاد میکند که چگونه میتوان این ثابت را با آن متغیر تلفیق کرد. مسئله زمان و تغییر و تحول مسئله درستی است اما ظرافتی در آنست که

اغلب نسبت به آن بی توجه میمانند. فرد انسان و همچنین جامعه انسانی، حکم قافله ای را دارد که دائما در حرکت و طی منازل است. فرد و جامعه هیچکدام در حال سکون و ثبات و یکنواختی نیستند بنا بر- این اگر بخواهیم انگشت بر روی یکی از منازل بگذاریم و جامعه بشر را در یکی از منازلی که برای مدت کوتاهی توقف کرده، برای همیشه ثابت نگاهداریم بدون شک بر خلاف ناموس طبیعت عمل کرده ایم. اما باید توجه داشت که فرق است میان منزل و میان راه، منزل تغییر میکند اما آیا راه هم لزوماً تغییر میکند؟ آیا مسیر جامعه انسانی که همه قبول دارند که یک مسیر تکاملی است آیا آنهم تغییر میکند؟ به بیان دیگر آیا راه هم در راه است؟ و آیا بشر و جامعه بشری هر روزی در یک جهت و در هر مرحله ای از مراحل در یک مسیر جدید و بسوی یک هدف تازه حرکت میکند؟ پاسخ اینست که نه، خط سیر تکاملی بشر خط ثابتی است شبیه مدار ستارگان. ستارگان دائما در حال حرکتند ولی آیا مدار آنها دائما در حال تغییر است آیا باید چنین استدلال کرد که چون ستارگان در یک مدار حرکت میکنند مدار آنها هم ضرورتاً باید تغییر کند و اگر تغییر نکند آن ستاره در یک نقطه میخکوب میشود؟ واضحست که جواب منفی است. لازمه حرکت داشتن ستاره این نیست که مدار ستاره هم قطعاً و ضرورتاً و لزوماً تغییر نکند. نظیر همین مسئله برای انسان و برای انسانیت مطرح است. سؤال اساسی اینست: آیا انسانیت انسان، ارزشهای انسانی، کمال انسانی، واقعیهای متغیر و متبدلی هستند؟ یعنی همانطور که لوازم زندگی و مظاهر تمدن روز به روز فرق میکنند آیا معیارهای انسانیت هم روز به روز فرق میکنند؟ آیا چیزی که یک روز معیار انسانیت بود و قابل ستایش و تمجید، روز دیگر از ارزش می افتد و چیز دیگری که نقطه مقابل اولی بود، معیار انسانیت میشود؟ آیا فکر میکنید روزی در آینده خواهد آمد که چومبه بودن و معاویه بودن معیار انسانیت بشود و لومومبا بودن و ابو ذر بودن معیار ضد انسانیت؟ یا اینکه نه، معتقدید چنین نیست که ابو ذر بودن، از خط سیر انسانیت برای همیشه خارج بشود، بلکه انسانیت انسان دائما تکامل پیدا میکند، و معیارهای کاملتری برای آن پدید می آید. انسان بحکم اینکه خط سیر تکاملش ثابت است، نه خودش، یک سلسله معیارها دارد که بمنزله نشانه های راهنما درست همانگونه که در یک بیابان بر، که حتی کوه و درختی ندارد، نشانه هایی می گذارند که راه را مشخص کنند این نشانه ها و این معیارها، همیشه نشانه و معیار هستند و دلیل و ضرورتی ندارند که تغییر نکنند. من در یکی از کتابهایم، بحثی کرده ام راجع به اسلام و تجدد زندگی و در آنجا این مسئله را روشن کرده ام که اسلام با مقتضیات متفاوت زمانها و مکانها، چگونه برخورد میکند (۱) در آنجا ذکر کرده ام که اساساً این مسئله که آیا زندگی اصول ثابت و لا یتغیر دارد یا نه؟ بر اساس یک سؤال مهم فلسفی بنا شده و آن سؤال اینست: آیا انسان لا اقل در مراحل تاریخی نزدیک تر بما، یعنی از وقتی که بصورت یک موجود متمدن یا نیمه متمدن در آمده است، تبدیل انواع پیدا کرده یا نه؟ آیا انسان در هر دوره ای غیر از انسان دوره دیگر است؟ آیا نوع انسان تبدیل به نوع دیگر میشود؟ و قهراً اگر این تبدیل امکان پذیر باشد، آیا همه قوانین حاکم بر او، الا بعضی از قوانین که فی المثل با حیوان مشترک است، عوض میشود؟ درست شبیه آبی که تا آن هنگام که مایع است قوانین مایعات بر آن حکم فرماست و وقتی به بخار تبدیل میشود مشمول قوانین گازها میگردد. یا آنکه نه، در طول تاریخ، نوعیت انسان ثابت مانده است و تغییر نکرده؟ اینجا نمیخواهم چندان وارد مباحث فلسفی بشوم. اما اجمالاً میگویم نظریه صحیح همین است که انسان با حفظ نوعیتش در مسیر تکاملی گام برمیدارد. یعنی از روزی که انسان در روی زمین پدیدار شده است، نوعیت او از آن جهت که انسان است تغییر نکرده و او به نوع دیگری تبدیل نشده است. البته انسان درجا زنده و نمی زند و از این جهت یک مسیر تکاملی را طی میکند، ولی گویی در قانون خلقت، تکامل از مرحله جسم و اندام و ارگانیزم بدنی به مرحله روانی و روحی و اجتماعی تغییر موضع داده است. از آنجا که نوعیت انسان تغییر نمیکند، بناچار یک سلسله اصول ثابت که مربوط به انسان و کمال اوست، خط سیر انسانیت را مشخص می سازد و بر زندگی او حاکم است، و از آنجا که انسان در چنین مسیری حرکت میکند و در آن، منازل مختلف را می پیماید- بواسطه اختلاف منازل، احکام مربوط به هر منزل با منازل دیگر متفاوت خواهد بود همین امر او را ناگزیر می سازد که در هر منزل بشیوه ای خاص- متفاوت با دیگر منازل- زندگی کند. قوانین اسلام آنگونه که در متن تشریحات دین منظور گردیده

منزلی وضع نشده بلکه مسیری وضع شده است، اما در عین حال برای منازل هم فکر شده و مقدمات و تمهیدات لازم برای آنها در نظر گرفته شده است. اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت، و برای نیازهای متغیر، وضع متغیری در نظر گرفته است. خصوصیات این قوانین را باجمال در همان کتابی که ذکرش رفت، تشریح کرده ام. اینجا برای روشن شدن موضوع به ذکر مثالی اکتفا میکنم. اسلام در رابطه جامعه اسلامی با جامعه های دیگر به قدرتمند شدن و قدرتمند بودن و تهیه لوازم دفاع از خود، در حدی که دشمن هرگز خیال حمله را هم نکند، توصیه کرده است. آیه: و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوكم (۲) در واقع بیانگر این اصل اجتماعی اسلامی است. از سوی دیگر میبینیم که در فقه اسلامی بر اساس سنت پیامبر (ص) به چیزی توصیه شده است که آنرا سبق و رمایه مینامند. یعنی شرکت در مسابقه اسب دوانی و تیراندازی به منظور مهارت یافتن در امور جنگی. خود پیامبر اکرم در این مسابقات شرکت میکرد. حالا اگر به اصل و اعدوا لهم... توجه کنیم میبینیم یک اصل همواره نو و زنده است، چه در آن زمان چه در زمان ما و چه آینده. اما در مورد حکم سبق و رمایه دیگر ضرورتی ندارد که چنین مسابقاتی به آن نیت سابق برگزار شود. یعنی به نظر میرسد که این حکم دیگر مصداق ندارد و زمانش گذشته است. دلیل این امر این است که سبق و رمایه «اصالت» ندارد و حکم مربوط به یکی از منازل است، اصالت مال و اعدوا لهم... است که مسیر را مشخص میکند. در همین زمان میتوان این حکم را با توجه به شرایط زمانه با صورت اجرایی تازه ای، بمرحله اجرا درآورد. از اینگونه مثالها الی ما شاء الله داریم و تازه آن پیچ و لولائی که به قوانین اسلام انعطاف میدهد تا بتواند خود را با شرایط نو تطبیق دهد، بدون آنکه از اصول تخلف بشود منحصر به این موارد نیست. من بعوض ورود به جزئیات که به زمان زیادی نیاز دارد مثال دیگری برایتان میزنم تا موضوع روشنتر بشود. اصلی در قرآن داریم راجع به مبادلات و کیفیت گردش ثروت در میان مردم که باین تعبیر در قرآن بیان شده است: لا تاكولوا اموالکم بینکم بالباطل (۳) یعنی نقل و انتقال مملوکها نباید به صورت بیهوده انجام شود. یعنی اگر شما مال و ثروتی مشروع بدست آورده اید و خواستید آنرا بدیگری منتقل کنید، این نقل و انتقال باید بصورتی باشد که از نظر اجتماعی شکل مفیدی داشته باشد و یکی از نیازهای اصیل زندگی افراد جامعه را رفع کند. حالا فرض کنید کسی بخواهد با پولی که در اثر تلاش شرافتمندانه بدست آورده کالایی بی مصرف و بی فایده مثلاً یک گونی مورچه مرده را بخرد، آنهم برای آنکه آنرا دور بریزد، این معامله از نظر قرآن از اساس باطل است. اما فرض کنید زمانی بیاید که علم بتواند از مورچه مرده استفاده بکند در آنصورت میبینیم که همین معامله که تا دیروز باطل و حرام بوده به معامله صحیحی تبدیل میشود. چرا؟ باین دلیل که مجتهد فقیه واقعی، مصداق حکم کلی آیه لا تاكولوا... را بطور صحیح در هر زمان تشخیص میدهد و بر اساس آن، حکم به وجوب شرعی معامله و یا عدم آن میدهد. نظیر همین مسئله در مورد خرید و فروش خون پیش آمده است. در گذشته که از خون استفاده ای نمیشد معامله خون باطل بود. زیرا اکل مال به باطل محسوب میشود. اما امروز که در اثر پیشرفت علم، خون بصورت یک مایه حیات در آمده، دیگر نمیتوان گفت معامله خون مصداق اکل مال به باطل است. بلکه در اینجا بدلیل عوض شدن مصداق، حکم جزئی تغییر میکند اما حکم کلی همچنان پا بر جا و بی تغییر باقی میماند و بر مصادیق تازه منطبق میگردد. در انطباق احکام کلی با مصادیق جدید، این اجتهاد است که نقش اصلی را بازی میکند. وظیفه فقیه اینست که بدون انحراف از اصول کلی، مسائل جزئی و متغیر و تابع گذشت زمان را بررسی کند و بر اساس همان احکام و چهار چوبهای اصلی که توسط وحی عرضه شده است احکام مناسب را صادر کند. پی نوشت ها: ۱- نظام حقوق زن در اسلام- فصل اسلام و تجدد زندگی- نوشته- استاد مطهری، انتشارات صدرا. ۲- ای مؤمنان، در مقام مبارزه با آنان خود را مهیا کنید و هر چه میتوانید ابزار جنگی برای ترساندن دشمنان خدا و خودتان فراهم کنید. (سوره انفال- آیه ۶۰) ۳- مال یکدیگر را به ناحق صرف نکنید. (سوره بقره- آیه ۱۸۸). منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی، مطهری، مرتضی؛

مشروعیت نظام اسلامی مشروع بودن انقلاب بخصوص امروزه که پس از بیست سال مشکلات گوناگونی را مردم لمس می کنند، می تواند یک بحث کاربردی باشد. بدلائیل زیادی ممکن است اکنون این پرسش را خیلی ها داشته باشند که چرا باید انقلاب می کردیم؟ توده هائی که در پی تحقق اهداف معنوی انقلاب بودند و امید فتح کربلا و آزادی قدس و نابودی امریکا و عزت مسلمین ایران و جهان را داشتند اینک پس از دو دهه ممکن است بگویند چه بدست آورده ایم؟ مردمی نیز که مطابق سطح فکرشان متوقع بودند که از سایه انقلاب مشکلات مادی و رفاهیشان حل شود نیز ممکن است خیلی مسئله دار شده باشند. انواع و اقسام این مسائل می تواند ذهن های ساده را خسته کرده و ضرورت انقلاب را بر ایشان زیر سؤال ببرد. بحث و استدلال پیرامون ضرورت و مشروعیت انقلاب شاید بتواند تا حدود زیادی راهنمایی برای پاسخ به سئوالات بالا باشد. مشروع بودن به معنی بحق بودن است در اینجا مهم نیست که انقلاب تاکنون چکار کرده است و در آینده به چه راهی خواهد رفت، بلکه باید گفت انجام انقلاب و شوریدن علیه نظام طاغوتی شاه و مبارزه با هر ظالم و ظلمی، یک دستور شرعی و اسلامی است. بر هر مسلمانی واجب است (البته با فراهم بودن شرایط و زمینه ها) با ظلم و ظالم بستیزد. اگر امام حسین (ع) می خواست و جوب قیام خویش علیه یزید را در گرو و نتیجه کار و شکست آنی و نظامی آن قرار دهد شاید هرگز قیام نمی کرد. ملت ایران هم با کلی تجربه و پنجاه سال آزمایش رژیم پهلوی، کاملاً بر عدم مشروعیت و طغیان آن وقوف داشتند، بنا بر این انقلاب برای این ملت یک حق و تکلیف توأمان بود. از جهت موقعیت سنجی و تناسب زمانی می توان گفت: پس از اینکه همه پی به طاغوتی بودن و ظلم و فساد آن رژیم بردند همین امر خود یکی از زمینه های قیام و انقلاب خواهد بود. اما توجه به زمان مناسب و موقعیت سنجی و استفاده از فرصتهای مناسب برای کسب موفقیت بیشتر در هر کار از اصول مهم مدیریت و رهبری است. چرا امام در زمان مرجعیت آیه... بروجردی بظاهر اقدامی نمی کند. اما در سال ۴۱ علم مبارزه را برمی دارد و تا سال ۴۳ که تبعید می شود مرتب مردم را به صحنه می خواند؟ مجدداً از سال ۵۶ با تمام نیرو به صحنه می آید و مردم را نیز به صحنه می کشاند و علیرغم نظر بسیاری از مصلحت اندیشان که می گفتند نباید گفت که «شاه باید برود» امام بر این امر اصرار کرد و شاه را ساقط کرد. در پاسخ به سئوالات فوق باید گفت: موقعیت سنجی امام و دقت وی در رعایت فرصتهای مناسب اقتضای این گونه برخورد و در نتیجه موفقیت چشم گیر او را در پیشبرد انقلاب داشته است اگر حکومت طاغوت بیش از آن ادامه می یافت دیگر در پیکر این ملت هیچ سلول سالمی باقی نمی ماند و تمام ارزشهای مادی و معنوی این امت نابود می شد. بنا بر این مشکلات کنونی دلایل عمده ای دارد که اتفاقاً یکی از آنها هم همین است که طاغوت میراثی ویران و در هم ریخته بر جای گذاشت که نمی تواند دستمایه کار آمدی برای بنای ایران اسلامی باشد. پس اینکه برخی می گویند انقلاب ایران زود بوده و این را یکی از دلایل مشکلات کنونی می دانند باید گفت برعکس اگر طاغوت و استکبار رست بیشتری پیدا می کردند ویرانی بیشتری در این کشور بوجود می آوردند. چنانکه پس از پیروزی تا آنجا که توانستند لطمات و صدماتی ویرانگر بر پیکر این کشور و ملت وارد آوردند. بنا بر این، با توجه به تیز هوشی و دور اندیشی حضرت امام انقلاب کاملاً به موقع انجام گرفت. منابع مقاله: چارچوبی برای تحلیل و شناخت انقلاب اسلامی در ایران، حشمت زاده، محمد باقر؛

### منبع قدرت و ملاک مشروعیت در نظر شیعه

منبع قدرت و ملاک مشروعیت در نظر شیعه علماء شیعه امامت را به دو مرحله تقسیم می کنند: امامت بالاصاله و امامت در حال غیبت امام معصوم. در امامت بالاصاله دو شرط اساسی را اجتناب ناپذیر می شمارند: (۱) عصمت، (۲) انتصاب و تعیین از جانب خدا و رسول (ص). برای شرط اول مطلق بودن اطاعت از امام را مانند اطاعت از خدا و پیامبر (ص) دلیل می آورند (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)، و دلیل انتصابی بودن امامان را عدم توانایی بشر بر شناخت معصومان و نیز روایات زیادی می دانند که در کتب معتبر از طریق محدثین اهل سنت و شیعه در این زمینه نقل شده است. اما در حال غیبت امام معصوم امامت به معنی عام بر



پا می شود که دلایل ضرورت آن را ما در بحثهای گذشته بطور تفصیل بیان نمودیم و اما شرایط آن را فقهای شیعه بدین ترتیب ذکر کرده اند: ۱. ایمان. زیرا مفاد آیه «نفی سییل» عدم حاکمیت غیر مؤمن در جامعه اسلامی است. ۲. مدیر و مدبر بودن. (لا تصلح الامامة الا لرجل فيه ثلاث خصال... حسن الولاية) (۱) ۳. عدالت (و لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسکم النار). (۲) ۴. مرد بودن (لا یفلح قوم ولتھم امرأة). (۳) ۵. علم اجتهادی نسبت به احکام اسلام (حکومت اسلام قانون است و بدون علم به قوانین اسلام حکومت اسلامی نخواهد بود. بعلاوه روایاتی که اختیارات جامعه مسلمین و سر رشته امور را به دست فقها می سپارد). ۶. شعور سیاسی و آگاهی بر زمان و شرایط حاضر زندگی (العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس). (۴) ۷. پاکی ولادت (لا خیر فی ولد الزنا - و انه یجن الى الحرام و الاستخفاف بالدين). (۵) ۸. شجاعت (زیرا بدون آن صفات دیگر متحقق نخواهد شد). راه کسب قدرت در دولت اسلامی در پایان بحث از شرایط حاکم و رئیس دولت اسلامی به این سؤال می رسیم که فرد یا افراد واجد این شرایط چگونه و از چه راهی می توانند قدرت مشروع را در دولت اسلام بدست گیرند؟ قبلا گفتیم دومین عنصر در شکل گیری دولت اسلامی رای و تشخیص توده مردم در انتخاب فرد یا افرادی است که واجد همه شرایط صلاحیت هستند. اکنون یک بار دیگر این سؤال را مطرح می کنیم که رای و انتخاب مردم را با چه شیوه ای و از کدام راه می توان به دست آورد؟ در این زمینه نقطه نظرهای مختلفی ابراز شده که ما در اینجا اهم آن نظرات را ذکر می نماییم: ۱. بیعت: بیعت عبارت است از تعهدی که شخص یا امت به منظور اطاعت از خلیفه و امام و حاکم، آن را می پذیرد (هی العہد علی الطاعة) گویی بین امت و امام قراردادی مبنی بر قبول اطاعت امام از طرف امت و قیام به قسط و عدالت از طرف امام منعقد می گردد و هر کدام از طرفین در برابر دیگری حقوق و تکالیفی را می پذیرد. (۶) وقتی امت با فردی واجد شرایط بیعت نمود مفهوم آن می تواند یکی از دو مطلب باشد. الف: با بیعت امامت و خلافت، فرد بیعت شده ثابت می شود و قدرت او در دولت اسلامی مشروعیت می یابد و به عبارت دیگر وی با بیعت صلاحیت حکومت پیدا می کند. در گذشته گفتیم که بیعت به این معنی مبتنی بر یک اصل مردود است و آن این است که اجماع و بیعت منبع و وسیله قانونگذاری است در صورتیکه اجماع و بیعت بعنوان رای مردم مشروع و قانون ساز نیست بلکه آن دو به معنی دلیل و کاشف از حقیقتی است که قبلا در شرع آمده و اتفاق آراء مردم نشانه آن است که واقع همان است که مردم به اتفاق آراء یا اکثریت به آن رسیده اند. ب: بیعت به کسی که از نظر اسلام واجد شرایط بود قدرت مردمی می دهد و فرد صلاحیتدار بوسیله بیعت شناخته می شود و معلوم می گردد که هم او مصداق درست خلیفه و امام واجد شرایط است. بنابراین تفسیر اگر مردم در بیعت و شناخت و تشخیص اشتباه کرده باشند فرد منتخب آنها خلیفه و امام واقعی نبوده و صرفا به دلیل منتخب بودن صلاحیت خلافت و امامت را نخواهد یافت. ماهیت بیعت به چند صورت قابل تفسیر است: - بیعت عقد و قرارداد خاصی است که در اسلام امضاء شده و مشمول اوفا بالعقود است. - بیعت نوعی وکالت است که امام و خلیفه بدان وسیله امور کشور را به وکالت از امت اداره می کند. - وعده ابتدائی (نه عقدی) به اطاعت از کاندیدای امامت است. - التزام زبانی به اطاعت از کسی است که شرعا اطاعت او واجب است (لازمه ایمان) در شرایط فعلی اشکال مسئله بیعت عدم امکان تحقق آن بصورت بیعت همه مسلمین است ولی در صورت تحقق بدون شک پذیرفته است (و لعمری لو کانت الامامة لا تنعقد حتی تحضرها عامه الناس فما الی ذلک سییل) (۷). ۲. انتخاب اهل حل و عقد منظور از اهل حل و عقد و یا اهل اجتهاد و یا خبرگان (همه این اصطلاحات را قاضی ابو یعلی در کتاب الاحکام السلطانیة آورده است) (۸) که امام و خلیفه را برمی گزینند افراد برجسته ای هستند که به علم و عدالت و امانت و صداقت صاحب نظر و خیره بودن در میان مردم اشتهار دارند (۹). آیا در گزینش امام لازم است همه اهل حل و عقد اتفاق نظر داشته باشند؟ بسیاری از علمای اهل سنت معتقدند که باید همه خیره های واجد شرایط مزبور از میان امت نظر موافق بدهند (۱۰). ولی ابن تیمیہ می گوید اگر تعداد کمی مخالفت کردند به رای اکثریت خدشه ای وارد نمی آورد (۱۱). از طرف فقه شیعه نظر خبرگان بصورت یک دلیل و بینه شرعی پذیرفته شده و در نهج البلاغه آمده است: انما الشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان

ذکر الله رضا (۱۲). ۳. انتخاب صاحبان اصلی قدرت ابن تیمیه انتخاب امام و خلیفه را توسط اهل الشوکه و صاحبان قدرت به عموم اهل تسنن نسبت می دهد و می گوید مذهب سنی معتقد است که امامت شکل مشروع نمی گیرد مگر آنکه توسط اهل شوکت و صاحبان اصلی قدرت مورد تایید قرار گرفته و برگزیده شود. دلالی که ابن تیمیه بر مشروعیت این شیوه می آورد مبین آن است که منظور وی از اهل شوکت و اقتدار همان توده مردم و یا به تعبیر خود او جمهور مردم هستند، زیرا وی در این سخن استناد می کند به حدیث پیامبر (ص) که فرمود: «علیکم بالجماعه فان ید الله مع الجماعه» و حدیث دیگر که فرمود: «علیکم بالسواد الاعظم و من شد فی النار». ابن تیمیه بر این اساس می گوید اگر فرض کنیم بعضی از اصحاب از بیعت خلیفه اول امتناع می ورزیدند وی بر وجه مشروع خلیفه نمی بود (۱۳). تفاوت این شیوه با بیعت آن است که در این شیوه نه قراردادی است و نه التزام و نه وکالت بلکه صرفاً اظهار رای و انتخاب منظور است، ولی معلوم نیست ابن تیمیه در شیوه انتخاب اهل حل و عقد اکثریت را کافی می داند ولی در این شیوه اتفاق نظر را شرط. ۴. تسلیم و قبول واقعیت در شرائطی که فرد یا گروهی با قهر و غلبه و از طریق شیوه های استبدادی یا نظامی قدرت را در جامعه اسلامی در دست بگیرد و بر مسلمین سیادت و حاکمیت پیدا کند برخی از علماء اسلام بخاطر اجتناب از خونریزی و فتنه گفته اند باید مسلمین این واقعیت را بپذیرند و در برابر قدرت شکل گرفته سر تسلیم فرود آورند و چنین فرد یا گروهی اختیارات دولت اسلامی را بطور مشروع در دست خواهد داشت. در این مورد از احمد بن حنبل نقل شده که هرگاه کسی به زور سلاح بر مسلمین استیلا پیدا کند و خود را خلیفه و امام و امیر بنامد، بر هیچ یک از مسلمین جایز نیست لحظه ای وی را امام بدانند، خواه او نیکوکار باشد یا بدکار (۱۴). در جریان آشوبی که در بغداد در زمان واثق خلیفه عباسی به خاطر مسئله اعتقاد به مخلوق بودن قرآن پیش آمد و مردم بر خلیفه شوریدند، از احمد بن حنبل در این باره نظرخواهی نمودند، وی گفت: دستی که به فرمانروائی رسیده از آن کوتاه نکنید و تفرقه در میان مسلمانان ایجاد ننمائید (۱۵). در این مورد روایاتی نیز نقل شده که با اصول اسلام و اهداف سیاسی انبیاء و آیات صریح قرآن منافات دارد و مفاد آن روایات لزوم اطاعت از هر حاکم و امیری است حتی اگر ستمکار باشد (۱۶). به همین دلیل بسیاری از علمای اهل تسنن نظریه فوق را توجیه نموده گفته اند مشروعیت این نوع دولت در صورتی مفروض شده که امام مسلمین شرایط صلاحیت امامت را دارا باشد و یا چنین اختلافی بین دو یا چند فقیه واجد شرایط اتفاق بیفتد و یکی از آنها قدرت را به زور سلاح به چنگ آورد. ولی این توجیه نیز کارساز نیست زیرا اصولاً قدرت سیاسی در دولت اسلامی باید در دست کسی باشد که هم مورد رضایت خدا و هم از طرف مردم برگزیده شده و از رضایت عمومی مردم برخوردار باشد. از طرف مبانی شیعه حتی امام معصوم که صلاحیت امامت را با نص و از جانب خدا داراست از طریق قهر و غلبه و زیر پا گذاردن رضایت و رای عمومی مردم، قدرت سیاسی و اختیارات را در دولت اسلامی بدست نمی گیرد. عمل امیر المؤمنین و همچنین خطبه سوم نهج البلاغه گواه صادق این حقیقت است. ۵. اکثریت و اقلیت شیوه انتخابات آزاد و التزام به رای اکثریت مفهوم اساسی دموکراسی جدید است و این شیوه در گذشته نیز بعنوان یک اصل عقلانی همواره در میان مردم رواج داشته است و دلیل آن نیز پیروی از اصل ترجیح راجح و اجتناب از ترجیح بدون مرجح و یا ترجیح مرجوح بوده است و از طرف عقلی اکثریت، قدر متیقن و از شبهه به دورتر محسوب می شده است. گرچه قرآن پیروی از اکثریت به این معنی که نظر اکثریت به واقعیت نزدیکتر است و یا دلیل بر واقعیت تلقی می گردد را مردود دانسته است ان یتبعون الظن (۱۷) - بل اکثرهم لا یعقلون (۱۸) - بل اکثرهم لا یعلمون (۱۹) - و ما یتبع اکثرهم الا ظنا (۲۰). لی اکثریت بعنوان یک راه حل در جهت بیرون آمدن از بن بست اجتماعی را مردود ندانسته است. استناد به شهرت که در اصول فقه بعنوان راه حلی برای رفع تعارض ادله بکار برده می شود و در روایات به آن امر شده است (۲۱) می تواند گواه این گفته باشد. و همچنین شیاع را که بعنوان اماره و دلیل مقبول در تشخیص موضوعات تلقی شده است می توان گواه دیگری بر مقبول بودن استناد به اکثریت بشمار آورد و نیز کلمه جماعت که در روایات زیاد از جدا ماندن از آن نهی شده معنائی جز اکثریت نمی تواند داشته باشد بدیهی است استناد به اکثریت نه به معنی آن است که در موارد معلوم نبودن

جانب حق و باطل اکثریت دلیل حقانیت یک جانب است، و نه بدان معنی است که اگر حق در جانب اقلیت تشخیص داده شود تبعیت از اکثریت لازم است، بلکه کاربرد اکثریت مانند موارد اصول عملیه (۲۲) در اصول فقه است که در موارد مشکوک که حق و باطل معلوم نیست و یا هر دو طرف مدعی حقانیت هستند و باید یکی از دو طرف انتخاب و اجرا شود ناگزیر باب برای بیرون آمدن از این بن بست جانب اکثریت ترجیح داده می شود. ۶. شیوه قانون اساسی در جمهوری اسلامی ایران در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از دو شیوه اساسی برای تشخیص مشروعیت کارگزاران دولت و مسئولان و عهده داران اقتدارهای عمومی حکومت استفاده شده است: الف: بیعت عمومی بصورت انتخابات آزاد در مورد تعیین رئیس جمهور و نمایندگان مجلس شورای اسلامی و به شکل سنتی آن در انتخاب رهبر و ولی فقیه (در مرحله انتخابی اول). ب: نظر اهل حل و عقد و خبرگان در مورد تعیین رهبر و یا اعضای شورای رهبری (در دو مرحله دوم و سوم) و نیز در مسئله عزل رهبر در صورت فقدان شرایط رهبری و عدم توانایی بر انجام وظائف رهبری. ولی در اعمال هر دو شیوه (بیعت و انتخابات - خبرگان) ملاک را اتفاق آراء ندانسته و اکثریت را معیار تشخیص دانسته است. البته میزان اکثریت در موارد مختلف در قانون اساسی گاه بصورت اکثریت مطلق (نصف بعلاوه یک) و گاه اکثریت نسبی و گاه اکثریت دو سوم (۲/۳) و نیز اکثریت قاطع پیش بینی شده است. پی نوشت ها: ۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۷. ۲. هود، آیه ۱۱۳. ۳. خلاف کتاب القضاء، ص ۳۰. ۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷. ۵. سفینه البحار، ج ۱، ص ۵۶. ۶. قاضی ابو یعلی حنبلی در الاحکام السلطانیة برای بیعت لفظ و صیغه خاصی ذکر می کند و می گوید: بیعت کنندگان (در حالی دست در دست مباحی له دارند) می گویند: بالفیاک بیعه رضی علی اقامه العدل و الانصاف و القیام بفروض الامامة (با تو با ضایت خاطر بیعت نمودیم تا عدل و انصاف بر پا شود و مسئولیتهای امامت انجام پذیرد). و بنا بر نقل روض النضیر (ج ۵، ص ۲۶) امام می گوید: علی عهد الله و میثاقه و اشد ما اخذ علی النبیین من عهد و عقد لاعلمن فیکم بکتاب الله و سنه نبیه طاقتی و جهد رای. ۷. نهج البلاغه، نامه ۶. ۸. الاحکام السلطانیة، ابو یعلی، ص ۳، ۷، ۸، ۱۱. ۹. همان، ص ۱۰. ۱۰. همان، ص ۷. ۱۱. نظام الاسلام الحکم و الدوله، ص ۸۳. ۱۲. نهج البلاغه، نامه ۶. ۱۳. نظام الاسلام الحکم و الدوله، ص ۸۳. ۱۴. همان، ص ۸۵. ۱۵. همان، ص ۸۵. ۱۶. مراجعه شود به کنز العمال، ج ۳، روایات ۲۹۹۹، ۳۰۰۳، ۳۰۰۸، ۱۷. ۱۷. نجم، آیه ۲۳. ۱۸. عنکبوت، آیه ۶۳. ۱۹. لقمان، آیه ۲۵. ۲۰. یونس، آیه ۳۶. ۲۱. در روایت عمر بن حنظله چنین آمده است: «و یرک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک» روایتی که بندرت نقل شده و شهرت ندارد، کنار گذارده می شود (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۶). ۲۲. اصول عملیه عبارت است از اصل استصحاب و اصل تخیر و اصل برائت و اصل احتیاط که در مقام شک نسبت به حکم واقعی صرفاً برای رفع تحیر بکار بسته می شود. منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۲، عمید زنجانی، عباسعلی؛

### منشا «مشروعیت حکومت» در دو دیدگاه تشیع و تسنن

منشا «مشروعیت حکومت» در دو دیدگاه تشیع و تسنن در ابتدای بحث باید به این سؤال پاسخ داد که منبع و منشا مشروعیت حکومت چیست؟ آیا بیعت و آرای مردم تامین کننده مشروعیت است و یا «نص» و نظر شارع منشا چنین مشروعیتی است؟ و اگر خواست مردم ملاک مشروعیت است آیا چنین خواستی منبع هر دو بخش «حقانیت» و «قانونیت» مشروعیت است یا صرفاً منبع یکی از این دو بخش است؟ و اگر نظر شارع ملاک مشروعیت است آیا تامین کننده هر دو بخش مذکور است یا صرفاً منشا بخشی از مشروعیت است؟ بی شک، پاسخ علمای اهل سنت به پرسشهای پیش گفته مربوط به منشا مشروعیت حکومت با آنچه که در دیدگاه تشیع مطرح است، یکی نیست. در حالی که تشیع بخصوص گروه دوازده امامی، «نص» و نظر شارع را هم در بخش «حقانیت» و هم در بخش «قانونیت» ملاک و منبع اصلی مشروعیت حکومت ده ساله پیامبر اکرم (ص) در مدینه و دوران امامت ائمه اطهار - صلوات الله علیهم اجمعین - دانسته و آن را بر اساس قاعده لطف توجیه و تفسیر می نماید (۱)، اهل سنت امر حکومت

را پس از پیامبر اکرم (ص) (حد اقل قانونیت مشروعیت) در زمره مصالح عامه می دانند که به نظر امت واگذار شده است. (۲) برای توضیح بیشتر دیدگاه های تشیع و تسنن در باب منشا مشروعیت حکومت، برخی از کلمات بزرگان علمای این دو مذهب را نقل می کنیم. اما قبل از آن، بیان نکته ای را در مورد حکومت ده ساله پیامبر گرامی اسلام (ص) در مدینه ضروری می دانیم. اتفاق نظر مذاهب اسلام در مورد «مشروعیت حکومت پیامبر اکرم (ص)» هر چند با رحلت حضرت ختمی مرتبت پیامبر اکرم (ص) در ۲۸ صفر سال یازدهم هجری قمری، مجادلات مربوط به حکومت در جامعه اسلامی آغاز می گردد، اما در باب مشروعیت حکومت پیامبر اکرم (ص)، بین جمیع مسلمانان، این اتفاق نظر وجود دارد که آن حضرت با نصب الهی، علاوه بر منصب رسالت و منصب قضاوت، منصب تشکیل حکومت و اداره رهبری سیاسی جامعه را نیز بر عهده داشته است. و خداوند سبحان حق اختصاصی حاکمیت را به وی تفویض کرده و اعمال این حاکمیت صرفاً توسط وی مشروع است. و هر حکومتی جز حکومت پیامبر، حکومت غیر مشروع و غیر قانونی است. ابن خلدون با اشاره به لزوم اجرای سیاست دینی در جامعه انسانی و منافع فراوانی که بدلیل آگاهی برتر شارع نسبت به مصالح عامه مردم چنین سیاستی در بر دارد، حکومت را مختص اهل شریعت، یعنی انبیاء دانسته و می گوید: «صراط الله الذی له ما فی السموات و ما فی الارض، فجاءت الشرائع بحملهم علی ذلک فی جمیع احوالهم من عبادۀ و معاملۀ حتی فی الملک الذی هو طبعی للاجتماع الانسانی فاجرته علی منهاج الدین لیكون الكل محوطا بنظر الشارع» (۳) زمحشری در تفسیر آیه ۶ سوره احزاب یعنی آیه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» می نویسد: «پیامبر نسبت به مؤمنین در هر چیزی از امور دین و دنیا اولویت دارد، برای همین، آیه مطلق است و مقید نشده است، پس بر مؤمنین واجب است که پیامبر در نظرشان از خودشان محبوبتر باشد و حکم پیامبر اکرم (ص) از حکم خودشان نافذتر و حق وی بر حق خودشان مقدم باشد» (۴) آیت الله منتظری نظر شیعیان را با استدلال به آیه ۹ از قرآن کریم (۵) مطرح کرده و ولایت به مفهوم حکومت را از جانب خداوند سبحان برای پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) ثابت نموده و می نویسد: «ذات پاک رسول خدا (ص) همانگونه که پیام آور از جانب خداوند، و خاتم پیامبران بود فرمانروا و حاکم و اولی به تصرف در امور مسلمین نیز بود و همانگونه که مردم موظف به اطاعت از وی در اوامر ارشادی که از جانب خداوند سبحان بیان می فرمود بودند. موظف به اطاعت از وی در اوامر مولوی و دستورات حکومتی وی نیز بودند». (۶) البته تاکید بر اتفاق نظر بین اهل سنت و شیعیان در مورد منشا الهی مشروعیت حکومت پیامبر اکرم (ص) بیشتر به این معناست که نظر غالب اندیشمندان مسلمانان و دیدگاه عمومی جمیع مسلمانان همین است. و هرگز به مفهوم آن نیست که در این مساله هیچ نظر دیگری بین مسلمانان نیست. ممکن است اتفاق نظر پیش گفته را در صورتی صحیح بدانیم که اداره امور جامعه اسلامی و حاکمیت پیامبر اکرم (ص) را بر کشور پهناور اسلامی در دوران پس از هجرت تا زمان رحلت به عنوان بخشی از رسالت ایشان و جزئی از مجموعه دین بدانیم. بی شک آن دسته از اندیشمندانی که دخالت پیامبر اسلام (ص) را در سیاست، صرفاً اقبال مردم به ایشان دانسته و آن را مرتبط با مفهوم رسالت وی نمی دانند، در حقیقت تفسیری غیر دینی از حکومت رسول اکرم (ص) دارند. این گروه منشا مشروعیت قدرت سیاسی پیامبر اکرم (ص) را آرای مردم دانسته و معتقدند اگر مردم وی را به رهبری حکومت انتخاب نمی کردند، آن حضرت صرفاً به ابلاغ وحی می پرداخت و کاری به کار حکومت نداشت تصرف در امور مردم را بر خود روا نمی دانست. (۷) هر چند پاسخ به چنین دیدگاهی خارج از محدوده تحقیق حاضر است، اما اندک تاملی در تحلیل سیره پیامبر اکرم (ص) ثابت می کند که آن حضرت هرگز اداره امور جامعه اسلامی را خارج از منصب الهی نمی دانستند. و نه تنها در طول دوران حکومت ده ساله خویش هیچگاه با بحران مشروعیت مواجه نبودند بلکه بیعت و رضایت مردم نیز به خاطر اقتدار ممتاز و شخصیت بی بدیل ایشان بوده است که به مشروعیت و منصب الهی ولایت و حکومت ایشان کمترین خدشه ای وارد نمی سازد. (۸) اختلاف دیدگاه علمای مکتب خلافت با مکتب امامت اتفاق نظر عموم مسلمانان را در مورد ضرورت وجود حکومت و چگونگی مشروعیت حکومت پیامبر اکرم (ص) در مباحث قبلی بیان کردیم. در زمینه منشا و مبنای مشروعیت حکومت اسلامی پس از رحلت نبی اکرم

(ص)، هر کدام از دو مکتب اصلی یعنی «مکتب امامت» و «مکتب خلافت» دیدگاه‌های ویژه‌ای دارند که با پرداختن به موارد اشتراک و اختلاف آنها، مبنای شروعی حکومت در دیدگاه اسلام پس از وفات پیامبر (ص) را بهتر می‌توان مشخص کرد. از آنجایی که خلافت یا امامت در حقیقت جانشینی عالی‌صاحب شرع در تدبیر امور مسلمین و اداره جامعه اسلامی است لذا می‌توان گفت: در هر دو مکتب امامت و خلافت، منشا مشروعیت حکومت پس از رسول گرامی اسلام (ص) در جنبه «حقانیت» مشروعیت، با شارع مقدس ارتباط تنگاتنگ پیدا می‌کند. گرچه در جنبه «قانونیت» مشروعیت، در حالی که مکتب خلافت، منشا مشروعیت را به نوعی باانتخاب مردم مرتبط می‌داند، مکتب امامت، آن را در عصر حضور امامان معصوم (ع) با «نص» و نظر شارع مقدس پیوند می‌دهد. طرفداران مکتب خلافت، با استناد به جایگاه رفیع صحابه و یاران نزدیک پیامبر (ص)، مشروعیت حکومت پس از رسول مکرم اسلام (ص) را منطبق با قول و فعل صحابه دانسته و معتقدند چون صحابه و یاران نزدیک پیامبر، پیروان واقعی و رهروان صدیق پیامبر اسلام (ص) بودند لذا مشروعیت کردار و گفتار آنان با شارع مقدس اسلام، پیوندی ناگسستنی دارد. ابن خلدون در مقدمه خویش می‌گوید: پیروان مکتب خلافت، با توجه به اقوال و عملکرد صحابه، برای حاکم جامعه اسلامی پس از وجود مقدس نبی اکرم (ص) ۴ شرط علم، عدالت، کفایت (لیاقت و تدبیر) و سلامت حواس را لازم می‌دانند و در شرایط پنجم یعنی نسبت قریشی اختلاف دارند. (۹) بنا بر این از دیدگاه طرفداران مکتب خلافت، (منشا مشروعیت حکومت پس از پیامبر اکرم) از بعد حقانیت (و یا همان مرتبه استعداد و صلاحیت حاکم) با شارع مقدس می‌باشد، هر چند که از بعد قانونیت (و یا همان مرتبه جعل و اعتبار) مشروعیت آن به دلیل مفاد حدیث «لا یجتمع امتی علی الخطاء» به مردم واگذار شده است. به همین خاطر ماوردی امامت را از جمله حقوق عمومی می‌داند که بین حق الله و حقوق انسانها، مشترک است. (۱۰) در کیفیت و کمیت تاثیر نظر مردم در انعقاد امامت و انتخاب حاکم، بین علمای مکتب خلافت، بحث و گفتگو بسیار است. در اینجا به سه شیوه مشهوری که دو تن از برجستگان مکتب خلافت به تبیین آن پرداخته‌اند، اشاره می‌کنیم. ماوردی (م ۴۵۰ه) و ابو یعلی (م ۴۵۸ه) که هر دو در عصر خویش قاضی القضاات بوده‌اند، در کتابهای خویش موسوم به «الاحکام السلطانیه» از سه شیوه زیر برای تعیین و انتخاب حاکم سخن می‌گویند:

- ۱- انتخاب اهل عقد و حل (یعنی همان بزرگان و خبرگان قوم) به دلیل بیعت پنج نفر از اهل عقد و حل در مساله خلافت ابو بکر و همچنین عمل عمر بن الخطاب در تعیین شورایی برای انتخاب خلیفه بعد از وی. ۲- انتخاب جانشین از سوی خلیفه قبلی به استناد عمل ابو بکر در تعیین جانشین پس از خود و عدم اعتراض مسلمانان بر عملکرد وی. ۳- استقرار خلیفه از طریق غلبه و پیروزی نظامی که بر عموم مسلمانان واجب است حاکم پیروز را خلیفه و امام بدانند و از وی اطاعت و تبعیت نمایند. قاضی ماوردی در مورد دو شیوه اول می‌گوید: «و امامت از دو طریق منعقد می‌گردد، یکی با انتخاب اهل حل و عقد و دیگری با تعیین امام قبلی، اما در بین کسانی که می‌گویند امامت از سوی اهل حل و عقد منعقد می‌شود اختلاف است که تعداد این افراد به چند نفر باید برسد؟ عده ای می‌گویند: امامت منعقد نمی‌گردد مگر اینکه تمام افراد اهل حل و عقد از شهرهای مختلف بر امامت فردی اجتماع کنند و این بدان جهت است که رهبری او همه گیر باشد و امت اجماعاً تسلیم اوامر او باشند. اما این نظریه با کیفیت انعقاد بیعت مردم با ابوبکر نقض می‌گردد، زیرا افراد حاضر (در سقیفه) منتظر افراد غایب نماندند. دسته ای دیگر می‌گویند کمترین تعدادی که امامت با رای و بیعت آنان منعقد می‌شود پنج نفر است که هر پنج نفر همگی در انعقاد امامت دخالت نمایند، یا یکی از آنان با رضایت و نظر چهار نفر دیگر انعقاد امامت را به عهده می‌گیرد. بر این قول از دو راه استدلال می‌کنند، یکی به بیعت ابو بکر که توسط پنج نفر انجام گرفت و آنگاه دیگران از آن پنج نفر متابعت کردند و آن پنج نفر عمر بن خطاب، ابو عبیده جراح، اسید بن حضیر، بشیر بن سعد و سالم مولی ابی خدیفه بودند. و دیگری عمل عمر که شورای خلافت را بین شش نفر قرار داد تا با رضایت پنج نفر دیگر، خلافت برای یکی از آنان استقرار یابد و این از نظر اکثر فقها و متکلمین بصره است. اما علمای دیگری از اهل کوفه می‌گویند: امامت با حضور سه نفر از اهل حل و عقد که یکی از آنان با رضایت دو نفر دیگر خلافت را به عهده بگیرد محقق می‌شود که در



این صورت، یکی از آنان حاکم است و دو نفر دیگر شاهد، چنانچه عقد نکاح نیز با حضور ولی و دو شاهد صحت می‌یابد. گروهی دیگر گفته‌اند: امامت با بیعت یک نفر منعقد می‌شود زیرا عباس به علی (ع) گفت: دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم تا مردم بگویند عموی رسول خدا (ص) با پسر عمویش بیعت کرد و در این صورت حتی دو نفر نیز در امامت تو اختلاف نخواهند کرد و بدان جهت که بیعت یک حکم است و حکم یک نفر هم کافی است» (۱۱) و قاضی ابو یعلی در مورد شیوه سوم می‌گوید: در روایت عبدوس بن مالک عطار (القطان خ. ل) آمده است: «کسی که بر مردم به وسیله شمشیر غلبه کند. به گونه‌ای که خلیفه مسلمانان گردد و امیر المؤمنین نامیده شود، هرگز برای کسی که ایمان به خداوند و روز قیامت دارد روا نیست که شب بخسب و او را امام خویش نداند، چه وی خلیفه نیکوکاری باشد و چه جنایتکار». (۱۲) عبد الرحمن الجزیری در کتاب «الفقه علی المذاهب الاربعه» می‌نویسد: «همه امامان مذاهب چهارگانه (حنبلی، مالکی، شافعی و حنفی) بر این نکته اتفاق نظر دارند که امامت به وسیله بیعت اهل حل و عقد از علما و رؤسا و چهره‌های سرشناس مردم که می‌توانند در یک امر اجماع کنند، محقق می‌شود و عدد خاصی در تعداد آنان شرط نیست، و باید کسانی که با امام بیعت می‌کنند ویژگیها و شرایط شهود از قبیل عدالت و دیگر شرایط را دارا باشند. و نیز امامت به وسیله تعیین امام بالفعل جامعه که برای پس از خود خلیفه مشخص می‌نماید محقق می‌گردد. همانگونه که ابو بکر سفارش عمر بن الخطاب را نمود... و امت بر جواز اینگونه تعیین خلیفه، اجماع دارد». (۱۳) فضل الله بن روزبهان، فقیه معتبر مکتب خلفا نیز استیلای هر کسی را که بتواند مردم را مطیع خویش سازد به عنوان یکی از راههای استقرار خلافت می‌داند. (۱۴) قاضی عضدی در زمینه ثبوت امامت می‌گوید: «امامت با نص پیامبر و نص امام سابق ثابت می‌شود و با بیعت اهل حل و عقد نیز تعیین می‌گردد» (۱۵) دکتر وهبه الزحیلی در کتاب «الفقه الاسلامی و ادلته» می‌نویسد: «فقه‌های اسلام چهار طریق برای تعیین عالیترین مقام دولت اسلامی مشخص نموده‌اند: «نص» «بیعت»، «ولایت عهدی» و «تسلط با قهر و غلبه» و ما بزودی آشکار خواهیم ساخت که تنها راه صحیح اسلام که به اصل شوری و به واجبات کفایی ارجح می‌نهد، یک راه بیشتر نیست و آن راه، همان بیعت اهل حل و عقد به انضمام رضایت عموم مردم به اختیار خویش است و راههایی غیر از این، مستندات آنها ضعیف است» (۱۶) با بررسی دقیقتر کلمات بزرگان مکتب خلافت مشخص می‌شود که هر چند به دو طریق «نص» و «تسلط با قهر و غلبه» هم به عنوان راههای تعیین حاکم اسلامی پس از حکومت پیامبر اکرم (ص) اشاره شده است، اما تکیه اصلی بیشتر علمای مکتب خلافت بر همان انتخاب اهل حل و عقد و انتخاب جانشین از سوی خلیفه قبلی است. بی‌شک هیچ دلیل عقلی و شرعی برای مشروعیت حکومت حاکمی که از طریق سلطه و قهر و غلبه نظامی به قدرت رسیده است وجود ندارد. و غالب علمای مکتب خلافت که شیوه‌هایی مانند «ولایت عهدی» یا «تسلط با قهر و غلبه» و یا انتخاب و بیعت تعداد اندکی از مردم بدون انضمام رضایت عموم مردم را برای تعیین عالیترین مقام حکومت اسلامی کافی دانسته‌اند، در حقیقت، در صدد بوده‌اند تا مشروعیت قدرتهای حاکم و وضع موجود زمان خویش را که حکومت‌های غیر مردمی بر سرکار بوده‌اند توجیه نمایند. زیرا در صورتی که پس از پیامبر اکرم (ص) قانونیت مشروعیت حکومت به امت واگذار شده باشد، بدون تردید، هر نوع شیوه‌ای که در برگیرنده عنصر «رضایت مردم» آن هم قبل از استقرار حکومت نباشد، توجیه عقلی و شرعی ندارد. لذا هر چند ممکن است رضایت همراه با اکراه مردم نسبت به حکومت‌هایی که با قهر و غلبه تسلط یافته‌اند، به مرور زمان و در اثر ضرورتها حاصل شود، اما منظور از واگذاری امر خلافت به رضایت عامه این است که نه تنها هیچ اجباری در کار نباشد بلکه مردم از روی میل و رغبت و اراده خویش نسبت به برپایی حکومت و تعیین حاکم جامعه اسلامی آن هم در آستانه و حتی قبل از استقرار حاکم رضایت داشته باشند. به عبارت ساده‌تر می‌توان گفت که تمام بحث در باب «رضایت امت» در مکتب خلافت، بر سر مشروعیت مردمی حاکم است که قبلا باید تضمین گردد و بحث بر سر مقبولیت عمومی وی نیست که بعدا باید کسب شود. و اتفاقا با بررسی موشکافانه تاریخ خلافت خلفای راشدین و به اعتراف برخی از پیروان مکتب خلافت مشخص می‌گردد (جز در مورد امامت و خلافت مولای متقیان حضرت علی (ع) مراجعه به

افکار عمومی پس از تعیین خلیفه بوده است که در اینجا مجال بحث از آن نیست. (۱۷) و اما در بین طرفداران مکتب امامت، هر چند در باب مشروعیت حکومت پس از پیامبر اکرم (ص) در عصر غیبت، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد، (که ما در مباحث آینده به آن خواهیم پرداخت) ولی پیروان مکتب امامت، مشروعیت حکومت را در زمان حضور امامان معصوم - علیهم السلام - هم در جنبه حقانیت (مرتبه استعداد و صلاحیت امام) و هم در جنبه قانونیت (مرتبه جعل و اعتبار) با شارع مقدس مرتبط دانسته و در این زمینه اختلافی ندارند. علمای مکتب امامت رای و نظر مردم را صرفاً در جنبه مقبولیت (مرتبه سلطه و فعلیت امامت امام) دخیل می‌دانند. مکتب امامت بر اساس دلایل عقلی و با استناد به آیات ۱۲۴ سوره بقره و ۳۳ سوره احزاب و ۳۵ سوره یونس و احادیث متعدد، دو شرط اساسی یعنی «عصمت» و «افضلیت» را در وجود امام لازم دانسته و از شرایط مهم شارع مقدس برای صلاحیت امامت (جنبه حقانیت مشروعیت) همین دو شرط می‌داند. کما اینکه تعیین امام معصوم و افضل را خارج از عهده انسانها تلقی می‌نماید و آن را بر اساس قاعده لطف و با استناد به آیه ۱۲۴ سوره بقره بر خداوند سبحان واجب دانسته و اعتبار امامت (و یا همان جنبه قانونیت مشروعیت) را به انتصاب الهی و وجود «نص» مرتبط می‌داند. خواجه نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ هـ) از بزرگان فقهای مکتب امامت در کتاب «کشف المراد» خویش می‌گوید: وجود امام لطف است پس نصب او به خاطر حصول غرض بر خداوند تبارک و تعالی واجب است. و امتناع و بطلان تسلسل، موجب عصمت امام می‌شود و این عصمت منافاتی با قدرت معصوم بر انجام معصیت ندارد. و زشتی پیشی گرفتن مفضول (بر افضل) کاملاً معلوم است و هرگونه ترجیحی در صورت مساوی بودن (امام بر دیگران) مقبول نیست (بنابراین امام حتماً باید افضل باشد) و شرط عصمت در امام مستلزم وجوب «نص» برای امامت امامت و مقتضی تعیین امام از سوی رسول الله (ص) بعد از خودشان می‌گردد. (۱۸) علامه حلی (م ۷۲۶ هـ) نیز با توجه به شرط عصمت که جز خداوند تبارک و تعالی آشنا به امر آن نیست، نصب امام را از جانب خداوند لازم دانسته و معتقد است در مشروعیت حکومت دوازده امام (ع)، رای و نظر مردم و حتی پیامبر اکرم (ص) تاثیری ندارد. (۱۹) علامه عسکری از برجستگان علمای معاصر نیز با استناد به آیات قرآنی و احادیث نبوی امامت انتصابی ائمه اطهار (ع) و لزوم «نص» بر امامت ایشان را ثابت کرده و امتیازات مکتب امامت را بر مکتب خلافت در مساله حکومت به خوبی بر می‌شمارد. (۲۰) پی نوشت‌ها: ۱- الطوسی، الخواجه نصیر الدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، بیروت، ۱۳۹۹ هـ - ق، ۱۹۷۹ م، ص ۳۷۵-۳۸۸. ۲- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۸، ص ۱۹۰. ۳- همان منبع پیشین، ترجمه: (روشی که منجر به سعادت دنیا و آخرت مردم می‌شود، همان) راه خداوند است که آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است برای اوست. پس ادیان آمده اند که مردم را در تمامی احوالشان، از عبادت و معاملات تا حکومت که برای جامعه انسانی طبیعی است، هدایت نمایند. و حکومت را بر اساس دین قرار دادند تا همه (امور) به نظر شارع انجام پذیرد. ۴- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، دار الکتاب العربی، بیروت، ج ۳، ص ۵۲۳. ۵- آیات ۱۲۴ سوره بقره، ۲۶ سوره ص، ۶ سوره احزاب، ۳۶ سوره احزاب، ۵۵ سوره مائده، ۵۹ سوره نسا، ۶۵ سوره نسا، ۱۰۵ سوره نسا و ۶۲ و ۶۳ سوره نور. ۶- منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه)، ج ۱، ص ۱۶۹. ۷- از جمله اندیشوران اهل سنت که به جدایی دین از سیاست معتقد بوده و منشا حکومت پیامبر اکرم (ص) را مردم می‌دانند، می‌توان به عبد الرزاق نویسنده مصری کتاب «الاسلام و اصول الحکم» اشاره نمود. در میان روشنفکران شیعی نیز می‌توان از دکتر مهدی حائری یزدی نویسنده کتاب «حکمت و حکومت» نام برد. ۸- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: قاضی زاده، کاظم، منشا ولایت معصومین (ع)، فصلنامه حکومت اسلامی دبیرخانه مجلس خبرگان، سال اول، قم، پاییز ۱۳۷۵، شماره اول، ص ۹۶. ۹- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۳. ۱۰- الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیه و الولايات الدینییه، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی، قاهره، ۱۴۰۶ هـ. ق، ص ۹. ۱۱- همان منبع پیشین، ص ۷. ۱۲- قاضی ابو یعلی حنبلی، الاحکام السلطانیه، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی، قاهره، ۱۴۰۶ هـ. ق، ص

۲۳. ۱۳- الجزیری، عبد الرحمن، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۰۶ ه.ق، ج ۵، مبحث شروط الامامه، ص ۴۱۷. ۱۴- خنجی، فضل الله بن روزبهان، سلوک الملوك، دستور حکومت اسلامی، حیدر آباد دکن، ص ۴۷. ۱۵- العضدی، شرح المواقف، ج ۳، ص ۲۶۵. ۱۶- وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۶، ص ۶۷۳. ۱۷- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: خطیب، عبد الکریم، الخلافه و الامامه، ص ۲۷۲ و همچنین رجوع شود به: سبحانی، جعفر، مبانی حکومت اسلامی، ترجمه داود الهامی، مؤسسه علمی و فرهنگی سید الشهداء (ع)، قم، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰-۱۶۲ و همچنین رجوع شود به: جعفری، سید حسین محمد، تشیع در مسیر تاریخ، مترجم دکتر آیت اللهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۸. ۱۸- الطوسی، الخواجه نصیر الدین، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، بیروت، ۱۳۹۹ ه.ق، ص ۳۸۸-۳۹۲. ۱۹- العلامة الحلی، الحسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، شرح السیوری، تحقیق مهدی محقق، چاپ سوم، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲، ص ۴-۴۳. ۲۰- علامه عسکری، سید مرتضی، نقش ائمه در احیای دین، المجمع العلمی الاسلامی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۵، ج ۱۱، ص ۴۹-۱۰۴. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

### ویژگیها و کارویژه های نظام سیاسی در اسلام

ویژگیها و کارویژه های نظام سیاسی در اسلام وقتی می گوئیم حکومت برای اجرای قانون در جامعه است، یا به عبارت دیگر دو رکن اصلی حکومت قانونگذاری و اجرا می باشند، این قانون باید معیار و ضوابطی داشته باشد که بر اساس آن موازین و ضوابط وضع شود. نوع معیارها و ضوابطی که باید در نظر گرفت مربوط می شود به این که بدانیم هدف از تشکیل حکومت و وضع قانون چه باید باشد؟ از این رو، این سؤال ریشه ای در فلسفه سیاست مطرح است که هدف از تشکیل حکومت چیست که در بحثهای گذشته اجمالاً بدان اشاره شد و در این بحث به تفصیل این مطلب را بررسی می کنیم. (ابتدا فهرست وار سه نظریه در باب هدف از تشکیل حکومت را طرح می کنم، تا ارتباط منطقی مطالب بهتر باز شناخته شود و سپس به بیان تفصیلی بحث می پردازیم): ۱- کسانی چون هابز، از فلاسفه سیاسی پس از عصر رنسانس، بر این باورند که هدف و وظیفه حکومت تنها برقراری نظم و امنیت در جامعه است، به عبارت جامع تر هدف برقراری امنیت داخلی و خارجی است. یعنی وظیفه اصلی حکومت این است که مقررات و قوانینی را به اجرا گذارد که مانع ایجاد هرج و مرج و ناامنی در جامعه شود و در برابر عوامل تهدید کننده بیرونی و خارجی قوه دفاعی داشته باشد تا بتواند از موجودیت و کیان کشور صیانت کند. - برخی گفته اند: قانون و حکومت علاوه بر تامین و حفظ امنیت، باید عدالت را نیز در جامعه برقرار کند. از اینجا بحث عمیقی در رابطه با قانون، عدالت و آزادی - به خصوص در میان جامعه شناسان سیاسی - شروع شده است و کتابهای فراوانی در این باب نوشته اند که رابطه بین آزادی، قانون و عدالت چیست؟ اگر پذیرفتیم که علاوه بر حفظ امنیت، وظیفه دولت اجرای عدالت نیز هست، این سؤال مطرح می شود که عدالت خود به چه معناست؟ درباره حقیقت عدالت و مقومات آن تفسیرهای فراوانی از سوی اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان ارائه شده است و در این بین، مفهوم جامع و مورد توافق عدالت در بین اندیشمندان این است که حق هر کسی به او داده شود. این تعریف را، کم و بیش، همه پذیرفته اند، اما در تعریف و حدود حق با هم اختلاف دارند. حال که عنوان «حق» در تعریف عدالت گنجانده شد، بناچار وارد بحث دیگری می شویم و آن رابطه بین آزادی، حق، قانون و عدالت است که حق و عدالت با هم چه رابطه ای دارند. بالاخره بحث به اینجا منتهی می شود که حق هر کسی در این است که منافع و مصالح طبیعی او تامین شود و آن قانونی عادلانه است که حقوق افراد را - یعنی آنچه را که نیازهای طبیعی آنها اقتضا می کند - در سایه زندگی اجتماعی برای آنها تامین کند. اکنون که سخن از حق به میان آمد، این سؤال مطرح می شود که چه کسانی در زندگی اجتماعی از حق برخوردارند؟ آیا همه انسانها در زندگی اجتماعی خود از حق برخوردارند، یا کسانی در زندگی اجتماعی حق دارند که در دستاوردهای اجتماع سهم باشند؟ به دیگر

سخن، بعضی از انسانهای معلول که نمی‌توانند هیچ خدمتی به اجتماع بکنند و در بیمارستان و یا آسایشگاه بستری اند و هیچ نقشی در زندگی اجتماعی و تامین دستاوردهای جامعه نمی‌توانند داشته باشند، آیا در جامعه حقی دارند یا خیر؟ اگر حق ناشی از خدماتی است که افراد به جامعه ارائه می‌دهند، چنین کسی هیچ حقی ندارد، زیرا غیر از استفاده از دستاورد زحمات دیگران سود دیگری برای جامعه ندارد. البته ممکن است که بعضی از افراد معلول بتوانند از نظر فکری به جامعه کمک کنند، ولی سخن ما در فرد معلولی است که از ابتدا محروم از همه توانایی‌های جسمی و فکری متولد شده است و توانی برای فعالیت‌ها جسمی و همچنین ارائه خدمات فکری به جامعه ندارد. آیا چنین کسی در جامعه دارای حق هست؟ یا فردی که در دوران توانمندی خدماتی را به جامعه ارزانی داشت و سپس از کار افتاده گشت و از ارائه هر گونه خدمتی به جامعه ناتوان شد، آیا حقی در جامعه دارد یا خیر؟ طبق برخی گرایشهای جامعه‌شناختی چنین افرادی هیچ گونه حقی در جامعه ندارند و در قبال آنها دولت هیچ مسؤولیتی ندارد. در رژیم مارکسیستی حاکم بر شوروی سابق، چنین افرادی را که هیچ نفعی برای جامعه نداشتند، به بهانه‌ای از میان بر می‌داشتند. در جوامع دیگر نیز چنین گرایشهایی وجود دارد. آیا حقی که افراد بر جامعه دارند، در ازای خدمتی است که به جامعه ارائه می‌دهند؟ آیا همان معلول و ناتوان از ارائه خدمت به جامعه به این دلیل که موجودی انسانی است و در میان انسانها متولد می‌شود و زندگی می‌کند، حقی بر جامعه ندارد؟ متأسفانه کسانی که می‌گویند حق در ازای خدمتی است که به جامعه ارائه می‌شود، برای این افراد حقی قائل نیستند و می‌گویند اگر افرادی از روی ترحم و عاطفه انسانی بخواهند به این قشر از جامعه خدمت کنند و برای نگهداری آنها آسایشگاه بسازند، می‌توانند این کار را انجام دهند، در غیر این صورت کسی مسؤول مرگ آنها نخواهد بود! ۳- دیدگاه سوم در باب هدف از تشکیل حکومت و دولت، دیدگاه اسلامی است که علاوه بر تامین امنیت و عدالت و در کل تامین نیازهای مادی، بر تامین نیازهای معنوی و روحانی نیز تاکید دارد. تفاوت کار ویژه حکومت اسلامی با سایر حکومت‌ها در اسلام، علاوه بر این که امنیت، دفاع در برابر دشمنان خارجی، برقراری عدل و ادای حق کسی که خدمتی به جامعه ارائه می‌دهد از وظایف حکومت محسوب می‌شود، احسان یعنی خدمت به مستمندان و کسانی که فاقد هر گونه توانایی برای خدمت به اجتماع هستند نیز جزء وظایف حکومت است، همان گونه که خداوند در قرآن می‌فرماید: ان الله یامر بالعدل و الاحسان... (۱) وظیفه مسلمانان تنها رعایت عدل نمی‌باشد، بلکه بالاتر از آن باید در مواردی احسان نیز بکنند. فقرایی که توانایی انجام کاری ندارند، از کار افتادگان و معلولینی که نمی‌توانند خدمتی به اجتماع ارائه بدهند، حتی معلولین مادر زادی هم از آن جهت که انسان اند حقی در جامعه انسانی دارند و دولت اسلامی باید نیازهای اولیه آنها را تامین کند. فرق دیگری که گرایش اسلامی با برخی گرایشها و مکتبها دارد این است که در گرایش اسلامی نیازهای انسانها تنها به نیازهای مادی و بدنی منحصر نمی‌شود و نیازهای روانی و بالاتر از آن، نیازهای معنوی و اخروی هم مد نظر است، از این جهت بار دولت اسلامی بسیار سنگین‌تر از دولت‌های لیبرال می‌شود: دولت‌های لیبرال منطقی‌تر از تامین نیاز مادی افرادی که به جامعه خدمت می‌کنند وظیفه دیگری ندارند، اما دولت اسلامی علاوه بر تامین نیازهای افراد خدمتگزار در جامعه، باید به افراد معلول و ناتوان نیز کمک کند. علاوه بر آن، باید نیازهای معنوی، روحانی و اخروی انسانها را نیز فراهم کند، به همین دلیل است که بار دولت اسلامی خیلی سنگین می‌شود و از همین جاست که قوانینی باید در دولت اسلامی وضع و به اجرا گذاشته شود که بتواند همه مصالح فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، دنیوی و اخروی انسانها را تامین کند، نه این که فقط از منافع مادی افراد فعال جامعه حمایت کند. حال این سؤال مطرح می‌شود که چه دلیلی بر درستی نظریه اسلامی وجود دارد و از کجا که سایر نظریه‌ها صحیح نباشد؟ - باید توجه داشت که بحث فعلی ما یک بحث درون دینی نیست که ما به آیات و اخبار استناد جوییم، هر چند در جای خودش بر اساس آیات و اخبار نیز بحث کرده ایم - آیا واقعا در جوامع انسانی باید همه مصالح مادی و معنوی تامین شود و یا تامین مصالح مادی کفایت می‌کند؟ به دیگر سخن، چنانکه در سؤال از هدف تشکیل دولت و تنظیم قانون مطرح شد، آیا هدف از تشکیل دولت و قانون صرفا برقراری امنیت و جلوگیری از هرج و مرج است و

یا دولت باید مصالح معنوی را نیز وجهه نظر خود قرار دهد؟ برای حل این مساله و پاسخ به سؤال فوق، ضرورت دارد که یک قدم به عقب برگردیم و این سؤال را طرح کنیم که اساسا هدف از تشکیل جامعه انسانی چیست؟ ماهیت جامعه انسانی از دیدگاه اسلام قبل از بررسی هدف از تشکیل جامعه انسانی، باید این بحث مطرح شود که آیا انسان ذاتا یک موجود اجتماعی مثل موریانه یا زنبور عسل است؟ یا این که زندگی اجتماعی چیزی است که انسان خود برگزیده و انتخاب کرده است؟ در این زمینه نیز بحثهای زیادی وجود دارد که نمی‌خواهیم به تفصیل به آنها پردازیم و در کل به دو نظر اساسی که در این زمینه وجود دارد اشاره می‌کنیم: یکی این که برای زندگی اجتماعی می‌توان هدفی انسانی و اختیاری در نظر گرفت، نظر دوم این که زندگی اجتماعی هدفی ندارد، چنانکه نمی‌شود گفت که چرا زنبور عسل زندگی اجتماعی دارد و هدفش از این زندگی اجتماعی چیست. طبعاً زنبور عسل یک هدف طبیعی و غریزی دارد و آن این است که عسلی تهیه کند و عمری را بگذراند و هدف دیگری ورای آن برای زندگی اجتماعی زنبور عسل نیست. البته خدای متعال از آفرینش این موجودات اهدافی دارد که از جمله آنها خدمت به انسانهاست، ولی صرف نظر از آن مساله متافیزیکی و الهی، خود زنبور عسل در زندگی اجتماعی اش هدفی اختیاری را دنبال نمی‌کند. آیا زندگی اجتماعی انسان هم یک جریان طبیعی است که برای انسانها، خود به خود، پیش آمده است و هدفی را دنبال نمی‌کند؟ یا نه، زندگی اجتماعی هدفی دارد و مستلزم روابطی است و این روابط ضوابطی را اقتضاء می‌کند؟ از دیدگاه الهی، برای زندگی اجتماعی انسان هدفی وجود دارد و آن این است که انسانها در سایه زندگی اجتماعی رشد کنند و به هدف انسانی خودشان نزدیکتر شوند. آن وقت سؤال می‌شود که هدف از آفرینش انسان چیست؟ بر اساس بینش الهی و بخصوص با بیاناتی که حضرت امام قدس سره و علمای دیگر، در آستانه انقلاب و پس از انقلاب، به مردم ارائه کردند و ما را با معارف اسلامی بیشتر آشنا کردند، این مطلب برای جامعه ما روشن شده که هدف نهایی انسان قرب به خداست و این نهایت کمال انسانی است. البته مفهوم این قضیه قدری ابهام دارد و محتاج به توضیح است که ما فعلا- در مقام بیانش نیستیم، اما اجمالا این مساله مورد پذیرش است و اگر ما پذیرفتیم هدف از آفرینش انسان تکاملی است که در سایه قرب به خدا حاصل می‌شود، زندگی اجتماعی وسیله ای است برای این که این هدف هر چه بیشتر و بهتر برای انسان فراهم بشود. یعنی اگر زندگی اجتماعی نباشد، انسانها به معرفت های لازم دست نمی‌یابند و نمی‌توانند عبادت های لازم را انجام دهند و در نتیجه، به کمال نهایی نیز نخواهند رسید. بنابراین، در سایه اجتماع است که تعلیم و تعلم انجام می‌گیرد و انسانها راه زندگی را بهتر می‌شناسند و شرایطی برای پیمودن آن راه فراهم می‌شود و در نتیجه بیشتر به کمال انسانی نایل می‌شوند. اگر این مقدمات برهانی را - که در جای خود از آنها بحث شده است و براهینی کافی برای آنها داریم - پذیرفتیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که هدف از زندگی اجتماعی این است که زمینه رشد و تکامل انسانی نه تنها در بعد مادی، بلکه در همه ابعاد وجودی انسان فراهم شود. پس هدف از زندگی اجتماعی تامین مصالح مادی و دنیوی و مصالح معنوی و اخروی همه انسانهاست و چون این هدف برای همه انسانهاست، پس همه انسانها در این زندگی حق دارند. پس از آن که ثابت شد که هدف از زندگی اجتماعی تنها تامین مصالح مادی نیست و هدف از قانون هم تنها نمی‌تواند تامین امنیت باشد، باید فراتر از امنیت اهداف دیگری را نیز تحقق بخشید. بنا بر این، فراهم کردن زمینه های امنیت و آسایش و تامین رفاه و نیازمندی های مادی مقدمه ای است برای رسیدن به آن هدف نهایی که تکامل انسان و تقرب به خدای متعال است. به هر حال، بر اساس این دیدگاه و بینش هدف از آفرینش انسان رسیدن به تکامل و تقرب به خدا در همه ابعاد وجودی اش می‌باشد. انسان موجودی چند بعدی است که دارای لایه ها و بعدهای گوناگون است و این مجموعه انسان را تشکیل می‌دهد. بنابراین، تکامل همه ابعاد تکامل حقیقی انسان را تشکیل می‌دهد، نه فقط تکامل مادی، تکامل صنعتی، تکامل اجتماعی و رفاه اقتصادی. پس با توجه به این که مجموعه ابعاد مادی به اضافه ابعاد معنوی و اخروی حقیقت انسان را شکل می‌دهد و هدف از زندگی اجتماعی فراهم شدن مقدمات تکامل انسان در همه این ابعاد است، قانونی بهترین قانون است که زمینه رشد انسان را در همه این ابعاد فراهم کند و اولویت را به آن هدف



نهایی که تقرب به خداست بدهد. ویژگی های ضروری قانونگذار دولت اسلامی نمی تواند بگوید ما وظیفه ای جزء تامین امنیت جامعه نداریم، این نظریه هابز است که می گوید: انسانها مثل گرگ هستند که به جان هم می افتند و باید قدرتی وجود داشته باشد که آنها را مهار کند. باید آنها اختیار خودشان را به دست یک فرد و یا هیاتی بدهند که بتواند آنها را کنترل و از تجاوزات آنها جلوگیری کند. پس هدف دولت چیزی جز تامین امنیت و جلوگیری از هرج و مرج نیست. بی تردید این یک گرایش یکسونگرانه مادی انسان ناشناسانه است و متناسب با زندگی جمعی وحوش است، نه جامعه انسانی که افراد آن از نظر وجودی از شریف ترین آفریدگانند و دارای استعدادهای فراوان می باشند و هدفشان بسیار متعالی است. حکومت اسلامی باید قانونی را به اجرا گذارد که همه ابعاد وجود انسان را فرا گیرد و بتواند مصالح انسان را در همه ابعاد تامین کند و این جز در سایه اسلام عملی نمی شود، برای این که چنین قانونی احتیاج به آگاهی کامل از همه جوانب وجود انسان دارد. انسانهایی را که ما می شناسیم، هر کدام فقط در بخشی از ابعاد وجود انسان در حد تخصص آگاهی دارند. در بین انسانهای عادی، کسی نیست که بر همه شؤون انسانی احاطه داشته باشد. اگر سابقا در میان فلاسفه کسانی پیدا می شدند که چنین ادعاهایی داشتند، اما امروزه جهل انسان، بیش از آنچه فکر می شد، برای او آشکار گشته است. آن قدر ابعاد و زوایای وجود انسان پیچیده و نهفته است که هیچ کس نمی تواند ادعا کند که من احاطه کامل بر همه این زوایا دارم و تمام نیازمندی های انسان را می توانم شناسایی کنم. علاوه بر این، مساله دیگر این است که گاهی تامین این نیازمندی ها با هم تراحم پیدا می کنند. گاهی ممکن است، در مواردی، پیشرفت اقتصادی با پیشرفت معنوی یا الهی تراحم پیدا کند. البته ما معتقدیم که نظام احسن الهی همه مصالح انسانی را تامین می کند، ولی ممکن است برای یک جامعه، در مقطع زمانی یا محدوده مکانی خاصی، نوعی تراحم بین مصالح انسانها پدید آید و بناچار باید این مصالح را طبقه بندی کرد و اولویت هایی قایل شد، تا اگر مصلحتی با مصلحتی دیگر تراحم پیدا کرد، متولیان امر بدانند کدام را باید مقدم شمرد؟ لذا وظیفه قانونگذار است که این اولویت ها را هم تشخیص دهد و اینجاست که ناتوانی انسان برای تشخیص چنین قانونی بیشتر ظاهر می شود. غیر از داشتن احاطه کامل بر همه ابعاد وجود انسان، نکته مهمتر برای قانونگذار این است که بتواند خود را از خواسته های شخصی و گروهی خالی سازد و مصالح جامعه را بر مصالح فرد، گروه و یا جناحی که به آن وابسته است مقدم بدارد و این کار هر کسی نیست. انسان بسیار وارسته ای می خواهد که بتواند آنجایی که تراحمی بین منفعت خود با منفعت دیگران و مصلحت گروهشان با مصلحت سایر انسانها و گروهها پیدا می شود از مصالح فردی و گروهی چشم پوشی کند و آزادانه مصالح جامعه را بر مصالح خودش مقدم بدارد. پیدا کردن چنین انسانهایی، از بین افراد جامعه، بسیار مشکل است و شاید نزدیک به محال باشد. پس علاوه بر این که قانونگذار باید همه مصالح را بداند، باید این توان را داشته باشد که مصالح جامعه را بر مصالح خودش ترجیح دهد. اینجاست که برتری قانون الهی بر همه قوانین بشری کاملا روشن می شود، چون اولا خداوند متعال بهتر از دیگران به همه مصالح انسانها آگاه است، ثانيا خدا تنها مصالح انسانها را رعایت می کند و نیازی به رفتار انسانها ندارد، تا از رفتار انسانها مصلحت و منفعتی را برای خود در نظر گیرد و در نتیجه تراحمی پیدا شود: خدا از کار انسانها و از زندگی انسانها نفعی نمی برد تا نفع او با نفع دیگران تراحم پیدا کند. ولی همه اینها در زمینه ای است که ما منافع و مصالح انسانها را جدای از حق ربوبیت الهی در نظر می گیریم، اما در دیدگاه اسلامی فراتر از همه اینها کمال برتری وجود دارد و بر اساس آن می گوئیم: بر فرض که مصالح انسانها در زندگی مادی آنها و در روابط اجتماعی شان و حتی مصالح روانی و معنوی شان هم تامین بشود، باز هم این جامعه مطلوب و ایده آل نیست. چنین انسانی و جامعه ای نمی تواند به هدف نهایی برسد، زیرا کمال نهایی و برتر در سایه قرب به خداست که این قرب در پرتو عبادت، بندگی، پرستش و اطاعت خدا حاصل می شود. اگر سلامتی بدن، نظم و آرامش جامعه، دفاع در مقابل دشمنان و عدالت، یا به عبارت دیگر همه حقوق اجتماعی افراد تامین شد اما در زندگی سهمی برای بندگی خدا در نظر نگرفتند، چنین انسانهایی به کمال مطلوب نرسیده اند و مرضی خداوند نیستند. از نظر اسلام، همه آن امور مقدمه ارتباط انسان با خداست. حقیقت

جوهر انسانیت در همان رابطه ای است که با خدا برقرار می شود و تا آن رابطه نباشد انسان واقعی تحقق پیدا نمی کند. بنابراین، در می یابیم که کمال انسان در سایه قرب به خداست. قرب به خدا شعار نیست، بلکه یک حقیقت و ارتباط معنوی است که بین انسانها و خدا برقرار می شود و انسانها مراتبی از وجود را می گذرانند و سیر می کنند و صعود می کنند تا به آن مقام راه پیدا می کنند. شناخت این مقام در حد انسانهای عادی نیست و آنها نمی فهمند که برای انسان چنین مقامی وجود دارد، تا علاوه بر تامین خواسته های مادی و دنیوی به چنین مقامی روحانی و معنوی نایل شوند. حال که خداوند احتیاجی به عبادت ما ندارد، چرا انسان را برای پرستش آفرید و فرمود: و ما خلقت الجن و الانس الی عبدون. (۲) پاسخ این است که کمال نهایی انسان جز از طریق پرستش خدا حاصل نمی شود، پس باید خدا را شناخت و از او اطاعت کرد، تا انسان بتواند مسیر کمال حقیقی اش را طی کند. با توجه به این مقدمات است که ما می توانیم بگوییم قانونی مطلوب است که علاوه بر تامین نیازمندی های مادی افراد فعال جامعه، نیاز کسانی را که حتی سهمی در دستاوردهای جامعه ندارند - مثل انسانهای ناتوان، انسانها فلج و انسانهای معلولی که نمی توانند هیچ گونه خدمتی، حتی خدمت فکری و هنری هم به جامعه ارائه بدهند - تامین کند، زیرا آنها نیز حقوقی دارند. دولت اسلامی باید حق آنها را تامین کند و باید نیازهای فقرا، مساکین و زمینگیران را که توان کاری ندارند تامین کند، چرا که آنها بنده خدا هستند و در جامعه انسانی متولد شده اند و باید تا زنده هستند و نفس می کشند در جامعه انسانی حقوق و نیازهای آنها تامین شود. لذا قانونی که در این جامعه اجرا می شود باید حق آنها را تامین کند. از این روست که قرآن علاوه بر عدل مساله احسان را نیز مطرح می کند: ان الله یامر بالعدل و الاحسان (۳) دستور خداوند تنها یک دستور اخلاقی نیست، بلکه فرمانی است واجب که باید رعایت شود و اگر تنها رعایت عدل لازم بود، لزومی نداشت که احسان را اضافه کند، پس همان طور که رعایت عدل در جامعه واجب است، رعایت احسان نیز واجب است. به این معنا که نه تنها حقوقی در ازاء خدمت افراد ثابت می شود، بلکه یک سری حقوق وجود دارد که خداوند برای هر کسی در نظر گرفته است و حتی کسی که بدترین شرایط را دارد و از چشم، گوش و از تکان دادن دست و پا محروم است، همین که نفس می کشد و موجود زنده ای است حق دارد و دولت اسلامی باید این حقوق را تامین کند. پس چنین قانونی باید مورد توجه دولت اسلامی باشد و نباید فکر کنیم که وظایف دولت فقط همان مطالبی است که هابز، یا روسو و یا دیگر اندیشمندان غربی گفته اند. چرا که آنها یا به مراتب عالی و وجود انسانی توجه نداشته اند، یا انسان را موجودی گرگ صفت و یا حیوانی در حد زنبور عسل و موریانه می پنداشتند. اما انسان از دیدگاه اسلام، فراتر از حد این گونه حیوانات - هر چند دارای زندگی اجتماعی باشند - می باشد. پس قانون باید همه نیازمندی های مادی و معنوی انسان را که در راستای دستیابی او به کمال نهایی قرار دارد، در نظر گیرد. حال اگر بایسته بود که قانون همه مصالح را رعایت کند، آیا می تواند هر گونه آزادی ای به انسان بدهد؟ انسان برای این که بتواند به تکامل دست یابد، باید اراده اش محدود و کانالیزه شود، باید در یک مسیر خاص حرکت کند تا به این هدف برسد. مگر انسان می تواند از هر راهی حرکت کند و به این هدف برسد؟ آن کسانی که خدا را نشناخته اند و انکار کرده اند و آن کسانی که در مقام مبارزه با خدا و خداپرستان برآمده اند، مگر می توانند به کمال انسانی برسند؟ مگر راه رسیدن به کمال انسانی پرستش خدای یگانه نبود، پس چگونه کسانی که با خدا و خداپرستی مبارزه می کنند می توانند به تکامل واقعی انسانی برسند؟ اگر وظیفه دولت اسلامی این است که شرایط تکامل انسانی را در همه ابعاد، بخصوص بعد معنوی و الهی، فراهم کند ناچار باید اراده ها به نحوی کانالیزه، محدود و قالب بندی شود و برای آنها چارچوبی تعیین بشود که منافاتی با این مصالح عالی انسانی نداشته باشد. اختلاف قوانین اسلامی با قوانین لیبرالیستی با توجه به آنچه ذکر کردیم، تفاوت و اختلافی که قوانین اسلام با قوانین خود ساخته بشر - بخصوص قوانین جوامع لیبرال که برای افراد در مقابل خدماتی که به جامعه ارائه می دهند حق قائل است - می تواند داشته باشد در چند نکته قابل بررسی است. الف: جوامع لیبرال، به مقتضای نگرش خود، برای انسانهایی که در اثر معلولیت و محرومیت های طبیعی یا اجتماعی نمی توانند نفعی به جامعه برسانند، حقی قائل نمی شوند، ولی اسلام برای آنها

نیز حقوقی قائل است. بدیهی است برای این که حق این افراد تامین شود، ناچار باید منابعی در نظر گرفته شود، چون اگر بناست که مصالح افراد محروم جامعه و کسانی که نمی‌توانند نیازمندی‌های خودشان را تامین کنند و یا خدمتی به جامعه ارائه دهند تامین شود، باید منابع آنها در نظر گرفته شود. در نتیجه، باید اراده دیگران محدود بشود، یعنی باید بخشی از اموال جامعه به این افراد اختصاص یابد، و این خواست سایر مردم نیست، پس آن خواست باید محدود شود. ب: در زندگی اجتماعی، حقوقی برای جامعه در نظر گرفته می‌شود که اگر با حقوق افراد تضاد پیدا کند، حقوق جامعه مقدم می‌شود. این که در تعارض حقوق جامعه با حقوق فرد، حقوق جامعه مقدم است یا حقوق فرد مبتنی است بر گرایشهای مختلفی از فردگرایی و جامعه‌گرایی که امروز هم، کم و بیش، در جوامع غربی وجود دارد. البته گرایش غالب و مسلط در دنیای غرب فردگرایی است، اما گرایشهای سوسیالیستی (جامعه‌گرایانه) هم، کم و بیش، وجود دارد و چنانکه می‌نگرید امروز در جوامع غربی بعضا حکومت‌های سوسیالیستی و حکومت‌های سوسیال دمکرات بر دیگر شیوه‌های حکومتی پیشی می‌گیرند. در مقابل گرایش فردگرایی در جوامع لیبرال، اسلام برای جامعه حقوقی فراتر از حقوق افراد قائل است. یعنی آنجایی که حقوق و منافع فردی با منافع جامعه تضاد پیدا کند، مخصوصا اگر این تضاد اساسی و بنیادی باشد، حقوق جامعه را مقدم می‌داند. حکومت‌های لیبرال برای این که نرخ بازار نشکند و سرمایه داران زیان نینند، حاضرند میلیون‌ها تن مواد غذایی را بسوزانند و یا در دریا غرق کنند. حاضرند میلیون‌ها انسان از گرسنگی بمیرند، اما منافع مادی آنها لطمه نخورد. ولی اسلام هرگز چنین چیزی را اجازه نمی‌دهد، یعنی معتقد است که خواسته چنین افرادی باز هم باید محدودتر شود. پس چنین نیست که آزادی اقتصادی باید در هر شکل و به هر صورتی تامین شود، بلکه آزادی باید محدود شود. پس همان طور که در جهت منافع قشر محروم جامعه و افراد معلول، منافع جامعه می‌بایست محدود شود، در جهت تامین مصالح کلی جامعه باید اراده‌های فردی محدود گردد تا مصالح کل جامعه تامین شود. ج: در جامعه اسلامی مسائلی هست که اساسا به خود شخص مربوط است، ولی بدان جهت که آثاری در جامعه باقی می‌گذارد، جزو مسائل اجتماعی به حساب می‌آید. به عنوان مثال، اگر کسی در درون خانه خودش و در خلوت که هیچ کس نبیند و متوجه نشود، گناهی انجام دهد، مسلما گناه او فردی است و قوانینی که این نوع رفتار را محدود می‌کند «قواعد اخلاقی» است (صرف نظر از این که آیا این تعبیر «اخلاقی» در اینجا صحیح است یا نه). منظور این است که اگر کسی در خلوت گناهی مرتکب شود و ارتباطی به دیگران پیدا نکند، دولت حق دخالت ندارد. این مساله، کم و بیش، در همه فلسفه‌های سیاسی پذیرفته شده است، یعنی، قلمرو دولت به جامعه مربوط می‌شود، نه به فرد. اما یک مساله مورد اختلاف وجود دارد و آن این است که اگر کار فردی به گونه‌ای انجام بگیرد که کم و بیش به دیگران سرایت کند، لا اقل دیگران را به ارتکاب آن گناه ترغیب کند، آیا جنبه اجتماعی پیدا می‌کند یا نه؟ اگر کسی گناهی را در خیابان یا جلوی افراد خانواده انجام می‌دهد، جایی که دیگران می‌بینند و در اثر دیدن قبح آن گناه کم می‌شود و مردم به ارتکاب آن گناه جری می‌شوند و تمایل به انجام آن گناه پیدا می‌کنند، از این جهت رفتار او از یک حالت فردی خارج است، آیا ما حق نداریم دخالت کنیم به این دلیل که ضررش به خودش متوجه می‌گردد؟ دیدگاه اسلام چنین نیست و از آن دیدگاه، تظاهر به فسق یک امر اجتماعی محسوب می‌شود. اگر کسی گناهی را در انظار دیگران انجام بدهد، این گناه جرم حقوقی (در برابر لغزش اخلاقی) است و دولت می‌تواند دخالت کند. قانونی که چنین گناهی را منع کند، قانون حکومتی است که ضامن اجرای دولتی دارد. پس اگر گناهی در خلوت انجام گیرد و کسی از آن اطلاعی پیدا نکند، به دولت مربوط نمی‌شود و هیچ محکمه‌ای حق ندارد چنین کسی را محاکمه کند. همین که گناه جنبه اجتماعی پیدا کرد و باعث تجری دیگران شد، جنبه حقوقی و اجتماعی پیدا می‌کند و دولت باید جلوی چنین گناهی را بگیرد. د: گناه و ضرر زدن به جامعه تنها به ضرر مادی منحصر نمی‌شود، ضررهای حیثیتی و آبرویی هم گناه و جرم محسوب می‌شوند. در هر جامعه‌ای، تجاوز به عرض و آبروی دیگران و لو تجاوز فیزیکی نباشد (گفتن کلامی که بی احترامی، توهین و مسخره باشد) هم گناه محسوب می‌گردد، و چون مربوط به دیگران می‌شود، دولت حق مجازات و تعقیب دارد

و در این گونه موارد ضامن اجرای قانون است. در جامعه اسلامی، توهین به مقدسات مذهبی بالاترین تجاوز به حقوق انسانهای مسلمان است و کسی که چنین توهینی را انجام بدهد مستحق بالاترین مجازات هاست، چون در جامعه اسلامی چیزی ارزشمندتر از مقدسات دینی نیست. مردم مسلمان حاضرند همه هستی خود را فدای مقدسات دینی کنند. پس توهین به مقدسات دینی بالاترین جرم است و مجازاتی که برای چنین جرمهایی تعیین می شود باید بالاترین مجازات ها باشد. بر این اساس است که احکام ارتداد و احکام توهین به مقدسات مذهبی قابل توجیه و قابل فهم است. چرا در اسلام کسی که توهین به وجود مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سایر مقدسات مذهبی کند محکوم به اعدام است؟ برای این که بالاترین جرم را مرتکب شده است. چیزی مقدس تر از این مقدسات برای انسانهای مسلمان نیست و توهین به این مقدسات بالاترین جرم است، پس بالاترین مجازات، یعنی، اعدام را خواهد داشت. این هم یک اختلاف اساسی است که بین گرایشهای اسلامی و گرایشهای لیبرال وجود دارد. آنها می گویند اگر کسی فحش داد، شما هم فحش بدهید، این که جرم نیست، زبان در گفتن آزاد است! مثلاً اگر او به پیغمبر شما بد گفت، شما هم به پیغمبر او بد بگویید. ولی دیدگاه اسلام چنین نیست، در اسلام توهین به مقدسات اسلامی بالاترین جرمی است که باید مجازاتی سخت برای آن در نظر گرفت و تنها بعد حقوقی ندارد، بلکه بعد جزایی و کیفری نیز دارد. چنین توهینی تنها بی احترامی به یک فرد نیست، بلکه بی حرمتی به جامعه اسلامی است. مسائل حقوقی مربوط به روابط افراد با یکدیگر است: اگر کسی به صورت دیگری سیلی زد، او هم می تواند قصاص کند، می تواند به دادگاه برود و شکایت کند. در نتیجه، برای مدتی او را زندان می کنند و یا برای او جریمه مالی قرار می دهند، اما اگر عفو کرد موضوع دیگر تمام می شود و دادگاه هم حق تعقیب او را ندارد. اما مسائل کیفری چنین نیست، حتی اگر شاکی خصوصی از حق خودش بگذرد، مدعی العموم حق دارد آن را پیگیری کند. این بی احترامی و تجاوز به حقوق جامعه است و مدعی العموم (یعنی کسی که مدافع حقوق جامعه است) علیه او شکایت می کند. تجاوز به مقدسات اسلامی تجاوز به یک فرد نیست تا نیاز به شاکی خصوصی داشته باشد و اگر شاکی خصوصی عفو کرد و رضایت داد مساله تمام شود و دیگر دادگاه حق تعقیب نداشته باشد. کسی که در روزنامه، یا در سخنرانی به مقدسات اسلامی توهین کند، از نظر قانون اسلام محکوم است. قاضی اسلامی باید او را تعقیب کند، زیرا تجاوز به حقوق مسلمین و جامعه اسلامی کرده است و مساله شخصی و فردی نیست، بلکه کیفری و جزایی است. هیچ کس هم نمی تواند این جرم را ببخشد، چون حقی است که به همه مسلمانان تعلق دارد، بلکه بالاتر حقی است مربوط به خدا. اینها مسائلی است که باید اندیشمندان مسلمان، بخصوص دانشجویان عزیز، به آنها توجه یابند و خیال نکنند که مسائل سیاسی و حقوقی اسلام تابع چارچوب محدود و یکسویگرانه غربی است و فقط به مسائل مادی، دنیوی و فردی این جهان توجه دارد. از نظر اسلام، حقوق جامعه بر حقوق فرد مقدم است و تنها در ازای خدمت، حقی برای کسی ثابت نمی گردد، بلکه هر کسی که در جامعه اسلامی زندگی می کند حق دارد و این حق مربوط به قشر خاصی نیست، و چنانکه گفتیم جامعه نیز حقوقی دارد که بر حقوق افراد مقدم است و این حقوق منحصر به حقوق مادی نیست، بلکه شامل حقوق معنوی نیز می شود و نهایتاً تنها مربوط به منافع و مصالح دنیوی نمی گردد، بلکه شامل مصالح و منافع معنوی و اخروی و الهی نیز می شود. با توجه به آنچه گفته شد، ما می توانیم ویژگی های قانون اسلام و جهت امتیاز آن بر سایر قوانین را ارزیابی کنیم. آن وقت می فهمیم که چرا در جامعه اسلامی اراده های فردی باید بیش از آن که در جوامع سکولار و لائیک و در جوامع لیبرال محدود است، محدود شود؟ این بدان جهت است که در آن جوامع تنها چیزی که آن اراده ها را محدود می کند، منافع مادی و فردی است. اما در اینجا ابعاد روحانی و اخروی نیز مطرح است و هر کدام از این مصالح محدودیت های خاصی را می طلبد که لازمه اش این است که آزادی های فردی، در جامعه اسلامی، کمتر از آزادی فردی، در جوامع لائیک و لیبرال، باشد و این چیزی است که طبیعت حکومت اسلامی مبتنی بر اعتقادات مذهبی اقتضاء می کند و ما با کمال صراحت و شهادت از این اعتقادات دفاع می کنیم. پی نوشت ها: ۱-

## اثبات ولایت فقیه

اثبات ولایت فقیه علم اصول در سیر تکاملی خویش شاهد دو نوع رشد بود: ۱. رشد ذاتی: برخی از مباحث نظری که ارتباطی هم با استنباط احکام شرعی نداشتند، از حیث کمیت و عمق و غنا رشد داشتند، اما این تنها مولود تلاشهای عقلانی و بحثها و کند و کاوهای نظری اندیشمندان علم اصول بود و بس. ۲. رشد عرضی: برخی دیگر از مباحث اصولی که جنبه کاربردی نیز دارند، محصول تلاش فقها در راه دستیابی به رهیافتهای مناسب برای حل برخی از مشکلات و رفع موانعی که در عمل با آن مواجه بودند، و یافتن حکم مسائل و پاسخ پرسشهای نو و مستحدثه که هیچ پیشینه‌ای نداشتند، هستند. مباحث مربوط به نظام سیاسی اسلام که نظریه ولایت فقیه نقش مهمی در آن ایفا می‌کند، نیز این گونه است. بی‌شک بحث کلیدی ولایت فقیه، در زمان پیامبر گرامی، صل الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار «علیهم السلام» به شکل کنونی مطرح نبود. چه با وجود چشمه‌های جوشان معرفت معصومان، دیگر نیازی به اندیشه‌های اندیشمندان مسلمان که آمیخته به خطا و لغزش بود، نبود. در واقع با ورود به عصر غیبت کبری نیاز جدی به این بحث احساس شد، و ذهن اندیشمندان مسلمان را بشدت به خود معطوف داشت. از زمان غیبت تا عصر حاضر، کم و کیف پرداختن به آموزه ولایت فقیه نیز دچار فراز و نشیبهای فراوانی شده است: هر گاه که فقها و عالمان دینی در حکومت و نظام سیاسی نقش داشته‌اند، به همان میزان، این بحث رونق و رواج داشته، و آن گاه که بنا به ضرورتهای زمانه در گوشه انزوا بودند، این بحث به شکلی بسیار کم رنگ مطرح بوده است. شاید اختلاف در گستره ولایت فقیه نیز تا حدودی ناشی از همین ضرورتها و میزان حضور فقها در عرصه‌های حکومتی باشد. یعنی آن گاه که فقها حوزه ولایت را محدود در امور حسیه یا منصب افتا و قضاوت کرده‌اند، بدان خاطر بوده که نقش فعالی در عرصه حکومت دینی نداشته‌اند. به عکس، آن گاه که همچون صد ساله اخیر، علما نقش بیشتری داشته‌اند، بویژه در دوره کنونی یعنی دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی و حضور مقتدرترین حکومت دینی شیعی، این بحث از غنای بیشتری برخوردار و شامل تمامی حوزه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی شده است. البته در این میان نباید نقش مهم تشکیکات معارضان با دین و حکومت دینی را در رواج بحث ولایت فقیه نادیده گرفت. ۱. مفاهیم اساسی اصطلاح «ولایت فقیه» ترکیبی اضافی، مرکب از دو واژه «ولایت» و «فقیه» می‌باشد. ولایت در عربی از ماده «ولی» به معنای نزدیکی مشتق شده است و در معانی‌ای چون: زمامداری و حکومت، سلطنت، دوستی و یاری به کار می‌رود. (۱) اما در اصطلاح ولایت فقیه، مقصود از «ولایت» مفهوم حکومت و سرپرستی است که ملازم با نوعی سلطنت نیز می‌باشد. و اما «فقیه» از ماده «فقه» به معنای دانایی، آگاهی و درک برگرفته شده است. (۲) فقه در اصطلاح به دانشی اطلاق می‌شود که عهده دار استخراج احکام شرعی و تعیین موضعگیریهای عملی مکلف در تمامی عرصه‌های زندگی، از روی دلیلهای تفصیلی کتاب، سنت و عقل می‌باشد، و فقیه کسی است که توانایی چنین استنباط و استخراجی را داشته باشد، گرچه بالفعل تمامی احکام شرعی را نداند. البته در مصداق فقیه و سعه و ضیق دایره تسلط او بر استخراج احکام شرعی اختلاف است: ۱. نظریه عدم تجزی: برخی بر این گمان‌اند که فقیه باید توانایی استنباط احکام در تمامی عرصه‌ها و ابواب فقهی را دارا باشد. اساسا استنباط احکام شرعی تجزیه ناپذیر است. یعنی یا شخص قادر بر استنباط تمامی احکام شرعی هست و یا اصلا توانایی استنباط را ندارد. به دیگر سخن: فقاها و اجتهاد امری بسیط است، و فقیه و مجتهد تنها بر شخص اول اطلاق می‌شود. ۲. نظریه تجزی: گروه دوم که پیشینه فقها را تشکیل می‌دهند معتقدند که این امکان هست که فقیهی توانایی استنباط احکام شرعی در یک یا چند باب را دارا باشد. پس فقاها و اجتهاد در عین بساطت، مقوله‌ای دارای مراتب است که در بالاترین مرتبه آن فقیهی قرار دارد که قدرت استنباط تمامی احکام شرعی را داراست، و در نازل‌ترین مرتبه، مجتهدی قرار دارد که تنها در یک باب فقهی توان استنباط دارد. اما در هر دو صورت چه قائل به تجزی در اجتهاد باشیم چه نباشیم از میان فقها فقیهی می‌تواند عهده دار منصب ولایت شود که فقاها مطلقه، یعنی قدرت اجتهاد در تمامی ابواب و مسائل را



داشته باشد. ۲. پیشینه بحث در باب پیشینه بحث ولایت فقیه سه گرایش عمده وجود دارد: ۱. گرایش افراطی: آن است که این بحث در زمان رسول گرامی «صلی الله علیه و آله و سلم» و ائمه اطهار «علیهم السلام» نیز وجود داشته است. چه در زمانی که معصوم «علیه السلام» در میان مسلمانان حضور نداشت و یا در سرزمینهایی که دسترسی به معصوم «علیه السلام» نداشتند، نیاز به فردی بود که احکام الهی را بیان کند و عهده دار امور سیاسی اجتماعی جامعه باشد. ۲. گرایش تفریطی: این گرایش شامل طیفهای گوناگونی می شود: عده ای نظریه ولایت فقیه را منسوب به ملا احمد نراقی می دانند، گروهی آن را محصول عصر مشروطه می انگارند و شماری نیز مسئله ولایت فقیه به شکل مطلقه را از ابداعات امام راحل «رحمه الله» علیه می شمارند. ۳. نگرش واقع بینانه آن است که بگوییم: گر چه مبادی کلامی این بحث در زمان رسول گرامی «صلی الله علیه و آله و سلم» نیز وجود داشته و یا در متون فلسفی در بخش مربوط به حکمت عملی شاخه سیاست مدن و در مدینه فاضله فارابی این مسئله فی الجمله مطرح بوده، اما آموزه ولایت فقیه به طور جدی و به شکل علمی و منسجم از زمان غیبت کبری مطرح شده است، یعنی درست از زمانی که مسلمانان از دستیابی مستقیم و بی واسطه به وجود مقدس امام عصر عجل الله تعالی فرجه محروم شدند، و در زمینه حکومت، زمامداری و سرپرستی امور و شئون جامعه اسلامی خلأ جدی را احساس کردند. بتدریج در دوره های مختلف بر اساس شرایط زمانی و مکانی و دیگر ضرورتها، این نهال نوپا به درختی تنومند مبدل گشت که ثمرات پر بار آن در نظریه ابداعی نظام حکومتی امام راحل نمایان شد. ۳. گونه های ولایت: ولایت از جهات مختلف قابل تقسیم است. عمده ترین گونه های ولایت عبارتند از: ۱. ولایت تکوینی: یعنی ولایتی که ولی در تمامی عالم تکوین و هستی دارد. بر اساس عقاید دینی، مرتبه متنازل قدرت الهی در تصرف در عالم هستی و سیطره بر آن، در انبیاء و ائمه اطهار «علیهم السلام» وجود دارد، و ایشان به اذن الهی می توانند از این قدرت خویش بهره برند. نمونه های متعدد از این تصرفات، و اطاعت محض جهان طبیعت نسبت به ایشان در متون دینی و کتابهای معتبر تاریخی نقل شده است که همان معجزات و اعمال خارق العاده ای است که پیامبران الهی و ائمه «علیهم السلام» داشته اند، مواردی چون: دو نیم شدن ماه، بازگشت خورشید، سخن گفتن دانه های شن و حیوانات، زنده شدن مردگان، تبدیل عصا به اژدها، طی الارض، مبدل شدن تصاویر به موجودات واقعی، خیر دادن از آینده و... ۲. ولایت تشریحی: یعنی ولایت در قانونگذاری و جعل قوانین شرعی برای مردم. بی شک قوانین و احکام شرع توسط حق سبحانه جعل می شوند و پیامبران تنها نقش ابلاغی دارند، و در میان شرایع الهی، کاملترین قوانین الهی همان شریعت محمدی است که در قالب قرآن و سنت نبوی نمایان گشته، و پس از آن تشریح منقطع شده است. ۳. ولایت در حکومت: یعنی رهبری جامعه در تمامی شئون سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، و هدایت آن به سوی اهدافی که در شرع مقدس تعیین شده، یعنی رفاه و آسایش دنیایی و سعادت و کمال حقیقی. از لابلای تعریف گونه های ولایت، اجمالاً روشن شد که مقصود از ولایت فقیه، دو قسم نخست نیست. چه ولایت تکوینی مختص پیامبران الهی و اهل بیت رسول گرامی «صلی الله علیه و آله و سلم» است. البته اولیاء و انسانهای کامل نیز بر حسب سعه وجودی خویش فی الجمله از مرتبه نازل این ولایت برخوردارند. و اما ولایت تشریحی، اختصاص به ذات اقدس اله عالم دارد. از سویی با وفات آخرین رسول الهی، حضرت محمد «صلی الله علیه و آله و سلم»، وحی منقطع شد و تشریح به کمال نهایی خود رسید. البته رسولان الهی، ائمه اطهار «علیهم السلام» و در رتبه بعد متولیان منصب ولایت فقیه با استفاده از «ولایت در حکومت» و به واسطه رعایت مصالح جامعه اسلامی، گاه احکام حکومتی و احکام ثانویه ای را جایگزین احکام اولی شرعی که توسط شارع مقدس جعل شده می کنند، که شاید بتوان آن را مرتبه نازله ای از ولایت تشریحی دانست. به خواست الهی بعدها در ذیل عنوان «گستره ولایت فقیه» بیشتر در باب دامنه ولایت «فقیه» بحث خواهیم کرد. ۴. مبادی کلامی بحث «مبادی» در اصطلاح به مجموعه مفاهیم و قضایایی اطلاق می شود که خارج از بحث بوده و در جای دیگر تبیین و یا اثبات می شوند، و در عین حال تبیین مفهوم مورد بحث و اثبات قضیه مورد نظر متوقف بر علم به آنهاست. از این رو مقصود از مبادی کلامی یا فقهی مبحث ولایت فقیه، مجموعه مفاهیم و قضایایی است که در علم کلام یا فقه تبیین و اثبات شده اند

و در عین حال بحث در پیرامون ولایت فقیه متوقف بر دانستن آنهاست. برای احتراز از اطاله کلام، به طور مستقل به بررسی مبادی فقهی بحث یعنی مباحثی چون: امور حسبیه، افتا و اجتهاد، شرایط فقیه، قضاوت، حکم اولی و ثانوی و... نمی پردازیم چه بیشینه آنها یا در ضمن مباحث پیشین روشن شده اند و یا در لابلای مباحث بعد فی الجمله تبیین خواهند شد و به امهات مبادی کلامی اکتفا می کنیم. مهترین مبادی کلامی این بحث عبارتند از: ۱. ورای عالم هستی و در رأس تمامی موجودات، موجودی وجود دارد که وجودش واجب و قائم بالذات است و دیگر پدیده ها در هستی خویش و امدار اویند. هر چه هست در اصل هستی و بقا نیازمند به اوست: *أنتم الفقراء إلى الله (۳)* و او بی نیاز محض است: *و الله هو الغنی الحمید (۴)* ۲. خالق هستی موجودی است واحد و دارای تمامی صفات کمال از جمله علم، حکمت و عدالت در مرتبه ای که نه به وصف درآید و نه در وهم و اندیشه گنجد. از این رو نباید واجب الوجود را موجودی در طول موجودات دیگر تصور کرد. چرا که این رتبه بندی از مقایسه عقلانی موجودات حاصل می شود، در حالی که هستی و کمال محض با موجودات دیگر که که آمیخته به نیستی و نقصان اند قابل مقایسه نیست. ۳. با توجه به دو مقدمه پیشین، بدیهی است که سعادت و هدایت آدمی جز از طریق آفریننده هستی امکان پذیر نیست. چرا که تنها او منبع علم و قدرت ابدی و ازلی است. تنها اوست که بر تمامی تواناییها و ضعفهای برترین آفریده خویش یعنی انسان واقف است. تنها اوست که راه هدایت و به کمال رساندن را می داند و از تمامی مصالح و مفاسد واقعی آگاه است و موانع رشد و تعالی آدمی را می شناسد. ۴. از آنجا که مصالح و مفاسد شخصی افراد در تعارض است، نیاز به قانونی هست که با رعایت مصالح عمومی، بدون گرایش به فرد یا طبقه خاص، سعادت، کامیابی و تعالی نوع افراد را در نظر داشته باشد و این تنها به واسطه ادیان و شرایع الهی تحقق پذیر است و بس. در واقع دین ضامن بقای جامعه انسانی، نظام دهنده و جهت بخش است. دین یا شریعت عبارت از مجموعه ای از معارف و تکالیف (بایدها و نبایدها) است که حق تعالی از طریق رسولان و پیامبران برای هدایت انسانها فرو فرستاده است. ۵. شیوه الهی چنان است که تمامی امور را با استناد به قاعده علیت از مجرای علل و اسباب تحقق می بخشد. از این رو پس از تشریح قوانین برای سعادت بشر، از میان خود آنها بهترین ها را برگزید تا پیام آور او باشند. بنابر این نخستین و اصلی ترین وظیفه پیامبران الهی «ابلاغ» است. دیگر وظایف پیامبران، که بر عهده ائمه اطهار «علیهم السلام» نیز هست عبارتند از: بهترین الگو در رفتار و کردار. این ویژگی در پیامبر گرامی اسلام و اهل بیت ایشان که از عصمت برخوردارند، به بهترین وجه نمودار است. زمامداری و رهبری جامعه و اجرای قوانین الهی بویژه توسط حضرات معصومان «علیهم السلام» که به منبع علم و معرفت متصلند و از هر گونه خطا و لغزش مبرا. ۶. افزون بر این جهان مادی ناسوتی، عوالم دیگری چون ملکوت، جبروت و لاهوت وجود دارد که بر آن احاطه دارند. افزون بر موجودات مادی، موجودات مجردی وجود دارند که فرشتگان از آن جمله اند. و از میان فرشتگان شماری نقش مهمی دارند: «میکائیل» فرشته روزی بخش، «عزرائیل» فرشته مرگ، «اسرافیل» فرشته هستی بخش و «جبرائیل» فرشته معرفت و وحی. ۷. این سرای خاکی پایانی دارد. پایان آن، آغاز جهانی دیگر به نام جهان آخرت است که آدمی در آن حیات جاوید و ابدی خواهد داشت. این جهان مقدمه و مزرعه ای است برای آن جهان. اینجا محل کشتن است و آنجا محل درویدن. اینجا محل عمل است و آنجا جایگاه سنجش، جزا و پاداش. نیکان حیاتی طیب آمیخته با تمامی تنعمات پایان ناپذیر را خواهند داشت، و بدان در بند دوزخ و گونه های عذاب دردناک آن گرفتار. ابرار در کنار یار، نرد عشق می بازند و اشرار در گرداب بلا و آتش اعمال، طعم عذاب می چشند. ۵. گستره ولایت ولی فقیه «ولایت» امری دو سویه است: در یک سوی آن «ولی» قرار دارد و در سوی دیگرش کسانی که بر آنها حکومت می کند. بنا بر این وقتی از گستره ولایت فقیه سخن می گوئیم، باید در دو جهت بحث کنیم که با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند: ۱. گستره مسئولیتها، وظایف و اختیارات ولی فقیه ۲. دامنه ولایت و حکومت ولی فقیه، یعنی شمار کسانی که بر آنها حکومت دارد. در هر دو زمینه دو رویکرد اساسی وجود دارد: ۱. رویکرد تقییدی ۲. رویکرد اطلاقی ۱. رویکرد تقییدی: این رویکرد شامل طیف وسیعی می شود. این عده حوزه ولایت فقیه را منحصر در امور حسبیه دانسته و بیشینه آنها اختیارات فقیه را نه از سنخ

ولایت بلکه از نوع جواز تصرف دانسته اند. امور حسبه به مجموعه اموری اطلاق می شود که شارع مقدس خواهان تحقق آنهاست. اما شخص یا گروه خاصی را بدان مکلف نکرده است تا واجب عینی یا کفایی باشد در عین حال در مرتبه نخست باید فقیه عادل عهده دار آن باشد و در مرتبه بعد دیگران. اندیشمندان و فقهای که مبنای نظریه آنها در باب ولایت فقیه، مبتنی بر امور حسبه است، در تعیین مصادیق آن اختلاف کرده اند: گروهی معتقدند که امور حسبه یعنی امور مالی مربوط به کسانی که خود از انجام آن ناتوانند مانند: کودکان، دیوانگان، سفیهانی که قیم ندارند و مردگانی که وصی ندارند. آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹ ق)، آیت الله سید محسن طباطبایی (م ۱۳۳۹۰ ق)، آیت الله سید احمد خوانساری (م ۱۴۰۵ ق) و آیت الله خویی (م ۱۴۱۲ ق) از جمله فقهای هستند که به این نظریه معتقدند. (۵) در مقابل برخی دیگر از فقها دایره مصادیق امور حسبه را توسعه داده و آن را شامل تمامی اموری می دانند که باعث برقراری نظم، و حفظ و بقای جامعه می شود. در این صورت ولایت فقیه از گونه ها و مراتب ولایت مطلقه خواهد بود. (۶) ۲. رویکرد اطلاقی: در این رویکرد، منصب ولایت فقیه همان منصب و جایگاهی است که پیامبر گرامی و ائمه «علیهم السلام» عهده دار آن بوده اند، یعنی تمامی شئون و مسئولیتها و اختیارات آنها بر عهده فقیه عادل جامع الشرایط نیز هست، مگر در مواردی چون جهاد ابتدایی که دلیل خاص بر اختصاص آن به معصوم دلالت دارد. بنا بر این تمامی اموری چون: ۱. اجتهاد (استنباط و استخراج احکام) ۲. تبلیغ احکام ۳. قضاوت ۴. اجرای حدود ۵. جعل احکام حکومتی و ثانوی و تمامی آنچه که لازمه حکومت و سلطنت بر جامعه انسانی است، بر عهده ولی فقیه جامع الشرایط است. بدین ترتیب هم دایره مسئولیتها و اختیارات فقه مطلق است و هم شمار کسانی که بر آنها ولایت دارد، اختصاص به فرد یا قشر خاصی ندارد، یعنی او بر تمامی آحاد زمانه خویش ولایت دارد. از شاخص ترین فقهای این گروه، می توان به امام راحل «رحمه الله»، مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ ق)، سید محمد بحر العلوم (م ۱۳۲۶ ق) و ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵ ق) اشاره کرد. (۷) ۶. شرایط و ویژگیهای ولی فقیه با توجه به اختیارات ولی فقیه می توان دریافت که او باید یکسری ویژگیهای نظری و علمی، و تواناییهای عملی و اجرایی را دارا باشد. و نیز از مباحث پیشین روشن شد که ولی فقیه یعنی فقیه و عالم دینی که بر جامعه حکومت می کند. به دیگر سخن: حکومت ولی فقیه یک حکومت دینی است. بنا بر این او باید افزون بر ویژگیهای یک حاکم از دید عقل و عقلا، دارای شرایط دیگری نیز باشد که مربوط به مقوله های دینی است. در برخی از متون روایی به مجموعه این شرایط تصریح شده و مؤلف اثر حاضر برخی از آن روایات را متذکر شده است. در واقع برخی از این شرایط تأسیسی و شماری ارشادی اند. شرایط تأسیسی، شرایطی است که شارع برای حاکم تعیین کرده است، و شرایط ارشادی، شرایطی است که عقل خود آن را برای حکمران ضروری می داند، و اینکه در آیات و روایات نیز بدانها تصریح شده، از باب ارشاد به سوی حکم عقل و تأکید آن است و نه حکمی مستقل. در اینجا به طور فهرستوار به اهم ویژگیهای حاکم دینی اشاره می کنیم: ۱. اجتهاد: گفتیم که زمامدار حکومت اسلامی، عهده دار استخراج احکام شرعی، صدور احکام ثانوی و منصب قضاست. پس باید توان اجتهاد را داشته باشد. البته نه اجتهاد در یک یا چند باب، بلکه اجتهاد در تمامی مسائل فقهی. ۲. قدرت اجرایی: گفتیم که زمامدار حکومت اسلامی، مجری احکام و حدود اسلام و ناظر بر تمامی شئون امت است. پس باید در اداره جامعه از تدبیر، کاردانی، توانایی بالا و مدیریت اجرایی قوی برخوردار باشد. ۳. عدالت: برای آنکه از امیال شخصی در امان باشد، در تصمیم گیریها از افراط و تفریط به دور ماند، در امواج حوادث از هیچ چیز و هیچ کس جز خدای تعالی نهراسد و جامعه را به سوی همان هدف متعالی که در دین مبین اسلام مشخص شده رهنمون سازد، باید دارای ملکه عدالت باشد. ۴. درک شرایط زمانی و مکانی و رویکرد عصری به دین: رهبر حکومت اسلامی باید نسبت به شرایط زمانی و مکانی آگاهی کافی داشته باشد. او باید بداند که در چه زمانی زندگی می کند و موقعیت جهانی و جایگاه فرهنگها و تمدنهای دیگر چیست. چه تنها در این صورت است که می تواند مصالح حقیقی امت اسلام را تشخیص دهد و در زمینه تعارض و تراحم مصالح و دفع مفساد، اصلح را برگزیند، و در تند باد حوادث، کشتی امت را به ساحل نجات و سعادت حقیقی رهنمون سازد. در غیر این صورت یعنی در صورت عدم

درک شرایط زمانی و مکانی دچار تحجر، جمود، تنگ نظری و... خواهد شد. بدیهی است که وقتی رهبر یعنی رأس هرم قدرت در حکومت این گونه شد، جامعه در تمامی ابعاد دچار رکود، ضعف و سستی خواهد شد: عقاید دینی آحاد جامعه در معرض شبهات و تردیدها قرار خواهد گرفت و بتدریج فرهنگهای بیگانه جایگزین فرهنگ خودی خواهند شد، و در کنار این بحران فرهنگی، در زمینه های توسعه سیاسی و اقتصادی نیز با چالشهای جدی مواجه خواهد شد. ذکر این نکته ضروری است که به حکم عقل و ادله نقلی و بر خلاف گمان برخی از اندیشمندان تنها یک فرد می تواند عهده دار منصب رهبری باشد. یعنی ولایت شورایی و آریستوکراسی فقها مردود است. (۸) از این رو، باید شرایط چهارگانه یاد شده، در ولی فقیه بیش از دیگر فقهای معاصرش وجود داشته باشد، یعنی او باید: اعلم، عادل، تواناترین در امر رهبری و آگاهترین فرد نسبت به شرایط زمانی و مکانی باشد و در بالاترین مرتبه بینش اقتصادی و شم سیاسی و درک معادلات جهانی قرار داشته باشد. به دیگر سخن: او باید در تمامی زمینه های یاد شده، سر آمد تمامی فقها و مراجع عصر خویش باشد. کارشناسان و اندیشمندان اسلامی شرایط دیگری چون: اسلام و ایمان، عقل، عدم گرایش به دنیا، و ذکوریت را نیز افزوده اند که برخی از آنها در تحت دیگر شرایط قرار دارند. ۷. انتخاب یا انتصاب یکی از پرسشهای اساسی در زمینه ولایت فقیه چگونگی به حکومت رسیدن و منشأ ولایت «فقیه» است. در پاسخ به این پرسش می توان به دو رهیافت متوسل شد: ۱. ولایت انتخابی ۲. ولایت انتصابی نظریه «ولایت انتخابی» در میان فقهای صاحب نام جایگاه خاصی ندارد. این نظریه بیشتر از سوی روشنفکران دینی حمایت می شود. دلیل عمده ایشان انگاره تعارض انتصاب با دموکراسی و حکومت مردم بر مردم است. در اینجا سعی بر آن نداریم که به طور مبسوط به رد این دیدگاه پردازیم، اما در تقریر «نظریه انتصاب» اجمالا بیان خواهیم کرد که نه تنها هیچ تهافتی میان انتصاب و حکومت مردمی وجود ندارد، بلکه مردم نقش مهمی را در این زمینه ایفا می کنند. و اما گروه اقلیت فقهای که قائل به نظریه انتخاب می باشند، به دو دلیل عمده تمسک کرده اند: ۱. از دید عقل و عقلا هر شخصی بر داراییها و اموال خویش سلطه دارد، یعنی تا وقتی که زنده است می تواند به هر گونه که خواست در آنها تصرف کند و حتی نحوه تصرف پس از مرگ خویش را نیز تعیین کند. در روایات نیز نصوصی وجود دارد که مؤید این قاعده عقلی است، روایاتی چون: ۱. «الناس مسلطون علی أموالهم» «تمامی مردم اختیار اموال و داراییهای خویش را دارند». ۲. «ان لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء مادام حیا» «دارنده هر مالی می تواند تا زمانی که زنده است، هر گونه که می خواهد در مالش تصرف کند.» بدیهی است که وقتی شخصی بر اموال خویش سلطنت داشته باشد، به طریق اولی بر خود و شئونات و امور خود نیز سلطنت دارد. چرا که در واقع اموال زاینده تلاش انسان در ناحیه علم و عمل است. به دیگر سخن: تملک ذاتی انسان نسبت به خود است که باعث تملک اموال و تولیداتش می شود. از این رو تمامی مردم حق دارند که هر کسی را که می خواهند برای حکومت و سلطنت بر خود برگزینند، و وقتی این گونه شد یعنی خود، حاکم را انتخاب کردند با جان و دل از او پیروی خواهند کرد و چنین حکومتی در عمل موفق خواهد بود. بنا بر این در عصر غیبت، ولی فقیه و حاکم دینی با انتخاب مردم به حکومت می رسد. ۲. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که مخاطب آن تمامی مردم است، یعنی تمامی مردم را مکلف به انجام یکسری از احکام شرعی چون: مجازات دزد (۹)، زناکار (۱۰)، محاربان با خدا و رسول (۱۱) و برقراری صلح میان دو گروه از مؤمنان در حال ستیز (۱۲) کرده است. از سویی انجام این گونه احکام شرعی تنها از عهده یک نیروی متمرکز و حکومت مرکزی بر می آید و بس. بنا بر این مردم باید برای تحقق بخشیدن به فرامین یاد شده، حاکمی را برگزینند که از طریق تشکیل حکومت، مجری آن احکام شرعی باشد و بر نحوه انجام آنها نظارت کند. در واقع گزینش حاکم، مقدمه انجام فرامین الهی است و چون مقدمه واجب عقلا واجب است، پس انتخاب رهبر و حاکم دینی نیز عقلا بر مردم واجب است. چه در صورت عدم انتخاب رهبر دو محذور پیش می آید: ۱. یا هیچ کس بدان احکام عمل نخواهد کرد که در این صورت احکام الهی تعطیل خواهد شد. ۲. یا همه به انجام آن احکام اقدام خواهند کرد که به هرج و مرج و بی نظمی منجر خواهد شد. در جهان بینی اسلامی، آناومی و ساختار قدرت و ولایت در قالب یک سلسله طولی قرار دارد

اگر شاکله و ساختار حکومت دینی را در قالب یک هرم تصویر کنیم، در رأس آن خدای تعالی با ولایت مطلقه قرار دارد، و به این ترتیب با اذن او پیامبر گرامی «صلی الله علیه و اله و سلم» و در رتبه بعد ائمه اطهار «علیهم السلام» و سپس در پایین ترین مرتبه، فقهای جامع الشرایط به عنوان قاعده هرم به مقام ولایت منصوب شده اند: (انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا) (۱۳). البته نصب فقها به منصب ولایت با نصب ائمه و پیامبر «علیهم السلام» تفاوت ماهوی دارد. به بیان دیگر ما دو گونه نصب داریم: ۱. نصب تعیینی. ۲. نصب تعینی. نصب پیامبر و ائمه «علیهم السلام» از نوع نصب تعیینی است، یعنی حق تعالی ذات مقدس حضرت محمد «صلی الله علیه و اله و سلم» را بعینه برای مقام عظمای نبوت و ولایت، و ائمه اطهار «علیهم السلام» را به ترتیب برای منصب امامت و ولایت منصوب کرده است. اما درباره ولایت فقیه، نصب به گونه دیگری است: الف. دیدگاه نخست: خداوند تبارک و تعالی برای عصر غیبت کبری به طور عام، تمامی فقهای جامع الشرایط را برای منصب ولایت نصب فرموده و مردم به طور مستقیم یا غیر مستقیم (به واسطه خبرگان) فقیه واحدی را که نسبت به دیگر فقها برتر است، برای مقام ولایت و رهبری بر می‌گزینند. ب. دیدگاه دوم: حق تعالی تمامی فقها را برای احراز منصب ولایت شایسته می‌داند، یعنی تمامی فقها به نصب الهی از ولایت شأنی برخوردارند، و مردم با انتخاب خویش این ولایت را در فقیه واحد فعلیت و عینیت می‌دهند. اشکال مشترکی که بر هر دو دیدگاه وارد است اینکه: با وجود فرد اصلح عقلا متصور نیست که دیگر فقها نیز بالفعل و یا حتی بالقوه از ولایت برخوردار باشند. این یک قاعده کلی عقلی است. حال چگونه ممکن است که شارع مقدس که آفریننده عقل است، به شیوه غیر عقلانی تمامی فقها را برای منصب ولایت نصب کند. افزون بر آن اشکال دیگری که بر دیدگاه نخست وارد است اینکه در صورت تعارض آرای فقها، جامعه دچار هرج و مرج و بی‌نظمی می‌گردد. مگر اینکه بگویند پس از گزینش ولی فقیه توسط مردم ولایت دیگر فقها تحت الشعاع و مقهور ولایت او می‌گردد و از فعلیت خارج می‌شود. از این رو نگارنده این سطور معتقد است که نصب ولایت فقیه از سنخ دیگری است که با حکم عقل نیز سازگار و هم‌آواست و آن اینکه: حق تعالی برترین فقیه هر دوره، یعنی فقیهی که از دیگر فقهای معاصر خویش آگاهتر، عادلتر، و در امر حکومت توانا تر و... است، به طور غیر مشخص و در قالب یک عنوان و ضابطه کلی نصب کرده، و مردم به طور مستقیم یا غیر مستقیم او را کشف و تعیین کرده و برای احراز مقام ولایت بر می‌گزینند. با توجه به آنچه گذشت نقش مردم در حکومت و گزینش رهبری فی الجمله روشن شد و به اثبات رسید که حکومت دینی در عصر غیبت از بارزترین حکومت‌های مردمی و دموکراتیک و مطابق با قواعد عقلانی و شیوه‌های خردمندانه است. حال ذکر این نکته ضروری است که افزون بر آنچه گذشت در حکومت‌های دینی مردم در بعد دیگری نیز سهیم اند، که در حکومت دینی معصوم و غیر معصوم مشترک است، و آن اینکه تا زمانی که مردم ولایت حاکم دینی را نپذیرند و با او بیعت نکنند، ولایت او هیچ نقشی نخواهد داشت و عملاً نمی‌تواند بر کسی حکومت کند. از این روست که مشاهده می‌کنیم حضرت امیر «علیه السلام» بیست و پنج سال از حکومت کنار می‌گیرد و یا دیگر امامان «علیهم السلام» امکان تشکیل حکومت را نمی‌یابند. پس در واقع مردم افزون بر گزینش رهبری در حکومت دینی غیر معصوم در مبسوط الید کردن و فعلیت بخشیدن حکومت معصوم و ولی فقیه غیر معصوم نقش مهمی دارند. ۸. ولایت فقیه یا غیر فقیه؟ «ولایت فقیه یا غیر فقیه؟» به معنای «حکومت دینی یا غیر دینی؟» است. سیر تاریخی بحث از حکومت دینی و شبهه تقابل دین و دنیا و جدا انگاری این دو سکولاریسم (۱۴) در واقع به دوره رنسانس (سده هجدهم میلادی) باز می‌گردد. قرن‌ها اربابان کلیسا با آیین مسخ شده و جز مگرایانه مسیحیت بر فکر، اندیشه و جان مردم مغرب زمین حکومت و سیطره داشتند و مانع هر گونه پیشرفت علمی و عملی بودند. در واقع دوره حاکمیت کلیسا شوم‌ترین و تاریک‌ترین مراحل حیات بشر در غرب بود. اما موج اندیشه‌های برون دینی و اصلاحی به حیات ظالمانه آباب کلیسا پایان داد و غرب را وارد عصر طلایی رشد، شکوفایی و روشنگری کرد. این کامیابی حاصل از طرد و انزوای دین، یک فرایند نامیمون و قهری نیز داشت و آن چیزی جز سکولاریسم و انگاره جدایی دین از دنیا نبود. بتدریج این نظریه که: «دین حقیقتی ماورایی است و تنها در حوزه امور عبادی و شخصی کاربرد دارد، ولی در امر معاش، شیوه



زندگی، روابط اجتماعی و تمامی شئونات و امورات دنیوی سخنی نمی تواند داشته باشد. اساسادین برای سر و سامان بخشیدن به امور مادی وضع نشده است. دین گوهری ملکوتی است که برای تعالی اخلاقی و روحی از ما و رای طبیعت به این جهان ناسوتی فرود آمده است.» به مثابه قوانین قطعی همچون قوانین حاکم بر جهان طبیعت مورد پذیرش همگان قرار می گرفت. از این رو بتدریج نقش دین در تمامی عرصه های اجتماعی کم رنگ شد و به زمان و مکانی خاص اختصاص یافت، و عقل و علم به سبب رهاوردهای عظیمی که برای بشر به ارمغان آورده بودند جایگزین دین شدند. بنا بر این بحث از حجیت و عدم حجیت ولایت فقیه و حکومت دینی مبتنی بر یک قضیه بسیار مهم کلامی است که در بخش مبادی کلامی نیز بدان اشاره شد و آن اینکه جایگاه، هدف و خواستگاه دین چیست؟ در علم کلام به اثبات رسیده است که گر چه هدف اولی از دین و ارسال رسل، کمال و سعادت حقیقی انسانهاست و این سعادت مربوط به جهان آخرت و مرتبه حیات جاوید است، اما از آنجا که دنیا مقدمه آخرت می باشد، دین برای تمامی شئون زندگی اجتماعی بشر، قواعد و دستور العملهایی را وضع کرده که رعایت آنها باعث سعادت و کامیابی در این جهان و برخورداری از حیات طیب و جاوید آن جهانی است. ۹. ادله و براهین برای اثبات ولایت فقیه به دلایلی چون: آیات، روایات، اجماع، عقل و فطرت تمسک شده است. در اینجا برای رعایت اختصار به بیان اجمالی دلیلهای عقلی و روایات بسنده می کنیم: (۱۵).

۱. دلیلهای عقلی: دلیلهای عقلی ولایت فقیه در برخی از مقدمات و مبانی مشترک و بسیار نزدیک به هم اند. سه دلیل عمده عقلی عبارتند از: دلیل نخست: این دلیل مستند به قاعده لطف است. قاعده لطف یکی از قواعد کلامی است که در علم اصول نیز در مبحث اجماع مورد بحث قرار گرفته است. این قاعده از سوی برخی از متکلمان همچون امام فخر رازی و شماری از اندیشمندان اصولی مورد مناقشه قرار گرفته است. مضمون این قاعده آن است که هر گاه جامعه نیاز به چیزی داشته باشد که در هدایت و ضلالت آن نقش داشته باشد، بر خالق هستی است که عامل هدایتگر را بدانها ارزانی کند. به عنوان مثال: هر گاه تمامی فقهای عصری بر یک حکم شرعی اتفاق کنند که مطابق با واقع نیست، بر خداوند است که به نحوی آنها را هدایت کند و بدین شکل بر امت اسلام لطف نماید. مفاد دلیل عقلی ولایت فقیه که بر قاعده لطف استوار است چنین است: ۱. برای جلوگیری از هرج و مرج، بی نظمی و هلاک جامعه، وجود یک حاکم عادل ضرورت دارد تا به جامعه نظم بخشد و آن را به سوی سعادت و کامیابی هدایت کند. ۲. چون حاکمانی که بشر تعیین می کند، عاری از خطا و لغزش نیستند، از این رو بر خداوند است که بهترین خلقش را که در معرفت و رفتار از خطا و لغزش در امان باشد، برای هدایت جامعه مشخص کند. ۳. حاکمان معصوم همان پیامبر «صلی الله علیه و آله و سلم» و ائمه اطهار «علیهم السلام» می باشند. اما در عصر غیبت چون امت از دستیابی به امام محروم است، بناچار آگاهترین، عادل ترین و تواناترین فقها باید عهده دار این منصب شود. البته این دلیل را به گونه های دیگری نیز می توان تقریر کرد که مستند به قاعده لطف نباشد، که در آن صورت خود دلیل مستقلی به شمار خواهد آمد. دلیل دوم: اصل وجود حکومت چنانچه گذشت امری ضروری است. از سویی چون بشر بر تمامی مصالح و مفاسد واقعی احاطه ندارد، به حکم عقل باید این حاکم از سوی آفریننده هستی که علم مطلق است تعیین شود. بهترین حاکم کسی است که در علم و عمل از خطا و لغزش مصون باشد. اما در مرتبه بعد یعنی در زمانی که دسترسی به حاکم معصوم نیست فقهای عادل قرار دارند که آگاهترین افراد به احکام الهی و ارزشهای دینی می باشند. دلیل سوم: امام راحل «علیهم السلام» در کتاب البیع (۱۶) به گونه ای دیگر استدلال کرده اند. ایشان بر خلاف ادله عقلی یاد شده نخست ضرورت وجود حکومت اسلامی نه اصل حکومت را اثبات کرده، آن گاه به تبیین حاکم دینی و شرایط آن پرداخته اند. اجمال دلیل ایشان چنین است: برای اجرای احکام اسلامی که تا بر پایی قیامت استمرار دارد و برقراری نظم و امنیت و بقای جامعه و حفاظت آن در برابر هجوم دشمنان، وجود یک حکومت اسلامی ضرورت دارد. از سوی دیگر در کلام شیعی به اثبات رسیده است که ولایت و حکومت، نخست بر عهده پیامبر گرامی «صلی الله علیه و آله و سلم» و سپس از وظایف ائمه اطهار «علیهم السلام» است، و در زمان غیبت امام عصر «علیهم السلام» نیز حکومت اسلامی استمرار دارد، و حاکم آن گونه که در روایات نیز تصریح

شده باید از سه ویژگی: علم به قوانین الهی، عدالت و توانایی سیاسی اجرایی برخوردار باشد، و این کسی نیست جز فقیه عادل جامع شرایط. ۲. روایات: برای اثبات ولایت فقیه به روایات متعددی استشهاد شده که اهم آنها عبارتند از: ۱. صحیحیه یا مقبوله عمر بن حنظله: این روایت که از امام صادق «علیهم السلام» روایت شده مورد پذیرش تمامی علماست. این حدیث عمدتاً در علم اصول در باب تعارض ادله و برای بدست آوردن مرجحات مورد بحث قرار می‌گیرد. و اما در فقه هم برای احراز صفات قاضی و هم برای اثبات ویژگیهای ولی فقیه به عبارت آغازین آن استناد می‌شود. آنجا که راوی از امام «علیهم السلام» سؤال می‌کند: اگر هر یک از طرفین دعوا، برای حل خصومت و نزاع، به قاضی و حاکم مورد اعتماد خود مراجعه کنند و آن دو به خاطر اختلاف در روایاتی که بدان تمسک کرده اند، دو حکم متعارض صادر کنند، وظیفه چیست؟ امام پاسخ می‌دهند: از میان آن دو، حکم آن که با تقوا تر، عادل تر و نسبت به احادیث آگاهتر و صادقتر باشد، نافذ است و نباید به حکم دیگری توجه کرد. (۱۷) ۲. شیخ صدوق به سندهای گوناگون از رسول الله «صلی الله علیه و اله و سلم» روایت کرده است که حضرت سه بار فرمود: «اللهم ارحم خلفائی» «بار خدایا! بر جانشینان من رحمت آور.» پرسیدند: «من خلفاؤک؟» یعنی جانشینان شما کیان اند؟ فرمود: «الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی» «آنان که پس از من آیند و سخن و سنت مرا روایت کنند». (۱۸) ۳. نقل است که اسحاق بن یعقوب پرسشهایی را مطرح کرد و امام عصر به خط مبارک خویش در پاسخ به او به نایب خاص خود محمد بن عثمان عمری نوشتند: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله علیهم». (۱۹) «اما درباره حوادث و مشکلاتی که رخ می‌دهد، به راویان احادیث ما مراجعه کنید، چه ایشان حجت من بر شما و من حجت خدا بر شمایم». ۴. از امام حسین «علیهم السلام» نیز روایت شده است که: «إن مجاری الامور و الأحكام علی أیدی العلماء بالله، الامناء علی حلاله و حرامه». (۲۰) «مجاری امور و احکام بر عهده عالمان دین است که امینان خدا در حلال و حرام اویند». پی نوشت ها: ۱. ر.ک: أقرب الموارد، ج ۲، ص ۱۴۸۷، تاج العروس، ج ۲۰، صص ۳۱۷ ۳۱۰، الصحاح، ج ۶، ص ۲۵۲۸، القاموس المحيط، ص ۱۷۳۲، لسان العرب، ج ۱۵، صص ۴۰۷ ۴۰۰، معجم متن اللغة، ج ۵، ص ۸۷، معجم مقائیس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱ و النهایة، ج ۵، صص ۲۲۸ ۲۲۷. ۲. ر.ک: أقرب الموارد، ج ۲، صص ۹۳۹ ۹۳۸، تاج العروس، ج ۱۹، صص ۷۳ ۷۲، القاموس المحيط، ص ۱۶۱۴، لسان العرب، ج ۱۰، صص ۳۰۷ ۳۰۵، معجم متن اللغة، ج ۴، ص ۴۳۸ و النهایة، ج ۳، ص ۴۶۵ ۴۶۶ فاطر / ۴۷۵ همان. ۵. ر.ک: التتبیح، ص ۴۲۴ حاشیة کتاب المکاسب، ص ۱۹۶، جامع المدارک، ج ۳، ص ۱۰۰، مصباح الفقاهة، ج ۵، ص ۵۲ و نهج الفقاهة، ص ۶۳۰۰. ۶. ایصال الطالب إلى التعلیق علی المکاسب، ج ۳، صص ۴۰ ۳۶، به نقل از نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۳۸ و تنبیه الامة و تنزیه الملة، ص ۷۴۶. ر.ک: بلغة الفقیه، ج ۳، صص ۲۳۴ ۲۳۲، عوائد الایام، صص ۱۸۸ ۱۸۷، کتاب البیع، ج ۲، صص ۴۸۹ ۲۸۸ و مجمع الفائده و البرهان، ج ۴، ص ۲۰۵. ۸. ر.ک: نظریه های دولت در فقه شیعه، صص ۱۰۷ ۱۰۰. ۹. «والسارق و السارقة فاقطعوا أیدیهم»: «دستان مرد و زن دزد را قطع کنید». مائده / ۳۸. ۱۰ «الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة»: «به هریک از مرد و زن زناکار صد ضربه شلاق بزنید». نور / ۲۰. ۱۱ «انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یرسلون فی الارض فسادا ان یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف أو ینفوا من الارض»: «جزای کسانی که با خدا و رسولش می ستیزند و بر روی زمین فساد می کنند، این است که کشته شوند و یا به دار آویخته گردند و یا دستان و پاهایشان به عکس بریده شود و یا تبعید شوند». مائده / ۳۳. ۱۲ «و إن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بینهما»: «اگر دو گروه از مؤمنان ستیز کردند، میانشان صلح و آشتی برقرار کنید». حجرات / ۹. ۱۳ مائده / ۵۵. ~ ۱۴. ۱۵ «Secularism برای مطالعه و تحقیق بیشتر در این زمینه ر.ک: الحکم الاسلامی فی عصر الغیبة، مهدی هادوی تهرانی و دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، حسینعلی منتظری. ۱۶ البیع، صص ۴۶۷ ۴۶۱. ۱۷ ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۶۷ و وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۱۱، ص ۹، حدیث ۱۸۱. ۱۸ ر.ک: الأمالی، ص ۱۰۹، عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۳۷، معانی الأخبار، ج ۲، ص ۳۷۴ و من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۰. ۱۹ ر.ک: کمال الدین، ج ۲، ص ۴۸۳ و وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۱۱، حدیث

۲۰۹. ر.ک: تحف العقول، ص ۳۷۴ منابع مقاله: راه انقلاب، اوجبی، علی؛

## حاکمیت ولایت فقیه در اسلام

حاکمیت ولایت فقیه در اسلام علیرغم مجاهدت و تلاشهایی که مردانی چون سید جمال الدین اسدآبادی، نائینی، نوری، مدرس، کاشانی، و فداییان اسلام به رهبری نواب صفوی انجام داده اند و اگر چه در تحقق بسیاری از اهداف ملی نقش اساسی داشتند، موفق نشدند اسلام را به عنوان ایدئولوژی انقلاب در باور توده های وسیع و علی الخصوص انقلابیون جوان جای دهند. تا اینکه از سال ۱۳۴۱ امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی با شناخت دقیق مشکلات مذکور قدم به قدم در جهت از میان بردن موانع مزبور گام برداشته و موفق شدند با توهمات موجود در اذهان مردم و طرح اسلام با شیوه جدید آن را به عنوان مطلوبترین ایدئولوژی انقلاب در جامعه مطرح نمایند. ابتدا به عنوان مرجع تقلید شیعیان، تقیه را حرام کرده و اظهار حقایق را واجب دانستند (و لو بلغ ما بلغ). (۱) بدین وسیله و از طریق صدور فتوای تاریخی مزبور این مشکل را برطرف کردند. امام همچنین با عنوان مرجع بزرگ و تامه تقلید و محور اصلی حوزه علمیه قم، با به دست گرفتن پرچم مبارزه و حمله به سیستم سیاسی حاکم، موضوع انفکاک دین از سیاست را عملاً به عنوان امری باطل و نادرست به اثبات رساندند. به دنبال آن در فرصتی که در دوران تبعید در نجف اشرف حاصل گردید با طرح حکومت اسلامی و اصل ولایت فقیه، تحولی اساسی، در نگرش به اسلام به عنوان یک ایدئولوژی پویا و قابل پیاده شدن در عصر حاضر، به وجود آوردند. در ارائه ایدئولوژی انقلاب ابتدا می بایست حاکمیت موجود را نفی و طرد نمود، ارزشهای مسلط بر نظام را به زیر سؤال کشید و این کاری بود که ابتدا رهبر انقلاب به عنوان ایدئولوگ انجام داد، در شرایطی که سالهای متمادی تبلیغ شده بود که سلطان سایه خدا و اطاعت از سلطان اطاعت از خداست و یا اینکه سلطنت ودیعه و موهبتی الهی است. رهبر انقلاب با نفی همه این ارزشها چنین می گوید: «این مواد قانون اساسی و متمم آنکه مربوط به سلطنت و ولایتعهدی و امثال آن است کجا از اسلام است؟ اینها همه ضد اسلامی است، ناقض طرز حکومت و احکام اسلام است. سلطنت و ولایتعهدی همان است که اسلام بر آن خط بطلان کشید و بساط آن را در صدر اسلام در ایران و روم شرقی و مصر و یمن برانداخته است. رسول اکرم (ص) در مکاتیب مبارکش که به امپراطوری روم شرقی (هراکلیوس اول) و شاهنشاه ایران نوشته آنها را دعوت کرده که از طرز حکومت شاهنشاهی و امپراطوری دست بردارند، از اینکه بندگان خدا را وادار به پرستش و اطاعت مطلقه خود کنند، و بگذارند مردم خدای یگانه و بی شریک را که سلطان حقیقی است، پرستند. سلطنت و ولایتعهدی همان طرز حکومت شوم و باطلی است که حضرت سیدالشهداء (ع) برای جلوگیری از برقراری آن قیام فرمود و شهید شد. (۲) با طرح این موضوع برای اولین بار رهبر انقلاب ارزشی را، که نه تنها سالیان دراز تبلیغ و به مردم تلقین شده بود بلکه جزء اصلی قانون اساسی (۳) شناخته شده بود، باطل و ضد ارزش اعلام می نماید. وظیفه بعدی ایدئولوگ انقلاب این است که جامعه کمال مطلوب را نه تنها ترسیم نماید بلکه شیوه عملی رسیدن به آن را هم نشان دهد. برای معتقدین به اسلام که اکثریت قریب به اتفاق جامعه را تشکیل می دادند. این امر پذیرفته شده بود که حکومت اسلامی به طریقی که زمان رسول اکرم (ص) پیاده و اجرا شده بود می تواند به عنوان حکومت کمال مطلوب تلقی شود و الگو و نمونه حکومت آینده قرار گیرد. اما نکته مهم این بود که بعد از چهارده قرن و با توجه به پیچیدگیهای جامعه امروزی چگونه و توسط چه اشخاصی می توان چنین جامعه ای را تشکیل داد. از طرف دیگر عده زیادی با اعتقاد به این امر که دنیا باید پر از فساد و ظلم و جور شود تا مهدی موعود (ع) ظهور نموده و دنیا را پر از عدل و داد کرده و حکومت اسلامی را تشکیل دهد، مطلقاً امکان تشکیل چنین حکومتی را در زمان غیبت منتفی دانسته و تلاش برای چنین حرکتی را ضد ارزش می دانستند. در چنین شرایطی رهبر انقلاب با ارائه اصل ولایت فقیه و به زبانی ساده و در عین حال مستند به آیات قرآنی، اخبار، و احادیث ثابت می نمایند که احکام خدا تعطیل بردار نیست و در هیچ شرایطی حتی در عصر غیبت کبری نمی توان از اجرای احکام الهی سر باز زد و این مسئولیت بر

دوش فقه‌ها می‌باشد. امام خطاب به طلاب و در این رابطه اظهار می‌دارند که «شما در صورتی خلفای اسلام هستید که اسلام را به مردم بیاموزید و نگویید بگذار تا امام زمان (ع) بیاید. شما نماز را هیچ وقت می‌گذارید تا وقتی امام زمان (ع) آمد، بخوانید که حفظ اسلام واجبتر از نماز است. منطبق حاکم خمین را نداشته باشید که می‌گفت: باید معاصی را رواج داد تا امام زمان (ع) بیاید. اگر معصیت رواج پیدا نکند، حضرت ظهور نمی‌کند». (۴) برای اداره جامعه اسلامی دو شرط اساسی برای حاکم لازم است: اول اینکه آگاهی جامع و کامل به احکام خدا داشته باشد و دوم اینکه در اجرای احکام مزبور راه عدالت را در پیش گیرد و به عبارت دیگر فقیه عادل به عنوان جانشین رسول خدا و ائمه اظهار وظیفه اداره جامعه اسلامی و اجرای احکام آن را داشته و اطاعت از وی به عنوان ولی امر همچون اطاعت از رسول خدا واجب الاتباع است. در مورد حاکم و ولی امر در نظام اسلامی آرای مردم تنها نقش فعلیت و به مرحله اجرا در آوردن اصل ولایت فقیه را دارد، بدین معنی که ولایت امر مقامی است که از طرف خداوند به او داده شده است و ثبوت آن مشروط به آرای عمومی نیست، اگر چه مردم هم او را به رهبری زعامت نپذیرند ولی عینیت و فعلیت ولایت در گرو آرا و پذیرش عمومی مردم است. و از طرف دیگر در مورد فقیه ممکن است بیش از یک نفر شرایط و اوصاف ولایت را دارا باشد یعنی چند فقیه عادل و بصیر و آگاه در جامعه داشته باشیم که خواه ناخواه باید یک نفر از آنها عهده دار زعامت و رهبری شود. بدیهی است یکی از راههای عملی برای تحقق ولایت و رهبری آن فرد از بین چند نفر رای اکثریت است که قهرا پس از انقلاب و قیام آن فرد به مسئولیتهای ناشی از امامت و ولایت از عهده دیگران ساقط می‌گردد. (۵) پی نوشت ها: ۱. صحیفه نور، جلد اول، ص ۴۰. ۲. امام خمینی، «ولایت فقیه» انتشارات، ناس، صص ۱۱-۱۰. ۳. اصل ۲۵ متمم قانون اساسی سابق ایران. ۴. امام خمینی، «ولایت فقیه» ص ۷۵. ۵. طاهری خرم آبادی، «ولایت فقیه یا حاکمیت ملت»، ص ۸۶. منابع مقاله: انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلابهای فرانسه و روسیه، محمدی، منوچهر؛

### مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه

مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه آیا اختیارات ولی فقیه فراتر از قانون اساسی است یا مقید به آن؟ بین دو نظریه ولایت انتصابی فقیه و ولایت انتخابی فقیه اختلاف نظر اساسی وجود دارد. طرفداران دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه معتقدند با توجه به اینکه اصل یکصد و دهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در مقام استقصای وظایف و اختیارات رهبری بر آمده و آن را در یازده مورد مقصور کرده است. لذا به لحاظ عرف حقوقی، نفس استقصای وظایف و اختیارات، افاده حصر می‌کند و ولی فقیه فراتر از این محدوده اختیاراتی ندارد. این عده با استناد به اصل یکصد و هفتاد و هفتم قانون اساسی که در آن، راه بازنگری قانون اساسی پیش بینی شده است معتقدند قانون اساسی میثاق میان مردم و حکومت است و معنا ندارد که ولی فقیه اختیار نقض آن را داشته و جز از طریق بازنگری بتواند مبطل عقدی باشد که میان جامعه و دولت بسته شده است. زیرا در صورتی که ولی فقیه خارج از قانون اساسی از اختیارات دیگر هم برخوردار باشد و فوق قانون اساسی محسوب شود اساسا وجود اصل یکصد و دهم قانون اساسی امر زایدی است. سهل است که حتی به انحلال مقوله ولایت فقیه می‌انجامد. (۱) در نقطه مقابل، طرفداران دیدگاه مشروعیت الهی بر این باورند که چون در عصر غیبت ولی فقیه جانشین امام عصر (عج) محسوب می‌شود لذا همه اختیارات حکومتی که رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) از آن برخوردار بوده و هم اکنون امام زمان (عج) نیز از آن برخوردارند، فقیه واجد شرایط نیز صاحب آن اختیارات است و اگر نمی‌توان محدوده اختیارات ولی عصر (عج) را مقید به یازده بند اصل یکصد و دهم قانون اساسی دانست قطعا نباید اختیارات و وظایف مقام ولایت امر در عصر غیبت را نیز محدود به اصل مذکور دانست. این عده با استناد به اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی که در آن صراحتا واژه «مطلقه» به کار برده شده و قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران را زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت می‌داند معتقدند هرگز اختیارات ولی فقیه مقید به قانون اساسی نیست بلکه ایشان می‌توانند با در نظر

گرفتن مصلحت جامعه و مردم هرگونه که صلاح دیدند عمل نمایند ولو آنکه به نقض ظاهری قانون اساسی هم منجر شود. زیرا اگر ولی فقیه بر اساس اصول قانون اساسی دارای اختیارات «مطلق» است دیگر نباید هیچ قیدی ولو خود قانون اساسی آن را «مقید» نماید. (۲) حال برای اینکه دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه و نظریه مختار در پژوهش حاضر را در زمینه اختیارات ولی فقیه تبیین نماییم بهتر است به پنج نکته مهم توجه شود. اولاً: مفهوم برخورداری مقام ولایت امر از اختیارات «مطلق» هرگز به مفهوم آن نیست که هیچ قیدی نمی تواند چنین اختیاراتی را «مقید» نماید و مقام رهبری هرگونه که خواست می تواند عمل نماید. علاوه بر قید رعایت موازین، اصول، اهداف و ارزشهای اسلام (که بر اساس اصل چهارم قانون اساسی بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر نظام جمهوری اسلامی حاکم است) قیود دیگری هم در خود قانون اساسی وجود دارد که اختیارات مقام رهبری را «مقید» می سازد. به عنوان مثال در اینجا سه نمونه را یاد آور می شویم. در ذیل اصل یکصد و هفتاد و هفتم قانون اساسی آمده است: «محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام و ابتدای کلیه قوانین و مقررات بر اساس موازین اسلامی و پایه های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی ایران و جمهوری بودن حکومت و ولایت امر و امامت امت و نیز اداره امور کشور با اتکا به آرای عمومی و دین و مذهب رسمی ایران تغییر ناپذیر است.» بنابر این مقام رهبری در عین حالی که دارای ولایت مطلقه است اما هرگز نمی تواند جمهوری بودن حکومت را تعطیل کرده و یا اداره امور کشور با اتکا به آرای عمومی را تغییر دهد. در اصل نهم قانون اساسی نیز گفته شده است: «هیچ فرد یا گروه یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و تمامیت ارضی ایران کمترین خدشه ای وارد کند و هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور، آزادیهای مشروع را هر چند با وضع قوانین و مقررات سلب کند.» آیا می توان تصور کرد که مقام رهبری بتواند با توجه به اختیارات مطلق خویش، بخشهایی از کشور جمهوری اسلامی ایران را تحت حاکمیت کشور دیگر در آورده و استقلال و تمامیت ارضی ایران را نقض نماید؟ و یا آزادیهای مشروع را از مردم سلب کند؟ بر اساس همان اصل پنجاه و هفتم، اصل تفکیک قوا به طور نسبی پذیرفته شده و در قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران (مقننه، مجریه و قضاییه) از یکدیگر مستقل شناخته شده اند. آیا مقام رهبری که دارای ولایت مطلقه هستند می توانند به جای تفکیک قوا، به ادغام سه قوه در یکدیگر حکم کنند؟ بنابر این فی الجمله باید پذیرفت با اینکه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مقام رهبری را دارای ولایت مطلقه می داند اما در عین حال در همین قانون می توان برخی قیودها را برای آن تصور کرد. مگر اینکه کسی قانون اساسی جمهوری اسلامی را غیر شرعی دانسته و آن را ملاک نداند. در این صورت علاوه بر اینکه دارای اعتقادی است بر خلاف نظر امام خمینی (ره) (که بارها اسلامی بودن قانون اساسی را تایید نموده و هیچ خلاف شرعی را در آن باور نداشتند) معتقد به این نکته هم است که بدون قانون اساسی، کشور باید اداره شود یعنی در حقیقت نوعی اداره غیر عقلانی و بی ثبات کشور. شکی نیست که چنین اعتقادی نه تنها طرفداری و دفاع از ولایت مطلقه فقیه نیست بلکه به مفهوم تضعیف و انحلال نظام ولایت فقیه محسوب می شود. ثانیاً: امام خمینی (ره) که خود واضع چنین اصطلاح و صاحب اصلی نظریه ولایت مطلقه فقیه بودند در سخت ترین شرایط پایبندی و التزام خویش را به قانون اساسی نشان می دادند و حتی در زیر موشک بارانهای دشمن، دستور برپایی همه انتخابات را در موعد مقرر صادر می فرمودند و اگر هم در شرایط اضطراری برای حل اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام را تشکیل دادند، بلافاصله پس از جنگ، به شورای بازنگری قانون اساسی دستور دادند جایگاه قانونی این مجمع را با شرح وظایف مشخص در قانون اساسی مشخص نمایند. ایشان حتی در پاسخ به استفسار جمعی از نمایندگان مجلس طی نامه ای اعلام نمودند: «مطلبی که نوشته اید کاملاً درست است. ان شاء الله تصمیم دارم در تمام زمینه ها وضع به صورتی درآید که همه طبق قانون اساسی حرکت کنیم. آنچه در این سالها انجام گرفته در ارتباط با جنگ بوده است. مصلحت نظام و اسلام اقتضا می کرد تا گره های کور قانونی سریعاً به نفع مردم و اسلام بازگردد. از تذکرات همه شما سپاسگزارم و به همه شما دعا می کنم» (۳) ثالثاً: بی تردید امام خمینی (ره) در زمانی بر نظریه



ولایت مطلقه فقیه تاکید نمودند که عده ای می خواستند اختیارات حکومت اسلامی را در دایره احکام فرعی فقهی محصور کنند. به عبارت دیگر ایشان در مقام احتجاج با طرفداران نظریه ولایت مقیده فقیه، نظریه ولایت مطلقه فقیه را ارائه دادند. در عین حال ایشان در تمام کلمات و تعابیری که در این زمینه از خود به یادگار گذاشته اند همواره از مطلقه بودن اختیارات «حکومت» سخن می گویند. یعنی این اختیارات مربوط به جایگاه و نهاد مقام ولایت فقیه و یا همان حکومت اسلامی است. ایشان در پاسخ به آیت الله خامنه ای، «حکومت» را به معنای ولایت مطلقه ای می دانند که از جانب خدا به نبی اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه تقدم دارد. امام خمینی (ره) در همین پاسخ می فرماید: «اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی الهیه است باید غرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - یک پدیده بی معنی و محتوا باشد. اشاره می کنم به پیامدهای آنکه هیچ کس نمی تواند ملتزم به آنها باشد، مثلا خیابان کشیها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چهارچوب احکام فرعی نیست، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه ها و... جلوگیری از گرانفروشی، قیمت گذاری 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 آنکه از اختیارات دولت است... باید عرض کنم حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است یکی از احکام اولیه اسلام است. و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است». (۴) ایشان در ادامه، اختیارات مطلقه را اختیارات حکومت اسلامی دانسته و می فرماید: «آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آن با این اختیارات از بین خواهد رفت صریحا عرض می کنم که فرضا چنین باشد، این از اختیارات حکومت اسلامی است». (۵) رابعا: اگر پذیرفتیم که «اختیارات مطلقه»، اختیارات فردی و شخصی نیست بلکه مربوط به اصل حکومت اسلامی است، دیگر نباید در این نکته شک کنیم که چنین اختیاراتی از مجاری طبیعی و از طریق تمامی ارکان حکومت اعمال می گردد (۶). و نه تنها این ویژگی اختصاصی به حکومت اسلامی ندارد بلکه جزو لوازم حاکمیت بوده و مقتضای هر نوع کشورداری است. به عبارت دیگر حتی در نظامهای غیر دینی نیز بدون چنین اختیاراتی حاکمیت نمی تواند مصالح عالی و منافع کلان ملی را حفظ نماید. خامسا: همانگونه که قبلا در بررسی اصول قانون اساسی بیان شد، بند هشتم اصل یکصد و دهم یکی از اختیارات مقام رهبری را «حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست، از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام» می داند. تصریح به چنین نکته ای بیانگر این امر است که مقام ولایت فقیه با اینکه دارای وظایف و اختیارات معینی است اما در عین حال در شرایط اضطراری و به هنگام ضرورت برای تامین مصالح عالی نظام می تواند از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام گره های کور را باز نماید و نظام اسلامی را از بن بست خارج نماید. بی شک در چنین وضعیتی ممکن است حل برخی معضلات به نقض پاره ای از اصول قانون اساسی نیز منجر شود که اجتناب ناپذیر است. حال با عنایت به مجموع نکات پیش گفته شده می توان دیدگاه نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه را در زمینه محدوده اختیارات ولی فقیه، جمع بین دو دیدگاه طرفداران ولایت انتصابی و ولایت انتخابی فقیه دانست. زیرا در زمانی که فقیه حاکم بتواند به خاطر تامین مصلحت، حتی برخی احکام شرعی را موقتا تعطیل نماید قطعاً در شرایط اضطراری و به هنگام ضرورت می تواند پاره ای از اصول قانون اساسی را به ناچار نقض و یا موقتا تعطیل نماید اما در عین حال چنین اقدامی اولاً در شرایط اضطراری و در وضعیتی صورت می گیرد که نظام با بن بست و معضل جدی مواجه است راه حلی از طرق عادی برای آن موجود نیست. ثانياً منطبق با یک مصلحت و یا مصالح بالاتری است که بر مصلحت نقض قانون اساسی مقدم است. ثالثاً چنین حقی، حق فردی و شخصی نبوده بلکه از اختیارات حکومت اسلامی می باشد. بنابر این از شائبه هرگونه خود کامگی و دیکتاتوری و استبداد به دور است. نایب رئیس شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به هنگام تصویب اختیارات مقام رهبری نیز بر همین نکته یعنی اعمال ولایت مطلقه به هنگام ضرورت و اضطرار تاکید نموده و می گوید: «رهبر که نمی خواهد بی جهت در کار کشور دخالت کند نظام را به هم بزنند یک جایی می بیند مجبور است یک معضلی

برای نظام پیش آمده... نظام به بن بست رسیده در این بن بست رهبر دخالت می کند و رهبر هم بیش از این نمی خواهد» (۷) پی نوشت ها: ۱- نشریه عصر ما، شماره ۶۲، سال سوم، ۳ بهمن ۱۳۷۵، ص ۲۰۴-۲. روزنامه کیهان، ۴ دیماه ۱۳۷۵، ص ۳۰۲-۳. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۵۷۴-۴. همان منبع پیشین، ج ۲۰، ص ۱۷۰۵-۵. همان منبع پیشین. ۶- نکته قابل توجه در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی این است که اولاً- واژه «مطلقه» برای ولایت امر بیان شده و نه برای ولی فقیه و قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران را زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت می داند. ثانیاً گفته شده است بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند. ۷- رجوع شود به: هاشمی رفسنجانی، صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج سوم ص ۱۳۸۲. منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

### مقبولیت ولایت فقیه و مردم

مقبولیت ولایت فقیه و مردم مقبولیت عمومی در دوران ولایت ائمه معصومین - علیهم السلام - شرط به فعلیت در آمدن و تحقق خارجی و عینی مشروعیت ولایت آنان می باشد و به دلیل عصمت، آن امامان معصوم (ع) دارای مشروعیت الهی در هر دو جنبه «حقانیت» و «قانونیت» بوده و رای مردم در ثبوت چنین مشروعیتی تاثیری ندارد. نقش مردم و مقبولیت عامه در عصر غیبت، برای طرفداران نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه که ولی فقیه را بلا واسطه منصوب از جانب شارع می دانند، بدون کم و کاست همان نقش است که در دوران امامت و ولایت ائمه اطهار (ع) ایفا می شود. چون مشروعیت حکومت تنها با نصب الهی تامین می شود، مردم فقط «وظیفه» و «تکلیف» پذیرش ولایت و حکومت فقیه واجد شرایط را بر عهده دارند. (۱) در نقطه مقابل، طرفداران نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه که منکر هرگونه نصب الهی برای فقیه عادل هستند معتقدند در عصر غیبت، هر چند مردم نمی توانند به غیر واجدین شرایط مراجعه کنند اما برای اعمال حاکمیت فقیه واجد شرایط و یا همان جنبه مقبولیت هم چون هیچگونه نصب الهی در کار نیست لذا هیچ اجبار و تکلیفی هم در کار نیست بلکه مقبولیت ولایت فقیه صرفاً حق مردم است. اما در نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه به دلیل آنکه در مشروعیت قانونی ولایت فقیه منشا دوگانه ای تصور می شود لذا «مقبولیت عامه»، هم «حق» مردم است و هم «تکلیف» آنان. «حق» مردم است زیرا مادامی که مردم نسبت به اعمال حکومت یک فقیه واجد شرایط رضایت نداشته باشند و بر اطاعت وی گردن نهند، او به دلیل آنکه فاقد مشروعیت مردمی است نمی تواند در این منصب قرار گیرد. از سوی دیگر، «تکلیف» مردم است زیرا در صورتی که مردم نسبت به ولایت فقیه واجد شرایط رضایت داشته باشند و او را برای این مقام تعیین کرده باشند، چنین فقیه‌ی علاوه بر «مشروعیت مردمی» دارای «مشروعیت الهی» هم هست در نتیجه اطاعت از او نوعی «وظیفه» و «تکلیف» محسوب می شود. البته ممکن است گفته شود که در لایه لای کلمات طرفداران ولایت انتخابی فقیه علاوه بر «حق»، از «تکلیف» مردم هم سخن به میان آمده است. اما باید دانست که بر اساس مفاد نظریه آنان، جز رجوع به افراد واجد شرایط در عصر غیبت برای انتخاب حاکم مورد نظر خویش، تکلیف شرعی دیگری متوجه مردم نیست. به عبارت دیگر مردم حق انتخاب غیر واجد شرایط را نداشته و مکلفند که حتماً واجد شرایط را انتخاب کنند. لذا بحث تکلیف در جنبه «حقانیت» ولایت فقیه است و نه در جنبه «قانونیت» و یا «مقبولیت» آن. کما اینکه ممکن است گفته شود در لایه لای کلمات طرفداران ولایت انتصابی فقیه علاوه بر «تکلیف» از «حق» و «حقوق» مردم نیز سخن رانده شده می شود اما نباید فراموش کرد این «حق» به اصل مشروعیت و یا مقبولیت حاکم بر نمی گردد بلکه منظور یک سلسله حقوق عمومی است که پس از بیعت مردم لازمست که حاکم اسلامی تمامی همت خویش را جهت حفظ آنها به کار گیرد. (۲) بی شک باید گفت که بحث مقبولیت عمومی ولایت فقیه از جایگاه بسیار مهمی در فهم دقیقتر دو نظریه ولایت انتصابی و ولایت انتخابی فقیه و تفاوت آنها با نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه برخوردار است. و اساساً می توان مدعی شد که ریشه اصلی و مبنای مهم اکثر استنتاجها و مواردی که به عنوان زمینه های اختلاف

بین نظریات سه گانه مشروعیت ولایت فقیه مطرح می شوند، باید در نحوه نگرش و نوع پاسخی جستجو کرد که در جواب پرسش پیش گفته ارائه می شود، یعنی آیا پذیرش مردم و مقبولیت نسبت به اعمال حکومت فقیه واجد شرایط «حق» مردم است یا «تکلیف» آنان و یا هر دو؟ در اینجا اجمالاً به برخی از این موارد اختلاف (که از آن مبنای مهم و ریشه اصلی نشات می گیرد) اشاره می کنیم. مساله بیعت قبلا- در زمینه مساله بیعت که یکی از دلایل طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه بود سخن گفتیم (۳) و توضیح دادیم که مساله بیعت که در دیدگاه مشروعیت الهی، جنبه اخباری و انجام تکلیف دارد و در دیدگاه مشروعیت مردمی، از جنبه انشایی و ایجاد حق برخوردار است. اما در دیدگاه مشروعیت دوگانه، اولاً: بیعت در اصل مشروعیت حکومت نقشی ندارد بلکه مسبوق به امامتی است که قبلاً یا با انتصاب الهی و یا با انتخاب مردمی مستقر شده است. لذا آن را باید صرفاً در مقبولیت عمومی حاکم و در جهت کارآمدتر نمودن هر چه بیشتر حکومت مؤثر دانست. ثانیاً: بیعت در دوران حضرت رسول اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) فقط جنبه انجام تکلیف شرعی و انشای تعهد و التزام دارد اگر مردم با امام معصوم (ع) بیعت کردند، هرگز حق ندارند از آن سرپیچی نمایند. به همین خاطر مولای متقیان حضرت علی (ع) در موارد متعددی علاوه بر آنکه جهت تقویت و استواری پایه های حکومت بر مساله بیعت مردم تاکید فرموده، بیعت شکنان را هم مورد شماتت قرار می دهد (۴). چرا که بیعت خود یک مبدا التزام و تعهد محسوب شده و تخلف از آن جایز نیست. ثالثاً: بیعت در عصر غیبت، هم «حق» مردم است و هم «تکلیف» آنان. به عبارت دیگر، حاکم اسلامی حتماً باید از مقبولیت عامه و یا همان مشروعیت ثانویه (علاوه بر آن مشروعیت اولیه) برخوردار باشد تا بتواند بر مسند حکومت تکیه زند. و لذا اگر از چنین مقبولیتی برخوردار نباشد، حق هیچگونه اعمال ولایت و حکومت نخواهد داشت. زیرا که نظر مردم بخشی از مشروعیت قانونی ولایت حاکم را در عصر غیبت تشکیل می دهد. از سوی دیگر، بیعت در عصر غیبت با فقیهی که دارای مشروعیت قانونی است تکلیف هم محسوب می شود. زیرا فقیه مورد رضایت مردم دارای مشروعیت الهی است، پس بر مردم لازم است که با بیعت خویش زمینه اعمال ولایت و حکومت چنین فقیهی را فراهم سازند. با آنکه امامان معصوم (ع) دارای ولایت انتصابی از جانب خداوند سبحان بودند و در نتیجه از حق اعمال ولایت بر مردم برخوردار بودند اما سیره آن بزرگواران نشان می دهد که ائمه معصومین (ع) نیز هرگز بدون رضایت و مقبولیت عامه، حکومت نمی کردند. هنگامی که مهاجر و انصار با حضرت علی (ع) بیعت کردند، امیر مؤمنان بر بالای منبر قرار گرفت و فرمود: «ایها الناس عن ملا و اذن ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم» (۵) (ای مردم انبوه و هوشمند، امر حکومت مربوط به شما است. هیچکس حق ندارد آن را به خود اختصاص دهد، مگر آن کسی که شما او را امیر و حاکم نمایید.) مولای متقیان علی (ع) نامه ای نوشته بود و فرمانداران خود را موظف فرموده بودند که در هر جمعه آن را برای مردم بخوانند. در آن نامه آمده است: «و قد کان رسول الله عهد الی عهدا فقال یا بن ابی طالب، لک و لاء امتی فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم فی امرهم و ان اختلفوا علیک فدهمهم و ما هم فیه فان الله سیجعل لک مخرجا» (۶) (پیامبر خدا با من پیمانی بست و فرمود: ای پسر ابوطالب، پیشوایی و رهبری امت من از آن توست. اگر مردم بدون نزاع ولایت تو را پذیرفتند در امر حکومت آنان قیام کن و اگر درباره تو اختلاف کردند، آنان را به حال خود واگذار، خدا هم برای تو راه نجاتی قرار می دهد.) بنابر این، آن دسته از طرفداران ولایت انتصابی فقیه که معتقدند چون ولی فقیه از جانب خدا منصوب شده، دارای حق اعمال ولایت خویش است و باید حکومت کند و لو آنکه مردم با او بیعت نکرده باشند و از مقبولیت عمومی هم برخوردار نباشد باید بپذیرند که بر خلاف سیره ائمه اطهار (ع) و مطابق با عقیده برخی از پیروان مکتب خلافت و طرفداران نظریه «تغلب» نظر داده اند. هر چند که ما در مباحث گذشته، آخرین پیش فرض از پیش فرضهای مشترک بین نظریه های مشروعیت ولایت فقیه را لزوم برخورداری حاکم از مقبولیت مردمی دانسته و گفتیم که هیچیک از سه نظریه مورد بحث، منکر ضرورت اصل مقبولیت جهت تحقق عینی و عملی ولایت فقیه واجد شرایط نیست. نظارت پذیری ولایت فقیه پس از آنکه مقام رهبری به جهت برخورداری از مشروعیت قانونی جهت ولایت امر و امامت امت تعیین شد و دارای مقبولیت عامه نیز بود،

مساله نظارت بر نحوه اعمال ولایت وی مطرح می شود. آیا مردم (غیر از محدوده «امر به معروف و نهی از منکر» و مساله «النصیحة لائمة المسلمین» که وظیفه ای است همگانی و عمومی) می توانند مستقیماً یا از طریق خبرگان منتخب خویش بر کار رهبری نظارت کنند؟ بی شک پاسخ به پرسش مذکور را باید در همان مبنای اصلی اختلاف بین سه نظریه جستجو کرد. زیرا کسانی که مقبولیت ولایت فقیه را صرفاً «حق» مردم می دانند مقام رهبری را در مقابل خبرگان منتخب مردم مسئول دانسته و معتقدند آنان نه تنها از حق نظارت و سؤال بلکه حتی از حق استیضاح رهبر نیز برخوردارند. (۷) در نقطه مقابل، طرفداران آن دیدگاهی که هیچگونه حقی را برای مردم در مقبولیت ولایت فقیه به رسمیت نمی شناسد معتقدند ولی فقیه چون منصوب الهی است لذا فقط در برابر خداوند مسئول است و هیچ نهاد بشری حق نظارت بر او ندارد. تعیین چنین حقی برای هر فرد و یا هر جمعی به منزله انکار ولایت الهی رهبر است و حتی خبرگان هم حق نظارت ندارند. البته جهت مقدمه کشف می توانند کسب اطلاع کنند. (۸) اما بر اساس دیدگاه مشروعیت دو گانه ولایت فقیه و منطبق با روح کلی حاکم بر اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و با توجه به مواد آیین نامه داخلی مجلس خبرگان می توان گفت: از آنجایی که بخشی از مشروعیت قانونی ولایت فقیه با رای، رضایت و نظر مردم تامین می شود طبعاً مردم حق دارند از طریق خبرگان منتخب خویش بر کار رهبری نظارت کنند. چنین نظارتی تنها جنبه استطلاعی ندارد بلکه نوعی نظارت استصوابی است که برای حفظ قداست جایگاه رهبری و جهت باقی ماندن فقیه عادل بر همان صفات قبلی و جلوگیری از انحراف احتمالی وی ضرورت دارد. در عین حال نباید شان مقام رهبری را (که علاوه بر مشروعیت مردمی دارای مشروعیت الهی نیز می باشد) آنقدر تنزل دهیم که مثلاً معتقد به حق استیضاح برای خبرگان باشیم. زیرا آنچه مهم است نظارت خبرگان به منظور تضمین سلامت منصب ولایت و مصون ماندن رهبری از انحراف از حق است. مشروع بودن حق نظارت مردم بر ولایت فقیه را می توان از کلام امیر مؤمنان حضرت علی (ع) هنگام معرفی ابن عباس به مردم بصره استنتاج نمود. آن حضرت فرمود: به او گوش دهید و فرمانش برید تا آنجا که او از خدا و رسول اطاعت می کند. پس اگر در میان شما حادثه ای «بدعتی» ایجاد کرد یا از حق منحرف شد مرا خیر کنید که من او را از فرمانروایی بر شما عزل می کنم. (۹) در جای دیگر آن امام معصوم (ع) می فرماید: «پس از گفتن حق، یا رای زدن در عدالت باز مایستید، که من نه برتر از آنم که خطا کنم، و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر آن توانا تر است». (۱۰) توقیت ولایت و عزل رهبر یکی دیگر از تبعات و پیامدهای منتح از آن مبنای اصلی اختلاف پیش گفته، مساله توقیت ولایت و امکان عزل رهبر است. زیرا کسانی که در مقبولیت ولایت فقیه، مردم را دارای «حق» می دانند بدیهی است که معتقد باشند مردم می توانند مدت زمامداری رهبر را به زمان مشخصی (مثلاً ده سال) محدود نمایند. کما اینکه مردم و یا خبرگان منتخب آنان در هر زمانی که اراده کردند حق دارند که رهبر را عزل نمایند. در نقطه مقابل، طرفداران ولایت انتصابی فقیه چون ولی فقیه را منصوب خدا می دانند معتقدند کار خبرگان منتخب مردم «اخبار» است و نه «انشا». خبرگان فقط مصداق منصوب و معزول الهی را کشف می کنند. بنابر این خبرگان حق نصب و عزل رهبر را ندارند بلکه فقیه عادل توسط خداوند نصب می شود و با فقدان شرایط از سوی خداوند یا به تعبیر دیگر خود به خود عزل می شود. (۱۱) به همان دلیلی که خبرگان حق عزل رهبر را ندارند، این حق را هم ندارند که برای رهبری مدت معلوم کنند. و چون فقیه عادل از سوی شارع مقدس نصب شده است مادامی که صلاحیت رهبری دارد او ولی امر مسلمین است و زمانی هم که صلاحیت را از دست داد منعزل می شود لذا هرگونه توقیت خلاف شرع است. (۱۲) اما در نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه چون یکی از پایه های مشروعیت ولایت فقیه، رای و نظر مردم هست بنابر این مردم از طریق خبرگان منتخب خویش می توانند در صورت فقدان شرایط، در برکناری رهبر نقش داشته باشند. کما اینکه می توانند یعت خویش را محدود به زمان مشخص نمایند. (مثلاً به مدت ده سال که در شورای بازنگری قانون اساسی پیشنهاد شده بود) با این حال همانگونه که در مباحث قبلی و در بررسی اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی توضیح دادیم خبرگان فقط در صورت ناتوانی رهبر از انجام وظایف قانونی و فاقد شدن شرایط

رهبری می‌توانند اقدام کنند و در غیر این صورت خبرگان راسا نمی‌توانند مقام رهبری را برکنار کنند. زیرا نصب الهی یکی دیگر از پایه‌های مشروعیت مقام ولایت امر و امامت امت است و بدون از دست رفتن شرایط، خبرگان حق اقدام ندارند. به همین دلیل، در مورد توقیت ولایت نیز قبل از پایان مدت تعیین شده، خبرگان حق ندارند (بدون از دست رفتن شرایط و مثلاً بدلیل اینکه فقیه دیگری پیدا شده که از شرایط بالاتری برخوردار است) موجبات عزل رهبری را فراهم سازند. همانگونه که بر اساس اصول قانون اساسی نه مردم و نه هیچ مقامی نمی‌توانند حتی نمایندگان مجلس شورای اسلامی را (که شان آنان خیلی نازلتر از شان رهبری است) قبل از پایان چهار سال برکنار کنند. جامعه مدنی، احزاب و تشکلهای مردمی جامعه مدنی را ترکیبی از نهادهای داوطلبانه از قبیل صنف، اتحادیه مطبوعات مستقل، باشگاه، انجمن، سازمانهای غیر حکومتی، سندیکاها و احزاب می‌دانند که همچون حایلی میان مردم و دولت قرار می‌گیرد و در حقیقت تجلی اراده آزاد شهروندان و زمینه ساز تحقق آرمانها و خواستههای آنان از حکومت کنندگان می‌باشد. جامعه مدنی همانند اهرمی است در دست مردم که موجب کارآمدی هرچه بیشتر دولت شده و مقبولیت عمومی آن را افزایش می‌دهد. بی‌شک دیدگاهی که مشروعیت قانونی ولایت فقیه را صرفاً از جانب خداوند می‌داند و مقبولیت عامه را فقط وظیفه و تکلیف مردم تلقی می‌کند معتقد است هیچیک از نهادهای جامعه مدنی مشروعیت ندارند مگر آنکه از سوی مقام ولایت امر و امامت امت تایید شوند. این گروه به جای اصطلاح جامعه مدنی اصطلاح جامعه ولایی را به کار برده و معمولاً این دو را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. در نقطه مقابل، طرفداران دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه معتقدند که مردم حق دارند مستقل از حکومت و مقام ولایت دست به تشکیل جامعه مدنی بزنند و با ارائه پیشنهادات و تقاضاهای مردم در نقش پرسشگر در صحنه سیاسی حضور داشته باشند و دولت (و حتی مقام رهبری) را وادار به پاسخگویی نمایند. البته جامعه مدنی در حکومت اسلامی مقید و ملزم به رعایت مقررات و اهداف اسلامی است. اما در دیدگاه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه، جامعه مدنی منطبق با موازین حکومت دینی بوده و نه تنها هیچگونه تقابلی با جامعه ولایی ندارد بلکه مردم حق دارند جامعه مدنی داشته باشند و آن را موجب افزایش اقتدار و مقبولیت عمومی دولت و رهبری گردانند. البته چون مقام رهبری دارای ولایت الهی - مردمی و مشروعیت دوگانه است حق دارد در صورتی که وجود هر یک از اجزای جامعه مدنی را به مصلحت امت و نظام اسلامی ندید آن را منحل نماید. اما این سخن، هرگز به مفهوم آن نیست که یکایک اجزای جامعه مدنی و تمامی احزاب، جمعیتها و مطبوعات لزوماً باید وابسته به رهبری بوده و از جانب مقام ولایت امر تایید شده باشند، و مادامی که چنین تاییدی در کار نباشد، نتوانند به طور مستقل تشکیل شوند. آنچه در این میان مهم است، این است که باید همه نهادهای جامعه مدنی ولایت فقیه را به عنوان فصل مشترک فعالیتهای خویش پذیرفته و به آن التزام عملی داشته باشند. مشروعیت جامعه مدنی و عدم تقابل آن با سیستم حکومت اسلامی را می‌توان از لابه لای روایات متعدد و سیره ائمه اطهار - علیهم السلام - و همچنین اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به خوبی استنباط نمود. مگر می‌توان تصور کرد امروزه مردم بتوانند بدون جامعه مدنی، فریضه‌ای بسیار مهم امر به معروف و نهی از منکر را در مسائل اجتماعی عمل نمایند؟ فرضیه‌ای که آیات و روایات متعددی بر ضرورت اقامه آن تاکید ویژه‌ای داشته و اصل هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آن را وظیفه‌ای همگانی و متقابل دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت می‌داند. بی‌شک اگر مردم در گذشته به شکل شفاهی و رودررو به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر اقدام می‌کردند امروزه برای آنکه ادای چنین وظیفه‌ای تاثیر تعیین کننده داشته باشد حتماً باید از طریق مطبوعات مستقل، انجمنها، احزاب، مجامع دینی، تشکلهای حوزوی، جمعیتهای دانشگاهی و... صورت گیرد. اگر امیر مؤمنان حضرت علی (ع) در نهج البلاغه در مورد حقوق متقابل دولت و مردم سخن می‌گوید و در اصول کافی تحت عنوان «ما یجب من حق الامام علی الرعیه و حق الرعیه علی الامام علیه السلام» روایات متعددی نقل شده و بر گردن والی ادای حقوق رعیت نهاده شده است (۱۳)، حال مردم چگونه می‌توانند بدون جامعه مدنی احقاق حقوق نموده و مطالبات خویش را استیفا نمایند؟ در مبحث حقوق متقابل دولت و مردم، امیر مؤمنان علی (ع) با آنکه



از عصمت برخوردار است و کوچکترین لغزش و اشتباه از ایشان قابل تصور نیست، اما یکی از حقوق امام بر امت را «نصیحت» دانسته و می‌فرماید: «و اما حقی علیکم بالبیعه و النصیحه فی المشهد و المغیب و الاجابه حین ادعوکم و الاطاعه حین آمرکم». (۱۴) به همین خاطر باب «النصیحه لائمۃ المسلمین» از جمله مسائلی است که در فرهنگ سیاسی اسلام و روایات اسلامی مطرح شده و این نصیحت و خیرخواهی را بر همه امت اسلامی لازم می‌داند. حال پرسش مهم اینجاست امروزه توده‌های میلیونی مردم چگونه و با چه ساز و کاری می‌توانند به انجام وظیفه «النصیحه لائمۃ المسلمین» مبادرت ورزند؟ آیا اگر در صدر اسلام و در اجتماع کوچک آن دوره شخصی همچون ابوذر در مقابل خلیفه مسلمانان می‌ایستاد و فریاد برمی‌آورد: «لقوامونک بسیوفنا» (اگر از راه اسلام منحرف شوی تو را با شمشیرهایمان راست می‌کنیم)، امروزه نیز یکایک امت اسلامی به صورت انفرادی قادر به انجام چنین اقدامی هستند؟ اگر قادر نیستند آیا می‌توان پذیرفت چنین وظیفه‌ای معطل بر روی زمین بماند؟ و اگر قرار نیست چنین واجبی تعطیل شود پس باید پذیرفت که مردم حق دارند به عنوان مقدمه واجب، نهادهای لازم برای این کار را ایجاد نمایند. ناگفته پیداست نه تنها هیچیک از اقدامات نهادهای جامعه مدنی نباید به تضعیف حکومت اسلامی منجر شود بلکه چون در معنای لغوی نصیحت، اخلاص و صداقت و خیرخواهی نهفته است (۱۵)، لذا همه اجزای جامعه مدنی باید در راستای حفظ و تقویت اصل نظام، و کارآمدتر نمودن هر چه بیشتر حکومت، و افزایش اقتدار جایگاه ولایت و موقعیت نهاد رهبری (به عنوان هدایت کننده اصلی جامعه اسلامی) فعالیت‌های خویش را تنظیم نمایند. تاثیر رای و نظر مردم یکی دیگر از مواردی که سه نظریه پیش گفته (با توجه به مبنای اصلی اختلاف) دیدگاه‌های متفاوتی در مورد آن ابراز می‌دارند، مساله نقش رای مردم و میزان تاثیر نظر آنان در روند تصمیم‌گیریها و چگونگی اجرای تصمیمات است. بدیهی است منظور از رای مردم در این بحث، بیشتر ناظر به جنبه افزایش کارآمدی، اقتدار و مقبولیت عامه حکومت بوده و غیر از مبحث تاثیر اراده مردم و نقش آرای آنان در اصل مشروعیت نظام ولایت فقیه است. طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه معتقدند چون ولی فقیه منصوب خداوند است و باید اوامر و نواهی شرعی و الهی در تمامی زوایای جامعه حاکمیت یابد لذا رای مردم در صورتی اعتبار شرعی دارد که مورد تنفیذ مقام ولایت امر و امامت امت قرار گیرد. به همین خاطر اگر همه مردم و یا اکثریت آنان نسبت به مساله‌ای، رای و نظر خاصی داشته باشند و مقام رهبری نظر دیگری داشته و اجرای نظر مردم را به مصلحت نظام و امت اسلامی نمی‌داند هرگز در چنین حالتی نباید به رای مردم اعتنا کرد. زیرا ولی فقیه اولاً از تقوای لازم و عدالت کافی برخوردار است همواره مصلحت مردم را در نظر می‌گیرد. و ثانیاً در برابر خدا مسئولیت دارد و در برابر خلق خدا و هیچ نهاد بشری مسئول نیست. البته با صلاح‌دید ولی فقیه، رجوع به مردم نه تنها ضرری ندارد بلکه اساساً برای تقویت حکومت و پشتیبانی از تصمیمات متخذه و جلوگیری از اتهام دشمنان نظام مبنی بر دیکتاتوری و... لازم و مفید هم است. در نقطه مقابل، طرفداران ولایت انتخابی فقیه بر این باورند که رای مردم در محدوده ضوابط شرعی نه تنها تأمین کننده مشروعیت اصل نظام است بلکه نظر مردم باید محور تمامی تصمیمات حکومت و مقام رهبری قرار گیرد. در این دیدگاه، چون مردم از جانب خداوند اختیار تعیین سرنوشت خویش را دارند لذا رجوع به رای مردم صرفاً برای خلع سلاح دشمنان نیست بلکه اصل نظر و رای مردم در محدوده موازین شرعی در همه جا موضوعیت دارد. اما در دیدگاه مشروعیت دوگانه، رای مردم هم محور تصمیمات است و هم پشتوانه آن. به عبارت دیگر، چون مردم در مقبولیت نظام دارای «حق» هستند باید در مصالح و منافع مربوط به خودشان سهیم باشند. و علاوه بر آن، رعایت خواست مردم خود یک مصلحت بسیار ارزشمندی است که غیر از جنبه حقوقی آن، باعث تقویت پیوند قلبی میان مردم و حکومت خواهد شد. لذا رعایت خواسته اکثریت مردم اصل بسیار مهم است ولو آنکه اقلیت هم آن را نپسندد. رعایت رضایت عامه و ترجیح آن بر رضایت خاصه در روایات مورد تاکید قرار گرفته است. مولای متقیان حضرت علی (ع) در نامه معروفشان به مالک اشتر نیز رضایت عامه و اکثریت مردم را بر رضایت خاصه و اقلیت ترجیح داده و می‌فرمایند: «ولیکن احب الامر الیک اوسطها فی الحق، و اعمها فی العدل، و اجمعها لررضی الرعیه، فان سخط العامه یجحف بررضی الخاصه، و ان سخط

الخاصه یغتفر مع رضی العامه» (۱۶) با این حال، در باب رعایت نظر مردم باید به سه نکته اساسی توجه کرد. اولاً: در مواردی که رای مردم به صورت آشکار مخالف ارزشهای اسلامی و اصول مکتبی است، در اینجا حکومت اسلامی نمی تواند به عنوان احترام به خواست مردم موازین شرع را نادیده بگیرد. لذا در چنین مواردی رای مردم ملاک نیست. و این را هر سه نظریه قبول دارند. ثانیاً: اگر تصور شود، بعضی خواسته های مردم بر خلاف ارزشهای اسلامی نیست، اما با تشخیص مقام رهبری و مسئولان نظام اسلامی اجرای آن خواسته ها به قیمت فدا کردن مصالح اساسی آن جامعه تمام خواهد شد، در اینجا باید نقطه نظرهای مسئولان با مردم در میان گذارده شود و زیانهای مربوط به تمنیاتشان به آنان گوشزد شود، تا نظر اکثریت تغییر نکند. زیرا مقام ولایت امر چون هدایت امت را بر عهده دارد نباید اجازه دهد که مردم در آنچه «هستند» باقی بمانند بلکه باید آنان را به گونه ای راهنمایی نماید تا به سمت آنچه «باید باشند» حرکت کنند. ثالثاً: اگر به هر دلیل نظر مردم تغییر نکرد چون تصمیمات حکومت در صورتی که بر خلاف خواست مردم باشد (هر چند ظاهراً مطابق مصالح آنان است) در مقام عمل و اجرا با دشواریهایی روبرو خواهد شد، و از آنجایی که مفروض مساله این است که مردم با تعهد مکتبی نظر داده و در محدوده موازین شرعی به سرنوشت خویش می اندیشند لذا در چنین مواردی رعایت نظر مردم در مجموع بر نظر مسئولان نظام اولویت داشته و حفظو تقویت نظام را که به تعبیر حضرت امام خمینی (ره) از اوجب واجبات است به دنبال خواهد داشت. جنگ صفین و داستان حکمیت و پذیرش رای اکثریت از سوی مولای متقیان حضرت علی (ع) با آنکه ایشان آن را مسلماً به مصلحت مردم نمی دانست شاید بهترین مؤید نکته فوق الذکر است. پی نوشت ها:

۱- آنچه در این فصل مورد بحث قرار می گیرد نتایج و تبعاتی است که از مفاد اصل دو نظریه «مشروعیت الهی» و «مشروعیت مردمی» ولایت فقیه استنتاج می شود که ممکن است تمامی این نتایج، عیناً مورد قبول همه معتقدان به نظریات مذکور نباشد. زیرا:

اولاً: انسجام منطقی در مباحث تنوریک دو نظریه وجود ندارد. بخصوص در مورد نظریه انتصاب الهی فقیه که تشتت آرای در میان طرفداران آن بیشتر از طرفداران نظریه انتخاب مردمی فقیه است. به عنوان مثال در مورد چگونگی تعیین رهبری، یکی از راههایی که از سوی یکی از طرفداران جدی نظریه انتصاب الهی فقیه ارائه شده این است که ولی فقیه زمان، فردی را برای بعد از زمان خودش منصوب می نماید! (رجوع شود به: آذری قمی، احمد، رهبری پرچمدار مبارزه با کفر و استکبار، ص ۱۰۰). کاملاً واضح است که چنین دیدگاهی را نمی توان به همه معتقدان به نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه نسبت داد. ثانیاً: تمام تلاش رساله حاضر در تجمیع نظریات مشروعیت ولایت فقیه است، لذا هر یک از معتقدان به دو نظریه پیش گفته، در صورتی که حتی بخشهایی از نظریه مختار در پژوهش کنونی را هم قبول داشته باشند و به تبعاتی که بر اصل نظریه مورد علاقه آنان بار می شود گردن نهند هدف این جستار تامین شده است. ۲- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: آیت الله مهدوی کنی، محمد رضا، ولایت ائمه علیهم السلام و فقها و مشروعیت آن، پیام صادق (نشریه خبری دانشگاه امام صادق علیه السلام)، شماره ۹، ص ۸. ۳- رجوع شود به مبحث اول فصل سوم بخش دوم همین نوشتار. ۴- حضرت علی (ع) در نامه خویش به معاویه می فرماید: «لأنها بیعة واحدة لا ینتی فیها النظر ولا ینتاف فیها الخیار و الخارج منها طاعن و المروی فیها مدهن» (بیعت یک بار بیش نیست تجدید نظر در آن راه ندارد و در آن اختیار فسخ نخواهد بود. آن کس که از این بیعت سربتابد طعنه زن و عیب جو خوانده می شود و آنکه درباره قبول و رد آن اندیشه کند منافق است). رجوع شود به نامه شماره ۷ نهج البلاغه. ۵- کامل ابن اثیر، ج ۳، ص ۹۹، تاریخ طبری، ج ۳، ص ۴۵۶. ۶- ابن طاوس، کشف المحجّه، ص ۱۸، مستدرک نهج البلاغه، باب دوم، ص ۳۰. ۷- رجوع شود به: کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، راهبرد (فصلنامه مرکز تحقیقات استراتژیک)، شماره ۴، ص ۳۰. ۸- برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: فاکر، محمد رضا، ملاحظاتی پیرامون وظایف خبرگان، روزنامه رسالت، ۱۹ و ۲۱/۷/۱۳۶۹. ۹- «یا معشر الناس! قد استخلفت علیکم عبد الله بن العباس، فاسمعوا له و اطیعوا امره ما اطاع الله و رسوله، فان احدث فیکم اوزاع عن الحق فاعلمونی اعزله عنکم» رجوع شود به: شیخ مفید، مصنفات الشیخ المفید، ج ۱، ص ۴۲۰. ۱۰- نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶: «فلا تکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل، فانی لست فی نفسی

ثبوت آن اخطی و لا- آمن ذلك من فعلی، الا- ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی.» ۱۱- رجوع شود به: فاکر، محمد رضا، ملاحظاتی پیرامون وظایف خبرگان، روزنامه رسالت، ۱۹/۷/۶۹. ۱۲- رجوع شود به: مهدوی کنی، محمد رضا، صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، جلسه سی و دوم، ص ۱۲۷۹. ۱۳- اصول کافی، ج ۱، ص ۴۳۳، بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۲۴۲. ۱۴- نهج البلاغه، خطبه ۲۴. (اما حق من بر شما این است که به بیعتتان ملتزم شوید و در حضور و غیاب امامتان، خیر خواه او در انجام مسئولیت‌هایش باشید و هرگاه شما را به کاری دعوت می‌کنم اجابت کنید و هرگاه به شما فرمان می‌دهم اطاعت کنید.) ۱۵- مرحوم راغب اصفهانی در مفردات خویش در باب معنای «نصح» می‌گوید: «نصحت له الودای اخلصته، و ناصح العسل خالصه» رجوع شود به: المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۹۴. ۱۶- نهج البلاغه شرح فیض، نامه ۵۳، ص ۹۹۶. (ای مالک، حتما بهترین امر نزد تو باید میانه‌ترین آن در حق و شامل‌ترین آن در عدل و جامع‌ترین آن در جلب رضایت توده مردم باشد، زیرا که خشم توده (عامه مردم) خشنودی خواص (اقلیت مردم) را پایمال می‌کند، ولی خشم خواص در برابر خشنودی و رضایت عامه نباید مورد توجه قرار گیرد.) منابع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، کواکبیان، مصطفی؛

### معنا و مفهوم مشروعیت

معنا و مفهوم مشروعیت مشروعیت (Legitimacy) در لغت به معنای «قانونی بودن» و «مطابق با قانون» آمده است و اگر چه ریشه لغوی آن، از «شرع» گرفته شده و با کلمه‌هایی چون «شریعت» و «متشرعه» هم ریشه است، اما اختصاص به پیروان دین و شریعت نداشته و یک اصطلاح در فلسفه سیاست به شمار می‌رود. مشروعیت به «حقانیت» اشاره دارد و عبارت است از توجیه عقلانی اعمال حکومت از سوی حاکم. به عبارت دیگر، مشروعیت، یک ویژگی در نظام حکومتی است که حاکم به مدد آن، حکمرانی خویش را صحیح می‌داند و مردم تبعیت از حکومت را وظیفه خود می‌شمارند. مشروعیت پاسخی به این پرسش‌ها است که چرا عده‌ای حق حکومت دارند و دیگران موظف به اطاعت از آنانند، و حاکم برای نافذ بودن حکمش چه ویژگی‌ها و صلاحیت‌هایی را باید داشته باشد؟ این پرسش‌ها حاکی از آن است که در هر جامعه‌ای، بر مبنای باورهای رایج در آن جامعه، تنها عده‌ای صلاحیت حکمرانی دارند و اگر قانونی را وضع و یا امر و نهی می‌کنند، ناشی از حقی است که دارند و تبعیت ملت نیز ناشی از اعتقادشان به صلاحیت و شأنت اعمال حکمرانی آنان است. واژه مقابل مشروعیت، که ما را در فهم آن مدد می‌رساند، غصب (Usurpation) است. کسانی که حکومت را به ناحق غصب کرده‌اند، سعی در کسب وجهه برای خود داشته و می‌کوشند با انتساب خود به خداوند و ارزش‌های دینی و یا با به اطاعت کشاندن مردم، مبنایی برای مشروعیت خود یافته و حکومت خویش را مشروع جلوه دهند. نتیجه آن که توجیه حاکم، در جهت اعمال حاکمیت خود و توجیه مردم مبنی بر پذیرش آن، ناظر به مشروعیت است. از آن جا که هر حقی در اسلام، ملازم تکلیفی است، حق حاکمیت، بدان معنا است که مردم موظف به اطاعت از حاکمی هستند که حاکمیتش مشروع است. به عبارت دیگر، آیا حکومت حق است یا تکلیف؟ و حاکم حق حکومت دارد یا موظف است حکومت کند؟ از نظر اسلام، حکومت هم حق است و هم تکلیف، و کسی که واجد شرایط و معیارهای حکومت باشد، در شرایطی، موظف است حکومت را بپذیرد. وقتی حکومت را نوعی حق بدانیم، پس متعلق به افراد معینی خواهد بود. البته این بدان معنا نیست که آن گروه، ممتازند؛ زیرا در جامعه اسلامی همه فرصت آن را دارند که آن شرایط و معیارها را کسب کنند. از آن چه گفته شد، نتیجه می‌گیریم که: ۱. مشروعیت به معنای مقبولیت نیست. چرا بیش‌تر نویسندگان غربی، مشروعیت را به مقبولیت تعریف کرده‌اند؟ در پاسخ باید گفت که تعریف مشروعیت به مقبولیت، ناشی از فرهنگ معاصر غرب است. در جامعه‌ای که انسان به جای خدا بنشیند و مدار ارزش‌ها و ملاک حسن و قبح شمرده شود، طبیعی است که مشروعیت نیز بدو ارجاع شود و رضایت و مقبولیت بشر، ملاک و تعریف مشروعیت قلمداد گردد. پس از آن که «قرارداد اجتماعی» سرمشق (۱) اندیشه غرب قرار گرفت، و از سوی دیگر، نگرش

عینی و پوزتیویستی به مفاهیم و پدیده‌ها مبنای روش‌شناسی قلمداد شد، طبیعی می‌نمود که مقبولیت، تعریف مشروعیت به حساب آید. البته در دنیای معاصر، مشروعیت کشورهای مدعی دموکراسی، تنها به مدد رسانه‌های جمعی، مطبوعات و تکنولوژی تبلیغی است. این ابزار، افکار عمومی را هر طور که بخواهند، هدایت کرده و سمت و سو می‌دهند. امروزه روشن شده است که در این حکومت‌ها، که خواست اکثریت، منشأ مشروعیت حکومت شمرده می‌شود، ده‌ها وسیله غیر شرافتمندانه به کار گرفته می‌شود تا خواست مردم به جیتی که صاحبان زر و زور می‌خواهند، هدایت شود. از این رو است که باطن و منشأ حاکمیت، در حکومت‌های طاغوتی، همواره در طول تاریخ، غلبه و زور بوده است. نتیجه آن که: نخست، مقبولیت نتیجه مشروعیت است. دوم، تعریف مشروعیت به مقبولیت، مستلزم آن است که حاکمیت دیکتاتورهایی که با ارباب، زور و تبلیغات موفق به جلب اطاعت مردم شده‌اند، موجه و مشروع قلمداد شوند. سوم، مشروعیت در کشورهای مدعی دموکراسی، نتیجه تبلیغاتی است که امپریالیسم خبری، با هدف مقبول جلوه دادن نظام سلطه و صاحبان زر و زور انجام می‌دهد. بدین رو، در این جوامع، باید مشروعیت را نتیجه فرآیندی دانست که رسانه‌های جمعی، برای ایجاد مقبولیت نظام سیاسی انجام می‌دهند. چهارم، اگر مشروعیت، دایره مدار مقبولیت باشد، لازم‌اش آن است که اگر مردم حکومتی را نخواستند، نامشروع باشد، هر چند آن حکومت، در پی جلب مصالح مردم باشد؛ و اگر خواهان حکومتی بودند، مشروع تلقی شود، هر چند برخلاف مصالح مردم حرکت کند. ۲. تعریف مشروعیت به «قانونی بودن» درست نیست؛ زیرا ممکن است قانون اعتبار و مبنای معقولی نداشته باشد، بسا برخی از قوانین از نظر مردم نامشروع، ولی منطبق بر مصالح واقعی آنان باشد، و یا قانونی مشروع، اما برخلاف مصالح واقعی جامعه باشد. اگر حاکمی با کودتا بر سر کار آید و سپس با وضع قوانینی به نفع خویش آن‌ها را مبنای عمل در جامعه قرار دهد و به تدریج، رضایت مردمی نیز جلب شود، آیا چنین حاکمی که بر مبنای قوانینی که خود وضع کرده است، عمل می‌کند، مشروع است؟! از آن جا که هر جامعه‌ای نیازمند قانون است، این تعریف، مستلزم آن است که همه حکومت‌هایی که از راه قوه قهریه، حاکمیت را به دست گرفته و با وضع و عمل به قوانین، امنیت را بر جامعه حکمفرما ساخته‌اند، مشروع قلمداد شوند، در حالی که مشروعیت چنین حکومت‌هایی محل تأمل است. ملاک مشروعیت مبنای مشروعیت حاکم چیست؟ دستگاه حاکم بر اساس چه مجوزی قوانین را وضع و اجرا می‌کند؟ آیا حاکم چون شخصیت برجسته و والایی است، به خود اجازه حاکمیت و وضع قانون را می‌دهد؟ آیا دودمان و حسب و نسب و زور و غلبه مبنای مشروعیت حاکم است؟ یا آن که مشروعیت، منشأ الهی دارد که بر اساس آن، حاکم خود را محق در حاکمیت می‌داند و مردم به خاطر باورهای دینی اطاعت می‌کنند؟ درباره منشأ مشروعیت، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. در این مقام، نخست نظریه‌هایی را که در این باره مطرح است می‌آوریم و سپس به بررسی دیدگاه اسلام می‌پردازیم. ۱- ارزش‌های اخلاقی بر مبنای این نظریه، عدالت و بسط ارزش‌های اخلاقی، منشأ الزام سیاسی است. اگر حکومت برای سعادت افراد جامعه و بسط ارزش‌های اخلاقی در جامعه بکوشد، مشروع قلمداد می‌شود. از نظر تاریخی، ایده عدالت، از سوی افلاطون عرضه شد و به طبقه‌بندی وی از حکومت‌ها در آن زمان منتهی گشت. ارسطو پی‌گیری مصالح مشترک در قبال مصلحت شخصی را معیاری برای مشروعیت حکومت قلمداد می‌کرد. از نظر ارسطو مشروعیت حکومت تا زمانی دوام دارد که حکومت از مرز عدالت و درستی خارج نشود و در نتیجه، اگر حکومت به فساد کشیده شود و در آن، درستی و فضیلت پاس داشته نشود، مشروع نیست. افلاطون قانونی را مشروع می‌داند که قادر به رفع مشکلات جامعه و ایجاد عدالت در جامعه شود و حاکم مطلوب را حکیمانی می‌داند که به قانون خوب، دسترسی داشته باشند. به نظر می‌رسد معیار عدالت و ارزش‌های اخلاقی، تنها مشروعیت قوانین و اوامر حکومتی را اثبات می‌کند؛ اما در این نظریه، در مورد مشروعیت حاکمان، سخنی به میان نیامده است. به عبارت دیگر، این نظریه، پاسخ این سؤال را که حاکم بر اساس چه معیار و مجوزی اعمال حاکمیت می‌کند، نمی‌دهد. نکته دیگر آن که باید روشن گردد که معیار عادلانه بودن قانون چیست. آیا صرف این فرض که قوانین کشف شده از سوی حکیم، عادلانه و خوب است، کفایت می‌کند. به نظر می‌رسد اگر قانون مستند به وحی

نباشد، حتی اگر حکیم آن‌ها را وضع کند، بی‌شک، اغراض نفسانی، در آن دخالت می‌کند. ما معتقدیم که قانون الهی، چون از جانب خداوند، که آگاه به ابعاد وجودی و نیازهای انسان است، و بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی انسان است، می‌تواند ضامن سعادت و بسط عدالت در جامعه باشد. نکته دیگر آن که قانون هر قدر هم که خوب باشد، ضامن اجرا می‌خواهد؛ یعنی کسی که دلسوز قانون بوده و کمر همت به اجرای آن ببندد. علم و حکمت، به تنهایی برای رسیدن به نشر فضیلت و عدل کافی نیست، بلکه علاوه بر آن، ایمان و تقوای الهی نیز لازم است. علم به مثابه چراغی است که تنها در سایه ایمان، می‌تواند راه حق را بیابد. ۲ - قرارداد اجتماعی مبنای مشروعیت حکومت، در کشورهای مدعی دموکراسی، قرارداد اجتماعی است و وظیفه حکومت، صرفاً برقراری امنیت است. درباره این که مفاد قرارداد اجتماعی چیست، تفسیرهای متفاوتی از سوی نظریه‌پردازان ارائه شده است. در آثار افلاطون به قرارداد میان شهروندان و حکومت اشاره شده است. پس از رنسانس، هابز از پیشگامان نظریه قرارداد اجتماعی است. وی معتقد است که افراد جامعه، برای رهایی از مرحله «وضعیت طبیعی» که در آن جامعه فاقد امنیت است و رسیدن به «وضعیت معقول» که در آن، قانون حاکم است با یکدیگر قرارداد می‌بندند. بر مبنای قرارداد، شهروندان همه حقوق خود را به حاکم می‌بخشند و حاکم در قبال آن، امنیت را در جامعه برقرار می‌کند. طبق این نظریه، مردم پس از قرارداد، حق شورش و انقلاب ندارند. در حالی که از نظر جان لاک، یکی دیگر از نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی، مردم حق شورش و انقلاب دارند. مردم هرگاه مشاهده کنند که حکام برخلاف قرارداد عمل می‌کنند، می‌توانند از آنان روی برتافته و حکومت را به گروه دیگری واگذار کنند. در نظریه روسو، دولت برآیند و مظهر اراده عمومی است. آن چه در ارزیابی این نظریه، شایان تأمل است آن است که اولاً در تاریخ بشر، مرحله‌ای که در آن، انسان‌ها در وضع طبیعی به سر برده و سازمان اجتماعی وجود نداشته باشد، دیده نشده است. تاریخ به یاد ندارد که انسان‌ها گرد هم آمده باشند و آگاهانه توافقی به صورت قرارداد تنظیم کرده باشند. ثانیاً، این نظریه، توهمی بیش نیست که هدف آن پرکردن خلأ ناشی از سکولاریسم و انزوای دین در جامعه است. از این رو، در حالی که در اندیشه دینی، دولت ریشه در وحی داشته و پدیده‌ای الهی به شمار می‌رود، بر مبنای این نظریه، دولت پدیده‌ای صناعی به شمار می‌رود. ۳ - مشروعیت الهی در ادیان الهی، مشروعیت حکومت‌ها ناشی از خداوند است و تنها قوانینی مشروعیت داشته مبنای عمل قرار می‌گیرند که از سوی خداوند به پیامبران وحی شده باشند؛ اما در گذر تاریخ، این امر که ریشه در اعماق فطرت انسان‌ها داشته است، همواره مورد سوء استفاده حکام جور قرار گرفته است. آنان کوشیده‌اند برای موجه جلوه دادن حکومت، خود را به خداوند منتسب کنند. در امپراتوری‌های باستان، فراعنه مصر، خود را خدا خوانده و ادعای خدا - پادشاهی داشتند. در آیین تحریف شده مسیحیت، حضرت عیسی (علیه السلام) فرزند خدا، و در قرون وسطی، حکومت‌ها بدون توجه به حقوق مردم، برای خود، منشأ الهی قائل بودند و در برخی کشورهای مشرق زمین، پادشاهان مستبد، خود را «ظل الله» می‌خواندند. در فلسفه سیاسی اسلام، مشروعیت حاکم و نظام سیاسی، ناشی از خداوند است که توضیح آن در ادامه خواهد آمد. نقد دیدگاه ماکس وبر علاوه بر آن چه ذکر شد، برخی از نویسندگان غربی، ملاک‌های دیگری را برای مشروعیت برشمردند؛ از جمله، یکی از نویسندگان غربی، به نام ماکس وبر، منشأ مشروعیت را سه عنصر سنت، کاریزما و عقلانیت می‌داند که ذیلاً به ارزیابی آن می‌پردازیم. سنت: عبارت از قوانین نانوشته‌ای است که از عرف، هنجارها و ارزش‌های مشترک ناشی می‌شود. و بنا به گفته دانشوران سیاسی، به اشکال مختلفی چون وراثت، شیخوخیت، ابوت، خون و نژاد اطلاق می‌گردد. درباره سنت، چند نکته حائز اهمیت است: الف) نویسندگان غربی همواره با قرار دادن سنت، در مقابل مدرن، به طور غیر مستقیم، در صدد تحقیر ملل و جوامع غیر غربی هستند. آنان در پی القای این مطلب هستند که لازمه تمدن و مدنیت، پذیرش فرهنگ غرب و دست شستن از سنت‌های گذشته است. بسیاری از نظریه‌های غربی به ویژه در حوزه توسعه، به طور مستقیم و غیر مستقیم، جوامع را به تقلید از غرب و طرد دین و هویت و فرهنگ بومی فرا می‌خوانند. ب) با توجه به آن چه درباره مشروعیت بر مبنای سنت ذکر شد، درباره انطباق آن بر حکومت اسلامی، بیان چند نکته ضروری است. ۱.



مشروعیت حکومت اسلامی، از نوع وراثت نیست؛ زیرا حاکم اسلامی باید دارای عصمت، در عصر حضور، و برخی شرایط علمی، عملی و شایستگی‌های اخلاقی و روحی، در عصر غیبت باشد. وراثت به عنوان یک ملاک مستقل، در مشروعیت نقشی ندارد. ۲. مشروعیت حکومت اسلامی، از نوع نژاد و خون نیست؛ زیرا چنین مبنایی تنها در حکومت‌های دارای نظام پادشاهی و قبیلگی معتبر است. با ظهور اسلام، نظام قبیلگی و معیارهای نژادی و نسبی مشروعیت، در هم ریخت و اسلام با دعوت مسلمانان به روابط فراقبیلگی، اذن الهی، معیار مشروعیت حکومت قرار گرفت. بنابراین، در حکومت اسلامی، هیچ گاه نژاد و نسب، منشأ حق نیست و نژادپرستی و ملی‌گرایی، خلاف روح تعالیم اسلام است. نظریه پردازان غربی، علی‌رغم ادعای طرد نژاد و معیارهای نسبی در مشروعیت، و ادعای حاکمیت عقلانیت و علم، در جاهلیت مدرن قرن بیستم، با شعارهایی چون حقوق بشر و حقوق بین‌الملل، تنها بشر غربی را به عنوان انسان به رسمیت می‌شناسند. نگاهی گذرا به آثار شرق‌شناسانه (۲) حکایت از خوی سلطه‌طلبی و برتری جویی غرب بر عالم و آدم دارد. در قرن بیستم، نظام قبیلگی، با هدف حاکمیت سرمایه و حفظ نظام سلطه در قالب «حزب» ظاهر شده است. در نظام حزبی، به هر کسی اجازه حاکمیت داده نمی‌شود، بلکه تنها کسانی مجاز به اعمال حاکمیتند که از مجرای حزب، به مقامات بالا-دست یابند و در جهت حفظ سیطره غرب و نظام سلطه گام بردارند. ۳. در اسلام، وراثت مشروعیت آور نیست. البته رگه‌هایی از کسب مشروعیت، از طریق نسب و وراثت را می‌توان در اندیشه اهل سنت یافت. آنان بر این نکته تأکید می‌کنند که حاکم و خلیفه مسلمین باید از قریش باشد. در منابع شیعی، هیچ گاه وراثت به عنوان منبعی مستقل برای مشروعیت، مطرح نشده است. در برخی آیه‌های قرآن کریم نیز تعصب‌های قومی و انتساب به آبا و اجداد، نکوهش شده است. در فرهنگ اسلامی، تنها بر معیارهای فکری علمی و صلاحیت‌ها و شایستگی‌های روحی اخلاقی تأکید شده است و اگر بر مشروعیت ائمه اطهار تأکید و بر محبت آنان در قرآن اشاره شده، «الا-المودة فی القربی» از آن رو است که آنان برترین تربیت شدگان، مکتب اسلام و وحی و دارای برترین شناخت از دین بوده‌اند. فره و کاریزما: کاریز ما عبارت است از خصوصیات و ویژگی‌های خارق العاده شخص حاکم که به طور ناخودآگاه مردم را به انقیاد و اطاعت فرا می‌خواند. در تاریخ معاصر، هیتلر، موسولینی و جمال عبدالناصر از مصادیق این الگوی مشروعیت شمرده شده‌اند. در ارزیابی نظریه کاریزما، نکات ذیل شایان ذکرند: الف) نظریه پردازان غربی، و همگام با آنان، برخی محافل و نویسندگان داخلی، پیامبران الهی، ائمه اطهار (علیهم السلام) و دیگر رهبران بزرگ الهی را از جمله مصادیق مشروعیت کاریزماتیک ذکر کرده‌اند؛ مثلاً- برخی با تحلیل‌های مرحله‌ای که جامعه ما پس از انقلاب اسلامی طی کرده است، دوره حاکمیت امام (رحمت الله علیه) را دوران کاریزمایی بر شمرده‌اند. (۳) از غرب زدگان انتظاری بیش از این نیست؛ اما محافل مذهبی نباید فریب ظاهر این نظریه را بخورند. این نگرش به رهبران الهی درست نیست؛ زیرا پیامبران را به مثابه افرادی با جاذبه‌های شخصی و فارغ از وحی الهی در نظر می‌گیرد و طبعاً پذیرش دعوت آنان از سوی مردم، فارغ از تعقل و تفکر و صرفاً ناشی از شگردها و جاذبه‌های شخصی آنان قلمداد می‌شود، در حالی که پیامبران و رهبران الهی، تجسم راستین ارزش‌های الهی‌اند. آنان هیچ‌گاه، حتی برای لحظه‌ای مردم را به خود دعوت نکردند. آن چه موجب اطاعت و انقیاد انسان‌ها از پیامبران و رهبران الهی می‌شده، تنها ویژگی‌ها و جاذبه‌های شخصیتی آنان نبوده است. اظهار عبودیت، بندگی، تواضع و مظهریت اسما و صفات الهی، از جمله ویژگی‌های مهمی بود که انبیا و رهبران الهی برخوردار از آنها بودند و هر انسان صاحب خرد، تعقل و تفکری را از صمیم قلب و با اراده‌ای محکم، به خضوع در برابر آنان فرا می‌خواند. نتیجه آن که تأمل در مفاد دعوت پیامبران و رهبران الهی و تعالیم حیات بخش آنان، موجب تبعیت و اطاعت مردمان از آنان می‌شد. ب) با توجه به آن چه گفتیم، جای تعجب است که برخی در بیان مصادیق مشروعیت کاریزماتیک، از یک سو، از هیتلر، موسولینی و دیگر طواغیت نام می‌برند که نماد تفرعن، طغیان و عصیان انسان معاصرند و از سوی دیگر، پیامبران الهی را، که عصاره نظام خلقت و مصداق خلیفه‌اللهی‌اند، در این زمره قرار می‌دهند. آیا ذکر این مصادیق در کنار هم، توهینی آشکار به ساحت مقدس این بزرگواران نیست؟ ج) جاذبه‌های

شخصی رهبران بزرگی چون امام خمینی، ناشی از پشتوانه وحیانی است که امت اسلامی را عاشقانه به تبعیت از ایشان به عنوان حاکم اسلامی فرامی‌خواند، حاکمی که برای آحاد امت اسلامی، سمبل دین و یادآور حاکمیت پیامبر و ائمه (علیهم السلام) است. محتوای دعوت حضرت امام (رحمت الله علیه) تعالیمی بود که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه بدان دعوت می‌کردند و بدین خاطر، در قلب‌های مسلمان‌ها نفوذ یافت. البته جاذبه‌های حضرت امام، هر صاحب خرد و فطرت سالمی را مجذوب خود می‌ساخت. این، ویژگی همه رهبران الهی است که در قلب انسان‌ها نفوذ می‌کنند. رهبران بزرگ الهی، علی‌رغم قرار گرفتن در مسند قدرت، ذره‌ای از آن را در راه منافع شخصی استفاده نمی‌کنند و دغدغه اصلاح‌گری و نجات مسلمانان، محرومان و مستضعفان جهان را دارند. در زندگی روزمره به حداقل بسنده می‌کنند و با همتی بلند پشتیبان مظلومان و محرومانی هستند که مورد تعرض و کینه مستکبرانند و این مواضع، که برآمده از اندیشه والای دینی است، میلیون‌ها انسان را در سراسر جهان شیفته آنان می‌سازد. مشروعیت در اسلام در هر نظام سیاسی، مشروعیت، از فلسفه فکری و جهان بینی حاکم بر آن جامعه ناشی می‌شود. از این رو، مبنای مشروعیت، از جامعه‌ای که اعتقادی به خدا ندارد تا جامعه‌ای که در آن، اعتقاد به خداوند وجود دارد، متفاوت است. در اسلام، حاکمی از مشروعیت برخوردار است که بر طبق شریعت و احکام اسلام عمل کند و در مقابل، اگر حاکمی پای‌بند به دین نباشد، از مشروعیت برخوردار نیست. در جامعه اسلامی، مشروعیت از منبعی سرچشمه می‌گیرد که حاکمیت مطلق در انحصار او است. در اسلام، تنها خداوند از حاکمیت مطلق برخوردار است؛ زیرا بر اساس بینش اسلامی، همه جهان، ملک خداوند است و هیچ کس بدون اذن او حق تصرف در آن ندارد. حکومت بر انسان‌ها نیز از شؤون ربوبیت تشریحی است و تنها کسانی حق حاکمیت بر دیگری را دارند که از طرف خداوند منصوب شده باشند. روشن است که صرف ادعای انتساب به خداوند، مشروعیت آور نیست. این امر، ملاک‌هایی دارد که آن‌ها را دین ارائه می‌کند. حکامی که در طول تاریخ به خاطر نفوذ دین در جوامع، به دروغ مدعی انتساب به خدا شده‌اند و گاه ادعای الوهیت و یا «ظل‌اللهی» کرده‌اند و از این طریق خواسته‌اند در جامعه، کسب وجهه کنند، مشروعیت ندارند. منشأ مشروعیت در دین، ارزش‌ها و ملاک‌هایی است که در منابع اسلامی بدان‌ها اشاره شده است و حاکم اسلامی باید دارای شایستگی‌های اخلاقی و علمی باشد تا مشروع قلمداد شود. همه مسلمانان بر این امر اتفاق دارند که مشروعیت حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از جانب خداوند است، اگر چه پس از پیامبر، مبنای مشروعیت، نزد شیعه و اهل سنت تغییر یافت. شیعیان بر این نکته تأکید داشتند که امامان معصوم (علیهم السلام) نیز هم چون پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از سوی خدای متعال به حکومت منصوب شده و مشروعیت دارند. پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بارها و از جمله در واپسین سال حیات خویش امام علی (علیه السلام) را از جانب خدا به عنوان جانشین خویش معرفی کرد و دستور خداوند را به مسلمانان ابلاغ نمود. (۴) اما آیا در عصر غیبت، از سوی خداوند، کسی برای حکومت نصب شده است؟ یا این که امور انسان‌ها به خودشان واگذار شده است؟ تأمل در ادله‌ای که در منابع اسلامی آمده، حاکی از آن است که در عصر غیبت، تنها فقیهانی که دارای صلاحیت‌ها و شایستگی‌های علمی عملی و اخلاقی باشند، حق حکومت دارند. حضرت امام رحمه‌الله ضمن اشاره به فقدان مشروعیت هر حکومتی که از جانب خداوند نباشد، درباره مشروعیت حکومت فقها می‌فرماید: ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است. (۵) مشروعیت حکومت فقها استمرار حکومت ائمه اطهار (علیهم السلام) در عصر حضور است. تنها تمایز حکومت در عصر غیبت، با حکومت ائمه (علیهم السلام) آن است که ائمه از جانب خداوند به نصب خاص، متصدی امر حکومت شده‌اند؛ اما فقها به نصب عام منصوب شده و در هر زمان، برخی از آنان مجاز و مأذون برای حکومت هستند. (۶) حضرت امام خمینی در این باره می‌فرماید: عهده‌داری امور سیاسی، فقط در صلاحیت امام معصوم و منصوبین اوست و در عصر غیبت، نایبان عام، فقهای جامع شرایط فتوا و قضاء، جانشین امام معصوم در اجرای سیاست هستند (مگر در جهاد ابتدایی) و این مسأله، بر آن‌ها واجب کفایی است در صورتی

که بسط ید داشته باشند و از حاکمان ظالم نترسند تا حدی که می‌توانند. (۷) نقش مردم در حکومت اسلامی نقش مردم، در حکومت اسلامی چیست؟ اگر مشروعیت حکومت پیامبر، ائمه و فقها ناشی از نصب الهی است، آیا این بدان معنا است که مردم در تکوین و تداوم حکومت اسلامی، نقش ندارند؟ اگر نقشی دارند، آن نقش چیست؟ در پاسخ باید گفت که نقش آفرینی مردم، در مشروعیت بخشی خلاصه نمی‌شود، بلکه مردم در عینیت بخشی و کارآمدی حکومت نقشی اساسی دارند. از این رو، تحقق حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که مشروعیتش از جانب خداوند، مورد اتفاق همه مسلمانان است، تنها با مشارکت حضور مردم میسر می‌شود؛ یعنی پیامبر در تشکیل حکومتش به قهر و ارعاب، که منطق مستبدان است، متوسل نمی‌شود، بلکه مسلمانان با رغبت و شوق، حکومت نبوی را پذیرا می‌شوند و تحکیم پایه‌های حکومتی پیامبر، مرهون کمک‌های بی‌شائبه مردم است. بعد از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بر خلاف اهل سنت که بیعت، اتفاق اهل حل و عقد و شورا را معیار مشروعیت حاکم می‌شمارد، شیعه معتقد به مشروعیت حکومت از طریق نصب الهی است و مردم در عینیت بخشی و عملی شدن حکومت نقش دارند. بدین رو، حضرت علی (علیه السلام) علی رغم مأموریت به امامت و رهبری جامعه از سوی خداوند، به خاطر عدم پذیرش مردم، به مدت ۲۵ سال از دخالت در امور جامعه خودداری فرمودند و با تکیه بر زور، حکومت را بر مردم تحمیل نکردند. تنها زمانی حکومت آن حضرت محقق شد که مردم با حضرت بیعت کردند. آن حضرت در این باره می‌فرماید: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر... لالقیتم جملها علی غاربها» اگر حضور بیعت کنندگان نبود و با وجود یاوران، حجت بر من تمام نمی‌شد... رشته کار حکومت را از دست می‌گذاشتم. (۸) و در جای دیگر به این نکته اشاره می‌کند که «لا رأی لمن لا یطاع» (۹) که ناظر به نقش مردم در پیدایی و تثبیت حکومت الهی است. در عصر غیبت نیز فقهای شیعه، به جز برخی فقهای معاصر، بر این باورند که مشروعیت حکومت، تنها ناشی از نصب الهی است. این دیدگاه به «نظریه انتصاب» مشهور است. همان گونه که در عصر پیامبر و ائمه اطهار (علیهم السلام) مردم منشأ مشروعیت نبوده و صرفاً در استقرار، تحقق و عینیت حکومت، نقشی اساسی دارند. از این رو، مادامی که حکومت حاکمان اسلامی مورد پذیرش واقع نشود، استقرار نخواهد یافت و اداره امور جامعه ممکن نخواهد بود. حضرت امام (رحمه الله) ضمن تصریح بر مشروعیت الهی حاکم، درباره نقش مقبولیت مردمی و نفی دیکتاتوری و زور در حکومت اسلامی می‌فرماید: ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی بر ملتیمان بکنیم. اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آراء ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد، ما هم از آن‌ها تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم، خدای تعالی به ما حق نداده است که بر ملتیمان چیزی را تحمیل کنیم. (۱۰) از آن چه گفته شد، روشن می‌شود که مشارکت و حضور مردم، به حاکم اسلامی، بسط ید و قدرت می‌دهد تا در سایه آن، احکام و قوانین دین را در جامعه اجرا کند. در حقیقت، پذیرش مردمی بر اساس نصب امام معصوم است و حاکم مشروع، از سوی امام معصوم، مجاز به اعمال ولایت و دخل و تصرف است. تنها در صورتی مشروعیت حکومت دینی زوال می‌یابد که حاکم به وظایف خویش عمل نکند و یا یکی از شرایط حاکمیت را از دست بدهد. در غیر این صورت، مشروعیت باقی است. نگرشی جامع و منسجم به گفتارهای حضرت امام، که در صحیفه نور گرد آمده و آثار فقهی ایشان و عدم برخورد گزینشی و جناحی با آن، حاکی از اعتقاد عمیق و صریح حضرت امام به نظریه انتصاب است. تأکیدات حضرت امام در دوران حاکمیت نظام جمهوری اسلامی بر مردم، حاکی از نقش آفرینی شهروندان جامعه اسلامی، در کارآیی نظام است. ایشان در تعیین نخست وزیر دولت موقت می‌فرمایند: من ایشان را حاکم قرار دادم. یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان واجب‌الاتباع است. یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شرعی است. مخالفت با این حکومت، مخالفت با شرع است. (۱۱) بنابر نظریه دیگری که پس از انقلاب اسلامی، از سوی برخی مطرح شد، مشروعیت حاکم اسلامی، ناشی از آرای مردم است. در این دیدگاه، که موسوم به «نظریه انتخاب» است، گزینش حاکم بنا به صفات و شرایطی که حاکم باید واجد آن‌ها باشد، و ائمه اطهار به عنوان ولایت عامه فقها، آن شرایط را ذکر کرده‌اند، به مردم واگذار شده

است و مشروعیت، هم چون کشورهایی که بر مبنای قرارداد اجتماعی عمل می‌کنند، از پایین به بالا است. مردم علاوه بر عینیت بخشی، نقش مشروعیت دهی به حاکم را نیز دارند و با آرای خویش حق حاکمیت و تسلطی را که از آن برخوردار بودند، به حاکم واگذار می‌کنند، به گونه‌ای که فقیه، پیش از گزینش و انتخاب از سوی مردم، حق هیچ گونه ولایت و اعمال تصرف در شؤون جامعه را ندارد. در حالی که بر مبنای نظریه انتصاب، رجوع به خبرگان و آرای مردم، به عنوان «بینه» مطرح است و صرفاً جنبه طریقت و کاشفیت دارد و بر اساس آن، فقیه اصلح، از میان فقها برگزیده می‌شود. در اصل یک صد و هشتم قانون اساسی، درباره گزینش رهبری، اشاره صریحی دائر بر نظریه انتصاب یا انتخاب وجود ندارد و قهراً بر اساس هر دو نظریه قابل توجیه است. مشروعیت و توسعه رابطه توسعه با مشروعیت چیست؟ آیا توسعه موجب مشروعیت می‌گردد؟ اگر حاکمی نامشروع، راهکارهایی ارایه کند که منتهی به گسترش مشارکت سیاسی، توسعه سیاسی یا توسعه اقتصادی و رفاه شود، آیا این امور، موجب مشروعیت آن حاکم می‌گردد؟ در پاسخ باید گفت که اگر مشروعیت را به معنای مقبولیت - پنداریم که در آثار نویسندگان غربی بدان اشاره شده است - توسعه می‌تواند مشروعیت آفرین باشد. بر این اساس، اگر حکومتی با کودتا روی کار آید و برای توسعه و رفاه مادی و اقتصادی جامعه بکوشد و از این طریق، به تدریج رضایت عامه مردم را جلب کند، آن رژیم به تدریج مشروع می‌گردد. طبیعی است که بنابر این نگرش، شأن انسانی تا حد حیوان تنزل یافته است؛ زیرا تأمین رفاه وی باعث مشروعیت حکمران شده است. اما بر مبنای تعریفی که در اسلام از مشروعیت وجود دارد، هیچ یک از امور مذکور، ماهیت رژیم نامشروع را دستخوش تغییر نمی‌کند. تنها ملاک مشروعیت، اذن الهی و عمل بر اساس شریعت است. این بدان معنا نیست که جامعه، حکومت ناکارآمد را نیز تحمل کند؛ زیرا لازمه حکومت مشروع، در شریعت اسلامی، کارآمدی و خدمت‌گزاری به مردم است. حکومت به مثابه امانتی است که حاکم در راه برآوردن نیازهای مادی و معنوی مردم، آن را پذیرفته است و به محض کوتاهی و تخطی از انجام وظایف و با از دست دادن شرایطی که در اسلام برای حاکم اسلامی در نظر گرفته شده، خود به خود عزل می‌گردد و تصرفاتش از آن پس غاصبانه خواهد بود. برخی فن سالاران (تکنوکرات‌ها) گمان می‌کنند که به هر قیمتی، جامعه اسلامی باید توسعه یابد. این عده، که اصالت را به توسعه و تخصص می‌دهند، توسعه را حتی به قیمت فدا کردن عدالت اجتماعی و فقیر و محروم شدن هزاران انسان از حقوق خود، بر هر امری مقدم می‌شمارند و آن را در سرلوحه برنامه خویش قرار می‌دهند، غافل از آن که رسالت دین، تأمین عدالت اجتماعی است. نتیجه توسعه بدون عدالت، مشکلات اقتصادی، افزایش فاصله طبقاتی، گسترش فرهنگ غرب در جامعه، فاصله گرفتن از عدالت اجتماعی و فقر و محرومیت بیش از پیش جامعه است. رضاخان نیز در عصر خویش در پی توسعه بر اساس الگوهای غربی بود و به عدالت اجتماعی و اقبال محروم جامعه، توجهی نداشت که این امر، منجر به فقر و محرومیت هر چه بیش‌تر توده‌های محروم جامعه و حاکمیت طبقات مرفه شد. قدرت و مشروعیت قدرت چیست و چه رابطه‌ای با مشروعیت دارد؟ قدرت عبارت است از استعداد و توان نفوذ در رفتار دیگران، به گونه‌ای که رفتارشان بر اساس خواست اعمال‌کننده قدرت تنظیم گردد. اعمال قدرت از راه‌های مختلفی ممکن است صورت گیرد. اعمال قدرت یا مشروع است و یا نامشروع. قدرت مشروع، همان اقتدار است که به دارندگان آن، حق اعمال حکمرانی می‌دهد. و قدرت فاقد مشروعیت، زور، سلطه‌طلبی و استبداد است که به دیکتاتوری می‌انجامد. قدرت و مشروعیت، ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. در چشم‌انداز دینی، قدرت اگر از منشأ الهی برآید و در دست انسان‌های واجد شرایط باشد، مشروعیت دارد. در جامعه اسلامی، برترین منبع قدرت، باور دینی و عقاید مردم است. اگر چه نباید از دیگر منابع قدرت غافل ماند، اما در رویارویی با دیگر جوامع و به ویژه، قدرت‌های جهانی، که در صدد سیطره بر جوامع دیگر هستند، باید از موضع قدرت، که در معنویت و باورهای دینی متبلور است، سخن گفت. بدیهی است که هر کشوری از موضع قدرت با دشمن خود، روبه‌رو می‌شود و در دنیای امروز، چون دشمنان ما در عرصه نظامی، اقتصادی و فن‌آوری علمی برتری دارند و نقطه ضعف آن‌ها در عقاید و عرصه فرهنگ است، باید از این موضوع، که نقطه قدرت ما به شمار می‌رود، با آن‌ها برخورد کنیم.

بنابراین، سستی در عرصه دین و باورهای مذهبی، به معنای خلل در کانون قدرت ملی ما است. هیچ قدرتی به اندازه مذهب، توان برانگیختن مردم را ندارد و در میان مذاهب، هیچ مذهبی به اندازه اسلام و تشیع، از این امتیاز برخوردار نیست. نگاهی به دنیای معاصر و گذشته تاریخی، گواه صدقی برای اثبات این مدعا است. امروزه بیش‌تر کانون‌های بحران و درگیری، در مناطق و کشورهای اسلامی است. در این مناطق، که در یک سو مسلمانان و در سوی دیگر آن، قدرت‌های غربی و هم‌پیمانان آنان قرار دارند، آن چه موجب بقا و پایداری ملل اسلامی شده، مقاومتی است که از اسلام نشأت گرفته است. تاریخ اسلام، مشحون از قیام و مقابله مسلمانان با دشمنان اسلام است. این قیام‌ها ریشه در روحیه ظلم‌ستیزی، احقاق حق، استقلال‌خواهی و طرد حکام جور و نامشروع داشته است. شهید مطهری در این باره می‌گوید: عمل به حدیث «افضل الجهاد کلمه عدل عند امام جائز در طول تاریخ، رشادت‌ها و شهادت‌های فراوانی را در پی داشته است. (۱۲) هم چنین ایشان درباره مقاومت اسلام در برابر سلطه قدرت‌های خارجی می‌نویسد: آن‌ها احساس کرده‌اند که در سرزمین‌های شرق و اسلامی، فقط اسلام است که به صورت یک فلسفه مستقل زندگی، به مردم آن جا روح استقلال و مقاومت می‌دهد. اگر اسلام نباشد، چیز دیگری که با اندیشه‌های استعماری سرخ و سیاه مبارزه کند، وجود ندارد. (۱۳) و حضرت امام (ره) در وصیت نامه الهی خویش، در این باره می‌فرماید: اسلام و حکومت اسلامی، پدیده الهی است که با به کار بستن آن، سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت، به بالاترین وجه تأمین می‌کند و قدرت آن را دارد که قلم سرخ بر ستمگری‌ها و چپاولگری‌ها و فسادها و تجاوزها بکشد و انسان‌ها را به کمال مطلوب خود برساند و مکتبی است که بر خلاف مکتب‌های غیرتوحیدی، در تمام شؤون فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، فرهنگی و سیاسی، نظامی و اقتصادی، دخالت و نظارت دارد. استقرار حکومت اسلامی در ایران، بیش از گذشته، دشمن را به قدرتی که دین می‌تواند داشته باشد، آگاه کرده است و بی‌شک، ضعف و فتور در ارکان حکومت اسلامی، از سوی هر کس که باشد، گناهی نابخشودنی است. از این رو است که حضرت امام، حفظ نظام اسلامی را از واجب‌ترین واجب‌ها می‌دانستند. تمسک و عمل به اسلام، حفظ وحدت جامعه اسلامی، دفع شبهات و القائنات دشمنان اسلام، حمایت و تبعیت از حاکم اسلامی، جلوگیری از نفوذ فرصت طلبان در صفوف مسلمانان و شناخت جریان‌های مختلف فکری، برای حفظ و صیانت از اسلام اصیل در برابر اسلام تحریف شده، از جمله عوامل بسط قدرت دینی است و در مقابل، رخنه عناصر ناصالح در بین اقشار مردم و به ویژه، در حوزه متولیان دین، موجب تضعیف قدرت دینی و تفسیر دین به نفع حکام و مستکبران می‌گردد. ایجاد فرقه‌هایی چون وهابیت و بهائیت، و تفسیر و ارائه چهره‌ای از اسلام که با منافع غرب سازگار باشد، توسط عناصر نفوذی صورت گرفته و می‌گیرد. نتیجه آن که وظیفه صیانت از اسلام و ارزش‌های دینی، به نسل ما سپرده شده است و قصور در آن، گناهی نابخشودنی است و اهتمام به آن، موجب رضای الهی و سعادت دنیوی و اخروی است. پی‌نوشت: ۱ - ۲. Paradigme برای آگاهی بیش‌تر از گزارش‌های شرق‌شناسانی که برخوردی نژاد پرستانه با جوامع مختلف داشته‌اند. به آثاری که اصطلاحاً به شرق‌شناسی موسوم شده است، رجوع کنید؛ از جمله، ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ترجمه عبد الرحیم گواهی (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲). ۳ - ر.ک: «روشنفکری دینی و جمهوری سوم»، مجله کیان، ش ۳۷، ص ۴۲ - ادله‌ای که مبین مشروعیت حاکمیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) است، در فصل نخست بخش سوم خواهد آمد. ۵ - صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۵۱ - ۶ - ادله‌ای که مبین مشروعیت ولایت فقها در عصر غیبت است، در بخش سوم خواهد آمد. ۷ - امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، باب امر به معروف و نهی از منکر، ص ۴۴۳ - ۸ - نهج البلاغه، خ ۹۳ - همان، خ ۲۷ - ۱۰ - صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱ - ۱۱ - همان، ج ۵، ص ۱۲۳۱ - مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی. ۱۳ - مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۲. منبع: فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمت الله علیه) / خ



مشروعیت حکومت اسلامی بررسی این که بر چه اساس و معیاری قدرت حاکمیت بر ملت به عهده فرد و یا دستگاهی نهاده می شود تا آن فرد یا دستگاه حاکمه شرعاً و قانوناً حق استفاده از قدرت را داشته باشد؟ این بحث از مباحث ریشه دار فلسفه سیاست است که به گونه های مختلف و بر اساس مکاتب گوناگونی که در فلسفه سیاست وجود دارد مورد بررسی قرار گرفته است و تعابیر گوناگونی را برای بیان آن برگزیده اند. از جمله تعبیر «قدرت اجتماعی»، است که در قالب مفهوم عرفی قدرت می گنجد. به این معنا که بجز قدرت مادی و جسمانی و قدرت مدیریت، کارگزاران باید برخوردار از قدرت دیگری باشند که «قدرت اجتماعی»، نام می گیرد. حال سؤال می شود که حکومت «قدرت اجتماعی»، مشروعیت و حق تصدی امر حکومت و اجرای قانون را از کجا می گیرد؟ بر چه اساسی کسی برخوردار از این حق می گردد که در رأس هرم قدرت قرار می گیرد؟ در یک کشور ۶۰ میلیونی که شخصیت های فرهیخته، متخصص و شایسته فراوانی دارد، چطور فقط یک نفر در رأس هرم قدرت قرار می گیرد؟ چه کسی این قدرت را به او می دهد؟ اساساً ملاک مشروعیت حکومت، دولت و متصدیان و کارگزاران حکومتی چیست؟ مکتب های گوناگون سیاسی و حقوقی پاسخ های متفاوتی به سؤال فوق داده اند، اما پاسخی که تقریباً در فرهنگ رایج و عمومی امروز بر آن اتفاق نظر هست این است که آن قدرت را مردم به دستگاه حکومتی و رئیس حکومت می بخشند. این قدرت تنها از مسیر اراده و خواست عمومی مردم به فرد واگذار می شود و دیگر مسیرهای انتقال قدرت مشروعیت ندارد. ممکن نیست چنین قدرتی را شخص از پدران خود به ارث ببرد؛ چنانکه در رژیم های سلطنتی عقیده بر این است که قدرت و حاکمیت موروثی است و وقتی سلطان از دنیا رفت قدرت به عنوان میراث به فرزند او منتقل می شود و این قدرت موروثی از پدر به فرزند منتقل می گردد و مردم هیچ نقشی در آن ندارند. این شیوه حاکمیت در این زمانه نیز در برخی از کشورها رایج است، اما فرهنگ غالب دنیای امروز این سیستم را نمی پذیرد و این تئوری برای افکار عمومی مردم جهان قابل قبول نیست و چنان نیست که اگر کسی فرضاً شایستگی حکومت بر مردم را دارد پس از او حتماً فرزندش بهترین و شایسته ترین فرد برای تصدی حکومت باشد. علاوه بر این که مردم این رویه را مناسب ترین گزینه نمی بینند، بلکه خلاف آن را به وضوح مشاهده می کنند و موارد فراوانی را سراغ دارند که دیگران به مراتب لایق تر و شایسته تر از کسی هستند که وارث حاکم پیشین است. به جهت مطرود بودن سیستم پادشاهی و سلطنتی در فرهنگ عمومی این زمانه و مخالفت افکار عمومی با آن است که در برخی از رژیم های سلطنتی سعی شده است سلطنت بسیار کم رنگ و به صورت تشریفاتی باشد و قدرت از سلطان گرفته شده، به کسی که منتخب مردم است مانند نخست وزیر سپرده شود. در واقع، در آن کشورها فقط نامی از سلطان برای پادشاه باقی مانده و قدرت واقعی از او سلب شده است. پس در باور عمومی و نظام دموکراسی رایج در این دوران کسی شایستگی و صلاحیت تصدی حکومت و به دست گرفتن قدرت اجرایی را دارد که منتخب مردم باشد و تنها از مسیر اراده مردم است که حکومت مشروعیت پیدا می کند. البته شیوه گزینش و بروز و تبلور اراده مردم متفاوت است و اشکال گوناگونی در کشورها برای این مهم وجود دارد: در برخی از کشورها رئیس حکومت از طریق احزاب و نمایندگان منتخب مردم انتخاب می شود و در واقع احزاب و نمایندگان پارلمان نقش واسطه بین مردم و رئیس حکومت را ایفا می کنند. در هر حال، وقتی کسی مستقیماً و یا غیر مستقیم از سوی اکثریت مردم انتخاب شد، قدرت حاکمیت به او عطا شده است و از آن پس او به عنوان عالی ترین شخصیت اجرایی سکان رهبری و هدایت جامعه را به دست می گیرد. البته اعطا حاکمیت از سوی مردم به حاکم یک مقوله فیزیکی نیست که مردم چیزی را از خود جدا کنند و به او بدهند و یا انرژی و نیروی جسمی فوق العاده ای را در بدن او ایجاد کنند. این حاکمیت قدرتی غیر مادی است که با توافق و قرار داد مردم برای حاکم پدید می آید. براساس این قرار داد مردم متعهد می شوند که در دوره موقت دوساله، چهار ساله و هفت ساله و حتی مادام العمر- بر اساس قانونی که در نظام ها و کشورهای گوناگون پذیرفته شده است- فرمانبردار و تحت امر و فرمان حاکم منتخب خود باشند. با این فرض، حکومت و مجری قانون قدرتش را از مردم می گیرد و

اگر مردم با او موافق نباشند، توفیقی نخواهد داشت. برای این ایده و تئوری دلایل گوناگونی دارند که برخی جنبه فلسفی دارد و برخی جنبه انسانی شناختی و برخی صرفاً جنبه قرار دادی دارد و یا بر تجارب عینی و خارجی مبتنی است؛ یعنی پس از تجربه و مشاهده اشکال گوناگون حکومت، این شیوه حاکمیت را بهترین و کارآمدترین شیوه تشخیص داده اند. باید در نظر داشت که بررسی نحوه و چگونگی اعطاء قدرت از سوی مردم به کسی که انتخاب می شود نیازمند بحث مفصّلی است که اگر توفیق دست داد در آینده به آن می پردازیم، اما اجمالاً عرض می کنیم که پس از اینکه حکومت مشروعی تشکیل شد، مردم باید مقررات قوه اجرائیه را بپذیرند و بر فرمانبرداری و تبعیت از او توافق کنند. این مطلب قبل از این که در مکاتب و جوامع دیگر مطرح شود، در نظام اسلامی مطرح و پذیرفته شده است. مسأله مشارکت مردم و گزینش مسئولین از سوی آنها و توافق عمومی بر سر این موضوع نه تنها از دیر باز از جنبه تئوریک در جامعه اسلامی مطرح بوده است بلکه عملاً نیز این رویه اعمال می گردیده است. این که کسی بر اساس سلطنت موروثی و یا با توسل به زور، قدرت خود را بر دیگران تحمیل کند، نه تنها عملاً محکوم به شکست است، بلکه از نظر اسلام نیز محکوم است. پس در این که اسلام بر لزوم توافق همگانی و پذیرش و مقبولیت مردمی صحه می گذارد بحثی نیست، اما سوال این است که آیا از دیدگاه اسلامی توافق و پذیرش و مقبولیت مردمی برای مشروعیت حکومت کفایت می کند و از نقطه نظر قانونی آنچه در قالب حکومت اسلامی انجام گرفته و انجام می پذیرد فقط در سایه موافقت مردم است؟ در پاره ای از روزنامه ها، مقالات و کتابها می نویسند که در دنیای امروز مقبولیت و مشروعیت توأمان هستند؛ یعنی، دلیل و معیار مشروع و قانونی بودن یک حکومت و برخورداری از حق حاکمیت فقط به این است که اکثریت مردم به آن رأی بدهند. به تعبیر دیگر، مشروعیت در سایه مقبولیت حاصل می گردد و وقتی مردم کسی را پذیرفتند و به او رأی دادند، حکومت او مشروع و قانونی خواهد بود. این دیدگاه همان تفکر دموکراسی است که در دنیای امروز مقبولیت عام یافته است. حال سؤال این است که آیا اسلام عیناً همین دیدگاه را می پذیرد؟ تفاوت رویکرد اسلام به مشروعیت با جوامع لیبرال پس از آن که پذیرفتیم از نظر اسلام حاکم باید مورد پذیرش و قبول مردم قرار گیرد و بدون مشارکت و همکاری مردم حکومت اسلامی فاقد قدرت اجرایی خواهد بود و نمی تواند احکام اسلامی را اجرا کند، آیا در بینش اسلامی تنها رأی مردم معیار قانونی و مشروع بودن حکومت است و عملکرد مجریان قانون فقط در سایه رأی مردم مشروعیت می یابد، یا عامل دیگری نیز باید ضمیمه گردد؟ به عبارت دیگر، آیا پذیرش مردم شرط لازم و کافی برای قانونی بودن حکومت است و یا شرط لازم برای تحقق عینی آن است؟ در پاسخ باید گفت که آنچه در نظریه ولایت فقیه مطرح است و آن را از اشکال گوناگون حکومت های دموکراتیک مورد قبول جهان امروز متمایز می کند، عبارت است از این که ملاک مشروعیت و قانونی بودن حکومت از نظر رأی مردم نیست، بلکه رأی مردم به مثابه قالب است و روح مشروعیت را اذن الهی تشکیل می دهد، و این مطلب ریشه در اعتقادات مردم و نوع نگرش یک مسلمان به عالم هستی دارد. توضیح این که: شخص مسلمان عالم هستی را ملک خدا می داند و معتقد است که مردم همه بنده خدا هستند و در این جهت تفاوتی بین افراد نیست و همه یکسان از حقوق بندگی خدا برخوردارند؛ چنانکه رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - می فرماید: «الْمُؤْمِنُونَ كَأَشْنَانِ الْمَشِطِ يَتَسَاوُونَ فِي الْحُقُوقِ بَيْنَهُمْ» (۱) مؤمنان چون دانه های شانه، از حقوقی مساوی و متقابل برخوردارند. پس همه در این که بنده خدا هستند یکسان اند و در این جهت تفاوتی و امتیازی وجود ندارد، چه این که در انسانیت نیز انسانها مساوی اند و کسی امتیازی بر دیگری ندارد. مرد و زن و سیاه و سفید همه در اصل انسانیت مساوی و یکسانند. حال چگونه و بر اساس چه معیاری کسی قدرت می یابد که به نوعی بر دیگران اعمال حاکمیت کند؟ ما پذیرفتیم که مجری قانون باید برخوردار از قوه قهریه باشد که در صورت نیاز آن قدرت را اعمال کند و عرض کردیم که اساساً قوه مجریه بدون قوه قهریه سامان نمی یابد و فلسفه وجودی قوه مجریه همان قوه قهریه است که دیگران را مجبور به تبعیت از قانون می کند. حال اگر قوه قهریه در کار نبود و دستگاهی می توانست تنها با موعظه و نصیحت مردم را به عمل به قانون دعوت کند، دیگر نیازی به قوه مجریه نبود و برای این امر وجود علما و مریبان اخلاق کفایت

می‌کرد. پس فلسفه وجودی قوه مجریه این است که به هنگام نیاز از قوه قهریه خود استفاده کند و جلوی متخلف را بگیرد. (۱). بحار الانوار، ج ۹، ص ۴۹. اگر کسی به مال و ناموس دیگری تجاوز کرد، او را دستگیر کند و به زندان افکند و یا به شکل دیگری او را مجازات کند. شکی نیست اعمال مجازات‌هایی که امروز در دنیا رایج است و اسلام نیز گونه‌هایی از آنها را برای مجریان تعیین کرده است که از جمله آنها و شناخته شده‌ترین آنها حبس و زندانی ساختن مجرم است، موجب سلب بخشی از آزادی‌های انسان می‌شود. وقتی کسی را به زور در یک محدوده فیزیکی حبس می‌کنند و در را به روی او می‌بندند، ابتدایی‌ترین آزادی او را سلب کرده‌اند. سؤال این است که به چه حقی کسی آزادی را از متخلف سلب می‌کند؟ بی‌شک سلب آزادی‌ها و سلب حقوق افراد متخلف از سوی مجریان قانون باید مشروع و منطبق برحق باشد. درست است که مجرم باید مجازات شود، اما چرا شخص خاصی باید متصدی آن شود و نه دیگری؟ گمارده شدن افراد خاصی برای اجرای قانون و مشروعیت یافتن رفتار آنها باید برخوردار از دلیل و ملاک باشد. چون رفتار آنها نوعی تصرف مالکانه در انسانهاست: کسی که مجرم را زندانی می‌کند، در حوزه وجودی او تصرف می‌کند و اختیار و آزادی را از او سلب می‌کند و او را در فضای محدودی محبوس می‌کند و اجازه نمی‌دهد که به هر کجا خواست برود، نظیر مالکی است که برده مملوک خود را تنبیه می‌کند. چون برخورد با مجرمان و متخلفان به معنای سلب آزادی و سلب حقوقی آنهاست و تصرف مالکانه در انسانها محسوب می‌گردد، در بینش اسلامی ملاک مشروعیت قوه مجریه چیزی جز رأی اکثریت مردم است. ملاک مشروعیت اذن خداوند است، چون انسانها همه بنده خدا هستند و خدا باید اجازه دهد که دیگران در بندگان ولو بندگان مجرمش تصرف کنند. هر انسانی - حتی افراد مجرم - برخوردار از آزادی هستند و این آزادی موهبتی الهی است که به همه انسانها اعطا شده است و کسی حق ندارد این آزادی را از دیگران سلب کند. کسی حق سلب آزادی را حتی از افراد مجرم دارد که مالک آنها باشد و او خداوند است. بدین ترتیب، در بینش و رویکرد اسلامی علاوه بر آنچه، در همه نظام‌های انسانی و عقلانی، برای شکل‌گیری قوه مجریه و اساساً حکومت لازم شمرده شده، معیار و ملاک دیگری نیز لازم است که ریشه در اعتقادات و معارف اسلامی دارد. بر اساس اعتقاد ما خداوند، رب و صاحب اختیار هستی و انسانهاست. چنین اعتقادی ایجاب می‌کند که تصرف در مخلوقات خدا حتماً باید به اذن خداوند صورت گیرد. از طرف دیگر، قوانین که چارچوبه‌های رفتار بهنجار شهروندان را مشخص می‌کند و بالطبع موجب تحدید آزادی‌ها می‌شود، خود به خود اجرا نمی‌گردند و نیازمند دستگامی است که به اجرای آنها پردازد و در نتیجه باید حکومت و قوه مجریه برخوردار از قوه قهریه شکل گیرد و شکی نیست که حکومت و قوه مجریه بدون تصرف در مخلوقات خدا و محدودساختن آزادی‌های افراد سامان نمی‌یابد و گفتیم که تصرف در مخلوقات حتی در حد سلب آزادی مجرمان و تبهکاران از سوی کسی رواست که دارای چنین اختیاری باشد و این اختیار و صلاحیت فقط از سوی خداوند به دیگران واگذار می‌شود؛ چون او مالک و رب انسانهاست و می‌تواند به حکومت اجازه دهد که در مخلوقات او تصرف کند. امتیاز نظریه ولایت فقیه بر سایر نظریات مطرح شده در فلسفه سیاست و در باب حکومت، به این است که آن نظریه از توحید و اعتقادات اسلامی ریشه می‌گیرد. در این نظریه حکومت و تصرف در انسانها باید مستند به اجازه الهی باشد. در مقابل، اعتقاد به این که تصرف قانونی در حوزه رفتار و آزادی‌های دیگران لازم نیست منوط به اجازه خداوند باشد، نوعی شرک در ربوبیت است. یعنی متصدی اجرای قانون اگر چنین اعتقادی داشته باشد که حق دارد بدون اذن و اجازه الهی در بندگان خدا تصرف کند، در واقع ادعا می‌کند همان طور که خداوند حق تصرف در بندگان را دارد، من نیز مستقلاً حق تصرف در آنها را دارم و این نوعی شرک است. البته نه شرکی که موجب ارتداد شود، بلکه شرک ضعیفی است که از کج اندیشی و کج فکری ناشی می‌گردد و در پرتو آن عصیان و لغزش رخ خواهد داد و این گناه کوچکی نیست. چطور کسی خود را هم سطح خداوند می‌داند و مدعی است همان طور که خداوند در بندگان تصرف می‌کند من نیز با تکیه بر رأی و انتخاب مردم این حق را دارم که در آن‌ها تصرف کنم؟ مگر مردم اختیار خود را دارند که به دیگری واگذار کنند؟ مردم همه مملوک خداوند هستند و اختیار آنها در

دست خداوند است. دریافتیم که اگر ما به درستی بینش و رویکرد حکومتی اسلام را تحلیل کنیم به این نتیجه می‌رسیم که این رویکرد علاوه بر آن چه در نظام‌های حکومتی دنیا مورد قبول عقلا قرار گرفته، امر دیگری نیز باید لحاظ شود، و آن نیاز حکومت به اجازه الهی برای تصرف در بندگان خداست. بر اساس این نظریه، مشروعیت حکومت از جانب خداست و پذیرش و رأی مردم شرط تحقق حکومت است. آیت الله مصباح یزدی - با تلخیص از کتاب نظریه سیاسی اسلام ۱ - ص ۳۵

## ولایت فقیه، ضرورت یا برداشت فقهی

ولایت فقیه، ضرورت یا برداشت فقهی با دقت و ژرف اندیشی می‌توان دریافت که ادعای اینکه «ولایت فقیه، برداشت فقهی برخی از فقها از بعضی روایات است» بهره و حظی از واقعیت ندارد و نمی‌توان ولایت فقیه را محصول برداشت فقهی چند فقیه شمرد. بحث ولایت فقیه بحث تداوم و استمرار امامت در عصر غیبت است. سخن در آن است که وقتی خورشید عصمت پنهان بود، وظایف رهبری اجتماعی وی را، که قابل تعطیل نیست، چه کسی باید انجام دهد؟ همان گونه که شیعه این ادعای اهل سنت را که «پیامبر برای پس از رحلت خود، فردی معین ننموده و بدون تعیین تکلیف، جامعه را به حال خود رها نموده است»، خلاف حکمت و خردورزی می‌داند و بیان می‌دارد که «چگونه خلیفه ی اول متفطن ضرورت تعیین تکلیف برای خلافت پس از خویش می‌باشد، ولی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) تا این اندازه از آینده نگری بی بهره است؟» همین گونه، بحث درباره پس از حادثه ی عظیم غیبت مطرح خواهد شد که، آیا می‌توان پذیرفت که با پنهان شدن ولی عصر (عج) از چشمان شیعیان، برای آنان تعیین تکلیف نشده است و به حال خود رها گشته اند؟ چنین نظریه ای، علاوه بر آن که بر خلاف حکمت و خرد است و عقل آن را مردود می‌داند، بررسی متون فقهی، از همان ابتدا تا کنون نیز، آن را رد می‌کند و بررسی تاریخی نشان می‌دهد که سال‌ها پیش از وقوع غیبت، اهل بیت (علیهم السلام) در اندیشه ی آماده نمودن پیروان خویش برای این حادثه ی بزرگ بوده و با سوق دادن مردم به سوی فقیهان تربیت یافته در مکتب وحیانی خویش، در آنان آمادگی لازم را فراهم آورده اند؛ لذا از همان اوان غیبت کبری، فقیهان بزرگ، بحث ولایت فقیه را مطرح کرده اند و تاریخ طرح آن با تاریخ تکوین و گسترش فقه اهل بیت (علیهم السلام) گره خورده است و از فقیهان با عنوان نایبان عام و منصوبان حاکم شرع و مانند آن یاد کرده اند. شیخ مفید، در تمامی ابواب فقه، معتقد است که در صورت پنهان بودن سلطان عادل و امام معصوم (علیه السلام) فقیه عادل دارای شرایط، جمیع امور مربوط به ولایت تشریحی وی را می‌تواند عهده دار شود. آیا می‌توان گفت ولایت فقیه تنها یک برداشت فقهی از چند روایت است؟! اگر چنین است، چگونه محقق ثانی ولایت را اجماعی می‌داند و صاحب مفتاح الکرامه، بر نیابت فقیه، ادعای اجماع می‌کند؟ (۱) آیا یک برداشت کوچک فقهی چند فقیه را می‌توان مطلبی اجماعی و مربوط به همه ی فقها دانست؟ آیا می‌توان پذیرفت فقیه بزرگی چون صاحب جواهر، برداشت فقهی چند فقیه را، اقتضای ذوق فقاقت، و تردید در آن را ناشی از نچشیدن طعم فقاقت بدانند؟! (۲) اگر مسئله ی ولایت فقیه، به این سستی است که به راحتی می‌توان آن را متزلزل کرد، چگونه فقیه فرزانه ای همچون امام خمینی (رحمه الله) آن را به قدری روشن و بدیهی می‌بیند که تصوّرش را موجب تصدیق و پذیرش آن می‌داند؟ (۳) اگر کسی بدون غرض، به چنین کلماتی (۴) که درباره ی ولایت فقیه و جایگاه مستحکم آن در معارف و فقه شیعه ابراز شده است نگاه کند، انصاف آن است که حتی به ذهنش هم خطور نمی‌کند که مطلب، مربوط به فهم شخصی چند فقیه انگشت شمار، از روایاتی اندک باشد و این گونه برخورد، با چنین مطلب مستحکم و ریشه داری، غیر علمی و بی انصافی است. از آنچه گذشت، نادرستی این ادعا که «برداشت فقهی چند فقیه از تعدادی روایات و استنتاج ولایت فقیه از آنها، به شدت متأثر از شیوه کشورداری غالب محیط پیرامون آنان بوده است.» (۵) آشکار می‌گردد. در حقیقت، گوینده می‌خواهد با این ادعا تلویحاً ولایت فقیه را نظریه ای استبدادی، سلطنتی و سرکوب کننده معرفی کند که بر اثر زندگی امثال نراقی (رحمه الله) و امام خمینی (رحمه الله) در حکومت های سلطنتی

قاجاریه و پهلوی، پدید آمده است. آیا به راستی جایز است که انسان نظریه ای را که - به هر دلیل - مورد پسندش نیست، این چنین رد کند؟ در حالی که مطلب از مسلمات و ضروریات فقه است و همه آن را پذیرفته اند و اگر اختلافی در بین است، نسبت به سعه و ضیق شعاع آن است. (۱) - مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ج ۱۰، ص ۲۱. (۲) - جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۲۹۷. (۳) - امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷. (۴) - برای آگاهی بیش تر با سخن تعدادی از فقها که بحث نیابت عامه را از اجماعیات و مسلمات فقهی دانسته اند، ر.ک: محمد سروش، دین و دولت در اندیشه ی اسلامی، ص ۵۴۶-۵۴۹. (۵) - محسن کدیور، همان. مصطفی جعفرپیشه فرد - مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

### مبانی مشروعیت ولایت فقیه

مبانی مشروعیت ولایت فقیه قاعده لطف بر مبنای حکمت الهی بحث پیرامون «ولایت فقیه» پیش از آن که مسأله ای فقهی باشد، مبانی کلامی دارد. در فقه از این دیدگاه بحث می گردد که «ولایت فقیه» یک حکم وضعی شرعی است و دلائل آن را در کتاب و سنت باید جست، یا حکم تکلیفی و واجب کفائی است که با دلیل ضرورت شرع و از راه «حسبه» به اثبات می رسد. ولی از دیدگاه کلامی، با عنوان امتداد ولایت معصومین و نیز امامت که ریاست عامه در امور دین و دنیا می باشد، مورد بحث قرار می گیرد. دلائلی که مبانی مشروعیت «ولایت فقیه» را روشن می سازد، آمیخته از هر دو دیدگاه است که دو جنبه عقلی و نقلی استدلال را تشکیل می دهد. بدون شک دلائلی که ولایت (به معنای امامت و زعامت سیاسی) پیامبر اکرم و ائمه معصومین (علیهم السلام) را اثبات می کرد، همان دلائل، ولایت فقیه را در عصر غیبت اثبات می کند. زیرا اسلام یک نظام است که برای تنظیم حیات اجتماعی - مادی و معنوی - بر نام دارد، و آمده است تا راه سعادت و سلامت در زندگی را برای انسان هموار سازد. اسلام در تمامی شؤون فردی و اجتماعی انسان دخالت دارد و تمامی احوال و اوضاع او را در نظر دارد و پیوسته سعی بر آن دارد تا انسان در هیچ بعدی از ابعاد زندگی، از «صراط مستقیم» منحرف نگردد و عدالت سایه رحمت خود را بر سرتاسر زندگی انسانها گسترده سازد. «قد جاء کم من الله نور و کتاب مبین. یهدی به الله من اتبع رضوانه سبیل السلام و یخرجهم من الظلمات الی النور بإذنه و یهدیهم الی صراط مستقیم» (۱) بر اساس این آیه، شریعت از جانب خداوند، همچون چراغی است فروزان که راه سلامت و سعادت در زندگی را برای پیروان مکتب توحیدی روشن می سازد و از تیرگیهای زندگی رهایی می بخشد و پیوسته آنان را به راه راست هدایت می کند. خلاصه آن که اسلام شریعتی است فرا گیر و جاوید برای ابدیت، و تمامی شؤون زندگی انسان را برای همیشه تحت نظر دارد. از این رو معقول نیست که برای رهبری جامعه و مسؤولیت اجرایی عدالت اجتماعی، شرائطی را ارائه نکرده باشد، زیرا زعامت سیاسی، یکی از مهمترین ابعاد زندگی اجتماعی اسلامی است و به حکم ضرورت بایستی اسلام در این بُعد مهم نظر داشته باشد و شرائط لازم را ارائه داده باشد و گرنه نظامی ناقص و بدون تعیین مسؤول اجرایی، قابل ثبات و دوام نیست و به طور طبیعی در تمامی نظام های اجتماعی - سیاسی، بُعد مسؤولیت اجرایی از مهمترین ابعاد است که در اساسنامه ها مد نظر قرار می گیرد. اکنون با در نظر گرفتن جهات یاد شده، حکمت الهی اقتضا می کند، همان گونه که شریعت فرستاده و خیل انبیاء را - برای نجات بشریت - گسیل داشته است، امامت و قیادت و جلو داری قافله انسانیت را نیز رهنمون باشد. و این همان قاعده «لطف» است که اهل کلام در مسأله «امامت» مطرح ساخته اند. زیرا رهبری درست و شایسته از دیدگاه وحی، مهمترین عامل مؤثر در نگاه داشتن جامعه بر جاده حق و حرکت بر صراط مستقیم است. روی همین اصل، دانشمند گرانقدر خواجه نصیر الدین طوسی (رحمه الله) در «تجرید الاعتقاد» می نویسد: «الإمام لطف، فیجب نصبه علی الله، تحصیلاً للغرض» (۲). امامت، لطف الهی است که باید از جانب خداوند معرفی شود، تا غرض از تشریح، جامه عمل پوشد. این یک استدلال منطقی است که از «صغری» و «کبری» و سپس «نتیجه» ترکیب یافته است. «صغری» عبارت است از آن که امامت و رهبری امت جلوه ای از لطف الهی و نشأت گرفته از مقام حکمت و فیض علی الاطلاق



خداوندی است. و «کبری» عبارت از این است که هر چه مقتضای لطف و حکمت و فیاضیت حق تعالی است، ضرورت ایجاب می کند که خداوند از آن دریغ نورزد: «ان الله بالناس لرؤوف رحیم» (۳). در «نتیجه» امامت - که همان رهبری صحیح امت است - بایستی از جانب خداوند، تعیین گردد. خواه «نصاً» - چنانچه در عصر حضور چنین بوده - یا «وصفاً» چنانچه در عصر غیبت این گونه است - به شرحی که گذشت. اساساً، طبق نظریه جدا بودن دین از سیاست در اسلام، مسأله ولایت عامه یا زعامت سیاسی، یکی از بارزترین مسائل سیاسی مورد نظر اسلام است. و نمی توان پنداشت که دین با امور دنیوی مردم از جمله سیاست و سیاستمداری، کاری ندارد و دخالتی در آن نخواهد داشت. مگر آنکه دین را به گونه دیگر، و سیاست را به مفهوم نادرست آن تفسیر کنیم که لازمه آن، شناخت نادرست از دین و سیاست است، چنانچه گذشت. امام راحل (قدس السره) می فرماید: «فما هو دلیل الإمامه، بعینه دلیل علی لزوم الحکومه بعد غیبه ولی الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف» (۴). دلیلی که بر ضرورت امامت اقامه می گردد، عیناً بر ضرورت تداوم ولایت در عصر غیبت دلالت دارد. و آن لزوم بر پا داشتن نظام و مسؤولیت اجرای عدالت اجتماعی است. آن گاه می نویسد: تمامی احکام انتظامی اسلامی در رابطه با نظام مالی، سیاسی، حقوقی و کیفری همچنان ادامه دارد و مخصوص عصر حضور نبوده است و همین امر موجب می گردد تا ضرورت حکومت و رهبری امت را - برابر دیدگاه شرع - ایجاب کند و فرد شایسته مسؤولیت تأمین مصالح امت و تضمین اجرای عدالت را مشخص سازد و گرنه، تنها پیشنهاد احکام انتظامی و به اِهمال گذاردن جانب مسؤولیت اجرایی، مایه هرج و مرج و اختلال در نظام خواهد بود، با آن که می دانیم حفظ نظام از واجبات مؤکد است و اختلاف در امور مسلمین از مبغوضات شرع مقدس است. بنابراین هدف شارع، جز با تعیین والی و حاکم اسلامی و مشخص ساختن شرائط و حلاحت لازم در اولیای امور، قابل تأمین نیست. علاوه آن که حفاظت از مرزهای اسلامی و جلوگیری از اشغال گران خارجی به حکم عقل و شرع، واجب است که جز با تشکیل حکومتی نیرومند، امکان پذیر نیست. این گونه مسائل (سیاسی - اجتماعی) بسیار روشن است که از اموری است که مورد نیاز مبرم جامعه اسلامی می باشد و به اِهمال گذاردن آن از جانب صانع حکیم معقول نیست بنابراین هر آن دلیلی که بر ضرورت مقام امامت دلالت دارد، همان دلیل بر ضرورت امتداد مقام ولایت در دوران غیبت نیز دلالت دارد. (۵) کلام مولا امیر مؤمنان (علیه السلام): «و - فرضت - الإمامه نظاماً للأمة» (۶) که شرح آن گذشت (۷) اشاره به همین حقیقت است، که مسأله امامت و رهبری امت برای حفظ نظام، یک واجب شرعی و دینی است. امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) می فرماید: «هیچ گروهی و ملتی بدون زعیم و رهبر نمی تواند به حیات اجتماعی خود ادامه دهند، تا در تنظیم امور دین و دنیای آنان بکوشد. و در حکمت خداوندی نشاید که مردم را بدون معرفی رهبر رها سازد. و هر آینه اگر چنین بود، نظام امت از هم می پاشید، و شیرازه شریعت از هم می گسست، و جامعه بشری به تباهی می گراید...» (۸) «إن الله أجل و أعظم من أن یترک الأرض بغير إمام عادل» (۹) در روایت دیگر می فرماید: «پیوسته بایستی برای مردم رهبری باشد شایسته، تا هر گاه تندروی کنند آنان را باز دارد، و اگر کوتاهی نمایند به کمال رساند» (۱۰) آیت الله خوئی (طاب ثراه) در این زمینه می فرماید: به دو دلیل، فقیه جامع الشرائط در عصر غیبت می تواند مجری احکام انتظامی اسلامی باشد. اولاً اجرای احکام انتظامی در راستای مصلحت عمومی تشریح گردیده تا جلو فساد گرفته شود و ظلم و ستم، تجاوز و تعدی، فحشا، و فجور و هر گونه تبهکاری و سرکشی در جامعه ریشه کن شود. و این نمی تواند مخصوص یک دوره از زمان (زمان حضور) بوده باشد، زیرا وجود مصلحت یاد شده در هر زمانی، ایجاب می کند که احکام مربوطه همچنان ادامه داشته باشد. و حضور معصوم، در این مصلحت که در راستای تأمین سعادت و سلامت زندگی جامعه در نظر گرفته شده، مدخلیتی ندارد. ثانیاً از نظر فنی (مصطلحات علم اصول) دلایل احکام انتظامی اسلام، اطلاق دارد (اطلاق ازمانی و احوالی) و نمی توان آن را مقید به زمان خاص یا حالت خاصی دانست و همین اطلاق، چنین اقتضا دارد که در امتداد زمان نیز این احکام اجرا شود. ولی این که مخاطب به این تکلیف کیست از دلایل یاد شده بدست نمی آید. بی تردید، آحاد مردم، مخاطب به این تکلیف نیستند، زیرا در این صورت اختلال در نظام پدید می آید، و نوعی بی ضابطگی حاکم

خواهد گردید. علاوه در «توقیع شریف» آمده است: و أمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فیها إلی رواه أحادینا، فإنهم حجّتی علیکم و أنا حجه الله». در پیش آمدها و رخدادها به فقیهانی که با گفتار ما آشنایی کامل دارند مراجعه کنید که آنان حجت ما بر شمایند، همانگونه که من حجت خدایم، در روایت حفص بن غیاث نیز آمده است: «إقامه الحدود، إلی من إلیه الحکم» اجرای احکام انتظامی اسلامی بر عهده کسی است که شایستگی صدور حکم را دارا باشد. این روایت، به ضمیمه روایاتی که صدور حکم در عصر غیبت را شایسته فقهای جامع الشرائط می‌داند، به خوبی دلالت دارد که اجرای احکام انتظامی در دوران غیبت بر عهده فقهای شایسته است (۱۱) ایشان همچنین در کتاب «اجتهاد و تقلید» باب «حسبه» (۱۲) می‌نویسد: قدر متیقن از مکلفین به این گونه واجبات، فقهای عادل و جامع الشرائط می‌باشند. «إن هناک أموراً لا بد أن تتحقّق خارجاً، المعبر عنها بالأمر الحسیّ، و القدر المتیقّن هو قیام الفقیه بها...» (۱۳) مسأله حکومت و سیاستمداری در جهت حفظ مصالح امت و حراست از مبانی اسلام و برقراری نظم در جامعه، از مهمترین واجباتی است که شرع اسلام تن به اهمال آن نمی‌دهد و نمی‌توان در برابر آن بی تفاوت بود. (۱). مانده ۵: ۱۵ - ۱۶. (۲). رجوع شود به کشف المراد - شرح تجرید الاعتقاد - علامه حلی. چاپ جامعه مدرسین ص ۳۶۲. (۳). سوره حج ۲۲: ۶۵. (۴). کتاب البیع ج ۲ ص ۴۶۱. (۵). کتاب البیع جلد ۲ ص ۴۶۱. (۶). شرح نهج البلاغه ج ۱۹ ص ۹۰. (۷). پیرامون بحث خلافت از منظر علی علیه السلام. (۸). به روایت معتبر صدوق در کتاب علل الشرایع (ط نجف) ج ۱ ص ۲۵۲ باب ۱۸۲. (۹). کافی شریف ج ۱ ص ۱۷۸ رقم ۶. (۱۰). همان رقم ۲. (۱۱). رجوع شود به: مبانی تکلمه المنهاج ج ۱ ص ۲۲۴ - ۲۲۶. (۱۲). اموری که شارع مقدس، اجازه اهمال آن را نمی‌دهد و به نحو واجب کفائی بر هر کس که توانایی انجام آن را دارد، لازم کرده است تا آن را بر عهده گیرد. (۱۳). رجوع شود به: التفتیح - کتاب الاجتهاد و التقلید - ص ۴۱۹ - ۴۲۵. بر اساس دلایل یاد شده، این وظیفه فقهای آگاه است که مسؤولیت اجرایی آن را بر عهده گیرند. و سخن مولا امیرمؤمنان (علیه السلام) که فرمود: «إن أحقّ الناس بهذا الأمر أقوام علیهم أعلمهم بأمر الله فیهِ» (۱) به همین حقیقت انکار ناپذیر اشارت دارد. بنابراین کسی شایسته مقام زعامت است که علاوه بر شایستگیهای لازم، از دیدگاههای شرع در رابطه با سیاستمداری در تمامی ابعاد آن آگاهی کامل داشته باشد. و این آگاهی کامل از دیدگاههای شرع، همان فقهات گسترده است. دلائلی از قرآن کریم در قرآن کریم، موضوع حکومت «الله» در مقابل حکومت «طاغوت» در سطحی وسیع مطرح گردیده و انبیاء و شرایع آمده اند تا حکومت طاغوت را در هم شکنند و حکومت «الله» را جهان شمول نمایند. و جایگزینی حکومت «الله» به جای حکومت «طاغوت» به آن است که کسانی که جنبه الهی دارند و با نام خلیفه الله فی الارض مطرح اند، حکومت کنند و دست طاغوت را از حاکمیت کوتاه سازند. تمامی انبیای عظام به حکم نبوت و خلافت الهی، حق حاکمیت دارند و پیامبرانی که امکانات برایشان فراهم بود، به اقتضای مقام و حق نبوت، رهبری سیاسی امت خویش را بر عهده گرفته بودند، مانند حضرت موسی (علیه السلام) که مادام الحیاه، سیاست و رهبری بنی اسرائیل را بر عهده داشت و همچنین حضرت داود و پس از وی فرزندش حضرت سلیمان، بر اساس حق نبوت بر مردم حکومت می‌کردند: یا داود إنا جعلناک خلیفه فی الأرض فاحکم بین الناس بالحق، و لا - تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله، إن الذین یضلّون عن سبیل الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب» (۲) خداوند در این آیه خطاب به حضرت داود می‌فرماید: ما تو را خلیفه و جانشین خود در زمین قرار دادیم، پس حاکمیت خود را بر اساس حق و عدالت استوار نما، و زنهار که در پی خواسته های خود باشی که تو را گمراه می‌کند. کسانی که از راه حق جدا گشته و به بیراهه می‌روند به سخت ترین دشواریها دچار می‌گردند، زیرا روز بازرسی را فراموش کرده اند. ذیل آیه هشدار به تمامی دولت مردان است، تا مبدا مصالح امت را نادیده گرفته و مصلحت خویشتن را در نظر گیرند و خدا را که شاهد و ناظر است فراموش کنند. برخی در استدلال به این آیه در رابطه با حکومت دینی خدشه کرده اند که مقصود آیه، قضاوت به حق است و نه حکومت. در صورتی که لحن آیه عام است، بویژه با توجه به تفریع حق حاکمیت بر مسأله خلیفه الهی، که نمی‌تواند تنها به یک بعد قضیه نظر داشته باشد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز، طبق همین اصل، حق حاکمیت خود را نشأت گرفته از

مقام نبوت خویش می‌دید: «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراكَ اللهُ» (۳) قرآن و شریعت را بر تو فرستادیم، تا طبق آیین الهی در میان مردم حکومت کنی. حکومت در اینجا نیز، صرف قضاوت نیست، بلکه قضاوت، گوشه‌ای از آن است. و اساساً، اگر دین بر جامعه حاکم نباشد، قضاوت به حق امکان پذیر نیست. به همین جهت آیاتی که در رابطه با قضاوت به حق یا به عدل آمده، به دلالت اقتضا بر چیزی فراتر از قضاوت نظر دارند، زیرا قضاوت به حق در سایه حکومت طاغوت که بر اساس ظلم و جور استوار است، امکان پذیر نمی‌باشد. آیه: «و لا- ترکنوا إلى الذین ظلموا فتمسکم النار و ما لکم من دون الله من أولیاء ثم لا تنصرون» (۴) مردم و نهادهای مردمی که می‌خواهند در راستای حق قدم بردارند، بایستی هیچ‌گونه وابستگی با ستمکاران نداشته باشند، زیرا همین وابستگی مایه ذلت و بدبختی خواهد گردید و بزرگترین تکیه‌گاه را - که نصرت الهی است - بر اثر آن از دست خواهند داد. پذیرفتن حاکم جائز و انتخاب و بیعت با وی، اعتماد به ستمگر و پذیرش حاکمیت «طاغوت» به جای حاکمیت «الله» است. «ألم تر إلى الذین یزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إلیک و ما أنزل من قبلک یریدون إن یتحاکموا إلى الطاغوت و قد إمرؤ أن یکفروا به و یرید الشیطان أن یضلهم ضلالاً بعيداً. و إذا قیل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله و إلى الرسول رأیت المنافقین یصدون عنک صدوداً» (۵) این آیه به خوبی روشن می‌سازد که وظیفه آحاد مسلمین، رویگردانی از حکومت طاغوت و روی آوردن به حکومت الهی است. خداوند در این آیه می‌فرماید: جای بسی شگفتی است که کسانی خود را مسلمان می‌پندارند، ولی دوست دارند که در شؤون زندگی خود به مراجع کفر و الحاد پناه ببرند. در صورتی که بایستی به حکم و وظیفه اسلامی، مراجع الهی را ملجأ و پناهگاه خود قرار دهند. منافقان نیز در این میانه میدان داری کرده و به بهانه آن که دین از سیاست جدا است، مردم را از روی آوردن به مراجع حق و عدالت الهی باز می‌دارند. آیه پیش از این آیه می‌گوید: «یا أيها الذین آمنوا أطیعوا الله و اطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم فإن تنازعتم فی شیء فردوه إلى الله و الرسول إن کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و أحسن تأویلاً» (۶). این آیه صریحاً دستور می‌دهد که در تمامی شؤون زندگی، برای برقرار نظم و اجرای عدالت، باید به مراجع الهی روی آورد. و در آیه دیگری می‌فرماید: «و إذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به و لو ردّوه إلى الرسول و إلى أولی الأمر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم و لولا فضل الله علیکم و رحمته لا تبتغتم الشیطان إلاّ قليلاً» (۷). در این آیه صریحاً در شؤون سیاسی، دستور مراجعه به مراجع الهی داده شده که بایستی مسائل سیاسی در پرتو دستورات الهی حلّ و فصل گردد. آیات از این قبیل در قرآن فراوان است که حاکمیت «الله» را بر جامعه، مطرح کرده و با هر گونه حاکمیت طاغوت مبارزه و مخالفت کرده است. «أفمن یهدی إلى الحقّ أن یتبع أم من لا یهدی إلاّ یهدی فما لکم کیف تحکمون» (۸). در این آیه، وجدانها را مورد خطاب قرار داده، تا بنگرید چگونه قضاوت می‌کنید: آیا کسانی که همواره به حق و عدالت رهنمود می‌باشند، شایسته رهبری هستند، یا کسانی که از حق و عدالت آگاهی ندارند و بایستی خود رهنمایی شوند؟ و این آیه عیناً همان را می‌گوید که مولا امیرمؤمنان (علیه السلام) توضیح داده است: «إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم علیه و أعملهم بأمر الله فیهِ» (۹). و همین آیه یکی از عمده‌ترین دلایل امامت کبری محسوب می‌شود، که در رابطه با مسأله ولایت در عصر غیبت نیز جاری است. «الله ولیّ الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات إلى النور و الذین کفروا أولیاءهم الطاغوت یخرجونهم من النور إلى الظلمات» (۱۰) پیوسته جبهه باطل در مقابل جبهه حق، صف آرایی می‌کند، جبهه حق مردم را به روشناییهای زندگی هدایت می‌کند و جبهه باطل بسوی تیرگیها، آری، مردانی که در راستای حق، و بر منهج شریعت قدم برمی‌دارند. داعیان سعادت در دنیا و آخرت اند، ولی طاغوت، پیروان خود را به وادی ظلمات فرا می‌خواند. آیات درباره صف آرایی دو جبهه حق و باطل و پیکار مستمر این دو، در راه بدست آوردن حاکمیت بر زمین، فراوان است که به همین اندازه بسنده می‌شود. شواهدی از روایات آنچه از روایات در این زمینه آورده می‌شود، به عنوان شاهد قضیه است و گرنه مسأله ولایت که در امتداد امامت قرار گرفته، مسأله‌ای کلامی است که بر پایه برهان و دلیل عقل استوار است. اینک برای نمونه به چند روایت اشاره می‌شود:

۱. قال مولانا امیر المؤمنین (علیه السلام): «إنّ أحقّ الناس بهذا الأمر، إقواهم علیه و أعلمهم بأمر الله فیهِ» (۱۱) «أحقّ» در این کلام،

معیار شایستگی زعامت را می‌رساند، یعنی تنها کسانی شایسته مقام زعامت امت هستند که دارای دو صفت یاد شده باشند. همان گونه که کلمه «أحق» در آیه: «أفمن یهدی إلی أحقّ أن یتبع أم من لا یهدی إلا أن یتهدی» نمی‌خواهد بگوید، دیگری نیز حق دارد، ولی این یک، سزاورتر و شایسته‌تر است، بلکه می‌خواهد بگوید، این شایسته‌تر است و دیگری ناشایست. لذا واژه «أحق» در این گونه موارد به معنای «ذی حق» بکار می‌رود. در این کلام، فقهات - علاوه بر توانایی سیاسی - شرط زعامت دانسته شده که سیاستمداران توانمند، به شرط آگاهی کامل از دیدگاه‌های شرع در امر سیاست و اجرای عدالت اجتماعی، صلاحیت پیشوایی و رهبری امت را دارند. شرح این کلام به تفصیل گذشت. ۲. نیز فرمود: «و لا یحمل هذا العلم إلا أهل البصر و الصبر و العلم بمواضع الحق» (۱۲). پرچم زعامت امت، باید در دست کسی باشد، که دارای بینش و استقامت و آگاهی کامل به مواضع حق و توانمند بر جدا ساختن آن از باطل باشد. و این همه جز با دارا بودن مقام والای فقهات میسر نیست. ۳. در خطبه شقشقیه آمده: «أما والذی فلق الحبه و برأ النسمة، لو لا حضور الحاضر، و قیام الحجة بوجود الناصر، و ما أخذ الله علی العلماء، أن لا یقاروا علی کظه ظالم و لا سعب مظلوم، لألقیت حبلها علی غاربها» (۱۳) در این سخن دُرّ بار به یک حقیقت بنیادین اشاره شده که خداوند، از عالمان پیمان گرفته تا در مقابل ظلم ظالمان و تجاوز به حقوق مظلومان ساکت نشینند، بلکه در صورت امکان و فراهم بودن شرائط لازم، قیام کرده و زمام امور اجرای عدالت را بدست گرفته و رهبری درست امت را بر عهده گیرند. بنابراین به حکم ضرورت دینی، حق حاکمیت بر اساس حق، از آن فقهای شایسته و والامقام است. ۴. (۱). نهج البلاغه خطبه: ۱۷۱. (۲). سوره ص ۳۸: ۲۶. (۳). النساء ۴: ۱۰۵. (۴). هود ۱۱: ۱۱۳. (۵). النساء ۴: ۶۰ - ۶۱. (۶). النساء ۴: ۵۹. (۷). النساء ۴: ۸۳. (۸). یونس ۱۰: ۳۵. (۹). نهج البلاغه: ۱۷۳. (۱۰). بقره ۲: ۲۵۷. (۱۱). نهج البلاغه خطبه: ۱۷۳ ص ۲۴۷. (۱۲). نهج البلاغه خ ۱۷۳ ص ۲۴۸. (۱۳). سوگند به آن کس که دانه را شکافت، و انسانها را آفرید، اگر نبود که امکانات اجرای عدالت فراهم گردیده و خداوند از علما پیمان گرفته تا در مقابل پرخوری و چپاول ستمگران و گرسنگی و فروماندگی بینویان، ساکت نشینند، هر آینه افسار خلافت را بر گردن آن انداخته، بار آن را تحمل نمی‌کردم. عمر بن حنظله در مقبوله خود از امام صادق (علیه السلام) درباره مراجعه به سلاطین یا قضات جور می‌پرسد که امام (علیه السلام) شدیداً از آن منع می‌فرماید. و مراجعه به آنان را مراجعه به طاغوت می‌شمارد که در قرآن کریم از آن به شدت پرهیز داده شده است. قال: «سألت أبا عبد الله (علیه السلام) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعه فی دین أو میراث، فتحا کما إلی السلطان أو الی القضاء، یحلّ ذلک؟ فقال: من تحاکم إلی الطاغوت فحکم له، فإنما یأخذ سحتاً، و إن کان حقه ثابتاً، لأنه أخذ بحکم الطاغوت، و قد أمر الله أن یتکفر به. قلت: فکیف یصنعان؟ قال: انظروا إلی من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فارضوا به حکماً، فإنّی قد جعلته علیکم حاکماً، فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه، فإنما بحکم الله قد استخفّ، و علینا ردّ، و الرادّ علینا الرادّ علی الله، و هو علی حدّ الشریک بالله» (۱) درباره این مقبوله به چند نکته باید توجه شود: اولاً: از آن جهت به این حدیث، مقبوله می‌گویند: که مورد قبول و پذیرش اصحاب (فقهاء) قرار گرفته است، زیرا همگی در باب «قضاء» و باب «افتاء» به این حدیث استناد جسته و استدلال کرده اند و از دیدگاه فن (علم رجال) همین اندازه برای حجیت خبر کافی است، زیرا دلیل حجیت خبر واحد، بنای عقلا - است که شامل این گونه موارد، یعنی خبر مورد عنایت اهل خبره فن می‌گردد. علاوه که خدشه در سند این روایت به جهت «عمر بن حنظله» است که به گونه ای صریح در «کتب رجال» توثیق نشده است. ولی شهید ثانی در کتاب «مسالك» در باب «امر به معروف»، مسأله «اجرای حدود» به دست فقها را مطرح کرده است و استدلال فقها را به روایت حفص یاد نموده، ولی روایت حفص را به جهت ضعف سند، قابل قبول نمی‌داند. آنگاه به عنوان تأیید، به مقبوله عمر بن حنظله اشاره نموده، و آن را تقویب می‌کند. و نیز بیشتر اصحاب اجماع (راویانی که مورد عنایت اصحاب قرار گرفته اند و روایتشان نزد آنان پذیرفته است) از «عمر بن حنظله» نقل حدیث کرده اند و این خود، عنایت آنان را به این شخص می‌رساند. خلاصه: نزد اهل اصطلاح، شواهدی که اعتبار و حجیت این مقبوله را ثابت کند فراوان است که شرح آن را از حوصله این مقال بیرون می‌باشد. ثانیاً: محتوای

حدیث، همان است که در قرآن کریم مطرح می‌باشد که نباید در مسائل حل اختلاف به طاغوت مراجعه شود و هرگونه «رکون» به ظالمین، مایه تباهی دین است و روشن است که به آیه: «ولا تتركوا إلى الذين ظلموا فتمسکم النار» اشارت دارد. و همین همسو بودن با قرآن، دلیل برصحت و درستی این حدیث شریف است. ثالثاً: طرح مسأله «میراث و دین» جنبه مثال دارد و اصل سؤال و جواب، ناظر به این خصوصیت نیست. زیرا لحن کلام بر مطلبی فراتر از مورد سؤال، نظر دارد. و اصولاً از آنجا که مراجعه به طاغوت و سرسپردن به وی مطرح است، بنابراین مخصوص باب قضا و افتا نیز نمی‌باشد، بلکه تمامی شؤون جامعه اسلامی را که به مراجع مسؤول فوق نیاز دارد، شامل می‌گردد و قطعاً مسائل سیاسی و تدبیر شؤون داخلی و خارجی امت، مهم تر از مسائل قضائی و فتوائی است، و نمی‌توان حدیث را مخصوص این دو جهت دانست، زیرا این نوعی جمودگرایی است. شاهد بر این مطلب آن که راوی، مراجعه به سلطان را در کنار مراجعه به قضات، مورد سؤال قرار داده که این خود می‌رساند، مورد نظر او افقی وسیع تر از باب قضا و افتا است. رابعاً: در این مقبوله به طور صریح، دستور داده شده که جامعه تشیع برای تعیین مرجع شایسته در همه شؤون اجتماعی - سیاسی، در پی کسانی باید باشند که جامعیت فتوایی داشته باشند و از دیدگاههای ائمه در مسائل حلال و حرام آگاهی کامل داشته باشند. یعنی: فقهای جامع الشرائط. آن گاه پس از جستجو و یافتن فرد لایق، به حکم او تن دهند، یعنی تسلیم باشند و به اصطلاح، تحت فرمان او قرار گیرند، که این همان معنای بیعت است. و عبارت: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» حکم امضایی دارد بدین معنی که چنین فرد لایق و شایسته که از جانب مردم شناسائی شده و مورد انتخاب قرار گرفته، امضای شارع را نیز در پی دارد. و این همان مطلبی است که پیشتر بدان اشاره و گفته شد که اوصاف مشخص کننده از جانب شرع ارائه شده و تشخیص واجدین صفات، به خبرگان مردم واگذار گردیده، تا شایسته ترین را شناسایی و انتخاب کنند. سپس مورد رضای شارع و امضای وی قرار می‌گیرد. بنابراین اصل مشروعیت ولایت فقیه از شرع نشأت می‌گیرد، گرچه تشخیص موضوع به مردم واگذار شده است. و این همان راه میانه انتخاب و انتصاب است که قبلاً نیز بدان اشارت رفت. خامساً: عبارت: «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا» می‌رساند که صلاحیت مرجعیت، از آن کسانی است که قدرت استنباط داشته باشند و بالفعل در شناخت احکام شریعت اعمال نظر و اجتهاد نموده طبق ظوابط مقرر، مبانی شرع را بدست آورده باشند. و این تعبیر، افراد مقلد را شامل نمی‌گردد، زیرا آگاهی آنان از احکام شریعت، از روی نظر و اجتهاد نیست. ۵. صحیححه ابی خدیجه سالم بن مکرم جمال: «عن الأمام الصادق (علیه السلام) قال: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا (قضایانا - خ ل) فاجعلوه بینکم قاضياً، فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» (۲) زنهان تا مسائل اختلافی خود را نزد اهل جور (کسانی که جایگاه عدالت را به ناحق اشغال کرده اند) نبرید، بلکه از میان خود کسی را که از روش حکومت و دادرسی ما آگاه باشد، برای قضاوت برگزینید چنین کسی را من بدین مقام، منصوب کرده ام پس داوری را به نزد او برید. برخی این حدیث را به مسأله «قاضی تحکیم» مربوط دانسته اند، ولی از عبارت «فتحاكموا إليه» پیدا است، که مقصود، منصوب شدن برای مقام قضاوت است، تا همواره، مسائل مورد اختلاف نزد او مطرح گردد. علاوه، همان گونه که در مقبوله عمر بن حنظله یاد آور شدیم، طرح کردن مسأله قضا، به عنوان نمونه و جلوه ای از مسأله حکومت است که فراتر از مسأله قضا است. و اصولاً از مناسبت حکم و موضوع و تعلیل یاد شده در متن حدیث، روشن می‌گردد که مسأله مورد نظر امام، فراتر از امر قضاوت است و اصل مرجعیت به گونه عام مطرح است که جامعه اسلامی و بویژه جامعه تشیع، مسائل خود را نزد طاغوت مطرح نکنند و مرجعیت با کسانی باشد که با دین و شریعت سروکار دارند. شیخ طوسی، همین حدیث را به شکلی گسترده تر روایت کرده که به مقصود ما نزدیکتر است: قال ابو خدیجه: بعثنی أبو عبدالله (علیه السلام) إلى أصحابنا فقال: قل لهم: إياكم اذا وقعت بینکم خصومه أو تدارى بینکم فی شیء من الأخذ و العطاء، أن تتحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق. اجعلوا بینکم رجلاً ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فإني قد جعلته قاضياً. و إياكم أن یخاصکم بعضکم بعضاً إلى السلطان الجائر» (۳) در این حدیث، مطلق موارد حل اختلاف، که به مراجع شایسته نیاز دارد، مطرح گردیده و به طور مطلق از مراجعه به فساق منع شده است.



روشن است که هدف، استقلال جامعه اسلامی است، تا هرگز به کسانی که از دیدگاه اسلام آگاهی ندارند و از شریعت بیگانه اند، هیچ گونه مراجعه نشود و حل و فصل مسائل جامعه اسلامی تنها بر دست ورزیدگان اسلام شناس انجام گردد و بسیار کوتاه نظری است که گمان شود، این گونه دستورات، تنها در رابطه با مسائل قضائی است، ولی مسائل سیاسی و اجتماعی چنان اهمیتی ندارند. دست کم در این باره «تنقیح مناط قطعی» را باید مد نظر قرار داد! آیا می توان باور نمود که ائمه (علیهم السلام) به تن دادن به حکومت طاغوت، رضایت دهند و صرفاً تن دادن به قضاوت او را منع کرده باشند؟! نکته قابل توجه، آوردن «شیئاً» به صورت نکره برای تفخیم است، یعنی کسی که مقدار در خور توجهی از احکام شرعی را بدست آورده باشد، که مقصود، مجتهدین مطلق هستند، نه آنان که تنها از برخی احکام آگاهی دارند، تا با تجزی در اجتهاد نیز تطابق داشته باشد. ۶. توقیع شریف، که در کتب رجالیان اهل سنت و شیعه با نام اسحاق بن یعقوب کلینی، شهرت بسزایی یافته است. شیخ الطائفه، این توقیع (۴) را در کتاب «الغیبه» با سندی بسیار معتبر و با جلالت و عظمت، آورده، چنین گوید: قال: أخبرنی جماعه عن جعفر بن محمد بن قولویه. و ابی غالب الزراری، و غیر هما، عن محمد بن یعقوب الکلینی، عن اسحاق بن یعقوب - (هو شیخ الکلینی و اخوه الأ-کبر) - قال: سألت محمد بن عثمان العمری - (هو النائب الثانی من النواب الأربعة للامام المنتظر فی الغیبه الصغری) - رحمه الله، ان یوصل لی کتاباً قد سألت فیہ عن مسائل أشکلت علیّ. فورد التوقیع بخط مولانا صاحب الأمر، و فیها: «... و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا، فإنهم حیّتی علیکم، و أنا حجه الله علیکم...» (۵) اسحاق بن یعقوب می گوید: از محمد بن عثمان عمری (دومین نائب خاص امام عصر (عجل... تعالی فرجه) در غیبت صغری) خواستم تا نامه ای را که در آن برخی مسائل مشکل را پرسیده بودم، به امام عصر برساند. پس در پاسخ من این توقیع با خط مولای ما امام عصر رسید که از جمله در آن آمده است: «... اما درباره رویدادهایی که پیش می آید، به روایان حدیث ما مراجعه کنید که ایشان حجت من بر شما هستند، و من حجت خداوند بر شما هستم. (۱). کافی شریف ج ۷ ص ۴۱۲ رقم ۵. (۲). من لا یحضره الفقیه ج ۳ ص ۲. کافی شریف ج ۷ ص ۴۱۲ رقم ۴. وسائل ج ۲۷ ص ۱۳. (۳). تهذیب الاحکام ج ۶ ص ۳۰۳ رقم ۸۴۶/۵۳. (۴). توقیع، نامه ای را گویند که به خط و مهر مبارک امام عصر (عجل... تعالی فرجه) موشح گشته است. (۵). الغیبه للطوسی (ط نجف) ص ۱۷۷. «... این توقیع را شیخ با سندی معتبر از اسحاق بن یعقوب روایت کرده. و این اسحاق بن یعقوب - طبق گزارش علامه تستری - برادر بزرگتر کلینی می باشد، و در نسخه «کمال الدین» صدوق، که نزد علامه تستری بوده، در پایان نامه چنین آمده: «و السلام علیک یا اسحاق بن یعقوب الکلینی» (۱) و به طور معمول، فرزند ارشد، نام جد را به خود اختصاص می دهد، زیرا کلینی، صاحب کافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق است. علاوه که دکتر حسین علی محفوظ، در مقدمه کتاب کافی، او را از مشایخ کلینی شمرده (۲) که معمولاً برادر بزرگتر را شیخ می شمرند. شیخ المحدثین صدوق نیز این توقیع را از طریق محمد بن محمد بن عصام کلینی از محمد بن یعقوب کلینی از اسحاق بن یعقوب، روایت کرده (۳) و محمد بن محمد بن عصام کلینی، یگانه طرق صدوق به کتاب کافی است (۴). و نیز ابن حجر عسقلانی، اسحاق بن یعقوب را از رجال شیعه شمرده و از این توقیع که از طریق سعد بن عبدالله اشعری قمی - شیخ القمیین - روایت شده، یاد می کند (۵) و همچنین طبرسی در «احتجاج» و دیگران (۶). بنابراین، توقیع یاد شده از لحاظ اعتبار سندی قابل اعتماد است. و اما از لحاظ دلالت، مقصود از «رواه الحدیث» صرفاً ناقلین حدیث نیستند، بلکه مقصود کسانی هستند که بتوانند حقیقت گفتار ائمه را بازگو کنند. که همان مفاد روایت: «روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» می باشد. و مقصود از «حوادث واقعه» رخدادها است، یعنی مسائل مورد ابتلا- که در طول زمان و با تحول احوال و اوضاع پیش می آید. که بدست آوردن احکام مربوطه به هر یک، صرفاً در تخصص فقهای عالی رتبه است و از جمله حوادث واقعه واز مهمترین آنها، مسائل سیاسی و اجتماعی امت هستند که با تحول زمان تغییر پذیرند، و همواره بایستی فقهای شایسته، احکام هر یک را روشن سازند. در این توقیع شریف، امام (علیه السلام) فقها را مرجع امت، معرفی کرده که در تمامی مسائل سیاسی، اجتماعی و غیره به آنان مراجعه می شود و تنها فقیهان شایسته هستند که مراجع امت

شناخته شده اند. ۷. در صحیح زراره از امام باقر (علیه السلام) روایت می کند که فرمود: بُنی الاسلام علی خمسہ اشیاء: علی الصلاه والزکاه و الحج و الصوم و الولایه. قال زرارہ: فقلت: و ائی شیء من ذلك أفضل؟ فقال: الولایه أفضل، لأنّها مفتاحهنّ، و الوالی هو الدلیل علیهنّ» (۷) اسلام بر پنج پایه استوار است: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت. زراره می پرسد: کدامیک برترند؟ امام (علیه السلام) می فرماید: ولایت، زیرا ولایت، کلید دیگر فرائض است. و والی (ولی امر مسلمین) رهبر و هدایت کننده به سوی پایه های شریعت است. از این جهت در کتاب سلیم بن قیس هلالی، در فرمایش مولا امیر مؤمنان (علیه السلام) می خوانیم: «و الواجب - فی حکم الله و حکم الاسلام - علی المسلمین، بعد ما یموت إمامهم... أن لا یعلموا عملاً، و لا یحدثوا حدثاً، و لا یقدموا یداً و لا رجلاً و لا یبدأوا بشیء، قبل أن یختاروا لأنفسهم إماماً عقیفاً، عالماً، ورعاً، عارفاً بالقضاء و السنّه، یجمع أمرهم، و یحکم بینهم، و یأخذ للمظلوم من الظالم حقّه، و یحفظ أطرافهم» (۸) بر مسلمانان واجب است، پس از فوت امام (ولی امر مسلمین) پیش از هر کار، رهبری را انتخاب کنند که پاکدامن، دانشمند، پارسا و دارای شناخت به احکام دین باشد، تا محور جمع گردیده و حق مظلوم را از ظالم بستاند و از پهنای سرزمین اسلام حراست نماید. (۱). قاموس الرجال ج ۱ ص ۵۰۷ (چاپ اول). (۲). کافی شریف ج ۱ ص ۱۵. (۳). کمال الدین صدوق - غفاری - ص ۴۸۳ رقم ۴. (۴). رجوع شود به شرح مشیخه ص ۱۱۶ ملحق به آخر فقیه ج ۴. (۵). لسان المیزان ج ۱ ص ۳۸۱. (۶). کتاب احتجاج ۲ (ط نجف) ص ۲۸۳. (۷). کافی شریف ج ۲ ص ۱۸ باب دعائم الاسلام رقم ۵. (۸). کتاب سلیم بن قیس ص ۱۸۲. آیت الله معرفت - کتاب ولایت فقیه، ص ۱۱۳

### انتخاب یا انتصاب ولی فقیه

انتخاب یا انتصاب ولی فقیه یکی از ارکان اصلی؛ بلکه اصلی ترین رکن نظام جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه می باشد زیرا هم مشروعیت نظام وابسته به آن بوده، و هم نقطه اصلی تفاوت بین حکومت اسلامی شیعی و دیگر حکومتها، در مساله ولایت فقیه است. بحث در این موضوع از دیرباز در میان فقهای شیعه مطرح بوده و تمامی قائلین به ولایت فقیه، آن را مبنای نصب از سوی ائمه علیهم السلام - تبیین می کردند؛ یعنی معتقد بودند که فقیه جامع الشرایط از سوی امام معصوم (ع) به سمت ولایت منصوب شده است. پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه، باعث طرح 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 نکرده اند؛ بلکه آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدهای احراز مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی نموده اند تا اینکه مردم به انتخاب خود، یکی از آنان را به عنوان رهبر برگزیده و به این وسیله، مقام ولایت بالفعل را به منتخب خود تفویض کنند. در این صورت، برای 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 محاله یصیر الوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبه الامه و فوضت الیه الامانه الالهیه فهو الذی یحق له التصدی لشؤون الولایه بالفعل و لایجوز للباقیین - و ان وجدوا الشرایط - مباشرتها الا تحت امره و نظره من غیر فرق بین الامور المالیه و غیرها و الجزئیة و الكلیه». (۲) نظریه انتخاب بر دو پایه استوار است: ۱- ناتمام بودن ادله نظریه انتصاب؛ ۲- دلایلی که بر لزوم انتخابی بودن رهبر دلالت می کند. از دیدگاه این نظریه، ادله انتصاب هم با اشکال ثبوتی مواجه است و هم با اشکال اثباتی. مقصود از اشکال ثبوتی، آن است که اصولاً امکان ندارد ائمه - علیهم السلام -، 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 نمی رسد. (۳) بر طبق نظریه انتخاب، حتی اگر از اشکال ثبوتی انتصاب هم چشم پوشی کنیم، اشکالات اثباتی انتصاب، مانع از پذیرش آن می گردند. (۴) نظریه انتخاب در تبیین دومین پایه خود؛

یعنی ارائه دلایلی مبنی بر لزوم انتخابی بودن رهبر، به روایات متعددی از امام 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، اثباتا متوقف بر صحت آن در مقام ثبوت است. از دیدگاه نظریه انتخاب، صحت چنین امری ثبوتا 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 مستقلا 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 اصولا 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 غالبا در استنباط احکام و در تشخیص حوادث روزانه و موضوعات مورد ابتلای جامعه بویژه در امور مهمی نظیر جنگ و صلح با یکدیگر اختلاف نظر دارند. پس در صورتی که همه آنها دارای ولایت بالفعل بر جامعه باشند و بخواهند فکر و سلیقه خود را اعمال کنند، هرج و مرج و نقض غرض لازم می‌آید؛ چرا که یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است. (۶) اشکال احتمال دوم: این است که اولاً، فقیهی که حق ولایت دارد، از بین دیگران چگونه معین می‌گردد؟ اگر هیچ راهی برای تعیین او وجود نداشته باشد، در این صورت جعل ولایت لغو و قبیح خواهد بود و اگر تعیین او به وسیله انتخاب امت یا اهل حل و عقد یا توسط مجموع فقها باشد که از بین خود یکی را انتخاب کنند، در این صورت، باز ملاک و معیار انتخاب در تعیین والی اعتبار یافته و واجب است والی بر اساس این معیار از بین دیگران مشخص شود. ثانیاً، جعل ولایت برای سایر فقها طبق این فرض عملی لغو و قبیح است؛ چرا که در این احتمال، شائیت 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 تراحمی 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 تراحم 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 ثبوتا دارای ولایت هستند؛ ولی از حیث اعمال ولایت، فقط در محدوده‌ای که با اعمال حاکمیت فقیه حاکم متراحم 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 تراحم وجود نداشته باشد؛ همانگونه

که در طول قرون متمادی، فقهای شیعه براساس همین نظریه به تصرف در بسیاری از امور عمومی و کفالت ایتم آل محمد علیهم السلام 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 و 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 فقهایی 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. (۱). از طرفداران نظریه انتخاب می‌توان به آیه‌الله حسینعلی منتظری در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه و آیه‌الله محمد مهدی آصفی در کتاب «ولایة الامر» اشاره کرد. (۲). دراسات فی ولایة الفقیه، پیشین، ج ۱، ص ۴۱۶. (۳). همان، ص ۴۱۵. (۴). همان، صص ۴۲۵ - ۴۹۲. (۵). همان، صص ۴۰۹ - ۴۱۰. (۶). همان، ص ۴۱۰. (۷). همان، صص ۴۱۳ - ۴۱۴. (۸). دلیل این مساله، ذیل مقبوله عمر ابن حنظله است که مطابق آن، امام صادق (ع) می‌فرماید: در صورتی که دو نفر برای قضاوت یا حکومت، واجد شرایط بودند باید از بین آن دو، شخصی را که دارای شرایط برتر است برگزید: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما». اکنون اگر این مقبوله را شامل باب حکومت (فرمانروایی سیاسی بر جامعه) نیز بدانیم، به منطوق آن می‌توان استدلال کرد و اگر آن را مختص باب قضاء بدانیم، باید به مفهوم یا طریق اولویت آن استدلال نمود. به این بیان که وقتی در صورت تعدد قضات باید قاضی واجد شرایط و صفات برتر را برگزید، پس در مساله تعدد 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، ص ۷۵-۷۶. (۹). دراسات فی ولایة الفقیه، پیشین، صص ۴۱۵ - ۴۱۶. 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 فقهایی که مجاز به اعمال ولایت نمی‌باشند، بی‌فایده است زیرا فایده مترتب بر ولایت در اعمال آن ظاهر می‌شود همانگونه که

فایده مالکیت اموال، تصرف در آنها است. بنابراین همچنان که داشتن مال بدون اجازه تصرف در آن، فایده‌ای ندارد و لغو است، جعل ولایت برای یک شخص و اجازه اعمال ولایت به او ندادن، نیز بی‌فایده و لغو است و با توجه به این مطلب که امام معصوم (ع) حکیم است و کارهای خود را از روی حکمت انجام می‌دهد، بنابراین هیچ‌گاه به چنین کار لغو و بیهوده‌ای اقدام نمی‌کند. همان‌طور 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 - حالت بعد از تشکیل حکومت مرکزی اسلامی. اما در حالت اول، فایده مترتب بر جعل ولایت برای تمام فقهای جامع الشرایط کاملاً واضح است زیرا نتیجه چنین جعلی آن خواهد بود که هر یک از فقهای مزبور مجاز به مداخله و تصرف در امور می‌باشد و برای اعمال این ولایت، به رای یا ابراز رضایت مردمی در قالب بیعت نیازی نیست زیرا در حالی که بر طبق نظریه انتخاب، تحقق ولایت بالفعل، متوقف بر بیعت می‌باشد. (۱) 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 زیرا 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. (۲) 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. (۳) چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، نظریه انتخاب برای اثبات مدعای خود، ابتدا به رد نظریه انتصاب می‌پردازد. این، بدان علت است که این نظریه خود را در طول نظریه انتصاب می‌داند و معتقد است که اگر بتوان انتصاب را ثابت کرد دیگر نوبت به بحث در مورد انتخاب و بیعت نمی‌رسد. (۴) 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: ۱- پس از کشته شدن عثمان، هنگامی که مردم برای بیعت با امیرالمؤمنین (ع) هجوم آوردند، آن حضرت فرمود: «دعونی والتمسوا غیری... واعلموا ان اجبتکم رکبتکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب و ان ترکتمونی فانا کاحدکم و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم و انا لکم وزیرا خیر لکم منی امیرا». (۵) 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 زیرا اگر مرا واگذارید، من نیز همانند یکی از شما هستم و شاید من شنواترین و مطیع‌ترین شما باشم نسبت به کسی که حکومت خویش را به وی بسپارید و من وزیر و مشاور شما باشم، برایتان بهتر است تا امیر شما باشم. ۲- طبری در تاریخ خود به سند خویش از محمد حنفیه روایت نموده که گفت: «كنت مع ابي حين قتل عثمان، فقام فدخل منزله فاتاه اصحاب رسول الله (ص) فقالوا: ان هذا الرجل قد قتل و لا بد للناس من امام و لا نجد اليوم احدا احق بهذا الامر منك لا اقدم سابقه و لا اقرب من رسول الله (ص) فقال: لا تفعلوا فانی اکون



وزیرا خیر من ان اکون امیرا فقالوا: لا والله ما نحن بفاعلين حتى نبایعک قال: ففی المسجد فان بیعتی لاتکون خفیا (خفیه) و لاتکون الا عن رضی المسلمین. (۶) 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 فایتم الا ان اکون علیکم الا و انه لیس لی دونکم الا مفاتیح مالکم و لیس لی ان آخذ درهما دونکم.» (۷) 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 و 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 بگیرم. 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 ردوه الی ما خرج منه، فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین و ولاه الله ما تولى.» (۸) 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.» (۹) 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. (۱). همان، ص ۵۳۷، ۵۲۷، ۴۱۵. (۲). ر.ک: آیه الله سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۲۲۶. (۳). مانند: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۵۹ به بعد و آیه الله ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهة کتاب البیع، ص ۴۳۸ به بعد و آیه الله سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة. (۴). دراسات فی ولایة الفقیه، پیشین، صص ۴۰۸-۴۰۹. (۵). نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۲۷۱، خطبه ۹۲. (۶). تاریخ طبری، ج ۶، ص ۳۰۶۶، به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۴. (۷). کامل ابن اثیر، ج ۳، ص ۱۹۳، به نقل از دراسات، ج ۱، ص ۵۰۵. (۸). نهج البلاغه فیض الاسلام، نامه ۶، ص ۸۴۰. (۹). ابن طاووس، کشف المحججه، ص ۱۸۰، به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۵. 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. (۱) 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 لا یعملوا عملا- و لا یحدثوا حدثا و لا یقدموا یدیا و لا- رجلا و لا یبدؤوا الشیء قبل ان یختاروا لانفسهم اماما عقیفا عالما و رعا عارفا

بالقضاء و السنه یجمع امرهم...» (۲) 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 و 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. (۳) 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 بایعونی علی ما بویع علیه من کان قبلی و انما الخیار للناس قبل ان یبایعوا فاذا بایعوا فلا خیار لهم و ان علی الامام الاستقامه و علی الرعیه التسلیم و هذه بیعه عامه من رغب عنها رغب عن دین الاسلام و اتبع غیر سبیل اهله و لم تکن بیعتکم ایای فلته و لیس امری و امرکم واحدا و انی اریدکم لله و انتم تریدوننی لانفسکم.» (۴) ای مردم! شما بامن بر همان اساس بیعت کردید که با دیگران پیش از من بر اساس 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: «فاقلتم الی اقبال العوذ المطافیل علی اولادها تقولون البیعه البیعه. قبضت یدی فبسطتموها و نازعتکم یدی فجدتیموها. اللهم انهما قطعانی و ظلمانی و نکثا بیعتی و البا الناس علی.» (۵) 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 یدی فکففتها و مددتموها فقبضتها ثم تداککم علی تداکک الابل الیهم علی حیاضها یوم ورودها حتی انقطعت النعل و سقط الرداء و وطیء الضعیف و بلغ من سرور الناس بیعتهم ایای ان ابتهج بها الصغیر و هدج الیها الکبیر و تحامل نحوها العلیل و حسرت الیها الکعاب.» (۶) 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 روبند برای بیعت شتافتند. ۱۰- علی (ع) در نامه‌ای خطاب به طلحه و زبیر می‌فرماید: «اما بعد فقد علمتما - و ان کتمتما انی لم ارد الناس حتی ارادونی و لم ابایعهم حتی بایعونی و انکما لمن ارادنی و بایعنی و ان العامه لم تبایعنی لسلطان غالب و لا لعرض حاضر فان کتتما بایعتما نئی طائعین فارجعا و توبا الی الله من قریب و ان کتتما بایعتما نئی کارهین فقد جعلتما لی علیکما السبیل باظهار کما الطاعه و اسرار کما المعصیه.» (۷) 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 باز گردید 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 ظاهراً 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...» (۸) همه آن کسانی که با ابوبکر و عثمان بیعت کردند، بر اساس آنچه با آنان بیعت کردند با من نیز بیعت نمودند پس کسانی که در روز بیعت حضور داشته‌اند، هرگز نمی‌توانند بیعت را نپذیرند و آنان که غایب بوده‌اند، نمی‌توانند آن را رد کنند... ۱۲- علی (ع) در نامه دیگری خطاب به معاویه می‌فرماید: «لانها بيبعه واحده لا-يثنى فيها النظر و لا يستأنف فيها الخيار الخارج منها طاعن والمروى فيها مدهن.» (۹) 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، بی‌اعتناء به اسلام است.» نظریه انتخاب به دنبال روایات فوق، اشاره کرده است که در خطبه‌های شماره ۸ و ۳۴ و ۳۷ و ۷۳ و ۱۳۶ و ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۲۱۸ و نامه‌های ۱ و ۸ و ۷۵ نهج البلاغه نیز می‌توان موارد مشابهی را یافت. زولی به این دلیل که این موارد از نظر سند و دلالت با دیگر مواردی که از نهج البلاغه ذکر شد، یکسان بود، به نقل تفصیلی آنها نپرداخته است. در هر حال، دقت در روایات بالا (که تفصیلاً آورده شد) نشانگر جایگاه نظریه انتخاب از دید ائمه علیهم السلام و خصوصاً علی علیه السلام می‌باشد و خطبه‌ها و نامه‌های مورد اشاره نیز مشتمل بر مطلب اضافه‌ای نیست. لذا به بررسی سند و دلالت روایات فوق بسنده می‌کنیم. نقد و بررسی ۱- اولین اشکالی که در بررسی روایات مورد استناد نظریه انتخاب به نظر می‌رسد، ضعف سندی آنها است. زیرا تمامی این روایات یا اکثریت غالب آنها، از نظر سند ضعیف بوده و قابل استناد نمی‌باشند و همین برای رد استدلال به آنها، کافی است. طراح نظریه انتخاب، خود به اشکال فوق توجه داشته. لذا در صدد جواب از آن برآمده و چنین گفته است: «غرض ما، استدلال به یک یک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود بلکه مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالاً اطمینان داریم، استفاده می‌شود که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است و شارع مقدس نیز آن را امضا فرموده است. پس طریق، منحصر به نصب از مقام بالاتر نیست. اگر چه رتبه نصب بر انتخاب مقدم است و با وجود آن، مجالی برای انتخاب باقی نمی‌ماند.» (۱۰) 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. زولی 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. زولی در پایان بحث از روایات مربوط به بیعت، تواتر اجمالی آنها را ادعا کرده است. (۱۱) به نظر می‌رسد استناد به تواتر اجمالی در خصوص روایات مورد بحث، مخدوش است. توضیح اینکه: استناد به تواتر، بر این 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. (۱). دراسات فی ولایه الفقیه، پیشین، ص ۵۰۵. (۲). کتاب سلیم ابن قیس، ص ۱۸۲، به نقل از ماخذ پیشین. (۳). دراسات فی ولایه الفقیه، پیشین، ص ۵۰۸. (۴). ارشاد مفید، ص ۱۱۶. به نقل از دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۵۱۸. (۵). نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۱۳۷، ص ۴۲۰. (۶). همان، خطبه ۲۲۰، ص ۷۲۲. (۷). همان، نامه ۵۴، ص ۱۰۳۵. (۸). همان، نامه ۶، ص ۸۴۰. (۹). همان، نامه ۷، ص ۸۴۳. (۱۰). دراسات فی ولایه الفقیه، پیشین، ص ۵۱۱. (۱۱). همان، ص ۵۲۲. 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 فی کل طبقه حدا یؤمن معه تواطؤهم علی الکذب فمتواتر و یرسم بانه خبر جماعه یفید بنفسه القطع بصدقه.» (۱) نتیجه بیان فوق، این است که توافق بر

کذب در موارد عادی که هیچ انگیزه‌ای برای دروغ گفتن وجود نداشته باشد، بعید است زولی 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 می کردند و بیعت را به عنوان عاملی برای ایجاد مشروعیت معرفی می نمودند. بنابراین، طبیعی است که در چنین فضایی احتمال تعمد 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. (۲) ۲- دومین اشکال، مربوط به دلالت روایات است. به این بیان که احتمال داده می شود 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 می دانید، 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 نمی توان 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 می شود 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 (۳) و این احتمال، موجب می شود که استناد به سخنان آن حضرت در موارد فوق برای اثبات مشروعیت انتخاب امت، اعم از مدعا باشد؛ زیرا این استناد فقط در صورتی تمام است که بتوان اثبات نمود قضایایی که آن حضرت در استدلالهای خود به کار برده، مورد قبول خودشان نیز بوده است؛ در حالی که الزاما چنین نیست و امکان اثبات این مطلب وجود ندارد؛ چرا که جدل همواره از قضایای مورد قبول مجادل تشکیل نمی شود؛ بلکه چون هدف از آن اسکات خصم است، ممکن است قضایایی در آن به کار رود که مورد تصدیق و قبول مجادل نباشد؛ زولی چون مقبول خصم بوده و می تواند 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 جدلا بامر باطل خلاف الواقع بل النص کما عرفت مقدم علی الانتخاب و حیث انهم لم یسلموا نصبه (ع) ذکر الانتخاب المتأخر عنه رتبه». (۴) «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 می شود؛ بلی جدل است؛ لکن جدل به یک امر باطل خلاف واقع نیست؛ بلکه نص، مقدم بر انتخاب است و چون مخالفین، نصب آن حضرت را به امامت و خلافت نپذیرفته بودند، لذا علی (ع) به انتخاب که در رتبه متأخر از نصب است، استدلال نموده‌اند. بدین ترتیب، جدلی بودن استدلال امیرالمؤمنین (ع) از دیدگاه نظریه انتخاب، به این معنا نیست که آن حضرت برای بیعت و انتخاب مردم هیچ گونه اثری قائل نبوده و فقط برای اسکات خصم به آن استناد کرده است؛ بلکه به معنای پذیرش جدلی این قسمت از مدعای خصم است که بعضی از جانب خداوند در امر خلافت وجود ندارد. در نتیجه، علی (ع) با پذیرش مدعای خصم در این زمینه از باب جدل، به سراغ دومین عامل انعقاد امامت و ولایت رفته و برای الزام مخالفین خود به پذیرش حکومت حضرتش، به انتخاب و بیعت مردم با خود استدلال فرموده است: «و ما یقال من ان تمسک امیرالمؤمنین (ع) لاثبات خلافته فی مکاتباته و مناشراته بیعه المهاجرین والانصار وقع منه جدلا فلا یراد منه انه علیه السلام لم یکن یری للبیعه اثرا و انها کانت عنده کالعدم، بل الجدل منه (ع)

كان في تسليم ما كان يزعمه الخصم من عدم النصب من قبل الله تعالى وقد مر منا ان الانتخاب من قبل الامه انما يعتبر في طول النصب من الله» (۵) به نظر می‌رسد که ایراد سخن فوق (یعنی تأکید بر این مطلب که جدل علی (ع) ، به یک امر حق بوده است نه باطل) واضح است زیرا چنان که از توضیحات گذشته معلوم شد، لازم نیست که جدل همواره براساس استناد به امر حقی استوار باشد بلکه ممکن است مجادل به امر باطلی استناد نماید چرا که هدف از جدل، ساکت نمودن حریف است و این هدف را از طریق استناد به اموری که مورد قبول طرف مقابل باشد، می‌توان تأمین نمود. آنچه مورد قبول خود مجادل نیز باشد و چه نباشد چنانکه منطقیون به این مطلب تصریح کرده و نوشته‌اند: «فالقياص الجدلی مؤلف مما اشتهر ای من القضايا المشهورات او ما ای مما تسلمت له ممن شجر ای نازع معك سواء كان حقا عندك او باطلا» (۶) 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 علی المقدمات المسلمه من جهة ما هی مسلمه و لا يشترط فیها ان تكون حقا» (۷) جدل، مبتنی بر مقدمات مسلم است از این حیث که مسلم می‌باشند و لازم نیست که مقدمات مزبور حق باشند. در قرآن مجید نیز وقتی خداوند متعال داستان احتجاج ابراهیم خلیل (ع) را با ستاره پرستان و مشرکان زمان خود نقل می‌کند، از قول آن جناب (ع) می‌فرماید که با دیدن ستاره و ماه و خورشید گفت: هذا ربی و چون هریک از آنها غروب کردند، از آنها روی گردانده، نسبت به شرک بیزاری جسته و گفت: انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا و ما انا من المشرکین (۸) من به کسی روی آوردم که آسمانها و زمین را آفریده است در حالی که در ایمان خود حنیف و خالص هستم و از مشرکان نمی‌باشم. بدون شک، اینکه ابراهیم (ع) هر یک از ستاره و ماه و خورشید را پروردگار خود معرفی کرده، از روی عقیده و اعتقاد نبوده است چرا که آن حضرت در زمانی این سخنان را گفته است که پیش از آن، ملکوت آسمانها و زمین به او نمایانده شده و در زمره موقنین (یقین آورندگان) قرار گرفته بود چنانکه قرآن کریم به این مطلب تصریح کرده و می‌فرماید: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض و لیکون من الموقنین (۹) 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 از 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.» (۱۰) 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. (۱۱) بیانی دیگر در استدلال به روایات بیعت طراح نظریه انتخاب در پایان بحث از روایات بیعت، با بیانی دیگر در استدلال به آنها گفته است: اگر بیعت موجب تحقق ولایت نبود و اثری در تثبیت امامت نداشت، پس چرا رسول خدا (ص) برای خودش و امیرالمؤمنین (ع) از مردم مطالبه بیعت کرد و چرا امیرالمؤمنین (ع) در بعضی موارد بر بیعت اصرار می‌نمود و چرا صاحب الامر (عج) بعد از آنکه با قدرت ظهور کند، با مردم بیعت خواهد کرد؟ اما اینکه گفته می‌شود بیعت برای تأکید نصب است (و اثری در تحقق ولایت ندارد) در واقع، به همان چیزی که ما می‌گوییم برمی‌گردد زیرا اگر بیعت موجب تحقق یافتن امامت نباشد، باعث تأکید آن نیز نخواهد بود چرا که دو شیء بیگانه و بی‌ارتباط با هم، هیچ‌گاه یکدیگر را تأکید نخواهند کرد و اصولا نام مؤکد بر سببی اطلاق می‌شود که بر سبب دیگر وارد شده باشد: «و کیف کان فالبعه مما تتحقق به الولاية اجمالا» (۱). سید حسن صدر عاملی، نه‌ایه‌الدرايه فی شرح الوجیزه للشیخ البهائی، ص ۹۷. (۲). ر. ک: آیه‌الله سید کاظم



حائری، ولایه الامر فی عصر الغیبه، 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 و ولی معلوم نمی‌شود که آن یکی دقیقا 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. (۳). علت راه یافتن احتمال جدل در استدلال‌های علی (ع)، این است که آن حضرت به عقیده حقانی، شیعه امامیه، بر اساس 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؛ در حالی که علی (ع) در استدلال‌های خود اصلا به مساله نصب اشاره ننموده و فقط به انتخاب و بیعت مردم استناد فرموده است. (۴). دراسات فی ولایه الفقیه، پیشین، ص ۵۰۴. (۵). همان، ص ۵۲۷. (۶). شرح منظومه، ج ۱، ص ۳۴۳؛ با تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن زاده آملی. (۷). منطق مظفر، ج ۳، ص ۳۳۴؛ نیز ر.ک: حاشیه ملا عبدالله، طبع دفتر انتشارات اسلامی، ص ۳۸۰. (۸). انعام، ۷۹. (۹). انعام، ۷۵. (۱۰). تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۱۷۷؛ نیز ر.ک: تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۴۰. (۱۱). دراسات فی ولایه الفقیه، پیشین، ص ۵۰۴. کیف و لو لم یکن لها اثر فی تثبیت الامامه و تحقیقها فلم طلبها رسول الله (ص) لنفسه و لأمیر المؤمنین (ع)؟ و لم کان امیر المؤمنین (ع) یصر علیها فی بعض الموارد؟ و لم یبایع صاحب الامر (ع) بعد ظهوره بالسیف والقدرة؟ و ما قد یقال من انها لتأكيد النصب فمآله الی ما نقول ایضا اذ لو لم یکن یترب علیها تحقیق الامامه لم تکن مؤکده فان الشیء الاجنبی عن الشیء لا یؤکده و انما یطلق المؤکد علی السبب الوارد علی سبب آخر». (۱) نقد و بررسی با مراجعه به موارد بیعت در صدر اسلام مانند بیعت عقبه اولی و ثانیه و بیعت رضوان و بیعت غدیر، ملاحظه می‌شود که هیچ یک از این بیعتها برای اعطای ولایت به شخصی که با او بیعت می‌کردند، نبود؛ بلکه پس از پذیرش اصل ولایت و امامت وی، با او پیمان می‌بستند که امور معینی را مراعات کنند؛ مانند اینکه به خدا شرک نورزند و از فواحش دوری کنند و از شخصی که با او بیعت کرده بودند، دفاع نمایند. عباد بن صامت که از اصحاب رسول خدا (ص) است، می‌گوید: من در پیمان اول عقبه حضور داشتم. ما دوازده نفر بودیم و با پیامبر پیمان بستیم که به خداوند شرک نورزیم، دزدی نکنیم، زنا نکنیم و فرزندان خود را نکشیم و به کسی افتراء نزنیم و فرمانبردار رسول خدا (ص) باشیم. (۲) 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. (۳) 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. (۴) بیعت با امیر المؤمنین (ع) در روز غدیر پس از آن بود که پیامبر اکرم (ص) آن حضرت را به عنوان خلیفه و امام بعد از خود منصوب نمودند. در این حال از مردم پیمان گرفتند که از حمایت علی (ع) دریغ نورزند و در تثبیت پایه‌های حکومتش بکوشند. بدین ترتیب، اصولا 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 مباحه 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.» «البیعه: الصفقه علی ایجاب البیع و علی المباحه و الطاعه و البیعه: المباحه و الطاعه... و فی الحدیث انه قال: الا تبایعونی علی الاسلام؟ هو عبارة عن المعاقده والمعاهده کان کل واحد منها باع ما عنده من صاحبه و اعطاه خالصه نفسه

و طاعته و دخیله امره.» (۵) با سلطان بیعت نمود یعنی تعهد کرد که در مقابل مال اندکی که از او می‌گیرد، اطاعت خود را برای وی مبذول دارد و از فرمانهای او پیروی کند. «و بایع السلطان اذا تضمن بذل الطاعه له بما رضخ له و یقول لذلك بیعه و مبايعه (۶) بنابراین، سر این مطلب که رسول خدا (ص) برای خودشان و امیرالمؤمنین (ع) مطالبه بیعت نمودند و امیرالمؤمنین (ع) نیز در بعضی موارد بر اخذ بیعت اصرار می‌کردند، همین بود که می‌خواستند حمایت و همکاری مردم را جلب نموده و در راه پیشبرد اهداف الهی خود از مشارکت آنان، حسن استفاده را بنمایند. بدین ترتیب، بیعت یکی از بزرگترین نمودهای مشارکت سیاسی مردم در امر حکومتشان بود که در تحقق اهداف حکومت تاثیر فراوان داشته و موجب تاکید و تحکیم آن می‌شد. البته ممکن است گاهی اوقات، بیعت به منظور انشاء و ایجاد ولایت برای شخص بیعت‌شونده نیز مورد استفاده قرار گیرد مانند بیعت با بعضی از خلفای جور (۷) زولی 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 زیرا 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. (۸) اشکال نظریه انتخاب بر استدلال فوق این است که برای انعقاد ولایت، راه دیگری نیز وجود دارد که همان انتخاب است. بنابر این در اطراف مساله سه احتمال وجود دارد نه دو احتمال: الف - احتمال اینکه ائمه علیهم السلام امور مزبور را اهمال کرده باشند ب - احتمال اینکه ائمه (ع) برای اداره آنها فقیه را نصب نموده باشند ج - احتمال اینکه ائمه (ع) اداره امور مزبور را به انتخاب امت وا گذاشته باشند لکن بر امت الزام نموده باشند که فقط از بین 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 روبرو است. بنابراین، احتمال انتخابی بودن والی اگر چه در مقام تصور وجود دارد ولی در مقام اثبات و تصدیق، چنین احتمالی مردود است. در نتیجه، قیاس استثنائی مزبور با هیچ اشکالی مواجه نمی‌گردد؛ چرا که در اطراف مساله فقط دو احتمال وجود دارد: یکی اهمال امور مزبور از سوی ائمه علیهم السلام و دیگری نصب فقیه برای اداره آنها و چون احتمال اول قطعاً باطل است، لذا احتمال دوم به اثبات می‌رسد. بدین ترتیب در پایان این مقاله به این نتیجه می‌رسیم که: از دیدگاه امیرالمؤمنین (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. (۱). همان، ص ۵۲۷.

(۲). سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۴۳۳ (۳). همان، ج ۲، صص ۴۴۳ و ۴۴۲. (۴). واقدی، المغازی، ج ۲، ص ۶۰۳ و انساب الاشراف، ج ۱، ص ۳۵۱؛ به نقل از رسول جعفریان، سیره رسول خدا، ص ۵۴۷. (۵). لسان العرب، ذیل واژه بیع. (۶). مفردات راغب، ذیل واژه بیع. (۷). آیه الله مشکینی، مصطلحات الفقه، ص ۱۱۷. (۸). دراسات فی ولایه الفقیه، پیشین، ص ۴۵۹. محمد جواد ارسطو - مجله علوم سیاسی، ش ۵

### ولایت فقیه یا وکالت فقیه

ولایت فقیه یا وکالت فقیه تفاوت «ولایت با وکالت معنای ولایت و وکالت و نیز تفاوت آن دو را در چند بند ذیل می‌توان دریافت:

۱- هر کاری را که یک فاعل، به صورت مستقیم و مباشرتاً انجام می‌دهد، یا درباره شخص خودش می‌باشد و یا درباره دیگری. در فرض اول، هیچ گونه اعتبار و جعل و قراردادی از ناحیه غیر، وجود ندارد زیرا در این صورت، تنها رابطه فعل با فاعلش، همان پیوند تکوینی و واقعی است و اگر فعل مزبور از سنخ کارهای تشریحی و قانونی است، فاعل، آن کار را به نحو اصالت (نه ولایت و نه وکالت) انجام می‌دهد. غرض آنکه، فاعل مختار، برای تامین نیازهای خود، کارهایی را بدون دخالت دیگران به نحو اصالت انجام می‌دهد. در فرض دوم که فاعل، کاری را مربوط به دیگری و برای تامین مصالح او انجام می‌دهد، این کار، یا بر مبنای وکالت از دیگری است و یا بر اساس ولایت بر دیگری. ۲- اگر فاعل، کاری را بر اساس وکالت از دیگری انجام دهد، اصالت رای و تصمیم‌گیری از آن همان دیگری است و حدود کار فاعل، بستگی دارد به تشخیص موکل (وکیل‌کننده) و به محدوده وکالتی که موکل به او داده است ولی اگر فاعلی، بر اساس ولایت بر دیگری، کاری را برای تامین مصالح او انجام دهد، اصالت رای و تصمیم‌گیری و تشخیص، از آن خود فاعل (ولی) است و او بر اساس محدوده ولایتی که از ناحیه خداوند به او داده شده است عمل می‌کند. ۳- از آنجا که معیار تصمیم‌گیری در ولایت، تشخیص ولی و سرپرست است، اما در وکالت، تشخیص موکل (وکیل‌کننده) معتبر است پس جمع ولایت و وکالت در مورد واحد، ممکن نیست یعنی ممکن نیست که یک شخص، در یک کار خاص، هم ولی بر دیگری باشد و هم وکیل از سوی او. ۴- اصل اولی درباره رابطه انسان‌ها با یکدیگر، «عدم ولایت است یعنی هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت ندارد مگر آنکه از سوی خدای سبحان تعیین شده باشد و از اینرو، ولایت داشتن هر انسان معصوم و یا غیر معصوم بر انسان‌های دیگر، نیازمند تعیین و جعل بی‌واسطه و یا بواسطه ولایت از سوی خداوند است. امامان معصوم - علیهم السلام - که از سوی خداوند به عنوان اولیاء جامعه بشری منصوب شده‌اند، می‌توانند افراد واجد شرایط را از سوی خود ولی و رهبر جامعه قرار دهند که در این صورت، منصوبین از سوی امامان معصوم، ولایت بر جامعه اسلامی را از خداوند گرفته‌اند، اما با واسطه امامان و لذا این منصوبین، نسبت به معصومین - علیهم السلام - وکیلند گرچه نسبت به جامعه انسانی، ولی (والی) می‌باشند. ۵- هر انسانی می‌تواند در اداره امور خود، برخی از کارهای وکالت‌پذیر را به دیگری بسپارد و در این صورت، آن شخص وکیل، نازل منزله موکل خویش است و به جای او می‌نشیند و در دایره وکالتی که از او گرفته، به انجام کارهای او می‌پردازد. بدیهی است که وکالت، تنها در مواردی صورت می‌پذیرد که آن موارد، به طور کامل در اختیار وکیل‌کننده باشد و لذا هیچ کس نمی‌تواند امر

مشترک میان خود و دیگران را بدون اجازه از آنان، به صورت وکالت تام و مستقل به شخص سومی تفویض نماید. ۶- نصب و تعیین ولایت، نمی‌تواند همانند وکالت، از سوی خود انسان‌ها باشد یعنی یک انسان عاقل و بالغ و... نمی‌تواند اختیار و اراده خود را به دیگری واگذار کند و بگوید من حق حاکمیت بر خود را به تو واگذار می‌کنم و تو را «قیم تام‌الاختیار» خود قرار می‌دهم و خود را «مسلوب‌الاختیار تام می‌گردانم. بنابراین، آنچه که یک شخص برای خود معین می‌کند، تنها در محور وکالت و توکیل است نه در محور ولایت و تولیت. تذکر: چون «ولایت فقیه به معنای ولایت فقاقت یعنی ولایت مکتب تام و کامل و جامع اسلامی و الهی است، بازگشت چنین ولایت و قیومیتی، به ولایت خداوند و قیوم بودن اوست و مسلوب‌الاختیار بودن بنده در برابر خداوند، مقام تسلیم اوست که نهایت کمال انسان محسوب می‌شود. ۷- یکی دیگر از تفاوت‌های وکالت با ولایت آن است که عقد و قرارداد وکالت، تابع موکل است و با مرگ او برطرف می‌شود و وکیل نیز معزول می‌گردد زیرا در این حال، دیگر کسی وجود ندارد که شخص وکیل، جانشین او در عمل باشد اما در ولایت چنین نیست و با مرگ ولایتگذار و ناصب (نصب‌کننده)، ولایت ولی، نسبت به مولی‌علیه، از میان نمی‌رود و تا ولایتگذار دیگر آن را باطل نکند، برقرار خواهد بود و از اینجا دانسته می‌شود که اگر فقیه جامع‌الشرایط، از سوی پیامبر - صلی الله علیه و آله - یا یکی از امامان معصوم - علیهم‌السلام - به عنوان ولی جامعه اسلامی منصوب گردید، این سمت، تا آن زمان که ولایت او توسط یکی از ائمه بعدی مورد نقض و نفی قرار نگرفته باشد، ثابت خواهد ماند و این، برخلاف آن مواردی است که امام معصوم، کسی را به عنوان وکیل خود در امری قرار می‌دهد زیرا پس از شهادت یا رحلت آن امام معصوم - علیهم‌السلام -، آن شخص وکیل، وکالت نخواهد داشت. ۸- شخص وکیل، پیش از وکیل شدن از سوی دیگران، حقی بر آنان ندارد که به موجب آن حق، وظیفه‌ای برای آنان در وکالت دادن به آن شخص ایجاد شود و لذا آنان مختارند که او را وکیل خود کنند یا نکنند اما در ولایت، شخص ولی، پیش از آنکه مردم ولایت او را بپذیرند، از سوی خداوند دارای حق ولایت است که چنین حق معمول از ناحیه خداوند، وظیفه پذیرش ولایت را بر دیگران ایجاب می‌کند. حکومت ولایتی حکومت وکالتی با روشن شدن مطالب یاد شده، اگر سرپرست جامعه، سمت خود را از مردم دریافت کند تا کارهای آنان را بر اساس مصلحت و رای خودشان انجام دهد، وکیل آنان خواهد بود و چنین حکومتی، «حکومت وکالتی است ولی اگر حاکم اسلامی، سمت خود را از خداوند و اولیاء او یعنی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - و امامان معصوم - علیهم‌السلام - دریافت نموده باشد، منصب از سوی آن بزرگان، و سرپرست و ولی جامعه خواهد بود و چنین حکومتی، «حکومت ولایتی است. در حکومتی که بر اساس ولایت است، فقیه جامع‌الشرایط، نائب امام عصر - علیهم‌السلام - و عهده‌دار همه شؤون اجتماعی آن حضرت می‌باشد و تا آن زمان که واجد و جامع شرایط لازم رهبری باشد، دارای ولایت است و هرگاه همه آن شرایط یا یکی از آنها را نداشته باشد، صلاحیت رهبری ندارد و ولایت او ساقط گشته است و او از سرپرستی امت اسلامی منزل است و نیازی به عزل ندارد. اما اگر حاکمی بر اساس وکالت از مردم، اداره جامعه را در دست گیرد، وکیل مردم است و همان گونه که مردم وکالت را به او داده‌اند و او را به این مقام نصب کرده‌اند، عزل او از این مقام نیز به دست خود آنان است و چون عزل وکیل، طبعاً جایز است، مردم می‌توانند هرگاه که بخواهند، او را عزل کنند اگر چه هنوز شرایط لازم را دارا باشد و هیچ تخلفی از او سر نزده باشد. از سوی دیگر، اختیارات چنین حاکمی، اولاً مربوط به انجام کارهایی است که مردم در جامعه اسلامی اختیار آنها را دارند و در کارهایی که در اختیار مردم نیست و در اختیار امام معصوم است، حق تصرف و دخالت ندارد و ثانیاً در غیر این مورد نیز اختیارات او به اندازه‌ای است که مردم بیسندند و صلاح بدانند و لذا دایره حکومت و اختیارات او، از جهتی مقید به زمان است و از جهت دیگر، محدود به مواردی است که مردم مشخص کنند. جز نظام جمهوری اسلامی ایران که مبتنی بر ولایت و رهبری الهی است، همه حکومت‌های دموکراتیک و شبه‌دموکراتیک جهان، حکومتی بر مدار وکالت دارند. در آن جوامع، به دلیل بدفهمیدن دین خداوند از سویی، و به دلیل غروری که از پیشرفت‌های علم تجربی حاصل گشته و علم پرستی و اومانیسیم و انسان‌مداری رواج یافته از سوی دوم، و نیز شهوت‌گرایی و

لذت‌طلبی بی‌حد و حصر آنان از سوی سوم، اساساً احساس نیازمندی به وحی الهی و هدایت انسان‌های معصوم منصوب از سوی خداوند وجود ندارد و آنان، عقل خود را در ساختن جامعه‌ای مطلوب و رساندن انسان به سعادت نهائی کافی می‌دانند و به همین دلیل، قوانین کشور را خود وضع می‌کنند و هر آنچه اکثر مردم بخواهند، متن قانون خواهد شد اگر چه آن قانون، موافق با وحی الهی نباشد. محور حکومت و کالتی، همانا حکومت «مردم بر مردم» است یعنی حکومت آراء جامعه (نمایندگان جامعه) بر خود جامعه و بازگشت چنین حکومتی، به حکومت «هوا بر هوا» خواهد بود زیرا هر چه مخالف وحی است، هوای نفس است و مشمول کریمه «افرایت من اتخذ الهه هواه (۱)» می‌باشد. این نکته که در گذشته به آن اشاره شد و در فصل پنجم نیز به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت (۲)، نباید مورد غفلت قرار گیرد که در حکومت مبتنی بر ولایت فقیه، همانند حکومت مبتنی بر ولایت پیامبر - صلی الله علیه و آله - و امام معصوم - علیه السلام -، مردم، ولایت‌خدا و دین او را می‌پذیرند نه ولایت‌شخص دیگر را و تا زمانی که ولایت‌بالعرض و نیابتی فقیه را اطاعت می‌کنند، که در مسیر دستورها و احکام هدایت‌بخش خداوند و اجرای آنها باشد و هر زمان که چنین نباشد، نه ولایتی برای آن فقیه خواهد بود و نه ضرورتی در پذیرش آن فقیه بر مردم و از این جهت، ولایت فقیه و حکومت دینی، هیچ منافاتی با آزادی انسان‌ها ندارد و هیچ‌گاه سبب تحقیر و به اسارت درآمدن آنان نمی‌گردد. دلایل ولایتی بودن حاکمیت فقیه ۱- تداوم امامت مقتضای دلیل اول بر ضرورت ولایت فقیه (برهان عقلی محض) آن است که ولایت فقیه، به عنوان تداوم امامت امامان معصوم می‌باشد و چون امامان معصوم - علیهم السلام - ولی منصوب از سوی خداوند هستند، فقیه جامع‌الشرایط نیز از سوی خداوند و امامان معصوم، منصوب به ولایت بر جامعه اسلامی است. (۱). سوره جاثیه، آیه ۲۳. (۲). ر. ک: ص ۹۴، ۱۳۳، و ۲۵۴. توضیح مطلب اینکه: عقل می‌گوید سعادت انسان، به قانون الهی بستگی دارد و بشر به تنهایی، نمی‌تواند قانونی بی‌نقص و کامل برای سعادت دنیا و آخرت خود تدوین نماید و قانون الهی، توسط انسان کاملی به نام پیامبر، برای جامعه بشری به ارمغان آورده می‌شود و چون قانون بدون اجراء، تاثیرگذار نیست و اجرای بدون خطا و لغزش، نیازمند عصمت است، خداوند، پیامبران و سپس امامان معصوم را برای ولایت بر جامعه اسلامی و اجرای دین، منصوب کرده است و چون از حکمت خداوند و از لطف او به دور است که در زمان غیبت امام عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف - مسلمانان را بی‌رهبر رها سازد و دین و شریعت خاتم خویش را بی‌ولایت واگذارد، فقیهان جامع‌الشرایط را که نزدیک‌ترین انسان‌ها به امامان معصوم از حیث سه شرط «علم و عدالت و تدبیر و لوازم آن می‌باشند، به عنوان نیابت از امام زمان (عج)، به ولایت جامعه اسلامی در عصر غیبت منصوب ساخته است و مردم مسلمان و خردمند که ضرورت امور یادشده را به خوبی می‌فهمند و در پی سرکشی و هواپرستی و رهایی بی‌حد و حصر نیستند، ولایت چنین انسان شایسته‌ای را می‌پذیرند تا از این طریق، دین خداوند در جامعه متحقق گردد. حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط، همانند حاکمیت پیامبر - صلی الله علیه و آله - و امامان معصوم - علیهم السلام - است یعنی همان گونه که مردم، پیامبر و امامان را در اداره جامعه اسلامی وکیل خود نکردند، بلکه با آنان بیعت نموده، ولایت آن بزرگان را پذیرفتند، در عصر غیبت نیز مردم با جانشینان شایسته و به حق امام عصر (عج) که از سوی امامان معصوم به عنوان حاکم اعلام شده‌اند، دست و پیروی و بیعت می‌دهند. اگر کسی دین اسلام را می‌پذیرد و آن را برای خود انتخاب می‌کند و اگر کسی به دین الهی رای «آری می‌دهد، آیا معنایش این است که با دین یا با صاحب آن قرارداد دوجانبه و کالتی می‌بندد؟ آیا در این صورت، پیامبر، وکیل مردم است؟ روشن است که چنین نیست و آنچه در اینجا مطرح می‌باشد، همانا پذیرش حق است یعنی انسانی که خواهان حق و در پی آن است، وقتی حق را شناخت، آن را می‌پذیرد و معنای پذیرش او آن است که من، هوای نفس خود را در برابر حق قرار نمی‌دهم و آنچه را که حق تشخیص دهد، از دل و جان می‌پذیرم و در مقابل «نص»، اجتهاد نمی‌کنم. در جریان غدیر خم، ذات اقدس اله به پیغمبر - صلی الله علیه و آله - دستور ابلاغ داد: «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک (۱) و رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - پیام الهی را به مردم رساند و فرمود: «من کنت مولا فهدا علی مولا (۲) و مردم نیز ولای او را پذیرفتند و گفتند: «بخ بخ لک یا بن ابی طالب (۳) و با او بیعت کردند. آیا معنای



بیعت مردم با امیرالمؤمنین - علیه‌السلام - این است که ایشان را «وکیل خود کردند یا اینکه او را به عنوان «ولی قبول کردند؟ اگر علی بن ابی طالب - علیه‌السلام - وکیل مردم باشد، معنایش این است که تا مردم به او رای ندهند و امامت او را امضا نکنند، او حقی ندارد آیا چنین سخنی درست است؟ بنابراین، نظام اسلامی، همچون نظام‌های غربی و شرقی نیست که اکثر مردم به دلخواه خود هر کس را با هر شرایطی، وکیل خود برای رهبری سازند بلکه از طریق متخصصان خبره، از میان فقیهان جامع‌الشرایط، بهترین و تواناترین فقیه را شناسایی کرده، ولایت الهی او را می‌پذیرند. کسی که مکتب‌شناس و مکتب‌باور و مجری این مکتب است، پذیرش ولایت او در حقیقت، پذیرش مسئولیت اوست نه اینکه به او وکالت دهند. البته پذیرش ولایت فقیه، تفاوت‌هایی با پذیرش ولایت پیامبر - صلی الله علیه و آله - و امام معصوم - علیه‌السلام - دارد که یکی از آن تفاوت‌ها این است که یعت با پیامبر و امام معصوم، هیچ‌گاه قابل زوال نیست زیرا آنان از مقام عصمت در علم و عمل برخوردارند، ولی بیعت با فقیه حاکم، اولاً تا وقتی است که امام معصوم - علیه‌السلام - ظهور نکرده باشد و ثانیاً در عصر غیبت نیز تا زمانی است که در شرایط رهبری آن فقیه، خللی پدید نیامده باشد. البته فرق‌های فراوانی میان امام معصوم و فقیه وجود دارد که گذشته از وضوح آنها، برخی از آن فرق‌ها، در اثنای مطالب معلوم می‌گردد و اشتراک امام معصوم با فقیه جامع‌الشرایط، در وجه خاصی است که اشاره شد یعنی اجرای احکام و اداره جامعه اسلامی. ۲- جامعیت دین دین الهی که به کمال نهایی خود رسیده و مورد رضایت خداوند قرار گرفته است: «اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا» (۴)، دینی که بیان‌کننده همه لوازم سعادت انسان در زندگی فردی و اجتماعی اوست: «تبيان لكل شيء» (۵) و به گفته رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - در حجه‌الوداع، که فرمودند: قسم به خداوند که هیچ چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک می‌کند و از جهنم دور می‌سازد، مگر آنکه شما را به آن، امر کردم و هیچ چیزی نیست که شما را به جهنم نزدیک می‌کند و از بهشت دور می‌سازد، مگر آنکه شما را از آن، نهی کردم: «يا ايها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم عن النار الا وقد امرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه» (۶) آیا چنین دین جامعی، برای عصر غیبت سخنی ندارد؟ بی‌شک کسانی را برای این امر مهم منصوب کرده و فقط شرایط والی را معلوم نساخته تا مردم با آن شرایط، دست‌به‌انتخاب بزنند و چون در وکالت، وظیفه وکیل، استیفای حقوق موکل است و در نظام اسلامی حقوق فراوانی وجود دارد که «حق الله است نه «حق الناس بنابراین، رهبری فقیه، هرگز به معنای وکالت نیست، بلکه از سنخ ولایت است. کسانی که نظام اسلامی را نظام امامت و امت می‌دانند، در زمان غیبت و در هنگام دسترسی نداشتن به امام معصوم - علیه‌السلام - سه نظر دارند: نظر اول آن است که مردم در زمان غیبت و عدم حضور امام معصوم، هر نظامی را که خود صحیح بدانند می‌توانند اجرا نمایند به این معنا که در این زمان، دین را با سیاست کاری نیست و از منابع دینی، هیچ معنایی که عهده‌دار ترسیم سیاست کلی نظام حکومتی و اجتماعی عصر غیبت باشد، استفاده نمی‌شود. نظر دوم آن است که دین اسلام، از آن جهت که خاتم ادیان است، همه نیازها را بیان کرده است و لذا چنین نیست که در این مقطع از زمان، درباره مسائل حکومتی پیامی نداشته باشد. در عصر غیبت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، سیستم حکومت، در مدار ولایت و بر عهده نایبان امام معصوم و منصوبان از سوی ایشان که به نصب خاص یا عام معین شده‌اند، جریان خواهد داشت لیکن مسائلی از قبیل کیفیت قانونگذاری و چگونگی تشکیل مجلس و کیفیت اداره امور قضایی و همچنین تنظیم ارگان‌های اجتماعی، همگی، به عقل صاحب‌نظران جامعه واگذار شده است. نظر سوم آن است که دین، همه امور را، اعم از آنچه درباره جزئیات و کلیات نظام حکومتی است، مشخص کرده ولیکن باید با جستجو در منابع دینی آنها را استنباط نمود. آنچه گذشت، برخی از اقوال و نظراتی است که درباره قلمرو دین در جنبه‌های اجتماعی و سیاسی بیان شده است و تعیین نظر صحیح در این میان، منوط به تدبر و تأمل در برهان عقلی است که در مباحث نبوت عامه، بر ضرورت وجود دین اقامه می‌شود و ما آن را در فصل اول کتاب بیان نمودیم (۷). البته مشخصات و ویژگی‌های خاص این نظام از قبیل خصوصیات ارگان‌ها و سازمان‌های اجتماعی مربوط به آن، مستقیماً از طریق این برهان عقلی

دریافت نمی‌شود، بلکه نیازمند مباحث فقهی و حقوقی است که در چارچوب اصول مربوط به خود استنباط می‌گردد و از سوی دیگر، برخی از نظام‌های رایج میان خردمندان جامعه، مورد امضاء منابع دینی قرار گرفته و نحوه اجرای بعضی از احکام، به تشخیص صحیح مردم هر عصر واگذار شده است و از آنجا که تقریر و امضای بناء و سیره عقلاء، دلیل جواز آن سیره است و از دیگر سو، عقل برهانی، یکی از منابع احکام شرع است، با یکی از دو طریق عقل و نقل، می‌توان مشروعیت برخی از اشکال حکومت را استنباط کرد و به شارع مقدس اسناد داد و چون محور اصلی بحث کنونی، ولایت فقیه است، ارائه مسائل جزئی حکومت لازم نیست. ۳- احکام اختصاصی امامت و ولایت در اسلام، امور و کارها و حقوق، به سه دسته تقسیم شده است: دسته اول، امور شخصی است و دسته دوم، امور اجتماعی مربوط به جامعه است و دسته سوم، اموری است که اختصاص به مکتب دارد و تصمیم‌گیری درباره آنها، مختص مقام امامت و ولایت می‌باشد. شکی نیست که افراد اجتماع، در قسم اول و دوم امور و احکام یادشده، همان‌گونه که خود مباشرتاً (به صورت منفرد یا مجتمع) حق دخالت دارند، حق توکیل و وکیل گرفتن در آن امور را نیز دارند یعنی هم می‌توانند خود به صورت مستقیم به آن امور پردازند و هم می‌توانند از باب وکالت، آن امور را به دیگری بسپارند که برای آنان انجام دهد. به عنوان مثال، مردم یک شهر می‌توانند شخصی را نماینده خود قرار دهند تا امور مربوط به کوی و برزن آنان را تنظیم نماید زیرا محدوده شهر، به سکنه آن شهر تعلق دارد. البته شرط این وکالت آن است که همه ساکنان شهر، در وکالت شخص خاص، اتفاق نظر داشته باشند و الا رای اکثریت، برای اقلیت، فاقد حجیت است و اگر چه این تقدم اکثریت بر اقلیت، بناء عقلاء باشد، ذاتاً حجیتی ندارد مگر آنکه شرع آن را تایید و امضا کند و یکی از راه‌های کشف تایید شرعی آن است که این‌گونه اکثریت‌ها، به اتفاق کل برمی‌گردد زیرا همگان بر این نکته متفق می‌باشند که معیار، اکثریت است. (۱). سوره مائده، آیه ۶۷. (۲). کافی ج ۱، ص ۲۹۵، ح ۱. (۳). بحار ج ۱۹، ص ۸۵، ح ۳۶. (۴). سوره مائده، آیه ۳. (۵). سوره نحل، آیه ۸۹. (۶). بحار ج ۶۷، ص ۹۶، ح ۳، باب ۴۷. (۷). ر ک: ص ۵۵. از سوی دیگر، در این گونه امور اجتماعی قابل توکیل، اگر اتفاق همگان نیز حاصل گردد، وکالت ناشی از آن، دائمی نخواهد بود و برای مدت محدودی صحیح است چرا که با گذشت زمان، کودکان و نابالغان زیادی به بلوغ می‌رسند و با بالغ شدن آنان، آن رای گذشته پدرانشان درباره آن نوبالغان، منتفی خواهد بود و خودشان باید تصمیم بگیرند که آن وکالت را تایید کنند یا نه. وکالت و نیابت در امور اجتماعی، با صرف نظر از همه اشکالات و پاسخ‌های فقهی‌اش، هرگز در قسم سوم از امور اجتماع که از حقوق مکتب است و تصرف در آنها، اختصاص به امامت و ولایت دارد، جاری نمی‌شود زیرا همان‌گونه که گفته شد (۱)، وکالت، در محدوده چیزی است که از حقوق موکل (وکیل‌کننده) باشد تا بتواند آن امر مربوط به خود را به دیگری بسپارد و اما در کاری که از حقوق او نبوده و در اختیار او نیست، هرگز حق توکیل (وکیل‌گیری) ندارد. به عنوان مثال، حکم رؤیت هلال و ثبوت اول‌ماه برای روزه یا عید فطر یا ایام ج یا شروع جنگ یا آتش‌بس و...، نه در اختیار فرد است و نه در اختیار افراد جامعه نه جزء وظایف مجتهد مفتی است و نه جزء اختیارات قاضی، بلکه فقط، حق مکتب می‌باشد و در اختیار حاکم به معنای والی و سرپرست امت اسلامی است. همچنین، تحریم حکومتی شیئی مباح مانند تنباکو و نظائر آن، از احکام ولایی اسلام است و لذا قابل وکالت نمی‌باشد و مردم نمی‌توانند برای امری که از حقوق آنها نبوده و در اختیار آنان نیست، وکیل بگیرند. احکام دیگری مانند دیه مقتول‌ناشناس و دریافت میراث مرده‌بی‌وارث و همه احکام فراوان فقهی که موضوع آنها عنوان «سلطان»، «حاکم»، «والی»، و «امام می‌باشد، وکالت‌پذیر نیستند (۲). اقامه حدود نیز از وظایف امامت و ولایت است نه فرد و نه جامعه و اگر چه ظاهر خطاب‌های قرآنی نظیر «السارق والسارقه فاقطعوا ایدیهم» (۳) و «الزانیه والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائه جلد» (۴)، متوجه عموم مسلمین است، لیکن پس از جمع میان ادله عقلی و نقلی، و خصوصاً جمع‌بندی قرآن و سنت معصومین - علیهم‌السلام - معلوم می‌شود که همه این عموم‌ها، یکسان نیستند مثلاً شرکت در قتال و جنگ: «وقاتلوا فی سبیل الله واعلموا ان الله سمیع علیم» (۵) با شرکت در قطع دست دزد و زدن تازیانه به تبهکار، تفاوت دارد و هر یک، به وضع خاص خود انجام می‌پذیرد. حفص بن غیاث، از

امام صادق - علیه السلام - پرسید: حدود را چه کسی اقامه می‌کند؟ سلطان یا قاضی؟ حضرت در جواب فرمودند: «اقامه الحدود الی من الیه الحکم (۶) یعنی برپاساختن حدود الهی و دینی، به دست کسی است که حکومت به او سپرده شد. مرحوم شیخ مفید (رضوان الله تعالی علیه) در مقنعه چنین فرمود: «فاما اقامه الحدود فهو الی سلطان الاسلام المنصوب من قبل الله وهم ائمه الهدی من آل محمد - صلی الله علیه و آله - و من نصبوه لذلك من الامراء والحکام وقد فوضوا النظر فیہ الی فقهاء شیعتهم مع الامکان (۷) یعنی اقامه حدود، به دست سلطان و حاکم اسلامی است که از سوی خدا منصوب شده است که ایشان، ائمه هدی از آل محمد - صلی الله علیه و آله - می‌باشند و همچنین، به دست کسانی است که امامان معصوم آنان را برای این امر نصب کرده‌اند از امیران و حاکمان و به تحقیق، امامان معصوم، تفویض کرده‌اند رای و نظر در این موضوع را به فقیهان شیعه خود در صورت امکان. مرحوم مجلسی اول (رضوان الله تعالی علیه) نیز در این باره فرمود: «ولا - شک فی المنصوب الخاص، اما العام کالفقیه فالظاهر منه انه یقیم الحدود» (۸) یعنی شکی نیست در منصوب خاص از سوی امام - علیه السلام - و اما منصوب عام مانند فقیه، ظاهر دلیل این است که او حدود را اقامه می‌کند. بنابراین، بررسی نحوه ثبوت حدود در اسلام و همچنین تامل در نحوه سقوط آن، نشان می‌دهد که این امر، از وظائف والی است و در اختیار سمت ولایت می‌باشد نه آنکه هر کس نماینده مردم شد، دارای چنان وظائفی باشد. تصدی مسائل مالی اسلام مانند دریافت وجوه شرعی و پرداخت و هزینه آنها در مصارف خاصه نیز از احکام ولایی است که در اختیار فرد و جامعه نیست زیرا آنچه در این موارد متوجه جامعه می‌باشد، خطاب و دستور پرداخت وجوهات به بیت‌المال است مانند: «اتوا الزکوة (۹) واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسہ وللسول ولذی القربی (۱۰) و آنچه متوجه امام مسلمین می‌باشد، دریافت و جمع نمودن این اموال است که خدای سبحان خطاب به پیامبر خود فرمود: «خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها وصل علیهم ان صلاتک سکن لهم (۱۱)». سهم مبارک امام نیز در اختیار مقام امامت است و مصرف ویژه و خاص خود را دارد و لذا فقیه جامع‌الشرایط که نائب حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) است، نمی‌تواند آن سهم امام را به هر گونه که صلاح دانست مصرف کند ولو آنکه در موارد لازم اجتماعی باشد. البته ولی فقیه، پس از مشورت با کارشناسان و متخصصان، آنچه را که به صلاح جامعه اسلامی باشد از طریق اموال حکومتی دیگر انجام می‌دهد چه در بعد اقتصادی باشد، چه در بعد فرهنگی، و چه در ابعاد دیگر ولی سهم خاص امام را باید در موارد ویژه شرعی خود مصرف نماید. در اینجا تذکر چند نکته ضروری است: ۱- عموم صدقات، غیر زکات را نیز شامل می‌شود و لذا برخی از قدماء، مساله خمس را در ضمن مبحث زکات طرح فرموده‌اند. ۲- وجوب، حکم است. ۳- صدقه واجب، موضوع است. ۴- اموال نه گانه و مانند آن، متعلق است. ۵- عناوین هشت گانه مذکور در آیه ۶۰ سوره توبه، موارد مصرف‌اند نه موضوع. ۶- تاسیس و اداره حوزه‌های علمی و تالیف و تصنیف کتاب‌های دینی و هدایت امت اسلامی که از شؤون روحانیت و عالمان الهی است، از مصادیق بارز مصرف هفتم آیه مزبور یعنی «فی سبیل الله می‌باشد. ۷- در وجوب صدقات مستفاد از آیه ۶۰ سوره توبه، قاطبه مسلمین اتفاق دارند و اختصاصی به شیعه ندارد. ۸- قدارت و آلودگی معنوی قبل از تادیه صدقات واجب، طبق همان آیه ثابت است و مطالب فراوان دیگر. بنابر آنچه گذشت، تصرف در امور مربوط به امامت و ولایت که نام برده شد، فقط در حیطة اختیارات خود امام یا نائب و ولی منصوب اوست نه در اختیار افراد جامعه تا مردم برای آن، وکیل تعیین کنند و به همین جهت، نمی‌توان حاکم اسلامی را که عهده‌دار چنین اموری است، وکیل مردم دانست، بلکه او، وکیل امام معصوم و والی امت اسلامی خواهد بود. ۴- عصاره دلایل نقلی مستفاد از ادله نقلی ولایت فقیه، نصب فقیه از سوی خداوند و ولایت داشتن اوست نه دستور خداوند به انتخاب از سوی مردم و وکیل بودن فقیه از سوی آنان زیرا آنچه در ذیل مقبوله عمر بن حنظله آمده است: «فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله وعلینا رد والراد علینا الراد علی الله وهو علی حد الشرک بالله (۱۲)، در خصوص سمت قضاء نیست، بلکه برابر آنچه که در صدر حدیث آمده: «فتحاكما الی السلطان او الی القضاء ایحل ذلک؟» مقصود، جامع میان سمت سلطنت و منصب قضاست که در پرتو ولایت و حکومت، به نزاع

طرفین خاتمه دهد زیرا در غیر این صورت، قضاء بدون حکومت، همانند نصیحت است که توان فصل خصومت را ندارد و موضوع سؤال در مقبوله عمر بن حنظله نیز تنازع در دین یا میراث است و نزاع، هرگز بدون اعمال ولایت برطرف نمی‌شود. مضمون این حدیث، شبیه مضمون آیه کریمه‌ای است که معیار ایمان را، در رجوع به رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و نیز پذیرش قلبی آنچه آن حضرت برای رفع مشاجره فرمودند، دانسته است: «ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیمًا» (۱۳) چرا که منظور از قضاء در این آیه، خصوص حکم قاضی مصطلح نیست، بلکه شامل حکم حکومتی والی مسلمین نیز می‌باشد زیرا بسیاری از مشاجره‌ها توسط حاکم حل می‌شود و صرف حکم قضایی قاضی، رافع آن مشاجرات نیست، بلکه تمرد و طغیان عملی، زمینه آنها را فراهم می‌نماید. همچنین آنچه که در مشهوره ابی‌خدیجه آمده است: «فانی قد جعلته قاضیا وایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر» (۱۴)، نشانه آن است که فقیه جامع‌الشرایط، سلطان عادل است زیرا می‌فرماید: من فقیه را برای شما قاضی قرار دادم و مبادا که برای رفع تخاصم خود، به سوی سلطان جائز بروید. تقابل میان قاضی بودن فقیه و نرفتن به نزد سلطان جائز، نشان می‌دهد که فقیه جامع‌الشرایط، سلطان عادل است. بنابراین، فقیه عادل علاوه بر سمت قضاء، برای ولایت نیز نصب و جعل شده است چون اگر مردم از رفتن به نزد سلطان جائز که سلطنت و حکومت دارد نهری شوند و چیزی جایگزین آن نگردد، هرج و مرج می‌شود و برای جلوگیری از این هرج و مرج، امام معصوم - علیه‌السلام - می‌فرماید: به فقیه عادل مراجعه کنید که او دارای سلطنت و ولایت است. تامل در روایات باب قضاء، چنین نتیجه می‌دهد که مجتهد مطلق عادل، نه تنها قاضی است، بلکه والی و سلطان نیز هست نظیر روایت عبدالله بن سنان از امام صادق - علیه‌السلام - که آن حضرت فرمودند: «ایما مؤمن قدم مؤمنا فی خصومه الی قاض او سلطان جائز فقضی علیه بغیر حکم الله فقد شرکه فی الاثم» (۱۵) یعنی اگر مؤمنی در خصومتی، پیشی گیرد بر مؤمن دیگر در رفتن به سوی قاضی یا سلطان و حاکم جائز، و آن قاضی یا سلطان جائز، به غیر حکم خدا بر آن مؤمن دیگر حکم براند، پس شریک شده است با او در گناه. (۱). ر ک: ص ۲۰۹. (۲). باید توجه داشت که تمثیل به دیه و میراث مرده بی‌وارث، برای تفکیک عنوان ولایت از وکالت است نه برای تلفیق ولایت به معنای سرپرستی جامعه خرد ورزان و بالغان با ولایت به معنای قیم بودن بر محجوران. (۳). سوره مائده، آیه ۳۸. (۴). سوره نور، آیه ۲. (۵). سوره بقره، آیه ۲۴۴. (۶). وسائل ج ۲۷، ص ۳۰۰. (۷). مقنعه، ص ۸۱۰. (۸). روضه المتقین ج ۱۰، ص ۲۱۴. (۹). سوره توبه، آیه ۵. (۱۰). سوره انفال، آیه ۴۱. (۱۱). سوره توبه، آیه ۱۰۳. (۱۲). بحار ج ۲، ص ۲۲۱، ح ۱. (۱۳). سوره نساء، آیه ۶۵. (۱۴). تهذیب الاحکام ج ۶، ص ۳۰۳، ح ۵۳. (۱۵). کافی ج ۷، باب ۴۱۱، ح ۱. آنچه در مجموعه روایات این باب آمده است، دو چیز است یکی نهی از رجوع به قاضی و سلطان جائز، و دیگری تعیین مرجع صالح برای قضاء و سلطنت که همان ولایت و حکومت اسلامی می‌باشد و فقیه جامع شرائط رهبری، عهده‌دار آن است. امامت، عهد الهی است ادله نقلی نیز دلالت دارند بر اینکه امامت، «عهدالله است نه عهدالناس عهد خداست نه عهد مردم. خدای سبحان در جواب ابراهیم خلیل (سلام‌الله‌علیه) که درباره امامت برای ذریه خود سؤال نمود، می‌فرماید: «لا ینال عهدی الظالمین» (۱) یعنی امامت، عهد الهی است و این عهد الهی فقط شامل شخص عادل می‌شود نه آنکه عادل به آن نائل گردد. چه فرق عمیق است میان اینکه عهد الهی از بالا نصیب عادل شود و اینکه عادل بتواند به میل خود از پائین به آن برسد و از اینجا معلوم می‌شود که هرگز از اختیارات مردم نیست که به میل خود وصی و امام را تعیین کنیم. عمرو بن اشعث چنین حدیث می‌کند که من از حضرت صادق - علیه‌السلام - شنیدم که فرمود: «اترون الموصی منا یوصی الی من یرید، لا والله ولکنه عهد من رسول الله - صلی الله علیه و آله - رجل فرجل حتی ینتهی الامر الی صاحبه» (۲). مرحوم کلینی از ابی‌بصیر چنین حدیث می‌کند که من نزد امام صادق - علیه‌السلام - بودم اوصیاء، یادآوری شدند و من نام اسماعیل، فرزند آن حضرت را بردم و ایشان فرمود: «لا والله یا ابا محمد ما ذاک الینا ما هو الا الی الله (عزوجل) ینزل واحدا بعد واحد» (۳) نه والله ای ابا محمد! تعیین امام، هرگز از اختیارات ما نیست که به میل خود وصی و امام را تعیین کنیم، بلکه مربوط به خداوند است که یکی را پس از دیگری تعیین می‌فرماید. نکته‌ای که از احادیث این باب استفاده می‌شود، لزوم امام در هر عصر

است زیرا در این روایات و روایات دیگر فرمود: «واحد بعد واحد» یعنی در هر عصری باید امام و رهبر و حاکمی از سوی خداوند برای ولایت بر جامعه اسلامی منصوب گردد. آنچه از این ادله استنباط می‌شود آن است که رهبری، متعلق به امام معصوم - علیه‌السلام - است و در صورت دسترسی نداشتن به آن حضرت، کسی که از سوی ایشان، نائب و منصوب می‌باشد (به نصب خاص یا عام)، عهده‌دار رهبری است نه آنکه مردم کسی را وکیل خود قرار دهند. ۵- همسانی ولایت با «افتاء» و «قضاء» انتصابی بودن سمت افتاء و قضاء فقیه، شاهی است بر انتصابی بودن سمت ولایت او. فقیه جامع‌الشرایط، به نیابت از امام معصوم - علیه‌السلام -، چهار سمت «حفاظت»، «افتاء»، «قضاء»، و «ولاء» را دارد. همان گونه که فقیه جامع‌الشرایط، سمت‌های افتاء و مرجعیت و قضاء را با انتخاب مردم دارا نشده است، سمت ولایت را نیز با انتخاب مردم واجد نگردیده بلکه او با همه این سمت‌ها، از سوی خداوند منصوب شده است و تفکیک میان این سمت‌ها، به این معنا که برخی از سوی خداوند باشد و برخی از سوی مردم پدید آمده باشد، درست نیست. همان گونه که فقیه، با عبور از مرحله تقلید و دوران تجزی در اجتهاد و رسیدن به اجتهاد مطلق، حق ندارد از دیگران تقلید کند و سمت عمل به رای خود و فتوا دادن برای دیگران، به او اعطاء می‌شود و همان گونه که با رسیدن به مقام اجتهاد تام، منصب قضاء، از سوی خداوند به او داده می‌شود و حکمش برای خود او و برای دیگران نافذ است و پذیرش آن، برای طرفین دعوا لازم می‌باشد، سمت ولایت بر امت اسلامی نیز به او داده شده است تا در پرتو حکومت اسلامی، بتواند حکم نماید و احکام صادر شده را تنفیذ کند و از آنجا که در مساله مرجعیت و قضاء، مردم، فقیه را برای مرجعیت یا قضاء وکیل خود نمی‌کنند بلکه چون فقیهان را از سوی شریعت دارای این سمت‌ها می‌دانند اولاً، و فقیهی خاص را دارای شرایط و صفات لازم می‌بینند ثانیاً، مرجعیت و قضاء او را قبول می‌کنند، از اینرو، پیش از رجوع مردم، سمت ولایت نیز مانند دو سمت افتاء و قضاء، به صورت بالفعل، از سوی خداوند به فقیه جامع‌الشرایط، داده شده است و رجوع نکردن مردم به فقیه جامع‌الشرایط، سبب فقدان یا سقوط سمت‌های فقیه نمی‌شود چه اینکه رجوع کردن آنان به فقیه نیز سبب ایجاد آن سمت‌ها نمی‌گردد. البته تحقق عملی این سمت‌ها و منشا آثار اجتماعی گشتن آنها، بدون شک نیازمند رجوع مردم و پذیرش آنان می‌باشد و فقیه جامع‌الشرایط، حق اعمال جائزانه ولایت را ندارد. اگر مردم، فقیهی را دارای لیاقت و صلاحیت‌های لازم ببینند، با پیروی از او، برای اجرای احکام اسلام و برای تحقق قسط و عدل قیام می‌کنند. ولی این نظام که نظام جمهوری اسلامی است، با نظام‌های وکالتی غربی و شرقی تفاوت دارد نظامی «نه شرقی و نه غربی است و نظامی است بر اساس ولایت‌خداوند. تذکر: لازم است توجه شود که مقصود از سمت بالفعل داشتن فقیهان جامع‌الشرایط آن است که اولاً صلاحیت آنان برای این سمت تمام است و به حد نصاب شرعی رسیده است و ثانیاً، با وجود آنان، فرد دیگری این صلاحیت شرعی را ندارد و بدین جهت، هم بر خود فقیهان جامع‌الشرایط پذیرش این سمت واجب است و هم بر مردم واجب است که ولایت فقیه جامع‌الشرایط را بپذیرند و رهبری او را در جامعه اسلامی به فعلیت برسانند و به آن تحقق خارجی بخشند. بنابراین، اگرچه فقیه جامع‌الشرایط وکیل مردم نیست و بر آنها ولایت شرعی دارد، ولی سمت ولایت، از حیث شرعی بودن، گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه. صورت اول آن است که شخصی، فقیه جامع‌الشرایط باشد و همه صفات لازم رهبری را به صورت بالفعل دارا باشد چنین شخصی، از سوی شرع ولایت بالفعل دارد. صورت دوم آن است که شخصی، همه صفات لازم رهبری را به صورت بالفعل ندارد بلکه قریب به آن است که در این صورت، سمت ولایت شرعی او بالقوه است نه بالفعل نظیر مجتهد متجزی در مرجعیت. در هر یک از دو صورت فوق، وقتی ولایت را نسبت به پذیرش مردم و تحقق خارجی در نظر بگیریم، باز هم گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه یعنی اگر مردم ولایت شخصی را بپذیرند، ولایت او از حیث تحقق خارجی بالفعل خواهد بود و اگر نپذیرند، بالقوه است. از مجموع موارد فوق، چهار صورت حاصل می‌شود: ۱- سمت ولایت، از نظر شرعی به حد نصاب لازم رسیده و بالفعل است و مردم نیز با پذیرش خود، ولایت او را در جامعه به فعلیت در آورده‌اند. ۲- سمت ولایت، از نظر شرعی به حد نصاب لازم رسیده و بالفعل است، ولی مردم ولایت او را نپذیرفته‌اند و به همین دلیل، ولایت او از حیث تحقق خارجی به



فعلیت نرسیده و بالقوه است. ۳- سمت ولایت، از نظر شرعی به حد نصاب لازم نرسیده و بالقوه است، ولی مردم رهبری او را پذیرفته‌اند و رهبری او را به فعلیت رسانده‌اند. ۴- سمت ولایت، از نظر شرعی به حد نصاب لازم نرسیده و بالقوه است و مردم نیز رهبری او را نپذیرفته‌اند که چنین شخصی، رهبری بالقوه دارد یعنی شان رهبری در چنین جامعه‌ای را دارد. در فرض چهارم، سخنی نیست، اما در فرض‌های دیگر: در فرض اول، پذیرش مردم، سبب ایجاد ولایت شرعی برای فقیه جامع‌الشرایط نشده است و در فرض دوم، عدم پذیرش مردم، آسیبی به شرعیت ولایت بالفعل فقیه جامع‌الشرایط وارد نمی‌سازد اگرچه او از نظر تحقق خارجی مبسوط‌الید نیست و ولایتش بالفعل نیست و در فرض سوم، پذیرش مردم، سبب شرعی شدن ولایت کسی که صلاحیت‌های لازم رهبری را به صورت بالفعل ندارد، نمی‌شود. ۶- «رهبری در قانون اساسی از حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط، در اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به «ولایت تصریح شده است مثلاً- در اصل پنجم 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 باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر، مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد. و در اصل یکصد و هفتم نیز آمده است: رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت. علاوه بر این تصریحات قانون اساسی درباره «ولایت داشتن فقیه، و کالتی بودن حاکمیت فقیه، لوازمی دارد که با قانون اساسی سازگاری ندارد زیرا در اصل یکصد و یازدهم این قانون، برکناری رهبر از مسؤولیت خود را به یکی از سه صورت ذیل می‌داند: ۱- ناتوانی در انجام وظائف. ۲- از دست دادن برخی شرایط لازم. ۳- کشف فقدان برخی شرایط از آغاز رهبری. اگر حاکمیت فقیه، حاکمیتی و کالتی باشد و فقیه جامع شرایط، وکیل منتخب مردم باشد نه ولی منصوب از سوی معصوم - علیه‌السلام -، اولاً حکومت فقیه، باید زماندار باشد زیرا عقد و کالت، با نامعین بودن زمان و باجهل مدت و کالت، روا نیست و ثانیاً پیش از انقضای مدت و کالت، می‌توان بدون تحقق هر یک از سه صورت مذکور فوق، حاکم اسلامی را برکنار کرد چرا که عقد و کالت، عقدی جائز است مگر با در نظر گرفتن یکی از دو مطلب یکی شرط عدم عزل، و دیگری لزوم وفاء به مطلق شروط چه ابتدائی باشد و چه در ضمن عقد جایز. البته جریان ریاست جمهوری، نمایندگی مجلس خبرگان، نمایندگی مجلس شورای اسلامی و... از قبیل توکیل بدون عزل از ناحیه موکلان است، لیکن همه اینها زمانمند می‌باشند. و ثالثاً چون وکیل با موت موکل، منعزل می‌شود، سرپرستی فقیه جامع شرایط، با مرگ رای‌دهندگان به او شرعاً منتفی می‌گردد چنانکه توکیل (وکیل‌گیری) عده حاضر، نسبت به نابالغان فراوانی که پس از رای‌گیری، به حد بلوغ رسیده‌اند و فقیه جامع‌الشرایط قبلی را نایب خود قرار نداده‌اند، کافی نیست. برای کسانی که با قانون اساسی آشنایی دارند، روشن است که این فروع سه‌گانه حکومت و کالتی، با تصریحات و اطلاقات قانونی سازگار نیست (۴) و چون در ادله سابق گذشت که وکالت فقیه، مطابق با احکام شرع نیست، قانون اساسی نیز آن را امضا نمی‌کند زیرا به اصل چهارم قانون اساسی مراجعه می‌شود که در آن اصل چنین آمده است: کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی، و غیر اینها باید بر اساس 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. (۱). سوره بقره، آیه ۱۲۴. (۲). بحار ج ۲۳، ص ۷۰، ح ۸. (۳). همان ج ۲۳، ص ۷۱، ح ۱۱ (متن و پاورقی). (۴). مردمی بودن نظام اسلامی، از وکالتی بودن حاکمیت فقیه سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه مردمی بودن آن، یکی از ویژگی‌های ولایت فقیه است همان‌گونه که حکومت ولایتی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - و علی بن ابی‌طالب - علیه‌السلام - نیز چنین بود البته با توجه به فرق‌های فراوانی که میان معصوم و غیرمعصوم وجود دارد. آیت الله جوادی آملی - با تلخیص از کتاب ولایت فقیه، ص ۲۰۷

ولایت فقیه در قانون اساسی قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع الشریط را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می‌شود، آماده کرده است تا ضامن عدم انحراف سازمان‌های متخلف از وظایف خود باشد. ولایت فقیه در مقدمه قانون اساسی چنین طرح شده است: «طرح حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه که در اوج خفقان و اختناق رژیم استبدادی از سوی امام خمینی ارائه شد انگیزه مشخص و منسجم نوینی را در مردم مسلمان ایجاد نموده و راه اصیل مبارزه مکتبی اسلام را گشود،...» هم چنین در مقدمه قانون اساسی آمده است: «ولایت فقیه عادل، بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامعه الشریطی را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می‌شود (مجاری الامور بید العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه) آماده می‌کند تا ضامن عدم انحراف سازمان‌های متخلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد». اصل ۵ قانون اساسی ولایت فقیه را به عنوان یک خصیصه ممتاز نظام اسلامی شناخته است که مقرر می‌دارد: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف - 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 اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می‌گردد». اصل ۵۷ به عنوان ولایت مطلقه امر آمده است: «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 می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند». اصل ۶۰ قانون اساسی: «اعمال قوه مجریه جز در اموری که در این قانون مستقیماً بر عهده رهبری گذارده شده از طریق رئیس جمهور و وزرا است». این اصل قسمتی از اعمال قوه مجریه را بر عهده مقام رهبری گذارده است. اصل ۹۱ قانون اساسی: «... شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز، انتخاب این عده با مقام رهبری است». این اصل قانون اساسی در مورد شورای نگهبان و چگونگی ترکیب اعضای آن می‌باشد که قسمت اول این اصل درباره وظیفه رهبر می‌باشد. اصل ۱۰۷ قانون اساسی: «پس از مرجع عالیقدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت 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 اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می‌کنند. هر گاه 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 می‌کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت...». اصل ۱۰۸ قانون اساسی: «قانون مربوط به تعداد و شرایط خبرگان، کیفیت انتخاب آن‌ها و آئین 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...». اصل ۱۰۹ قانون اساسی: «شرایط و صفات رهبر: ۱. صلاحیت علمی لازم برای افتاء 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. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی تر باشد، مقدم است». اصل ۱۱۰ قانون اساسی: «وظایف و اختیارات رهبر: ۱- تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام. ۲- نظارت بر حسن اجرای سیاست‌های کلی نظام. و...» اصل ۱۱۱ قانون اساسی: «هر گاه رهبر از انجام وظایف قانونی 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 مذکور در اصل یکصد و هشتم می‌باشد. در صورت فوت یا کناره‌گیری 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 می‌گیرد و چنانچه 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 می‌گردد. این شورا در خصوص وظایف بندهای ۱ و ۲ و ۳ و ۵ و ۱۰ و قسمتهای (د) و (ه) و (و) بند ۶ اصل یکصد و دهم، پس از تصویب سه چهارم اعضا مجمع تشخیص مصلحت نظام اقدام می‌کند. هر گاه رهبر بر اثر بیماری یا حادثه دیگر موقتاً از انجام وظایف رهبری ناتوان شود، در این مدت شورای مذکور در این اصل وظایف او را عهده دار خواهد بود». اصل ۱۱۲ قانون اساسی: «مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید». اصل ۱۱۳ قانون اساسی: «پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالی‌ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط می‌شود برعهده دارد». اصل ۱۲۲ قانون اساسی: «رئیس جمهور در حدود اختیارات و وظایفی که به موجب قانون اساسی و یا قوانینی عادی به عهده دارد در برابر ملت و رهبر و مجلس شورای اسلامی مسئول است». اصل ۱۳۰ قانون اساسی: «رئیس جمهور استعفای خود را به رهبر تقدیم می‌کند و تا زمانی که استعفای او پذیرفته نشده است به انجام وظایف خود ادامه می‌دهد». اصل ۱۳۱ قانون اساسی: «در صورت فوت، عزل، استعفا، غیبت یا بیماری بیش از دو ماه رئیس جمهور و یا در موردی که مدت ریاست جمهوری پایان یافته و رئیس جمهور جدید بر اثر موانعی هنوز انتخاب نشده و یا امور دیگری از این قبیل، معاون اول رئیس جمهور با موافقت رهبری اختیارات و مسئولیتهای وی را بر عهده می‌گیرد و شورایی متشکل از رئیس مجلس و رئیس قوه قضاییه و معاون اول رئیس جمهور موظف است ترتیبی دهد که حداکثر ظرف مدت پنجاه روز رئیس جمهور جدید انتخاب شود، در صورت فوت معاون اول و یا امور دیگری که مانع انجام وظایف وی گردد و نیز در صورتی که رئیس جمهور معاون اول نداشته باشد، مقام رهبری فرد دیگری را به جای او منصوب می‌کند». اصل ۱۴۲ قانون اساسی: «دارایی رهبر، رئیس جمهور، معاونان رئیس جمهور، وزیران و همسر و فرزندان آنان قبل و بعد از خدمت، توسط قوه قضاییه رسیدگی می‌شود که بر خلاف حق افزایش نیافته باشد». اصل ۱۵۷ قانون اساسی: «به منظور انجام مسئولیت‌های قوه قضاییه در کلیه امور قضایی و اداری و اجرایی مقام رهبری یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی و مدیر مدبر را برای مدت پنج سال به عنوان رئیس قوه قضاییه تعیین می‌نماید که عالی‌ترین مقام قوه قضاییه است». اصل ۱۷۵ قانون اساسی: «... نصب و عزل رئیس سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران با مقام رهبری است و شورایی مرکب از نمایندگان رئیس جمهور و رئیس قوه قضاییه و مجلس شورای اسلامی (هر کدام دو نفر) نظارت بر این سازمان خواهند داشت...». اصل ۱۷۶ قانون اساسی: «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 می‌گردد: ۱- تعیین سیاستهای دفاعی - امنیتی کشور در محدوده سیاست‌های کلی تعیین شده از طرف مقام رهبر و ... اعضای شورا عبارتند از: نماینده به انتخاب رهبری... مصوبات شورای عالی امنیت ملی پس از تأیید مقام رهبری قابل اجرا است». اصل ۱۷۷ قانون اساسی: «بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در موارد ضروری به ترتیب زیر انجام می‌گیرد: مقام رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام طی حکمی خطاب به رئیس جمهور موارد اصلاح یا متمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی با ترکیب زیر پیشنهاد می‌کند: ۱- اعضای شورای نگهبان ۲- روسای قوای سه گانه ۳- اعضای ثابت مجمع تشخیص مصلحت نظام ۴- پنج نفر از اعضای مجلس خبرگان رهبری ۵- ده نفر به انتخاب مقام رهبری و... مصوبات شورا پس از تأیید و امضاء مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آرای عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت کنندگان در همه پرسی برسد...». مصطفی ناصحی - ولایت فقیه و تفکیک قوا - ص ۱۰۹

## شیوه تعیین رهبری

شیوه تعیین رهبری در نظام جمهوری اسلامی ایران، مرجع خاصی برای تعیین رهبر مشخص شده است، قانون اساسی ۵۸ یکی از طرق تعیین رهبری را پذیرش اکثریت مردم می‌داند، چنان‌که اصل ۵ قانون اساسی ۵۸ مقرر می‌دارد: «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 اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند...» و همین طور طبق اصل ۱۰۷ سابق که مقرر می‌داشت: «هر گاه 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 مورد مرجع عالی قدر تقلید و رهبر انقلاب آیت الله العظمی امام خمینی - رحمت الله علیه - چنین شده است، این رهبر، ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده دارد، در غیر این صورت خبرگان منتخب مردم درباره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری دارند بررسی و مشورت می‌کنند.» هر گاه یک مرجع را دارای برجستگی خاص برای رهبری ببینند او را به عنوان رهبر به مردم معرفی می‌نمایند، و گرنه سه یا پنج مرجع واجد شرایط رهبری را به عنوان اعضای شورای رهبری تعیین و به مردم معرفی می‌کنند، در حالی که در بازنگری قانون اساسی سال ۶۸، اعضای بازنگری به این نتیجه رسیدند که پذیرش مردمی رهبر، مخصوص امام خمینی - رحمه الله علیه - بوده و مردم هنگامی که امام خمینی - رحمه الله علیه - را بدون چون و چرا به رهبری انتخاب کردند، این گونه انتخاب را در اصطلاح فقهی «شیوع» می‌گویند (۱) و برای دوره‌های بعد از امام خمینی باید یک طریق روشن و مشخصی وجود داشته باشد و رهبر از طرف مرجع خاصی انتخاب شود، لذا به این نتیجه رسیدند که رهبر باید از طرف خبرگان انتخاب شود. بنابر این، طبق اصل ۱۰۷ قانون اساسی، خبرگان، مرجع تعیین‌کننده رهبر در نظام جمهوری اسلامی ایران شناخته شده است: «پس از مرجع عالیقدر و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلامی و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت 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 اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می‌کنند، هر گاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسایل 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 می‌کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده دارد...». پس قانون اساسی ۵۸، برای انتخاب رهبر، دو راه پیش‌بینی کرده بود، یکی از طریق پذیرش و مقبولیت عامه از طرف مردم، دیگری از طرف خبرگان که مورد اشاره قرار گرفت، اما در بازنگری ۶۸ یک راه برای انتخاب رهبر پیش‌بینی گردید که آن مجلس خبرگان است. در مجلس خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط رهبری مذکور در اصل پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می‌کنند که در صورت تعدد اشخاص واجد شرایط رهبری، یک نفر را که نسبت به دیگر واجدین شرایط، دارای برجستگی خاص باشد، به عنوان رهبر انتخاب می‌کند، اگر همه واجدین شرایط در یک سطح بودند، به نظر می‌رسد شخصی را که دارای مقبولیت عامه بیش‌تری باشد، به رهبری برگزینند. شیوه تعیین رهبر شیوه و طریقه تعیین رهبر در نظام جمهوری اسلامی ایران در قانون اساسی ۵۸، طبق اصل ۵ و ۱۰۷ به سه صورت بوده است: (۲) ۱. یکی از فقهای واجد شرایط مذکور در اصل ۵ از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته می‌شود، همان گونه که در مورد مرجع عالیقدر تقلید و رهبر انقلاب اسلامی آیه الله العظمی امام خمینی - مدظله العالی - تحقق یافت. (اصل ۱۰۷ سابق) ۲. اگر چنین انتخابی به هر دلیلی صورت نگیرد، خبرگان منتخب مردم درباره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری را دارند بررسی و مشورت می‌کنند و یکی از مراجع را که دارای برجستگی خاص برای رهبری هستند به عنوان

رهبر، به مردم معرفی می نمایند. (اصل ۱۰۷ سابق) ۳. در صورتی که به دلیل عدم برجستگی یا عدم امکان ترجیح یک فقیه، انتخاب یک فقیه از طرف خبرگان نیز ممکن نگردید، خبرگان ۳ یا ۵ مرجع واجد شرایط رهبری را به عنوان اعضای شورای رهبری تعیین و به مردم معرفی می کنند. (اصل ۱۰۷ سابق) بنابراین، مجلس خبرگان رهبری در انتخاب رهبر موظف به رعایت ملاک های قانونی جهت انتخاب شخص واجد شرایط می باشد. (۳) و آن ملاک ها عبارت اند از: ۱. اعلم به احکام و موضوعات فقهی باشد؛ ۲. اعلم به مسائل سیاسی و اجتماعی باشد؛ ۳. دارای مقبولیت عامه باشد؛ ۴. واجد برجستگی خاص در یکی از صفات رهبری باشد. به نظر می رسد در انتخاب رهبر، رهبری لزوماً نباید دارای همه این صفات باشد و داشتن بعضی از آنها کافی است و همان گونه که در اصل ۱۰۷ ذکر شد کلمه «یا» به کار رفته است، اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسایل سیاسی و اجتماعی یا ... آمده است و این بیان گر آن است که بعضی از صفات یا یکی از آن ها برای انتخاب شدن به رهبری کفایت می کند. تعیین رهبر به انتخاب است یا به انتصاب؟ یکی از مباحث مهم در نظام ولایت فقیه و رهبری، بحث انتخابی یا انتصابی بودن رهبری است و آن این که آیا رهبر باید از طرف مردم انتخاب شود یا این که رهبر باید انتصاب شود اگر قایل به انتخابی بودن رهبر شدیم، باید بگوییم مرجع انتخاب چه کسی است؟ مردم یا مرجع دیگری و هم چنین اگر قایل به انتصابی بودن فقیه هستیم، این انتصاب از ناحیه چه کسی باید باشد؟ امام معصوم - علیه السلام - حضور ندارد که شخصاً ولی فقیه را انتخاب کند، پس از طرف چه کسی باید منصوب شود. ماوردی می نویسد: «امامت دو نوع منعقد می شود: یکی به وسیله انتخاب اهل حل و عقد (که همان خبرگان باشد) و دیگری به وسیله امام قبلی، اما عده ای که معتقدند امامت به وسیله اهل حل و عقد منعقد می شود در تعداد افراد اهل حل و عقد اختلاف نظر وجود دارد که این تعداد باید چند نفر باشند؟ گروهی از آن ها بر این عقیده اند که امامت منعقد نمی = گردد مگر این که همه افراد اهل حل و عقد از بلاد مختلف بر امامت شخصی اجماع کنند و این بدان خاطر است که امامت او فراگیر شود و همه مردم تسلیم او امر او باشند. اما عده ای دیگر می گویند امامت با حداقل رأی ۵ نفر منعقد می شود و...» (۴). قاضی ابویعلی هم چنین می نویسد: «... امامت از دو طریق منعقد می شود، یکی با اختیار و انتخاب اهل حل و عقد (خبرگان) و دیگری با تعیین امام قبلی...» (۵). در کتاب «الفقه علی المذاهب الاربعه» چنین آمده است: «همه پیشوایان مذاهب چهارگانه (حنبل، مالکی، شافعی و حنفی) متفق اند که امامت به وسیله بیعت اهل حل و عقد از علما، رؤسا و چهره های سرشناس مردم که می توانند در یک امر اجتماع کنند، محقق می شود و عدد خاصی در تعداد آن شرط نیست...» (۶). هم چنین موارد دیگر که ذکر آن به درازا می کشد. باید خاطر نشان کرد که از این چند موردی که ذکر شد، می توان استنباط کرد که دو طریقه برای انتخاب رهبری در نظام اسلامی وجود دارد، یکی انتخاب و دیگری انتصاب. حال بحث ما این است که در نظام جمهوری اسلامی ایران، گزینش رهبر بر اساس انتخاب است یا انتصاب؟ آیا تعیین رهبر مثل مقام نبوت است که در اختیار خداوند باشد؟ یا این که با اختیار مردم است؟ نظریه انتصاب (۷): در این دیدگاه خداوند پیامبر را به حاکمیت رسانده است و ولایت از طرف خداوند به پیامبر تفویض شده است و پیامبر منصوب برای اعمال ولایت است، «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»، هم چنین پیامبر هم امامان معصوم را بر اعمال ولایت بر مردم نصب کرده است، «من کنت مولاه فهذا علی مولاه»، ائمه معصومین - علیهم السلام - هم فقیه جامع الشرایط را برای اعمال ولایت نصب کردند. به تعبیر دیگر، فقیه جامع الشرایط برای اعمال ولایت منصوب شده است و مستند اعمال ولایت برای فقیه اختیاری است که ائمه - علیهم السلام - به فقیه جامع الشرایط تفویض کرده اند. بنابراین نظریه، مردم شأن و منزلتی برای انتخاب ندارند، چون انتخاب صورت گرفته است. نظریه انتخاب: بر اساس این نظریه، ائمه معصومین - علیهم السلام - کسی را به ولایت منصوب نکرده اند و هیچ کسی از جانب شرع به ولایت منصوب نشده است، آن چه وجود دارد این است که مردم موظف اند که تشکیل حکومت دهند، این فریضه دینی واجب است، اما در موقع تشکیل حکومت، حاکمیت را باید به دست فقیه جامع الشرایط بدهند، پس ولایت را مردم به فقیه تفویض می کنند. بنابراین، در نظریه نصب، فقیه منتخب، ولایت را از شرع می گیرد، ولی در نظریه انتخاب، ولی منتخب، ولایت را از مردم می گیرد.



منتها هر دو نظریه در این اصل مشترک هستند که کسی که انتخاب می شود، باید فقیه عادل باشد. سئوالی که مطرح می شود این است که آیا شرع مقدس اصلاً حق اعمال ولایتی به فقها نداده اند؟ اگر مردم بر اساس نظریه انتخاب، به عنوان مثال اختیار حاکمیت در فرماندهی نیروهای مسلح را به فقیه ندهند و بگویند حاکمیت از آن مردم است و تمام بخش های حاکمیت را به فقیه داده ایم غیر از نیروهای مسلح، آیا در شرع چنین اختیاری به ولی فقیه داده شده است یا نه؟ اگر در شرع نیست پس نظریه انتخاب به دو نظریه منشعب می شود: ۱- این که شرع هیچ نوع حاکمیتی به ولی فقیه نداده است و هر چه مردم بدهند همان است. ۲. این که اگر مردم اختیاراتی را به فقیه بدهند یا ندهند، شرع بعضی اختیارات را به فقیه داده است. این انشعاب از این جا پیدا شده است که بعد از این که نظریه انتخاب مطرح شد، بعضی از فقها در درس های خود این نظریه را مطرح کردند. این سؤال به عنوان اشکال مطرح شد که آیا شرع هیچ اختیاری ندارد؟ برخی اختیاراتی وجود دارد که شرع به فقیه تفویض کرده است، چه مردم تفویض بکنند و یا نکنند، متعاقب این پاسخ، سؤال دیگری مطرح شده و آن این بود که حدود این اختیارات (که شرع داده) چقدر است؟ در جواب گفته شده است که حدود این اختیارات و این نوع حاکمیت که شرع به فقیه جامع الشرایط داده است، عبارت از آن اختیاراتی است که معمولاً حکومت ها دارند. این اختیارات را چه مردم تفویض بکنند یا نکنند، شرع به فقیه تفویض کرده است، چون این اختیارات از شئون حکومت است. با این جواب، دو نظریه انتخاب و انتصاب، به هم نزدیک شدند، با این حالت، اگر بخواهیم دقیقاً تفاوت دو نظریه را مشخص کنیم این است که: ۱. آیا حاکم می تواند فراتر از احکام شرع فرمانی صادر کند؟ ۲. آیا حاکم (فقیه) می تواند دخل و تصرف در نفوس و اموال و اعراض داشته باشد؟ صاحبان نظریه انتصاب می گویند می شود، چون احکام حکومتی فراتر از احکام اولیه و ثانویه است، اما صاحبان نظریه انتخاب می گویند اگر این اختیارات را مردم تفویض کرده اند، فقیه این اختیارات را دارد، اگر مردم در میثاق ملی خودشان این اختیارات را به فقیه نداده باشند، فقیه چنین اختیاراتی را ندارد. به هر حال، بنابر نظریه انتصاب، مساله ولایت از مقوله شرعیات می شود، ولی بنا به نظریه انتخاب، ولایت از مقوله عقلی و قراردادی است و دلیل شرعی آن فقط این است که حاکم باید عادل باشد. برداشت از قانون اساسی با توجه به دو نظریه ذکر شده، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران منطبق با کدام یک از نظریات است، گزینش رهبری به انتخاب است یا انتصاب؟ آن چه از قانون اساسی استنباط می شود این است که گزینش رهبری در نظام جمهوری اسلامی ایران، گرچه تلفیقی از نظریه انتصاب و انتخاب است، اما نظریه انتخاب قوی تری است. البته این نه بدین معنا است که ولایت، به رهبر تفویض می شود، بلکه شرع، ولایت را به رهبر می دهد و مردم مصداق آن را مشخص می کنند؛ یعنی خبرگان که مرجع تعیین رهبری هستند، مستقیماً از طرف مردم در یک رأی گیری انتخاب می شوند و بعد از آن، خبرگان، رهبری را بر می گزینند و باز هم در این جا مردم به طور غیر مستقیم نقش دارند و اگر مردم در انتخاب خبرگان شرکت نکنند، اصلاً خبرگانی تشکیل نمی شود. گذشته از نظریه فقهی انتصاب، که در گذشته از آن بحث کردیم، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به سوی انتخاب گرایش دارد، حتی وظایف و اختیارات رهبری و موارد دیگر همه در یک همه پرسی از سوی مردم تأیید شده است؛ اگر مردم در همه پرسی شرکت نمی کردند، چنین وظایف و اختیاراتی به وجود نمی آمد. یکی از فقهای معاصر در این مورد می نویسد: «در هر صورت در عصر غیبت، فقیه واجد شرایط برای تصدی رهبری متعین است، چه به نصب و چه با انتخاب از سوی مردم. البته مخفی نماند که روند سیاق کلمات بزرگان و اعلام و تألیفاتشان بدین گونه است که تنها راه را منحصر به نصب می دانند و به طور کلی به انتخاب امت توجه و التفاتی ننموده اند. در نزد آنان فقها از جانب ائمه معصومین - علیهم السلام - به نصب عام به ولایت منصوب شده اند و در این باره به مقبوله عمر بن حنظله و روایات بسیار زیاد دیگری که در شأن علما و فقها و راویان احادیث وارد شده استدلال نموده و فرموده اند، همان گونه که ائمه دوازده گانه - علیهم السلام - از جانب خداوند و یا پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - منصوب هستند و همان گونه که پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - از جانب خداوند منصوب است، فقها نیز به نصب عام به ولایت منصوب هستند. بر این اساس همه ولایت ها به خداوند منتهی می

گردد و برای کسی که ولایت وی به خداوند منتهی نگردد ولایتی نیست، خداوند تبارک و تعالی فرمود: «ان الحكم الا لله» حکم تنها از آن خداوند است و گاهی به این بیان، این نکته را اضافه فرموده اند که وجدان انسان، او را جز به اطاعت مالک الملوک خداوند تبارک و تعالی و یا کسی که از جانب او ولو با واسطه مشخص شده، ملزم نمی کند و حکومت صالح حق حکومتی است که ریشه در فطرت و وجدان انسان ها داشته باشد» (۸). شیوه عزل رهبر همان گونه که چگونگی انتخاب رهبر از آثار حاکمیت ملی و آزادی و دموکراسی است، امکان برکناری رهبر هم که در اصل ۱۱۱ پیش بینی شده است، دلیلی بر آزادی و حاکمیت مردم نسبت به سرنوشت خویش است. (۹) طبق اصل ۱۱۱ قانون اساسی که مقرر می دارد: «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 مذکور در اصل یکصد و هشتم می باشد...» بنابراین، طبق این اصل، برای برکناری و عزل رهبر شرایطی وجود دارد که عبارت است از: ۱. ناتوانی رهبر در انجام وظایف قانونی خود. ۲. فاقد یکی از شرایط رهبری در اصول پنجم و یکصد و نهم شود. ۳. معلوم شود رهبری از ابتدا و آغاز بعضی از شرایط رهبری را فاقد بوده است. با این مطالب روشن می شود که رهبری در نظام جمهوری اسلامی کاملاً نهادینه شده و در کنترل است و شائبه دیکتاتوری و استبداد کاملاً مردود است. به جهت این که خبرگان ناظر بر وظایف رهبری است و ابزار کنترل رهبر در قانون اساسی مشخص شده است، به عنوان مثال با رجوع به اصول ۱۰۹، ۱۱۱ و ۱۴۲، چنین مطلبی اثبات خواهد شد. استعفا و کناره گیری رهبر قانون اساسی در اصل ۱۱۱، کناره گیری و استعفای رهبر را پیش بینی کرده است و الزام و اجباری در ادامه رهبری وجود ندارد، رهبر می تواند بر اساس دلایلی که دارد از مقام خود کناره گیری کند، اما آن چه قابل ذکر است این است که این استعفا و کناره گیری باید به چه مرجعی اعلام شود؟ آیا این که رهبر تصمیم گرفت از مقام خود کناره گیری کند، کافی است یا این که باید با تشریفات خاصی، استعفای خود را تقدیم مرجع صالحی کند؟ گرچه در قانون اساسی ذکری از مرجع پذیرش استعفای رهبری نشده است، اما آن چه از روح قانون استفاده می شود این است که استعفای رهبری باید تقدیم خبرگان شود، به جهت این که همان طوری که انتخاب رهبر، به وسیله خبرگان صورت می گیرد، قهراً استعفا هم باید به آن مرجع اعلام شود، به عنوان مثال اگر وزیری از مقام خود بخواهد کناره گیری کند، باید استعفا نامه خود را به رئیس جمهور تقدیم کند، بدون دادن استعفا، نمی تواند از کار کناره گیری کند. بنابراین، استعفا در تمام موارد باید به مرجع صالح خودش اعلام شود. پی نوشت: (۱). روح الله حسینیان، رهبری در تشیع، صفحه ۲۱۲. (۲). این مطلب برگرفته از جزوه درسی حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، استاد عمید زنجانی از، صفحه ۶۲ به بعد است. (۳). محمد جواد صفار، آشنائی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، صفحه ۴۸ و ۴۹. (۴). الاحکام السلطانیه، صفحه ۶ و ۷. (۵). همان، صفحه ۲۴. (۶). عبدالرحمن الجزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه، جلد ۵، صفحه ۴۱۷. (۷). این مطالب برگرفته از کلاس درس استاد عمید زنجانی می باشد (جزوه سال ۷۴)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. (۸). مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، جلد ۲، صفحه ۱۹۴. (۹). عباسعلی عمید زنجانی، جزوه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، نیمسال اول ۷۶-۷۵، صفحه ۶۲. منبع: ولایت فقیه و تفکیک قوا؟ ص ۱۵۲ / خ نویسنده: مصطفی ناصحی

### شرایط و صفات رهبری

شرایط و صفات رهبری در اصل پنجم قانون اساسی، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر قرار گرفته است، اما در اصل ۱۰۹ قانون اساسی، شرایط و صفات رهبر را دسته بندی نموده است: «۱- صلاحیت علمی لازم برای افتاء 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». به چه علت شرایط رهبر در دو اصل جداگانه (۵ و ۱۰۹)، با عبارت های مختلف

آورده شده است، در حالی که بهتر بود در قانون اساسی از تکرار پرهیز شود و شرایط و صفات رهبر در یک اصل گنجانده شود. آن چه به نظر می‌رسد آن است که اصل پنجم در بیان کلیات بوده است و آن را در فصل اول قانون اساسی (اصول کلی) مطرح کرده است، حال آن که در اصل ۱۰۹، شرایط و صفات رهبر در فصل مربوط به رهبر (فصل هشتم) ذکر شده است. در اصل ۵، هفت شرط نام برده شده است، ولی در اصل ۱۰۹، سه شرط عنوان شده است که در نهایت با هم فرقی ندارد. در اصل پنجم گفته شد، فقیه عادل و با تقوا، ولی در اصل ۱۰۹ عبارت عادل و با تقوا به صورت عدالت و تقوای لازم آمده است. هم چنین در اصل ۵ گفته شد، شجاع، مدیر و مدبر و همین شرایط در اصل ۱۰۹ با عبارت تدبیر، شجاعت و مدیریت آمده است. آن چه در دو اصل شرایط جداگانه ای را ذکر کرده اند این است که در اصل پنجم شرط «آگاه به زمان» آمده است، اما در اصل ۱۰۹، بینش صحیح سیاسی و اجتماعی ذکر شده است که می‌توان گفت در نهایت یک چیز را می‌رساند. هم چنین در اصل پنجم، کلمه «فقیه» به کار رفته است، لیکن در اصل ۱۰۹، صلاحیت علمی لازم برای افتا عنوان شده است که این شرایط و صفات را مورد بررسی قرار می‌دهیم: ۱- صلاحیت علمی لازم برای افتا یکی از شرایط رهبری، صلاحیت علمی لازم برای افتاء است؛ یعنی این که رهبر باید درجه اجتهاد و فقهت او در حدی باشد که در ابواب مختلف ققه قدرت و توان افتا را از نظر علمی داشته باشد و هر مسئله مورد نیاز را به او بدهیم، اگر چه پاسخ آماده ای نداشته باشد، اما باید قدرت استنباط او در حدی باشد که با مراجعه به ادله پاسخ آن را بدهد. (۱) ابن زکریا یحیی بن شرف نووی از علمای بزرگ شافعی در کتاب «منهاج» در شرایط رهبر می‌گوید: «کونه مسلماً، مکلفاً، حراً، ... مجتهداً، شجاعاً، ذاراً و سمع و بصر و نطق؛ شرایط اما این است که مسلمان، بالغ، آزاد، ... مجتهد، شجاع، مدبر، شنوا و بینا و گویا باشد». بنابراین، علمای اهل سنت، اجتهاد را شرط امامت می‌دانند و شیخ محمد شربینی خطیب، شارح منهاج از علمای شافعی در شرح شرط اجتهاد می‌نویسد: «سابها کونه عالماً مجتهداً ليعرف الاحکام و معلم الناس و لايحتاج الي استفتاء غيره في الحوادث لانه بالمراجعة و السؤال يخرج عن رتبة الاستقلال؛ (۲) شرط هفتم از شرایط امامت، عالم، یعنی مجتهد بودن است تا این که احکام را بشناسد و به مردم تعلیم دهد تا در فتوا به دیگران در حوادث محتاج نباشد که موجب خدشه دار شدن استقلال رهبری شود». سپس در توضیح شرط اجتهادی می‌نویسد: «و المراد بالمجتهد هنا المجتهد بشروط الامامه لا ان يكون مجتهداً مطلقاً كما صرح به الزنجانی فی شرح الوجیز؛ (۳) مراد از مجتهد در این جا اجتهاد در شرایط و لوازم رهبری است و لازم نیست در همه مسائل مجتهد باشد و زنجانی در شرح وجیز هم به این موضوع تصریح کرده است». هم چنین ماوردی می‌نویسد: «در رهبر هفت شرط است: ... دوم، علم اجتهاد در حوادث و احکام ...». (۴) نیازی نیست که رهبر حتماً مرجع باشد و شرط مرجعیت در اصل ۱۰۹ حذف شد. حذف شرط مرجعیت در بازنگری قانون اساسی در نامه امام خمینی - رحمه الله علیه - به ریاست شورای بازنگری مشخص می‌شود: «در مورد رهبری، ما که نمی‌توانیم نظام اسلامی مان را بدون سرپرست رها کنیم. باید فردی را انتخاب کنیم که از حیثیت اسلامی مان در جهان سیاست و نیرنگ دفاع کند. من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست. مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می‌کند. اگر مردم به خبرگان رأی دادند، مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کند، وقتی آن‌ها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را بر عهده بگیرد، قهراً او مورد قبول مردم است، در این صورت او ولیّ منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است.» (۵) نتیجه آن که، فقیه عادل با تقوا برای رهبری نظام کفایت می‌کند و فقیه کسی است که توانایی علمی برای استنباط احکام الهی را از منابع و ادله شرعی داشته باشد. ۲- تقوا و عدالت تقوا و عدالت یکی از شروط بسیار مهم برای احراز مقام رهبری است؛ زیرا این دو صفت مهم است که وسیله بسیار مناسبی برای کنترل رهبری است و این‌ها از فضایل اخلاقی محسوب می‌شود. هم چنین مهم‌ترین هدف در حکومت اسلامی اجرای قانون و عدالت و ایجاد فضیلت و تقوا در جامعه است. مرحوم کلینی روایتی از پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «امامت و رهبری جامعه براننده نیست، مگر بر کسی که در وی سه خصلت است: تقوایی که او را از معصیت خداوند باز دارد،

حلمی که به آن غضب خویش را کنترل کند و نیکی در حکومت راندن بر کسانی که حکومتشان را به عهده گرفته است، تا جایی که برای آنان همانند پدری مهربان باشد» (۶) از امام صادق - علیه السلام - روایت شده که آن حضرت فرمود: «جهت حلال از ولایت و حکومت، ولایت والی عدلی است که خداوند به معرفت آن والی و حکومت وی و پذیرش کارگزاری در دستگاه حکومتی وی دستور فرموده است و نیز ولایت کارگزاران و کارگزاران کارگزاران او، البته در همان جهتی که خداوند به والی های عادل دستور فرموده که در آن چه خداوند نازل فرموده کم و زیاد و تحریفی انجام ندهند و از دستورات وی تجاوز نکنند...» (۷).

هم چنین حضرت امیر - علیه السلام - در سخنی که هنگام حرکت به سوی شام برای جنگ با معاویه دارد، می فرماید: «پرهیزگار باشید و امام خود را اطاعت کنید؛ زیرا رعیت شایسته و نیکوکار به وسیله امام عادل نجات می یابد و رعیت گناه کار به وسیله امام فاجر و گناه کار هلاک می شود» (۸). حضرت ابراهیم وقتی به امامت رسید، در مقام سؤال پرسید آیا از فرزندان من هم کسی به مقام امامت خواهد رسید؟ خداوند در جواب فرمود عهد من به ظالم نمی رسد؛ یعنی امامت و رهبری عهدی است الهی که به اشخاص ظالم و ستم گر نمی رسد و افراد عادل و با تقوا می توانند عهد دار آن شوند. (۹) چنان که حضرت علی - علیه السلام - می فرماید: «برترین بندگان خدا، در نزد خدا امام عادل است که هم خود هدایت شده است و هم دیگران را هدایت می کند... و بدترین مردم نزد خداوند امام و رهبری است که ظالم و ستم گر باشد که هم خود گمراه است و هم دیگران را گمراه می کند... بعد می فرماید: از رسول خدا - صلی الله علیه و آله - شنیدم که فرمود: روز قیامت امام جائز را می آورند در حالی که هیچ یار و یآوری ندارد که از او عذرخواهی کند و آن گاه در آتش جهنم انداخته می شود، سپس دور می زند و می چرخد در آتش، آن چنان که آسیاب می چرخد پس از آن در قعر جهنم محبوس می شود» (۱۰). درباره همین صفت، امام خمینی - رحمت الله علیه - می فرماید: زمام دار اگر عادل نباشد، در دادن حقوق مسلمین، اخذ مالیات ها و صرف صحیح آن و اجرای عادلانه رفتار نخواهد کرد و ممکن است اموال و انصار و نزدیکان خود را بر جامعه تحمیل نماید و بیت المال مسلمین را صرف اغراض شخصی و هوس رانی خویش کند» (۱۱) بنابراین، برای برقراری عدالت و ایجاد جامعه ای سالم بر اساس فضیلت و اخلاق ضروری است که در رأس آن جامعه شخصی صالح، عادل و با تقوا قرار گیرد که بتواند جامعه را به سوی صلح و درستی هدایت کند و از انحراف و آلودگی، ظلم و خیانت و ... بازدارد. ۳- بینش صحیح سیاسی، اجتماعی منظور از بینش صحیح سیاسی و اجتماعی این است که رهبر باید دارای بینش قوی در مسائل سیاسی و اجتماعی جامعه و هم چنین جهان باشد؛ یعنی آن چنان به مسائل و موضوعات و قضایای سیاسی جهان آگاه باشد که بر اساس آن، هم قادر به اداره جامعه باشد و هم این که در جهت گیری های ظریف بین المللی تصمیمات مقتضی، شایسته و مفید به حال جامعه اتخاذ نماید (۱۲) و باید رهبر مجهز به ابزار و وسایل متناسب با شرایط روز جهان باشد.

حضرت علی - علیه السلام - می فرماید: «ای مفضل ... و آن کسی که به زمان خویش آگاه باشد شبها بر وی هجوم نمی آورد» (۱۳) ۴- شجاعت در قانون اساسی به صفت «شجاعت» در رهبری تصریح شده است و آن هم به لحاظ اهمیت مسئله بوده است، به علت این که اگر رهبر شجاع نباشد، نمی تواند در بحران ها و مسائل حساس تصمیم گیری لازم را بنماید و شجاعت مقابله با حوادث سخت و دشمنان قدرتمند را داشته باشد، لذا لازم است که این صفت را با خود داشته باشد. حضرت علی - علیه السلام -، در نامه به مالک اشتر می فرماید: «از میان سپاهیان آن کس را به فرماندهی بگمار که به خدا و رسول خدا و امام تو خیرخواه تر و سینه و قلبش از همه پاک تر و حلمش از دیگران بیشتر باشد. آن کس که به کندی غضبناک می شود و به سرعت عذر گناه می پذیرد و با ضعف ها مهربان است و با قدرتمندان قاطع و سرسخت، آن کس که سختی ها وی را برنیانگیخته و ضعف او را به زانو در نمی آورد» (۱). محمد یزدی، قانون اساسی برای همه، صفحه ۵۴۹. (۲). مغنی المنهاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج، جلد ۴، صفحه ۱۳۰. (۳). همان، صفحه ۱۳۱. (۴). الاحکام السلطانیه، جلد ۲، صفحه ۶. (۵). نامه مورخ ۹/۲/۱۳۶۸ امام خمینی - رحمه الله علیه - خطاب به ریاست شورای بازنگری قانون اساسی سال ۱۳۶۸ مندرج در صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون

اساسی، جلد ۱، صفحه ۵۸. (۶). اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۴۱۷. (۷). تحف العقول، صفحه ۳۳۲. (۸). بحار الانوار، جلد ۸، به نقل از الحیاه، جلد ۲. (۹). بقره (۲) آیه ۱۲۴. (۱۰). نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳. (۱۱). حکومت اسلامی (ولایت فقیه)، صفحه ۵۳. (۱۲). سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد ۲، صفحه ۴۹. (۱۳). اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۲۶، حدیث ۲۹. «...» (۱). ۵- مدیر و مدبر و قدرت کافی برای رهبری برای امور زمام داری کشور، رهبر باید دارای مدیریت و تدبیر کافی و لازم در زمینه اداره کشور باشد تا بتواند وظایف و مسئولیت های سنگین رهبری را انجام دهد و مملکت را با درایت و تدبیر لازم اداره کند. به عبارت دیگر، مدیریت و تدبیر عبارت از مجموعه استعدادهایی است که عند الامتحان، در رهبری بارز و ظاهر می شود و او را در اجرای وظایف سنگین خود یاری می کند. کشف این استعدادها از جمله مواردی است که در تعیین رهبر، یقیناً باید مورد توجه قرار گیرد. (۲) حضرت امیر - علیه السلام - می فرماید: «سزاوارترین مردم به امر خلافت تواناترین آنان به انجام آن و داناترین شان به دستورات خداوند در امور مربوط به خلافت است.» (۳) هم چنین در همین زمینه از آن حضرت روایت شده است که می فرماید: «آن که با کفایت است، سزاوار حکومت است.» (۴) در جای دیگر فرمودند: «کسی که بدون علم و آگاهی کار کند، آن چه خراب می کند بیش از آن است که اصلاح می کند.» (۵) به نظر می رسد مراد از علم و آگاهی در این روایت، آگاهی به فن اداره کشور باشد. (۱). نهج البلاغه، فیض الاسلام، نامه ۵۳. صفحه ۱۰۰۵. (۲). سید محمد هاشمی، همان، صفحه ۴۹. (۳). نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۱۷۳، صفحه ۵۸۸. (۴). غررالحکم و درالکلم، جلد ۵. صفحه ۳۴۹، حدیث ۸۶۹۲. (۵). اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۴۴، حدیث ۲. مصطفی ناصحی - ولایت فقیه و تفکیک قوا؟ ص ۱۶۶

## وظایف خبرگان رهبری

وظایف خبرگان رهبری 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؛ زیرا 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 مصوب ۱۳۵۸ ملحوظ شده بود، لیکن با صراحت و دلالت روشن تر و بدون هیچ ابهام و اجمالی در شورای بازنگری قانون اساسی مصوب 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 مصوب 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 سمت 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، هر گاه یکی از آنان را اَعْلَمَ 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 حیازت 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 جَعْلِ 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 سمت 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 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 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 ستم 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 فحوص دقیق و بحث عمیق هیچ گونه امتیاز و برجستگی یا مقبولیت عامه برای فقیه معین ثابت نشد، بر مجلس خبرگان تعیین یکی از آن‌ها (تخیر 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 فحوص و کاوش علمی و اعلام نتیجه نمایندگان آن‌ها، یعنی مجلس خبرگان روشن می شود 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 فقاقت و عدالت و... می باشد به نحو واجب تعیینی بپذیرد، زیرا گذشته از آن که تولی ولایت فقاقت 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 ستم 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 فحوص 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 می گوید: (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 می شود 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 می گردد و زمانی به تحوّل و دگرگونی مثبت است که در سایر فقهای همتای او پدید می آید، 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 می شد 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 موظّف می نمایند. از این جا معلوم می شود 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 نمی باشد. 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 می باشد. فقدان موقت و موسمی، مانند بیماری دراز مدت که علاج آن در مدت کوتاه مُغْتَفَر 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 موظّف 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 منزل می شود و از انزال او در اصل یک صد و یازدهم چنین تعبیر شد: (از مقام خود برکنار خواهد شد) یعنی، منزل 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 سبّمتی جز کشف عزل و نصب رهبر ندارد، نه انشای عزل یا انشای نصب (یعنی انشای عزل یا انشای نصبی). آیت الله جوادی آملی - مجله حکومت اسلامی، ش ۸

### شبهه دور (خبرگان و رهبری)

شبهه دور (خبرگان و رهبری) روش منطقی و قابل دفاع در مورد تعیین رهبری و ولی فقیه مراجعه به آراء و نظر خبرگان است. اما پیرامون مجلس خبرگان و رابط آن با ولی فقیه و رهبری مسائلی وجود دارد که از جمله آنها اشکال دور است که درباره رابطه بین مجلس خبرگان و رهبری مطرح شده و گفته می شود از یک طرف مجلس خبرگان رهبر را تعیین می کند در حالی که اعتبار خود این خبرگان و کار آنها به رهبر باز می گردد و این دور است و دور باطل است. توضیح این که: کسانی که می خواهند برای مجلس خبرگان نامزد و در نهایت انتخاب شوند باید صلاحیت آنها توسط شورای نگهبان بررسی و تأیید شود. بنابراین اعضای مجلس خبرگان در واقع اعتبار خود را از شورای نگهبان کسب می کنند و اگر شورای نگهبان صلاحیت آنها را تأیید نکند هر چه هم تعداد آرای آنان در صندوق های رأی زیاد باشد موجب اعتبار و عضویت آنان در مجلس خبرگان نمی شود. از طرف دیگر، اعضای شورای نگهبان نیز اعتبارشان را از ناحیه رهبر کسب کرده اند زیرا براساس قانون اساسی، انتخاب فقهای شورای نگهبان بر عهده رهبر و ولی فقیه است. پس اگر نظرات شورای نگهبان اعتبار دارد و نافذ است به دلیل آن است که منتخب رهبر هستند. با این حساب می توانیم بگوییم اگر اعتبار اعضای شورای نگهبان نیز به امضای رهبر است بنابراین، اعتبار مجلس خبرگان در حقیقت با یک واسطه بستگی به امضای رهبر دارد و این رهبر و ولی فقیه است که به مجلس خبرگان و کار آن اعتبار می بخشد. ولی فقیه اعتبار می بخشد به شورای نگهبان و شورای نگهبان اعتبار می بخشد به مجلس خبرگان. از این طرف نیز کار مجلس خبرگان عبارت از انتخاب و تعیین رهبری و ولی فقیه است و با امضا و رأی مجلس خبرگان است که ولایت فقیه و رهبری اعتبار پیدا کرده و حق حاکمیت پیدا می کند و بدین ترتیب دور فلسفی پیش آید: ولی فقیه اعتبار می بخشد به شورای نگهبان و شورای نگهبان اعتبار می بخشد به مجلس خبرگان و مجلس خبرگان اعتبار می بخشد به ولی فقیه. یعنی تا مجلس خبرگان رأی نداده باشد، حکم و نظر ولی فقیه اعتبار ندارد و از طرف دیگر خود مجلس خبرگان را نیز مادامی که ولی فقیه بطور غیر مستقیم (با یک واسطه و از طریق

شورای نگهبان) امضا نکرده باشد نظر و رأی آن (که همان تعیین رهبری است) اعتبار ندارد و این همان رابطه دوری است که در فلسفه و منطق به اثبات رسیده که باطل و محال است. قبل از این که به پاسخ این اشکال پردازیم باید متذکر شویم که ریشه این اشکال در واقع مربوط به بحثی است که در مباحث فلسفه سیاست و در مورد نظام های دموکراسی و مبتنی بر انتخابات مطرح شده است. در آن جا این بحث و این اشکال مطرح شده که اعتبار قوانین و مقرراتی که در یک نظام دموکراتیک توسط مجالس نمایندگان یا دولت وضع می شود بر چه اساس است؟ و پاسخ ابتدایی هم که داده می شود این است که اعتبار آن بر اساس رأی مردم است؛ یعنی چون مردم به این نمایندگان یا به این حزب و دولت رأی داده اند بنابراین قوانین و مقررات موضوعه توسط آنها اعتبار پیدا می کند: رأی مردم اعتبار می بخشد به قوانین و مقررات وضع شده توسط مجلس و دولت اما بلافاصله این سؤال به ذهن می آید که به هنگام تأسیس یک نظام دموکراتیک و در اولین انتخاباتی که می خواهد برگزار شود و هنوز مجلس و دولتی وجود ندارد و تازه می خواهیم از طریق انتخابات آنها را معین کنیم، خود این انتخابات نیاز به قوانین و مقررات دارد؛ این که آیا زنان هم حق رأی داشته باشند یا نه؛ حداقل سن رأی دهندگان چه مقدار باشد؛ حداقل آرای کسب شده برای انتخاب شدن چه مقدار باشد؛ آیا اکثریت مطلق ملاک باشد یا اکثریت نسبی یا نصف بعلاوه یک یا یک سوم آرای مأخوذه؛ نامزدها از نظر سن و میزان تحصیلات و سایر موارد باید واجد چه شرایطی باشند و ده ها مسأله دیگر که باید قوانین و مقرراتی برای آنها در نظر بگیریم. و بسیار روشن است که هریک از این قوانین و مقررات و تصمیمی که در مورد چگونگی آن گرفته می شود می تواند بر سرنوشت انتخابات و فرد یا حزبی که در انتخابات پیروز می شود و رأی می آورد تأثیر داشته باشد. در کشورهای غربی (یا لاقلاً در بسیاری از آنها) که پیشگامان تأسیس نظام های دموکراتیک در یکی، دو قرن اخیر شناخته می شوند زنان در ابتدا حق رأی نداشتند و انتخابات بدون حضور زنان برگزار می شد و این احتمال قویاً وجود دارد که اگر از ابتدا زنان حق رأی می داشتند ما امروز نام افراد و احزاب و شخصیت های دیگری را در تاریخ سیاسی بسیاری از کشورهای غربی مشاهده می کردیم. تا همین اواخر نیز در کشور سوئیس که دارای بیش از بیست «کانتون» مستقل است در بسیاری از کانتون های آن، زنان حق رأی نداشتند. با تغییر حداقل سن لازم برای شرکت در انتخابات از ۱۶ به ۱۵ سال، در کشورهایی نظیر کشور ما که نزدیک به هفتاد درصد جمعیت را جوانان تشکیل می دهند، احتمال قوی می رود که وضعیت انتخابات و افراد و گروه هایی که حایز اکثریت آرا می شوند به کلی دگرگون شود. اکنون سؤال این است که در اولین انتخاباتی که در هر نظام دموکراسی برگزار می شود و هنوز نه دولتی و نه مجلسی در کار است برای سن و جنسیت افراد شرکت کننده و یا در مورد شرایط نامزدهای انتخابات و میزان آرای که برای انتخاب شدن نیاز دارند و مسائل مشابه دیگری که مربوط به برگزاری انتخابات است چه مرجعی و براساس چه پشتوانه ای باید تصمیم بگیرد؟ در این جا تأکید اکید می کنیم که توجه داشته باشید اگر برای اولین دولت و اولین مجلسی که بر سر کار می آید نتوانیم پاسخ درست و قانع کننده ای بدهیم تمامی دولت ها و مجالس قانون گذاری که پس از این اولین دولت و مجلس در یک کشور روی کار می آیند زیر سؤال خواهند رفت و اعتبار و مشروعیت آنها مخدوش خواهد شد. زیرا دولت و مجلس دوم براساس قوانین و مقررات مصوب دولت و مجلس اول تشکیل می شود؛ دولت و مجلس سوم بر اساس قوانین و مقررات مصوب دولت و مجلس دوم تشکیل می شود؛ دولت و مجلس چهارم بر اساس قوانین و مقررات مصوب دولت و مجلس سوم تشکیل می شود و به همین صورت ادامه پیدا می کند. بدیهی است که اگر اشکال مذکور در مورد دولت و مجلس اول حل نشود و اعتبار آنها تثبیت نگردد اعتبار تمامی دولت ها و مجالس قانون گذاری بعدی تا آخر زیر سؤال خواهد رفت. برای حل این اشکال، برخی از نظریه پردازان و دانشمندان علوم سیاسی گفته اند ما بالاخره چاره ای نداریم که انتخابات اول را بر مبنای یک سری قوانین و مقررات برگزار کنیم. به عنوان مثال فرض کنید انتخاباتی را بر اساس این قوانین و مقررات برگزار می کنیم: الف - حداقل سن رأی دهندگان ۱۶ سال است. ب - زنان حق انتخاب شدن و انتخاب کردن ندارند. ج - در مورد نامزدهای انتخاباتی هیچ سطح خاصی از تحصیلات و مدرک علمی معتبر نیست. د - حداقل

آرای لازم برای انتخاب شدن، یک سوم کل آرای مأخوذه می باشد. حداقل سن انتخاب شوندگان ۲۰ سال می باشد. پس از آن که انتخابات را بر اساس این قوانین و مقررات برگزار کردیم و اولین دولت و مجلس را تشکیل دادیم آن گاه این اولین دولت و مجلس تصویب می کند که این انتخابات برگزار شده با همین قوانین و مقررات معتبر است و بدین صورت این اولین انتخابات، وجهه و پشتوانه قانونی و معتبر پیدا می کند. البته برای انتخابات بعد باید این اولین دولت و مجلس تصمیم گیری کند؛ که ممکن است همین قوانین و مقررات را ابقا کند و ممکن هم هست برخی یا همه آن ها را تغییر دهد. ولی بالاخره به طریقی که بیان شد مشکل اولین انتخابات و اعتبار قانونی آن حل می شود. بسیار روشن است که این پاسخ، پاسخ صحیحی نیست و مشکل را حل نمی کند. زیرا سؤال ما در مورد همین اولین دولت و مجلس است که می خواهد به دولت ها و مجالس بعدی و قوانین و مقررات مصوب آنها اعتبار بدهد در حالی که خودش بر اساس انتخاباتی برسر کار آمده که آن انتخابات بر اساس یک سری قوانین و مقرراتی برگزار شده که آن قوانین و مقررات، دیگر مصوب هیچ دولت و مجلس منتخب مردمی نیست. و این که همین دولت و مجلس بخواهد به انتخاباتی که بر اساس آن روی کار آمده اعتبار و مشروعیت ببخشد چیزی نسبت جز همان رابطه دوری که در ابتدا اشاره کردیم: اولین انتخابات اعتبار مشروعیت میبخشد به اولین مجلس نمایندگان یا دولت. به هر حال این اشکالی است که بر تمامی نظامهای مبتنی بر دموکراسی وارد میشود و هیچ پاسخ منطقی و قانع کنندهای هم ندارد و به همین دلیل هم تقریباً تمامی نظریه پردازان فلسفه سیاست و اندیشمندان علوم سیاسی، بخصوص در دوران معاصر، این اشکال را پذیرفتهاند ولی میگویند چارهای و راهی غیر از این نیست و برای تأسیس یک نظام دموکراتیک و مبتنی بر آرای مردم، گریزی از این مسأله نیست و هیچ راه حلّ عملی برای این مشکل وجود ندارد. بنابراین، در مورد اشکال دوری هم که درباره رابطه مجلس خبرگان با رهبری و ولی فقیه مطرح میشود یک پاسخ میتواند این باشد که همان گونه که این مشکل در تمامی نظامهای مبتنی بر دموکراسی وجود دارد ولی معهداً موجب نشده دست از دموکراسی بردارند و به فکر نظامهایی از نوع دیگر باشند، وجود چنین مشکلی در نظام ولایت فقیه هم نباید موجب شود ما اصل این نظام را مخدوش بدانیم و گرنه باید تمامی حکومتها و نظامهای دموکراتیک قبلی و فعلی و آینده جهان را نیز مردود شمرده و نپذیریم. اما واقعیت این است که این اشکال دور فقط بر نظامهای دموکراسی وارد است و نظام مبتنی بر ولایت فقیه اساساً از چنین اشکالی مبرا است و در این جا هیچ دوری وجود ندارد. دلیل آن هم این است که همان گونه که در مباحث قبلی این کتاب مشروحاً بحث شد، ولی فقیه اعتبار و مشروعیت خود را از جانب خدای متعال، و نه از ناحیه مردم، کسب میکند و قانون و فرمان خدای متعال نیز همان طور که قبلاً اشاره کرده ایم اعتبار ذاتی دارد و دیگر لازم نیست کسی یا مرجعی به فرمان و قانون خداوند اعتبار بدهد بلکه بر اساس مالکیت حقیقی خدای متعال نسبت به همه هستی، خداوند میتواند هر گونه تصرف تکوینی و تشریعی که بخواهد در مورد هستی و تمامی موجودات اعمال نماید. یعنی در نظام مبتنی بر ولایت فقیه آن چه در ابتدای تأسیس نظام اتفاق میافتد به این صورت است: خدای متعال اعتبار میبخشد به ولی فقیه و دستورات او اعتبار میبخشد به مجلس و دولت. مغالطه ای که در وارد کردن اشکال دور به رابطه میان ولی فقیه و خبرگان وجود دارد در آن جاست که می گوید: «ولی فقیه اعتبارش را از مجلس خبرگان کسب می کند» درحالی که اعتبار خود این شورا اعتبارش را از رهبر گرفته است. و پاسخ آن هم همان طور که گفتیم این است که اعتبار ولی فقیه از ناحیه خبرگان نیست بلکه به نصب از جانب امام معصوم - علیه السلام - و خدای متعال است و خبرگان در حقیقت رهبر را نصب نمی کنند بلکه نقش آنان «کشف» رهبر منصوب به نصب عام از جانب امام زمان - علیه السلام - است. نظیر این که وقتی برای انتخاب مرجع تقلید و تعیین اعلم به سراغ افراد خبره و متخصصان می رویم و از آنها سؤال می کنیم، نمی خواهیم آنان کسی را به اجتهاد یا علمیت نصب کنند بلکه آن فرد در خارج و در واقع یا مجتهد هست یا نیست، یا اعلم هست یا نیست، اگر واقعاً مجتهد یا اعلم است تحقیق ما باعث نمی شود از اجتهاد یا علمیت بیفتد و اگر هم واقعاً مجتهد و اعلم نیست تحقیق ما باعث نمی شود اجتهاد و علمیت در او بوجود بیاید. پس سؤال از متخصصان فقط برای این منظور



است که از طریق شهادت آنان برای ما کشف و معلوم شود که آن مجتهد اعلم (که قبل از سؤال ما خودش در خارج وجود دارد) کیست. در این جا هم خبرگان رهبری، ولی فقیه را به رهبری نصب نمی کنند بلکه فقط شهادت می دهند آن مجتهدی که به حکم امام زمان - علیه السلام - حق ولایت دارد و فرمانش مطاع است این شخص است. جواب دیگری هم که می توانیم بدسیم (جواب سوم) این است که بطور مثال، بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی - قدس سره - اولین شورای نگهبان را تعیین فرمودند و آن شورای نگهبان صلاحیت کاندیداهای مجلس خبرگان رهبری را تأیید کردند و آنان انتخاب شدند. اما این مجلس خبرگان کارش تعیین رهبر بعدی است و بنابراین دوری در کار نیست. بلکه اگر این گونه بود که امام خمینی - قدس سره - با یک واسطه (شورای نگهبان) مجلس خبرگان رهبری را تأیید کرده بودند و در عین حال همین مجلس خبرگان، امام را به رهبری تعیین کرده بود این کار، دور بود. این نظیر آن است که ما ابتدا شمع روشنی داشته باشیم و با این شمع کبریتی را روشن کنیم و با آن کبریت شمع دیگری را روشن کنیم که این جا دور نیست. بلکه اگر این طور باشد که روشنی شمع الف از کبریت گرفته شده در همان حال روشنی کبریت نیز از شمع الف حاصل شده باشد در این صورت دور می شود و هیچ یک از شمع و کبریت روشن نخواهند شد. ممکن است کسی بگوید در همان مجلس خبرگان اول این طور است که گر چه آغاز و شروع رهبری امام خمینی - قدس سره - ربطی به مجلس خبرگان ندارد اما ادامه رهبری ایشان بستگی به تشخیص و تأیید و شهادت همین مجلس خبرگان دارد. بنابراین، اشکال دور نسبت به ابتدای رهبری ایشان وارد نیست اما در مورد ادامه رهبری امام خمینی - قدس سره - اشکال دور پیش می آید. زیرا ادامه رهبری ایشان به تأیید مجلس خبرگان است در حالی که این مجلس خبرگان خود، اعتبارش را از امام خمینی - قدس سره - گرفته است و این دور است. پاسخ این اشکال هم این است که این مسأله نظیر این است که ابتدا شمع الف روشن باشد (روشنی اول) و کبریتی را با آن روشن کنیم و بعد شمع الف خاموش شود و با همین کبریتی که از شمع اول روشن شده بود دوباره آن شمع را روشن کنیم (روشنی دوم) که در این جا دوری پیش نخواهد آمد. زیرا آن چه که روشنی کبریت به آن وابسته بود روشنی اول شمع بود و آن چه به روشنی کبریت وابسته است ادامه روشنی شمع الف و روشنی دوم آن است و این دور نیست. در بحث ما هم این طور است که امام خمینی - قدس سره - شورای نگهبان را تعیین کردند و آن شورا صلاحیت کاندیداهای مجلس خبرگان را امضا کرده ولی آن چه که مجلس خبرگان پس از انتخاب و تشکیل، امضا می کند ادامه رهبری امام خمینی - قدس سره - است و به دوران قبل از این (روشنی اول شمع الف) کاری ندارد و اعتبار آن دوران به تأیید مجلس خبرگان اول نیست بلکه بواسطه نصب عام از ناحیه امام زمان - علیه السلام - است و با این حساب دوری در کاری نیست. خلاصه این که اشکال دور در واقع مربوط به نظام های مبتنی بر دموکراسی و تفکر مردم سالاری است و این اشکال را از آن جا گرفته و خواسته اند بر نظریه ولایت فقیه نیز وارد کنند. اما حقیقت این است که این اشکال بر نظام های دموکراتیک وارد است و هیچ پاسخ مقبول و معقولی ندارد و مفری از آن وجود ندارد ولی در مورد نظام مبتنی بر ولایت فقیه با تحقیقی که کردیم معلوم شد این اشکال مندرج است و به هیچ وجه وارد نیست. آیت الله مصباح یزدی - با تلخیص از کتاب نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه ص ۱۴۱

### مشروعیت حکومت اسلامی

مشروعیت حکومت اسلامی بررسی این که بر چه اساس و معیاری قدرت حاکمیت بر ملت به عهده فرد و یا دستگاهی نهاد می شود تا آن فرد یا دستگاه حاکمه شرعاً و قانوناً حق استفاده از قدرت را داشته باشد؟ این بحث از مباحث ریشه دار فلسفه سیاست است که به گونه های مختلف و بر اساس مکاتب گوناگونی که در فلسفه سیاست وجود دارد مورد بررسی قرار گرفته است و تعابیر گوناگونی را برای بیان آن برگزیده اند. از جمله تعبیر «قدرت اجتماعی»، است که در قالب مفهوم عرفی قدرت می گنجد. به این معنا که بجز قدرت مادی و جسمانی و قدرت مدیریت، کارگزاران باید برخوردار از قدرت دیگری باشند که «قدرت اجتماعی»، نام

می‌گیرد. حال سؤال می‌شود که حکومت «قدرت اجتماعی»، مشروعیت و حق تصدی امر حکومت و اجرای قانون را از کجا می‌گیرد؟ برچه اساسی کسی برخوردار از این حق می‌گردد که در رأس هرم قدرت قرار می‌گیرد؟ در یک کشور ۶۰ میلیونی که شخصیت‌های فرهیخته، متخصص و شایسته فراوانی دارد، چطور فقط یک نفر در رأس هرم قدرت قرار می‌گیرد؟ چه کسی این قدرت را به او می‌دهد؟ اساساً ملاک مشروعیت حکومت، دولت و متصدیان و کارگزاران حکومتی چیست؟ مکتب‌های گوناگون سیاسی و حقوقی پاسخ‌های متفاوتی به سؤال فوق داده‌اند، اما پاسخی که تقریباً در فرهنگ رایج و عمومی امروز بر آن اتفاق نظر هست این است که آن قدرت را مردم به دستگاه حکومتی و رئیس حکومت می‌بخشند. این قدرت تنها از مسیر اراده و خواست عمومی مردم به فرد واگذار می‌شود و دیگر مسیرهای انتقال قدرت مشروعیت ندارد. ممکن نیست چنین قدرتی را شخص از پدران خود به ارث ببرد؛ چنانکه در رژیم‌های سلطنتی عقیده بر این است که قدرت و حاکمیت موروثی است و وقتی سلطان از دنیا رفت قدرت به عنوان میراث به فرزند او منتقل می‌شود و این قدرت موروثی از پدر به فرزند منتقل می‌گردد و مردم هیچ نقشی در آن ندارند. این شیوه حاکمیت در این زمانه نیز در برخی از کشورها رایج است، اما فرهنگ غالب دنیای امروز این سیستم را نمی‌پذیرد و این تئوری برای افکار عمومی مردم جهان قابل قبول نیست و چنان نیست که اگر کسی فرضاً شایستگی حکومت بر مردم را دارد پس از او حتماً فرزندش بهترین و شایسته‌ترین فرد برای تصدی حکومت باشد. علاوه بر این که مردم این رویه را مناسب‌ترین گزینه نمی‌بینند، بلکه خلاف آن را به وضوح مشاهده می‌کنند و موارد فراوانی را سراغ دارند که دیگران به مراتب لایق‌تر و شایسته‌تر از کسی هستند که وارث حاکم پیشین است. به جهت مطرود بودن سیستم پادشاهی و سلطنتی در فرهنگ عمومی این زمانه و مخالفت افکار عمومی با آن است که در برخی از رژیم‌های سلطنتی سعی شده است سلطنت بسیار کم‌رنگ و به صورت تشریفاتی باشد و قدرت از سلطان گرفته شده، به کسی که منتخب مردم است مانند نخست‌وزیر سپرده شود. در واقع، در آن کشورها فقط نامی از سلطان برای پادشاه باقی مانده و قدرت واقعی از او سلب شده است. پس در باور عمومی و نظام دموکراسی رایج در این دوران کسی شایستگی و صلاحیت تصدی حکومت و به دست گرفتن قدرت اجرایی را دارد که منتخب مردم باشد و تنها از مسیر اراده مردم است که حکومت مشروعیت پیدا می‌کند. البته شیوه‌گزینش و بروز و تبلور اراده مردم متفاوت است و اشکال گوناگونی در کشورها برای این مهم وجود دارد: در برخی از کشورها رئیس حکومت از طریق احزاب و نمایندگان منتخب مردم انتخاب می‌شود و در واقع احزاب و نمایندگان پارلمان نقش واسطه بین مردم و رئیس حکومت را ایفا می‌کنند. در هر حال، وقتی کسی مستقیماً و یا غیر مستقیم از سوی اکثریت مردم انتخاب شد، قدرت حاکمیت به او عطا شده است و از آن پس او به عنوان عالی‌ترین شخصیت اجرایی سکان‌رهدری و هدایت جامعه را به دست می‌گیرد. البته اعطا حاکمیت از سوی مردم به حاکم یک مقوله فیزیکی نیست که مردم چیزی را از خود جدا کنند و به او بدهند و یا انرژی و نیروی جسمی فوق‌العاده‌ای را در بدن او ایجاد کنند. این حاکمیت قدرتی غیر مادی است که با توافق و قرار داد مردم برای حاکم پدید می‌آید. براساس این قرار داد مردم متعهد می‌شوند که در دوره موقت دوساله، چهار ساله و هفت ساله و حتی مادام‌العمر - بر اساس قانونی که در نظام‌ها و کشورهای گوناگون پذیرفته شده است - فرمانبردار و تحت امر و فرمان حاکم منتخب خود باشند. با این فرض، حکومت و مجری قانون قدرتش را از مردم می‌گیرد و اگر مردم با او موافق نباشند، توفیقی نخواهد داشت. برای این ایده و تئوری دلایل گوناگونی دارند که برخی جنبه فلسفی دارد و برخی جنبه انسانی شناختی و برخی صرفاً جنبه قرار دادی دارد و یا بر تجارب عینی و خارجی مبتنی است؛ یعنی پس از تجربه و مشاهده اشکال گوناگون حکومت، این شیوه حاکمیت را بهترین و کارآمدترین شیوه تشخیص داده‌اند. باید در نظر داشت که بررسی نحوه و چگونگی اعطاء قدرت از سوی مردم به کسی که انتخاب می‌شود نیازمند بحث مفصلی است که اگر توفیق دست داد در آینده به آن می‌پردازیم، اما اجمالاً عرض می‌کنیم که پس از اینکه حکومت مشروعی تشکیل شد، مردم باید مقررات قوه اجرائیه را بپذیرند و بر فرمانبرداری و تبعیت از او توافق کنند. این مطلب قبل از این که در مکاتب و جوامع دیگر مطرح شود، در

نظام اسلامی مطرح و پذیرفته شده است. مسأله مشارکت مردم و گزینش مسئولین از سوی آنها و توافق عمومی بر سر این موضوع نه تنها از دیر باز از جنبه تئوریک در جامعه اسلامی مطرح بوده است بلکه عملاً نیز این رویه اعمال می گردیده است. این که کسی بر اساس سلطنت موروثی و یا با توسل به زور، قدرت خود را بر دیگران تحمیل کند، نه تنها عملاً محکوم به شکست است، بلکه از نظر اسلام نیز محکوم است. پس در این که اسلام بر لزوم توافق همگانی و پذیرش و مقبولیت مردمی صحه می گذارد بحثی نیست، اما سوال این است که آیا از دیدگاه اسلامی توافق و پذیرش و مقبولیت مردمی برای مشروعیت حکومت کفایت می کند و از نقطه نظر قانونی آنچه در قالب حکومت اسلامی انجام گرفته و انجام می پذیرد فقط در سایه موافقت مردم است؟ در پاره ای از روزنامه ها، مقالات و کتابها می نویسند که در دنیای امروز مقبولیت و مشروعیت توأمان هستند؛ یعنی، دلیل و معیار مشروع و قانونی بودن یک حکومت و برخورداری از حق حاکمیت فقط به این است که اکثریت مردم به آن رأی بدهند. به تعبیر دیگر، مشروعیت در سایه مقبولیت حاصل می گردد و وقتی مردم کسی را پذیرفتند و به او رأی دادند، حکومت او مشروع و قانونی خواهد بود. این دیدگاه همان تفکر دموکراسی است که در دنیای امروز مقبولیت عام یافته است. حال سؤال این است که آیا اسلام عیناً همین دیدگاه را می پذیرد؟ تفاوت رویکرد اسلام به مشروعیت با جوامع لیبرال پس از آن که پذیرفتیم از نظر اسلام حاکم باید مورد پذیرش و قبول مردم قرار گیرد و بدون مشارکت و همکاری مردم حکومت اسلامی فاقد قدرت اجرایی خواهد بود و نمی تواند احکام اسلامی را اجرا کند، آیا در بینش اسلامی تنها رأی مردم معیار قانونی و مشروع بودن حکومت است و عملکرد مجریان قانون فقط در سایه رأی مردم مشروعیت می یابد، یا عامل دیگری نیز باید ضمیمه گردد؟ به عبارت دیگر، آیا پذیرش مردم شرط لازم و کافی برای قانونی بودن حکومت است و یا شرط لازم برای تحقق عینی آن است؟ در پاسخ باید گفت که آنچه در نظریه ولایت فقیه مطرح است و آن را از اشکال گوناگون حکومت های دموکراتیک مورد قبول جهان امروز متمایز می کند، عبارت است از این که ملاک مشروعیت و قانونی بودن حکومت از نظر رأی مردم نیست، بلکه رأی مردم به مثابه قالب است و روح مشروعیت را اذن الهی تشکیل می دهد، و این مطلب ریشه در اعتقادات مردم و نوع نگرش یک مسلمان به عالم هستی دارد. توضیح این که: شخص مسلمان عالم هستی را ملک خدا می داند و معتقد است که مردم همه بنده خدا هستند و در این جهت تفاوتی بین افراد نیست و همه یکسان از حقوق بندگی خدا برخوردارند؛ چنانکه رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - می فرماید: «الْمُؤْمِنُونَ كَأَسْنَانِ الْمَشِطِ يَتَسَاوُونَ فِي الْحُقُوقِ بَيْنَهُمْ»<sup>۱</sup> (مؤمنان چون دانه های شانه، از حقوقی مساوی و متقابل برخوردارند. پس همه در این که بنده خدا هستند یکسان اند و در این جهت تفاوتی و امتیازی وجود ندارد، چه این که در انسانیت نیز انسانها مساوی اند و کسی امتیازی بر دیگری ندارد. مرد و زن و سیاه و سفید همه در اصل انسانیت مساوی و یکسانند. حال چگونه و بر اساس چه معیاری کسی قدرت می یابد که به نوعی بر دیگران اعمال حاکمیت کند؟ ما پذیرفتیم که مجری قانون باید برخوردار از قوه قهریه باشد که در صورت نیاز آن قدرت را اعمال کند و عرض کردیم که اساساً قوه مجریه بدون قوه قهریه سامان نمی یابد و فلسفه وجودی قوه مجریه همان قوه قهریه است که دیگران را مجبور به تبعیت از قانون می کند. حال اگر قوه قهریه در کار نبود و دستگاهی می توانست تنها با موعظه و نصیحت مردم را به عمل به قانون دعوت کند، دیگر نیازی به قوه مجریه نبود و برای این امر وجود علما و مریبان اخلاق کفایت می کرد. پس فلسفه وجودی قوه مجریه این است که به هنگام نیاز از قوه قهریه خود استفاده کند و جلوی متخلف را بگیرد. اگر کسی به مال و ناموس دیگری تجاوز کرد، او را دستگیر کند و به زندان افکند و یا به شکل دیگری او را مجازات کند. شکی نیست اعمال مجازات هایی که امروز در دنیا رایج است و اسلام نیز گونه هایی از آنها را برای مجریان تعیین کرده است که از جمله آنها و شناخته شده ترین آنها حبس و زندانی ساختن مجرم است، موجب سلب بخشی از آزادی های انسان می شود. وقتی کسی را به زور در یک محدوده فیزیکی حبس می کنند و در را به روی او می بندند، ابتدایی ترین آزادی او را سلب کرده اند. سؤال این است که به چه حقی کسی آزادی را از متخلف سلب می کند؟ بی شک سلب آزادی ها و سلب حقوق افراد متخلف از سوی مجریان قانون

باید مشروع و منطبق برحق باشد. درست است که مجرم باید مجازات شود، اما چرا شخص خاصی باید متصدی آن شود و نه دیگری؟ گمارده شدن افراد خاصی برای اجرای قانون و مشروعیت یافتن رفتار آنها باید برخوردار از دلیل و ملاک باشد. چون رفتار آنها نوعی تصرف مالکانه در انسانهاست: کسی که مجرم را زندانی می کند، در حوزه وجودی او تصرف می کند و اختیار و آزادی را از او سلب می کند و او را در فضای محدودی محبوس می کند و اجازه نمی دهد که به هر کجا خواست برود، نظیر مالکی است که برده مملوک خود را تنبیه می کند. چون برخورد با مجرمان و متخلفان به معنای سلب آزادی و سلب حقوقی آنهاست و تصرف مالکانه در انسانها محسوب می گردد، در بینش اسلامی ملاک مشروعیت قوه مجریه چیزی جز رأی اکثریت مردم است. ملاک مشروعیت اذن خداوند است، چون انسانها همه بنده خدا هستند و خدا باید اجازه دهد که دیگران در بندگان و لو بندگان مجرمش تصرف کنند. هر انسانی - حتی افراد مجرم - برخوردار از آزادی هستند و این آزادی موهبتی الهی است که به همه انسانها اعطا شده است و کسی حق ندارد این آزادی را از دیگران سلب کند. کسی حق سلب آزادی را حتی از افراد مجرم دارد که مالک آنها باشد و او خداوند است. بدین ترتیب، در بینش و رویکرد اسلامی علاوه بر آنچه، در همه نظام های انسانی و عقلانی، برای شکل گیری قوه مجریه و اساساً حکومت لازم شمرده شده، معیار و ملاک دیگری نیز لازم است که ریشه در اعتقادات و معارف اسلامی دارد. بر اساس اعتقاد ما خداوند، رب و صاحب اختیار هستی و انسانهاست. چنین اعتقادی ایجاب می کند که تصرف در مخلوقات خدا حتماً باید به اذن خداوند صورت گیرد. از طرف دیگر، قوانین که چارچوبه های رفتار بهنجار شهروندان را مشخص می کند و بالطبع موجب تحدید آزادی ها می شود، خود به خود اجرا نمی گردند و نیازمند دستگامی است که به اجرای آنها پردازد و در نتیجه باید حکومت و قوه مجریه برخوردار از قوه قهریه شکل گیرد و شکی نیست که حکومت و قوه مجریه بدون تصرف در مخلوقات خدا و محدود ساختن آزادی های افراد سامان نمی یابد و گفتیم که تصرف در مخلوقات حتی در حد سلب آزادی مجرمان و تبهکاران از سوی کسی رواست که دارای چنین اختیاری باشد و این اختیار و صلاحیت فقط از سوی خداوند به دیگران واگذار می شود؛ چون او مالک و رب انسانهاست و می تواند به حکومت اجازه دهد که در مخلوقات او تصرف کند. امتیاز نظریه ولایت فقیه بر سایر نظریات مطرح شده در فلسفه سیاست و در باب حکومت، به این است که آن نظریه از توحید و اعتقادات اسلامی ریشه می گیرد. در این نظریه حکومت و تصرف در انسانها باید مستند به اجازه الهی باشد. در مقابل، اعتقاد به این که تصرف قانونی در حوزه رفتار و آزادی های دیگران لازم نیست منوط به اجازه خداوند باشد، نوعی شرک در ربوبیت است. یعنی متصدی اجرای قانون اگر چنین اعتقادی داشته باشد که حق دارد بدون اذن و اجازه الهی در بندگان خدا تصرف کند، در واقع ادعا می کند همان طور که خداوند حق تصرف در بندگان را دارد، من نیز مستقلاً حق تصرف در آنها را دارم و این نوعی شرک است. البته نه شرکی که موجب ارتداد شود، بلکه شرک ضعیفی است که از کج اندیشی و کج فکری ناشی می گردد و در پرتو آن عصیان و لغزش رخ خواهد داد و این گناه کوچکی نیست. چطور کسی خود را هم سطح خداوند می داند و مدعی است همان طور که خداوند در بندگان تصرف می کند من نیز با تکیه بر رأی و انتخاب مردم این حق را دارم که در آن ها تصرف کنم؟ مگر مردم اختیار خود را دارند که به دیگری واگذار کنند؟ مردم همه مملوک خداوند هستند و اختیار آنها در دست خداوند است. دریافتیم که اگر ما به درستی بینش و رویکرد حکومتی اسلام را تحلیل کنیم به این نتیجه می رسیم که این رویکرد علاوه بر آن چه در نظام های حکومتی دنیا مورد قبول عقلا قرار گرفته، امر دیگری نیز باید لحاظ شود، و آن نیاز حکومت به اجازه الهی برای تصرف در بندگان خداست. بر اساس این نظریه، مشروعیت حکومت از جانب خداست و پذیرش و رأی مردم شرط تحقق حکومت است. (پی نوشت: ۱) (بحار الانوار، ج ۹، ص ۴۹. منبع: نظریه سیاسی اسلام، آیت الله مصباح یزدی / خ نویسنده: آیت الله مصباح یزدی

فلسفه تشکیل مجلس خبرگان رهبری ولایت و رهبری، تفاوت‌های فراوانی با مرجعیت دارد که تبته به سه فرق، در اینجا ضروری است ۱- مرجعیت، کثرت‌پذیر است و لذا تقلید نیز تعدد‌پذیر می‌باشد؛ یعنی ممکن است در عصر یا مصری، برای نسل معین، چند مرجع تقلید وجود داشته باشد که به سبب عدم احراز اعلیّت و مانند آن، حکم به تخییر در پذیرش مرجعیت چند نفر بشود؛ و یا به سبب احراز عدم تفاوت در شرایط و اوصاف مرجعیت، تخییر در پذیرش، مورد قبول جامعه متشرعان قرار گیرد و لذا برخی از مقلدان، به شخص معین رجوع کنند و برخی دیگر، مرجع دیگری را برای تقلید بپذیرند. و نیز ممکن است گروهی، مرجع معینی را اعلم بدانند و عده‌ای دیگر، مرجع دیگر را؛ که در این حال نیز تعدد مراجع، قابل تصور است؛ با اینکه هر گروهی، وظیفه خود را به نحو واجب تعیینی، رجوع به مرجع مشخص می‌دانند نه به نحو واجب تخییری. ۲- مرجعیت، تفکیک‌پذیر است و لذا تقلید نیز تجزی‌پذیر می‌باشد؛ یعنی ممکن است فقهی معین، در عبادات، اعلم از دیگری باشد و آن فقیه دیگر، در عقود و معاملات، اعلم از غیر خود باشد که در این حال، تفکیک و تجزیه در تقلید، محتمل است؛ یعنی مردم بتوانند در هر بخش، از فقیه اعلم در همان بخش تقلید کنند تذکر: منظور از امکان تفکیک، امکان به معنای خاص نیست تا صرف جواز را بفهماند، بلکه امکان به معنای عام است که با وجوب تفکیک نیز هماهنگ است ۳- مرجعیت متعدد، حدوثاً و بقاءً احتمال تخییر دارد؛ یعنی ممکن است در مورد چند مرجع متساوی (متساوی به حسب واقع و ثبوت - گرچه نادر است - یا متفاوت به حسب واقع و ثبوت، بدون احراز اعلیّت در مقام اثبات) تخییر مستمر باشد؛ به گونه‌ای که مقلد، علاوه بر آنکه در آغاز تقلید، در رجوع به یکی از مراجع، آزاد و مختار است، پس از آن و در مقام بقاء نیز بتواند هر زمان، از یک مرجع به مرجع دیگر عدول کند. البته ممکن است برخی از فقیهان، تخییر در مرجعیت را ابتدایی بدانند نه مستمر، و عدول از یک مرجع متساوی به مرجع متساوی دیگر را روا ندانند، لیکن برهان عقلی بر خلاف تخییر مستمر، اقامه نشده است امّا ولایت و رهبری نظام واحد برای ملت واحد و کشور واحد، بر خلاف مرجعیت، نه تعدد‌پذیر است، نه تفکیک‌پذیر، و نه تخییر مستمر را تحمل می‌کند و دلیل اجمالی آن، گسستن شیرازه نظم و انسجام ملی یک مملکت است بنابر مطالب یاد شده و اهمیت مسأله رهبری نظام و ولایت امر یک ملت و پرهیز از خطر هر گونه تعدد و تفکیک و تجزیه در مهم‌ترین رکن نظام اسلامی، مجلس خبرگان تشکیل شده و می‌شود و فقیه‌شناسان هر ولایت که مورد وثوق مردم آن قلمرو می‌باشند، به تبادل نظر می‌پردازند و پیرامون مبادی و مبانی فقهی و حقوقی رهبری نظام می‌اندیشند و به عنوان بینة شهادت می‌دهند و یا به عنوان اهل خبره، رأی کارشناسی صادر می‌کنند و با شهادت آنان که از حسّ سرچشمه می‌گیرد و رأی کارشناسی‌شان که از حدس مایه می‌گیرد، فوائد فراوان فقهی و حقوقی حاصل می‌شود که در ذیل به برخی از آنها اشارت می‌رود ۱). «قیام بینة شرعی» یا «قیام آراء اهل خبره» تحقق می‌یابد که مورد پذیرش عقلاء و امضای شارع مقدس است ۲). از شهادت گواهان یا کارشناسی خبرگان، طمأنینه یا علم به صلاحیت رهبری حاصل می‌شود؛ زیرا منتخبان مجلس خبرگان، چهره‌های علمی و عملی یک کشورند که برخی بدون واسطه و برخی با واسطه، مورد اطمینان علمی و عملی جامعه اسلامی می‌باشند ۳). با وجود مجلس خبرگان، از تعارض بینه‌ها یا تعارض گزارش خبیران، پرهیز می‌شود که گذشته از بهره فقهی، ثمره حقوقی نیز دارد؛ زیرا بر اساس قانون اساسی که مورد پذیرش اکثریت قاطع ملت مسلمان ایران می‌باشد، همگان تعهد نموده و تعاهد متقابل کرده‌اند که حق حاکمیت خویش را در پذیرش رهبری نظام، فقط از راه مجلس خبرگان اعمال کنند؛ خبرگانی که خود انتخاب کرده‌اند تا فقیه جامع الشرایط را تشخیص داده، تعیین نماید و چنین تعهد ملی - دینی و چنین تعاهد متقابل همگانی که در همه‌پرسی قانون اساسی ظهور کرده است، به امضای فقیه جامع الشرایطی مانند امام راحل (قدّس سرّه) رسیده است و صبغه حقوقی آن، هماهنگ با جنبه فقهی‌اش تأمین شده است از اینرو، هیچ مجالی برای اختلاف یا تخلف، و هیچ بهانه‌ای برای مخالفت وجود ندارد؛ زیرا چنین تعهد و تعاهد همگانی، از مصادیق بارز «أوفوا بالعقود» (۱) و از موارد روشن ادله فاء به عهد و میثاق و شرط یک امت است و اگر چه



پیش از رأی‌گیری، بی‌بینه‌ها و خبیران، همتای یکدیگرند، لیکن پس از پذیرش شهادت یا گزارش خبیانه اکثریت نمایندگان منتخب ملت، هیچ مجالی برای شهادت یا گزارش خبیانه مخالفان وجود ندارد؛ همان‌گونه که فقیهان جامع شرایط و همتای یکدیگر - که پیش از فعلیت ستم ولایت، متساوی‌الاقدار و الاقدام می‌باشند - پس از به فعلیت رسیدن ولایت یکی از آنان، همگی جزو امت‌او می‌شوند 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 آن ولی مقبول ندارند در اینجا تذکر چند نکته سودمند است. - 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، از مسائل فقهی جدا مطرح می‌شود. - گرچه حق مخالفت حقوقی در طی تعاهد متقابل همه‌پرسی منتفی است، لکن حق نظارت و نقد، به عنوان امر به معروف و نهی از منکر از یک سو و به عنوان متمیم ادله شایستگی بقای رهبری یا نقد آن از سوی دیگر، برای همگان و به ویژه کارشناسان فقهی و حقوقی و سیاسی همچنان محفوظ است. - نظارت مستمر همه خبرگان نسبت به توازن نیروهای فقهی و تدبیری و اداری و سیاسی فقهای دیگر با فقیه متکفل رهبری، همچنان باقی است؛ تا اگر تفاوت محسوسی در مرحله بقا پدید آمد، برابر قانون اساسی متخذ از مسائل فقهی و حقوقی اسلام اقدام شود پی نوشت: (۱) سوره مائده، آیه ۱ منبع: آیت الله جوادی آملی (حفظه الله)، ولایت فقیه، ص ۴۴۳ - ۴۴۶ /خ نویسنده: آیت الله جوادی آملی (حفظه الله)

### مجلس خبرگان از نگاه امام خمینی(ره)

مجلس خبرگان از نگاه امام خمینی(ره) مجلس خبرگان یکی از نهادهای عالی است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پیش بینی شده و سه وظیفه مهم شناسایی، انتخاب و نظارت بر رهبری را عهده دار می‌باشد. اعضای این نهاد عالمانی متعهدند که از سوی مردم برگزیده می‌شوند. به همان اندازه که رهبری در نظام اسلامی جای گاهی رفیع و بلند دارد مجلس خبرگان نیز که وظیفه اش در ارتباط با رهبری است، مهم و ارزش مند است. امام خمینی(ره) به عنوان معمار و بانی انقلاب اسلامی از سال‌های نخستین شکل‌گیری این نهاد، به تبیین جای گاه این مجلس و تشویق و ترغیب مردم به حضور در انتخاب خبرگان پرداخت و نیز خبرگان منتخب مردم را به دقت در انجام وظیفه توصیه فرمود. در این جا گزیده ای از سخنان امام در پنج محور عرضه می‌گردد:

۱- جای گاه مجلس خبرگان امام در قسمتی از پیامی که به هنگام گشایش اولین دوره مجلس خبرگان ارسال داشتند، فرمودند: ( و اکنون شما ای فقهای شورای خبرگان و ای برگزیدگان ملت ستم دیده در طول تاریخ شاهنشاهی و ستم شاهی، مسئولیتی را قبول فرمودید که در رأس همه مسئولیت‌ها است و آغاز به کاری کردید که سرنوشت اسلام و ملت رنج دیده و شهید داده و داغ دیده (در) گرو آن است. ) ۱- ۲- شرکت مردم در انتخابات امام بارها و بارها بر حضور مردم در انتخاب خبرگان سفارش اُکید داشتند: (امروز در ملت ما مطرح است قضیه مجلس خبرگان برای تعیین رهبری. این مسئله ای است که نباید ملت ایران برای آن، کم‌ارج قائل باشد. الان یک دسته - از قراری که شنیدم - دوره افتاده اند که این مجلس خبرگان نباید باشد، برای این که تضعیف رهبری است. مجلس خبرگان، تقویت رهبری است، گول این حرف‌ها را نخورند، باید همه وارد بشوند، این یک تکلیف است. ) ۲- در جمع دانش جویان عضو دفتر تحکیم وحدت و انجمن اسلامی دانش جویان دانش گاه‌های سراسر کشور فرمودند: (البته مسائل زیادی در پیش داریم و شما در پیش دارید که باز شیاطین دوره افتاده اند و نمی‌خواهند بگذارند این مسائل تحقق پیدا کند. یکی همین مجلس خبرگان است که امروز محل ابتلای همه است. مجلس خبرگان یک مجلسی (است) که باید شما و ملت بدانند که این مجلس پشتوانه کشور است برای حفظ امنیت کشور و حفظ استقلال کشور و حفظ آزادی برای کشور و اگر مسامحه در این امر بشود، یک تقصیری است که ممکن است جبران بعدها نشود این تقصیر. باید همان طوری که اعلام می‌کنند و آن روزی که اعلام می‌کنند، آقایان بروند و افرادی را که تعیین کرده اند بزرگان، به آن‌ها رأی بدهند و کسانی هم که خودشان میل دارند که رأی

بدهند بروند و شرکت بکنند، در آرا آزادند، هر کس را می‌خواهند انتخاب کنند، ولیکن شرکت داشته باشند.)<sup>۳</sup> و در پیامی که به مناسبت انتخابات مجلس خبرگان صادر کردند، نوشتند...: (و لهذا تعیین خبرگان و فقیه شناسان از تکالیف بزرگ الهی است و هیچ کس را عذری در مقابل اسلام و پیش گاه خداوند قهار نخواهد بود و من تکلیف خود را در این موضوع ادا نمودم و همان طور که قبلاً تذکر دادم مردم در دادن رأی به اشخاص واجد شرایط آزاد هستند و هیچ کس را حق الزام کسی نیست و من امیدوارم که ملت شریف ایران در این امر مهم الهی که منحرفان از هر چیزی بیش تر با آن مخالفت کرده و می‌کنند و این نیز از اهمیت آن است، یک دل و یک جهت در روز انتخابات به سوی صندوق‌ها هجوم برند و آرای خود را به صندوق‌ها بریزند.)<sup>۴</sup> در وصیت نامه سیاسی - الهی نیز بر این تأکید ورزیدند: (وصیت من به ملت آن است که در تمام انتخابات چه انتخاب رئیس جمهور و چه نمایندگان مجلس شورای اسلامی و چه انتخاب خبرگان برای تعیین شورای رهبری یا رهبر در صحنه باشند.)<sup>۵</sup> ۳- دقت در انتخاب افراد شایسته امام در وصیت نامه در دو جا به مردم سفارش می‌کنند که در انتخاب خبرگان دقت به خرج دهند و شایسته‌ها را برگزینند...: (مثلاً در انتخاب خبرگان برای تعیین شورای رهبری یا رهبر توجه کنند که اگر مسامحه نمایند و خبرگان را روی موازین شرعی و قانون، انتخاب نکنند چه بسا که خساراتی به اسلام و کشور وارد شود که جبران پذیر نباشد.)<sup>۶</sup> فرموده اند...: (و همین معنا در انتخاب خبرگان برای تعیین شورای رهبری یا رهبر با ویژگی‌هایی خاص باید در نظر گرفته شود که اگر خبرگان، که با انتخاب ملت تعیین می‌شوند، از روی کمال دقت و یا (از روی) مشورت با مراجع عظام هر عصر و علمای بزرگ سرتاسر کشور و متدینین و دانش مندان متعهد به مجلس خبرگان بروند، بسیاری از مهمات و مشکلات به واسطه تعیین شایسته‌ترین و متعهدترین شخصیت‌ها برای رهبر یا شورای رهبری پیش نخواهد آمد یا با شایستگی رفع خواهد شد.)<sup>۷</sup> ۴- خبرگان و انتخاب رهبر امام به اعضای خبرگان و برگزیدگان مردم توصیه می‌کنند که در انتخاب رهبر نیک بنگرند که تاریخ و نسل‌های آینده و اولیای خدا درباره آنان قضاوت خواهند کرد: (تاریخ و نسل‌های آینده درباره شما قضاوت خواهند کرد و اولیای بزرگ خدا ناظر آرا و اعمال شما می‌باشند: (وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ). کوچک‌ترین سهل‌انگاری و مسامحه و کوچک‌ترین اعمال نظرهای شخصی و خدای نخواستہ تبعیت از هواهای نفسانی، که ممکن است این عمل شریف الهی را به انحراف کشاند، بزرگ‌ترین فاجعه تاریخ را به وجود خواهد آورد.)<sup>۸</sup> ۵- خبرگان و سلوک فردی و اجتماعی امام دو بار در جمع نمایندگان مجلس خبرگان سخنرانی کردند: یک بار در تیرماه ۱۳۶۲ و بار دیگر در تیرماه ۱۳۶۴. در این دو بار بر دو نکته تأکید کردند: یکی حفظ شئون اهل علم و رعایت زی‌طلبگی و دیگری پرهیز از اختلاف... (یکی قضیه این است که از آن زی‌روحانیت که زی‌طلبگی بوده است، اگر ما خارج بشویم، اگر روحانیون از آن زی‌که مشایخ ما در طول تاریخ داشته‌اند و ائمه هدی - سلام الله علیهم - داشته‌اند، ما اگر خارج بشویم خوف این است که یک شکستی به روحانیت بخورد و شکست به روحانیت شکست به اسلام است. اسلام با استثنای روحانیت محال است که به حرکت خودش ادامه بدهد.)<sup>۹</sup> و نیز فرمودند: (آن چیزی که مردم به آن توجه دارند و موافق مذاق عامه است، این (است) که زندگی شما ساده باشد، همان طوری که سران اسلام و پیغمبر اسلام و امیرالمؤمنین و ائمه ما زندگی‌شان ساده و عادی بود بلکه پایین‌تر از عادی.)<sup>۱۰</sup> (مطلب دیگری که باز انسان را می‌ترساند که خدای نخواستہ مبدا این انقلاب به واسطه این مطلب صدمه ببیند - و بدانید که می‌بیند اگر خدای نخواستہ بشود - و او این است که بین آقایان در بلاد اختلاف باشد. اگر در صنف فرض کنید کامیون داران و (یا) آن‌هایی که شغل‌های مختلف دارند، اگر اختلافی در بین آن‌ها وارد بشود، به صنف دیگر سرایت نمی‌کند. کامیون دارها اگر با هم مختلف بشوند به بازار هیچ کاری ندارد، سرایت هم نمی‌کند، اما اگر در صنف ما اختلاف پیدا بشود این اختلاف به بازار هم کشیده می‌شود، به خیابان هم کشیده می‌شود، برای این که شما هادی مردم هستید، مردم توجه دارند... اختلاف ریشه‌اش از حب نفس است. هر کس خیال می‌کند که من برای خدا این آقا را باهش اختلاف می‌کنم، یک وقت درست بنشیند در نفس خودش فکر کند ببیند ریشه کجاست. حسن ظن به خودش نداشته باشد، سوء ظن داشته باشد. ریشه همان

ریشه شیطانی است که آن حبّ نفس انسان است. ۱۱ اکنون همه نگاه‌ها به چگونگی برگزاری انتخابات دوره سوم مجلس خبرگان دوخته شده؛ امید است که ملت، شورای نگهبان و همه دست‌اندرکاران و اعضای خبرگان کنونی و آینده، رهنمودهای حضرت امام را آویزه گوش قرار دهند و انتخابات این نهاد اساسی کشور را هرچه با شکوه‌تر برگزار کنند. پی‌نوشت: وصیت‌نامه حضرت امام، قبل از بازنگری قانون اساسی نوشته شده است. در قانون اساسی پیش از بازنگری، شورای رهبری یا رهبر پیش‌بینی شده بود.

۱. صحیفه نور، ج ۱۸، ص ۴۳. ۲. همان، ج ۱۷، ص ۷۹. ۳. همان، ص ۸۹. ۴. همان، ص ۱۰۳. ۵. همان، ج ۲۱، ص ۱۸۷. ۶. همان، ص ۷. همان، ص ۱۸۸. ۸. همان، ج ۱۸، ص ۴۲. ۹. همان، ص ۴۴. ۱۰. همان، ج ۱۹، ص ۱۸۸. ۱۱. همان، ج ۱۸، ص ۴۶. منبع: مطالعات و پژوهش‌های سیاسی / س

## وظایف مجلس خبرگان در قانون اساسی

وظایف مجلس خبرگان در قانون اساسی 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 آن‌ها و سایر مقررات و آیین‌نامه‌ها در دوره نخست بر عهده فقهای شورای نگهبان است، لیکن در دوره‌های بعد، مستقلاً بر عهده خود مجلس خبرگان می‌باشد، زیرا اصل یک صد و هشتم قانون اساسی چنین می‌گوید: (قانون مربوط به تعداد، و شرایط خبرگان، کیفیت انتخاب آن‌ها و آیین‌نامه 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، هرگونه تغییر و تجدید نظر در این قانون و تصویب سایر مقررات مربوط به وظایف خبرگان در صلاحیت خود آنان است.) آن‌چه از اصل یک صد و هشتم استنباط می‌شود، استقلال مجلس خبرگان در مورد قانون‌گذاری مربوط به خود است، زیرا اولاً: نهادها، وزارت‌خانه‌ها و مانند آن‌ها گرچه در تدوین آیین‌نامه‌های داخلی خود مستقل‌اند، لیکن آیین‌نامه‌های آن‌ها حتماً باید مخالف با قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی نباشد، و هیچ نهادی حق قانون‌گذاری ندارد، ثانیاً: گرچه مجلس شورای اسلامی مرجع تقنین تمام قوانین کشور است، ولی تصویب آن‌ها به بررسی شورای نگهبان می‌باشد، تا هیچ‌کدام 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 قانون‌گذاری 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 آیین‌نامه داخلی خودش می‌باشد. گرچه نخستین دوره مجلس خبرگان با قانون مصوّب شورای نگهبان تشکیل می‌شود، 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 می‌باشد، چون نه تنها در تدوین آیین‌نامه‌های 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؛ زیرا برخلاف مقررات مربوط به مجمع تشخیص مصلحت نظام که به تأیید نهایی مقام رهبری نیازمند است. از این‌جا وظیفه استقلالی مجلس خبرگان در تقنین قوانین مربوط به خود و بی‌نیازی 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 روشن‌تر و بدون هیچ ابهام و اجمالاً 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 ارگان‌ها را می‌توان 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 می‌شوند، لیکن اعضای مجلس خبرگان طبق قانون مصوب خود، برای مدت هشت سال انتخاب می‌شوند، و قانون اساسی هیچ‌گونه 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 اصلی‌ترین سمت 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 بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیه‌الله العظمی امام خمینی (قدس سرّه 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 می‌کنند، هرگاه یکی از آنان را اَعلَم 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 می‌کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند. رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت.) آن چه از این اصل و سایر اصول قانون اساسی، راجع به رهبری استظهار می‌شود عبارت است از:

- ۱- فقیه جامع شرایط علمی و عملی رهبری در عصر غیبت حضرت ولی عصر - ارواحنا فداه - نه تنها می‌تواند مقام رهبری را حیازت 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 می‌گردد.) بنابراین، وظیفه مجلس خبرگان جَعْل مقام رهبری، یا اعطای آن مقام مجعول به فقیه جامع شرایط نیست، بلکه طبق ادله نَصْب، چنین مقامی برای فقیه جامع شرایط جعل شده و به شخصیت حقوقی فقیه نه به شخصیت حقیقی او (یعنی به سمت فقاها و عدالت او نه به شخص او) اعطا شده است و هیچ کدام از این دو کار رِیعنی، 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 رِیعنی، 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 می‌باشد، 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 هیچ‌گونه امتیاز و برجستگی یا مقبولیت عامه برای فقیه معین ثابت نشد، بر مجلس خبرگان تعیین یکی از آن‌ها (تخیر 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 می‌باشد، 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 هم‌آهنگ 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 تخیری 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 فحوص و کاوش علمی و اعلام نتیجه نمایندگان آن ها، یعنی مجلس خبرگان روشن می شود 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 فقاقت و عدالت و ... می باشد به نحو واجب تعیینی بپذیرد، زیرا گذشته از آن که تولی ولایت فقاقت 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 سمت 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 فحوص 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 می گوید: (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 می شود 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 می گردد و زمانی به تحوّل و دگرگونی مثبت است که در سایر فقهای همتای او پدید می آید، 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 می شد 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 می نمایند. از این جا معلوم می شود 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 نمی باشد. 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 می باشد. فقدان موقت و موسمی، مانند بیماری دراز مدت که علاج آن در مدت کوتاه معتفر 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 آن‌ها، وظیفه خبرگان کشف و اعلام آن است. نه عزل رهبر، زیرا فاقد شرایط یا اصلاً رهبر نبود یا از رهبری معزول می‌شود و از انزال او در اصل یک صد و یازدهم چنین تعبیر شد: (از مقام خود برکنار خواهد شد) یعنی، معزول 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 می‌کند، بلکه همان منبع فقهی که او را نصب نمود، عزل می‌کند و مجلس خبرگان سبباً جز کشف عزل و نصب رهبر ندارد، نه انشای عزل یا انشای نصب (یعنی انشای عزل یا انشای نصبی). منبع: مجله حکومت اسلامی شماره ۸/س نویسنده: عبدالله جوادی آملی

## اختیارات و وظایف ولی فقیه

### وظایف و اختیارات ولی فقیه

وظایف و اختیارات ولی فقیه وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و ائمه - علیهم السلام - داشتند، بعد از غیبت فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهّم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه - علیهم السلام - و رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است نه اینکه برای کسی شان و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، بر خلاف تصویری که خیلی افراد دارند امتیاز نیست، بلکه وظیفه ای خطیر است. ولایت فقیه از امور اعتباری عقلانی است و واقعیتی جز جعل ندارد، مانند جعل (قرار دادن و تعیین) قیم برای صغار. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد. مثل این است که امام - علیه السلام - کسی را برای حضانت، حکومت یا منصبی از مناصب تعیین کند. در این موارد معقول نیست که رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و امام با فقیه فرق داشته باشد. مثلاً یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای حدود (یعنی قانون جزای اسلام) است. آیا در اجرای حدود بین رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و امام و فقیه امتیازی است؟ یا چون رتبه فقیه پائین تر است، باید کمتر بزند؟ حد زانی که صد تازیانه است اگر رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - جاری کند ۱۵۰ تازیانه می‌زند و حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام -، ۱۰۰ تازیانه و فقیه ۵۰ تازیانه؟ یا اینکه حاکم، متصدی قوه اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند، چه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - باشد و چه حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام -، یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه، یا فقیه عصر. دیگر از شؤون رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و حضرت امیر - علیه السلام - اخذ مالیات، خمس، زکات، جزیه و خراج اراضی خراجیه است. آیا رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و حضرت امیر - علیه السلام - اگر زکات بگیرد، چقدر می‌گیرد؟ از یک جا، ده یک و از یک جا، بیست یک؟ حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - خلیفه شدند، چه می‌کنند؟ جناب عالی فقیه عصر و نافذ الکلمه شدید، چطور؟ آیا در این امور، ولایت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - با حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - و فقیه، فرق دارد؟ خداوند متعال رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را «ولی» همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند، حتی بر حضرت امیر - علیه السلام - ولایت دارند. پس از آن حضرت، امام بر همه مسلمانان حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد، یعنی اوامر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می‌تواند قاضی و والی نصب و عزل کند. (۱) همین ولایتی که برای رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم -

- و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست، برای فقیه هم هست. لکن فقها «ولی مطلق» به این معنی نیستند که بر همه فقهای زمان خود ولایت داشته باشند و بتوانند فقیه دیگری را عزل یا نصب نمایند. در این معنی، مراتب و درجات نیست که یکی در مرتبه بالا-تر و دیگری در مرتبه پائین تر باشد، یکی والی، دیگری والی تر باشد. پس از ثبوت این مطلب، لازم است که فقها اجتماعاً یا انفراداً برای اجرای حدود و حفظ ثغور و نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد، واجب عینی است و گر نه واجب کفائی است، در صورتی هم که ممکن نباشد ولایت ساقط نمی شود، زیرا از جانب خدا منصوبند. اگر توانستند باید مالیات، و زکات، خمس و خراج را بگیرند و در مصالح مسلمین صرف کنند، و اجرای حدود کنند. اینطور نیست که حالا که نمی توانیم حکومت عمومی و سراسری تشکیل بدهیم، کنار بنشینیم بلکه تمام امور که مسلمین محتاجند و از وظائفی است که حکومت اسلامی باید عهده دار شود، هر مقدار که می توانیم، باید انجام دهیم. (۲) اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد، بپا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - در امر اداره جامعه داشت، دارا می باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - بیشتر از حضرت امیر - علیه السلام - بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر - علیه السلام - بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضائل حضرت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر - علیه السلام - از همه بیشتر است؛ لکن زیادی فضائل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه - صلوات الله علیهم - در تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتهی شخص معینی نیست، روی عنوان عالم عادل است. (۳) روحانیت نقش دارد، در حکومت هم نقش دارد. روحانی نمی خواهد حاکم باشد، لکن می خواهد نقش داشته باشد، شما در همین قضیه رئیس جمهوری به ما پیشنهاد می کردند که، پیشنهاد کردند از اشخاص، حتی از دانشگاه به اینکه ما حالا بعد از مدت ها فهمیدیم که اطمینان به دیگران نیست. روحانی باشد من می گفتم نه، روحانی نقش باید داشته باشد، خودش رئیس جمهور نشود، لکن در ریاست جمهور نقش باید داشته باشد، کنترل باید بکند، آن به منزله کنترل یک ملتی است، یک مملکتی است، نمی خواهد روحانی رئیس مثلاً- فرض کنید که رئیس دولت باشد، لکن نقش دارد در آن، اگر رئیس دولت بخواهد باشد کذا، پا را کجا بگذارد این جلوی را می خواهد بگیرد. اینکه در این قانون اساسی یک مطالبی و لو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیشتر از این در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای اینکه خوب دیگر خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنند یک مقداری کوتاه آمدند اینکه در قانون اساسی هست، این بعضی شؤون ولایت فقیه هست نه همه شؤون ولایت فقیه، و از ولایت فقیه آنطوری که اسلام قرار داده است به آن شرایطی که اسلام قرار داده است، هیچ کس ضرر نمی بیند. (۴) در صورتی که در ضمن عقد با مرد (وقتی که می خواهند عقد کنند) شرط بکنند و در ضمن عقد این شرط بشود که - طلاق - و کیل در طلاق خودش باشد یا مطلق. یا در شرائطی یک سئوالی پیش آورده است به اینکه این زن هائی که حالا تحت زوجیت هستند چه؟ این ولایت فقیه را مخالفت می کنند در صورتی که نمی دانند از شؤون فقیه هست که اگر چنانکه یک مردی با زن خودش رفتارش بد باشد او را اولاً نصیحت کند و ثانیاً تادیب کند و اگر دید نمی شود اجراء طلاق کند. شما موافقت کنید با این ولایت فقیه، ولایت فقیه برای مسلمین یک هدیه ای است که خدای تبارک و تعالی داده است. منجمله همین معنایی که شما سؤال کردید و طرح کردید که زن هائی که الان شوهر دارند اگر چنانچه گرفتاری هائی داشته باشند چه باید بکنند؟ آنها رجوع می کنند به آنجائی که فقیه است، به مجلسی که در آن قضیه است به دادگاهی که در آن فقیه است و فقیه رسیدگی می کند و اگر چنانچه صحیح باشد، شوهر را تادیب می کند، شوهر را وادار می کند به اینکه درست عمل کند و اگر چنانچه نکرد طلاق می دهد. ولایت دارد بر این امر که اگر چنانچه به فساد می کشد، یک زندگی به فساد کشیده می شود طلاق می دهد و طلاق اگر چه در

دست مرد است لکن فقیه در جائی که مصلحت اسلام را دید، مصلحت مسلمین را دید و در جائی که دید نمی شود به غیر این، طلاق بدهد. این ولایت فقیه هست. (۵) ولایت فقیه ولایت بر امور است که نگذارد این امور از مجاری خودش بیرون برود، نظارت کند بر مجلس، بر رئیس جمهور که مبدا یک پای خطائی بردارد، نظارت کند بر نخست وزیر که مبدا یک کار خطائی بکند، نظارت کند بر همه دستگاه‌ها، بر ارتش که مبدا یک کار خلافی بکند. (۶) این اشخاص هم اموالشان همانطوری که گفتید این اموال بسیار مجتمع اینها از راه مشروع نیست، اسلام اینطور اموال را به رسمیت نمی شناسد و در اسلام اموال مشروع و محدود به حدودی است و زائد بر این معنا ما اگر فرض بکنیم که یک کسی اموالی هم دارد، خوب اموالش هم مشروع است، لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به اینقدر که هست نباید اینقدر باشد، برای مصالح مسلمین می تواند غضب کند و تصرف کند و یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع الاسف این روشنفکرهای ما نمی فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکی اش هم تحدید این امور است. مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است، لکن ولی امر می تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود. (۷) پی نوشت‌ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۷ و ۵۶. ۲. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۱. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۵. ۴. صحیفه نور - جلد ۱۱ - صفحه ۱۳۳ - ۸/۱۰/۵۸. ۵. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۸۷ و ۸۸ - ۹/۸/۵۸. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۲۹ - ۹/۸/۵۸. ۷. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۳۸ - ۱۴/۸/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

### بهره وری از اختیارات مطلقه ولی فقیه و سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره در تغییرات فرا دستوری قانون

بهره وری از اختیارات مطلقه ولی فقیه و سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره در تغییرات فرا دستوری قانون اساسی آنچه در این سال‌ها انجام گرفته است در ارتباط با جنگ بوده است. مصلحت نظام و اسلام اقتضا می کرد تا گره‌های کور قانونی سریعا به نفع مردم و اسلام باز گردد. امام خمینی قدس سره دیباچه روش شناختی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب سال ۱۳۵۸ خورشیدی، دو موضوع به شیوه‌ای سنجدیه و دقیق مورد توجه قرار نگرفته بود: یک) چگونگی حل و فصل اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان (دو) شیوه بازنگری در قانون اساسی. در تجدید نظر سال ۱۳۶۸ خورشیدی، هر دو موضوع با اهمیت زیاد مورد بحث و بررسی قرار گرفت که سرانجام آن، پدید آمدن دو راه حل به شکل دو نهاد حقوقی در متن قانون اساسی بود: الف) قانونی شدن تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام برای حل و فصل نهایی اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، ب) پدید آمدن اصل یکصد و هفتاد و هفتم و نهاد «شورای بازنگری قانون اساسی» برای تبیین شیوه و چگونگی بازنگری در قانون اساسی. علمای حقوق اساسی، معتقدند قانون اساسی خوب آن است که صریح، واضح و یکدست باشد. در عین حال ساز و کارهای مربوط به انجام روندهای قانونی در آن به طرز دقیق روشن شده باشد به گونه‌ای که هر اقدامی مستدل و مستند به مواد گوناگون همان قانون شود. با پیروزی انقلاب اسلامی، نیازمندی پر شتاب به تدوین قانون اساسی، فرصت و فراغت لازم را برای شکل‌گیری دقیق همه امور در متن قانون اساسی فراهم نیاورد. چنین حالتی قانون اساسی را دچار نوعی کاستی کرده بود. مقاله حاضر قصد دارد از منظر فقهی و حقوقی، سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره را در رفع کاستی‌های قانون اساسی به بررسی بکشد. پرسش بنیادین این نوشته از قرار زیر است: امام خمینی قدس سره در رفع کاستی‌های قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از کدام مبانی و مستندات فقهی و حقوقی بهره برده و در این زمینه چه شیوه‌ای را به کار بسته‌اند؟ در عین حال می توان دو پرسش فرعی را نیز طرح کرد که هر کدام مبنای بخشی از مقاله خواهد بود: الف) مبانی و مستندات حقوقی و فقهی در تاسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام چه بوده است و امام خمینی قدس سره در این زمینه چه شیوه‌ای را به کار برده‌اند؟ ب)

مبانی و مستندات فقهی و حقوقی در اعمال بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چه بوده است و امام خمینی قدس سره در این زمینه چه شیوه‌ای را به کار برده‌اند؟ این مقاله بر دو نکته استوار است: ۱) تغییر فرادستوری با تغییر غیر قانونی یکسان نیست، اولی به روح قانون و فلسفه حقوق پای بند است و دومی، تجاوز به عرصه قانون است. ۲) مبانی و مستندات فقهی و حقوقی در سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره به صورت مضمحل موجود بوده و ایشان به دلیل شایسته فقهی ممتاز و مقبولیت ناشی از مجدد بودن و مؤسس بودن و محبوبیت نادر الوجود و قانونیت پسینی نیازمند بیان واضح آن نبوده‌اند. پیشگفتار: تغییرات فرادستوری در قانون اساسی قوانین اساسی متون مدون و مکتوب ویژه بیان ساز و کارهای فرمانروایی و فرمانبرداری می‌باشند. در این متون از اصول کلی بنیادگیری نظم عمومی جامعه سخن به میان می‌آید و پیوندهای بین حکومت کنندگان و حکومت پذیران به صورت ارتباطات دو سویه مبتنی بر حق و تکلیف پایه ریزی می‌شود. روابط پدید آمده چهار گانه اند: فرد با فرد، فرد با دولت، دولت با فرد، ساختارهای درون دولت با همدیگر. قانون اساسی هماهنگی و تنظیم پیوندهای حق و تکلیفی چهار گانه را به عهده دارد در هر کدام از این تعامل‌ها، هم حق و هم تکلیف وجود دارد و هر دو سوی میثاق بایستی خود را متعهد و وفادار به آن بدانند. قانون اساسی میثاقی هنجار آفرین است که با اجرای کامل آن، تعاملات اجتماعی قانونمند و رضایت آور می‌شود چون بر پایه یک پیمان دو سویه شکل گرفته است. محتوای قانون اساسی، وضع حقوقی قدرت سیاسی است که طی آن هم مجموعه ساختمان بندی سیاسی کشور و هم تنظیم نهادها و سازمان‌ها و توزیع صلاحیت در میان آن‌ها روشن می‌شود. نحوه سرشکن شدن قدرت در میان فرمانروایان و فرمانبران ویژگی اصلی هر متن مکتوب و مدونی از قانون آن است که آشکار و بدون ابهام باشد و همه دقیق فنی و ساز و کارهای حقوقی در آن معلوم و معین گردد. اما گاهی به دلایل گوناگون پدید آورندگان اولیه قانون اساسی برخی شیوه‌ها را در متن قانون نمی‌آورند و در صورت بروز مشکل، یافتن راه حل را به آینده موکول می‌کنند. از سوی دیگر گاهی نیز امکان دارد که برخی از مسایل را واضعین اولیه قانون اساسی نفهمیده و نکته یا نکاتی مهم را فراموش نموده باشند. گاهی نیز گذر زمان امور تازه‌ای را پدید می‌آورد که نسبت به زمان تدوین قانون اساسی بسیار جدید و غیر قابل پیش بینی محسوب می‌شوند. در هر صورت اصلاح قانون اساسی به دو شکل قابل اجرا است: ۱) صورت نخست آن است که راه حل مشکل نوین در متن قانون اساسی موجود باشد و از طریق آن بتوان با برخی تغییرات در برخی از اصول متن قانون، راه حلی قانونی برای رفع مشکل تازه پیدا، پدید آورد. این شیوه را می‌توان «بازنگری در قانون اساسی» نامید. ۲) صورت دوم که کمی پیچیده تر به نظر می‌آید آن است که در متن قانون اساسی هیچ راه حل صریح و واضحی برای رفع مشکل نوین قید نشده باشد. روش اجرایی در این صورت را «تغییرات فرادستوری در متن قانون اساسی» می‌نامیم. تغییرات فرادستوری به آن دلیل چنین نامیده شده‌اند که از متن قانون اساسی به دست نمی‌آیند ولی برای افزودن به آن پدید می‌آیند. گفتار یکم) امام، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام قانون اساسی برترین نظام حقوقی است و انسجام این نظام تبعیت قواعد فروتر از قواعد برتر را می‌طلبد. برای تضمین برتری قانون اساسی بایستی چاره‌ای اندیشیده شود تا قوانین عادی مصوب مجلس قانونگذار نتواند به محتوای قانون اساسی تجاوز کند. این را در نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، شورای نگهبان به عهده گرفته که به یک تعبیر تلفیقی از سه اندیشه است: الف) کوشش برای قالب بندی مصوبات مجلس شورای اسلامی در چارچوب اسلامی در واکنش به نادیده انگاشتن اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت؛ ب) نهادی که بتواند از تعارض قوانین عادی با قانون اساسی جلوگیری کند، چنین اندیشه‌ای در نظامات حقوقی دیگر همانند فرانسه نیز وجود دارد که کنترل قوانین توسط دستگاه سیاسی شورای قانون اساسی است (ج) بررسی کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی از طریق ارسال خود کار مصوبات به شورای نگهبان که آن را به صورت «دستگاه کنترل کننده و مجلس عالی» در آورده است. نگرشی بر متن مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نشان می‌دهد که خبرگان ملت به عنوان پدید آورندگان قانون اساسی اصرار داشته‌اند که مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان معتبر نباشد. در جای جای مذاکرات آنان روحیه

برتری دادن شورای نگهبان بر مجلس شورای اسلامی وجود داشته است که از مشاهده اصول قانون اساسی به خوبی آشکار می شود. الف) اصل چهارم خبرگان قانون اساسی در این اصل از لزوم اسلامی بودن همه قوانین سخن گفته اند و نقش شورای نگهبان را برتر از همه نهادهای موجود در قانون اساسی دانسته اند. ب) اصل پنجاه و هشتم در این اصل واضعین اولیه، بقای شورای نگهبان را با گذاشتن جمله «پس از طی مراحل که در اصول بعد می آید» ضمانت کرده اند. ج) اصل هفتاد و یکم این اصل نیز با صراحتی تمام بدون آنکه درباره آن مخالف یا موافقی صحبت کند و توضیح و پیشنهاد و سؤال و تذکری مطرح شود، بدون رای مخالف به تصویب رسیده بود و نشان می داد که منظور از جمله «حدود مقرر در قانون اساسی» عبارت از سیاق و سبک شرع گرایانه بوده است. د) اصل هفتاد و دوم این اصل نیز که با اندک تغییری در مقایسه با قانون اساسی کنونی در متن مذاکرات اولیه وارد شده بوده نشان دهنده آن است که واضعین اولیه، مجلس شورای اسلامی را در مقامی فروتر از شورای نگهبان خواسته بوده اند. ه) اصل نود و یکم برای تصویب این اصل در برخی از زمینه ها اختلاف نظرهایی وجود داشته است. و) اصل نود و سوم نگرانی از تکرار تاریخ در جریان فراموشی اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت، خبرگان ملت را بر آن داشت که مجلس بدون شورای نگهبان را بی اعتبار محسوب دارند. عنایت بفرمایید یک مساله دیگری مطرح شده و آن این که اگر قرار باشد یک بار خدای ناکرده تاریخ تکرار بشود و مساله تشکیل شورای نگهبان مثل مساله تراز اول به بوته فراموشی سپرده بشود آن وقت تکلیف چه می شود؟ نکته دیگری که وجود شورای نگهبان را در موقعیتی بالاتر از مجلس شورای اسلامی ضروری می ساخت، سرعت و اعتبار قوانین مصوب است: بسیاری از قوانینی که از مجلس شورای ملی می گذرد از این سنخ است که قوانین حکومتی است. مادام مجتهدینی که ما آن ها را از طرف امام علیه السلام ولو به نحو عمومی کلی منصوب می دانیم تا آن ها تصویب نکنند و رویش صحنه نگذارند و حکم به لزوم اجرا نکنند برای ما لازم الاجرا نیست. با چنین تاکید و اصراری برتری شورای نگهبان بر مجلس شورای اسلامی در مجلس خبرگان قانون اساسی به تصویب رسید. ز) اصل نود و چهارم اصل نود و چهارم قانون اساسی بر اصل یکصد و چهل و پنجم پیش نویس قانون اساسی مبتنی بود و با قاطعیت، نظر شورای نگهبان را لازم الاتباع می شمرد: در صورتی که شورای نگهبان قانون عادی را به دلیل مخالفت صریح با اصول مسلم شرعی یا سایر اصول این قانون، متعارض با قانون اساسی بداند آن را برای تجدیدنظر با ذکر دلایل تعارض به مجلس برمی گرداند و مجلس با توجه به دلایل ذکر شده، تجدید نظر به عمل می آورد. آنچه در مجموع می توان از قانون اساسی درباره نقش شورای نگهبان در ارتباط با مصوبات مجلس شورای اسلامی ست یافت عبارت است از: ۱) طبق قواعد حقوقی، شورای نگهبان رکن رکن کنترل قوانین و مرجع صدور نظریات فنی و رد قوانین است. ۲) طبق قانون اساسی، تشخیص شورای نگهبان همواره معتبر بوده و نظر آن باید پذیرفته شود و مجلس در این خصوص مکلف به پیروی از شورای نگهبان است. ۳) شورای نگهبان، هم ماهیتی قضایی و هم قانونگذاری دارد، یعنی تمام مصوبات مجلس را در نظارت خود دارد و این نظارت استصوابی بر وضع قانون است و هم می تواند همچون مرجع قضایی مجلس را وادار به تجدید نظر در کار خود کند. پس از تصویب قانون اساسی، به تدریج برخی از مشکلات پدید آمد، زیرا در قانون اساسی، پیش بینی نشده بود که اگر به هر دلیل، مجلس شورای اسلامی خواسته شورای نگهبان را اجابت و تمکین نکند، تکلیف چیست؟ می توان چنین استدلال کرد: حاکمیت ملی صلاحیت تدوین قوانین را بر عهده مجلس می گذارد و از سوی دیگر حاکمیت اسلامی ایجاب می کند که کلیه قوانین بایستی براساس موازین اسلامی باشد. اما در جریان عمل، اصرار فراوان مجلس شورای اسلامی در بعضی از موارد به مقتضیات و مصالح و تاکید فقهای شورای نگهبان بر مشروعیت قوانین، مسایلی را در جامعه مطرح ساخت. از یک سو نمایندگان مجلس نمی توانستند در مقام تصویب قانون به موازین شرع و اصول قانون اساسی بی توجه باشند و از سوی دیگر اعضای شورای نگهبان با توجه به قیود وصفی اصول قانون اساسی نمی توانستند بدون در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مسایل روز و موقعیت مکانی و زمانی، بی توجه به مصالح اساسی جامعه و تحقیق و تأمل کافی در همه جوانب قضیه اختلاف نظر بین دو نهاد مهم مملکتی دو



اصطلاح «ضرورت» و «مصلحت» را وارد سیستم حقوقی کشور کنند. عامل ضرورت از اختلاف شورای نگهبان و مجلس بر سر قانون اراضی شهری مصوب مرداد ۱۳۶۰ خورشیدی پدید آمد. شورای نگهبان این قانون را مغایر با موازین شرع شناخت و مجلس هم قایل به ضرورت و حکم ثانوی در این باره بود. نامه پنجم مهر ماه ریاست وقت مجلس شورای اسلامی در همان سال با این نیت تنظیم شده بود. امام قدس سره نیز در نوزدهم همان ماه در نامه ای با واگذاری حق تشخیص ضرورت و حرج بر عهده مجلس؛ مشکل موجود را بر طرف فرمودند. نکته مهمی که در نامه ایشان وجود داشت آن بود که اگر اکثریت نمایندگان مجلس شورای اسلامی ضرورت وضع مقرراتی را مطابق با شروط ایشان تشخیص می دادند، دیگر شورای نگهبان از ورود به بحث مطابقت یا عدم مطابقت مصوبه با شرع و قانون اساسی فارغ می شد و با سکوت در مقابل چنین مصوبه هایی زمینه قانونی اجرای نهایی آن را مطابق با اصل نود و چهارم قانون اساسی فراهم می آورد. در این باره حسین مهرپور می گوید: خوب به یاد دارم در جلسه ای که همان ایام در محضر امام قدس سره بودیم و دبیر شورای نگهبان تقریباً با لحن گله آمیز بیان کرد که حکم اخیر جنابعالی به کم شدن اختیار شورای نگهبان و تفویض اختیار به مجلس شورای اسلامی تعبیر شده است. امام قدس سره فرمودند: من چیزی از شورای نگهبان نگرفتم و به مجلس هم چیزی ندادم، تشخیص موضوع با مجلس و بیان حکم با شورای نگهبان است. در کنار بحث «ضرورت» عامل «مصلحت نظام» به تشکیل نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام منجر شد. زمینه طرح این مساله به شبهه ای بر می گشت که در برخی از قوانین مصوب الزاماتی برای اشخاص در نظر گرفته می شد. پرسش اصلی از این قرار بود که دولت تا چه حد حق دارد در روابط اجتماعی افراد دخالت کند و محدودیت هایی بر قرار سازد و اموری را به رغم میل و اراده آنها تحمیل کند؟ چنین بحثی به ویژه درباره لایحه قانون کار به اوج خود رسید و استفتای وزیر وقت کار و امور اجتماعی دیدگاه امام خمینی قدس سره را درباره اختیارات دولت آشکار ساخت: در هر دو صورت چه گذشته و چه حال دولت می تواند شروط الزامی را مقدر نماید. به دنبال این استفتاء، و رد و بدل شدن نامه هایی میان دبیر وقت شورای نگهبان و امام خمینی قدس سره، ایشان اختیارات دولت اسلامی را با دامنه ای وسیع تر بیان فرمودند و در نهایت ایشان در نامه ای خطاب به امام جمعه محترم وقت تهران، از ولایت مطلقه فقیه و اختیارات وسیع دولت و حکومت اسلامی که بسیار وسیع تر از دفعات پیشین بود، صحبت به میان آوردند. سرانجام این قضیه به نامه ای ختم شد که در بهمن ماه سال ۱۳۶۶ خورشیدی، از سوی آقایان سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی، سید علی خامنه ای، سیداحمد خمینی قدس سره میرحسین موسوی و اکبر هاشمی به امام خمینی قدس سره نوشته و طی آن کسب تکلیف شد. در این نامه آمده است: در این صورت (عدم توافق دیدگاه کارشناسانه مجلس و نظر مبتنی بر شرع شورای نگهبان) مجلس و شورای نگهبان نمی توانند توافق کنند و همین جاست که نیاز به دخالت ولی فقیه و تشخیص موضوع حکم حکومتی پیش می آید (گر چه موارد فراوانی از این نمونه ها در حقیقت، اختلاف ناشی از نظرات کارشناسانه است که موضوع احکام اسلام یا کلیات قوانین اساسی را خلق می کند). اطلاع یافته ایم که جنابعالی در صدد تعیین مرجعی هستید که در صورت حل نشدن اختلاف مجلس و شورای نگهبان از نظر شرع مقدس یا قانون اساسی، با تشخیص مصلحت نظام و جامعه، حکم حکومتی را بیان نماید. در صورتی که در این خصوص به تصمیم رسیده باشید با توجه به اینکه هم اکنون موارد متعددی از مسایل مهم جامعه بلا تکلیف مانده سرعت عمل، مطلوب است. امام خمینی قدس سره نیز در تاریخ هفدهم بهمن ماه همان سال پاسخی مرقوم فرمودند که متن آن بیانگر مبانی فقهی و حقوقی و نیز روحیه مشورت پذیری و تصمیم گیری نهایی به طرزی همزاد است، در این نامه آمده است: گر چه به نظر اینجانب پس از طی این مراحل زیر نظر کارشناسان (که در تشخیص این امور مرجع هستند) احتیاج به این مرحله نیست، لکن برای غایت احتیاط در صورتی که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان شرعا و قانونا توافق حاصل نشد، مجمعی مرکب از حضرات آقایان...تشکیل گردد. آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می گردد. امروز جهان اسلام نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می دانند. در

نهایت حضرت امام قدس سره در چهارم اردیبهشت ماه سال ۱۳۶۸ خورشیدی خطاب به ریاست وقت جمهوری اسلامی ایران دستور بازنگری را صادر فرمودند: در بند ششم این نامه تکلیف مجمع تشخیص مصلحت نظام برای حل معضلات نظام و مشورت رهبری به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد، معین شده است. گفتار دوم، امام قدس سره و بازنگری در قانون اساسی یکی دیگر از کاستی‌های قانون اساسی که به دلیل ضرورت‌های انقلاب به سرعت تدوین شده بود، نبود اصلی، برای بازنگری در قانون اساسی و چگونگی آن بود. در متن پیش نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل یکصد و چهار و هشتم از فصل یازدهم به مساله تجدید نظر در قانون اساسی اختصاص یافته بود. اما این اصل در جلسه شصت و سوم مذاکرات مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی مورد بحث و بررسی قرار گرفت و به تصویب نرسید. متن مذاکرات نشان می‌دهد که مجلس خبرگان هم وجود چنین اصلی را قبول داشته و هم این که مایل نبوده است صراحتاً به آن اشاره ای بکند. در تاریخ هفدهم آذرماه سال ۵۸ خورشیدی آیت الله بهشتی ره در باره گفته‌ها و نوشته‌هایی که خواهان بازنگری در قانون اساسی بودند، نکته ای را یادآوری کردند که بعدها محملی برای بروز بازنگری سال ۱۳۶۸ خورشیدی در قانون اساسی شد: پس از تجربه، اصل قانون متمم باید باشد. این قانون باید اجرا شود اگر در اثنای اجرای قانون احساس شد کمبودی هست، این کمبودها از راه صحیح به تصویب ملت می‌رسد. نه این که فردا برایش متمم درست کنیم، این معنی ندارد. امام خمینی قدس سره نیز مایل بودند در جوی آرام و فضایی مناسب انتقادات بیان شود و اگر لازم باشد حتی قانون اساسی مورد تجدید نظر قرار گیرد. به همین دلیل در تاریخ یکم بهمن ماه سال ۱۳۵۸ خورشیدی پیام کوتاهی دادند که بیانگر نخستین اقدام عملی و نظری ایشان است: ترمیم این اصل (اصل دوازدهم) و بعضی اصول دیگر که در متمم قانون اساسی نوشته می‌شود و تصویب آن در صلاحیت ملت است و به فراندوم گذاشته می‌شود از نظر اینجانب بلامانع است. قانونگذاران اولیه قانون اساسی گرچه به دلایلی چگونگی و شیوه تجدید نظر در قانون اساسی را متذکر بودند اما روزه‌هایی را باز کرده اند و در اصل ۱۳۲ قانون اساسی آورده اند که در هنگام احاله وظایف رییس جمهور به شورای موقت ریاست جمهوری نمی‌توان اقدام به تجدید نظر در قانون اساسی کرد. مدلول این اصل نشان می‌داد که در شرایط و اوضاع و احوال عادی می‌توان برای تجدید نظر در قانون اساسی اقدام کرد. اما این که به چه شیوه ای و چگونه می‌توان دست به چنین کاری زد در قانون اساسی کشورمان نیامده بود. ساختارهای چهارگانه رهبری، قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه تحولات بسیاری به خود دیده بود تا آنجا که قانون اساسی نمی‌توانست با محتویات و درون مایه‌های خویش رخدادهای زمانه را توجیه حقوقی و قانونی کند. با پایان گرفتن جنگ هشت ساله عراق و ایران فرصت زمانی و آرامش مناسبی پدید آمد تا فضای سیاسی - حقوقی کشور آماده نگاهی دوباره به قانون اساسی شود. اما راه حلی قانونی که در متن قانون اساسی آغاز و انجام گام‌های بازنگری را تصریح کرده باشد وجود نداشت و باز به نظر می‌رسید که امام خمینی رهبر و بانی جمهوری اسلامی می‌بایست با بهره‌گیری از شان مؤسس بودن و اختیارات مطلقه ولی فقیه و مقبولیت و محبوبیت مردمی شان دست به یک «تغییر فرادستوری» بزنند تا گره ناگشوده، از بن بست قانونی مرتفع شود، اما ایشان هنگامی دست به کار شدند که بازنگری قانون اساسی مسبوق به دو نامه ای شد که دو نهاد مهم مملکتی به ایشان نوشتند و در آن ضمن مشورت دهی، با بیانی آشکار خواستار بازنگری در قانون اساسی شدند. در تاریخ ۲۷ فروردین ۱۳۶۸ خورشیدی، عده زیادی از نمایندگان مجلس شورای اسلامی با قرائت متن نامه ای در جلسه علنی از امام خمینی قدس سره تقاضای اجابت خواسته کردند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران علی‌رغم استحکام و نقاط قوت فراوان و آرمانهای بلندی که در آن وجود دارد، همچون دیگر قوانین و تراوشات ذهن بشر خالی از نقص و عیب نبوده و برخی از فصول و اصول آن از جمله: در باب قوه قضاییه، تشکیلات قوه مجریه مساله رهبری و غیره دارای ایرادات اساسی است که بدون اصلاح آن‌ها اداره امور کشور با مشکلات جدی مواجه خواهد بود و این امر به عنوان تجربه ای قطعی بر همه کسانی که ده سال گذشته دست اندرکار امور بوده اند مساله ای روشن و واضح است. اینک که به فضل پروردگار و توجهات خاصه حضرت صاحب

الامر ارواحنا لتراب مقدمه الفداء و در سایه رهبری های پیامبر گونه آن امام بزرگوار انقلاب اسلامی با سر بلندی تمام اولین دهه پیروزمندانه خود را پشت سر گذاشته و علی رغم توطئه های بی شمار استکبار جهانی دهه دوم را با اعتماد و اطمینان بیشتر در جهت سازندگی کشور و گسترش اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله در سراسر گیتی آغاز نموده است، ما نمایندگان مجلس شورای اسلامی به عنوان منتخبین مردم از محضر شریفان استدعا داریم چنانچه مصلحت بدانید گروهی را برای بازنگری در قانون اساسی و تهیه پیش نویس اصلاحیه و متمم آن تعیین فرموده تا پس از تایید مراتب توسط حضرت مستطاب عالی به رفراندوم مردم گذاشته شود. به دنبال آن، اعضای شورای عالی قضایی هم نامه ای خطاب به ایشان نوشتند و در آن تقاضا کردند که هیاتی برای تجدید نظر در قانون اساسی تعیین شود. متن این نامه که در تاریخ ۲۹ فروردین همان سال نوشته شده از قرار زیر است: اکنون که تهیه متمم یا اصلاحیه برای قانون اساسی در جامعه مطرح است شورای عالی قضایی لازم دید نظر خود را در این باره به حضور مبارک تقدیم کند. تجربه ده ساله نشان داده است که بعضی از اصول آن در فصول رهبری و قوای مجریه و قضاییه و مقننه، نیاز مبرم به متمم یا اصلاحیه دارد. شورای عالی قضایی پیشنهاد می کند اگر حضرت عالی صلاح بدانید دستور فرمایید هیاتی تعیین شود و اصولی را در قسمت های فوق به عنوان متمم یا اصلاحیه تهیه و به حضور مبارک تقدیم نماید تا در صورت تایید برای تصویب به آرای عمومی گذاشته شود. با آرزوی طول عمر و سلامتی وجود مبارک. امام خمینی قدس سره نیز با تصمیمی مهم روند مشورت دهی و مشورت پذیری را تکمیل و در تاریخ چهارم اردیبهشت همان سال طی حکمی خطاب به رییس جمهوری وقت دستور تشکیل شورای بازنگری قانون اساسی را صادر کردند: از آنجا که پس از کسب ده سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور اکثر مسؤولین و دست اندرکاران و کارشناسان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران بر این عقیده اند که قانون اساسی با این که دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است، دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن به علت جو ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه، کمتر به آن توجه شده است، ولی خوشبختانه مساله متمم قانون اساسی پس از یکی دو سال مورد بحث محافل گوناگون بوده است و رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب ناپذیر جامعه اسلامی و انقلاب ماست و چه بسا تاخیر در آن موجب بروز آفات و عواقب تلخی برای کشور و انقلاب گردد و من نیز بنا بر احساس تکلیف شرعی و ملی خود از مدت ها قبل در فکر حل آن بوده ام که جنگ و مسایل دیگر مانع انجام آن می گردید. اکنون که به یاری خداوند بزرگ و دعای خیر حضرت بقیه الله روحی له الفداء نظام اسلامی ایران راه سازندگی و رشد و تعالی همه جانبه خود را در پیش گرفته است هیاتی را برای رسیدگی به این امر مهم تعیین نموده ام که پس از بررسی و تدوین و تصویب موارد و اصولی که ذکر می شود تایید آن را به آرای عمومی مردم شریف و عزیز آن بگذارند. الف: حضرات حجج اسلام والمسلمین و آقایانی که برای این مهم در نظر گرفته ام: ۱- آقای مشکینی؛ ۲- آقای طاهری خرم آبادی؛ ۳- آقای مؤمن؛ ۴- آقای هاشمی رفسنجانی؛ ۵- آقای امینی؛ ۶- آقای خامنه ای؛ ۷- آقای موسوی نخست وزیر؛ ۸- آقای حسن حبیبی؛ ۹- آقای موسوی اردبیلی؛ ۱۰- آقای موسوی خوئینی ها؛ ۱۱- آقای محمدی گیلانی؛ ۱۲- آقای خزعلی؛ ۱۳- آقای یزدی؛ ۱۴- آقای امامی کاشانی؛ ۱۵- آقای جنتی؛ ۱۶- آقای مهدوی کنی؛ ۱۷- آقای آذری قمی؛ ۱۸- آقای توسلی؛ ۱۹- آقای کربوبی؛ ۲۰- آقای عبدالله نوری. که آقایان محترم از مجلس خبرگان و قوای مقننه و اجراییه و مجمع تشخیص مصلحت و افرادی دیگر و نیز پنج نفر از نمایندگان مجلس شورای اسلامی به انتخاب مجلس انتخاب شده اند. ب: محدوده مسایل مورد بحث: ۱- رهبری؛ ۲- تمرکز در مدیریت قوه مجریه؛ ۳- تمرکز در مدیریت قوه قضاییه؛ ۴- تمرکز در مدیریت صدا و سیما به صورتی که قوای سه گانه در آن نظارت داشته باشند. ۵- تعداد نمایندگان مجلس شورای اسلامی؛ ۶- مجمع تشخیص مصلحت برای حل معضلات نظام و مشورت رهبری به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد؛ ۷- راه بازنگری به قانون اساسی؛ ۸- تغییر نام مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی. ج: مدت برای این کار حداکثر دو ماه هست. توفیق حضرات آقایان را از خداوند متعال خواستارم. شورای بازنگری قانون اساسی در تاریخ

هفتم اردیبهشت ماه تشکیل شد و تا بیستم تیر ماه در چهل و یک جلسه، تغییرات و اصلاحاتی را در متن قانون اساسی پدید آورد. سپس در همه پرسش‌های ششم مرداد ماه متن جدید قانون اساسی از تصویب ملت هم گذشت. یکی از محصولات شورای بازنگری افزودن فصل چهاردهم و اصل یکصد و هفتاد و هفتم برای بازنگری در قانون اساسی است. مبانی و مستندات فقهی اجتهاد عبارت است از استخراج و استنباط احکام شرعی فرعی از ادله شرعی به قدر استفراغ و سع استنباط کننده و غایت آن هدایت افراد و جامعه در اجرا و انجام امور، مطابق شرع انور است. اجتهاد مطلوب در این برهه از زمان نیازمند عوامل متعددی است و با موانع گوناگونی روبرو است که این مختصر را مجال ذکر آن نیست. مبانی فقهی که می‌توان با استفاده از مشی و روش فقهی و اصولی حضرت امام ۱ به صورت غیر مستقیم در انجام «تغییرات فرادستوری قانون اساسی» بدون رتبه بندی ترجیحی را به آن استنباط جست به قرار زیر است: عقل و مستقلات عقلی عقل عالی ترین قوه شناخت بشر است که در تمیز مصالح و مفاسد کارآمدی بسیار دارد. حکم عقلی نوعی حکم واقعی است که بر قاعده تحسین بنا می‌یابد و خود قادر به شناخت حسن و قبح است. دلیل عقلی دو گونه است: الف) غیر مستقلات عقلی بدین معنا که گاهی شرع دستوری می‌دهد. که لازمه یا مقدمه آن چیز دیگری است در این صورت عقل آن را نیز لازم می‌داند. ب) مستقلات عقلی بدین معنا که عقل دارای نوعی ادراک مستقل است بدون توجه به خطاب شرع یا ارشاد شارع، چنانکه عقل بدون التفات به حکم شرع به درک و شناخت حقیقی نایل می‌آید مانند آنکه هرگونه ظلم و تجاوز محکوم و هرگونه رفتار و کردار خوب مطلوب است. به همین دلیل به رغم آنکه قاعده تلازم، از تطابق شرع و عقل سخن می‌گوید ولی واجب شرعی و واجب عقلی از همدیگر تفکیک شده‌اند، تا نشانگر آن باشد که انسان‌ها پیش از آنکه متدین و متشرع باشند به واسطه صفات و ملکات نوعی، انسان آفریده شده‌اند. از آثار فقهی و اصولی امام خمینی قدس سره بر می‌آید که ایشان عقل را فی الجمله قادر به درک و دسترسی به مصالح و مفاسد می‌دانند. از واضح ترین احکام عقل، لزوم بسط عدالت، تعلیم و تربیت، حفظ نظم، رفع ظلم و سد ثغور و ممانعت از تجاوز بیگانگان در همه اعصار و امصار است. بنا و سیره عقلا بنای عقلا عبارت است از رفتار فردی و جمعی عقلا و سیره عقلا عبارت است از منش مستمر عقلا که به صورت یک هنجار رفتاری از آن تبعیت می‌شود مثلاً این که اگر اختلاف مانع اجماع بود، پیروی از رای اکثریت نیکو است و اموری از این قبیل، همگی جزء ارتکازهای عقلی یا کانون های مشترک توجه عقلی هستند. امام خمینی قدس سره در زمینه پذیرش سیره عقلا گام هایی بسیار برداشته و مفهوم دیگری از آن را تبیین کرده‌اند: اگر سیره عقلا ولو در زمان‌ها پس از وجود یا حضور امام علیه السلام مثلاً در زمان ما غلط و خطا باشد بر ائمه: که حافظ و نگهبان شریعت اند و می‌دانسته‌اند که در دوره های بعدی چه پیش می‌آید لازم است که در همان زمان خود درباره حوادث اتفاقیه دوره های متاخر عکس العمل نشان دهند. ضرورت و مصلحت روح شریعت همواره بر پایه مصلحت عمومی و آسان گیری در کارها بنا شده و عقل نیز بر آن صحه گذارده است، به گونه ای که با ملاحظه ضرورت می‌توان برخلاف نص عمل کرد، و از این رو گفته‌اند: رای مختار نزد فقیهان آن است که هنگام ضرورت، عمل بر خلاف نص جایز است. ولی باید دفع ضرر به قدر لزوم باشد و اباحه ناشی از ضرورت به صورت استثنایی مورد تبعیت قرار گیرد و با رفع حالت اضطرار باید به قاعده اصلی بازگشت. در تشخیص مصلحت جامعه نیز شروطی است که باید آن را از باب ابزار تحقق مقاصد شرعی مراعات کرد: ۱) مصالح در طول احکام شریعت باشد و به نحوی آن را مورد پوشش قرار دهد ۲) مصالح مهم تر و رعایت قانون اهم و مهم ضروری است ۳) در استحصال مصالح، مرجعیت تشخیص مصالح، مهم است و بر رعایت جهات کارشناسی و خبریت و مشورت پذیری تاکید شده است. مصالح حکومتی مجموع اختیاراتی است که در شکل بندی نهادهای حکومتی در دولت اسلامی به حاکم اسلامی واگذار شده و مطابق با نظر امام خمینی قدس سره تشخیص آن بر عهده فقیه عادل است که تمامی شؤون پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین: را (در حکومت) داراست. و اگر مصلحت اقتضا کند، شخص والی می‌تواند فرمان هایی صادر کند که اطاعت از آنها بر مردم واجب است. حفظ نظام و حفظ بیضه اسلام حفظ نظام و بیضه اسلام مستند به بنای عقلا و از اوضاع قطعیات است. بنا

براین شارع مقدس هیچگاه راضی به اخلال در آن نیست: مراد از حفظ نظام، نگهداری آراستگی در درون جامعه اسلامی و بسامان کردن روابط بین مردم و سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی است. حفظ نظام به این معنی در برابر از هم گسیختگی و هرج و مرج به کار برده می‌شود. امام خمینی قدس سره معتقدند فقیه مانند حصار دور شهر، حافظ و نگاهبان دین و مملکت است و در این صورت: حفظ نظام از واجب‌های مؤکد و از هم گسستگی امور مسلمانان از جمله امور ناخوشایند است. برآوردن این هدف‌ها بدون وجود والی و برقراری حکومت نشاید. مقدمه واجب حفظ نظام اسلامی و دارابودن یک قانون اساسی کارآمد برای اداره جامعه اسلامی یک ضرورت و واجب عقلی و شرعی و مقتضای مصلحت جامعه است و هر گاه حفظ نظام و کارآمد بودن قانون اساسی که مستلزم تغییرات فرادستوری باشد، انجام آن از باب مقدمه واجب، واجب است و باید به آن اهتمام کرد. سد ذرایع و فتح ذرایع روش نیل به اهداف شرع و التزام به احکام آن است. که در صورت فتح، آدمیان مجاز به انجام اباحت و در صورت سد، محروم از انجام محرمات می‌شوند. در جهان اسلام با استفاده از تجربه بشری قانون اساسی ابزار و عامل برای ینیت یافتگی مصالح خمسه است. فرمان صریح عقل و شرع به حفظ نظم و انتظام جامعه اسلامی که مساوی با تجهیز ابزاری متن مکتوب قانون اساسی و نهی از نداشتن آن و تغییر و اصلاح آن در مواقع لزوم از باب عدم اخلال در نظام اسلامی است. قاعده فقهی اقریبیت از باب «الاقرب ینع الابعاد» در قضیه انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی نقص قانون اساسی و ضرورت اصلاح آن قول اجماعی محسوب می‌شد اما سؤال آن بود که چه کسی اصلاح کند و چه کسی دستور حل و فصل دهد؟ عقل سلیم با استفاده از قاعده اقریبیت، حکم می‌کند که صالح‌ترین و نزدیک‌ترین فرد به حوزه انجام تغییر فرادستوری در قانون اساسی شخص امام خمینی قدس سره است زیرا ایشان مؤسس انقلاب اسلامی و رهبر جمهوری اسلامی و مرجع عام و دارای محبوبیت و مقبولیت کم‌مانندی بوده است، و علاوه بر این‌ها ولی فقیه و به طور غیر مستقیم پدید آورنده قانون اساسی بوده است. قاعده فقهی اذن در شیئی، مستلزم اذن در لوازم آن است. این قاعده از دلالت استلزامی عقلی به دست می‌آید هنگامی که شارع مقدس لزوم وجود قانون اساسی را رد نکرده و امضاء نموده است، ولی فقیه که از جانب معصوم ماذون است نیز حکم به امضای قانون اساسی و تسلیم در برابر آن را داده و معلوم است که در صورت نقص، عقل و شرع حکم می‌کند که رفع نقص شود. حجیت بینه این قاعده مبتنی بر خبر و گواهی دو مرد عادل است که بینه محسوب می‌شود و حجت معتبری است بر مجتهد و شنونده. نامه نمایندگان مجلس شورای اسلامی و شورای عالی قضایی به امام خمینی قدس سره مبنی بر آنکه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در برخی زمینه‌ها دچار کمبود و کاستی است برای رهبر انقلاب بینه‌ای مهم محسوب می‌شد. همچنین روند حل و فصل اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان که سرانجام به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام منجر شد، نشان از وجود بینه‌های گوناگونی داشت که هر کدام حجت را برای ولی فقیه زمانه اتمام می‌کردند، به ویژه نامه سران نظام جمهوری اسلامی به امام خمینی قدس سره مبنی بر آنکه اختلاف مجلس و شورای نگهبان بسیاری از امور مهمه جامعه را معطل کرده است، بینه‌ای قوی و حجتی نیرومند برای انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی محسوب می‌شد. حجیت بینه به معنای دیگر می‌تواند همان مشورت پذیری حاکم اسلامی باشد که خود امر مشورت، هم در سیره عقلا-مقبول است و هم در مد نظر آوردن مسلمین جایگاه ویژه‌ای دارد. از یک سو غبطه مسلمین ایجاب می‌کند که ولی فقیه در تمام موضوعات مهم با دیگران مشورت کند، و از دیگر سو به حکم عقل و سیره عقلا بر حاکم لازم است که در مشورت نظر اکثریت را مراعات کنند زیرا: (۱) هنگامی که صاحب نظران در یک مساله اختلاف داشته باشند چون نظر مطابق با واقع واحد است هر گاه طرفداران یک نظر بیشتر باشند عقل احتمال خطای آن نظر را کمتر از نظر مقابل که طرفداران کمی دارد می‌داند در نتیجه: الف) اخذ به نظر اکثریت از جهت عقلی ارجح است؛ ب) اخذ نظر اکثریت از جهت عقلی ابعاد از خطاست؛ ج) عقل ما را به ترجیح راجح ملزم می‌داند؛ د) ترجیح مرجوح نیز از نظر عقلی قبیح است. (۲) مشورت از اموری است که بنای عقلای عالم بر آن است، چون بنای عقلا بر عمل به اکثریت است و شارع مقدس هم از آن جلوگیری نفرموده دلیل بر ممضی



بودن آن و مطابقت نظر شارع مقدس با عقلای عالم است. ۳) مشورت برای ولی فقیه هم طریقت و هم موضوعیت دارد، بنابراین بر حاکم لازم است که پس از مشورت به نظریه همه یا اکثریت مشاوران اعتنا کند. در انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی امام خمینی قدس سره نه تنها به روند مشورت دهی، مشورت پذیری و برنامه سازی و تصمیم گیری پایبند بودند بلکه نظر اکثریت را مورد توجه قرار می دادند. نتیجه گیری نهایی الف) در دین اسلام کمبود قانونی وجود ندارد و هیچ موضوع مهمی نیست که اسلام برای آن تکلیفی مقرر نکرده باشد. ب) فتوا دادن بدون توجه به عرف، سیره، زمان و مکان، بنای عقلا، ارتکاز عقلی، عادت، سنت و طریقه عقلا- نوعی کهنه نگری و عدم توجه به مستحدثات زمانه است. ج) موضوعات عرفی موضوعاتی هستند که شارع در آنها تصرف نکرده و معیار شناخت و تعیین مصداق آن همان عرف است. د) احکام امضایی، احکامی هستند که پیش از تبیین شریعت و خارج از چارچوب وضع آن در میان عرف مردم و عاقلان قوم وضع شده و موجود هستند و شارع این احکام را مخالف سایر احکام اختراعی یا تاسیسی خود ندیده و از این رو آن ها را امضاء نموده است. ه) «منطقه الفراغ، منطقه ای است که حکم الزامی اثباتی یا وجوب، و سلبی یا حرمت در آن وارد نشده است. و حکم لزوم اصلاح قانون اساسی اگر از دیدگاه تکلیف به حفظ نظام، حفظ بیضه اسلام، حفظ دماء و فروج و اموال، عدم ضرر، نفی سبیل و بعض دیگر از قواعد فقهیه نگریسته شود، جزء احکام تکلیفیه است و اگر از منظر لزوم ایقاع صحیح قانون یا عقد صحیح آن نگاه شود از احکام وضعیه به شمار می آید و در هر دو تقدیر قابل دفاع است یعنی، اصلاح قانون اساسی هم واجب است و هم بایستی صحیح واقع شود.

### اثبات مطلقه بودن ولایت فقیه

اثبات مطلقه بودن ولایت فقیه از ارکان مهم نظریه نظام ولایت مطلقه فقیه بررسی معنا و ضرورت مطلقه بودن ولایت فقیه است که در قالب این عنوان، حدود اختیارات ولی فقیه تعیین می شود. با بررسی این مرحله، ارکان اصلی نظریه ولایت مطلقه فقیه بررسی شده و معقولیت آن به اثبات می رسد. در این مرحله ابتدا به بررسی نظریه های مختلفی درباره حدود اختیارات ولایت فقیه می پردازیم و سپس نظریه مختار را بیان می کنیم و در نهایت بر اساس معنای مورد نظر به سؤالات و ابهامات مطرح شده در این زمینه پاسخ می دهیم. البته باید توجه داشت که تلقی های معمول از ولایت مطلقه فقیه نوعا قابلیت جمع با یکدیگر دارند اما به دلیل تفاوت مفهومی به صورت مجزا ذکر می گردند. ۱- تلقی های 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 می باشد. ۲- «مطلقه بودن ولایت» به معنای تعمیم حوزه ولایت در تمامی عرصه های 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 می گیرد، 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 می تواند 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 می تواند بر اساس مصلحت عقلی - که برای جریان حکومت تشخیص می دهد - 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 می کنیم 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 به موقع در حوادث مختلف اجتماعی است. تجمع سه مرتبه ولایت فوق، در نبی مکرم اسلام (ص) مورد اتفاق جمیع علمای شیعه، بلکه علمای اهل تسنن است، هر چند ولایت تکوینی نبی مکرم (ص) نسبت به ولایت تکوینی خدای متعال از دایره محدودتری برخوردار است. ائمه اطهار (ع) نیز مرتبه‌ای از ولایت تکوینی داشته‌اند که مورد اتفاق علمای شیعه است؛ اما در ولایت 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 تأثیری ندارد. اما نسبت به ولایت و زعامت اجتماعی معصومین (ع) مسأله قطعی است که آنها دارای حق زعامت سیاسی و ولایت بر جامعه بودند؛ هر چند به علت عدم اقبال عمومی مردم، نسبت به آنها و شرایط خاص اجتماعی که در زمان ائمه (ع) به وجود آمد، حکومت ظاهری کمتر به دست ایشان رسید و شیعیان نیز از این فیض محروم ماندند. توضیح این سه مرتبه از ولایت و تطبیق آن بر نبی اکرم (ص) و ائمه (ع) برای این بود که روشن شود ولایت مورد گفتگو در ولایت مطلقه فقیه، ابتدا از سنخ ولایت تکوینی و یا ولایت 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، هیچ‌گاه ولایت تشریحی - به معنای جعل قوانین ثابت - و ولایت تکوینی را که از شؤون 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 شؤون 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 هیچ‌مرز 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 نمی تواند خود را در محدوده جغرافیایی خاص محدود کند و اسلام نیز به عنوان کاملترین و مترقی ترین دین، مدعی تکامل پیام هدایت برای تمامی بشریت بوده و همه را به هدایت دعوت می کند. مرزهای سیاسی و جغرافیایی نمی توانند حد عقلی حقایق یک مکتب باشند. به همان دلیلی که مرز جغرافیایی باعث تعدد مکتب و مرام حقی که مردم می بایست از آن تبعیت کنند نمی باشد، باعث تعدد ولی اجتماعی - که در عصر غیبت هماهنگ کننده اختیارات مردم و رهبری اسلام در مقابله با امت کفر می باشد - نیز نمی گردد. زهر 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 توجیه گر تنوع رهبری امت اسلام نیست. حتی به همین دلیل، ولایت ولی فقیه بر کافر غیر محاربی که تسلیم قوانین جامعه اسلامی می باشد 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 بی نیاز از ولایت ولی فقیه گردد. دلیل چنین اطلاقی، آن است که مراحل تکامل بشریت عقلاً تمام شدنی نبوده و توقف بردار نیست و تا آنجا که انسان میل به عروج و کمال خواهی دارد، احتیاج به رهبری فرزانه برای هدایت به سمت این کمال اجتناب ناپذیر است. البته اطلاق زمانی، مانع از آن نیست که بشر در مرحله ای از بلوغ تاریخی خود مجدداً به ولایت ولی تاریخی و امام معصوم (ع) محتاج شود تا او با تمامی شؤونی 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 شؤون اجتماعی جامعه نمی باشد که ولایت او در آن محدوده جاری نگردد. چنان که ذکر شد چنین اطلاقی طبیعت حاکمیت مقتدر است. حتی می توان 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 گستره ای 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 محدوده ای 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 تصمیم گیری و رفتار پیرامون آن در سعادت و کمال و یا نکس جامعه به صورت مؤثر قلمداد نشود. لذا باید پذیرفت در هر گسترده ای که امکان وقوع «عدل و ظلم» وجود دارد، می بایست 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 می شود یا خیر؟ بر اساس مقدمات گذشته، پاسخ این سؤال در بحث ولایت بر جامعه روشن و نتیجه گیری شد که اصل با «ولایت» است. یعنی قاعده اولیه در جامعه، ولایت است. اما در حوزه امور فردی اصل بر «عدم ولایت» می باشد. لذا جز در موارد معینی که شرعاً ولایت آن به دست حاکم شرعی سپرده شده است، در سایر موارد - جز در موارد ضرورت و تراحم منافع شخصی با منافع اجتماعی - حاکمیت و ولایت ولی فقیه جاری نمی باشد. 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 می کند. 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 می کند

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 می کند بلکه به این معناست که پس از صدور رای خود، مبدا التزام به حق می باشد و در این مبدا بودنش مطلق است یعنی حتی اگر اطمینان داشته باشد که حق به جانب یک طرف تخصم 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 تصمیم گیریهای اجتماعی که مستقیماً به او مربوط می شود ولایتش مطلقه است. برای کامل شدن معنای اطلاق حکمی جنبه دیگر قضیه - یعنی قوانینی که ولی فقیه بر اساس آن حکم صادر می نماید - بایست روشن گردد. اینکه اصولاً آیا ولی فقیه در اعمال حاکمیت خود مقید به قانون می گردد یا خیر و این قانون از نوع قانون بشری است یا از نوع قانون الهی، مطلب مهمی است که در ادامه همین بررسی بدان خواهیم پرداخت. (۵) ۴- «موانع» جریان ولایت مطلقه فقیه معنای ارائه شده برای ولایت مطلقه فقیه، بیانگر حد عقلی ولایت دینی ولی فقیه در جامعه اسلامی است اما اعمال این ولایت در جامعه همواره با محدودیتهایی رو به رو است که مانع شکل گیری معنای فوق از ولایت مطلقه می باشد: الف) اولین مانع اعمال چنین شکلی از ولایت وجود نظام الحاد، التقاط و شرک جهانی است. همواره در طول تاریخ، درگیری بین دو جبهه حق و باطل وجود داشته و خواهد داشت و مهمترین عامل نزاع این دو جبهه نیز توسعه دایره ولایت و گستره نفوذ و اختیارات آنهاست. طبعاً نفس وجود نظام کفر و شرک، مانع جریان ولایت 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 می شود - مانع مستحکمی در مقابل گسترش و نفوذ فرهنگ بت پرستی و شرک در جامعه جهانی است. ب) دومین مانع، مرحله تکامل تاریخی بشر است. بنابر جهانبینی الهی، حرکت عالم به سمت کمال است و ظرفیت جوامع متناسب با اینکه در چه مرحله ای از تکامل تاریخی خود به سر می برند، دستخوش تغییر می گردد و هر جامعه متناسب با آن مرحله تاریخی، تنها محدوده معینی از اعمال حاکمیت دینی را دارا است. یعنی همان گونه که فیزیکدانی تابع قوانین طبیعی فیزیکی موجود در طبیعت بوده، تنها در چگونگی بهره وری از آن اعمال حاکمیت و ولایت می نماید، ولی اجتماعی نیز مجبور است مرحله تکاملی را که جامعه در آن به سر می برد بپذیرد و محدودیتهای مربوط به آن مرحله از تکامل را نیز بپذیرد 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 گسترده ای قابلیت شدت و ضعف دارد و از تبعیت کامل شروع شده، تا مخالفت کامل در نوسان قرار می گیرد. به هر میزان که همراهی و پذیرش عمومی مردم از ولی عادل دینی، ارتقا یابد دامنه اختیارات ولی امر گسترده تر می شود و در حوزه وسیع تری قادر به سرپرستی جامعه است. بنابراین وظیفه مهم ولی فقیه از بین بردن این موانع و محدودیتهای 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 ایجاب می کند لکن رهبر به دلیل داشتن مسؤولیت بیشتر در هدایت جامعه، بیش از بقیه مکلف به این امر است. پی نوشت ها: ۱. نهضت آزادی، «جزوه بررسی و تحلیل ولایت مطلقه فقیه». ۲. محسن کدیور، «حکومت ولایی»، ص ۳۴۰، نشر نی. ۳. حسینعلی منتظری، راه نو، شماره ۱۸ ص ۱۳. ۴. امام خمینی، «شوون و اختیارات ولایت فقیه»، ترجمه «مبحث ولایت فقیه از کتاب بیع، امام ص ۳۵. ۵. سید منیرالدین حسینی هاشمی، «جزوات ولایت فقیه»، ۲ و ۷ و ۹، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، قم، معنای مورد نظر از مطلق بودن ولایت عمدتاً مستفاد از جزوات مورد اشاره می باشد. منابع مقاله: نظام معقول، پیروزمند، علیرضا

### ولایت مطلقه در سیره عملی و نظری امام خمینی(ره)

ولایت مطلقه در سیره عملی و نظری امام خمینی(ره) آنچه در این سال ها انجام گرفته است در ارتباط با جنگ بوده است. مصلحت

نظام و اسلام اقتضا می کرد تا گره های کور قانونی سریعا به نفع مردم و اسلام باز گردد. امام خمینی قدس سره دیباچه روش شناختی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب سال ۱۳۵۸ خورشیدی، دو موضوع به شیوه ای سنجیده و دقیق مورد توجه قرار نگرفته بود: یک) چگونگی حل و فصل اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان (دو) شیوه بازنگری در قانون اساسی. در تجدید نظر سال ۱۳۶۸ خورشیدی، هر دو موضوع با اهمیت زیاد مورد بحث و بررسی قرار گرفت که سرانجام آن، پدید آمدن دو راه حل به شکل دو نهاد حقوقی در متن قانون اساسی بود: الف) قانونی شدن تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام برای حل و فصل نهایی اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، ب) پدید آمدن اصل یکصد و هفتاد و هفتم و نهاد «شورای بازنگری قانون اساسی» برای تبیین شیوه و چگونگی بازنگری در قانون اساسی. علمای حقوق اساسی، معتقدند قانون اساسی خوب آن است که صریح، واضح و یکدست باشد. در عین حال ساز و کارهای مربوط به انجام روندهای قانونی در آن به طرز دقیق روشن شده باشد به گونه ای که هر اقدامی مستدل و مستند به مواد گوناگون همان قانون شود. با پیروزی انقلاب اسلامی، نیازمندی پر شتاب به تدوین قانون اساسی، فرصت و فراغت لازم را برای شکل گیری دقیق همه امور در متن قانون اساسی فراهم نیاورد. چنین حالتی قانون اساسی را دچار نوعی کاستی کرده بود. مقاله حاضر قصد دارد از منظر فقهی و حقوقی، سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره را در رفع کاستی های قانون اساسی به بررسی بکشد. پرسش بنیادین این نوشته از قرار زیر است: امام خمینی قدس سره در رفع کاستی های قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از کدام مبانی و مستندات فقهی و حقوقی بهره برده و در این زمینه چه شیوه ای را به کار بسته اند؟ در عین حال می توان دو پرسش فرعی را نیز طرح کرد که هر کدام مبنای بخشی از مقاله خواهد بود: الف) مبانی و مستندات حقوقی و فقهی در تاسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام چه بوده است و امام خمینی قدس سره در این زمینه چه شیوه ای را به کار برده اند؟ ب) مبانی و مستندات فقهی و حقوقی در اعمال بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چه بوده است و امام خمینی قدس سره در این زمینه چه شیوه ای را به کار برده اند؟ این مقاله بر دو نکته استوار است: ۱) تغییر فرادستوری با تغییر غیر قانونی یکسان نیست، اولی به روح قانون و فلسفه حقوق پای بند است و دومی، تجاوز به عرصه قانون است. ۲) مبانی و مستندات فقهی و حقوقی در سیره عملی و نظری امام خمینی قدس سره به صورت مضمحل موجود بوده و ایشان به دلیل شایسته فقهی ممتاز و مقبولیت ناشی از مجدد بودن و مؤسس بودن و محبوبیت نادر الوجود و قانونیت پسینی نیازمند بیان واضح آن نبوده اند. پیشگفتار: تغییرات فرادستوری در قانون اساسی قوانین اساسی متون مدون و مکتوب ویژه بیان ساز و کارهای فرمانروایی و فرمانبرداری می باشند. در این متون از اصول کلی بنیادگیری نظم عمومی جامعه سخن به میان می آید و پیوندهای بین حکومت کنندگان و حکومت پذیران به صورت ارتباطات دو سویه مبتنی بر حق و تکلیف پایه ریزی می شود. روابط پدید آمده چهار گانه اند: فرد با فرد، فرد با دولت، دولت با فرد، ساختارهای درون دولت با همدیگر. قانون اساسی هماهنگی و تنظیم پیوندهای حق و تکلیفی چهار گانه را به عهده دارد در هر کدام از این تعامل ها، هم حق و هم تکلیف وجود دارد و هر دو سوی میثاق بایستی خود را متعهد و وفادار به آن بدانند. قانون اساسی میثاقی هنجار آفرین است که با اجرای کامل آن، تعاملات اجتماعی قانونمند و رضایت آور می شود چون بر پایه یک پیمان دو سویه شکل گرفته است. محتوای قانون اساسی، وضع حقوقی قدرت سیاسی است که طی آن هم مجموعه ساختمان بندی سیاسی کشور و هم تنظیم نهادها و سازمان ها و توزیع صلاحیت در میان آن ها روشن می شود. نحوه سرشکن شدن قدرت در میان فرمانروایان و فرمانبران (۱) ویژگی اصلی هر متن مکتوب و مدونی از قانون آن است که آشکار و بدون ابهام باشد و همه دقایق فنی و ساز و کارهای حقوقی در آن معلوم و معین گردد. اما گاهی به دلایل گوناگون پدید آورندگان اولیه قانون اساسی برخی شیوه ها را در متن قانون نمی آورند و در صورت بروز مشکل، یافتن راه حل را به آینده موکول می کنند. از سوی دیگر گاهی نیز امکان دارد که برخی از مسایل را واضعین اولیه قانون اساسی نفهمیده و نکته یا نکاتی مهم را فراموش نموده باشند. گاهی نیز گذر زمان امور تازه ای را پدید می آورد که نسبت به زمان تدوین قانون



اساسی بسیار جدید و غیر قابل پیش بینی محسوب می شوند. در هر صورت اصلاح قانون اساسی به دو شکل قابل اجرا است: (۱) صورت نخست آن است که راه حل مشکل نوین در متن قانون اساسی موجود باشد و از طریق آن بتوان با برخی تغییرات در برخی از اصول متن قانون، راه حلی قانونی برای رفع مشکل تازه پیدا، پدید آورد. این شیوه را می توان «بازنگری در قانون اساسی» نامید.

(۲) صورت دوم که کمی پیچیده تر به نظر می آید آن است که در متن قانون اساسی هیچ راه حل صریح و واضحی برای رفع مشکل نوین قید نشده باشد. روش اجرایی در این صورت را «تغییرات فرادستوری در متن قانون اساسی» می نامیم. تغییرات فرادستوری به آن دلیل چنین نامیده شده اند که از متن قانون اساسی به دست نمی آیند ولی برای افزودن به آن پدید می آیند. گفتار یکم) امام، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام قانون اساسی برترین نظام حقوقی است و انسجام این نظام تبعیت قواعد فروتر از قواعد برتر را می طلبد. برای تضمین برتری قانون اساسی بایستی چاره ای اندیشیده شود تا قوانین عادی مصوب مجلس قانونگذار نتواند به محتوای قانون اساسی تجاوز کند. (۲) این را در نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، شورای نگهبان به عهده گرفته که به یک تعبیر تلفیقی از سه اندیشه است: الف) کوشش برای قالب بندی مصوبات مجلس شورای اسلامی در چارچوب اسلامی در واکنش به نادیده انگاشتن اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت (ب) نهادی که بتواند از تعارض قوانین عادی با قانون اساسی جلوگیری کند، چنین اندیشه ای در نظامات حقوقی دیگر همانند فرانسه نیز وجود دارد که کنترل قوانین توسط دستگاه سیاسی شورای قانون اساسی است (ج) بررسی کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی از طریق ارسال خود کار مصوبات به شورای نگهبان که آن را به صورت «دستگاه کنترل کننده و مجلس عالی (۳)» در آورده است. نگرشی بر متن مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نشان می دهد که خبرگان ملت به عنوان پدید آورندگان قانون اساسی اصرار داشته اند که مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان معتبر نباشد. در جای جای مذاکرات آنان روحیه برتری دادن شورای نگهبان بر مجلس شورای اسلامی وجود داشته است که از مشاهده اصول قانون اساسی به خوبی آشکار می شود. الف) اصل چهارم خبرگان قانون اساسی در این اصل (۴) از لزوم اسلامی بودن همه قوانین (۵) سخن گفته اند و نقش شورای نگهبان را برتر از همه نهادهای موجود در قانون اساسی دانسته اند. ب) اصل پنجاه و هشتم در این اصل (۶) واضعین اولیه، بقای شورای نگهبان را با گذاشتن جمله «پس از طی مراحل که در اصول بعد می آید» ضمانت کرده اند (۷). ج) اصل هفتاد و یکم این اصل نیز با صراحتی تمام بدون آنکه درباره آن مخالف یا موافقی صحبت کند و توضیح و پیشنهاد و سؤال و تذکری مطرح شود، بدون رای مخالف به تصویب رسیده بود (۸) و نشان می داد که منظور از جمله «حدود مقرر در قانون اساسی» عبارت از سیاق و سبک شرع گرایانه بوده است (۹). د) اصل هفتاد و دوم این اصل نیز که با اندک تغییری در مقایسه با قانون اساسی کنونی در متن مذاکرات اولیه وارد شده بوده (۱۰) نشان دهنده آن است که واضعین اولیه، مجلس شورای اسلامی را در مقامی فروتر از شورای نگهبان خواسته بوده اند. ه) اصل نود و یکم برای تصویب این اصل در برخی از زمینه ها اختلاف نظرهایی وجود داشته است. و) اصل نود و سوم نگرانی از تکرار تاریخ در جریان فراموشی اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطیت، خبرگان ملت را بر آن داشت که مجلس بدون شورای نگهبان را بی اعتبار محسوب دارند (۱۱). عنایت بفرمایید یک مساله دیگری مطرح شده و آن این که اگر قرار باشد یک بار خدای ناکرده تاریخ تکرار بشود و مساله تشکیل شورای نگهبان مثل مساله تراز اول به بوته فراموشی سپرده بشود آن وقت تکلیف چه می شود؟ (۱۲). نکته دیگری که وجود شورای نگهبان را در موقعیتی بالاتر از مجلس شورای اسلامی ضروری می ساخت، شرعیت و اعتبار قوانین مصوب است: بسیاری از قوانینی که از مجلس شورای ملی می گذرد از این سنخ است که قوانین حکومتی است. مادام مجتهدینی که ما آن ها را از طرف امام علیه السلام ولو به نحو عمومی کلی منصوب می دانیم تا آن ها تصویب نکنند و رویش صحه نگذارند و حکم به لزوم اجرا نکنند برای ما لازم الاجرا نیست (۱۳). با چنین تاکید و اصراری برتری شورای نگهبان بر مجلس شورای اسلامی در مجلس خبرگان قانون اساسی به تصویب رسید. ز) اصل نود و چهارم اصل نود و چهارم قانون اساسی بر اصل یکصد و

چهل و پنجم پیش نویس قانون اساسی مبتنی بود و با قاطعیت، نظر شورای نگهبان را لازم‌الاتباع می‌شمرد: در صورتی که شورای نگهبان قانون عادی را به دلیل مخالفت صریح با اصول مسلم شرعی یا سایر اصول این قانون، متعارض با قانون اساسی بداند آن را برای تجدیدنظر با ذکر دلایل تعارض به مجلس برمی‌گرداند و مجلس با توجه به دلایل ذکر شده، تجدیدنظر به عمل می‌آورد (۱۴). آنچه در مجموع می‌توان از قانون اساسی درباره نقش شورای نگهبان در ارتباط با مصوبات مجلس شورای اسلامی دست یافت عبارت است از: (۱۵) طبق قواعد حقوقی، شورای نگهبان رکن رکن کنترل قوانین و مرجع صدور نظریات فنی و رد قوانین است (۱۵). (۲) طبق قانون اساسی، تشخیص شورای نگهبان همواره معتبر بوده و نظر آن باید پذیرفته شود و مجلس در این خصوص مکلف به پیروی از شورای نگهبان است (۱۶). (۳) شورای نگهبان، هم ماهیتی قضایی و هم قانونگذاری دارد، یعنی تمام مصوبات مجلس را در نظارت خود دارد و این نظارت استصوابی بر وضع قانون است و هم می‌تواند همچون مرجع قضایی مجلس را وادار به تجدیدنظر در کار خود کند (۱۷). پس از تصویب قانون اساسی، به تدریج برخی از مشکلات پدید آمد، زیرا در قانون اساسی، پیش‌بینی نشده بود که اگر به هر دلیل، مجلس شورای اسلامی خواسته شورای نگهبان را اجابت و تمکین نکند، تکلیف چیست؟ می‌توان چنین استدلال کرد: حاکمیت ملی صلاحیت تدوین قوانین را بر عهده مجلس می‌گذارد و از سوی دیگر حاکمیت اسلامی ایجاب می‌کند که کلیه قوانین بایستی براساس موازین اسلامی باشد. اما در جریان عمل، اصرار فراوان مجلس شورای اسلامی در بعضی از موارد به مقتضیات و مصالح و تاکید فقهای شورای نگهبان بر مشروعیت قوانین، مسایلی را در جامعه مطرح ساخت (۱۸). از یک سو نمایندگان مجلس نمی‌توانستند در مقام تصویب قانون به موازین شرع و اصول قانون اساسی بی‌توجه باشند و از سوی دیگر اعضای شورای نگهبان با توجه به قیود وصفی اصول قانون اساسی نمی‌توانستند بدون در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مسایل روز و موقعیت مکانی و زمانی، بی‌توجه به مصالح اساسی جامعه و تحقیق و تامل کافی در همه جوانب قضیه اختلاف نظر بین دو نهاد مهم مملکتی دو اصطلاح «ضرورت» و «مصلحت» را وارد سیستم حقوقی کشور کنند. عامل ضرورت از اختلاف شورای نگهبان و مجلس بر سر قانون اراضی شهری مصوب مرداد ۱۳۶۰ خورشیدی پدید آمد. شورای نگهبان این قانون را مغایر با موازین شرع شناخت و مجلس هم قایل به ضرورت و حکم ثانوی در این باره بود. نامه پنجم مهر ماه ریاست وقت مجلس شورای اسلامی در همان سال با این نیت تنظیم شده بود. امام قدس سره نیز در نوزدهم همان ماه در نامه‌ای با واگذاری حق تشخیص ضرورت و خرج بر عهده مجلس، مشکل موجود را بر طرف فرمودند. نکته مهمی که در نامه ایشان وجود داشت آن بود که اگر اکثریت نمایندگان مجلس شورای اسلامی ضرورت وضع مقرراتی را مطابق با شروط ایشان تشخیص می‌دادند، دیگر شورای نگهبان از ورود به بحث مطابقت یا عدم مطابقت مصوبه با شرع و قانون اساسی فارغ می‌شد و با سکوت در مقابل چنین مصوبه‌هایی زمینه قانونی اجرای نهایی آن را مطابق با اصل نود و چهارم قانون اساسی فراهم می‌آورد. در این باره حسین مهرپور می‌گوید: خوب به یاد دارم در جلسه‌ای که همان ایام در محضر امام قدس سره بودیم و دبیر شورای نگهبان تقریباً با لحن گله آمیز بیان کرد که حکم اخیر جنابعالی به کم شدن اختیار شورای نگهبان و تفویض اختیار به مجلس شورای اسلامی تعبیر شده است. امام قدس سره فرمودند: من چیزی از شورای نگهبان نگرفتم و به مجلس هم چیزی ندادم، تشخیص موضوع با مجلس و بیان حکم با شورای نگهبان است (۱۹). در کنار بحث «ضرورت» عامل «مصلحت نظام» به تشکیل نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام منجر شد. زمینه طرح این مساله به شبهه‌ای بر می‌گشت که در برخی از قوانین مصوب الزاماتی برای اشخاص در نظر گرفته می‌شد. پرسش اصلی از این قرار بود که دولت تا چه حد حق دارد در روابط اجتماعی افراد دخالت کند و محدودیت‌هایی بر قرار سازد و اموری را به رغم میل و اراده آنها تحمیل کند؟ چنین بحثی به ویژه درباره لایحه قانون کار به اوج خود رسید و استفتای وزیر وقت کار و امور اجتماعی دیدگاه امام خمینی قدس سره را درباره اختیارات دولت آشکار ساخت: در هر دو صورت چه گذشته و چه حال دولت می‌تواند شروط الزامی را مقدر نماید. به دنبال این استفتاء، و رد و بدل شدن نامه‌هایی میان دبیر وقت شورای نگهبان و امام خمینی

قدس سره، ایشان اختیارات دولت اسلامی را با دامنه‌ای وسیع‌تر بیان فرمودند و در نهایت ایشان در نامه‌ای خطاب به امام جمعه محترم وقت تهران، از ولایت مطلقه فقیه و اختیارات وسیع دولت و حکومت اسلامی که بسیار وسیع‌تر از دفعات پیشین بود، صحبت به میان آوردند. سرانجام این قضیه به نامه‌ای ختم شد که در بهمن ماه سال ۱۳۶۶ خورشیدی، از سوی آقایان سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی، سید علی خامنه‌ای، سیداحمد خمینی قدس سره میرحسین موسوی و اکبر هاشمی به امام خمینی قدس سره نوشته و طی آن کسب تکلیف شد. در این نامه آمده است: در این صورت (عدم توافق دیدگاه کارشناسانه مجلس و نظر مبتنی بر شرع شورای نگهبان) مجلس و شورای نگهبان نمی‌توانند توافق کنند و همین جاست که نیاز به دخالت ولی فقیه و تشخیص موضوع حکم حکومتی پیش می‌آید (گرچه موارد فراوانی از این نمونه‌ها در حقیقت، اختلاف ناشی از نظرات کارشناسانه است که موضوع احکام اسلام یا کلیات قوانین اساسی را خلق می‌کند). اطلاع یافته‌ایم که جنابعالی در صدد تعیین مرجعی هستید که در صورت حل نشدن اختلاف مجلس و شورای نگهبان از نظر شرع مقدس یا قانون اساسی، با تشخیص مصلحت نظام و جامعه، حکم حکومتی را بیان نماید. در صورتی که در این خصوص به تصمیم رسیده باشید با توجه به اینکه هم اکنون موارد متعددی از مسایل مهم جامعه بلا تکلیف مانده سرعت عمل، مطلوب است. امام خمینی قدس سره نیز در تاریخ هفدهم بهمن ماه همان سال پاسخی مرقوم فرمودند که متن آن بیانگر مبانی فقهی و حقوقی و نیز روحیه مشورت‌پذیری و تصمیم‌گیری‌نهایی به طرز همزاد است، در این نامه آمده است: گرچه به نظر اینجانب پس از طی این مراحل زیر نظر کارشناسان (که در تشخیص این امور مرجع هستند) احتیاج به این مرحله نیست، لکن برای غایت احتیاط در صورتی که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان شرعا و قانونا توافق حاصل نشد، مجمعی مرکب از حضرات آقایان... تشکیل گردد. آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد. امروز جهان اسلام نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام‌نمای حل معضلات خویش می‌دانند. در نهایت حضرت امام قدس سره در چهارم اردیبهشت ماه سال ۱۳۶۸ خورشیدی خطاب به ریاست وقت جمهوری اسلامی ایران دستور بازنگری را صادر فرمودند: در بند ششم این نامه تکلیف مجمع تشخیص مصلحت نظام برای حل معضلات نظام و مشورت رهبری به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد، معین شده است. گفتار دوم، امام قدس سره و بازنگری در قانون اساسی یکی دیگر از کاستی‌های قانون اساسی که به دلیل ضرورت‌های انقلاب به سرعت تدوین شده بود، نبود اصلی، برای بازنگری در قانون اساسی و چگونگی آن بود. در متن پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل یکصد و چهل و هشتم از فصل یازدهم به مساله تجدید نظر در قانون اساسی اختصاص یافته بود (۲۰). اما این اصل در جلسه شصت و سوم مذاکرات مجلس خبرگان بررسی‌نهایی قانون اساسی مورد بحث و بررسی قرار گرفت و به تصویب نرسید. متن مذاکرات نشان می‌دهد که مجلس خبرگان، هم وجود چنین اصلی را قبول داشته و هم این که مایل نبوده است صراحتاً به آن اشاره‌ای بکند (۲۱). در تاریخ هفدهم آذرماه سال ۵۸ خورشیدی آیت‌الله بهشتی ره در باره گفته‌ها و نوشته‌هایی که خواهان بازنگری در قانون اساسی بودند، نکته‌ای را یادآوری کردند که بعدها محملی برای بروز بازنگری سال ۱۳۶۸ خورشیدی در قانون اساسی شد: پس از تجربه، اصل قانون متمم باید باشد. این قانون باید اجرا شود اگر در اثنای اجرای قانون احساس شد کمبودی هست، این کمبودها از راه صحیح به تصویب ملت می‌رسد. نه این که فردا برایش متمم درست کنیم، این معنی ندارد (۲۲). امام خمینی قدس سره نیز مایل بودند در جوی آرام و فضایی مناسب انتقادات بیان شود و اگر لازم باشد حتی قانون اساسی مورد تجدید نظر قرار گیرد. به همین دلیل در تاریخ یکم بهمن ماه سال ۱۳۵۸ خورشیدی پیام کوتاهی دادند که بیانگر نخستین اقدام عملی و نظری ایشان است: ترمیم این اصل (اصل دوازدهم) و بعضی اصول دیگر که در متمم قانون اساسی نوشته می‌شود و تصویب آن در صلاحیت ملت است و به فراندوم گذاشته می‌شود از نظر اینجانب بلامانع است (۲۳). قانونگذاران اولیه قانون اساسی گرچه به دلایلی چگونگی و شیوه تجدید نظر در قانون اساسی را متذکر بودند اما روزنه‌هایی را باز کرده‌اند و در اصل ۱۳۲ قانون اساسی آورده‌اند که در هنگام

احاله وظایف رییس جمهور به شورای موقت ریاست جمهوری نمی توان اقدام به تجدید نظر در قانون اساسی کرد. مدلول این اصل نشان می داد که در شرایط و اوضاع و احوال عادی می توان برای تجدید نظر در قانون اساسی اقدام کرد. اما این که به چه شیوه ای و چگونه می توان دست به چنین کاری زد در قانون اساسی کشورمان نیامده بود. ساختارهای چهارگانه رهبری، قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه تحولات بسیاری به خود دیده بود تا آنجا که قانون اساسی نمی توانست با محتویات و درون مایه های خویش رخدادهای زمانه را توجیه حقوقی و قانونی کند. با پایان گرفتن جنگ هشت ساله عراق و ایران فرصت زمانی و آرامش مناسبی پدید آمد تا فضای سیاسی - حقوقی کشور آماده نگاهی دو باره به قانون اساسی شود. اما راه حلی قانونی که در متن قانون اساسی آغاز و انجام گام های بازنگری را تصریح کرده باشد وجود نداشت و باز به نظر می رسید که امام خمینی رهبر و بانی جمهوری اسلامی می بایست با بهره گیری از شان مؤسس بودن و اختیارات مطلقه ولی فقیه و مقبولیت و محبوبیت مردمی شان دست به یک «تغییر فرادستوری» بزنند تا گره ناگشوده، از بن بست قانونی مرتفع شود، اما ایشان هنگامی دست به کار شدند که بازنگری قانون اساسی مسبوق به دو نامه ای شد که دو نهاد مهم مملکتی به ایشان نوشتند و در آن ضمن مشورت دهی، با بیانی آشکار خواستار بازنگری در قانون اساسی شدند. در تاریخ ۲۷ فروردین ۱۳۶۸ خورشیدی، عده زیادی از نمایندگان مجلس شورای اسلامی با قرائت متن نامه ای در جلسه علنی از امام خمینی قدس سره تقاضای اجابت خواسته کردند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران علی رغم استحکام و نقاط قوت فراوان و آرمانهای بلندی که در آن وجود دارد، همچون دیگر قوانین و تراوشات ذهن بشر خالی از نقص و عیب نبوده و برخی از فصول و اصول آن از جمله: در باب قوه قضاییه، تشکیلات قوه مجریه مساله رهبری و غیره دارای ایرادات اساسی است که بدون اصلاح آن ها اداره امور کشور با مشکلات جدی مواجه خواهد بود و این امر به عنوان تجربه ای قطعی بر همه کسانی که ده سال گذشته دست اندر کار امور بوده اند مساله ای روشن و واضح است. اینک که به فضل پروردگار و توجهات خاصه حضرت صاحب الامر ارواحنا لثراب مقدمه الفداء و در سایه رهبری های پیامبر گونه آن امام بزرگوار انقلاب اسلامی با سر بلندی تمام اولین دهه پیروزمندانه خود را پشت سر گذاشته و علی رغم توطئه های بی شمار استکبار جهانی دهه دوم را با اعتماد و اطمینان بیشتر در جهت سازندگی کشور و گسترش اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله در سراسر گیتی آغاز نموده است، ما نمایندگان مجلس شورای اسلامی به عنوان منتخبین مردم از محضر شریفان استدعا داریم چنانچه مصلحت بدانید گروهی را برای بازنگری در قانون اساسی و تهیه پیش نویس اصلاحیه و متمم آن تعیین فرموده تا پس از تایید مراتب توسط حضرت مستطاب عالی به رفرا ندوم مردم گذاشته شود. به دنبال آن، اعضای شورای عالی قضایی هم نامه ای خطاب به ایشان نوشتند و در آن تقاضا کردند که هیاتی برای تجدید نظر در قانون اساسی تعیین شود. متن این نامه که در تاریخ ۲۹ فروردین همان سال نوشته شده از قرار زیر است: اکنون که تهیه متمم یا اصلاحیه برای قانون اساسی در جامعه مطرح است شورای عالی قضایی لازم دید نظر خود را در این باره به حضور مبارک تقدیم کند. تجربه ده ساله نشان داده است که بعضی از اصول آن در فصول رهبری و قوای مجریه و قضاییه و مقننه، نیاز مبرم به متمم یا اصلاحیه دارد. شورای عالی قضایی پیشنهاد می کند اگر حضرت عالی صلاح بدانید دستور فرمایید هیاتی تعیین شود و اصولی را در قسمت های فوق به عنوان متمم یا اصلاحیه تهیه و به حضور مبارک تقدیم نماید تا در صورت تایید برای تصویب به آرای عمومی گذاشته شود. با آرزوی طول عمر و سلامتی وجود مبارک. امام خمینی قدس سره نیز با تصمیمی مهم روند مشورت دهی و مشورت پذیری را تکمیل و در تاریخ چهارم اردیبهشت همان سال طی حکمی خطاب به رییس جمهوری وقت دستور تشکیل شورای بازنگری قانون اساسی را صادر کردند: از آنجا که پس از کسب ده سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور اکثر مسؤولین و دست اندرکاران و کارشناسان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران بر این عقیده اند که قانون اساسی با این که دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است، دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن به علت جو ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه، کمتر به آن توجه شده است، ولی خوشبختانه مساله متمم

قانون اساسی پس از یکی دو سال مورد بحث محافل گوناگون بوده است و رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب ناپذیر جامعه اسلامی و انقلاب ماست و چه بسا تاخیر در آن موجب بروز آفات و عواقب تلخی برای کشور و انقلاب گردد و من نیز بنا بر احساس تکلیف شرعی و ملی خود از مدت‌ها قبل در فکر حل آن بوده‌ام که جنگ و مسایل دیگر مانع انجام آن می‌گردید. اکنون که به یاری خداوند بزرگ و دعای خیر حضرت بقیه‌الله روحی له الفداء نظام اسلامی ایران راه سازندگی و رشد و تعالی همه جانبه خود را در پیش گرفته است هیاتی را برای رسیدگی به این امر مهم تعیین نموده‌ام که پس از بررسی و تدوین و تصویب موارد و اصولی که ذکر می‌شود تایید آن را به آرای عمومی مردم شریف و عزیز آن بگذارند. الف: حضرات حجج اسلام والمسلمین و آقایانی که برای این مهم در نظر گرفته‌ام: ۱- آقای مشکینی؛ ۲- آقای طاهری خرم آبادی؛ ۳- آقای مؤمن؛ ۴- آقای هاشمی رفسنجانی؛ ۵- آقای امینی؛ ۶- آقای خامنه‌ای؛ ۷- آقای موسوی نخست وزیر؛ ۸- آقای حسن حبیبی؛ ۹- آقای موسوی اردبیلی؛ ۱۰- آقای موسوی خوئینی‌ها؛ ۱۱- آقای محمدی گیلانی؛ ۱۲- آقای خزعلی؛ ۱۳- آقای یزدی؛ ۱۴- آقای امامی کاشانی؛ ۱۵- آقای جنتی؛ ۱۶- آقای مهدوی کنی؛ ۱۷- آقای آذری قمی؛ ۱۸- آقای توسلی؛ ۱۹- آقای کریمی؛ ۲۰- آقای عبدالله نوری. که آقایان محترم از مجلس خبرگان و قوای مقننه و اجراییه و مجمع تشخیص مصلحت و افرادی دیگر و نیز پنج نفر از نمایندگان مجلس شورای اسلامی به انتخاب مجلس انتخاب شده‌اند. ب: محدوده مسایل مورد بحث: ۱- رهبری؛ ۲- تمرکز در مدیریت قوه مجریه؛ ۳- تمرکز در مدیریت قوه قضاییه؛ ۴- تمرکز در مدیریت صدا و سیما به صورتی که قوای سه‌گانه در آن نظارت داشته باشند. ۵- تعداد نمایندگان مجلس شورای اسلامی؛ ۶- مجمع تشخیص مصلحت برای حل معضلات نظام و مشورت رهبری به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد؛ ۷- راه بازنگری به قانون اساسی؛ ۸- تغییر نام مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی. ج: مدت برای این کار حداکثر دو ماه هست. توفیق حضرات آقایان را از خداوند متعال خواستارم. شورای بازنگری قانون اساسی در تاریخ هفتم اردیبهشت ماه تشکیل شد و تا بیستم تیر ماه در چهل و یک جلسه، تغییرات و اصلاحاتی را در متن قانون اساسی پدید آورد. سپس در همه پرسش‌های ششم مرداد ماه متن جدید قانون اساسی از تصویب ملت هم گذشت. یکی از محصولات شورای بازنگری افزودن فصل چهاردهم و اصل یکصد و هفتاد و هفتم برای بازنگری در قانون اساسی است. مبانی و مستندات فقهی اجتهاد عبارت است از استخراج و استنباط احکام شرعی فرعی از ادله شرعی به قدر استفراغ و وسع استنباط کننده و غایت آن هدایت افراد و جامعه در اجرا و انجام امور، مطابق شرع انور است. اجتهاد مطلوب در این برهه از زمان نیازمند عوامل متعددی است و با موانع گوناگونی روبرو است که این مختصر را مجال ذکر آن نیست. مبانی فقهی که می‌توان با استفاده از مشی و روش فقهی و اصولی حضرت امام ۱ به صورت غیر مستقیم در انجام «تغییرات فرادستوری قانون اساسی» بدون رتبه بندی ترجیحی را به آن استنباط جست به قرار زیر است: عقل و مستقلات عقلی عقل عالی ترین قوه شناخت بشر است که در تمیز مصالح و مفاسد کارآمدی بسیار دارد. حکم عقلی نوعی حکم واقعی است که بر قاعده تحسین بنا می‌یابد و خود قادر به شناخت حسن و قبح است. دلیل عقلی دو گونه است: الف) غیر مستقلات عقلی بدین معنا که گاهی شرع دستوری می‌دهد. که لازمه یا مقدمه آن چیز دیگری است در این صورت عقل آن را نیز لازم می‌داند (۲۴). ب) مستقلات عقلی بدین معنا که عقل دارای نوعی ادراک مستقل است بدون توجه به خطاب شرع یا ارشاد شارع، چنانکه عقل بدون التفات به حکم شرع به درک و شناخت حقیقی نایل می‌آید مانند آنکه هرگونه ظلم و تجاوز محکوم و هرگونه رفتار و کردار خوب مطلوب است (۲۵). به همین دلیل به رغم آنکه قاعده تلازم، از تطابق شرع و عقل سخن می‌گوید ولی واجب شرعی و واجب عقلی از همدیگر تفکیک شده‌اند (۲۶)، تا نشانگر آن باشد که انسان‌ها پیش از آنکه متدین و متشرع باشند به واسطه صفات و ملکات نوعی، انسان آفریده شده‌اند. از آثار فقهی و اصولی امام خمینی قدس سره بر می‌آید که ایشان عقل را فی الجمله قادر به درک و دسترسی به مصالح و مفاسد می‌دانند (۲۷). از واضح ترین احکام عقل، لزوم بسط عدالت، تعلیم و تربیت، حفظ نظم، رفع ظلم و سد ثغور و ممانعت از تجاوز بیگانگان در همه اعصار و



امصار است (۲۸). بنا و سیره عقلا- بنای عقلا عبارت است از رفتار فردی و جمعی عقلا و سیره عقلا عبارت است از منش مستمر عقلا که به صورت یک هنجار رفتاری از آن تبعیت می شود مثلاً این که «اگر اختلاف مانع اجماع بود، پیروی از رای اکثریت نیکو است و اموری از این قبیل، همگی جزء ارتکازهای عقلی یا کانون های مشترک توجه عقلی هستند. امام خمینی قدس سره در زمینه پذیرش سیره عقلا گام هایی بسیار بر داشته و مفهوم دیگری از آن را تبیین کرده اند: اگر سیره عقلا ولو در زمان ها پس از وجود یا حضور امام علیه السلام مثلاً در زمان ما غلط و خطا باشد بر ائمه: که حافظ و نگهبان شریعت اند و می دانسته اند که در دوره های بعدی چه پیش می آید لازم است که در همان زمان خود درباره حوادث اتفاقیه دوره های متاخر عکس العمل نشان دهند (۲۹).

ضرورت و مصلحت روح شریعت همواره بر پایه مصلحت عمومی و آسان گیری در کارها بنا شده و عقل نیز بر آن صحه گذارده است، به گونه ای که با ملاحظه ضرورت می توان برخلاف نص عمل کرد، و از این رو گفته اند: رای مختار نزد فقیهان آن است که هنگام ضرورت، عمل بر خلاف نص جایز است (۳۰). ولی باید دفع ضرر به قدر لزوم باشد و اباحه ناشی از ضرورت به صورت استثنایی مورد تبعیت قرار گیرد و با رفع حالت اضطرار باید به قاعده اصلی بازگشت. در تشخیص مصلحت جامعه نیز شروطی است که باید آن را از باب ابزار تحقق مقاصد شرعی مراعات کرد: (۳۲) مصالح در طول احکام شریعت باشد و به نحوی آن را مورد پوشش قرار دهد؛ (۲) مصالح مهم تر و رعایت قانون اهم و مهم ضروری است؛ (۳) در استحصال مصالح، مرجعیت تشخیص مصالح، مهم است و بر رعایت جهات کارشناسی و خبری و مشورت پذیری تاکید شده است (۳۱). مصالح حکومتی مجموع اختیاراتی است که در شکل بندی نهادهای حکومتی در دولت اسلامی به حاکم اسلامی واگذار شده و مطابق با نظر امام خمینی قدس سره تشخیص آن بر عهده فقیه عادل است که تمامی شؤون پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین: را (در حکومت) داراست. و اگر مصلحت اقتضا کند، شخص والی می تواند فرمان هایی صادر کند که اطاعت از آنها بر مردم واجب است (۳۲). حفظ نظام و حفظ بیضه اسلام حفظ نظام و بیضه اسلام مستند به بنای عقلا و از اوضح قطعیات است. بنا براین شارع مقدس هیچگاه راضی به اخلال در آن نیست: مراد از حفظ نظام، نگهداری آراستگی در درون جامعه اسلامی و بسامان کردن روابط بین مردم و سازمان ها و نهادهای اجتماعی است. حفظ نظام به این معنی در برابر از هم گسیختگی و هرج و مرج به کار برده می شود (۳۳). امام خمینی قدس سره معتقدند فقیه مانند حصار دور شهر، حافظ و نگاهبان دین و مملکت است و در این صورت: حفظ نظام از واجب های مؤکد و از هم گسستگی امور مسلمانان از جمله امور ناخوشایند است. بر آوردن این هدف ها بدون وجود والی و برقراری حکومت نشاید (۳۴). مقدمه واجب حفظ نظام اسلامی و دارابودن یک قانون اساسی کارآمد برای اداره جامعه اسلامی یک ضرورت و واجب عقلی و شرعی و مقتضای مصلحت جامعه است و هر گاه حفظ نظام و کارآمد بودن قانون اساسی که مستلزم تغییرات فرادستوری باشد، انجام آن از باب مقدمه واجب، واجب است و باید به آن اهتمام کرد. سد ذرایع و فتح ذرایع روش نیل به اهداف شرع و التزام به احکام آن است (۳۵). که در صورت فتح، آدمیان مجاز به انجام اباحت و در صورت سد، محروم از انجام محرمات می شوند. در جهان اسلام با استفاده از تجربه بشری قانون اساسی ابزار و عامل برای عینیت یافتگی مصالح خمسه است. فرمان صریح عقل و شرع به حفظ نظم و انتظام جامعه اسلامی که مساوی با تجهیز ابزاری متن مکتوب قانون اساسی و نهی از نداشتن آن و تغییر و اصلاح آن در مواقع لزوم از باب عدم اخلال در نظام اسلامی است. قاعده فقهی اقریبیت از باب «الاقرب یمنع الابعاد» در قضیه انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی نقص قانون اساسی و ضرورت اصلاح آن قول اجماعی محسوب می شد اما سؤال آن بود که چه کسی اصلاح کند و چه کسی دستور حل و فصل دهد؟ عقل سلیم با استفاده از قاعده اقریبیت، حکم می کند که صالح ترین و نزدیک ترین فرد به حوزه انجام تغییر فرادستوری در قانون اساسی شخص امام خمینی قدس سره است زیرا ایشان مؤسس انقلاب اسلامی و رهبر جمهوری اسلامی و مرجع عام و دارای محبوبیت و مقبولیت کم مانندی بوده است، و علاوه بر این ها ولی فقیه و به طور غیر مستقیم پدید آورنده قانون اساسی بوده است. قاعده فقهی اذن اذن در شیئی، مستلزم اذن در لوازم آن

است. این قاعده از دلالت استلزامی عقلی به دست می‌آید هنگامی که شارع مقدس لزوم وجود قانون اساسی را رد نکرده و امضاء نموده است، ولی فقیه که از جانب معصوم ماذون است نیز حکم به امضای قانون اساسی و تسلیم در برابر آن را داده و معلوم است که در صورت نقص، عقل و شرع حکم می‌کند که رفع نقص شود. حجیت بینه این قاعده مبتنی بر خبر و گواهی دو مرد عادل است که بینه محسوب می‌شود و حجت معتبری است بر مجتهد و شنونده. نامه نمایندگان مجلس شورای اسلامی و شورای عالی قضایی به امام خمینی قدس سره مبنی بر آنکه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در برخی زمینه‌ها دچار کمبود و کاستی است برای رهبر انقلاب بینه‌ای مهم محسوب می‌شد. همچنین روند حل و فصل اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان که سرانجام به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام منجر شد، نشان از وجود بینه‌های گوناگونی داشت که هر کدام حجت را برای ولی فقیه زمانه اتمام می‌کردند، به ویژه نامه سران نظام جمهوری اسلامی به امام خمینی قدس سره مبنی بر آنکه اختلاف مجلس و شورای نگهبان بسیاری از امور مهمه جامعه را معطل کرده است، بینه‌ای قوی و حجتی نیرومند برای انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی محسوب می‌شد. حجیت بینه به معنای دیگر می‌تواند همان مشورت پذیری حاکم اسلامی باشد که خود امر مشورت، هم در سیره عقلا-مقبول است و هم در مد نظر آوردن مسلمین جایگاه ویژه‌ای دارد. از یک سو غبطه مسلمین ایجاب می‌کند که ولی فقیه در تمام موضوعات مهم با دیگران مشورت کند (۳۶)، و از دیگر سو به حکم عقل و سیره عقلا-بر حاکم لازم است که در مشورت نظر اکثریت را مراعات کند (۳۷) زیرا: (۱) هنگامی که صاحب نظران در یک مساله اختلاف داشته باشند چون نظر مطابق با واقع واحد است هرگاه طرفداران یک نظر بیشتر باشند عقل احتمال خطای آن نظر را کمتر از نظر مقابل که طرفداران کمی دارد می‌داند در نتیجه: الف) اخذ به نظر اکثریت از جهت عقلی ارجح است؛ ب) اخذ نظر اکثریت از جهت عقلی ابعاد از خطاست؛ ج) عقل ما را به ترجیح راجح ملزم می‌داند؛ د) ترجیح مرجوح نیز از نظر عقلی قبیح است. ۲) مشورت از اموری است که بنای عقلایی عالم بر آن است، چون بنای عقلا بر عمل به اکثریت است و شارع مقدس هم از آن جلوگیری نفرموده دلیل بر ممضی بودن آن و مطابقت نظر شارع مقدس با عقلایی عالم است. ۳) مشورت برای ولی فقیه هم طریقت و هم موضوعیت دارد، بنابراین بر حاکم لازم است که پس از مشورت به نظریه همه یا اکثریت مشاوران اعتنا کند. در انجام تغییرات فرادستوری در قانون اساسی امام خمینی قدس سره نه تنها به روند مشورت دهی، مشورت پذیری و برنامه‌سازی و تصمیم‌گیری پایبند بودند بلکه نظر اکثریت را مورد توجه قرار می‌دادند. نتیجه‌گیری نهایی الف) در دین اسلام کمبود قانونی وجود ندارد و هیچ موضوع مهمی نیست که اسلام برای آن تکلیفی مقرر نکرده باشد. ب) فتوا دادن بدون توجه به عرف، سیره، زمان و مکان، بنای عقلا، ارتکاز عقلی، عادت، سنت و طریقه عقلا نوعی کهنه‌نگری و عدم توجه به مستحدثات زمانه است. ج) موضوعات عرفی موضوعاتی هستند که شارع در آنها تصرف نکرده و معیار شناخت و تعیین مصداق آن همان عرف است. د) احکام امضایی، احکامی هستند که پیش از تبیین شریعت و خارج از چارچوب وضع آن در میان عرف مردم و عاقلان قوم وضع شده و موجود هستند و شارع این احکام را مخالف سایر احکام اختراعی یا تاسیسی خود ندیده و از این رو آن‌ها را امضاء نموده است. ه) 'منطقه الفراغ، منطقه‌ای است که حکم الزامی اثباتی یا وجوب، و سلبی یا حرمت در آن وارد نشده است. و) حکم لزوم اصلاح قانون اساسی اگر از دیدگاه تکلیف به حفظ نظام، حفظ بیضه اسلام، حفظ دماء و فروج و اموال، عدم ضرر، نفی سبیل و بعض دیگر از قواعد فقهیه نگریسته شود، جزء احکام تکلیفیه است و اگر از منظر لزوم ایقاع صحیح قانون یا عقد صحیح آن نگاه شود از احکام وضعیه به شمار می‌آید و در هر دو تقدیر قابل دفاع است یعنی، اصلاح قانون اساسی هم واجب است و هم بایستی صحیح واقع شود. پی‌نوشت‌ها: ۱) حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ابوالفضل قاضی، دانشگاه تهران، اسفند ۶۸، ص ۹۰. ۲) گفتارهایی در حقوق عمومی، ابوالفضل قاضی، ص ۱۰۹. ۳) حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ابوالفضل قاضی، ص ۱۱۳. ۴) راهنمای مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، چاپ ۶۸ ص ۵۸-۶۰. ۵) همان، ص ۳۱۸-۳۱۹. ۶) مذاکرات خبرگان قانون اساسی، جلد اول، ص ۱۲۸. ۷) همان، جلد

اول، ص ۵۴۴ - ۵۵۱ (۸. همان، جلد چهارم، ص ۱۴۳. ۹. همان، ج ۲، ص ۸۳۵. ۱۰. همان، ج ۲، ص ۸۳۶. ۱۱. همان، ج ۲، ص ۱۰۷۷ - ۱۰۸۴. ۱۲. همان، ص ۱۰۸۴. ۱۳. همان، ص ۱۰۸۳. ۱۴. راهنمای صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ص ۱۶۹. ۱۵. گفتارهایی در حقوق عمومی، ص ۱۲۵. ۱۶. دیده گاه های جدید در مسائل حقوقی، حسین مهرپور، چاپ دوم، ۱۷. ۴۷ (فلسفه حقوق، ناصر کاتوزیان، ج ۲، ص ۸۰. ۱۸. دیدگاه های جدید در مسایل حقوقی، حسین مهرپور چاپ دوم، ۱۹. ۴۷ (همان، ص ۵۱. ۲۰. راهنمای مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ص ۲۰-۲۱. ۲۱. بررسی تاثیر تحولات پس از پیروزی انقلاب اسلامی قانون اساسی، ص ۱۵۳. ۲۲. همان، ص ۱۵۵. ۲۳. همان، ص ۱۵۶. ۲۴. مبانی استنباط حقوق اساسی، ابوالحسن محمدی ص ۱۹۵. ۲۵. همان و منابع اجتهاد، ابراهیم جناتی، ص ۲۶۴. ۲۶. اصول الاستنباط، علی نقی حیدری، ص ۶۰. ۲۷. روش کشف ملاک و نقش آن در تغییر احکام، ص ۱۲ و ۱۳۴. ۲۸. کتاب البیع، امام خمینی قدس سره ج ۲، ص ۴۲۶. ۲۹. مبادی فقه و اصول، ۲۰۸. ۳۰. فلسفه قانونگذاری در اسلام، صبحی مجمصانی، ترجمه اسماعیل گلستانی، ص ۲۰۴. ۳۱. مبانی احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی قدس سره، ص ۳۵۶ - ۳۵۸. ۳۲. کتاب البیع، امام خمینی قدس سره، ص ۴۶۷. ۳۳. فقه مصلحت نظام، علی اکبر کلانتری، مجله فقه سال چهارم، ش ۱۱ و ۱۲، صص ۲۱۱ - ۲۱۸. ۳۴. مبانی استنباط، ابوالحسن محمدی، ص ۲۰۰ - ۲۰۲. ۳۵. مصلحت شرعی و حاکمیت سیاسی، هشام احمد عوض جعفر، ترجمه اصغر افتخاری، مجله حکومت اسلامی، سال سوم، ش ۳، ص ۱۱. ۳۶. در آمدی بر حقوق اسلامی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ص ۳۵۳. ۳۷. اعتبار رای اکثریت، مجله حکومت اسلامی، سال دوم، ش ۴ ص ۱۴۸. منابع مقاله: مجله پیام حوزه، شماره ۲۴، خلیلی، محسن؛

### ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی

ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی 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؟ مقاله ای که در ادامه می خوانید از دیدگاه حقوقی به این موضوع پرداخته و به پاسخ های متفاوتی رسیده اند. گفتنی است که این نوشتار گزیده ای است از مقاله های نویسندگان محترم که متن کامل آن ها در مجموعه مقالات کنگره به چاپ می رسد. 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 عبارت اند 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.» با وجود این صراحت، گاهی چنین پنداشته می شود که برای اثبات ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه قانون اساسی، نمی توان 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 آمده اند) ارجاع می دهد 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 می باشد 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 نمی توان 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 می باشد، 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 می باشد، زیرا در این مذاکرات کاملاً مشخص است که قانون گذار 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 توهم که اصل ۱۱۰ نشانگر حصر اختیارات ولی فقیه در موارد یازده گانه مزبور می باشد، 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 می دهد... این وظایفی که در اصل ۱۱۰ ذکر شده این وظایفی است که انحصاری او است؛ یعنی کس دیگری نمی تواند این کار را انجام بدهد، یعنی نصب فقهای شورای نگهبان، نصب عالی ترین 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 این ها 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، می گوییم این وصف مطلق را ذکر نکنید که این نفی غیر نکند.» (۲) شبیه این سخنان در کلام دیگر اعضای شورای بازنگری قانون اساسی نیز دیده می شود. برای مثال آیت الله مشکینی، رئیس شورای بازنگری چنین گفته است: «ما معتقدیم که بلا اشکال فقیه ولایت مطلقه دارد. ما می گوییم در قانونتان یک عبارتی را بیاورید که بر این معنا اشاره بشود، محدود نکنید... ما می خواهیم 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 می تواند تأمین بکند، همین است. اگر در همین جا بگویید: رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را به عهده خواهد داشت این غرض ما تأمین می شود. 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 خامنه ای (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 جریان های اجرایی کشور بودند، می آورم که آن چیزی که گره های 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، ذره ای خدشه دار شود، ما باز گره کور خواهیم داشت... اما مطلب دومی که حالا در قانون اساسی بیاوریم یا نه؟ من می گویم اگر هم به صرافت امر، اگر ما ممکن بود این را بیاوریم، حالا که بحث شده دیگر نمی شود بیاوریم... اما الان که بحث شد و یکی گفت آری و یکی گفت نه، اگر بیاورید 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 خدشه دار 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 نمی دانم ۱۱۰ بیاید، هر جا می خواهد بیاید، ۱۰۷ بیاید، این تفاوت نمی کند... (و در آخر کلام خود چنین گفتند): آن جایی که این سیستم با ضرورت ها برخورد می کند و کارآیی ندارد. آن وقت ولایت مطلقه از بالا سر وارد می شود، گره را باز می کند.» (۴) سپس در این باره بحث می شود که عبارت «ولایت مطلقه امر» را در چه اصلی قرار دهند و نهایتاً به اتفاق آرا تصویب می گردد

که عبارت مزبور در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی قرار داده شود. (۵) بدین ترتیب ملاحظه می‌گردد که قانون گذار 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 قانون گذار 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 قانون گذار در اصل ۵۷ به بیان سه مطلب پرداخته است: الف) قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت اند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که بر طبق اصول آینده 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 اشتغال 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 احراز 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 پردازد 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 احراز شود قانون فاقد مصلحت است، ضابطه مند 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 مفاسد، هیچ‌گاه یک طریق عادی محسوب نمی‌گردد، چرا که اعتبار قانون در نظام اسلامی (بلکه در کلیه نظام‌های عقلایی دنیا) اساساً به دلیل اشمال آن بر مصالح عمومی است. بدین ترتیب بند هشت اصل ۱۱۰ با عموم و اطلاق خود، بیان‌کننده 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: ۱۰. مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، ص ۱۶۳۴. ۱۶۳۵. ۲. همان، ص ۱۶۳۵. ۳. همان، ص ۱۶۳۱. هم چنین حجة الاسلام و المسلمین مهدی کربوبی 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: ۲۸/۴/۱۳۶۸). 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 تنظیم قانون اساسی و پیشنهاد آن به شورای بازنگری قانون اساسی و تأیید و امضای مصوبات آن شورا (مندرج در اصل ۱۷۷). ۷. توضیح بیش‌تر 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 مادام المصلحه هستند به حل مشکل مزبور اقدام نماید. بدین ترتیب ملاحظه می شود 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 می توان 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 ضابطه مند کردن اعمال اختیارات او است؛ یعنی همان کاری که قانون اساسی پس از اصلاحات سال ۱۳۶۸ انجام داده است. منابع مقاله: اندیشه حکومت ۳، ارسطا، محمد جواد؛

## انتصاب یا انتخاب

انتصاب یا انتخاب یکی از ارکان اصلی بلکه اصلی ترین رکن نظام جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه می باشد زیرا هم مشروعیت نظام وابسته به آن بوده، و هم نقطه اصلی تفاوت بین حکومت اسلامی شیعی و دیگر حکومتها، در مساله ولایت فقیه است. بحث در این موضوع از دیرباز در میان فقهای شیعه مطرح بوده و تمامی قائلین به ولایت فقیه، آن را مبنای نصب از سوی ائمه علیهم السلام تبیین می کردند یعنی معتقد بودند که فقیه جامع الشرایط از سوی امام معصوم (ع) به سمت ولایت منصوب شده است. پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه، باعث طرح 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 نکرده اند بلکه آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدهای احراز مقام ولایت و رهبری جامعه اسلامی به مردم معرفی نموده اند تا اینکه مردم به انتخاب خود، یکی از آنان را به عنوان رهبر برگزیده و به این وسیله، مقام ولایت بالفعل را به منتخب خود تفویض کنند. در این صورت، برای 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 محاله یصیرالوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبه الامه و فوضت الیه الامانه الالهیه فهو الذی یحق له التصدی لشؤون الولاية بالفعل و لایجوز للباقیین - و ان وجدوا الشرایط - مباشرتها الا تحت امره و نظره من غیر فرق بین الامور المالیة و غیرها و الجزئیة و الکلیة.» (۲) نظریه انتخاب بر دو پایه استوار است: ۱- ناتمام بودن ادله نظریه انتصاب؛ ۲- دلایلی که بر لزوم انتخابی بودن رهبر دلالت می کند. از دیدگاه این نظریه، ادله انتصاب هم با اشکال ثبوتی مواجه است و هم با اشکال اثباتی. مقصود از اشکال ثبوتی، آن است که اصولا 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 نمی رسد. (۳) بر طبق نظریه انتخاب، حتی اگر از اشکال ثبوتی انتصاب هم چشم پوشی کنیم، اشکالات اثباتی انتصاب، مانع از پذیرش آن می گردند. (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 نمی پردازد. لکن از آنجا که با فرض ورود اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب و عدم امکان صدور چنین نظریه ای از سوی ائمه علیهم السلام، دیگر جایی برای بحث و مقایسه دو نظریه (انتصاب و انتخاب) با یکدیگر باقی نمی ماند؛ 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، اثباتا متوقف بر صحت آن در مقام ثبوت است. از دیدگاه نظریه انتخاب، صحت چنین امری ثبوتا 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 مستقلا 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 می آید، احتمال اول و دوم است و سه احتمال دیگر اصولا- مورد قبول نظریه نصب نمی باشد لذا در بررسی اشکالات ثبوتی فقط به اشکالات وارد بر احتمال اول و دوم می پردازیم. اشکال احتمال اول: این است که این نوع نصب بر شارع حکیم، قبیح است زیرا فقها غالبا 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 می آید چرا که یکی از غرضهای اساسی حکومت، حفظ نظام و وحدت کلمه است. (۶) اشکال احتمال دوم: این است که اولاً، فقهی که حق ولایت دارد، از بین دیگران چگونه معین می گردد؟ 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، شایسته 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 می کند که آنان احتمال اول و دوم را پذیرفته اند لکن در دو مقام جداگانه. بدین معنا که تا زمانی که حکومت اسلامی تشکیل نشده و احتمال تراحمی 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 می باشد (یعنی همان احتمال اول) اما پس از تشکیل حکومت اسلامی و یا پیدایش احتمال تراحم 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 محدوده ای که با اعمال حاکمیت فقیه حاکم متراحم نباشد، حق اعمال ولایت خواهند داشت. بدین ترتیب، مشکل بی نظمی 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 تراحم وجود نداشته باشد همانگونه که در طول قرون متمادی، فقهای شیعه براساس همین نظریه به تصرف در بسیاری از امور عمومی و کفالت ایتام آل محمد علیهم السلام پرداخته اند، بدون آنکه اعمال ولایتشان منجر به بی نظمی 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 می باشد و آن فقیه نیز (برطبق آنچه از دلالت منطوقی یا مفهومی مقبوله عمر ابن حنظله و نیز سیره عقلاء استفاده می گردد) فقهی است که واجد شرایط برتر باشد (۸) و برای تعیین او از انتخاب اهل حل و عقد یا خبرگان مورد قبول امت استفاده می شود ولی رجوع به خبرگان، به هیچ وجه به معنای پذیرش نظریه انتخاب و عدول از نظریه انتصاب نمی باشد 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 می باشد نه انتخاب؛ زیرا انتخاب چنانکه در کلام طرفداران آن آمده است، به معنای تفویض ولایت از سوی انتخاب کنندگان به شخص انتخاب شونده است (۹)؛ در حالی که تشخیص، به معنای کشف فقیه واجد شرایط برتر، از بین فقهای است که حد نصاب شرایط را دارا هستند؛ همان فقهی که ولایت از سوی ائمه علیهم السلام به او تفویض شده و ما فقط عهده دار شناخت و تشخیص او می باشیم. 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 نمی باشند و تنها بعد از انتخاب است که فقیه منتخب، ثبوتاً دارای مقام ولایت می گردد. نظریه انتصاب می گوید؛ فقیه واجد شرایط برتر از سوی ائمه (ع) ثبوتاً دارای مقام ولایت است و خبرگان از طریق انتخاب خود، او را تشخیص می دهند و هیچ گونه ولایتی به او تفویض نمی کنند؛ در حالی که نظریه انتخاب می گوید؛ ائمه معصومین (ع) فقهای جامع شرایط را به عنوان کاندیدا و نامزد مقام رهبری به مردم معرفی کرده اند و به هیچ یک از آنان تفویض ولایت ننموده اند؛ بلکه این کار را بر عهده مردم گذارده اند و مردم نیز با انتخاب مستقیم یا غیر مستقیم خود (از طریق خبرگان) به یکی از نامزدهای مقام رهبری، تفویض ولایت می کنند. 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، می توان چنین گفت که لغویت به معنای بیهودگی است و منظور از آن در اینجا، این است که جعل ولایت برای دیگر فقهایی که مجاز به اعمال ولایت نمی باشند، بی فایده است؛ زیرا فایده مترتب بر ولایت در اعمال آن ظاهر می شود؛ همانگونه که فایده مالکیت اموال، تصرف در آنها است. بنابراین همچنان که داشتن مال بدون اجازه تصرف در آن، فایده ای ندارد و لغو است، جعل ولایت برای یک شخص و اجازه اعمال ولایت به او ندادن، نیز بی فایده و لغو است و با توجه به این مطلب که امام معصوم (ع) حکیم است و کارهای خود را از روی حکمت انجام می دهد، بنابراین هیچ گاه به چنین کار لغو و بیهوده ای اقدام نمی کند. همان طور که ملاحظه می شود، پاسخ این اشکال مبتنی بر آن است که بتوانیم حکمت و فایده ای برای جعل ولایت در مورد دیگر فقهای واجد شرایط که در راس حکومت قرار ندارند، بیابیم. دقت در مساله نشان می دهد که جعل ولایت به صورت مورد بحث، به هیچ وجه لغو و بیهوده نمی باشد. توضیح آنکه مساله را در دو حالت می توان 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 می باشد 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 می باشد. (۱۰) اما در حالت دوم، برای دیگر فقهای واجد شرایط جایز است در اموری که فقیه حاکم در آنها مداخله نکرده، تصرف و اعمال لایت 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 می گیریم که اشکال ثبوتی بر نظریه انتصاب وارد نیست و نصب فقهای جامع شرایط به مقام ولایت از سوی ائمه علیهم السلام با هیچ محذوری در عالم ثبوت مواجه نمی باشد. 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 می دهد. (۱۲) چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، نظریه انتخاب برای اثبات مدعای خود، ابتدا به رد نظریه انتصاب می پردازد. 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: ۱- پس از کشته شدن عثمان، هنگامی که مردم برای بیعت با امیرالمؤمنین (ع) هجوم آوردند، آن حضرت فرمود: «دعونی والتمسوا غیری... واعلموا ان اجبتکم 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 و انا لکم وزیرا خیر لکم منی امیرا». (۱۴) مرا واگذارید و شخص دیگری را برای این مسئولیت 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 مطیع ترین 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 حق 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 دست برنخواهیم 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 فایتم 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 بگیرم. 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 ردوه الی ما خرج منه، فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سیبل المؤمنین و ولاه 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: «وقد 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 می شود 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 می باشد. (۱۹) ۶ - در کتاب سلیم ابن قیس از امیرالمؤمنین (ع) روایت شده که فرمود: «والواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین بعد ما يموت امامهم او یقتل... ان لا یعملوا عملا و لا یحدثوا حدثا و لا یقدموا یدا و لا رجلا و لا یبدؤوا الشیء قبل ان یختاروا لانفسهم اماما عفیفا عالما و رعا عارفا بالقضاء و السنّة یجمع امرهم...» (۲۰) آنچه در حکم خدا و حکم اسلام پس از مرگ یا کشته شدن امام مسلمانان بر آنان واجب است... این است که عملی انجام ندهند و 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 می شود که انتخاب امام بر مردم مسلمان واجب بوده و این انتخاب، منشا اثر است، ولی در رتبه ای 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 می شود. (۲۱) نظریه انتخاب علاوه بر روایات فوق، به اخبار دیگری که اختصاص به موضوع بیعت دارد نیز استناد کرده و آنها را از ادله ای دانسته که بر لزوم انتخابی بودن رهبر در زمان غیبت دلالت می کند. بسیاری از این اخبار که دلالتی بهتر از دیگر روایات دارند، از علی علیه السلام نقل شده اند که اینک به نقل و بررسی آنها می پردازیم: ۷ - در ارشاد مفید آمده است که مطابق روایت شعبی، هنگامی که عبدالله ابن عمر ابن خطاب و سعد ابن ابی وقاص و محمد ابن مسلمه و حسان ابن ثابت و اسامه ابن زید از بیعت امیرالمؤمنین (ع) سرپیچی کردند، آن حضرت ضمن خطبه ای فرمود: «ایها الناس انکم بایعونی علی ما بویع علیه من کان قبلی و انما الخیار للناس قبل ان یبایعوا فاذا بایعوا فلا خیار لهم و ان علی الامام الاستقامه و علی الرعیة التسلیم و هذه بیعة عامه من رغب عنها رغب عن دین الاسلام و اتبع غیر سبیل اهله و لم تکن بیعتکم ایای فلتة و لیس امری و امرکم واحدا و انی اریدکم لله و انتم تردوننی 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 می خواهم و شما مرا برای خودتان می خواهید. ۸ - در نهج البلاغه آمده است: «فاقبلتم الی اقبال العوذ المطافیل علی اولادها تقولون البیعة البیعة. قبضت یدی فبسطتموها و نازعتکم یدی فجدتتموها. اللهم انهما قطعانی و ظلمانی و نکثا بیعتی و البا الناس علی.» (۲۳) شما به سوی من شتافتید، همانند شتافتن حیوانی که تازه بچه به دنیا آورده به سوی فرزندش. می گفتید 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 یدی فکففتها و مددتموها فقبضتها ثم تداککم علی تداکک الابل الیهم علی حیاضها یوم ورودها حتی انقطعت النعل

و سقط الرداء و وطیء الضعیف و بلغ من سرور الناس بیعتهم ایای ان ابتهج بها الصغیر و هدیج الیها الکبیر و تحامل نحوها العلیل و حسرت الیها الکعاب.» (۲۴) شما دستم را گشودید، من آن را بستم، شما دستم را کشیدید، من جمع کردم؛ آنگاه شما به من هجوم آوردید؛ همانند هجوم شتران تشنه به آبشخور خویش به هنگام خوردن آب تا جایی که کفش از پای درآمد و عبا افتاد و افراد ناتوان 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 روبند برای بیعت شتافتند. ۱۰- علی(ع) در نامه ای خطاب به طلحه و زبیر می فرماید: «اما بعد فقد علمتما - و ان کتمتما انی لم ارد الناس حتی ارادونی و لم ابایعهم حتی بایعونی و انکما لمن ارادنی و بایعنی و ان العامه لم تبایعنی لسلطان غالب و لا لعرض حاضر فان کتتما بایعتمانی طائعتین فارجعا و توبا الی الله من قریب و ان کتتما بایعتمانی کارهین فقد جعلتما لی علیکما السبیل باظهار کمالطاعة و اسرار کما المعصیه.» (۲۵) اما بعد، شما به خوبی می دانید - اگر چه پنهان می کنید - 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 حادثه ای 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 بایعنی القوم الذین بایعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه فلم یکن للشاهد ان یختار و لا للغائب ان یرد...» (۲۶) همه آن کسانی که با ابوبکر و عثمان بیعت کردند، بر اساس آنچه با آنان بیعت کردند با من نیز بیعت نمودند پس کسانی که در روز بیعت حضور داشته اند، هرگز نمی توانند بیعت را نپذیرند و آنان که غایب بوده اند، نمی توانند آن را رد کنند... ۱۲- علی(ع) در نامه دیگری خطاب به معاویه می فرماید: «لانها بیعته واحده لایثنی فیها النظر و لا یستأنف فیها الخیار الخارج منها طاعن والمروی فیها مدهن.» (۲۷) بیعت یک بار بیش نیست، تجدید نظر در آن راه ندارد و در آن، اختیار فسخ نمی باشد. آن کس که از این بیعت سربتابد، طعنه زن و عیب جو خوانده می شود و آن که در قبول و رد آن، اندیشه کند، بی اعتناء به اسلام است.» نظریه انتخاب به دنبال روایات فوق، اشاره کرده است که در خطبه های شماره ۸ و ۳۴ و ۳۷ و ۷۳ و ۱۳۶ و ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۲۱۸ و نامه های ۱ و ۸ و ۷۵ نهج البلاغه نیز می توان 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 پرداخته است. در هر حال، دقت در روایات بالا (که تفصیلا آورده شد) نشانگر جایگاه نظریه انتخاب از دید ائمه علیهم السلام و خصوصا علی علیه السلام می باشد و خطبه ها و نامه های مورد اشاره نیز مشتمل بر مطلب اضافه ای نیست؛ لذا به بررسی سند و دلالت روایات فوق بسنده می کنیم. نقد و بررسی ۱- اولین اشکالی که در بررسی روایات مورد استناد نظریه انتخاب به نظر می رسد، ضعف سندی آنها است؛ زیرا تمامی این روایات یا اکثریت غالب آنها، از نظر سند ضعیف بوده و قابل استناد نمی باشند 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 اجمالا اطمینان داریم، استفاده می شود 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 نمی ماند.» (۲۸) بدین ترتیب، از دیدگاه نظریه انتخاب، نسبت به صدور برخی از این روایات اجمالا اطمینان وجود دارد؛ یعنی اگر چه سند آنها قابل مناقشه است؛ ولی از راههای دیگر می توان 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 می شوند، کدامند؟ زولی در پایان بحث از روایات مربوط به بیعت، تواتر اجمالی آنها را ادعا کرده است. (۲۹) به نظر می رسد استناد به تواتر اجمالی در خصوص روایات مورد بحث، مخدوش است. توضیح اینکه: استناد به تواتر، بر این اساس استوار است که توافق ناقلین یک خبر به طور عادی بر کذب، بعید باشد. به بیان دیگر، اگر تعداد ناقلین یک خبر به اندازه ای زیاد باشد که به طور معمول هماهنگی و اتفاق آنان بر دروغ ممکن نباشد، خبر را متواتر می نامند. در واقع، احتمال توافق ناقلین بر کذب در چنین صورتی بسیار ضعیف است؛ به گونه ای که اصلاً مورد توجه و اعتنای عقلا قرار نمی گیرد و لذا خبر متواتر را موجب علم به مضمون خبر می دانند. مرحوم شیخ بهایی خبر متواتر را چنین تعریف کرده است: «فان بلغت سلاسله فی کل طبقه حدا یؤمن معه تواطؤهم علی الکذب فتواتر و یرسم بانه خبر جماعه یفید بنفسه القطع بصدقه.» (۳۰) نتیجه بیان فوق، این است که توافق بر کذب در موارد عادی که هیچ انگیزه ای برای دروغ گفتن وجود نداشته باشد، بعید است؛ زولی 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 می کردند و بیعت را به عنوان عاملی برای ایجاد مشروعیت معرفی می نمودند. بنابراین، طبیعی است که در چنین فضایی احتمال تعمد 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 می شود 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 می دانید، 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 نمی توان 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 می شود 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 می شود 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 نمی شود؛ بلکه چون هدف از آن اسکات خصم است، ممکن است قضایایی در آن به کار رود که مورد تصدیق و قبول مجادل نباشد؛ زولی چون مقبول خصم بوده و می تواند او را اسکات نماید، مجادل از آنها در استدلال خود بهره جسته باشد. طراح نظریه انتخاب با وجود پذیرش جدلی بودن استدلالهای امیرالمؤمنین (ع) در روایات مورد بحث، سعی نموده از اشکال فوق پاسخ دهد و لذا چنین گفته است: «لا یقال: 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 می شود؛ زبلی 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 متاخر 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 یقال من ان تمسک امیرالمؤمنین (ع) لاثبات خلافته فی مکاتباته و مناشراته بیعه المهاجرین والانصار وقع منه جدلا فلا یراد منه انه علیه السلام لم یکن یری للبیعه اثرا و انها کانت عنده کالعدم، بل الجدل منه (ع) کان فی تسلیم ما کان یزعمه الخصم من عدم النصب من قبل الله تعالی و قد مر منا ان الانتخاب من قبل الامه انما یتبر فی طول النصب من الله.» (۳۴) به نظر می رسد 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، می توان تامین نمود؛ چه مورد قبول خود مجادل نیز باشد و چه نباشد؛ چنانکه منطقیون به این مطلب تصریح کرده و نوشته اند: «فالقیاس الجدلی مؤلف مما اشتهر ای من القضايا المشهورات او ما ای مما تسلمت له ممن شجر ای نازع معک سواء کان حقا عندک او باطلا.» (۳۵) قیاس جدلی یا از قضایای مشهور تشکیل شده و یا از قضایایی که مورد قبول طرف مقابل می باشد؛ اعم از این که در نزد مجادل نیز حق باشد یا باطل. «اما الجدل فانما یتعمد علی المقدمات المسلمه من جهه ما هی مسلمه و لا یشرط فیها ان تكون حقا» (۳۶) جدل، مبتنی بر مقدمات مسلم است؛ از این حیث که مسلم می باشند 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 می کند، از قول آن جناب (ع) می فرماید که با دیدن ستاره و ماه و خورشید گفت: هذا ربی و چون هریک از آنها غروب کردند، از آنها روی گردانده، نسبت به شرک بیزاری جسته و گفت: انی و جهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا و ما انا من المشرکین (۳۷) من به کسی روی آوردم که آسمانها و زمین را آفریده است؛ در حالی که در ایمان خود حنیف و خالص هستم و از مشرکان نمی باشم. 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 می فرماید: و كذلك نرى ابراهیم ملکوت السموات والارض و لیکون من الموقنین (۳۸) و پس از آن، داستان احتجاج حضرت ابراهیم (ع) را بیان می کند. 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 می نویسد: «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 شمرد 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 می تواند انصاف خصم را جلب کرده، و از طغیان عصبیت او جلوگیری نموده و او را برای شنیدن حرف حق آماده سازد.» (۳۹) ملاحظه می شود که دلیلی بر لزوم استفاده از قضایای مطابق با حق، در جدل وجود ندارد و در سخنان علی (ع) نیز قرینه ای نیست که اثبات کند، آن حضرت در احتجاج خود با مخالفین به قضایایی استناد کرده اند که مورد قبول خودشان نیز بوده است. بدین ترتیب، استدلال نظریه انتخاب به این روایات مخدوش و ناتمام می باشد؛ 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 می نمود و چرا صاحب الامر(عج) بعد از آنکه با قدرت ظهور کند، با مردم بیعت خواهد کرد؟ اما اینکه گفته می شود بیعت برای تاکید نصب است (و اثری در تحقق ولایت ندارد) در واقع، به همان چیزی که ما می گوئیم برمی گردد زیرا اگر بیعت موجب تحقق یافتن امامت نباشد، باعث تاکید آن نیز نخواهد بود چرا که دو شیء بیگانه و بی ارتباط با هم، هیچ گاه یکدیگر را تاکید نخواهند کرد و اصولاً نام مؤکد بر سببی اطلاق می شود که بر سبب دیگر وارد شده باشد: «و کیف كان فاليعة 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 يبایع 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 الشئ الاجنبى عن الشئ 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 می شود که هیچ یک از این بیعتها برای اعطای ولایت به شخصی که با او بیعت می کردند، نبود بلکه پس از پذیرش اصل ولایت و امامت وی، با او پیمان می بستند که امور معینی را مراعات کنند مانند اینکه به خدا شرک نورزند و از فواحش دوری کنند و از شخصی که با او بیعت کرده بودند، دفاع نمایند. عبادة ابن صامت که از اصحاب رسول خدا(ص) است، می گوید: من در پیمان اول عقبه حضور داشتم. ما دوازده نفر بودیم و با پیامبر پیمان بستیم که به خداوند شرک نورزیم، دزدی نکنیم، زنا نکنیم و فرزندان خود را نکشیم و به کسی افتراء نزنیم و فرمانبردار رسول خدا(ص) باشیم. (۴۲) براء ابن معرور، یکی از اصحاب رسول خدا(ص) در بیعت عقبه دوم، دست پیامبر(ص) را گرفت و گفت: به خدایی که تو را به حق فرستاده است، از تو مانند کسان خود حمایت می کنیم و بر این قضیه پیمان می بندیم. (۴۳) در بیعت رضوان، مسلمانان با پیامبر اکرم(ص) بیعت کردند که در صورت جنگ، از صحنه نبرد نگریزند و یا مطابق بعضی نقلها با آن حضرت بیعت کردند که تا سرحد مرگ بایستند و بجنگند. (۴۴) بیعت با امیرالمؤمنین(ع) در روز غدیر پس از آن بود که پیامبر اکرم(ص) آن حضرت را به عنوان خلیفه و امام بعد از خود منصوب نمودند. در این حال از مردم پیمان گرفتند که از حمایت علی(ع) دریغ نورزند و در تثبیت پایه های حکومتش بکوشند. بدین ترتیب، اصولاً بیعت در صدر اسلام جنبه اعطا یا تفویض ولایت به شخص بیعت شونده را نداشته بلکه به معنای معاهده و پیمان بر حمایت از او بوده است و لذا لغت شناسان بیعت را چنین تعریف کرده اند: «بیعت، به معنای دست به هم 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 ایجاب البيع و على المبيعة و الطاعة و البيعة: المبيعة والطاعة... و في الحديث انه قال: الا تباعوني على الاسلام؟ هو عبارة عن المعاهدة والمعاهدة كان 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 می گیرد، اطاعت خود را برای وی مبذول دارد و از فرمانهای او پیروی کند. «و بايع السلطان اذا تضمن بذل الطاعة له بما رضخ 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 می کردند، همین بود که می خواستند حمایت و همکاری مردم را جلب نموده و در راه پیشبرد اهداف الهی خود از مشارکت آنان، حسن استفاده را بنمایند. بدین ترتیب، بیعت یکی از بزرگترین نموده های مشارکت سیاسی مردم در امر حکومتشان بود که در تحقق اهداف حکومت تاثیر فراوان داشته و موجب تاکید و تحکیم آن می شد. البته ممکن است گاهی اوقات، بیعت به منظور انشاء و ایجاد ولایت برای شخص



بیعت شونده 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 می توان 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 پایه های حکومت می باشد، بدون اینکه متعلق آن، انشاء ولایت و تفویض قدرت باشد. به عبارت دیگر، هر گاه 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 می یابد و در نتیجه حکومتش تاکید و تثبیت می شود. 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، نمی توان استنباط کرد که بیعت سببی برای تحقق ولایت است زیرا این دلیل اصطلاحاً اعم از مدعا می باشد. 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 می باشد. اکنون می توان با استدلال به آنچه نظریه انتخاب به صراحت پذیرفته است، دیدگاه انتصاب را اثبات نمود. یکی از دلایل نظریه انتصاب، دلیلی است که مرحوم آیه الله بروجردی (قده) بدان استناد نموده و خلاصه اش 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 می باشند و از طرف دیگر، ائمه (ع) به شیعیان خود اجازه نداده اند که برای حل و فصل امور مزبور به طاغوتها و قضات جور مراجعه کنند. با دقت می توان به این نتیجه رسید که وضعیت این امور از دو حال خارج نیست زیرا این است که ائمه (ع) آنها را به حال خود رها کرده و شخصی را برای اداره امور مزبور معین نکرده اند و یا اینکه فقیه را برای اداره آنها تعیین نموده اند. لکن احتمال اول باطل است، پس ناگزیر احتمال دوم باید صحیح باشد. بدین ترتیب، براساس یک قیاس استثنائی که از یک قضیه منفصله حقیقه و یک قضیه حملیه تشکیل یافته است - که دلالت بر رفع یا بطلان مقدم می کند - می توان 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. بنابراین در اطراف مساله سه احتمال وجود دارد نه دو احتمال: الف - احتمال اینکه ائمه علیهم السلام امور مزبور را اهمال کرده باشند ب - احتمال اینکه ائمه (ع) برای اداره آنها فقیه را نصب نموده باشند ج - احتمال اینکه ائمه (ع) اداره امور مزبور را به انتخاب امت وا گذاشته باشند لکن بر امت الزام نموده باشند که فقط از بین فقهای جامع الشرایط می توانند 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 نمی تواند نظریه انتصاب را اثبات نماید و به اصطلاح اعم از مدعا می باشد. لکن در این مقاله به اثبات رسید که دلایل نظریه انتخاب برای اثبات مشروعیت انتخاب والی از سوی امت به عنوان راهی برای انعقاد امامت و ولایت که در طول انتصاب قرار دارد، تمام نیست و با اشکال سندی و دلالتی روبرو است. بنابراین، احتمال انتخابی بودن والی اگر چه در مقام تصور وجود دارد ولی در مقام اثبات و تصدیق، چنین احتمالی مردود است. در نتیجه، قیاس استثنائی مزبور با هیچ اشکالی مواجه نمی گردد 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 می رسد. بدین ترتیب در پایان این مقاله به این نتیجه می رسیم که: از دیدگاه امیرالمؤمنین علی (ع) نظریه انتخاب صحیح نیست زیرا انتخاب حاکم از سوی امت، طریق مشروعی برای انعقاد امامت و ولایت نمی باشد. علاوه بر این، از راه یک استدلال عقلانی که مورد قبول نظریه انتخاب نیز می باشد، می توان دیدگاه انتصاب را اثبات نمود. پی نوشت ها: ۱. از طرفداران نظریه انتخاب می توان به آیه الله

حسینعلی منتظری در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة» و آیه الله محمد مهدی آصفی در کتاب «ولایة الامر» اشاره کرد. ۲. آیت الله منتظری، پیشین، ج ۱، ص ۴۱۶. ۳. همان، ص ۴۱۵. ۴. همان، صص ۴۲۵ - ۴۹۲. ۵. همان، صص ۴۰۹ - ۴۱۰. ۶. همان، ص ۴۱۰. ۷. همان، صص ۴۱۳ - ۴۱۴. ۸. دلیل این مساله، ذیل مقبوله عمرابن حنظله است که مطابق آن، امام صادق (ع) می فرماید: 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 می توان 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 ۵۳۷، ۵۲۷، ۴۱۵. ۱۱. ر.ک: آیه الله سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۲۲۶. ۱۲. مانند: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۵۹ به بعد و آیه الله ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهة کتاب البیع، ص ۴۳۸ به بعد و آیه الله سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة. ۱۳. آیت الله منتظری، پیشین، صص ۴۰۸ - ۴۰۹. ۱۴. نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۲۷۱، خطبه ۹۲. ۱۵. تاریخ طبری، ج ۶، ص ۳۰۶۶. ۱۶. به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۴. ۱۷. نهج البلاغه فیض الاسلام، نامه ۶، ص ۸۴۰. ۱۸. ابن طاووس، کشف المحجبة، ص ۱۸۰. ۱۹. به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۰۵. ۲۰. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۵. ۲۱. کتاب سلیم ابن قیس، ص ۱۸۲، به نقل از ماخذ پیشین. ۲۲. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۸. ۲۳. ارشاد مفید، ص ۱۱۶. ۲۴. به نقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۱۸. ۲۵. نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۱۳۷، ص ۴۲۰. ۲۶. همان، خطبه ۲۲۰، ص ۷۲۲. ۲۷. همان، نامه ۵۴، ص ۱۰۳۵. ۲۸. همان، نامه ۶، ص ۸۴۰. ۲۹. همان، نامه ۷، ص ۸۴۳. ۳۰. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۱۱. ۳۱. همان، ص ۵۲۲. ۳۲. سید حسن صدر عاملی، نهایة الدرایة فی شرح الوجیزة للشیخ البهائی، ص ۹۷. ۳۳. ر.ک: آیه الله سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۱۸۸. به نظر می رسد که اشکال دیگری نیز بر استدلال به تواتر اجمالی وارد باشد و آن، این است که بر اساس تواتر اجمالی، اثبات می شود که حداقل یکی از روایات مورد بحث از معصوم (ع) صادر شده است و ولی معلوم نمی شود که آن یکی دقیقا کدام روایت است. بنابراین، با استناد به تواتر اجمالی تنها می توان به قدر مشترک روایات مزبور که در همه آنها وجود دارد، استدلال نمود. با دقت در این روایات، ملاحظه می شود که همه آنها بر مشروعیت انتخاب رهبر توسط مردم دلالت نمی کنند بلکه بعضی از آنها تنها بر لزوم مقبول بودن رهبر در نظر مردم دلالت می نمایند. 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 و لذا استدلال به این روایات برای اثبات مشروعیت انتخاب رهبر توسط مردم که مطلوب نظریه انتخاب است، صحیح نمی باشد. ۳۴. علت راه یافتن احتمال جدل در استدلالهای علی (ع)، این است که آن حضرت به عقیده حقانی، شیعه امامیه، بر اساس 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. در حالی که علی (ع) در استدلالهای خود اصلا به مساله نصب اشاره ننموده و فقط به انتخاب و بیعت مردم استناد فرموده است. ۳۵. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۴. ۳۶. همان، ص ۵۲۷. ۳۷. شرح منظومه، ج ۱، ص ۳۴۳. ۳۸. با تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده آملی. ۳۹. منطلق مظفر، ج ۳، ص ۳۳۴. ۴۰. حاشیه ملا عبدالله، طبع دفتر انتشارات اسلامی، ص ۳۸۰. ۴۱. انعام، ص ۷۹. ۴۲. انعام، ص ۳۸. ۴۳. تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۱۷۷. ۴۴. تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۴۰. ۴۵. آیت الله منتظری، پیشین، ص ۵۰۴. ۴۶. 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. منابع مقاله: مجله علوم سیاسی، شماره ۵، ارسطا، محمد جواد؛

### شؤون مختلف ولی فقیه

شؤون مختلف ولی فقیه جامع الشرایط، دارای چهار شان دینی می باشد که دو شان علمی است و دو شان دیگر آن، عملی می باشد. این چهار وظیفه، عبارتند از: ۱. حفاظت ۲. افتاء ۳. قضاء ۴. ولاء. ۱- وظیفه حفاظت از آنجا که مهم ترین وظیفه امام معصوم (علیه السلام)، تنزیه قرآن کریم از تحریف یا سوء برداشت و نیز تقدیس سنت معصومین (علیهم السلام) از گزند اخذ به متشابها و اعمال سلیقه شخصی و حمل آن بر پیش فرض ها و پیش ساخته های ذهنی دیگران است. همین رسالت بزرگ در عصر غیبت، بر عهده فقیه جامع الشرایط خواهد بود زیرا سرپرست نظام اسلامی، جامعه مسلمین را بر اساس معارف اعتقادی و احکام عملی کتاب و سنت معصومین اداره می کند و از اینرو، باید پیش از هر چیز، به حفاظت و صیانت و دفاع از این دو وزنه وزین بپردازد که توضیح آن از حیث لزوم تبیین و تعلیل و دفاع، پیش از این بازگو شد (۱). ۲- وظیفه افتاء وظیفه فقیه در ساحت قدس مسائل علمی و احکام اسلامی، اجتهاد مستمر با استمداد از منابع معتبر و اعتماد بر مبانی استوار و پذیرفته شده در اسلام و پرهیز از التقاط آنها با مبانی حقوق مکتب های غیرالهی و دوری از آمیختن براهین و احکام عقلی با نتایج قیاس و استحسان و مصالح مرسله و... می باشد. وظیفه فقیه جامع الشرایط در زمینه افتاء، فقط کشف و به دست آوردن احکام اسلامی است بدون آنکه هیچ گونه دخل و تصرفی در آن نماید زیرا اسلام، به نصاب کمال نهایی آمده و منزله از آسیب نقص و مبرای از گزند فزونی است و راهی برای نفوذ نسخ و تبدیل و تغییر و یا تخصیص و تقیید بیگانه در آن وجود ندارد و احدی پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نمی آید که از وحی تشریحی برخوردار باشد و لذا پس از ارتحال آن رسول گرامی، حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین فرمود: «لقد انقطع بموتک ما لم ينقطع بموت غیرک من النبوة و الانباء و اخبار السماء» (۲) به سبب رحلت تو (ای پیامبر!) چیزی منقطع گشت که به مرگ غیر تو منقطع نگشت و آن، همان نبوت و خبردهی و اخبار آسمان است. ۳- وظیفه قضاء حاکم اسلامی، عهده دار شان قضاء رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم (علیهم السلام) نیز هست؛ به این معنا که نخست با تلاش و کوشش متمادی و اجتهاد علمی، مبانی و احکام قضاء اسلامی را از منابع اصیل آن به دست می آورد و سپس بر اساس همان علوم و احکام و بدون آنکه تصرفی از خود در آنها داشته باشد، به رفع تخاصمات و اجرای احکام قضایی و صادر نمودن فرامین لازم می پردازد. این وظیفه حاکم اسلامی، یعنی تنفیذ عملی احکام صادرشده، بر خلاف وظیفه سابق، مربوط به عمل و در محدوده اجرای احکام اسلام است. ۴- وظیفه ولاء حاکم اسلامی پس از اجتهاد عمیق در متون و منابع دین و به دست آوردن احکام اسلام در همه ابعاد زندگی مسلمین، موظف به اجرای دقیق آنهاست. فقیه جامع الشرایط، در زمینه های مختلف اجتماعی، چه در امور فرهنگی نظیر تعلیم و تربیت و تنظیم نظام آموزشی صالح، چه در امور اقتصادی مانند منابع طبیعی، جنگل ها، معادن، دریاها، ... چه در امور سیاسی داخلی و خارجی مانند روابط بین الملل، در زمینه های نظامی همانند دفاع در برابر مهاجمان و تجهیز نیروهای رزمی، و در سایر امور لازم، به تطبیق قوانین اسلامی و اجرای احکام ثابت الهی مبادرت می ورزد. احکام اسلامی، برخی فردی است و برخی اجتماعی، برخی مربوط به مردم است و برخی مخصوص مجتهد و حاکم؛ که در همه این موارد، ولی فقیه باید پس از شناخت دقیق حدود این احکام، وظیفه هر فرد یا گروهی را در جامعه اسلامی مشخص سازد و با هماهنگی ساختن آنان، اداره درست جامعه را صورت دهد و با اجرای احکام اسلام و رفع تراحم احکام و تقدیم «احکام اهم» بر «احکام مهم»، هدایت هر

چه بیشتر مسلمین و جامعه اسلامی را متحقق سازد. تزامم احکام در مقام اجراء احکام گسترده اسلام، تا زمانی که به مقام عمل و اجراء در نیامده باشند، هرگز گرفتار مانع و مزاحمی نمی شوند. اما در مقام اجراء، به دلیل آنکه عالم طبیعت و حرکت، عالم تضاد و مزاحمت است، دچار تزامم می گردند. به عنوان مثال، «وجوب نجات غریق» و «حرمت عبور بی اجازه از ملک غیر»، دو حکم شرعی اند که در مقام ثبوت یا اثبات شرعی، هیچ گونه اصطکاکی با هم ندارند، ولی در مقام عمل، ممکن است دچار تزامم گردند. مثلاً آنجا که فردی در خانه ای، در معرض مرگ است و در آن زمان، اجازه گرفتن از صاحب خانه ممکن نیست، هر دو حکم مذکور، قابل اجراء نیستند زیرا اگر آن فرد را نجات دهیم، بدون اجازه وارد خانه دیگری شده ایم و اگر بخواهیم بی اجازه در خانه دیگران وارد نشویم، باید آن فرد را رها کنیم تا بمیرد. «تزامم»، به این معناست که در یک زمان، تحقق دو یا چند دستور دینی امکان پذیر نباشد و اجراء هر یک، سبب ترک دیگری گردد. در چنین مواردی، جز فدا کردن دستور مهم و عمل نمودن به دستور مهم تر، چاره ای وجود ندارد. قاعده «تقدیم اهم بر مهم»، قاعده ای عقلی است که همه انسان های عاقل آن را ادراک می کنند و بدان ملتزم می باشند و در تزامم وظایف فردی خود، به آن عمل می کنند و کار کم اهمیت را فدای کار پراهمیت می سازند. رفع تزامم از احکام اسلامی، کاری بسیار دشوار است و دو ویژگی را در شخص رهبر و حاکم اسلامی می طلبد. یکی آگاهی به زمان و مصلحت نظام اسلامی، و دیگری شناخت حکم مهم تر که در سایه اجتهاد مطلق فقیه و دیگر شرایط لازم او محقق می شود. بنابراین، وقتی که دستورهای اسلام در سطح جامعه پیاده می گردد، به طور طبیعی مواردی پیش می آید که لازم است بعضی از قوانین، به صورت موقت اجرا نگردند و با تعطیل آنها، قوانین مهم تر تحقق یابند و این مساله، هیچ ربطی به تغییر احکام اسلامی ندارد زیرا هیچ یک از واجبات، محرمات، مکروهات، مستحبات، و یا مباحات اسلام، قابل تغییر نیست. حلال و حرام رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، تا روز قیامت ثابت است: «حلال محمد حلال ابد الی یوم القیامه و حرام ابد الی یوم القیامه» (۳) و آنچه را که ائمه هدی (علیهم السلام) پس از ارتحال حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم، در تقیید یا تخصیص حکمی بیان فرموده اند، همه از باب وراثت از رسالت و در جهت تبیین ویژگی های احکام صادره است. حکم حاکم اسلامی و فقیه جامع الشرایط، همگی در حیثه اجراء احکام الهی است نه در اصل احکام. و اگر در موارد تزامم، طبق حکم ولی فقیه، انجام یک واجب، بر ترک یک حرام مقدم می شود، از باب تغییر احکام یا تقیید و تخصیص آنها نیست، بلکه به دلیل تزامم و از باب مقدم شدن حکم مهم تر و برتر بر حکم کم اهمیت تر است. به عنوان مثال، حکم تاریخی میرزای شیرازی (رض) در حرمت استعمال تنباکو که فرمودند: «الیوم استعمال تنباکو و توتون بای نحو کان، در حکم محاربه با امام زمان (صلوات الله وسلامه علیه) است» (۴) ، به دلیل آن بود که در آن زمان، حلال بودن استعمال تنباکو، مزاحم حکم «وجوب حفظ اسلام و مسلمین از تسلط و استیلا کافران» بود و اگر مردم بر اساس حلال بودن تنباکو، آن را استعمال می کردند، سبب تسلط کافران بر جامعه اسلامی می شد و به این جهت و به دلیل مهم تر بودن «وجوب دفع تسلط کافران»، حلیت تنباکو، به طور موقت و تا زمانی که سبب استیلا کافران بود، تعطیل شد. اگر طیب حاذق و دلسوز، شخصی را از استفاده برخی خوردنی های حلال منع می کند و یا در موردی که علاج او منحصر در مصرف داروی نجس و حرام است، دستور خوردن آن را می دهد، در این موارد، آن طیب، نه حلال را حرام کرده است و نه حرام و نجس را حلال و پاک گردانیده، بلکه او فقط ضرورت نخوردن حلال مشخص یا خوردن حرام معین را بیان می کند و از روی اضطرار، خوردن یا نخوردن آن اشیاء را دستور می دهد و این دستورها، تنها در محدوده عمل است نه در محدوده علم و حکم شرعی. فقیه جامع الشرایط نیز هیچ دخالتی در محدوده قانونگذاری و جعل احکام دینی ندارد و نمی تواند به مصلحت خود آنها را کم یا زیاد کند. آنچه در اختیار اوست، اجراء قوانین الهی است که اگر این قوانین بدون تزامم قابل اجرا باشند، مشکلی وجود ندارد و هیچ حکمی از احکام الهی، حتی به صورت موقت، تعطیل نمی شود. اما اگر اجراء یک قانون، منجر به تزامم آن قانون با قوانین دیگر شد، ولی فقیه، بر اساس مصلحت نظام اسلامی و نیز بر اساس جایگاه هر حکم از نظر اهمیت، حکم

برتر و مهم تر را مقدم می‌دارد و آن را اجرا می‌کند و حکم مزاحم با آن را به طور موقت و تا زمانی که تراحم وجود دارد، تعطیل می‌نماید و پس از رفع تراحم، بلافاصله، حکم تعطیل شده را به اجرا درخواهد آورد. از اینرو، حاکم اسلامی در عصر غیبت امام زمان (عج)، همانند دیگر مسلمانان، بنده محض و تسلیم مطلق قوانین خداست و برای اجرای همه جانبه آن قوانین تلاش می‌کند و اگر در موارد تراحم، یکی از احکام را تعطیل می‌کند، اولاً بر اساس قاعده عقلی و نقلی «تقدیم اهم بر مهم» است و ثانیاً تعطیل حکم، به معنای اجرا نشدن آن به طور موقت است و هیچ‌گاه سبب تغییر در احکام خداوند نمی‌شود. ولی فقیه، موظف است نظام اسلامی را برای اجرای احکام تشکیل دهد و برای این منظور، اگر حکمی از احکام را مانع اصل نظام اسلامی و مضر به حال مسلمانان دانست، موقتاً آن را تعطیل می‌نماید و این، همان است که امام خمینی (قدس سره) در یکی از بیانات خود فرمودند: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. 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 و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند» (۵). پی نوشت‌ها: ۱. ر ک: ص ۲۳۵، ۲۳۷، ۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۳۵، بند ۱. ۳. کافی ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹. ۴. تاریخ سیاسی معاصر ایران ج ۱، ص ۲۹. ۵. صحیفه نور ج ۲۰، ص ۱۷۰. منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالله؛

### اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها

اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها با توجه به اینکه مسئله ((اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزهای کشوری که تحت ولایت اوست)) از نظر ترتیب منطقی در ردیف‌های متاخر 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 کرده اند نافذ و لازم الاجراست. به دیگر سخن، اصل ولایت فقیه و مشروعیت نظامی که با آن اداره می‌شود و نفوذ حکم ولی فقیهی که با شرایط خاصی به حکومت رسیده است نسبت به مردمی که در داخل مرزها با او بیعت کرده اند 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 میکنند 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 پذیرفته اند و با فقیه جامع‌الشرایطی بیعت کرده اند 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. ۳۱. اگر دو کشور اسلامی، نظام ولایت فقیه را پذیرفتند اما مردم هر کدام از آنه فقیه خاصی را برای ولایت تعیین کردند یا خبرگان هر کشور به فقیه‌ی غیر از فقیه کشور دیگر راء‌ی 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 کرده اند 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 حکومت های اسلامی یک کشور های اسلامی را در نظر بگیریم. و از سوی دیگر ادله اعتبار ولایت فقیه را مورد بازنگری قرار دهیم تا کیفیت شمول آن ها 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 تاءثیری در وجوب اطاعت ایشان از ولی فقیه خواهد داشت. وحدت و تعدد کشورها در باره پیدایش ملت ها و کشورها و عوامل تمایز و انفکاک آن ها از یکدیگر یا اتصال و اتحادشان بحث های گسترده ای انجام گرفته و آراء و نظریه های مختلفی مطرح شده است، چنان که 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. (۲۱) آنچه به طور اختصار باید اشاره کنیم این است که: اتصال و وحدت سرزمین، یا وحدت زبان و لهجه، یا وحدت نژاد و خون، هیچ کدام نمیتواند عامی تعیین کننده وحدت ملت و کشور باشد چنان که وجود مرزهای طبیعی مانند کوه ها و دریاها، یا تفاوت زبان و لهجه، یا اختلاف در خون و رنگ پوست هم نمی تواند علت قطعی برای تعدد و تماز ملت ها و کشورها باشد و حتی مجموع این عوامل هم تاءثیر قطعی نخواهد داشت. یعنی ممکن است مردمانی با وحدت سرزمین و زبان و نژاد، دو کشور جداگانه تشکیل دهند چنان که ممکن است مردمانی با وجود مرزهای طبیعی و اختلاف در زبان و نژاد، کشور واحدی را تشکیل دهند چنان که نمونه هایی از آن ها در جهان امروز یافت میشود. البته هر یک از عوامل نامبرده برای وحدت، کما بیش اقتضای ارتباط و پیوند بین انسان ها را دارد و زمینه را برای وحدت ملت و کشور فراهم میکند ولی آنچه بیش از همه موثر است اتفاق بینش ها و گرایش هایی 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 چنان که 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 جامعه ای 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 مسالمت آمیزی 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 قرار دادی.)) از آنچه گذشت اجمالا به دست آمد که ملاک وحدت و تعدد کشورها وحدت و تعدد حکومت آن هاست؛ یعنی هر مجموعه ای از انسان ها که تحت یک دستگاه حکومتی اداره شوند اهل یک کشور به شمار می‌آیند و بر عکس، تعدد دستگاه های 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 حکومت های غیر مستقل زیانی به وحدت آن ها نمیزند. اما آنچه عملا نقش تعیین کننده را در تحدید مرز کشورها و تشخیص وحدت و تعدد حکومت ها و اتصال و اتحاد یا انفصال و تجزیه آن ها داشته غالبا ((قدرت سلاح)) بوده است و در جهان اسلامی نیز متأسفانه این عامل، نقش خود را ایفا کرده است چنان که جنگ های داخلی مسلمین و پیدایش و انقراض سلسله های متعدد خلافت و سلطنت در سرزمین های اسلامی، گواه گویایی 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 سرزمین هایی 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 سرزمین ها (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 آن ها 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 حکومت های متعدد نبوده اند و شاید از اطلاق بعضی از سخنان در تعیین شرایط امام یلکه از پاره ای تصریحات بتوان استفاده کرد که وجود دو حکومت در دو منطقه متمایز در صورتی که مسئولین آن ها واجد شرایط باشند را نامشروع نمیدانسته اند (۴۲) 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 واجب الاطاعه میدانسته اند (۴۳) 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 (۴۴) هر چند یکی از آنان علی الفرض 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 فرمان های امام معصوم خواهند بود هر چند ممکن است در حوزه حکومت خویش اختیاراتی از طرف امام معصوم به ایشان تفویض شود و مقررات ویژه ای 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، مبسوط الید 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 امیرمؤمنان علی بن ابی طالب (ع) و امام حسن (ع) فراهم نشد و سایر ائمه طاهرین: 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 آن ها

مینمودند. بدین ترتیب، شیعیان که از یک سوی از برکات حکومت امامان اهل بیت: 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 ابی خدیجه آمده است نیازهای حکومتی (به ویژه نیازهای قضایی) خود را با رجوع به فقهای واجد شرایط، برطرف کنند و در بعضی از این روایات تاءکید شده که مخالفت با چنین فقیهانی به منزله مخالفت با امام معصوم و در حکم نوعی شرک به خدای متعال است (۴۵!) 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 تاءثیر 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 علنا 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 سوال‌های مطرح‌شده ناچاریم نگاهی به نظریات فقها در این مسئله و ادله آن‌ها بیندازیم و در واقع، این مطلب، اصلی‌ترین بخش نوشتار حاضر را تشکیل میدهد. 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 خود را با رجوع به فقهای بلاد برطرف می‌کردند و در واقع، فقهای واجد شرایط را ((نواب عام امام عصر)) عجل الله فرجه الشریف می‌شمردند 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 توده‌ها حکام و سلاطین شیعیه برای مشروع جلوه دادن حکومتشان کوشیدند که موافقت فقهای بزرگ را به دست آورند و حتی گاهی رسماً از آنان استیذان می‌کردند و متقابلاً فقها هم این فرصت‌ها را برای نشر معارف اسلامی و ترویج مذهب تشیع مغتنم می‌شمردند 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 بررسی‌های دقیق پیرامون مبانی و فروع آن آشکار گشت. مهم‌ترین 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 میتوان جواب مسائل فرعی و از جمله سوال‌های مطرح‌شده در آغاز بحث را به دست آورد. در این جا به دو مبنای اساسی میتوان اشاره کرد: مبنای اول: مشروعیت ولایت و حکومت فقیه، از ولایت تشریحی الهی سرچشمه می‌گیرد و اساساً هیچ‌گونه ولایتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی، مشروعیت نمی‌یابد و هرگونه مشروع دانستن حکومتی جز از این طریق، نوعی شرک در ربوبیت تشریحی الهی به شمار میرود. 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 علینا 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 ((اوفوا 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 در باره 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 میکند و در واقع، بیعت است که نقش اساسی را در مشروعیت بخشیدن به ولایت فقیه ایفا میکند. به نظر میرسد که مرتکز در اذهان شیعه و مستفاد از سخنان فقها همان مبنای اول است و تعبیرات وارده در روایات شریفه کاملاً آن را تأیید میکند 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 اقتناع و الزام مخالفان است چنان که در بیانات امیرمومنان(ع) (خطاب به معاویه در مورد اعتبار بیعت مهاجرین و انصار آمده است (۷۰)) به هر حال، ما مسائل مورد نظر را بر اساس هر دو مبنا مورد بررسی قرار میدهیم ولی قبل از پرداختن به آن، لازم است توضیحی در باره اصل نظریه ولایت فقیه و مفاد ادله آن بدهیم. ادله ولایت فقیه دلیل اثبات ولایت برای فقیه جامع الشرایط 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: با دو بیان میتوان ولایت فقیه را اثبات کرد: یکی آن که هنگامی که تحصیل مصلحت لازم‌الاستیفایی 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 اقریب 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 تبهکاران، 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 جامع الشرایط 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 (( امانا )) یا (( خلفا )) و (( وارثان )) پیامبران و کسانی که مجاری امور به دست ایشان است معرفی کرده است و بحث‌های فراوانی در باره 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 مقبوض الید روشن است و اگر احتیاج به چنین نصبی

در زمان غیبت بیشتر نباشد کم تر 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 کوچک ترین دلیلی بر چنین تفویضی وجود ندارد با توحید در ربوبیت تشریحی، سازگار نیست و هیچ فقیه شیعی (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 الحجج بوجود الناصر)). ۸۰ 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 جامع شرایطی بالفعل دارای مقام ولایت است، یا فرد خاصی، و یا مجموع فقهای هر عصر؟ در جواب باید گفت: اگر مستند اصلی، دلیل عقل باشد مقتضای آن روشن است، زیرا نصب فقیهی که هم از نظر فقاقت 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 تاءمین میکند، اما در صورتی که شرایط جهانی برای تشکیل چنین کشور واحد وجود نداشته باشد به شکل های دیگری با رعایت الاقرب فالاقرب تنزل کرد. و در صورتی که مستند اصلی، روایات باشد گرچه مقتضای اطلاق آن ها ولایت هر فقیه جامع شرایطی است ولی با توجه به روایاتی که تاءکید بر تقدیم اعلم و اقوا دارد (مانند نبوی مشهور (۴۹) 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 سوال هایی 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 اطاع 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 علی الفرض، 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 لازم الاجرا 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 حل و عقد بر دیگران هم حجت است (چنان که مورد عمل عقلا میباشد و شاید بعضی از بیانات جدلی نهج البلاغه (۵۰) مبنی بر اعتبار بیعت مهاجرین و انصار را بتوان موبد 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 اختیارات 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 شرعاً ملزم به اطاعت از او نیستند. و بنای همگانی و همیشگی و انکار نشده عقلا در چنین مسئله ای 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 آن ها 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 واجب الاطاعه بدانند که در این صورت، وظیفه ظاهری آنان اطاعت از حکومت خودشان خواهد بود نه از ولی فقیه‌ای 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 تامل 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 واجب الاطاعه 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 لا- اقل فرمان یکی از فقهای حاکم، شامل مسلمانان مقیم در کشور دیگری هم میشود و گرنه 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 تائید و یا نقض میکند و یا در برابر آن ساکت میماند. در صورتی که حاکم دیگر حکم مزبور را تائید کند جای بحثی نیست، زیرا به منزله انشای حکم مشابهی از طرف خود اوست و طبعاً لازم الاجرا 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 بی جا 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 فقیه‌ای تنها نسبت به مردم کشور خودش (بلکه تنها نسبت به کسانی که با او بیعت کرده اند) نافذ است و در باره 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 کرده اند. و این مسئله فعلاً- محل بحث ما نیست. پی نوشت ها: ۱. در این زمینه به کتابهای حقوق اساسی و حقوق بین الملل مراجعه کنید. ۲. ر.ک: امام الحرمین جوینی، کتابالارشاد، به نقل از نظام الحکم فی الشریقه 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، المنهاج، ص ۵۱۸؛ دکتر وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۶، ص ۶۸۲. ۴. ر.ک: الکلبینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۸؛ المجلسی، بحارالانوار، 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 ابی الحدید، ج ۴، ص ۱۷. ۸. ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ششقیه. ۹. برقی، محاسن، عن رسول الله (ص): من ام قوما و فیهم اعلم منه او افقه منه لم یزل امرهم فی سفال الی یوم القیامه. و نیز رجوع کنید به نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۵؛ تحف العقول، ص ۳۷۵؛ کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۴۸. ۱۰. ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، و نامه ۶؛ شرح ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۱۷. منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۱، مصباح یزدی، محمد تقی؛

### حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی

حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی 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 بهانه‌ه 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 نهایتا 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 عمدتا 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 مذعن 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 عمدتا 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 مبنای بحث مرزها شمرده شود، اگرچه غالب سیاستمداران با آن سرخوشی 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 غالبا 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 نوزند. 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 محدوده قانونی هر چه می خواهند بکنند. فدا شدن برای ملیت نقض این غرض است. ۲ ج) اشکال اول قدیمی است و برای علاج آن نسخه 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 همه اصول ایجاد تردید می نماید مثلاً- فداکاری برای خودمختاری معنادارد. 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؟ تجربه جدید تشکیل دولت آمریکا اصل اول تئوری کلاسیک ملیت را تغییر داد مبتنی بر نظر جدید، ملیت می تواند جعلی باشد همانند ملیت آمریکایی که به کوره ذوب فرهنگ ها تشبیه شده است یعنی همه 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 نحوه آموزشی و تبلیغات می توان در طی یکی دو نسل ملیت جدیدی را شکل داد که اساس وحدت کشور جدید باشد. تجربه مارکسیست ها در شوروی سابق هم دقیقاً همین بود. آن ها زبان روسی و مکتب مارکسیسم لنینیسم را مبنای ملیت جدید قرار دادند. اما تجربه جدید با مشکلات فراوانی روبه رو شده است: در مبانی 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 تر کم تر از میدان فکر و نظر نبوده است: همگان شاهد تجربه روسی بودیم و تجربه 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<sup>۳</sup>، 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 کلپ غرب اداره شود!<sup>۴</sup> 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 اموری 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 الزاما و ضرورتا متکی به قدرت نظامی نیست، بلکه باید از امکانات سیاسی و اقتصادی هم در این امر کمک گرفت مثلا 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 وانجام وظایف توسط آنان است و بدین خاطر تئوری مرزبندی بر اساس کارآمدی خوانده می شود. لیکن نتایج این مبنا بستگی فراوانی به وضع علوم و فنون و امکانات هر زمان دارد مثلا 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 کاملا تغییر می دهد. مدیریت یا سازمان دهی حکومت هم می تواند صرفا 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، همهء 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 کاملا به عقل سپرده شده و حدود حکومت ها را در چنین وضعیت ایدهآلی به دست میآوریم. 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؟ نقطهء 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 ارادی 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 شبکهء مقاصد و طرق نیل بدان ها روشن می شود. عقلانیت جامع آن است که در این شبکه آن قدر بالا رود تا ربط عمل را به سعادت حقیقی انسان پیدا کند. عقلانیت های دیگر که صرفا مقاصدی را دنبال می کنند عقلانیت جزئی خوانده می شوند. رابعاً: مشروعیت باید سیطرهء 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 میآوریم. (ب) همان طور که قبلاً اشاره کردیم، همهء خصوصیات حکومت و نظام مدنی باید از ماهیت حکومت استنباط شود لذا مسئلهء حدود کشورها و مسائل متفرع بر آن هم از این جمله اند. از تئوری ذاتی حکومت چنین به دست میآید 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 می‌کند، اما به هیچ وجه شرط ضروری ذاتی آن نیست! از سوی دیگر سیطره سازمان دهی می‌تواند در میان طرفداران آن عقلانیت، درجات متفاوتی از ظهور را دارا باشد. اکنون این مبنای نظری عام را به کار می‌گیریم 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 می‌دهد که ما آن را عقلانیت اسلامی می‌نامیم. 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 نمی‌شود، بلکه لازمه آن تسلط سازماندهی خاص حکومتی (شامل سه رکن رهبری، نظام تصمیم‌گیری و تقسیم کار) است. این سیطره می‌تواند در یک سرزمین معین در برهه‌ای از تاریخ کامل و تمام عیار باشد و در سایر نقاطی که امت اسلامی پراکنده هستند با درجات ضعیف‌تر وجود داشته باشد. اگرچه نمی‌توانیم 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، به معنای سازمان دهی کامل آن ۱ مسلط شده است، دارای موقعیت ممتازی می‌باشد که ما در آثار خود آن را ام‌القری نامیده ایم. ۸ ویژگی مهم و اصلی ام‌القری در این است که در آن سرزمین اولاً: حکومت اسلامی مستقر شده است و ثانیاً: صلاحیت و گستره رهبری ام‌القری نسبت به کل امت اسلامی است یعنی این رهبری، لیاقت ولایت بر کل امت را دارد، اگرچه فعلاً سازمان دهی محدود به سرزمین ام‌القری تحقق یافته است. مسائل مربوط به ((ام‌القری)) ظاهر شدن ام‌القری مسائل متعددی را به همراه دارد که ذیلاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: الف) همان‌طور که اشاره کردیم در سازمان دهی حکومتی ام‌القری رهبری از لحاظ صلاحیت در سطح امت اسلامی است. این امر به همراه خود الزاماتی را دارد: اولاً: اگر مردم ام‌القری 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 ام‌القری 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 می‌تواند ایرانی هم نباشد. ثانیاً: رهبر ام‌القری اگرچه در سرزمین محدودی سیطره رسمی دارد، لیکن همه امت اسلامی باید تولی او را به عهده گیرند. ب) شکست یا پیروزی ام‌القری، شکست و پیروزی اسلام است، لذا اگر ام‌القری 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 برگزیده‌اند و بدان ایمان آورده‌اند. بنابراین، هر فرد از امت نسبت به ام‌القری مسئولیت دارد حتی اگر فرسنگ‌ها دور، در بلاد کفر زندگی کند. ج) رهبری ام‌القری نسبت به کل امت اسلامی مسئولیت دارد، لذا منافع ملی ام‌القری 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 ام‌القری جهان اسلام است، پس هرچه درآمد نفتی دارید بین یک میلیارد مسلمان تقسیم کنید نه این که فقط در ایران خرج نمایید. در پاسخ می‌گوییم: ایران اسلامی ام‌القری امت و مصالح امت اسلامی در مصالح ام‌القری 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 نمی‌گیرد 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 می‌شود و چون این سرزمین اکنون ام‌القری است پس ضعف ۱ از هم گسیختگی آن، باید از هم گسیختگی امت اسلامی به حساب بیاید. در نتیجه: نه تنها صرف درآمدهای نفتی ایران برای ام‌القری موجه است که اگر درآمد سایر نقاط را هم صرف ام‌القری کنیم به خطا نرفته ایم. د) فرض کنید در دو کشور الف و ب از دنیای اسلام، دو فقیه جامع شرایط قیام کرده و حکومت‌های اسلامی تشکیل داده‌اند. آیا تداخلی بین سیطره دو فقیه فوق پیدانمی‌شود؟



و اگر می شود چگونه باید حل گردد؟ در پاسخ باید بگوییم 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 همه امت اسلامی باید به او اقتدا کنند و حکومت کشور ب تماما 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 اقتدا کند. حالت سوم: هیچ یک از دو فقیه حاکم درحالی که در میان مردم خود بالیقت 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 مثلا 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 پایه تمدن غربی است، به نحو طبیعی به سوی تجزیه 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 بیش ترین 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 نظمی 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 کاملا این دنیایی (سکولار) فکرمی کنند، یعنی افرادی کاردان، وقت شناس و حسابگر هستند و ضمنا 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 قراردادارند 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 عمدتا 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 خشونت دروغ ندارند و شعارهای حقوق بشر و امثال آن صرفا 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 می آید. ان شاء الله پی نوشت ها: ۱. یکی از محققان بنام معاصر در زمینه مسائل ملیت و ملیت گرایی ای.دی. اسمیت (A.D. Smith) است که در این باره آثار گران بهایی عرضه نموده است. کتاب زیر یکی از آن ها است که مورد استفاده حقیر در این رساله می باشد: (Smith.A.D Theories of Nationalism 2nd edition (London: Duckworth ۱۹۸۳ ۲. ر.ک به: محمدجواد لاریجانی، کاوشهای نظری در سیاست خارجی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴) ص ۲۴۶. ۳. محمدجواد لاریجانی، نظم بازی گونه (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۱)، ص ۷۲. ۴. برای نقد چهار تئوری معروف در این زمینه ر.ک: محمدجواد لاریجانی کاوشهای نظری در سیاست خارجی، ص ۲۶۳. ۵. ر.ک به: نقد ارسطو از آراء فالیاس (Phaleas): Aristotle, "Politics", in The Works of Aristotle, Volume II, Chicago: (The University of Chicago, the Great Books ۱۹۵۲ ۶. محمدجواد لاریجانی، حکومت: بحثی در مشروعیت و کارآمدی (تهران: انتشارات سروش ۱۳۷۴). ۷. محمدجواد لاریجانی کاوشهای نظری در سیاست خارجی، ص ۲۵۶. ۸. محمدجواد لاریجانی، مقولاتی در استراتژی ملی (تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۷)، ص ۲۵. منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۲، لاریجانی، محمد جواد؛

## وظایف و اختیارات ولی فقیه

وظایف و اختیارات ولی فقیه وقتی می گوئیم ولایتی را که رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و ائمه - علیهم السلام - داشتند، بعد از غیبت فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه - علیهم السلام - و رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است نه اینکه برای کسی شان و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، بر خلاف تصویری که خیلی افراد دارند امتیاز نیست، بلکه وظیفه ای خطیر است. ولایت فقیه از امور اعتباری عقلانی است و واقعیتی جز جعل ندارد، مانند جعل (قرار دادن و تعیین) قیم برای صغار. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد. مثل این است که امام - علیه السلام - کسی را برای حضانت، حکومت یا منصبی از مناصب تعیین کند. در این موارد معقول نیست که رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و امام با فقیه فرق داشته باشد. مثلاً یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای حدود (یعنی قانون جزای اسلام) است. آیا در اجرای حدود بین رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و امام و فقیه امتیازی است؟ یا چون رتبه فقیه پائین تر است، باید کمتر بزند؟ حد زانی که صد تازیانه است اگر رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - جاری کند ۱۵۰ تازیانه می زند و حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام -، ۱۰۰ تازیانه و فقیه ۵۰ تازیانه؟ یا اینکه حاکم، متصدی قوه اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند، چه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - باشد و چه حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام -، یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه، یا فقیه عصر. دیگر از شؤون رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و حضرت امیر - علیه السلام - اخذ مالیات، خمس، زکات، جزیه و خراج اراضی خراجیه است. آیا رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - اگر زکات بگیرد، چقدر می گیرد؟ از یک جا، ده یک و از یک جا، بیست یک؟ حضرت امیر

المؤمنین - علیه السلام - خلیفه شدند، چه می‌کنند؟ جناب عالی فقیه عصر و نافذ الکلمه شدید، چطور؟ آیا در این امور، ولایت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - با حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - و فقیه، فرق دارد؟ خداوند متعال رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را «ولی» همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند، حتی بر حضرت امیر - علیه السلام - ولایت دارند. پس از آن حضرت، امام بر همه مسلمانان حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد، یعنی اوامر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می‌تواند قاضی و والی نصب و عزل کند. (۱) همین ولایتی که برای رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست، برای فقیه هم هست. لکن فقها «ولی مطلق» به این معنی نیستند که بر همه فقهای زمان خود ولایت داشته باشند و بتوانند فقیه دیگری را عزل یا نصب نمایند. در این معنی، مراتب و درجات نیست که یکی در مرتبه بالاتر و دیگری در مرتبه پائین تر باشد، یکی والی، دیگری والی تر باشد. پس از ثبوت این مطلب، لازم است که فقها اجتماعاً یا انفراداً برای اجرای حدود و حفظ ثغور و نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد، واجب عینی است و گر نه واجب کفائی است، در صورتی هم که ممکن نباشد ولایت ساقط نمی‌شود، زیرا از جانب خدا منصوبند. اگر توانستند باید مالیات، و زکات، خمس و خراج را بگیرند و در مصالح مسلمین صرف کنند، و اجرای حدود کنند. اینطور نیست که حالا که نمی‌توانیم حکومت عمومی و سراسری تشکیل بدهیم، کنار بنشینیم بلکه تمام امور که مسلمین محتاجند و از وظائفی است که حکومت اسلامی باید عهده دار شود، هر مقدار که می‌توانیم، باید انجام دهیم. (۲) اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد، پیاختیاری و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - در امر اداره جامعه داشت، دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - بیشتر از حضرت امیر - علیه السلام - بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر - علیه السلام - بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضائل حضرت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر - علیه السلام - از همه بیشتر است؛ لکن زیادی فضائل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه - صلوات الله علیهم - در تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولایت و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتهی شخص معینی نیست، روی عنوان عالم عادل است. (۳) روحانیت نقش دارد، در حکومت هم نقش دارد. روحانی نمی‌خواهد حاکم باشد، لکن می‌خواهد نقش داشته باشد، شما در همین قضیه رئیس جمهوری به ما پیشنهاد می‌کردند که، پیشنهاد کردند از اشخاص، حتی از دانشگاه به اینکه ما حالا بعد از مدت‌ها فهمیدیم که اطمینان به دیگران نیست. روحانی باشد من می‌گفتم نه، روحانی نقش باید داشته باشد، خودش رئیس جمهور نشود، لکن در ریاست جمهور نقش باید داشته باشد، کنترل باید بکند، آن به منزله کنترل یک ملتی است، یک مملکتی است، نمی‌خواهد روحانی رئیس مثلاً فرض کنید که رئیس دولت باشد، لکن نقش دارد در آن، اگر رئیس دولت بخواهد باشد کذا، پا را کجا بگذارد این جلویش را می‌خواهد بگیرد. اینکه در این قانون اساسی یک مطالبی و لو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیشتر از این در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای اینکه خوب دیگر خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنند یک مقداری کوتاه آمدند اینکه در قانون اساسی هست، این بعضی شؤون ولایت فقیه هست نه همه شؤون ولایت فقیه، و از ولایت فقیه آنطوری که اسلام قرار داده است به آن شرایطی که اسلام قرار داده است، هیچ کس ضرر نمی‌بیند. (۴) در صورتی که در ضمن عقد با مرد (وقتی که می‌خواهند عقد کنند) شرط بکنند و در ضمن عقد این شرط بشود که - طلاق - وکیل در طلاق خودش باشد یا مطلق. یا در شرائطی یک سئوالی پیش آورده است به اینکه این زن هائی که حالا تحت زوجیت هستند چه؟ این ولایت فقیه را مخالفت می‌کنند در صورتی که نمی‌دانند از شؤون فقیه هست که اگر چنانکه یک مردی با زن خودش رفتار بد باشد او را اولاً نصیحت کند و ثانیاً تادیب کند و اگر دید نمی‌شود اجراء طلاق کند. شما موافقت کنید با

این ولایت فقیه، ولایت فقیه برای مسلمین یک هدیه ای است که خدای تبارک و تعالی داده است. منجمله همین معنایی که شما سؤال کردید و طرح کردید که زن هائی که الان شوهر دارند اگر چنانچه گرفتاری هائی داشته باشند چه باید بکنند؟ آنها رجوع می کنند به آنجائی که فقیه است، به مجلسی که در آن قضیه است به دادگاهی که در آن فقیه است و فقیه رسیدگی می کند و اگر چنانچه صحیح باشد، شوهر را تادیب می کند، شوهر را وادار می کند به اینکه درست عمل کند و اگر چنانچه نکرد طلاق می دهد. ولایت دارد بر این امر که اگر چنانچه به فساد می کشد، یک زندگی به فساد کشیده می شود طلاق می دهد و طلاق اگر چه در دست مرد است لکن فقیه در جائی که مصلحت اسلام را دید، مصلحت مسلمین را دید و در جائی که دید نمی شود به غیر این، طلاق بدهد. این ولایت فقیه هست. (۵) ولایت فقیه ولایت بر امور است که نگذارد این امور از مجاری خودش بیرون برود، نظارت کند بر مجلس، بر رئیس جمهور که مبدا یک پای خطائی بردارد، نظارت کند بر نخست وزیر که مبدا یک کار خطائی بکند، نظارت کند بر همه دستگاه ها، بر ارتش که مبدا یک کار خلافی بکند. (۶) این اشخاص هم اموالشان همانطوری که گفتید این اموال بسیار مجتمع اینها از راه مشروع نیست، اسلام اینطور اموال را به رسمیت نمی شناسد و در اسلام اموال مشروع و محدود به حدودی است و زائد بر این معنا ما اگر فرض بکنیم که یک کسی اموالی هم دارد، خوب اموالش هم مشروع است، لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به اینقدر که هست نباید اینقدر باشد، برای مصالح مسلمین می تواند غضب کند و تصرف کند و یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع الاسف این روشنفکرهای ما نمی فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکی اش هم تحدید این امور است. مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است، لکن ولی امر می تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود. (۷) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۷ و ۵۶. ۲. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۱. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۵. ۴. صحیفه نور - جلد ۱۱ - صفحه ۱۳۳ - ۸/۱۰/۵۸. ۵. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۸۷ و ۸۸ - ۹/۸/۵۸. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۲۹ - ۹/۸/۵۸. ۷. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۳۸ - ۱۴/۸/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

## لزوم مشورت

لزوم مشورت جایگاه مشورت یکی از اساسی ترین پایه های استواری نظام حکومت در اسلام، گسترش دامنه مشورت در تمامی ابعاد زندگی از جمله شؤون سیاسی - اجتماعی است. قرآن در این باره در توصیف مؤمنان می فرماید: «و امرهم شوری بینهم». (۱) واژه «امرهم» از نظر ادبی اسم جنس است که به ضمیر جمع اضافه شده، بنابراین شامل تمامی شؤون مربوط به زندگی بویژه در رابطه با زندگی گروهی که در راس آن شؤون سیاسی اجتماعی است، خواهد بود. خداوند در این آیه مؤمنان را مورد ستایش قرار داده که در تمامی ابعاد حیات فردی و اجتماعی، شیوه مشورت را رهنمود خود قرار می دهند و در ضمن رابطه تنگاتنگ میان ایمان و ضرورت مشورت را گوشزد می کند و در حقیقت، این یک دستور شرعی محسوب می شود. کارها بویژه امور مربوط به مسائل جامعه، اگر با مشورت انجام گیرد، احتمال خطای آن کمتر است. «من شاور الرجال شارکها فی عقولها». (۲) هر که با رجال کار آزموده به کنکاش بنشیند، از خرد و کاردانی آنان بهره کامل برده است. «من شاور ذوی الالباب دل علی الرشاد». (۳) هر که با صاحبان خرد به شور بنشیند، به راه راست هدایت گردیده است. مشورت در نظام اسلامی یک اصل و پایه است. بویژه مسؤولان امر، صریحا دستور مشاورت دارند. خداوند، پیامبر اسلام را مخاطب قرار داده می فرماید: «و شاورهم فی الامر فاذا عزم فتوکل علی الله». (۴) در اینجا سه مطلب باید مورد توجه قرار گیرد: اول: پیامبر اسلام (ص) دارای سه شخصیت بوده است: ۱- محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب، یکی از افراد برجسته قبیله قریش که در جزیره العرب مانند دیگر مردم زندگی روزمره خود را داشت و به

عنوان یک فرد ممتاز از آحاد مردم بوده و این جهت، شخصیت حقیقی و فردی و جنبه شخصی او را تشکیل می دهد. ۲- پیامبر خدا و حامل رسالت الهی بود که شریعت اسلام را به عنوان یک پیام آسمانی به مردم تبلیغ و تبیین می نمود. «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم و لعلهم یتفکرون» (۵). ۳- علاوه بر دو مورد گذشته ولی امر مسلمین و زعیم سیاسی امت بود که با ایجاد وحدت ملی (بر اساس برادری اسلامی) و تشکیل دولت (بر اساس عدالت اجتماعی) رهبری سیاسی امت را بر عهده گرفته بود و این حق را به اقتضای مقام نبوت خویش دریافت کرده بود، زیرا خود صاحب شریعت بود و خود را موظف می دانست که مسؤولیت اجرایی آن را نیز بر عهده گیرد. چنانکه خداوند می فرماید: «انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک الله» (۶). و آیه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۷) نیز اشاره به همین حقیقت است. اکنون، مورد خطاب در دستور «و شاورهم فی الامر» کدامین شخصیت پیامبر اکرم است، شخصیت فردی او یا شخصیت رسالی یا شخصیت سیاسی و مقام رهبری او؟ بدون شک، شخصیت سیاسی او در این آیه مورد خطاب قرار گرفته است، زیرا مقصود از «امر» امور شخصی وی نیست و نیز در امر رسالت و شریعت با کسی مشورت نمی کند، بلکه تنها امر زعامت است که زمینه مشورت دارد و از همین رو تمامی مسؤولین سیاسی و رهبران امت مورد خطاب قرار گرفته اند و این دستور به پیامبر اکرم اختصاص ندارد. دوم: ضمیر «هم» اشاره به کیست؟ بدون تردید مرجع این ضمیر امت اند، به دلیل صدر آیه: «فبما رحمۃ من الله لت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر...» که مدارا کردن با مردم و در همین راستا طرف مشورت قرار دادن آنان را دستور می دهد. البته چگونگی مشاورت با مردم در برنامه های سیاسی به موضوع مورد مشورت بستگی دارد و به اقتضای هر موضوع یا به رای عمومی گذاشته می شود، یا با نخبگان و نمایندگان مردم در میان نهاده می شود، که شرح آن خواهد آمد. سوم: همان گونه که روشن شد، مقصود از «امر» شؤون سیاسی و اداری کشور و امت است، زیرا در امور شخصی، مشاورت با عامه مردم مفهومی ندارد و در امر نبوت نیز پیامبر تنها با وحی در ارتباط است و جایی برای مشورت در امور مربوط به پیامبری نیست. در نتیجه تمامی مسؤولین امر و دست اندرکاران سیاسی و اداری در نظام اسلامی شرعا موظفند تا در تمامی شؤون سیاسی - اداری، در کنار مردم باشند و آنان را کاملا- در جریان بگذارند و همواره رای اعتماد مردم را پشتوانه اقدامات خود قرار دهند. و این خود، مجال دادن به مردم است تا پیوسته در صحنه سیاست حضور فعال داشته باشند. علاوه که این کار، بها دادن به جایگاه مردم و حرکت در راستای خواسته های مشروع امت خواهد بود. و بدین سان مردم همواره خود را در حکومت سهیم می دانند و حکومت مردمی به معنای درست کلمه نیز همین است و بس. در اینجا این نکته قابل یادآوری است که عبارت ذیل آیه: «فاذا عزم فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین» را برخی چنان تفسیر می کنند که دستور مشورت تنها برای دلجویی از مردم، یا آگاه شدن ولی امر است، ولی تصمیم گیری با خود اوست و هرگونه صلاح بداند رفتار می کند، همان گونه که امروزه مرسوم است و بیشتر رؤسای جمهور، مشاورینی دارند و تنها برای روشن شدن با آنان مشورت می کنند، ولی رای نهایی با خود آنها است و مساله تنفیذ رای اکثریت مطرح نیست. ولی خواهیم گفت که این تفسیر، مخالف آیه «و امرهم شوری بینهم» می باشد و در مواردی مایه بی اعتبار نمودن آرای عمومی و وقع نهادن به نظرات صاحب نظران مربوطه خواهد بود. در صورتی که آیه فوق به مردم بها می دهد و آرای آنان را ارج می نهد. و اساسا تفسیر یاد شده مخالف مفهوم «شور» در متعارف و عرف عقلا- است که معمولا- پس از مشورت، رای اکثریت را مورد تنفیذ قرار می دهند. و شرع نیز تشخیص این گونه مفاهیم را به عرف واگذار کرده است. بنابراین تفسیر آیه چنین خواهد بود: در موقع تنفیذ رای اکثریت - طبق معمول - هیچ گونه نگرانی به خود راه نده و اگر در مواردی احتمال صواب را در خلاف رای اکثریت می بینی، نگران نباش، زیرا این دغدغه بر اثر سنگینی بار مسؤولیت بر تو رخ داده، پس آسوده خاطر باش و بر خدا توکل نما که خداوند کارساز تو خواهد بود، زیرا طبق روال معمول رفتار کرده ای و به وظیفه محوله درست عمل کرده ای و خداوند مددکار درست کاران است. روایات در این زمینه نیز همین معنی را می رساند. مشورت با مردم در روایات ۱- امام جعفر



بن محمد صادق از پدرش امام محمد بن علی باقر (ع) روایت می‌کند که فرمود: «قيل لرسول الله (ص) ما الحزم؟ قال: مشاوره ذوی الرای و اتباعهم» (۸). از پیامبر اکرم (ص) پرسیده شد: حزم (استواری در تصمیم) چیست؟ پیامبر فرمود: مشورت با صاحب نظران و پیروی کردن از نظرات ایشان است. در این گفت و شنود، دو نکته جالب وجود دارد: نخست آن که سه واژه از لحاظ مفهوم نزدیک به یکدیگر و قریب الافق هستند: عزم، حزم، حزم. - عزم، مطلق قصد و تصمیم است. - حزم، قاطعیت در قصد و تصمیم‌گیری است. - حزم، قاطعیت در تصمیم‌گیری گرفته شده بر اساس حکمت و اندیشه درست است. و در این روایت از «حزم» سؤال شده که تصمیم‌گیری حکمت‌آمیز چگونه است؟ نکته دوم آن که پیامبر در این روایت علاوه بر آن که راه کنکاش با اندیشمندان مربوطه را پیشنهاد کرده، متابعت و پذیرفتن آراء صواب آنها را نیز توصیه فرموده است یعنی، حکمت عملی اقتضا می‌کند که تصمیم‌گیرنده از رای صاحب نظران پیروی کند، نه آن که پس از مشورت، آنچه به نظر خودش رسید، عمل کند و این همانگونه که خواهیم گفت، متابعت از رای اکثریت قاطع صاحب نظران است. به همین جهت است که حضرت امیر (ع) می‌فرماید: «الخلافة یهدم الرای» (۹). مخالفت با رای اکثریت، مایه تباهی رای تصمیم‌گیرنده است. و در جای دیگر می‌فرماید: «من استبد برایه هلك» (۱۰). هر که رای خود را بپسندد و به آرای دیگران بها ندهد، راه نابودی را در پیش گرفته است. ۲- پیامبر (ص) فرمود: «الحزم، ان تستشير ذا الرای و تطيع امره، و قال: اذا اشار عليك العاقل الناصح فاقبل، و اياك و الخلاف عليهم، فان فيه الهلاك» (۱۱). تدبیر حکمت‌آمیز آن است که کار را با صاحب نظران در میان گذارده و از صلاح‌دید آنان پیروی کنی و هرگاه خردمند صاحب نظری دلسوزانه و از روی پند و اندرز پیشنهادی داد، آن را بپذیر و مبدا با چنین کسانی مخالفت ورزی که راه نابودی خود را هموار ساخته‌ای! نکته قابل توجه این است که «عاقل ناصح» در اینجا عنوان کلی دارد و فرد مراد نیست، به دلیل ضمیر جمع «و اياك و الخلاف عليهم» که بر اساس آن در صورت مشاورت با اندیشمندان باید به آرای آنان ارجح نهاده شود و مورد عمل قرار گیرد و لازمه آن پیروی از رای اکثریت قاطع است. و لذا امام صادق (ع) می‌فرماید: «المستبد برایه، موقوف علی مداحض الزلل» (۱۲). هر که بر رای خود پافشاری کند و به آرای دیگران بها ندهد، بر لبه پرتگاه لغزشگاهها قرار گرفته است. جالب آن که «مداحض الزلل - لغزشگاهها» به صورت جمع آمده، یعنی: چنین کسی لغزشهای فراوانی در پیش رو خواهد داشت. و مولا امیر مؤمنان (ع) فرموده: «لا- رای لمن انفرد برایه» (۱۳). هر که خودرای باشد، رای او نادرست آید. ۳- رسول اکرم (ص) فرمود: «استرشدوا العاقل و لا تعصوه فتندموا» (۱۴) با خردمندان به کنکاش بنشینید و با آنان به مخالفت نوزید که پشیمانی در پی دارد. و در حدیث دیگر فرمود: «مشاوره العاقل الناصح رشد و یمن، و توفیق من الله، فاذا اشار عليك الناصح العاقل، فایاك و الخلاف، فان فی ذلك العطب» (۱۵). مشورت با فرهیختگان فرزانه مایه پیشرفت و برکت و موفقیت است و همواره عنایت الهی را همراه دارد. پس هرگاه خردمندان خیراندیش، پیشنهادی ارائه دادند، زنهار که سرپیچی نکنی که دچار رنج و دشواری خواهی گردید. ۴- امیر مؤمنان (ع) فرمود: «لا- ظهیر كالمشاوره» و نیز «لا- مظهرة اوثق من مشاوره». (۱۶) هیچ پشتوانه‌ای همچون مشاورت نیست. و پشتوانه‌ای مستحکم تر از مشاورت نیست. ۵- و نیز فرمود: «من شاور الرجال شارکها فی عقولها». هر که با مردان کارآزموده به کنکاش بنشیند، از اندیشه و خرد آنان سهمی برای خود فراهم ساخته است. ۶- همچنین فرمود: «من استقبل وجوه الآراء، عرف مواقع الاخطاء». هر که آرای گوناگون را دریافت کند و مورد بررسی و سنجش قرار دهد، نقاط ضعف و قوت آنها بر او روشن می‌گردد. آنچه امام فرموده است در رابطه با مسائل علمی است که با مراجعه به آراء مختلف، راه انتخاب درست، بهتر آشکار می‌شود. ۷- و در جای دیگر فرمود: «الاستشارة عين الهداية». مشورت کردن، عین هدایت است. یعنی: راه بردن به سوی هدایت، از طریق مشورت میسر است. لزوم مشورت دولتمردان اکنون این سؤال پیش می‌آید که این همه سفارشها که از پیامبر اکرم و اوصیای اطهار وی درباره مشورت آمده یا آیه مبارکه که مؤمنان را در مشورت نمودن مورد ستایش قرار داده و ترغیب نموده، آیا مخصوص عامه مردم است، یا آن که به اولویت قطعی شامل اولیای امور و مسؤولان کشور نیز می‌گردد؟ پاسخ، قطعاً مثبت است. به همین دلیل

است که امام جعفر بن محمد صادق (ع) می فرماید: «لا یطمعن القلیل التجربة المعجب برایه فی رئاسه» (۱۷). هرگز کسی که پیشینه آزمودگی ندارد و شیفته رای خویشتن است، در پی عهده داری ریاست و رهبری نباشد. البته کسانی را باید طرف مشورت خویش قرار داد که علاوه بر آزمودگی، همواره خدا را در نظر داشته باشند. امام صادق (ع) به سفیان ثوری می فرماید: «و شاور فی امرک الذین یخشون الله عز و جل» (۱۸). و مولا امیر المؤمنین (ع) می فرماید: «شاور فی حدیثک الذین یخافون الله» (۱۹). امام صادق (ع) نیز می فرماید: «استشر العاقل من الرجال الورع، فانه لا یامر الا بخیر، و ایاک و الخلاف، فان خلاف الورع العاقل، مفسده فی الدین و الدنیا» (۲۰). با مردان فرزانه پارسا به کنکاش بنشین، زیرا آنان جز به نیکی دستور نمی دهند و زنهار که با آنان مخالفت ورزی، که دین و دنیای خود را تباه ساخته ای. نکته مهم دیگری که در اینجا هست این است که مشاورت هرگز پشیمانی ندارد: پیامبر اکرم (ص) هنگامی که علی (ع) را به سوی یمن روانه ساخت، به او سفارش فرمود: «یا علی، ما حار من استخار، و لا ندم من استشار» (۲۱). هرگز سرگردان نخواهد ماند کسی که از خداوند درخواست رهنمود کند و هرگز پشیمان نمی گردد کسی که مشورت نماید. مولا امیر مؤمنان (ع) خود می فرماید: «من لم یستشر یندم» (۲۲). هر که مشورت نکند پشیمان خواهد گردید. امام موسی بن جعفر (ع) می فرماید: «من استشار لم یعدم عند الصواب مادحا، و عند الخطاء عاذرا» (۲۳). هر که با مشورت کارها را انجام دهد، اگر درست درآید، کار او ستوده خواهد بود و اگر نادرست آید، مورد نکوهش قرار نخواهد گرفت و معذور خواهد بود. در همین رابطه مولا-امیر مؤمنان (ع) درباره مواردی که نص شرعی درباره آن نرسیده باشد، از پیامبر اکرم (ص) می پرسد: «یا رسول الله (ص) ارایت اذا نزل بنا امر لیس فیہ کتاب و لا سنه منک، ما نعمل به؟ پیامبر در جواب می فرماید: «اجعلوه شوری بین المؤمنین. و لا تقصرونه بامر خاصه» (۲۴). آن را با مشورت انجام دهید. سپس اضافه می فرماید: مشورت را در همه موارد بکار برید. یعنی: همه کارهای مسلمین باید با شور انجام گیرد. خلاصه آن که روایات درباره دستور مشورت فراوان است و در درجه اول، مسؤولان امت را شامل می گردد که در تمامی کارها با فرزندان خیراندیش و کارشناسان کارآزموده همواره به شور بنشینند و هرگز مسؤولان دولت در حکومت اسلامی، از این قاعده مستثنی نیستند. لزوم مشورت دولتمردان روش مشورت شارع مقدس، تنها دستور مشورت داده تا جامعه اسلامی در تمامی ابعاد زندگی و از همه مهمتر در شؤون سیاسی با شور و کنکاش به تصمیم گیری بپردازند، ولی این که طریقه شوری چگونه است، به خود مردم واگذار شده، تا آن را مطابق شیوه خردمندان و معمول و متعارف جهانیان که اصطلاحاً «سیره عقلائی» گفته می شود، انجام دهند. پی نوشت ها: ۱- سوره شوری ۴۲: ۳۸. ۲- نهج البلاغه، قصار الحکم: ۱۶۱. ۳- بحار الانوار، ج ۷۲ (مؤسسه الوفاء - بیروت) ص ۱۰۵، رقم ۳۹، از کنز الفوائد کراچکی. ۴- آل عمران ۳: ۱۵۹. ۵- سوره نحل، ۱۶: ۴۴. ۶- سوره نساء ۴: ۱۰۵. ۷- سوره احزاب ۳۳: ۶. ۸- بحار الانوار (مؤسسه الوفاء - بیروت) ج ۷۲، ص ۱۰۰، از محاسن برقی. ۹- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۵، از نهج البلاغه. ۱۰- همان، ص ۱۰۴. ۱۱- بحار الانوار، ص ۱۰۵، رقم ۴۱. ۱۲- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۵. ۱۳- همان، ص ۱۰۵، رقم ۳۹. ۱۴- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۵. ۱۵- همان، ص ۱۰۵، رقم ۳۷، از نهج البلاغه. ۱۷- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۹۸، رقم ۲، از خصال صدوق. ۱۸- همان، ص ۹۸، رقم ۵، از خصال صدوق. ۱۹- همان، ص ۹۸، رقم ۳، خصال صدوق. ۲۰- همان، ص ۱۰۱-۱۰۲، رقم ۲۶، از محاسن برقی. ۲۱- همان، ص ۱۰۰، رقم ۱۳، امالی شیخ طوسی. ۲۲- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۴، رقم ۳۵، از تفسیر عیاشی. ۲۳- همان، رقم ۳۷، از الدرء الباهره. ۲۴- تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی، ص ۶۱۵. منابع مقاله: ولایت فقیه، معرفت، محمد هادی؛

### رابطه ولی فقیه و قانون اساسی

رابطه ولی فقیه و قانون اساسی مفاد ادله ولایت فقیه، ولایت مطلقه را برای فقیه جامع شرایط اثبات می کند. حال اگر در کشوری حکومتی با زعامت یک فقیه تشکیل و در آن کشور یک قانون اساسی با هدایت و حمایت فقیه مزبور، تهیه و تصویب شود و در آن

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؟ (۱) 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 اقتضاکننده 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، با 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، اجتهادا یا تقلیداً، پذیرفته‌اند 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 و ولی وجود یک «میثاق ملی» را امری التزام آور برای تمام افراد کشوری شمرند 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. پی نوشت: (۱) این مطلب همان است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اتفاق افتاد و سپس پرسش‌هایی مشابه آنچه آمد، مطرح و منشاء بحث‌های گسترده شد. منابع مقاله: مجله کتاب نقد، شماره ۷، هادوی تهرانی، مهدی؛

### گزارشی از تصویب اصل ولایت فقیه در قانون اساسی

گزارشی از تصویب اصل ولایت فقیه در قانون اساسی اصل ولایت فقیه، از اصول بنیادین و محوری قانون اساسی است. می‌توان گفت: ولایت فقیه، روح قانون اساسی و بسان خونی است که قلب نظام اسلامی را به تکاپو و می‌دارد. در این برهه، شبهه‌هایی در جامعه مطرح شده که شایسته می‌نماید: این اصل را به خوبی بشناسیم، جایگاه آن را در قانون اساسی دریابیم، آثار و پیامدهای آن را در نظام اسلامی نظاره کنیم. برای روشن شدن این مقوله‌ها و مبانی مشروعیت و حوزه اختیارات، بهتر آن است که درنگی بکنیم در گفت و گوهای فنی و عالمانه و دقیق خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی و آنچه که آنان از این اصل فهمیده‌اند و به تصویب رسانده‌اند، که این موضوع را برای ما شفاف‌تر خواهد کرد. با تثبیت جمهوری اسلامی در ۱۲ فروردین ۵۸، زمینه‌های عملی حاکمیت اسلام فراهم آمد. تدوین قانون براساس اسلام ضرورت یافت، تا بر مدار آن، بنیادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و... جامعه شکل گیرد. با پی‌گیری و اصرار امام خمینی، پیش‌نویس قانون اساسی تهیه شد. ۱۰ در چهاردهم تیرماه ۵۸، شورای انقلاب قانون انتخابات مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی را، تصویب کرد. در تاریخ ۱۲/۵/۵۸ خبرگان بررسی قانون اساسی، از سوی مردم برگزیده شدند. در این بین، گروه‌ها، نویسندگان، حقوقدانان، روشنفکران با آزادی کامل، بحث‌های علمی و فنی بسیاری درباره اصول پیشنهادی قانون اساسی، مطرح کردند. نوشته‌ها و مقاله‌های بسیاری در رسانه

های نوشتاری انتشار یافت، رادیو وقت ویژه ای برای اظهار نظر ویژه کاران و اهل نظر، ویژه کرد. حجم زیادی طرح اصلاحی، تکمیلی برای استفاده در کمیسیونهای مجلس خبرگان گرد آمد و ۲۰۰ مجلس خبرگان، با پیام سرنوشت ساز امام خمینی، که بیانگر خط مشی کلی خبرگان در تدوین و تصویب اصول و قوانین بود. افتتاح شد. ۳ دولت و شورای انقلاب، آیین نامه ای جهت بررسی نهایی پیش نویس قانون اساسی و تصویب قانونها، تهیه دیده بودند که در آن آمده بود: (تخلف از چهارچوب اصول پیش نویس، بسته به اجازه شورای انقلاب است.) مجلس خبرگان، این آیین نامه را نپذیرفت. زیرا خود را نهادی مستقل می دانست، از این روی، آیین نامه کارآمدتری برای بررسی اصول، تدوین و تصویب کرد. ۴ در آن آیین نامه مجلس موظف شده بود، کاستیهای موجود در پیش نویس را جبران و اصول غیرلازم را بردارد. از این روی، مجلس خبرگان گستره وظیفه خود را محدود به رسیدگی اصول پیش نویس ندانست. اصولی که از دید تهیه کنندگان پیش نویس، پنهان مانده بود نیز، در حوزه کار آنان قرار گرفت. در بررسی اصول، نخستین کاستی مهمی که خبرگان با آن روبه رو شدند، اصل اساسی (ولایت فقیه) بود، همان اصلی که اساس انقلاب بود و حرکت مردم به مدار آن می چرخید و مشروعیت نهضت اسلامی به آن بستگی داشت. مجلس خبرگان، بحث و بررسی اصل ولایت فقیه را در دستور کار خود قرار داد. بحثهای گسترده در کمیسیونهای گوناگون، به گونه مشترک انجام گرفت. ۵ در جلسه علنی مخالف و موافق، به نقد و بررسی طرح پیشنهادی پرداختند. در نتیجه، روز چهارشنبه ۲۱ شهریور ۵۸، اصل ولایت فقیه (اصل پنجم قانون اساسی) به تصویب خبرگان رسید. از همان اوان، که ولایت فقیه به گفت و گو گذاشته شد، تا به امروز، در برابر این اصل، گروههای سیاسی واکنشهای گوناگونی از خود نشان داده اند. این واکنشها هم در حوزه خودیها و طرفداران انقلاب بود و هم در حوزه غرب گرایان دیگر اندیشان. خودیها اصل ولایت فقیه را پذیرفته بودند، بیش تر در نوع نگرش و برداشت از اصل، اختلاف نظر داشتند. ولی دیگر اندیشان، بیش تر با اصل ولایت فقیه سر ناسازگاری داشتند و ناسازگاری خود را به گوناگون گونه ها ابراز می داشتند. ابتدا، طرح پیش نویس قانون اساسی برای نظام اسلامی را زود رس خواندند، آن گاه که دیدند امام بر تهیه پیش نویس قانون اساسی و تشکیل مجلس خبرگان، پای می فشرد، از آن جا که می دانستند، قانونی که خبرگان تدوین کند، به سود آنان نخواهد بود، تلاش ورزیدند، مجلس خبرگان شکل نگیرد. در محفلهای نشستهای رسمی و غیررسمی، در مصاحبه ها و سخنرانیها و اطلاعیه ها، خواستار مجلس مؤسسان شدند. اینان بر آن بودند با تشکیل چنین مجلسی، شمار بسیاری از نیروها و وابستگان و هم قبیله های خود را به درون آن بخرانند و با در دست گرفتن چنین اهرمی، به هر سوی که بخواهند، مجلس را بکشانند و قانونهای دلخواه خود را از مجلس بگذرانند. این بود که بوقها دمیدند و بر طلبها کوفتند: مجلس مؤسسان، بسیار اهمیت دارد، اگر چنین مجلسی تشکیل نشود، هیچ قانونی اعتبار ندارد و... از جمله نوشتند: (شخصیتهای حقوقی اعلام کردند: قانون اساسی باید با رأی نمایندگان منتخب مردم، که تجسم آن مجلس مؤسسان است، تدوین گردد.) ۶ یا...: (هیچ قانون اساسی که از مجلس مؤسسان نگذرد، ارزش و اعتبار قانونی نخواهد داشت) ۷... در پاسخ این گروه، که وام دار فرهنگ غرب بودند، ۸ امام خمینی اعلام داشت: ... (افتاده اند دوره که نه ما می خواهیم مجلس مؤسسان باشد. آن مجلس مؤسسان عریض و طویلی که ۶۰۰ ۷۰۰ نفر باید جمع بشوند که اگر بخواهد اصلش تحقق پیدا بکند. یک شش ماهی لازم است. ... بعد هم افراد مختلف افراد مغرض نمی گذارند که این قانون درست تحقق پیدا کند نظرشان به این است، که طول بکشد... آنها توطئه ها را بکنند... ۹... وقتی مجلس مؤسسان را نتوانستند جا بیندازند و بر مردم بپذیرانند، به مبارزه منفی روی آوردند. اعلام کردند: در انتخابات خبرگان برای قانون اساسی، شرکت نمی جویند. با این کار، بر آن بودند، مجلس خبرگان را کم اعتبار جلوه دهند. ۱۰ از آن جا که شمار اینان اندک بود رأی یا ندادن رأی اینان، تاثیر چندانی در انتخابات نداشت. خبرگان با رأی بالایی برگزیده شدند، مجلس خبرگان تشکیل شد، کار برای اصول پیش نویس آغاز گردید، اما دشمنان زخم خورده از پاننشستند، به حيله جدیدی دست یازیدند و آن این که به دفاع از پیش نویس قانون اساسی برخاستند. در این حرکت به ظاهر دفاعی، افزودن بر جوسازیها، شانتاژها، واژگونه گوییها، به دروغ، این جا و

آن جا پراکندند، اصول پیش نهادی قانون اساسی، از هر جهت کامل، مورد تأیید علما و مراجع تقلید و تصویب حضرت امام است و چنین وانمودند که منظور دولت از تشکیل مجلس خبرگان، بیش از انجام یک حرکت تشریفاتی نیست. می خواهد خبرگان در چند جلسه پیش نویس را تأیید و تصویب و به فریاد بگذارد...: (قانون اساسی پیشنهادی توسط عده ای از افراد اسلام شناس و مورد اعتماد، تهیه شده و تا آن جا که بنده اطلاع دارم، این قانون به تصویب شورای انقلاب و مراجع تقلید و رهبر انقلاب رسیده است). ۱۱... پذیرش و تبلیغ پیش نویس قانون اساسی، از سوی اینان، بدان خاطر بود که دین و حوزه اختیار عالمان دین، در آن، کم رنگ بود و از سوی دیگر، دست رئیس جمهور باز بود و اختیار بسیار داشت. از این روی، بسیار شتاب داشتند که پیش نویس تصویب شود. مهم تر از همه هراس داشتند، نکند اصولی به پیش نویس افزوده شود که خواب خوش آنان را پریشان سازد. با همه این تبلیغها و شانتازها و جوسازیها، چشم همیشه بیدار انقلاب توطئه و ترفند حساب شده اینان را خنثی ساخت و دست فتنه انگیزان را رو کرد و وظیفه خبرگان را به روشنی بیان داشت...: (پیش نویس هیچ چیزی نیست، باید رأی بدهید، باید نظر بدهید). ۱۲... هیاو در هنگام طرح اصل ولایت فقیه هنگامی که از طرح پیشنهادی اصل ولایت فقیه در مجلس سخن به میان آمد، شماری طرح این اصل را در مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی، شایسته، ندانستند و شماری، در پوشش اسلام خواهی، آن را قدرت مند شدن روحانیت دانستند و از قدرت مندی روحانیت به عنوان خطر برای اسلام و معنویت یاد کردند. ۱۳ گروهکهای سیاسی که سر در دامن غرب و شرق داشتند، مردم را از استبداد دینی، ترساندند و گروهی، اصل ولایت فقیه را با جمهوری اسلامی، ناسازگار دیدند... (طرح و تصویب ولایت فقیه در قالب جمهوری اسلامی، به علت تعارضات و تضاد ماهوی و شکلی در بین دو مفهوم، موجب اشکالات فراوان در مرحله اجرا خواهد شد). ۱۴ هجوم همه جانبه نیروهای استکبار و گروهکهایی که مخالف اسلامی شدن قانون اساسی بودند، کوچک ترین تردیدی در عزم راسخ فقیهان بیدار و زمان شناس پدید نیاورد. اینان، با استدلال و منطق نیرومند، اصل ولایت فقیه را تشریح کردند، با ارائه تفسیر و قراءت روشن از ولایت فقیه، نه تنها آن را در ناسازگاری با دیگر اصول و جمهوریت نظام ندیدند، بلکه آن را تضمین کننده حاکمیت مردم شناختند. توطئه انحلال مجلس خبرگان طرح مباحث دقیق علمی تخصیصی، تدوین و تصویب قانونها و آیینهای استوار بر اصول اسلام و ناامید کننده استکبار، اعتبار مجلس خبرگان را دو چندان کرد. با طرح و تصویب اصل ولایت فقیه در مجلس، ریشه سلطه اجانب بر کشور برای همیشه خشکیده شد. از آن سوی، کسانی که غرب، کعبه آمال شان بود و خواب سلطه اربابان خود را می دیدند، به چاره جویی برخاستند. چاره ای که در این برهه اندیشیدند، انحلال مجلس خبرگان بود. ۱۵ متأسفانه در این ترفند، دولت موقت و هم مشربان آن، که از چگونگی شکل گیری مجلس خبرگان، طرح اصول پیشنهادی، بویژه اصل ولایت فقیه، بسیار ناخشنود بودند، نقش داشتند. امیر انظام، سخنگوی دولت موقت، نامه ای در جهت انحلال مجلس تهیه کرد. قرار شد، پانزده نفر از وزرای دولت بازرگان، آن را امضا کنند و به اطلاع امام برسانند و از ایشان بخواهند: یا مجلس خبرگان را منحل سازد، یا همه آنان استعفا می دهند: موضوع در هیأت دولت مطرح شد. اعضای تیزبین و روشن شورای انقلاب نیز، در آن جلسه حضور داشتند و با کمال شجاعت در برابر این توطئه ایستادند. از آن جلسه، مقام معظم رهبری، که از اعضای شورای انقلاب بود و حاضر در جلسه، چنین گزارش می دهد...: (بنده آن شب، حضور داشتم و گفتم: مجلس نماینده مردم است و باید بماند و قانون اساسی را تمام کند. البته آقایان تندی کردند، حتی به ما اهانت کردند، اما بالاخره اظهارات ما، مانع کارشان را روشن کرد). ۱۶... از افشاگریهای امام، پس از گذشت حدود دو سال از این جریان، روشن شد که این گروه، در اجرای توطئه خائنانه خود از پاننشسته و با کمال پرویی و جسارت در ملاقاتی با امام موضوع انحلال مجلس خبرگان را مطرح کرده اند. حضرت امام، از سخنان توطئه آمیز آنان سخت برآشفته می شود...: (آقای بازرگان و رفقای شما آمده بودند پیش ما و گفتند: ما خیال داریم که این مجلس خبرگان را منحلش کنیم. من گفتم: شما چکاره هستید، اصلش که می خواهید این کار را بکنید. شما چه سمتی دارید که بتوانید مجلس منحل کنید). ۱۷ امام، در همان زمان، دست اینان را برای مردم رو می کند و چهره فتنه انگیزان را



می‌شناساند و از نیت آنان برای مردم به روشنی سخن می‌گوید...: (در مجلس خبرگان، به مجرد این که صحبت ولایت فقیه شد، شروع کردند به مخالفت. حتی اخیراً در همین دو سه روز پیش، در یکی از مجالسشان این منحر فین... گفتند که: این مجلس خبرگان باید منحل شود) ۱۸۰۰۰ با موضع گیری بجا و حساب شده امام، اعضای روحانی و انقلابی شورای انقلاب، از این خیانت بزرگ جلوگیری و دست خیانت گران رو شد و مجلس خبرگان توانست در فضای امن و آرامی که امام و یاران هشیار و شجاع او به وجود آوردند، به کار خود ادامه دهد و اصولی شفاف و والایی را در راستای استواری حاکمیت دین و روشن گری جایگاه و حوزه اختیار رهبری بود، مانند: اصول: پنجم، پنجاه و هفتم، صد و هفتم، صد و هشتم، صد و نهم، صد و دهم، صد و یازدهم و صد و دوازدهم، تصویب کند و این دستاورد بزرگ که همانا قانون اساسی باشد، در حالی به تأیید مردم هشیار، مؤمن و متعهد رسید که هیاهوی بسیاری ورشکستگان سیاسی و ایادی شرق و غرب به راه انداختند که مردم به پای صندوقها نروند و فراندم قانون اساسی به شکست انجامد. ناگفته نماند، خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی، اصول قانون اساسی، بویژه اصل ولایت فقیه و اصول مربوط به آن را بر اساس مبانی شرعی استواری تدوین و تصویب کرده اند که پرداختن به آن مبانی از حیطه بحث این مقال بیرون است. آنچه ما در این جا در پی آنیم، اشاره گزارش گونه ای است به دیدگاههای خبرگان قانون اساسی، شورای بازنگاری و شماری از شخصیت‌های علمی دیگر، در گاه تدوین و تصویب اصل ولایت فقیه ارائه، تا زوایای بحث، هرچه بیش تر روشن شود و به تفسیر خود خبرگان از اصل ولایت فقیه پی ببریم: اصل ولایت فقیه و قرائتها قرائتهایی که درباره اصل ولایت فقیه ارائه شده، بیش تر حول دو موضوع: مبنای مشروعیت و حوزه اختیار ولی فقیه است. مبنای مشروعیت در مذاکرات مجلس خبرگان برای نهایی قانون اساسی، وقتی اصل ولایت فقیه مطرح شد، همه خبرگان، در این معنی که: فقیه دارای شرایط، ولایت دارد، دیدگاه یکسانی داشتند. بحث بر سر این بود که فقیه بر چه اساس و مبنایی حاکمیت دارد. آیا بر مبنای نصب از سوی امام معصوم (ع) یا بنای عقلا یا جهت‌های دیگر. خبرگان در گفت و گوهای علمی خود، به دو مبنای که اکنون به آنها اشاره می‌کنیم، نظر داشتند. ۱. نصب: از آن جا که بیش تر فقهای مجلس خبرگان، درس آموختگان امام خمینی بودند و با مبنای ایشان در باب ولایت فقیه آشنایی داشتند، برداشت آنان از حاکمیت فقیه بر این پایه استوار بود: حاکمیت مطلق بالذات، از آن خداوند است. خداوند، حق حاکمیت بر امت را به پیامبر (ص) واگذار کرده و پس از پیامبر (ص) امامان (ع) به ولایت گمارده شده اند. در عصر غیبت، چون حکومت تعطیل بردار نیست، سرپرستی مردم مسلمان بر عهده فقیهان عادل گذاشته شده و همه آنان که شرایط را دارند، از سوی امام معصوم (ع) گمارده شده اند. ۲۰ اگر فقیهی تشکیل حکومت داد و مردم حکومت او را پذیرا شدند، ولایت او از قوه به فعل در می‌آید و دیگر فقیهان باید از او پیروی کنند و کسی حق مزاحمت با او را ندارد. ۲۱ با وجود این که فقها، مجلس خبرگان، مشروعیت ولایت فقیه را بر اساس مبنای نصب پذیرفته بودند، اما برای سرعت کار و یا روشن و مسلم بودن موضوع و آگاهی عمیق همه سویه خبرگان فقیه و مجتهد مجلس، از مبانی مشروعیت ولایت فقیه، گویا خبرگان نیازی به این ندیده اند که از این مقوله بحث کنند. از این روی اصل ولایت فقیه را بدون بحث از مبانی مشروعیت، به تصویب رسانده اند. ۲. بنای عقلا: مبنای دیگری که از شروع مذاکرات مجلس خبرگان استفاده می‌شود، بنای عقلا است. به این بیان: در همه جامعه بنای عقلا، بر این است، مردم در اموری که آگاهی ندارند، به اهل خبره مراجعه می‌کنند. در جامعه ما که مردم با رأی و اختیار خود، نظام اسلامی را برگزیده اند، وقتی بخواهد قانونها و آیینهای اسلام پیاده شود، بی گمان مردم به کسی روی می‌آورند که از همه به اسلام و قانونهای آن آشناتر در فهم و درک واقعتهای خارجی و روح مکتب شایسته ترین فرد باشد و بتواند به رویدادهای پیش بینی نشده، پاسخ مناسب بدهد. در حوادث واقعه از قدرت تصمیم گیری بالایی برخوردار باشد. به طور طبیعی، خردمندان، برای اداره امور اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... فردی با این ویژگیها بر می‌گزینند و این، همان الگوی ولایت فقیه است که در چهارچوب رجوع به اهل فن و متخصص در همه جای دنیا معمول است. ۲۲ شهید بهشتی، در تحلیلی از این کار خرد گرایانه و معمول جامعه ها می‌نویسد...: (جامعه ها و نظامهای اجتماعی

دو گونه هستند: یکی جامعه‌ها و نظام‌های اجتماعی که فقط بر یک اصل متکی هستند و آن اصل عبارت است از: آرای عموم، بدون هیچ قید و شرط که معمولاً به اینها گفته می‌شود، جامعه‌های دموکراتیک، یا لیبرال... اما جامعه‌های دیگر هستند، ایدئولوژیک یا مکتبی... را انتخاب کرده‌اند. در حقیقت اعلام کرده‌اند: از این به بعد، باید همه چیز ما در چهارچوب این مکتب باشد... جمهوری اسلامی، یک نظام مکتبی است، فرق درد با جمهوری دموکراتیک... چون ملت ما در طول انقلاب و در فرآیند اول انتخاب خودش را کرد... با این انتخاب، چهارچوب نظام حکومتی بعدی را خودش معین کرده و در این اصل و اصول دیگر این قانون اساسی که می‌گوییم بر طبق ضوابط و احکام اسلام... بر عهده یک رهبر اسلام و یک رهبر آگاه و اسلام‌شناس و فقیه، همه، به خاطر آن انتخاب اول ملت ماست. در جامعه‌های مکتبی، در همه جای دنیا، مقید هستند که حکومتشان بر پایه مکتب باشد. ۲۳ حوزه اختیار رهبری در مجلس خبرگان قانون اساسی، هنگامی که اصل ۱۱۰ پیشنهادی مربوط به اختیارات رهبری مطرح شد، گفت و گوها روی این محور بود که آیا حوزه اختیار رهبری، ویژه همان مواردی است که در اصل ۱۱۰ پیشنهادی آمده، یا دایره اختیارهای وی محدودتر از آن است؟ نمایندگان و خبرگان در این باب، دیدگاه‌های گوناگونی داشته‌اند که به پاره‌ای از آنها اشارت می‌کنیم: ۱. بیش تر خبرگان، بر این باور بودند که هر آنچه در اصل پیشنهادی درباره اختیارهای رهبری آمده (شش مورد) درست است. اینان، فراتر از این نرفتند و دامنه بحث را نگستراندند. با این که می‌شد از مبانی نصب استفاده کرد و حوزه اختیار ولی فقیه را گستراند، امّا چنین نکردند و تلاش بر این بود، که همین چند مورد را به تصویب برسانند. ۲۴ اعضای شورای نگهبان که پس از تصویب قانون اساسی، به تفسیر این اصل نشستند نیز، بر همین باور بودند. ۲۵ ۲. شمار اندکی بر این باور بودند که اختیارات بین رهبری و رئیس جمهور پخش بشود و همه اختیارات در یک شخص تمرکز نیابد. ۲۶ ۳. گروهی دیگر بر این باور بودند مواردی که اختیارات رهبری در اصل ۱۱۰ پیشنهادی آمده، بیانگر بخشی از اختیارات ولی فقیه است. ولی فقیه، اختیارات بسیار گسترده‌ای دارد که در اصول قانون اساسی بدان تصریح نشده و با درنگ در اصول دیگر، مانند اصل ۱۰۷، می‌توان آن را استفاده کرد... (این رهبر، ولایت امر و همه مسؤولیتهای ناشی از آن را بر عهده دارد)... از این عبارت استفاده می‌شود: ولی فقیه، از اختیارات گسترده‌ای برخوردار است. آنچه در اصل ۱۱۰ آمده، برای جداسازی مسؤولیتهای مدیران اجرایی کشور بوده است. دیدگاه امام، درباره قلمرو اختیارات رهبری چنانکه اشاره شد، از دیدگاه امام خمینی، همه فقیهان، در عصر غیبت به نصب عام از سوی امام معصوم (ع) به ولایت گمارده شده‌اند. اگر یکی از فقیهان دارای شرایط، آنان تشکیل حکومت داد و مردم ولایت او را پذیرا شدند، ولایت او از قوه به فعل در می‌آید و در همه امور که امام معصوم (ع) ولایت دارد، به جز مواردی که ویژه امام (ع) است، ۲۷ ولی فقیه نیز می‌تواند به مصلحت جامعه و امت اسلامی ولایت خویش را به کار بندد. ۲۸ بنابراین مبنای ولی فقیه را امام معصوم (ع) به دستور خداوند، به ولایت مطلقه بر گمارده است و نظام اسلامی و نهادهای حکومتی، قوای سه گانه قانون اساسی، قوانین عادی و... مشروعیت خود را از او می‌گیرند. در باب حوزه اختیار حکومت نیز، بی‌گمان هر اندازه که پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) در اداره جلسه، اختیار داشته‌اند، ولی فقیه هم دارد. ۲۹ بنابراین، حوزه ولایت ولی امر مسلمین، گسترده است و در بر می‌گیرد هر آنچه را که در اداره جامعه و سامان دهی اقتصادی و سیاسی از آن ناگزیر است. امّا در اسلام، به کار بستن ولایت و استفاده از اختیارات محدود به نگهداشت مصلحت جامعه اسلامی و مسلمانان است. این قراءت ویژه امام خمینی نیست، بلکه بسیاری از فقیهان پیشین، چون: محقق نراقی ۳۰، صاحب جواهر ۳۱، آیت الله بروجردی ۳۲ و... بدان باور داشته‌اند. امّا امام خمینی در این روزگار آن را احیا کرد و بر ژرفا و گستره آن افزود. وی، با برداشت ژرف از ولایت انتصابی فقیه، براساس همین الگو، به اداره کشور پرداخت و امور جامعه را سامان داد و حاکمیت اسلامی را جزء احکام اولیه به حساب آورد. ۳۳ بنابراین امام، برای فقیه عادل، ولایت مطلقه و حوزه اختیاری گسترده باور داشت. با این که نظر امام خمینی در باب قلمرو ولایت فقیه، روشن بود و با نگاهی گذرا در آثار و گفتار آن بزرگوار، این معنی به دست می‌آید، جا داشت در مجلس خبرگان، مباحثی بر مدار دیدگاه امام مطرح

گردد، ولی چنانکه اشارت رفت، جز حاکم بر آن برهه زمانی این مجال را به خبرگان نداد و در عمل هم کارایی نظریه موجود آزموده نشده بود، در نتیجه، در قانون اساسی به ولایت مطلقه فقیه تصریح نگردید. بدین جهت امام خمینی (ره) آنچه را در قانون اساسی در زمینه اختیارات آمده بود، کافی ندانست<sup>۳۴</sup> و این تصمیم خبرگان را فرایند جوسازی مخالفان، شتابزدگی خبرگان به شمار آورد و بر این باور بود، آنچه در قانون اساسی درباره اختیار رهبری آمده، اندکی از شئون ولی فقیه است... (این که در قانون اساسی یک مطلبی بود ولو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیش تر از این در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای این که خوب دیگر خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنند، یک مقداری کوتاه آمدند، این که در قانون اساسی هست، این بعضی شئون ولایت فقیه است، نه همه شئون ولایت فقیه)...<sup>۳۵</sup> این سخن را امام زمانی فرمود که بیش از دو ماه از تصویب و همه پرسسی قانون اساسی نمی گذشت. از آن جا که در اداره امور کشور، هیچ گاه بر آن نبود که اراده و نظر خود را بر روال قانونی کشور تحمیل کند، به ولایت مطلقه، که به آن باور عمیق داشت، پافشاری نورزید، تا کم کم زمیه آماده شد. مدیران کشور در مقام عمل، به این نتیجه رسیدند، بدون ولایت مطلقه فقیه دشواریهای نظام حل نمی شود و خلاءهای قانونی روز آمد، بی پاسخ می مانند. البته امام، در موارد دیگری چون: در پاسخ به پرسش نمایندگان مجلس شورای اسلامی<sup>۳۶</sup>، در نامه به رئیس جمهور<sup>۳۷</sup>، در نامه به قوه قضائیه<sup>۳۸</sup> و... دیدگاه روشن خود را درباره ولایت فقیه و حوزه اختیار رهبری بیان کرد. شورای بازنگری قانون اساسی از موضع گیریهای روشن امام پس از تصویب قانون اساسی و رفراندوم آن، بر می آید که وی، از آنچه در مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی در باب ولایت فقیه، قلمرو اختیارات از تصویب گذشته، خشنود نبوده است، از این روی، با روشن بینی که داشت نیاز به بازنگری و ترمیم آن را در همان اوان کار احساس کرد. این ضرورت را نه تنها امام، بلکه بسیاری از دست اندرکاران اجرائی و قانون گذاری احساس کرده بودند زیرا پس از ده سال که از اجرای قانون اسای گذشت، کاستیها، به خوبی خود را نمایانده بودند و هر کسی دستی در کارها داشت به آنها پی برده بود. حضرت امام، در پایان عمر با برکت خویش، برای بازنگری و ترمیم کاستیهای قانون اساسی، گروهی از دانشمندان و کارشناسان دین و سیاست و کسانی که بیش تر آنان دست اندرکار امور اجرائی کشور بودند و به گره های کور قانونی و بن بستیهای نظام اداری و... آشنایی داشتند، در تاریخ ۶۸/۹/۴ برگزید و در نامه ای به رئیس جمهور محترم وقت (حضرت آیت الله خامنه ای) نوشت: (از آن جا که پس از کسب ده سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور، اکثر مسؤولین و دست اندرکاران و کارشناسان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران، بر این عقیده اند که قانون اساسی با این که دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است، دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن، به علت جو ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه، کم تر به آن توجه شده است، ولی خوشبختانه مسأله متمیم قانون اساسی پس از یکی دو سال مورد بحث محافل گوناگون بوده است و رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب ناپذیر جامعه اسلامی و انقلابی ماست... من نیز، بنابر احساس تکلیف شرعی و ملی خود، از مدتها قبل در فکر حل آن بوده ام که جنگ و مسائل دیگر مانع از انجام آن می گردید، اکنون... هیاتی را برای رسیدگی به این امر مهم تعیین نمودم که پس از بردن و تدوین و تصویب موارد و اصولی که ذکر می شود، تایید آن را به آراء عموم مردم شریف و عزیزان بگذارند)...<sup>۳۹</sup> نکته شایان توجه این که: در نامه امام به رئیس جمهور و حتی در پاسخ امام به نامه آیت الله مشکینی در مورد متمم قانون اساسی،<sup>۴۰</sup> مطلب خاصی در باب ولایت مطلقه فقیه و حوزه او نیامده بود، ولی از آن جا که اعضای شورای بازنگری، با دیدگاه امام آشنا بودند و از سویی، مدتی از اجرای قانون اساسی گذشته بود، دریافته بودند که ولایت مطلقه فقیه در پیشبرد نظام و کارآمدی آن نقش بسیار اساسی دارد، وقتی اصل ۱۱۰ مربوط به قلمرو حوزه اختیار رهبری در شور اول شورای بازنگری در کمیسیون و جلسه علنی مطرح شد، تمامی اعضای شورا در این معنا که ولی فقیه در چشم انداز شرع، از اختیارات گسترده ای برخوردار است و این باید در قانون اساسی گنجانده شود، اتفاق نظر داشتند و بر این باور بودند: همان اختیارات وسیعی که پیامبر (ص) و ائمه (ع) در اداره جامعه داشته

اند، ولی فقیه هم در عصر غیبت دارد...: (مسأله ولایت فقیه)... ادامه امامت پیامبر و امام معصوم است. بنابراین، از جهت اداره کشور، همان اختیاراتی که برای امام معصوم، سلام الله علیه، هست برای ولی فقیه هم هست. پس بنابراین، ما نمی‌توانیم از نظر اختیارات محدود کنیم ولی فقیه را از نظر شرعی). ۴۱... در شورای بازنگری، بحث در این بود که چگونه به اختیارهایی که ولی فقیه از منظر شرع دارد، در قانون اساسی رسمیت بخشند. در بحث از چگونگی قانونمندی اختیارات ولی فقیه، سه دیدگاه اساسی وجود داشت: ۱. اختیارات گسترده: اکثریت اعضای شورای بازنگری بر آن بودند براساس مبنای نصب، ولی فقیه، اختیارات گسترده ای دارد، می‌تواند در همه اموری که مربوط به مدیریت و رهبری جامعه می‌شود، با نگهداشت معیارها و ترازهای اسلامی و مصالح مسلمانان دخالت کند، از این روی، اختیارات او به موارد خاصی که در اصل ۱۱۰ پیشنهاد شده محدود نمی‌گردد. بی‌گمان در فقه قلمرو کاری ولی فقیه روشن شده، ولی در این اصل بدان اشاره نشده است که باید گنجانده شود. بدین جهت آیت الله مشکینی در یکی از جلسه‌های شورای بازنگری اعلام می‌دارد: (پیشنهاد می‌کنم: یک چیز دیگری در این جا (اصل ۱۱۰) باید اضافه شود و آن این است که: همه وظایف... فقیه واجد شرایط را این جا شما استقصا نکرده اید... پیشنهاد ما این است که: دنبال این جمله یا به عنوان یازدهم قرار بدهید، ذکر کنید که: (سایر آنچه در قانون اساسی و در کتب فقهی از وظایف حاکم اسلامی شمرده شده) بالاخره، وظایف دیگری که حاکم دارد که به عنوان ولایت امر آن وظایف جزء وظایف حاکم است. این جا اضافه نشده). ۴۲... یا یکی دیگر از خبرگان محترم می‌گوید...: (پیشنهاد من این است... همین جا تصریح کنیم ابتدا که دایره ولایت فقیه عین همان محدوده... اختیاراتی است که پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) داشتند، این عموم دارد). ۴۳... بنابراین، به اختیاراتی که در اصل پیشنهادی ۱۱۰ آمده، نمی‌شود بسنده کرد. ۲. اختیارات محدود قانونی: در شورای بازنگری، دیدگاه دیگری نیز در باب حوزه و قلمرو کاری ولی فقیه مطرح شد، برین شرح: ولی فقیه از اختیارات مطلقه بهره‌مند است، اما این اختیارات را می‌تواند از اصول دیگر استفاده کند. حوزه کاری فقیه حاکم را گستردن که غیر امام، روشن نیست از چه اندازه ویژگی برخوردار باشد، به مصلحت نیست، بلکه چه بسا زیان به نظام اسلامی برساند: (ما بیایم بیش از آن که در قانون اساسی، بالصراحه اختیارات به رهبر بدهیم... اختیارات بیش از اختیارات امام بالصراحه قانون اساسی این مضر است... اگر آن رهبر، آن رهبری باشد که امتیازات فوق العاده جالبی داشته باشد که از همان اصل پنجم استفاده می‌کند و هر کجا مصلحت بداند، اقدام می‌کند و طبیعی است حق رهبری است؛ اما اگر چنانچه مصلحت نباشد، خوب دیگر محدود است). ۴۴... بنابراین، حوزه کاری ولی فقیه، از این منظر، محدود به همان حوزه کاری است که در قانون اساسی پیشین آمده و نیاز به گستردن حوزه کاری وی نیست. ۳. راه جمع: دیدگاه دیگری که در باب حوزه و قلمرو کاری ولی فقیه ارائه شد، دیدگاه کمیسیون رهبری بود که راه جمع میان دو دیدگاه پیشین را پیش رو گذاشت اعضای کمیسیون بر این باور بودند: از نظر مبنای شرعی قلمرو کاری ولی فقیه محدود به قانونها و آیینهای اسلام است. او در محدوده مصالح اسلام و تدبیر امور مسلمانان حق اعمال ولایت دارد. اما از سویی، اگر بنا باشد، حوزه کاری او را شناور و بدون قاعده و معیارها سازیم، بر حسب اتهام ناهمخوانی اصول قانون اساسی، به ما خواهد خورد و از این روی، برای نگهداشت گستره قلمرو کاری ولی فقیه ترازمند ساختن آن، نظر کمیسیون بر این قرار گرفت، به موارد اختیارات اصل ۱۱۰ قانون اساسی مصوب ۵۸، بندهای جامع و فراگیر و اختیارات کلیدی و اساسی که نیاز قانونی کشور و رخدادهای پیش‌بینی نشده را پاسخگو باشد، افزوده گردد. از آن جا که در قانون اساسی مصوب ۵۸، روشن نشده بود، سیاستگذاری کلی نظام با کدام نهاد است و دولت در این باره وضع روشنی نداشت و به خاطر این که میدان تصمیم‌گیریهای مهم و اصولی نظام در دست ولی فقیه قرار گیرد و در هر کار دشوار و پیچیده، ولی فقیه بتواند به گونه قانونی، دخالت کند و گره‌ها و بن‌بستها را بگشاید، بندهایی در جهت گستردن حوزه کاری ولی فقیه در شور اول بازنگری و شور دوم افزوده شد، از جمله: ۱. تعیین سیاستهای کلی نظام جمهوری اسلامی ایران، پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام. ۲. نظارت بر حسن اجرای سیاستهای کلی نظام. ۳. حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل

نیست، از طریق مجمع تشخیص مصلحت به خاطر گسترش دامه اختیارات ولی فقیه به اصل ۱۱۰ اضافه شد. بند اول، تعیین سیاستهای کلی نظام، تمامی مسائل مربوط به نظام در همه ابعاد را در می گیرد. براساس این ماده قانونی، ولی فقیه، پس رایزنی با مجمع تشخیص مصلحت، حق دارد نسبت به همه امور کشور هر گونه پیش بینی و مصلحت اندیشی لازم را براساس اصول اسلام و قانون اساسی ارائه دهد و اختیارات گسترده خویش را که از سوی شرع مقدس عهده دار است، به گونه قانونی به کار گیرد. این میدان گسترده، برای بهره گیری نظام از دیدگاههای کاربردی ولی فقیه و گرفتن راه کارهای کارآمد، در مورد نظارت بر اجرای درست و نیکوی سیاستهای کلی نیز، ولی فقیه به طور رسمی در تمامی امور اقتصادی سیاسی، نظامی، فرهنگی و... بدون قید و شرط، حق دارد وارد شود و در مقام اجرا بر محورهای کلیدی نظارت کند و هر جا تشخیص داد. از سمت و سوی سیاستهای کلی به انحراف گراییده، با دخالت مستقیم یا غیرمستقیم، جلو انحرافها را بگیرد. مهم ترین عرصه ای که ولی فقیه در آن جا حضور کارساز دارد، در موارد ارائه راه کارها برای گشودن گره ها و دشواریهای نظام اسلامی است، آن هم مواردی که از راههای معمول، حلّ شدنی نیستند. ولی فقیه، پس از رایزنی با مجمع تشخیص مصلحت و استفاده از این اختیارات، می تواند در مسائل نو پیدای بازدارنده ها را از سر راه بردارد و نظراه گشا بدهد و در هر جا مشکلی پدید آمد، پیش روی مدیران کشور بگذارد. با همه تلاشی که برای قانونمند کردن حوزه کاری گسترده ولی فقیه انجام گرفت، گروهی از خبرگان آن را بسنده ندانستند و بر این نکته به گونه عالمانه و دقیق پای می فشردند که باید در قانون اساسی به (ولایت مطلقه) تصریح گردد، از این روی، در شور سوم جلسه بررسی و تنظیم اصول تصویب شده، به هنگام طرح اصل ۱۰۷، از سوی این گروه پیشنهادی ارائه شد مبنی بر این که: به عبارت (ولایت امر و همه) ... کلمه مطلقه افزوده گردد و اصل ۱۰۷ اصلاح شود به: (ولایت مطلقه امر و همه) . ... از آن جا که همه اعضا پذیرفته بودند که ولی فقیه، از سوی امام معصوم (ع) ولایت مطلقه دارد، در این که فقیه دارای شرایط و ویژگیها، ولایت مطلقه دارد، بحثی نبود، بحث این بود که در متن قانون اساسی، به ولایت مطلقه تصریح شود یا نه از اصول دیگر ولایت مطلقه استفاده می شود؟ در این باره، دو دیدگاه وجود داشت: ۱. نیازی به آوردن واژه مطلقه در قانون اساسی نیست. این معنی از اصل ۱۰۷، جمله (این رهبر، ولایت امر و همه مسؤولیتهای ناشی از آن را بر عهده دارد) ... استفاده می شود. در حقیقت منظور آقایان این بود که ولی فقیه، از اختیارات حکومتی خود استفاده کند، ولی در متن قانون اساسی به گونه روشن بدان پرداخته نشود زیرا پیامدهایی دارد که به مصلحت جامعه و نظام اسلامی نیست ...: (کمیسیون ... به همین معنی معتقد بود که: ولایت مطلق است، منتهی، این را ما در قانون اساسی بیاوریم ... به این رأی ندادند، نه این که در اصلش اشکال داشتند. گفتند: این در قانون اساسی بیاید، خلاصه آنهایی که بر می دارند این قانون اساسی را تفسیر و تحلیل می کنند، می گویند: در حکومت اسلامی اینها گفته اند: تمام از مه امور به دست یک نفر است ... ۴۵ آیا مصلحت است که ما در قانون اساسی، چنین تأویلی بیاوریم) ... بنابراین، صاحبان این دیدگاه نیز، ولایت مطلقه را پذیرفته اند، ولی بر این باور بوده اند که نیازی نیست در قانون اساسی این واژه آورده شود زیرا شاید از آن برداشتهایی بشود که به مصلحت نظام، نباشد و یا ناسازگار با دیگر اصول باشد. ۲. اما اکثریت بر این باور بودند که باید به ولایت مطلقه فقیه در قانون تصریح گردد زیرا اصل ۵، ۵۷، ۱۰۷ و مانند آنها، به روشنی، ولایت مطلقه را نمی رسانند و از سویی، در گذشته با وجود همین اصول، وقتی امام افزون بر اختیاراتی که در قانون اساسی بدانها به روشنی اشاره شده بود، از روی ناچاری دست به کاری می زد، شماری زبان به اعتراض می گشودند. اینان، حتی اعتبار قانون اساسی را به خاطر اعمال ولایت امام، زیر سؤال می بردند، از این روی، مصلحت را در این دانستند که ولایت مطلقه به طور رسمی در قانون اساسی، بنگنجانند که پس از گفت و گوهایی بسیار، این دیدگاه پذیرفته شد. اما این که واژه (مطلقه) به اصل ۱۰۷ افزوده شود، یا به اصل دیگری، گروهی از اعضا پیشنهاد کردند: به اصل ۵۷ افزوده شود مناسب تر خواهد بود که پذیرفته شد جمله: (ولایت امر) به (ولایت مطلقه امر) ... اصلاح شد. بنابراین، از مرور اجمالی که در شروح مذاکرات خبرگان برای نهایی قانون اساسی و شورای بازنگری انجام شد، به این نتیجه رسیدیم که: در



مذاکرات خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی، به خاطر جوسازیها و رو در رو نشدن خبرگان در مقام اجرا، با بن بستهای قانونی و اداری، آن گونه که بایسته بود، در مسأله ولایت فقیه و قلمرو کاری او، درنگ نشده بود، در نتیجه، آنچه از تصویب گذشته بود، کاستیهایی است که پس از ده سال، در مقام اجرا، به خوبی خود را نشان داد و بایستگی بازنگری قانون اساسی را بر همگان روشن ساخت. در شورای بازنگری، با توجه به دیدگاه حضرت امام خمینی در باب ولایت فقیه و قلمرو اختیارات که به روشنی بارها بیان شده بود و آگاهی شورای بازنگری از بازدارنده های قانونی و اجرایی همه اعضا نسبت به این که فقیه، ولایت مطلقه دارد و قلمرو اختیار او بسیار گسترده است، اتفاق نظر داشتند. بحثی که وجود داشت، در چگونگی رسمیت بخشیدن به ولایت مطلقه و حوزه کاری گسترده فقیه حاکم بود که با راه جمعی که پیموده شد و تصریحی که به ولایت مطلقه در اصل ۵۷ گردید، آنچه در قانون اساسی به تصویب رسید، با دیدگاه امام خمینی، به طور کامل هماهنگی یافت و در قانون اساسی دیدگاه امام تبلور یافت و تفسیری که هم اکنون در باب ولایت فقیه و قلمرو حوزه کاری او مورد پذیرش شورای نگهبان و مدار کار نظام اسلامی است، با قراءتی که امام خمینی از ولایت فقیه ارائه کرده است، هماهنگی و سازواری کامل دارد. پاورقیها: ۱. (صحیفه نور) رهنمودهای امام خمینی، ج ۲۶۸/۱، وزارت ارشاد اسلامی. ۲. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی)، ج ۳۷۴/۱، مجلس شورای اسلامی. ۳. (صحیفه نور)، ج ۲۵۵/۸. ۴. (حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران)، سید جلال الدین مدنی، ج ۷۹/۱، سروش. ۵. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی)، ج ۳۷۲/۱. ۶. (نگرشی بر نقش مطبوعات وابسته در روند انقلاب اسلامی ایران)، ج ۱۰۸۸۷/۲، وزارت ارشاد، به نقل از مجله (پیغام امروز)، ۵۸/۳/۱۴. ۷. همان مدرک، به نقل از روزنامه، آیندگان، ۵۸/۳/۲۸. ۸. همان مدرک. ۹. (صحیفه نور)، ج ۱۳۳/۷. ۱۰. (نگرشی بر نقش مطبوعات وابسته)، به نقل از روزنامه (آیندگان)، ۵۸/۵/۴ و ۵۸/۵/۷. ۱۱. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی)، ج ۳۷۵/۱، جلسه ۱۵. ۱۲. (صحیفه نور)، ج ۲۱۳/۸. ۱۳. (طلوع و غرب دولت موقت)، احمد سمیعی ۱۱۰/ چاپ شبانویز. ۱۴. (نگرشی بر نقش مطبوعات وابسته)، به نقل از روزنامه (بامداد)، ۵۸/۷/۷. ۱۵. همان مدرک. ۱۶. روزنامه (جمهوری اسلامی)، ۵۹/۱۲/۲۵. ۱۷. (صحیفه نور)، ج ۳/۱۵. ۱۸. همان مدرک، ۲۸ شهریور ۵۸. ۱۹. (نگرشی بر نقش مطبوعات وابسته)، به نقل از مجله (پیغام امروز)، ۵۸/۳/۲۶، (اطلاعات)، ۵۸/۳/۹. ۲۰. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی)، ج ۳۷۸/۱، (مکتب جمعه)، ج ۵۹/۱. ۲۱. (ولایت فقیه)، امام خمینی، ۴۰ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام. ۲۲. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی)، ج ۳۷۷/۱، (مکتب جمعه)، ج ۵۹/۱. ۲۳. (صورت مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی)، ج ۳۷۸/۱، همان مدرک، ج ۱۱۵۸/۲، جلسه ۴۳. ۲۵. (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی)، ج ۴۶۹/۲. ۲۶. (صورت مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی)، ج ۱۱۱۴/۲، جلسه ۴۱، اصل ۱۰۹. ۲۷. (کتاب البیع)، ج ۴۷۹/۲، ۴۸۹، اسماعیلیان قم. ۲۸. (صحیفه نور)، ج ۱۷۰/۲۰. ۲۹. (ولایت فقیه)، امام خمینی ۳۹، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام. ۳۰. (عوائد الایام)، ملا احمد نراقی ۱۸۷، بصرتی، قم. ۳۱. (جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۳۵۹/۲۱، ج ۱۵۵/۲۱. ۳۲. (البدن الزاهر)، تقریرات درس آیت الله بروجردی ۵۷. ۳۳. (صحیفه نور)، ج ۱۷۶/۲۰. ۳۴. (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی)، ج ۱۳۱۳/۳. ۳۵. (صحیفه نور)، ج ۱۳۳/۱۱، تاریخ: ۵۸/۱۰/۷. ۳۶. (صحیفه نور)، ج ۲۳۷/۶. ۳۷. همان مدرک، ج ۱۷۰/۲، ۱۷۱. ۳۸. روزنامه (جمهوری اسلامی)، ۷ اردیبهشت ۶۸. ۳۹. (صحیفه نور)، ج ۱۲۲/۲۱، تاریخ ۶۸/۲/۴. ۴۰. همان مدرک، ج ۱۲۹/۲۱، تاریخ ۶۸/۲/۹. ۴۱. (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی)، ج ۶۴۹/۲. ۴۲. همان مدرک، ج ۶۸۹/۲، ۶۹۰. ۴۳. همان مدرک. ۴۴. همان مدرک، ج ۶۵۳/۲، ۶۷۷. ۴۵. همان مدرک، ج ۱۶۳۳/۳. ۱۶۳۳/۳. منابع مقاله: مجله حوزه شماره ۸۵-۸۶، میری، سیدعباس؛

وظایف و اختیارات رهبری اول در سیاست‌های کلی نظام ۶۴. سیاست‌گذاری در امر کشورداری عبارت از تعیین، تدوین و ارائه ضوابط و موازینی است که در آن مقتضیات کلی دولت اعمال و مصالح جمعی ملت تأمین شود. (۱) منظور از سیاست کلی دولت در درجه اول تثبیت حاکمیت، استقرار نظم و حفظ حدود و ثغور استقلال کشور و منظور از مصالح جمعی ملت بکارگیری سیاست‌های متنوع اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، صنعتی، خدماتی، کشاورزی، بهداشتی و غیره است تا در آن خواسته‌های مردم برآورده شود. سیاست‌گذاری از امور مدیریت سیاسی به شمار می‌رود که متکی به اصول مهم برنامه ریزی، سازماندهی، نظارت و کنترل است. (۲) در اداره امور کشور خطوط کلی سیاسی معرف نظام سیاسی و معمولاً- پیش بینی شده در قوانین اساسی است: «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مبین نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه ایران و بر اساس اصول و ضوابط اسلامی است» . (۳) در این قانون، خطوط کلی سیاسی در وجوه و ابعاد مختلف پیش بینی شده است: محورهای سیاست عملی (اصل ۳)، آزادی و استقلال (اصل ۹)، سیاست خارجی (فصل دهم) و نظایر آن از جمله مواردی است که چارچوب کار زمامداران را مشخص نموده است. از سوی دیگر، دولت در جریان اجرا ناگزیر از تدوین سیاست‌های عملی متنوع و متناسب با زمان و مکان است. در نظام تفکیک قوا، تدوین سیاست‌ها از طریق طرحها و لوایح (اصل ۷۴) با تصویب مجلس شورای اسلامی (اصل ۷۱) و اجرای آنها به وسیله دستگاههای اجرائی کشور است. (اصل ۶۰) تعیین و اجرای سیاست (سیاست‌گذاری و سیاست‌گزاری) متکی به سلسله تلاشهایی است که تنها با مشارکت و مساعی هماهنگ ارکان زمامداری و اجرا در مجموعه حاکمیت امکان پذیر خواهد بود و بنابراین، نمی‌توان آن را در عهده یک فرد یا مقام هر چند عالی تصور نمود. در نهایت، قوای عالی و نهادهای سیاسی کشور زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت (رهبری) است (اصل ۵۷) که بر طبق اصول قانون اساسی اعمال می‌گردد. آنچه که اصل ۱۱۰ اصلاحی قانون اساسی جدیداً در خصوص سیاست‌های کلی نظام در عهده مقام رهبری دانسته بدین شرح است: «۱. تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۲. نظارت بر حسن اجرای سیاست‌های کلی نظام...» با توجه به آنچه که فوقاً اشاره شد، دیدیم که خطوط کلی سیاست در قانون اساسی مقرر گردیده و سیاست‌های عملی بر عهده مجموعه مؤثر ارکان دولت است. حال باید دید که منظور از تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران (مذکور در بند ۱ اصل ۱۱۰) چیست که مقام رهبری نسبت به آن رأسا و بدون مشارکت دادن قوای سه‌گانه کشور، پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت، اتخاذ تصمیم می‌نماید. در این خصوص قرینه قانونی روشنی وجود ندارد تا حدود و ثغور امر مذکور را به راحتی تشخیص دهیم. پس ناگزیریم با بهره‌گیری از سایر اصول قانون اساسی به بررسی مطلب پردازیم. در اینجا سه فرض را می‌توان بیان داشت: فرض اول، مربوط به ولایت و اشراف مقام رهبری بر قوای سه‌گانه است. (اصل ۵۷). در این مورد، همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، تعیین و اجرای سیاست متکی به سلسله تلاشها و مساعی هماهنگ ارکان و عواملی است که زیر نظر مقام رهبری قرار دارند. این امر مستلزم تشخیص مسایل و مشکلات، پیدا کردن طرق مختلف، بررسی و تجزیه و تحلیل نتایج هر یک از طرق و انتخاب طریقه‌ای است که باید پیروی شود. (۴) قانون اساسی وظایف هر یک را در تدوین و تضمین و اجرا آن چنان مشخص کرده است که اعراض از آن ممکن نیست، به ترتیبی که دخالت و تصرف مقام رهبری به عنوان عالیترین مدیر سیاسی در هر یک از شقوق، موجب آشفتگی نظام می‌شود و هر یک از ارکان نظام، بنا به مورد دخالت و تصرف، از سوی آن مقام عالی (رهبری) در موقعیت متزلزلی قرار می‌گیرند. بنابراین، به نظر می‌رسد که در این فرض صلاحیت مقام رهبری در مقام ولایت از باب نظارتی باشد که قانون اساسی مقرر داشته است. فرض دوم، مربوط به مواردی است که قانون اساسی در اصول یکصد و دهم (نظیر فرماندهی کل نیروهای مسلح بند ۴، اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها بند ۵، حل معضلات نظام بند ۸ و فرمان همه‌پرسی بند ۳)، یکصد و هفتاد و ششم (در تأیید مصوبات شورای امنیت ملی) و یکصد و هفتاد و هفتم (در اتخاذ تصمیم در خصوص بازنگری قانون اساسی) بر عهده مقام رهبری قرار داده است. این موارد کلاً و هر کدام نیازمند تعیین سیاست‌های روشن و مفصل است که چندان به دور از «سیاست‌های کلی نظام» به

نظر نمی‌رسد. البته در بعضی از موارد مذکور بدون هماهنگی با سایر دستگاه‌ها و ارکان قوای سه‌گانه نمی‌توان به تعیین سیاست مطلوبی دست یافت. فرض سوم، مربوط به حالتی است که مقام رهبری، از باب ریاست کشور، ابتکار پاره‌ای از جهت‌گیری‌های خاص سیاسی را داشته باشد، نظیر ابتکارهایی که رؤسای کشورها در موضع‌گیری‌های بین‌المللی و یا سیاست داخلی به خرج می‌دهند. در حقوق اساسی احکام و فرامین نباید با اصول قوانین اساسی و عادی مغایرت داشته باشد. (۵) از سوی دیگر، ناگفته نماند که تعیین سیاستها بدون در نظر گرفتن قابلیت‌های کشور و بدون مشاورت و هماهنگی و همکاری سایر عوامل زمامداری و اجرایی میسر نخواهد بود. به هر حال، اگر این فرض را بپذیریم مقام رهبری در تعیین سیاست کلی نظام با مشورت مجمع تشخیص مصلحت (که اصولاً متشکل از مقامات و مسؤولان مهم کشور است) اتخاذ تصمیم می‌نماید. در این ارتباط، نامه مورخ ۱۸/۸/۱۳۷۲ مقام مذکور، حاوی تعیین سیاستهای حاکم بر برنامه دوم توسعه، خطاب به ریاست جمهوری نمونه جالب توجهی به نظر می‌رسد که در آن، سیاستهای کلی ذیل جهت بکارگیری در برنامه دوم توسعه عنوان شده است: ۱ رعایت عدالت اجتماعی در شؤون مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، قضائی و اداری، ۲ تقویت و ترجیح ارزشهای انقلابی در عرضه کردن منابع مالی و امکانات دولتی و اولویت دادن کسانی که در راه تحکیم انقلاب و نظام اسلامی تلاش بزرگی کرده‌اند، ۳ گسترش تولید داخلی و کاهش واردات اجناس مصرفی غیر ضرور، ۴ تصحیح و اصلاح نظام اداری، ۵ اهتمام لازم به بخش‌های اجتماعی از قبیل امنیت عمومی و قضائی، فرهنگ و آموزش، بهداشت و درمان، حفظ محیط زیست و تربیت بدنی، ۶ جهت دادن کلیه فعالیتهای اجرایی و تبلیغی به سمت رشد معنوی، اخلاقی و دینی و ایجاد نظم و قانون‌پذیری و روحیه کار و تلاش، ۷ رعایت اولویت سرمایه‌گذاری زیربنائی و غیر زیربنائی و بی‌نیاز کردن کشور از خارج، ۸ توجه و عنایت جدی بر مشارکت عامه مردم در سازندگی کشور در چارچوب قانون اساسی و اصول و ارزشهای حاکم بر جامعه، ۹ اتخاذ تدابیر لازم برای نظارت شایسته بر اجرای برنامه و جلوگیری از اعمال سلیقه‌های فردی و بخشی، ۱۰ تقویت بنیه دفاعی کشور در حد نیاز و در محدوده سیاستهایی که از طرف رهبری اعلام می‌شود، ۱۱ تنظیم سیاستهای پولی و بانکی در جهت امحاء تدریجی استقراض داخلی، احیاء سنت قرض الحسنه، تسهیل اعتبار برای شایستگان و رهایی از استقراض خارجی، ۱۲ رعایت اصول اعلام شده سیاست خارجی و توجه به عناوین عزت، حکمت و مصلحت جامعه. (۶) در حکم مورخ ۲۷/۱۲/۱۳۷۵ مقام رهبری، موضوع سیاستگذاری کلان کشور مورد توجه ویژه قرار گرفته و چنین آمده است که «این نهاد برجسته (مجمع تشخیص مصلحت) برای اینکه بتواند وظایف مهم خود به خصوص در زمینه سیاستگذاری کلان کشور را به انجام برساند، لازم است که از آخرین فرآورده‌های کارشناسی دستگاههای دولتی بهره‌مند گردد». با این ترتیب، و با توجه به اینکه هم‌اینک مجمع تشخیص مصلحت نظام، در سمت قانونی مشورت با مقام رهبری، سرگرم تدارک و تعیین سیاستهای بسیار وسیع و کلانی می‌باشد، تا پس از امضاء آن مقام، امر به اجراء شود، مفهوم «تعیین سیاستهای کلی نظام» را از این پس می‌توان نوعی توسعه اقتدار برای رهبری به شمار آورد. این توسعه اقتدار که راه را برای ورود و دخالت در جزئیات باز می‌نماید، در تضییق ابتکارات قوای مقننه و مجریه در انجام وظایف قانونی خود که همان اشتراک مساعی در «تعیین جزئیات سیاستهای ملی» است، بی‌تأثیر نخواهد بود. دوم فرمان همه‌پرسی (بازنگری قانون اساسی) ۶۵. همه‌پرسی و مراجعه به آراء عمومی به سه صورت متصور است: همه‌پرسی تقنینی، وقتی است که در مسایل مهم امر قانونگذاری به آراء عمومی گذاشته می‌شود. همه‌پرسی سیاسی، وقتی است که رئیس کشور برای اتخاذ تصمیمات سیاسی فوق‌العاده با مراجعه به اکثریت آراء مردم، اعتماد آنها را نسبت به خود جلب می‌کند. همه‌پرسی اساسی، برای تجدید نظر در قانون اساسی صورت می‌گیرد. بند سوم اصل یکصد و دهم، که در بازنگری ۱۳۶۸ به قانون اساسی اضافه شده، «فرمان همه‌پرسی» را از اختیارات مقام رهبری مقرر داشته است. با توجه به اینکه در اصل مذکور به نوع همه‌پرسی اشاره نشده، توجه به قرائن دیگر در قانون اساسی، موارد اختیار رهبر را در این خصوص برای ما مشخص می‌نماید: ۱ در مورد همه‌پرسی تقنینی، اصل پنجاه و نهم قانون اساسی، درخواست مراجعه به آراء عمومی را موقوف به تصویب دو

سوم مجموع نمایندگان مجلس دانسته است (۷) همچنین ماده ۳۶ قانون همه پرسی در جمهوری اسلامی ایران مصوب ۴/۴/۱۳۶۸ مقرر می‌دارد: «همه پرسی به پیشنهاد رئیس جمهور یا یکصد نفر از نمایندگان مجلس شورای اسلامی و تصویب حداقل دو سوم نمایندگان شورای اسلامی انجام خواهد شد». با توجه به اینکه رهبر فرمان همه پرسی را صادر می‌نماید، با موضوع مذکور در مقررات فوق معارض می‌باشد. در این صورت به نظر می‌رسد که اختیار رهبر شامل همه پرسی تقنینی نباشد. ۲ در مورد همه پرسی سیاسی، هیچ قرینه روشنی در قانون اساسی مشاهده نمی‌شود، اما به نظر می‌رسد که مقام رهبری برای اتخاذ برخی از تصمیمات سیاسی و قانونی خود که با افکار عمومی و مشارکت مردم قابلیت ارتباط بیشتری دارد، از طریق مراجعه به آراء عمومی اعتماد مردم را جلب نماید. ۳ در مورد همه پرسی بازنگری قانون اساسی (همه پرسی اساسی) قرینه فرمان همه پرسی توسط رهبری (موضوع بند سوم، اصل یکصد و دهم) را در قسمتی از اصل یکصد و هفتاد و هفتم می‌بینیم که مقرر می‌دارد: «...مقام رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام طی حکمی خطاب به رئیس جمهور موارد اصلاح یا متمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی پیشنهاد می‌نماید... مصوبات شورا پس از تأیید و امضای مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آراء عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت کنندگان در همه پرسی برسد...». سوم نظارت بر صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران ۶۶. اصل یکصد و هفتاد و پنجم سابق مقرر می‌داشت که: «رسانه های گروهی (راديو و تلویزیون) زیر نظر مشترک قوای سه گانه قضائیه، مقننه و مجریه اداره خواهد شد. ترتیب آن را قانون معین می‌کند» در اجرای اصل مذکور، مواد ۱ و ۲ قانون اداره صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران مصوب ۸/۱۰/۱۳۵۹ مقرر می‌داشت: هر یک از قوا با تعیین یک نماینده، به صورت شورای سرپرستی سازمان را اداره می‌کند. به موجب بند ۴ ماده ۷ قانون مذکور، تعیین مدیر عامل با اکثریت آراء از افراد خارج از خود با شورای سرپرستی بود. در مقررات مذکور برای مقام رهبری نظارت مستقیم پیش بینی نشده بود. نظر به این که صدا و سیما با نقش تبلیغاتی تعیین کننده ای که داشت و عملاً به صورت یک نهاد سیاسی مؤثر در آمده بود، موضوع «تمرکز در مدیریت صدا و سیما به صورتی که قوای سه گانه در آن نظارت داشته باشند» در دستور کار شورای بازنگری (۱۳۶۸) قرار گرفت و اصل یکصد و هفتاد و پنجم، با سپردن نظارت بر صدا و سیما به مقام رهبری، بدین شرح به تصویب رسید: «در صدا و سیما 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 سیما با مقام رهبری است و شورایی مرکب از نمایندگان رئیس جمهور، رئیس قوه قضائیه و مجلس شورای اسلامی (هر کدام دو نفر) نظارت بر این سازمان خواهند داشت...». (۸) چهارم حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه ۶۷. قانون اساسی نظام تفکیک قوای سه گانه (اصل پنجاه و هفتم) را مقرر داشته است، بدین ترتیب که هر یک از قوای مذکور وظایف مربوط به خود را انجام دهد. اما ممکن است بین آنها ارتباط موضوعی در خصوص سازمان و تشکیلات و مسایل وجود داشته باشد و یا تعارض در صلاحیت آنها مشاهده شود. از طریق تنظیم روابط می‌توان موجبات تشریک مساعی بین سه قوه را به منظور نیل به هماهنگی و حسن اجرای امور فراهم نمود. قانون اساسی ۱۳۵۸ مسؤلیت «تنظیم روابط قوای سه گانه» را بر عهده رئیس جمهور قرار داده بود (اصل یکصد و سیزدهم سابق). در بازنگری ۱۳۶۸، این موضوع تحت عنوان «حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه» (بند ۷ اصل یکصد و دهم) جزء صلاحیتهای مقام رهبری قرار گرفت. عنوان مذکور یک اصل کلی است که از طریق آن می‌توان به جزئیات مشخص و روشنی دست یافت. زیرا اوضاع و احوال کشور در هر زمان مستلزم تدبیر و حرکت متناسب است. تنظیم روابط، در واقع، یک کردار سیاسی است که نمی‌توان آن را در قالب موضوعات مشخص درآورد. اما به هر حال، در صورت بروز و وقوع اختلاف، مقام رهبری، به علت اشرافی که بر قوای سه گانه دارد، می‌تواند به حکمیت و داوری بنشیند و اختلاف فی‌ما بین را، هر چه که باشد، حل کند. بدیهی است که در این صورت، اصول قانون اساسی حاکم بر قوای مذکور همچنان می‌بایست پا بر جا باشد. پنجم حل معضلات نظام از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام ۶۸. اصل یکصد و دهم (۸) یکی از وظایف و اختیارات مقام رهبری را «حل معضلات نظام که از طریق

عادی قابل حل نیست از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام» مقرر داشته است. با آنکه قانون اساسی، وظایف و اختیارات همه ارکان و قوای زمامداری را به تفکیک معین نموده است و کارهای حکومتی اصولاً طبق اصول و ضوابط مشخص باید صورت گیرد، برخی از مشکلات و مسایل، رهبری کشور را به اتخاذ تصمیمات فوق العاده واداشته است. اصلاحیه مذکور که حاصل این تجربیات می باشد، بسیار مبهم و کلی به نظر می رسد و راه را برای هر گونه گریز از نظام تعیین شده در قانون اساسی باز می گذارد (۹). بند سوم وظایف و اختیارات رهبری در قوای سه گانه «قوای حاکم بر جمهوری اسلامی ایران عبارتند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت... اعمال می گردند» (اصل پنجاه و هفتم). آن قسمت از وظایف و اختیارات مقام رهبری که در ارتباط با این اصل می باشد، مورد بررسی قرار می گیرد: اول رهبری در قوه مقننه ۶۹. شورای نگهبان وظیفه پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی را بر عهده دارد. این شورا متشکل از شش نفر فقیه عادل و شش نفر حقوقدان می باشد. انتخاب فقها که باید عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسایل روز باشند، با مقام رهبری است (اصل نود و یکم). قوه مقننه بدون شورای نگهبان رسمیت ندارد (اصل نود و سوم). بدین ترتیب می توان گفت که، تمامیت قوه مقننه بستگی به وجود شورای نگهبان و تمامیت شورای نگهبان بستگی به فقهای منصوب از طرف مقام رهبری دارد. نقش مقام رهبری در قوه مقننه از طریق شورای نگهبان به ترتیب ذیل است: ۱ «شورای نگهبان نظارت بر انتخابات مجلس شورای اسلامی را بر عهده دارد». (۱۰) «این نظارت استصوابی و عام و در تمام مراحل و در کلیه امور مربوط به انتخابات جاری است». (۱۱) بدین ترتیب، صلاحیت شخصی نمایندگان و صحت جریان انتخابات بطور غیر مستقیم زیر نظر مقام رهبری قرار می گیرد. ۲ «تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام اسلام با اکثریت فقهای شورای نگهبان و تشخیص عدم تعارض آنها با قانون اساسی بر عهده اکثریت همه اعضای شورای نگهبان است». (۱۲) دوم رهبری در قوه مجریه. ۷۰ «اعمال قوه مجریه جز در اموری که در این قانون مستقیماً بر عهده رهبری گذارده شده، از طریق رئیس جمهور و وزراء است». (۱۳) اموری را که مقام رهبری در ارتباط با قوه مجریه مستقیماً بر عهده دارد بدین شرح است: الف فرماندهی کل نیروهای مسلح. ۷۱ «فرماندهی کل نیروهای مسلح» با رهبر است (بند ۴ اصل یکصد و دهم). اطلاق عبارت نشان دهنده مدیریت تام و عام مقام رهبری به کل امور و شؤون نیروهای مسلح اعم از نظامی و انتظامی (۱۴) می باشد. اقتضای نیروهای مسلح بر وحدت فرماندهی است، (۱۵) زیرا بدون وحدت، امور نظامی و دفاعی کشور از انسجام لازم برخوردار نخواهد بود. قانون اساسی ضمن بیان این اطلاق، پاره ای از اقتدارات مهم مقام رهبری در نیروهای مسلح را تصریحاً بیان نموده است: ۱ عزل و نصب فرماندهی عالی نیروهای مسلح: نصب و عزل و قبول استعفای رئیس ستاد مشترک، فرمانده کل سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و فرماندهان نیروهای نظامی (زمینی، دریایی و هوایی) و انتظامی با مقام رهبری است (۱۶). علاوه بر آن، رئیس ستاد فرماندهی کل نیروهای مسلح (۱۷) به عنوان هماهنگ کننده نیروهای مسلح، مقام عالی نظامی محسوب می گردد که به نظر می رسد نصب و عزل وی نیز با مقام رهبری باشد. ۲ اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها: سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بر «روابط صلح آمیز متقابل با دول غیر محارب استوار است». (۱۸) اما لزوم حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور در مقابل تهدیدات خارجی، احتمال درگیریهای مرزی و وقوع جنگ را همواره به همراه دارد حق و تکلیف اعلان جنگ بر عهده مقام رهبری است. در این خصوص، هر چند که این مقام به تنهایی فرمان صادر می کند، اما شورای عالی امنیت ملی به عنوان نهاد سیاستگذار در امور نظامی، وی را در اتخاذ تصمیم یاری می نماید. اعلان صلح نیز به ترتیب مذکور از اختیارات رهبری به شمار می رود. اما این چنین تصمیمی همیشه قراردادهای و معاهدات مفصلی را به دنبال دارد که پس از انعقاد، اجرای آن صلح را عملاً محقق می سازد. انعقاد قرارداد صلح ظاهراً با دولت است که پس از تصویب مجلس شورای اسلامی (۱۹) با امضای رئیس جمهور یا نماینده قانونی او رسمیت می یابد. (۲۰) از جمله عهدنامه هایی که ممکن است با صلح ارتباط مستقیم داشته باشد، تغییر خطوط مرزی است که با رعایت ضوابط آمره و خاص باید به تصویب مجلس شورای اسلامی برسد (۲۱). بسیج



نیروهای مسلح و آماده سازی آنها برای دفاع و یا حمله از جمله امور فرماندهی کل می باشد که رهبر در این مقام با صدور دستورات لازم به فرماندهی عالی اقدام می نماید. ۳ در شورای عالی امنیت ملی (۲۲): هدایت، راهبری و دخالت رهبری در شورای عالی امنیت ملی بدین ترتیب است که: اولاً، شورای عالی امنیت ملی سیاستهای دفاعی و امنیتی کشور را در «محدوده سیاستهای کلی تعیین شده از طرف مقام رهبری» تنظیم می نماید؛ (۲۳) ثانیاً، «دو نماینده به انتخاب مقام رهبری» در شورای مذکور عضویت دارد؛ (۲۴) ثالثاً، مصوبات این شورا پس از تأیید مقام رهبری قابل اجراست. (۲۵) ب امضای حکم ریاست جمهوری ۷۲ رئیس جمهور در صورت احراز شرایط (۲۶) و شرکت در انتخابات با رأی مستقیم انتخاب می شود. (۲۷) به موجب بند ۹ اصل یکصد و دهم: «امضای حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم با مقام رهبری است». سؤالی که در اینجا مطرح می باشد این است که امضای مذکور جنبه تشریفاتی و یا تنفیذی دارد؟ فرض اول، تشریفاتی بودن امضاء است، با این استدلال که: اولاً، حاکمیت ملت در تعیین سرنوشت خود (۲۸) نوعاً از طریق آراء عمومی مردم، از راه انتخابات و همه پرسی اعمال می شود (۲۹) که انتخابات رئیس جمهور با رأی مستقیم مردم یعنی همان آراء عمومی صورت می گیرد. فلذا می توان گفت که شرط لازم برای احراز مقام ریاست جمهوری، کسب آراء مردم است، همچنانکه تعیین رهبر نیز «بر عهده خبرگان منتخب مردم است». مخالفت و عدم امضای حکم رئیس جمهور بی اعتنائی به آراء عمومی و حاکمیت ملی تلقی می گردد. ثانیاً، «صلاحیت داوطلبان ریاست جمهوری از جهت دارا بودن شرایطی که (در قانون اساسی) می آید (۳۰) باید قبل از انتخابات به تأیید شورای نگهبان و در دوره اول به تأیید رهبری برسد» (۳۱) در این خصوص شورای نگهبان (که نیمی از اعضای آن فقهای نماینده منتخب و مستقیم مقام رهبری می باشند)، نظارت و کنترل لازم را با دقت تمام بر شرایط داوطلبان ریاست جمهوری می نماید و صلاحیت آنان را مورد تأیید قرار می دهد. از طرف دیگر، شورای مذکور بر انتخابات ریاست جمهوری نظارت می کند. (۳۲) بنابراین، یکی از داوطلبان صالح (با تشخیص شورای نگهبان) پس از شرکت در انتخابات صحیح مردمی (زیر نظارت شورای نگهبان) به ریاست جمهوری نائل می گردد. با توجه به اینکه نظر مقام رهبری در نظارت های مذکور کاملاً تأمین شده است، صلاحیت و درستی رئیس جمهور بدون تردید به نظر می رسد و مقام مذکور جز امضاء راه دیگری پیش روی نخواهد داشت. در غیر این صورت، حجیت و اعتبار نمایندگی مقام رهبری و شورای نگهبان مورد تردید خواهد بود. فرض دوم، تنفیذی بودن امضاء ریاست جمهوری است. در این خصوص، مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، حکایت از تنفیذی بودن (۳۳) امضاء دارد. علاوه بر آن، ماده ۱ قانون انتخابات ریاست جمهوری اسلامی ایران مصوب ۵/۴/۱۳۶۴ در این ارتباط مقرر می دارد: «دوره ریاست جمهوری ایران چهار سال است و از تاریخ تنفیذ اعتبارنامه وسیله مقام رهبری آغاز می گردد». ج عزل رئیس جمهور ۷۳ «عزل رئیس جمهور با در نظر گرفتن مصالح کشور پس از حکم دیوان عالی کشور به تخلف وی از وظایف قانونی، یا رأی مجلس شورای اسلامی به عدم کفایت وی بر اساس اصل هشتاد و نهم» با مقام رهبری است (بند ۱۰ اصل یکصد و دهم). رئیس جمهور دارای مسؤولیت سیاسی و قانونی است، از نظر سیاسی، مجلس شورای اسلامی حق استیضاح رئیس جمهور را داشته و می تواند با اکثریت دو سوم آراء کل نمایندگان بر عدم کفایت سیاسی وی رأی بدهد (۳۴) و از نظر قانونی دیوان عالی کشور رئیس جمهور را محاکمه می نماید. اما در هر دو صورت پیشنهاد عزل به مقام رهبری تسلیم می شود و آنگاه این مقام، با در نظر گرفتن مصالح کشور، اقدام به عزل می نماید. در حکم قانونی مذکور دو نکته جلب توجه می نماید: نکته اول، در تشخیص مصالح می باشد که بر عهده رهبری گذاشته شده است. بر فرض قبول ضرورت عزل به دلیل عدم کفایت سیاسی و یا تخلف قانونی نظر به اینکه رئیس جمهور، به عنوان عالیتزین مقام پس از رهبری و به عنوان نماینده مستقیم مردم، موقعیت برجسته ای را در جامعه داراست، عزل وی ممکن است آثار سیاسی تشنج باری را به بار آورد که بر اوضاع و احوال جامعه مؤثر باشد. در اینجا باید دید که بین عزل و بقای رئیس جمهور کدامیک به مصلحت جامعه است؟ قانون اساسی، در این خصوص، رهبری را مقام صالح تشخیص مصالح مقرر داشته است. وانگهی، وی از باب ولایت بر هر یک از

قوای سه گانه نظارت دارد. (۳۵) اگر بر فرض رأی نامساعد مجلس (مبنی بر عدم کفایت سیاسی) و یا دیوان عالی کشور (مبنی بر تخلف از وظایف قانونی) خلل سیاسی و یا حقوقی پدید آید، مقام رهبری با تشخیص وجود یا عدم وجود خلل حکم عزل و یا ابقاء وی را صادر می نماید. به طور مثال اگر اکثریت دو سوم نمایندگان مجلس گرایش سیاسی مخالف رئیس جمهور داشته باشند، موضوع عدم کفایت سیاسی به عنوان بهانه ای در دست مخالفین (اکثریت پارلمانی) امکان سقوط وی را فراهم می نماید. فلذا مقام رهبری نظارت و با علم به اوضاع و احوال مذکور اقدام می کند. نکته دوم، عبارت از برخوردی است که بین تصمیم سیاسی مجلس و یا تصمیم قضائی دیوان عالی کشور در پیشنهاد عزل رئیس جمهور پیش می آید و شاید این گونه ایراد شود که نهادهای مذکور از نظر برآورد اجتماعی در موضع ضعیف قرار می گیرند و اعتبار خود را در مقابل جامعه از دست می دهند: ۱ در خصوص اقدام قوه مقننه مبنی بر عدم کفایت سیاسی رئیس جمهور و تأمل رهبری در تنفیذ و یا عدم تنفیذ رأی مجلس، آنچه که قابل طرح است این است که بین دو قوه (که هر دو ریشه و اساس مردمی دارند) تضاد اصولی پیش می آید. در چنین صورتی، مصلحت جامعه در ماندن یا نماندن رئیس جمهور است: اگر امر بر عزل رئیس جمهور دایر گردد، در نتیجه پس از تعیین رئیس جمهور جدید دولت وی هم سقوط می کند و اقدام مجلس مورد تأیید قرار می گردد. اما اگر بر عدم عزل و در نتیجه بقای رئیس جمهور دایر گردد، فی الواقع این مجلس است که رأیش مورد تأیید قرار نگرفته و حقانیتش مردد به نظر می رسد. در این صورت، برای خروج از این حالت سیاسی که چندان هم خشنود کننده نیست، انحلال پارلمان متبادر به ذهن می شود، همچنانکه بر اساس قانون اساسی بعضی از کشورها، در صورت بروز برخی از بن بستها، پارلمان منحل و انتخابات مجدد صورت می گیرد. اما به هر حال، قانون اساسی در این مورد ساکت است. بنابراین، بدست آوردن راه حل سیاسی مناسب را باید به زمان سپرد. ۲ در خصوص رأی دیوان عالی کشور مبنی بر تخلف رئیس جمهور از وظایف قانونی، باید توجه داشت که در تمام نظامهای سیاسی حکم قضائی اعتبار امر قضاوت شده (۳۶) را دارد. در این صورت، اگر رأی دیوان را بمنزله حکم قطعی محکومیت رئیس جمهور بدانیم، می توان تصمیم مقام رهبری را مغایر اصل مذکور تلقی نمود. اما اگر بین «موضوع» و «حکم» قائل به تفکیک شویم و رأی دیوان مذکور را مبنی بر تشخیص موضوع بدانیم، رهبری، در مقام حاکم قضائی، پس از تطبیق موضوع با حکم، حکم عزل و یا ابقاء رئیس جمهور را صادر می کند. این نظر در مذاکرات خبرگان بررسی قانون اساسی نیز مورد توجه قرار گرفته است. (۳۷) سوم رهبری در قوه قضائیه الف نصب و عزل رئیس قوه قضائیه ۷۴. بند دوم اصل یکصد و دهم سابق «تعیین عالیترین مقام قضائی کشور» را بر عهده مقام رهبری قرار داده بود. در بند ۶ (ب) اصل یکصد و دهم اصلاحی نیز نصب و عزل و قبول استعفای «عالیترین مقام قوه قضائیه» همچنان بر عهده مقام مذکور است. در قانون اساسی ۱۳۵۸، عالیترین مقام قضائی بر حسب قرینه اصل یکصد و شصت و دوم، عبارت از رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل بودند که رهبری آنها را برای مدت پنج سال انتخاب می نمود. (۳۸) این دو مقام به اتفاق سه نفر قاضی مجتهد در مجموعه ای به نام «شورای عالی قضائی» قوه قضائیه را اداره می نمودند. (۳۹) بنابراین، اشراف و نظارت مقام رهبری بر مدیریت قوه قضائیه نسبی بود. پس از بازنگری قانون اساسی «شورای عالی قضائی» منحل شد و رئیس قوه قضائیه که منصوب مقام رهبری است جایگزین گردید. به موجب اصل یکصد و پنجاه و هفتم مصوب ۱۳۶۸: «به منظور انجام مسؤلیتهای قوه قضائیه در کلیه امور قضائی و اداری و اجرائی مقام رهبری یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضائی و مدیر و مدبر را برای مدت پنج سال به عنوان رئیس قوه قضائیه تعیین می نماید که عالیترین مقام قوه قضائیه است». ب عفو و تخفیف مجازات محکومین ۷۵. عفو گذشتی است که بنا بر مصالح فردی و اجتماعی از ناحیه زمامداری کشور متوجه مجرمین و یا محکومین می شود. در حقوق جزا، اصطلاح «عفو» در مفهوم «عفو خصوصی» (۴۰) و «عفو عمومی» (۴۱) به کار رفته و هر کدام دارای مبانی و آثار خاص خود می باشد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز «عفو و تخفیف مجازات محکومین» را در صلاحیت مقام رهبری (۴۲) می داند که در ارتباط با اصطلاحات و مفاهیم مذکور قابل بررسی است. یک عفو خصوصی ۷۶. عفو خصوصی عبارت از بخشش توأم با عفوئی است که

زامداران کشور، نسبت به فردی که مجرم شناخته شده و به حکم دادگاه محکوم گردیده، اعمال می نماید، و در نتیجه محکوم علیه از تمام یا قسمتی از مجازات مقرر معاف می گردد. حق عفو در سابقه تاریخی، اختصاص به پادشاهان داشته است. اکنون نیز این امر با تحولات و تغییراتی اعمال می گردد. هر چند که پاره ای از صاحب نظران برجسته همچون بکاریا (۴۳) گذشت نسبت به تبهکاران را دور از مصلحت و عدالت دانسته اند، (۴۴) امروزه عفو می تواند به عنوان پاسخی مثبت به پاره ای از توقعات عدالتخواهانه برای جبران برخی از ۱ اصل یکصد و پنجاه و هشتم قانون اساسی ۱۳۵۸: «شورای عالی قضائی از پنج عضو تشکیل می شود: اشتباهات قضائی و یا تلطیف پاره ای از مجازاتهای سخت و غیر متناسب تلقی شود. (۴۵) عفو خصوصی از اختیارات رئیس کشور محسوب می شود و دارای آثاری بدین شرح است: ۱ عفو موجب معافیت محکوم از تمام یا قسمتی از مجازات می شود و یا مجازات خفیفتری اعمال می گردد. ۲ می توان برخی شرایط را مقدمه لازم برای عفو قرار داد. ۳ در عفو خصوصی محکومیت همچنان به قوت خود باقی است و به اعتبار قضیه محکوم بها لطمه ای وارد نمی شود. بدین ترتیب سابقه محکومیت در سجل کیفری محفوظ می ماند و محکومیت در تکرار جرم محسوب می شود. ۴ عفو خصوصی شامل مجازاتهای تبعی و تکمیلی نمی شود (۴۶).

دو عفو عمومی ۷۷. عفو عمومی عبارت از اقدامی است که در آن پاره ای از جرایم و مجازاتها بنابر دلایل و مصالح سیاسی و اجتماعی، مورد بخشش زمامداری قرار گرفته و رسماً به دست فراموشی سپرده می شود. (۴۷) عفو عمومی اقدام سیاسی و اجتماعی خاصی است که هدف آن ایجاد محیط مساعد و اطمینان بخش می باشد که پس از اغتشاش و یا انقلاب ضرورت پیدا می کند. در چنین حالتی است که آرامش خاطر، صلح و عدالت مورد توجه دولت قرار می گیرد تا جامعه با فراغت، رضایت خاطر، امنیت و امیدواری به زندگی خود ادامه دهد. (۴۸) عفو عمومی، از آن جهت که جنبه کلی و نوعی دارد و مواردی از جرائم را از شمول مجازات کلا- معاف می نماید، از صلاحیتهای قانونگذاری به شمار می رود. دلیل آن متکی بر اصل قانونی بودن جرائم و مجازاتهاست. زیرا همان گونه که قانونگذار جرائم و مجازاتها را مقرر می دارد، هم او حق حذف آنها را خواهد داشت. آثار عفو عمومی بدین شرح است: ۱ عفو عمومی موجب معافیت تمام متهمین و محکومین مشمول مجازات شده و مانع از تعقیب یا ادامه تعقیب می گردد. ۲ عفو عمومی موجب معافیت محکومین از مجازات و یا ادامه آن می گردد و سابقه محکومیت کیفری محو و در تکرار جرم احتساب نمی شود (۴۹). علی رغم اصول مذکور، محدودیتهای خاصی در عفو عمومی وجود دارد: ۱ عفو عمومی فقط حالت مجرمانه را از بین می برد. اما آثار و نتایج حقوقی هر دعوا پا بر جا می ماند. (۵۰) ۲ عفو عمومی به خاطر حفظ منافع جامعه شامل اقدامات تأمینی نمی شود. (۵۱) ۳ عفو عمومی در مورد خسارتهای وارده قبلی و جبران آن عطف به ما سبق نمی شود. (۵۲) ۴ عفو عمومی نمی تواند حقوق اشخاص ثالث را تحت الشعاع قرار دهد (۵۳) و به منافع اشخاص ثالث لطمه وارد سازد. (۵۴) سه عفو و تخفیف مجازات محکومین در قانون اساسی ۷۸. بند ۱۱ اصل یکصد و دهم قانون اساسی «عفو و تخفیف مجازات محکومین در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضائیه» را از اختیارات مقام رهبری مقرر داشته است. با توجه به اختلاف مفاهیم «عمومی» و «خصوصی» عفو، این سؤال مطرح می شود که «عفو و تخفیف» مذکور در اصل بالا مربوط به کدام یک از مفاهیم می باشد؟ پیش نویس قانون اساسی تصریحاً اشاره به «اعلام عفو عمومی» و تخفیف «مجازات محکومان» نموده است (۵۵) حال آنکه در مذاکرات خبرگان قانون اساسی دقت چندانی نسبت به قضیه به عمل نیامده، اما قضیه با «عفو عمومی» شروع و با تصویب «عفو و تخفیف مجازات محکومین» پایان یافته است. (۵۶) بنابراین با مراجعه به قراین تئوری و اجرائی، جایگاه مفهوم مذکور را به نظر می رسانیم: ۱ همانگونه که اشاره شد، عفو عمومی به دلیل آنکه دارای مفهوم کلی و نوعی است، همانند برقراری مجازات باید به تصویب قوه مقننه برسد. این عفو شامل مجموعه جرائم و مجازاتهای مورد نظر می باشد. عفو خصوصی گذشت توأم با عطفی است که در آن، قوه مجریه (عالیترین مقام کشور) تمام یا قسمتی از محکومیت را می بخشد یا تخفیف می دهد یا مجازات را به مجازات سبکتری تبدیل می نماید. (۵۷) این عفو و گذشت، به دلیل آنکه توجه به احوال خاص و شرایط برخی از

محکومین به صورت فردی و یا گروهی اعمال می‌گردد، جنبه فردی و غیر نوعی داشته و نیازی به تصویب قانونگذار ندارد، هر چند که به نظر می‌رسد ضوابط کلی آن را قانونگذار باید تعیین نماید. ۳ حکم بند ۱۱ اصل یکصد و دهم را، از آن جهت که اشاره به تصویب قوه مقننه ندارد و محدود به مجازات محکومین است و جرایم را شامل نمی‌شود، نمی‌توان «عفو عمومی» دانست. اما، از آن جهت که عفو و تخفیف از طرف مقام رهبری (عالیترین مقام قوه مجریه) اعمال می‌شود، این امر را می‌توان «عفو خصوصی» تلقی نمود. ۴ پیشنهاد عفو و تخفیف مجازاتها با رئیس قوه قضائیه است. (۵۸) این مقام به لحاظ اینکه ریاست عالی تمام دستگاههای قوه مذکور را بر عهده دارد، ظاهراً با دریافت گزارش موارد ضروری تخفیف و یا عفو، آنها را جمع آوری و به مناسبت برخی از اعیاد مذهبی و یا ملی برای صدور حکم تقدیم مقام رهبری می‌نماید. ۵ مندرجات آیین نامه کمیسیون عفو و بخشودگی، مصوب ۲۱/۲/۱۳۵۹ که ظاهراً بمنزله دستور العمل قوه قضائیه در این خصوص می‌باشد، مبنای کار و میزان بخشودگی را شرایط و اوضاع و احوال محکوم علیه قرار داده است. (۵۹) مراتب مذکور، نظر مبنی بر خصوصی بودن «عفو و تخفیف مجازات محکومین» را قوت می‌بخشد. نکته ای که ذکر آن در اینجا موجب رفع ابهام بیشتر می‌شود، این است که پس از تشخیص عفو خصوصی و عفو عمومی، بین «عفو خصوصی فردی» (۶۰) و «عفو خصوصی گروهی» (۶۱) باید قائل به تفکیک شد، بدین ترتیب که «عفو خصوصی فردی» در هر زمان ممکن است پیش آید. اما «عفو خصوصی جمعی» اصولاً و معمولاً، به هنگام اعیاد و برخی مناسبتها صورت می‌گیرد که بر اساس آن جمعیت کثیری از زندانیان آزاد شده و یا مجازاتشان تخفیف می‌یابد (۶۲). در نظام جمهوری اسلامی ایران، از آغاز تاکنون به مناسبتهای مختلف و ارزیابی عفو مندرج در بند ۱۱ اصل یکصد و دهم قانون اساسی به عنوان یک سیاست کلی، این موضوع را متبادر به ذهن می‌نماید که ممکن است، عفو عمومی تلویحاً از طریق بکارگیری آیین عفو خصوصی گروهی اعمال گردد. بحث بیشتر نسبت به این موضوع به حقوق جزا مربوط می‌شود. پی نوشت ها: ۱ دکتر سید محمد هاشمی: مدیریت سیاسی (از سیاستگذاری تا سیاستگزاری)، انتشارات ریاست جمهوری، تهران ۱۳۶۶، ص ۴۹. ۲ ر.ک. دکتر علیمحمد اقتداری: سازمان و مدیریت، چاپ هجدهم، انتشارات مولوی، تهران، ۱۳۶۶. ۳ دیباچه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. ۴ دکتر علی محمد اقتداری: همان مأخذ، ص ۶۳. ۵ دکتر قاسم زاده: حقوق اساسی، چاپ هفتم، ابن سینا، تهران ۱۳۴۰، ص ۱۲. ۶ خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران ۲۹/۹/۱۳۷۲: تبیین چارچوب سیاستهای نظام جمهوری اسلامی ایران از سوی مقام رهبری. ۷ اصل پنجاه و نهم قانون اساسی: «در مسایل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ممکن است اعمال قوه مقننه از راه همه پرسی و مراجعه مستقیم به آراء مردم صورت گیرد. درخواست مراجعه آرای عمومی باید به تصویب دو سوم مجموع نمایندگان مجلس برسد». ۸. ر.ک: همین کتاب، ش ۵۲۶. ۹ ر.ک: همین کتاب، ش ۵۴۷. ۱۰ اصل نود و نهم قانون اساسی. ۱۱ ماده ۳ اصلاحی مصوب ۶/۵/۱۳۷۴ قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی. ۱۲ اصل نود و ششم قانون اساسی. ۱۳ اصل شصتم قانون اساسی. ۱۴ ماده ۲ قانون ارتش جمهوری اسلامی ایران مصوب ۷/۷/۱۳۶۶: «نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: ارتش، سپاه و نیروهای انتظامی». ۱۵ ماده ۶ قانون مذکور: «نیروهای مسلح تحت فرمان فرماندهی کل بوده و اصل وحدت فرماندهی در تمامی رده های آن حاکم می‌باشد». ۱۶ بند ۶ (ده و) اصل یکصد و دهم. ۱۷ اصل یکصد و هفتاد و ششم قانون اساسی. ۱۸ اصل یکصد و پنجاه و دوم قانون اساسی. ۱۹ اصل هفتاد و هفتم قانون اساسی: «عهدنامه ها، مقاوله نامه ها، قراردادها و موافقت نامه های بین المللی باید به تصویب مجلس شورای اسلامی برسد». ۲۰ اصل یکصد و بیست و پنجم قانون اساسی: «امضای عهدنامه ها، مقاوله نامه ها، موافقت نامه ها و قراردادهای دولتی ایران با سایر دولتها... پس از تصویب مجلس شورای اسلامی با رئیس جمهور یا نماینده قانونی اوست». ۲۱ اصل هفتاد و هشتم قانون اساسی: «هر گونه تغییر در خطوط مرزی ممنوع است مگر اصلاحات جزئی با رعایت مصالح کشور به شرط اینکه یک طرفه نباشد و به استقلال و تمامیت ارضی کشور لطمه نزنند و به تصویب چهار پنجم مجموع نمایندگان مجلس شورای اسلامی برسد». ۲۲ شورا عالی امنیت ملی جداگانه مورد بررسی تفصیلی قرار

می گیرد. رک: ش ۵۲۷. ۵۳۶. ۲۳ اصل یکصد و هفتاد و ششم (۱) قانون اساسی. ۲۴ اصل فوق. ۲۵ ذیل همان اصل. ۲۶ اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی. ۲۷ اصل یکصد و چهاردهم قانون اساسی. ۲۸ فصل پنجم و اصل پنجاه و ششم قانون اساسی. ۲۹ اصل ششم قانون اساسی. ۳۰ اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی. ۳۱ اصل یکصد و دهم (۹) قانون اساسی. ۳۲ اصل نود و نهم و یکصد و هیجدهم قانون اساسی. ۳۳ صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، انتشارات مجلس شورای اسلامی ۱۳۶۴. صفحه ۱۱۸۹. ۳۴ اصل هشتاد و نهم قانون اساسی، قسمت دوم. ۳۵ اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی. ۳۶.L ۳۶. autorite de la chose jugee صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، مأخذ پیشین صفحه ۱۱۹۸. ۳۸ اصل یکصد و شصت و دوم قانون اساسی ۱۳۵۸: «رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل باید مجتهد عادل و آگاه به امور قضائی باشند و رهبری با مشورت قضات دیوان عالی کشور آنها را برای مدت پنج سال به این سمت منصوب می نماید». ۱. رئیس دیوان عالی کشور، ۲. دادستان کل کشور، ۳. سه نفر قاضی مجتهد عادل به انتخاب قضات کشور. اعضای این شورا برای مدت پنج سال و طبق قانون انتخاب می شوند». ۴۰. ۴۱. L ۴۰. amnistie'. ۳۹. la grace اصل یکصد و دهم (۱۱) قانون اساسی. ۴۲. ۴۳. Beccaria سزاربکاریا (۱۷۹۴-۱۷۳۸)، رساله جرایم و مجازاتها، ترجمه دکتر محمد علی اردبیلی انتشارات دانشگاه شهید بهشتی ۱۳۶۸، فصل بیستم، صفحات ۹۸ تا ۱۰۰. ۸۷۶. no. ۱۹۷۰. Pierre BOUZAT. Droit Penal general. T.I. Dalloz. ۴۴. Lbid. Nos ۸۸۱ et ۸۸۲. ۴۵. Lbid. no ۸۹۵. Roger MERLE et andre VITU. Traite de droit criminel Editions Cujas. ۱۹۶۷. no ۴۷ ۴۸. ۱۹۳۴. ۴۹. Ibid. ۵۰. Ibid ۹۰۶. Ibid ۹۰۸. ۵۲. ۴۰۶. و ۴۰۸. صفحات ۱۳۵۲، ۴۰۸ و ۴۰۶. Pierre BOUZAT. op.cit. No ۹۰۵. ۴۹. Ibid ۹۰۷. ۵۰. Ibid ۹۰۶. ۵۱. Ibid ۹۰۸. ۵۲. ۴۰۶. و ۴۰۸. صفحات ۱۳۵۲، ۴۰۸ و ۴۰۶. Ibid ۹۰۹. ۵۳. ۵۴. اصل نودم پیش نویس قانون اساسی: «اعلام عفو عمومی پس از تصویب مجلس شورای ملی با رئیس جمهور است. همچنین رئیس جمهور حق دارد در حدود قوانین، مجازات محکومان را تخفیف دهد». ۵۵. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مأخذ پیشین صفحات ۱۱۹۹ تا ۱۲۰۶. ۵۶. پروفیسور گارو مطالعات نظری و عملی در حقوق جزا ترجمه دکتر ضیاء الدین نقابت، جلد ۱ صفحه ۷۷۸. ۵۷. ماده ۲۴ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۶۹/۱۰/۱۸ مجلس شورای اسلامی و تأیید ۱۳۷۰/۷/۹ مجمع تشخیص مصلحت نظام: «عفو یا تخفیف مجازات محکومان، در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضائیه با مقام رهبری است». ۵۸. تبصره ۳ ماده ۳ آیین نامه کمیسیون عفو و بخشودگی. La. ۶۱. Pierre BOUZAT op.cit. No. ۸۷۸. C. ۶۰. La grace collective. ۵۹. grace individuelle منابع مقاله: حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، هاشمی، سید محمد؛

### چیستی ولایت ولی فقیه

چیستی ولایت ولی فقیه درباره اینکه نظریه ولایت فقیه کدام یک از اقسام ولایت است، باید گفت: کسی برای فقیه، مدعی ولایت تکوینی نیست و نمی خواهد او را تصرف کننده نظام خلقت و قانونمندی های جهان آفرینش معرفی کند (۱۶) گرچه ممکن است احياناً، فقیهی، به طور فردی، در اثر مجاهدت نفسانی و بزرگی روح، به درجاتی از کمال برسد که توان تصرف تکوینی در بخش هایی از عالم را دارا باشد. پس آنچه از مفهوم ولایت، در نظریه ی ولایت فقیه اراده می شود، آن است که خداوند سبحان و امامان معصوم (علیهم السلام) حق قانون گذاری، اجرای قانون، تصرف و تدبیر امور اجتماعی و امامت سیاسی جامعه را که نیاز قطعی تمامی جوامع است، برای فقیهان جامع شرایط جعل کرده اند. فقیه، کسی است که دین شناس باشد و با برخورداری از ملکه ی اجتهاد و قوه ی استنباط احکام شرعی از منابع آن، توان استخراج حکم الهی را، در هر مسئله و حادثه ی فردی یا اجتماعی دارد. فقیه با ولایت تدبیری و سیاسی خود، بر اساس منابع کتاب و سنت، و مصالح اجتماعی تصمیم می گیرد و همان طور که مردم



موظف به پیروی و اطاعت از حکم او هستند، خود او هم مستثنا نیست و باید از آن حکمی که خودش استنباط و صادر کرده است، پیروی نماید، و گرنه از ولایت ساقط می‌شود. وقتی که میرزای شیرازی براساس ولایت شرعی خود و به خاطر مصالح اسلامی، به تحریم تنباکو حکم می‌کند، خود او نیز باید، همانند مردم، از این حکم پیروی کند. به تعبیر حضرت امام (رحمه الله) حکومت در اسلام، حکومت قانون است (۲)؛ آن هم قانون الهی که بر طبق مصالح و مفاسد دنیوی و اخروی واقعی بشر وضع گردیده است. در حقیقت، این فقه و شریعت الهی است که تدبیر و تنظیم کننده‌ی حیات فردی و جمعی است، نه شخص فقیه. فقیه از نظر شخصیت حقیقی، با افراد جامعه، هیچ تفاوتی ندارد. ولایت سیاسی، در اختیار فقاهت است و فقیه، در مقام یک قانون دان و کسی که خبره و کارشناس است و توان استنباط حکم و قانون را دارد، دارای این ولایت شده است. البته این شؤون و اختیارات، برای مجتهد مطلق است، نه مجتهد متجزی. مجتهد مطلق، کسی است که کارشناس کامل دین باشد یعنی در تمامی احکام دینی و در جمیع زمینه‌ها، اعم از عبادات، معاملات، احکام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و امور بین الملل، توان استنباط داشته باشد و بتواند حکم الهی را به صورت مستند ارائه دهد، و در هیچ مسئله‌ی مستحدثه‌ای، از اعلام حکم شرعی عاجز نباشد. بنابراین در پاسخ این که ولایت فقیه چیست، می‌توان گفت: حق تصرف، تدبیر و تنظیمی است که درباره جامعه و مسائل اجتماعی، به تبع ولایت امامان معصوم (علیهم السلام) برای فقیه جامع الشرایط جعل شده است. پس ولایت فقیه، به معنای قیومیت بر محجوران نیست. منظور از این ولایت، خلافت تکوینی و الهی فقیه هم نیست. و نیز چنین نیست که برای فقیه، مقام وساطت میان مردم و خدا مطرح باشد؛ آن چنان که در جهان مسیحیت، در قرون وسطی، اربابان کلیسا، خویش را حاکم مطلق و واسطه‌ی میان خدا و خلق می‌پنداشتند، و خود را، در برابر هیچ مقامی، مسؤول و پاسخ‌گو نمی‌دیدند. (۳) در پایان، تذکر این نکته مفید است که ولایت یادشده، برای هر فقهی وجود ندارد. علاوه بر فقاهت که شرط لازم ولایت است، شرایط بسیار مهم و اساسی دیگری، نظیر عدالت، توان تدبیر و مدیریت جامعه، قدرت تجزیه و تحلیل مسائل سیاسی و اجتماعی، و آگاهی از روابط حاکم بر کشورهای جهان را نیز باید دارا باشد. این ولایت، برای فقهی جعل شده است که جامع الشرایط باشد. (۴) ولایت و قیومیت در بحث ولایت و قیومیت، نخست باید به پیش فرض آن نظر افکند که آیا به راستی می‌توان ولایت را به رابطه قیومیت تفسیر کرد و این دو را یگانه انگاشت و آنگاه لوازم قیومیت را به هر گونه ولایتی تعمیم داد؟ در کدام مرجع موقت، فرهنگ لغت یا متن فقهی معتبری، ولایت به قیومیت تفسیر شده است تا به آثار آن ملتزم گردیم؟ برای یافتن پاسخ و پی بردن به ماهیت و مفهوم ولایت شرعی، نخست باید مفهوم ولایت را در لغت و کاربرد عرفی مشاهده کرد، آنگاه بایستی به سراغ دانش فقه و ابواب گوناگون آن رفت. اما در لغت، ریشه لغوی ولایت، «وَلَّی» به معنای قرب، اتصال و پیوند دو یا چند شیء است. از پیوند عمیق دو شیء، ولایت پدید می‌آید. (۵) ولایت معانی مختلفی مثل فرمان‌روایی، محبت، نصرت و سلطان برای آن ذکر کرده اند که ریشه اصلی واژه، با همان معنای لغوی، در تمامی این معانی مشاهده می‌شود. از میان معانی یادشده، کاربرد ولایت در امارت و فرمان‌روایی، گسترده‌گی و شیوع خاصی دارد؛ به طوری که ادعای انصراف ولایت به امارت، سخنی صواب و منطبق بر استعمال عرفی است. (۶) اما در فقه با توجه به این که ولایت در متون فقهی، باب و کتابی مخصوص به خود که تمام فروع و مسائل مرتبط با آن یک جا طبقه بندی شده باشد، ندارد، می‌توان با شیوه‌ی استقرا، به تتبع در نمونه‌های کاربرد ولایت و اقسام شرعی آن، در کتب فقهی پرداخت، تا آشکار گردد که یگانه‌انگاری ولایت با قیومیت چه حظ و بهره‌ای از واقعیت را دارد؟ تحقیق کامل و فنی در این موضوع، گفتاری مفصل و تخصصی می‌طلبد، از این روی در این مجال، تنها به اهم اقسام ولایت شرعی که در متون فقهی فقیهان طراز اول منعکس است، اشاره می‌کنیم. این اقسام عبارت‌اند از: ۱. ولایت بر تجهیز میت ۲. ولایت بر فرایض عبادی میت ۳. ولایت بر بردگان ۴. ولایت بر دارایی و اموال کودک نابالغ ۵. ولایت بر همسر ۶. وصایت ۷. قیومیت ۸. حضانت ۹. قصاص ۱۰. ولایت کودکان سرراهی ۱۱. تولیت اوقاف ۱۲. قضاوت ۱۳. ولایت بر امور حسبه ۱۴. ولایت سیاسی. (۷) امور چهارده گانه‌ی بالا اقسام ولایتی است که فقیهان از آن یاد می‌کنند.

کنند. با تأمل در این اقسام، آشکار می‌گردد که قیومیت، تنها یک قسم از اقسام ولایت شرعی است. رابطه‌ی منطقی ولایت و قیومیت، رابطه‌ی عام و خاص مطلق است؛ اگرچه قیومیت از اقسام ولایت است، ولی الزاماً هر ولایتی قیومیت نیست؛ از این روی یکسان انگاشتن ولایت با قیومیت، مثل یکسان دانستن هر گردی با گردو است. اکنون که روشن شد ولایت مساوی و همسان با قیومیت نیست، می‌توان ماهیت و جوهره واقعی ولایت شرعی را مدیریت و یا در اصطلاح زبان فارسی، سرپرستی نامید. وجه مشترک اقسام ولایت شرعی، همان حق مدیریت و اداره و سرپرستی امور مختلف جامعه است. در حقیقت، مسئله‌ی ولایت و سرپرستی از اختراعات شریعت نیست؛ یعنی مفهوم ولایت مفهومی نوین، مانند زکات، صلوات و وضو نیست که شریعت آن را پدید آورده باشد. ولایت، امر امضایی است، نه تأسیسی. ولایت، از موضوعات عرفی است که از ضروریات حیات جمعی بشر به شمار می‌رود و با تاریخ انسان گره خورده است. ولایت، به فرهنگ و جغرافیایی خاص، وابسته نیست. اگر زیست جمعی را فطری بشر بدانیم، ولایت از اجزای تفکیک ناشدنی آن است. امور نیازمند مدیریت و اداره در جوامع بشری را می‌توان به دو گروه خرد و کلان یا جزئی و کلی تقسیم کرد. هر جامعه‌ای بنابر مقتضیات فرهنگی و دینی خویش برای این امور چاره‌ای می‌اندیشد و افرادی را برای تصمیم‌گیری درباره‌ی آنها برمی‌گزیند. این مدیریت و تدبیر، هرگاه طبق مقررات و قوانین شرعی انجام پذیرد، «ولایت شرعی» نامیده می‌شود. ولایت شرعی عهده دار اداره‌ی جامعه در بُعد کلان است و احکام گسترده‌ای را در سراسر ابواب فقهی، مثل نماز جمعه، جمع‌آوری خمس و زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، اقامه‌ی حدود و قصاص و دیات و غیره را به خود اختصاص می‌دهد. با توجه به اهمیت و گستره‌ی ولایت سیاسی، می‌توان آن را مهم‌ترین قسم ولایت شرعی و رکن رکن فقه در جمیع احکام شرعی دانست؛ زیرا در پرتو این ولایت است که امکان اجرای احکام سیاسی دینی فراهم می‌آید. در نظریه‌ی ولایت فقیه، غرض از واژه‌ی ولایت، همین ولایت سیاسی است. نتیجه‌ی آن که اولاً، ولایت، نه عین قیومیت است و نه ملازم با آن؛ از این رو نمی‌توان لوازم قیومیت، یعنی ناتوانی مولی‌علیه و نیازمندی وی به قیوم را، به تمامی اقسام ولایت سرایت بخشید. هر ولایتی، در حیطه‌ی آن که مقرر می‌گردد، لوازمی دارد که تابع و وابسته به همان حیطه است و قابل سرایت به اقسام دیگر نیست. ثانیاً، در بحث ولایت فقیه، منظور از ولایت، همان ولایت سیاسی و مدیریت اجتماعی است که هر دولت و حاکم سیاسی، مشروع یا نامشروع، این ولایت را در اختیار دارد. منظور از ولایت سیاسی، همان امامت امت است که برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امام علی (علیه السلام) ثابت بوده و حق مشروع ایشان به حساب می‌آمده است. ولایت و محجوریت ملازم انگاری ولایت و محجوریت، ناشی از مغالطه‌ای است مشابه آنچه در یگانگی پنداری ولایت و قیومیت وجود دارد که در بحث قبل اشاره شد. با بررسی دقیق متون فقهی پی می‌بریم که نمی‌توان ولایت را با محجوریت ملازم دانست. هدف هر ولایتی که جعل می‌شود، جبران نقص مولی‌علیه نیست تا در افراد تحت ولایت، به دنبال نقص باشیم. رابطه‌ی منطقی ولایت و محجوریت، عام و خاص من وجه است که تنها در ولایت بر سفیه و مجنون، با یکدیگر جمع شده‌اند. (۱) - ر.ک: امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۴۱ - ۴۲ و همو کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۶. (۲) - ر.ک: امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۶۱ و همو کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱ - ۴۶۵. (۳) - ر.ک: شهید مرتضی مطهری، علل گرایش به مادّیگری، ج ۱، ص ۵۵۳ - ۵۵۵. (۴) - ر.ک: امام خمینی، صحیفه‌ی نور، ج ۲۰، ص ۴۵۹ و ج ۲۱، ص ۳۷۱. (۵) - راغب اصفهانی، المفردات فی غرایب القرآن، ص ۵۳۳. (۶) - ر.ک: راغب اصفهانی، المفردات، ص ۵۳۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۰ - ۴۰۲ و نگارنده، مجله‌ی حکومت اسلام، شماره‌ی ۹، مقاله‌ی «مفهوم ولایت فقهی»، ص ۴۳ و ۴۴. (۷) - برای تفصیل بیش‌تر ر.ک: نگارنده، مجله‌ی حکومت اسلامی، شماره‌ی ۹، پاییز ۷۷، «مفهوم ولایت فقهی»، ص ۲۶ - ۲۹. در این جا مولی‌علیه، گرفتار نوعی ناتوانی است، اما در مواردی مثل ولایت بر قصاص، اوقاف، قضاوت یا ولایت سیاسی، محجوریت به مفهوم نقص و ناتوانی مطرح نیست. چنان که در مواردی مثل ورشکستگی یا بیماری مشرف به مرگ، به نظر برخی از فقها، با آن که محجوریت وجود دارد، ولایت موجود نیست. (۱) اینک برای روشن شدن بیش‌تر بحث، باید مولی‌علیه را در اقسام ولایت

شرعی بررسی کنیم. برای ولایت شرعی، چهارده قسم بر شمرده شد. در این اقسام چهارده گانه، موّلی علیه به سه شکل ظهور می کند: اشیا، اطفال، اشخاص. پس چنین نیست که موّلی علیه، همواره اشخاص و انسان ها باشند. در مواردی مثل تولیت وقف و وصایت، ولایت مربوط به اموال و دارایی هاست. در بعضی، مثل فرایض عبادیّ میت، ولایت بر فعل است. زبّدین صورت که بزرگ ترین پسر میت، موظّف است نماز و روزه های قضا شده ی میت را یا خودش انجام دهد یا برای انجام آنها نایب بگیرد. اما در گروه سوم که ولایت مربوط به اشخاص است، موّلی علیه به دو شکل ظهور می کند: اشخاص محجور، اشخاص غیر محجور. محجورانی که برای حفظ مصالح آنها ولایت جعل می شود یا صغیرند یا مجنون که نقص و ناتوانی شان موجب ولایت شده است. اما در ولایت بر افراد غیر محجور، مثل ولایت بر قضا و قصاص و ولایت سیاسی، نقص و ناتوانی موجب ولایت نیست. بلکه هدف این سه قسم از ولایت، تنظیم امور اجتماعی و قانونمندی جامعه بوده است. مغالطه ی مهمّی که در پرسش رخ نموده، آن است که فلسفه ی کلی بُعد ولایت، جبران نقص موّلی علیهم دانسته شده و آن گاه محجوریت، با ناتوانی و ضعف، برابر پنداشته شده است. در حالی که فلسفه ی جعل ولایت، تدبیر و تنظیم امور اجتماعی و سامان دهی امور جامعه است و این حقیقت، اختصاص به جامعه ی اسلامی ندارد. همان گونه که «ولایت» از نوآوری های شریعت نیست، بلکه واژه ای عرفی است. در همه ی جوامع، برای تدبیر و تنظیم امور اجتماعی، افرادی را برای مدیریت بخش های مختلف برمی گزینند، در حالی که هیچ ضعف و نقصی مطرح نیست. در جامعه ی اسلامی، از مدیریت های گوناگون به ولایت شرعی تعبیر می شود. مثلاً در ولایت بر اوقاف، شخص واقف یا شارع، برای حفظ و جلوگیری از حیف و میل اموال موقوفه، تولیت را در اختیار فردی قرار می دهد. یا شارع برای تکریم میت و حفظ حرمت اقربا ی وی، ولایت بر تجهیز را به اولیای میت می سپارد. او یا برای تشفی خاطر اولیای مقتول یا فرد زیان دیده، حقّ قصاص و ولایت بر آن را جعل می کند. در ولایت سیاسی هم برای تدبیر و تنظیم امور اجتماعی، فردی برای رهبری و مدیریت جامعه انتخاب می شود. بنابراین، مطرح کردن بحث نقص و ناتوانی در جعل ولایت فقیه، تشویش اذهان است. البته طبیعی است که هر اندازه حیطه ی مأموریت و مدیریت یک مدیر گسترده تر باشد، اختیارات افزون تری می یابد و دیگران حق دخالت در حوزه ی مسئولیت او را ندارند. این مسئله، به معنای حاکمیت اصل عدم تساوی نیست. همه ی افراد و شهروندان، در برابر قانون یکسان اند و کسی، از این حیث، امتیازی ویژه ندارد و در جامعه ی اسلامی، تنها امتیاز، تقوا و فضایل اخلاقی است. اما اختیارات قانونی که از آثار ولایت و مدیریت است، امتیاز و تبعیض و عدم تساوی نیست. هرگز نمی توان محدودیت ناشی از قانون را محجوریت نامید. محدودیت اراده از لوازم قانون و طبیعت ذاتی هر حکم شرعی یا غیر شرعی است. در غیر این صورت، باید به هرج و مرج تن داد. در دموکراسی هم، وقتی مردم کشوری به پای صندوق آرا می شتابند، در واقع به محدودیت اراده ی خود، آری می گویند. زیرا محدودیت را بر هرج و مرج ترجیح می دهند. مسلمان رشید و هوشمندی که ولایت خدا، رسول و امام را می پذیرد و به مقرّرات آن پاسخ مثبت می دهد، محجور نیست و این نمی تواند نشانه ی نقص و ناتوانی او باشد. مردم، همان طور که، در حوزه ی امور خصوصی مکلف اند و این تکلیف ناشی از آزادی اراده ی ایشان است. در حوزه ی امور عمومی هم مکلف اند و با آزادی اراده ی خود، در سرنوشت خویش دخالت و تصرف می کنند و کسی را که مرضی و تأیید شده ی خداوند است برای تصدّی ولایت و سرپرستی جامعه انتخاب می کنند. کامل ترین انسان ها در عرصه ی خردورزی، علی (علیه السلام)، ولایت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) را می پذیرد و او را سرپرست خود می داند. آیا ولایتی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر امثال امام علی (علیه السلام) دارد یا ولایت امام علی (علیه السلام) بر امام حسن و امام حسین (علیهم السلام)، نشان از نقص و ناتوانی ایشان است؟! بنابراین، ملازم انگاری ولایت و محجوریت، مغالطه ای بیش نیست و نشان می دهد که گوینده این نظریه، به جوهره واقعی ولایت پی نبرده است. در نظریه ولایت فقیه هم منظور از ولایت، همین ولایت سیاسی است و به تعبیر امام خمینی (رحمه الله) ولایتی را که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) (۲) داشتند، در زمان غیبت، فقیه عادل دارد، (۳) و این امامت و ولایت با ضعف و محجوریت مردم ملازمه ای

ندارد. (۱)- ر.ک: نگارنده، همان، ص ۵۴، ۵۵، ۵۸ و ۵۹. (۲)- ر.ک: همانجا. (۳)- امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۴۰. مصطفی جعفرپیشه فرد - مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

## شئون حاکم اسلامی

شئون حاکم اسلامی فقیه جامع الشرایط، دارای چهار شان دینی می باشد که دو شان علمی است و دو شان دیگر آن، عملی می باشد. این چهار وظیفه، عبارتند از: ۱. حفاظت ۲. افتاء ۳. قضاء ۴. ولاء. ۱- وظیفه حفاظت از آنجا که مهم ترین وظیفه امام معصوم (علیه السلام)، تنزیه قرآن کریم از تحریف یا سوء برداشت و نیز تقدیس سنت معصومین (علیهم السلام) از گزند اخذ به متشابهاات و اعمال سلیقه شخصی و حمل آن بر پیش فرض ها و پیش ساخته های ذهنی دیگران است. همین رسالت بزرگ در عصر غیبت، بر عهده فقیه جامع الشرایط خواهد بود زیرا سرپرست نظام اسلامی، جامعه مسلمین را بر اساس معارف اعتقادی و احکام عملی کتاب و سنت معصومین اداره می کند و از اینرو، باید پیش از هر چیز، به حفاظت و صیانت و دفاع از این دو وزنه وزین بپردازد. ۲- وظیفه افتاء وظیفه فقیه در ساحت قدس مسائل علمی و احکام اسلامی، اجتهاد مستمر با استمداد از منابع معتبر و اعتماد بر مبانی استوار و پذیرفته شده در اسلام و پرهیز از التقاط آنها با مبانی حقوق مکتب های غیر الهی و دوری از آمیختن براهین و احکام عقلی با نتایج قیاس و استحسان و مصالح مرسله و... می باشد. وظیفه فقیه جامع الشرایط در زمینه افتاء، فقط کشف و به دست آوردن احکام اسلامی است بدون آنکه هیچ گونه دخل و تصرفی در آن نماید زیرا اسلام، به نصاب کمال نهایی آمده و منزله از آسیب نقص و مبرای از گزند فزونی است و راهی برای نفوذ نسخ و تبدیل و تغییر و یا تخصیص و تقیید بیگانه در آن وجود ندارد و احدی پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نمی آید که از وحی تشریحی برخوردار باشد و لذا پس از ارتحال آن رسول گرامی، حضرت امیر المؤمنین (علیه السلام) چنین فرمود: «لقد انقطع بموتک ما لم ینقطع بموت غیرک من النبوه والانباء واخبار السماء» (۱) به سبب رحلت تو (ای پیامبر!) چیزی منقطع گشت که به مرگ غیر تو منقطع نگشت و آن، همان نبوت و خبردهی و اخبار آسمان است. ۳- وظیفه قضاء حاکم اسلامی، عهده دار شان قضاء رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان معصوم (علیهم السلام) نیز هست؛ به این معنا که نخست با تلاش و کوشش متمادی و اجتهاد علمی، مبانی و احکام قضاء اسلامی را از منابع اصیل آن به دست می آورد و سپس بر اساس همان علوم و احکام و بدون آنکه تصرفی از خود در آنها داشته باشد، به رفع تخاصمات و اجرای احکام قضایی و صادر نمودن فرامین لازم می پردازد. این وظیفه حاکم اسلامی، یعنی تنفیذ عملی احکام صادر شده، بر خلاف وظیفه سابق، مربوط به عمل و در محدوده اجرای احکام اسلام است. ۴- وظیفه ولاء حاکم اسلامی پس از اجتهاد عمیق در متون و منابع دین و به دست آوردن احکام اسلام در همه ابعاد زندگی مسلمین، موظف به اجرای دقیق آنهاست. فقیه جامع الشرایط، در زمینه های مختلف اجتماعی، چه در امور فرهنگی نظیر تعلیم و تربیت و تنظیم نظام آموزشی صالح، چه در امور اقتصادی مانند منابع طبیعی، جنگل ها، معادن، دریاها،...، چه در امور سیاسی داخلی و خارجی مانند روابط بین الملل، در زمینه های نظامی همانند دفاع در برابر مهاجمان و تجهیز نیروهای رزمی، و در سایر امور لازم، به تطبیق قوانین اسلامی و اجرای احکام ثابت الهی مبادرت می ورزد. احکام اسلامی، برخی فردی است و برخی اجتماعی، برخی مربوط به مردم است و برخی مخصوص مجتهد و حاکم؛ که در همه این موارد، ولی فقیه باید پس از شناخت دقیق حدود این احکام، وظیفه هر فرد یا گروهی را در جامعه اسلامی مشخص سازد و با هماهنگی ساختن آنان، اداره درست جامعه را صورت دهد و با اجرای احکام اسلام و رفع تراحم احکام و تقدیم «احکام اهم بر «احکام مهم، هدایت هر چه بیشتر مسلمین و جامعه اسلامی را متحقق سازد. تراحم احکام در مقام اجراء احکام گسترده اسلام، تا زمانی که به مقام عمل و اجراء درنیامده باشند، هرگز گرفتار مانع و مزاحمی نمی شوند؛ اما در مقام اجراء، به دلیل آنکه عالم طبیعت و حرکت، عالم تضاد و مزاحمت است، دچار تراحم می گردند. به عنوان مثال، «وجوب نجات غریق و «حرمت عبور بی اجازه از ملک غیر»، دو حکم

شرعی‌اند که در مقام ثبوت یا اثبات شرعی، هیچ‌گونه اصطکاک‌کی با هم ندارند، ولی در مقام عمل، ممکن است دچار تراحم گردند؛ مثلاً آنجا که فردی در خانه‌ای، در معرض مرگ است و در آن زمان، اجازه گرفتن از صاحب‌خانه ممکن نیست، هر دو حکم مذکور، قابل اجراء نیستند؛ زیرا اگر آن فرد را نجات دهیم، بدون اجازه وارد خانه دیگری شده‌ایم و اگر بخواهیم بی‌اجازه در خانه دیگران وارد نشویم، باید آن فرد را رها کنیم تا بمیرد. «تراحم» به این معناست که در یک زمان، تحقق دو یا چند دستور دینی امکان‌پذیر نباشد و اجرای هر یک، سبب ترک دیگری گردد. در چنین مواردی، جز فدا کردن دستور مهم و عمل نمودن به دستور مهم‌تر، چاره‌ای وجود ندارد. قاعده «تقدیم اهم بر مهم»، قاعده‌ای عقلی است که همه انسان‌های عاقل آن را ادراک می‌کنند و بدان ملتزم می‌باشند و در تراحم وظایف فردی خود، به آن عمل می‌کنند و کار کم‌اهمیت را فدای کار پراهمیت می‌سازند. رفع تراحم از احکام اسلامی، کاری بسیار دشوار است و دو ویژگی را در شخص رهبر و حاکم اسلامی می‌طلبد؛ یکی آگاهی به زمان و مصلحت نظام اسلامی، و دیگری شناخت حکم مهم‌تر که در سایه اجتهاد مطلق فقیه و دیگر شرایط لازم او محقق می‌شود. بنابراین، وقتی که دستورهای اسلام در سطح جامعه پیاده می‌گردد، به طور طبیعی مواردی پیش می‌آید که لازم است بعضی از قوانین، به صورت موقت اجرا نگردند و با تعطیل آنها، قوانین مهم‌تر تحقق یابند و این مسأله، هیچ ربطی به تغییر احکام اسلامی ندارد؛ زیرا هیچ یک از واجبات، محرمات، مکروهات، مستحبات، و یا مباحات اسلام، قابل تغییر نیست. حلال و حرام رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، تا روز قیامت ثابت است: «حلال محمد حلال ابدالی یوم القیامه و حرام ابدالی یوم القیامه (۲) و آنچه را که ائمه هدی (علیهم‌السلام) پس از ارتحال حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم، در تقیید یا تخصیص حکمی بیان فرموده‌اند، همه از باب وراثت از رسالت و در جهت تبیین ویژگی‌های احکام صادره است. حکم حاکم اسلامی و فقیه جامع‌الشرایط، همگی در حیطه اجرای احکام الهی است نه در اصل احکام؛ و اگر در موارد تراحم، طبق حکم ولی فقیه، انجام یک واجب، بر ترک یک حرام مقدم می‌شود، از باب تغییر احکام یا تقیید و تخصیص آنها نیست، بلکه به دلیل تراحم و از باب مقدم شدن حکم مهم‌تر و برتر بر حکم کم‌اهمیت‌تر است. به عنوان مثال؛ حکم تاریخی میرزای شیرازی (رض) در حرمت استعمال تنباکو که فرمودند: «الیوم استعمال تنباکو و توتون بای نحو کان، در حکم محاربه با امام زمان (صلوات الله وسلامه علیه) است (۳)، به دلیل آن بود که در آن زمان، حلال بودن استعمال تنباکو، مزاحم حکم «وجوب حفظ اسلام و مسلمین از تسلط و استیلای کافران بود و اگر مردم بر اساس حلال بودن تنباکو، آن را استعمال می‌کردند، سبب تسلط کافران بر جامعه اسلامی می‌شد و به این جهت و به دلیل مهم‌تر بودن «وجوب دفع تسلط کافران، حلیت تنباکو، به طور موقت و تا زمانی که سبب استیلای کافران بود، تعطیل شد. اگر طیب حاذق و دلسوز، شخصی را از استفاده برخی خوردنی‌های حلال منع می‌کند و یا در موردی که علاج او منحصر در مصرف داروی نجس و حرام است، دستور خوردن آن را می‌دهد، در این موارد، آن طیب، نه حلال را حرام کرده است و نه حرام را نجس را حلال و پاک گردانیده، بلکه او فقط ضرورت نخوردن حلال مشخص یا خوردن حرام معین را بیان می‌کند و از روی اضطرار، خوردن یا نخوردن آن اشیاء را دستور می‌دهد و این دستورها، تنها در محدوده عمل است نه در محدوده علم و حکم شرعی. فقیه جامع‌الشرایط نیز هیچ دخالتی در محدوده قانونگذاری و جعل احکام دینی ندارد و نمی‌تواند به مصلحت خود آنها را کم یا زیاد کند. آنچه در اختیار اوست، اجرای قوانین الهی است که اگر این قوانین بدون تراحم قابل اجرا باشند، مشکلی وجود ندارد و هیچ حکمی از احکام الهی، حتی به صورت موقت، تعطیل نمی‌شود؛ اما اگر اجرای یک قانون، منجر به تراحم آن قانون با قوانین دیگر شد، ولی فقیه، بر اساس مصلحت نظام اسلامی و نیز بر اساس جایگاه هر حکم از نظر اهمیت، حکم برتر و مهم‌تر را مقدم می‌دارد و آن را اجرا می‌کند و حکم مزاحم با آن را به طور موقت و تا زمانی که تراحم وجود دارد، تعطیل می‌نماید و پس از رفع تراحم، بلافاصله، حکم تعطیل شده را به اجرا درخواهد آورد. از اینرو، حاکم اسلامی در عصر غیبت امام زمان (عج)، همانند دیگر مسلمانان، بنده محض و تسلیم مطلق قوانین خداست و برای اجرای همه‌جانبه آن قوانین تلاش می‌کند و اگر در موارد تراحم، یکی از احکام را تعطیل



می‌کند، اولاً بر اساس قاعده عقلی و نقلی «تقدیم اهم بر مهم است و ثانياً تعطیل حکم، به معنای اجرا نشدن آن به طور موقت است و هیچ گاه سبب تغییر در احکام خداوند نمی‌شود. ولی فقیه، موظف است نظام اسلامی را برای اجرای احکام تشکیل دهد و برای این منظور، اگر حکمی از احکام را مانع اصل نظام اسلامی و مضر به حال مسلمانان دانست، موقتا آن را تعطیل می‌نماید و این، همان است که امام خمینی (قدس سره) در یکی از بیانات خود فرمودند: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. (۱). نهج البلاغه، خطبه ۲۳۵، بند ۱. (۲). کافی ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹. (۳). تاریخ سیاسی معاصر ایران ج ۱، ص ۲۹. حاکم، می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع، بدون تخریب نشود خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام، باشد یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتا جلوگیری کند» (۱). اختیارات یا مسؤولیت‌های مطلقه فقیه از برهان ضرورت وجود ناظم و رهبر برای جامعه اسلامی و نیز از نیابت فقیه جامع‌الشرایط از امام عصر (علیه‌السلام) در دوران غیبت آن حضرت و از آنچه در فصول گذشته گفته شد، به خوبی روشن می‌گردد که ولی فقیه، همه اختیارات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان (علیهم‌السلام) در اداره جامعه را داراست زیرا او در غیبت امام عصر (عج)، متولی دین است و باید اسلام را در همه ابعاد و احکام گوناگون اجتماعی اش اجرا نماید. حاکم اسلامی، باید برای اجرای تمام احکام اسلامی، حکومتی تشکیل دهد و در اجرای دستورهای اسلام، تزامم احکام را به وسیله تقدیم اهم بر مهم رفع کند. اجرای قوانین جزایی و اقتصادی و سائر شؤون اسلام و جلوگیری از مفسدات و انحرافات جامعه، از وظایف فقیه جامع‌الشرایط است که تحقق آنها نیازمند هماهنگی همه مردم و مدیریت متمرکز و حکومتی عادل و مقتدر است. حاکم اسلامی، برای اداره جامعه و اجرای همه‌جانبه اسلام، باید مسؤولان نظام را تعیین کند و مقررات لازم برای کشورداری را در محدوده قوانین ثابت اسلام وضع نماید. فرماندهان نظامی را نصب کند و برای حفظ جان و مال و نوامیس مردم و استقلال و آزادی جامعه اسلامی، فرمان جنگ و صلح را صادر نماید. کنترل روابط داخلی و خارجی، اعزام مرزداران و مدافعان حریم حکومت، نصب ائمه جمعه و جماعات (به نحو مباشرت یا تسبیب)، تعیین مسؤولان اقتصادی برای دریافت زکات و اموال ملی و صدها برنامه اجرایی و مقررات فرهنگی، حقوقی، اقتصادی، سیاسی، و نظامی، همگی از وظایف و مسؤولیت‌های مطلقه فقیه است که بدون چنین وظائفی، اجرای کامل و همه‌جانبه اسلام و اداره مطلوب جامعه اسلامی، به آن گونه که مورد رضایت خداوند باشد، امکان‌پذیر نیست. (۱). صحیفه نور ج ۲۰، ص ۱۷۰.

آیت الله جوادی آملی - کتاب ولایت فقیه، ص ۲۴۲

### حکم حکومتی ولی فقیه و فتوای فقها

حکم حکومتی ولی فقیه و فتوای فقها مرجعیت و ولایت فقیه یکی از سؤالاتی که پیرامون نظریه ولایت فقیه مطرح می‌شود این است که جایگاه مراجع تقلید و مجتهدین دیگر غیر از ولی فقیه، در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه کجاست و آیا در صورت وجود ولی فقیه از یک سو و مراجع تقلید از سوی دیگر، تعارضی بین آنها وجود نخواهد داشت؟ آیا نتیجه و لازمه ولایت فقیه، پذیرفتن مرجعیت واحد و نفی مراجع تقلید دیگر است؟ اگر چنین نیست و از نظر این تئوری مردم می‌توانند علی‌رغم وجود ولی فقیه در جامعه، از اشخاص دیگری تقلید کنند، در صورت وجود اختلاف نظر بین ولی فقیه و مراجع تقلید، وضعیت جامعه چه خواهد شد و وظیفه مقلدین این مرجع چیست؟ و آیا می‌توان بین عمل به فتاوی مرجع تقلید و اطاعت از ولی فقیه جمع کرد؟

وسئالاتی از این قبیل که باز هم مانند بحث قبلی، حقیقت و روح همه آنها به یک مسأله باز می‌گردد و آن «تبیین رابطه مرجعیت و ولایت فقیه» است و با روشن شدن این رابطه، پاسخ این پرسش‌ها و نظایر آنها معلوم خواهد شد. برای تبیین «رابطه مرجعیت و ولایت فقیه» باید ماهیت تقلید و کار علما و مراجع تقلید و نیز ماهیت کار ولی فقیه و تفاوت بین آن دو، و به دنبال آن تفاوت بین حکم و فتوا معلوم گردد. در بیان ماهیت مسأله تقلید و کار علما و مراجع باید بگوییم که کار مردم در مراجعه به علما و تقلید از آنان در مسائل دینی، از مصادیق رجوع غیر متخصص به متخصص و اهل خبره است که در سایر موارد زندگی بشر هم وجود دارد. توضیح این که: از آن جایی که هر فرد به تنهایی در تمامی امور سر رشته ندارد و کسب تخصص در همه زمینه‌ها برای یک نفر ممکن نیست بنابراین به طور طبیعی و بر اساس حکم عقل، انسان‌ها در مسائلی که در آن تخصص ندارند و مورد نیاز آنهاست به کارشناسان و متخصصان هر رشته مراجعه می‌کنند. مثلاً اگر کسی می‌خواهد خانه‌ای بسازد و خودش از بنایی و مهندسی سر رشته‌ای ندارد برای تهیه نقشه و بنای ساختمان، به معمار و مهندس و بنا مراجعه می‌کند. برای آهن ریزی آن به جوشکار ساختمان، و برای ساختن درهای اتاق و کمد‌های آن به نجار، و برای سیم کشی برق و لوله کشی آب و گاز نیز به متخصص‌های مربوطه مراجعه می‌کند و انجام این کارها را به آنها واگذار می‌کند. ویا وقتی بیمار می‌شود برای تشخیص بیماری و تجویز دارو به پزشک مراجعه می‌کند. و در همه این موارد، متخصصان مربوطه دستور انجام کارهایی را به او می‌دهند و او نیز اجرا می‌کند. مثلاً پزشک می‌گوید این قرص روزی سه تا، این شربت روزی دو قاشق، این کپسول روزی یکی و ... و بیمار هم نمی‌ایستد بحث می‌کند که چرا از این قرص؟ چرا از آن شربت؟ چرا این یکی روزی سه تا و آن دیگری روزی یکی و ...؟ نمونه‌هایی از این دست هزاران و صدها هزار بار به طور مرتب و روزانه در دنیا به وقوع می‌پیوندد و ریشه همه آنها نیز یک قاعده عقلی و عقلایی به نام «رجوع غیر متخصص به متخصص و اهل خبره» است. و این هم چیز تازه‌ای در زندگی بشر نیست و هزاران سال قبل در جوامع بشری وجود داشته است. در جامعه اسلامی نیز، یکی از مسائلی که یک مسلمان با آن سروکار دارد و مورد نیاز اوست مسائل شرعی و دستورات دینی است و از آن جا که خودش در شناخت احکام تخصص ندارد بنابراین به کارشناس و متخصص شناخت احکام شرعی، که همان علما و مراجع تقلید هستند، مراجعه می‌کند و گفته آنان را ملاک عمل قرار می‌دهد. پس اجتهاد در واقع عبارت است از تخصص و کارشناسی در مسائل شرعی؛ و تقلید هم رجوع غیر متخصص در شناخت احکام اسلام، به متخصص این فن است و کاری که مجتهد و مرجع تقلید انجام می‌دهد ارائه یک نظر کارشناسی است. این حقیقت و ماهیت مسأله تقلید است. اما مسأله ولایت فقیه، جدای از بحث تقلید و از باب دیگری است. این جا مسأله حکومت و اداره امور جامعه مطرح است. ولایت فقیه این است که ما از راه عقل یا نقل به این نتیجه رسیدیم که جامعه احتیاج دارد یک نفر در رأس هرم قدرت قرار بگیرد و در مسائل اجتماعی حرف آخر را بزند و رأی و فرمانش قانوناً مطاع باشد. بدیهی است که در مسائل اجتماعی جای این نیست که هر کس بخواهد طبق نظر و سلیقه خود عمل کند بلکه باید یک حکم و قانون جاری باشد و در غیر این صورت، جامعه دچار هرج و مرج خواهد شد. در امور اجتماعی نمی‌شود برای مثال یک نفر بگوید من چراغ سبز را علامت جواز عبور قرار می‌دهم و دیگری بگوید من چراغ زرد را علامت جواز عبور می‌دانم و سومی هم بگوید از نظر من چراغ قرمز علامت جواز عبور است. بلکه باید یک تصمیم واحد گرفته شود و همه ملزم به رعایت آن باشند. در همه مسائل اجتماعی، وضع چنین است. بنابراین، ولی فقیه و تشکیلات و سازمان‌ها و نهادهایی که در نظام مبتنی بر ولایت فقیه وجود دارند کارشان همان کار دولت‌ها و حکومت‌هاست؛ و روشن است که کار دولت و حکومت صرفاً ارائه نظر کارشناسی نیست بلکه کار آن، اداره امور جامعه از طریق وضع قوانین و مقررات و اجرای آنهاست. به عبارت دیگر، ماهیت کار دولت و حکومت، و در نتیجه ولی فقیه، ماهیت الزام است و حکومت بدون الزام معنا ندارد. و این برخلاف موردی است که ما از کسی نظر کارشناسی بخواهیم، مثلاً وقتی بیماری به پزشک مراجعه می‌کند و پزشک نسخه‌ای برای او می‌نویسد یا می‌گوید این آزمایش را انجام بده، بیمار هیچ الزام و اجباری در قبال آن ندارد و می‌تواند به هیچ یک از

توصیه های پزشک عمل نکند و کسی هم حق ندارد به جرم نخوردن داروی پزشک یا انجام ندادن آن آزمایش او را جریمه کند یا به زندان بیفکند. پس از روشن شدن ماهیت کار مجتهد و ولی فقیه و تفاوت آن دو، اکنون می توانیم ماهیت هر یک از «فتوا» و «حکم» و تفاوت آن ها را نیز بیان کنیم. «فتوا دادن» کار مجتهد و مرجع تقلید است. مرجع تقلید به عنوان کارشناس و متخصص مسائل شرعی برای ما بیان می کند که مثلاً چگونه نماز بخوانیم یا چگونه روزه بگیریم. بنابراین «فتوا عبارت است از نظری که مرجع تقلید درباره مسائل و احکام کلی اسلام بیان می کند». به عبارتی، کار مرجع تقلید مانند هر متخصص دیگری، ارشاد و راهنمایی است و دستگاه و تشکیلاتی برای الزام افراد ندارد. او فقط می گوید اگر احکام اسلام را بخواهید این ها هستند اما این که کسی به این احکام عمل کند یا نه، امری است که مربوط به خود افراد می شود و ربطی به مرجع تقلید ندارد. آن چه از مرجع تقلید می خواهیم این است که «نظر شما در این مورد چیست؟» اما نسبت به ولی فقیه مسأله فرق می کند. آن چه از ولی فقیه سؤال می شود این است که «دستور شما چیست؟» یعنی کار ولی فقیه نه فتوا دادن بلکه حکم کردن است. «حکم» عبارت از فرمانی است که ولی فقیه، به عنوان حاکم شرعی، در مسائل اجتماعی و در موارد خاص صادر می کند. به عبارت دیگر، فتاوی مرجع تقلید معمولاً روی یک عناوین کلی داده می شود و تشخیص مصادیق آنها بر عهده خود مردم است. مثلاً در عالم خارج مایعی به نام «شراب» وجود دارد. «شراب» یک عنوان کلی است که در خارج مصادق های متعدد و مختلفی دارد. مرجع تقلید فتوا می دهد که این عنوان کلی، یعنی شراب، حکمش این است که خوردن آن حرام است. حال اگر فرض کردیم یک مایع سرخ رنگی در این لیوان هست که نمی دانیم آیا شراب است یا مثلاً شربت آلبالوست، در این جا تشخیص این موضوع در خارج، دیگر بر عهده مرجع تقلید نیست و حتی اگر هم مثلاً بگویید این مایع شربت آلبالوست، سخن او برای مقلد اثری ندارد و تکلیف شرعی درست نمی کند، و این همان عبارت معروفی است که در فقه می گویند «رأی فقیه در تشخیص موضوع، حجیتی ندارد.» و اصولاً کار فقیه این نیست که بگوید این مشروب است؛ آن شربت آلبالوست؛ بلکه همان گونه که بیان شد او فقط حکم کلی این دو را بیان می کند که «خوردن مشروب حرام و خوردن شربت آلبالو حلال است» و هر مقلدی در مواردی که برایش پیش می آید خودش باید تشخیص بدهد که این مایع، شربت آلبالو و یا مشروب است. یا مثلاً فقیه فتوا می دهد «در صورت هجوم دشمن به مرزهای سرزمین اسلام اگر حضور مردم ها در جبهه برای دفع تجاوز دشمن کفایت کرد حضور زن ها لازم نیست اما اگر حضور مردها به تنهایی کافی نباشد بر زن ها واجب است در جبهه و دفاع از حریم اسلام شرکت کنند.» کار مرجع تقلید تا همین جا و بیان همین حکم کلی است اما این که در این جنگ خاص یا در این شرایط خاص آیا حضور مردها به تنهایی برای دفاع کافی است یا کافی نیست، چیزی است که تشخیص و تصمیمش با خود افراد و مقلدین است. اما ولی فقیه از این حد فراتر می رود و این کارها را خودش انجام می دهد و بر اساس آن تصمیم می گیرد و فرمان صادر می کند و کسی هم نمی تواند بگوید که کار ولی فقیه فقط بیان احکام است اما تشخیص با خود مردم است پس تشخیص او برای من حجیت ندارد؛ بلکه همه افراد ملزمند که بر اساس این تشخیص عمل کنند. مثلاً ولی فقیه حکم می کند که در حال حاضر حضور زنان در جبهه لازم است؛ در چنین فرضی حضور زن ها در جبهه ها شرعاً واجب می شود. این، همان چیزی است که گاهی از آن به «احکام حکومتی» یا «احکام ولایتی» تعبیر می کنند که باز هم به همان تفاوت میان «فتوا» و «حکم» اشاره دارد. در این جا تذکر این نکته لازم است که در عرف ما بسیار رایج است که به «فتوا» و رأی یک مجتهد در یک مسأله، اطلاق «حکم» می شود و مثلاً می گوئیم «حکم نماز این است» یا «حکم حجاب این است»؛ ولی باید توجه داشت که کلمه «حکم» در این گونه موارد، اصطلاح دیگری است و نباید با اصطلاح «حکم» که در مورد ولی فقیه به کار می بریم اشتباه شود. از آن چه گفتیم روشن شد که چون رجوع به مجتهد و مرجع تقلید از باب رجوع به اهل خبره و متخصصین است و در رجوع به متخصصین، افراد آزادند که به هر متخصصی که او را بهتر و شایسته تر تشخیص دادند مراجعه کنند، بنابراین در مسأله تقلید و فتوا هر کس می تواند برود تحقیق کند و هر مجتهدی را که تشخیص داد اعلم و شایسته تر از دیگران است از او تقلید کند و هیچ مانع و مشکلی

وجود ندارد که مراجع تقلید متعددی در جامعه وجود داشته باشند و هر گروه از افراد جامعه، در مسائل شرعی خود مطابق نظر یکی از آنان عمل نمایند. اما در مسائل اجتماعی که مربوط به حکومت می شود چنین چیزی ممکن نیست و مثلاً در مورد قوانین رانندگی و ترافیک نمی شود بگوییم هر گروهی می توانند به رأی و نظر خودشان عمل کنند. برهیچ انسانی که بهره ای از عقل و خرد داشته باشد پوشیده نیست که اگر در مسائل اجتماعی، مراجع تصمیم گیری متعدد و در عرض هم وجود داشته باشد و هر کس آزاد باشد به هر مرجعی که دلش خواست مراجعه کند نظام اجتماعی دچار اختلال و هرج و مرج خواهد شد. بنابراین در مسائل اجتماعی و در امور مربوط به اداره جامعه، مرجع تصمیم گیری واحد لازم است و در نظریه ولایت فقیه، این مرجع واحد همان ولی فقیه حاکم است که اطاعت او بر همه، حتی بر فقهای دیگر لازم است؛ همچنان که خود مراجع و فقها در بحث های فقهی خود گفته و نوشته اند که اگر یک حاکم شرعی حکمی کرد هیچ فقیه دیگری حق نقض حکم او را ندارد. و از موارد بسیار مشهور آن هم، که قبلاً نیز اشاره کردیم، قضیه تنباکو و حکم مرحوم میرزای شیرازی است که وقتی ایشان حکم کرد که «الیوم استعمال تنباکو حرام و مخالفت با امام زمان - علیه السلام - است.» همه، حتی مراجع و علما و فقهای دیگر هم آن را گردن نهادند زیرا که این کار مرحوم میرزای شیرازی نه اعلام یک فتوا و نظر فقهی بلکه صدور یک حکم ولایتی بود. خلاصه آن چه تا این جا درباره ماهیت کار مرجع تقلید و ولی فقیه، و تفاوت بین آن دو گفتیم این شد که یک تفاوت مرجع تقلید و ولی فقیه این است که مرجع تقلید، احکام کلی را (چه در مسائل فردی و چه در مسائل اجتماعی) بیان می کند و تعیین مصداق، کار او نیست. اما ولی فقیه، صدور دستورات خاص و تصمیم گیری متناسب بانیازها و شرایط خاص اجتماعی است. از منظر دیگر، تفاوت بین مرجع تقلید و ولی فقیه این است که از مرجع تقلید نظر کارشناسی می خواهند اصولاً رجوع به مجتهد و مرجع تقلید از باب رجوع غیر متخصص به متخصص است اما از ولی فقیه می پرسند امر و دستور شما چیست. به عبارت دیگر، شأن یکی فتوا دادن و شأن دیگری دستور دادن و حکم کردن است. نکته دیگر هم این بود که تعدد فقها و مراجع، و تقلید هر گروه از مردم از یکی از آنان، امری است ممکن و صدها سال است که بین مسلمانان وجود داشته و دارد و مشکلی ایجاد نمی کند. اما فقیهی که بخواهد به عنوان حاکم و ولی امر عمل کند نمی تواند بیش از یک نفر باشد و تعدد آن منجر به هرج و مرج اجتماعی و اختلال نظام خواهد شد. و اما نسبت به جمع بین دو منصب «مرجعیت» و «ولایت امر» در شخص واحد باید بگوییم که علی الاصول چنین چیزی لازم نیست که فقیهی که منصب ولایت و حکومت به او سپرده می شود مرجع تقلید همه یا لاقلاً اکثر افراد جامعه باشد بلکه اصولاً لازم نیست که مرجع تقلید بوده و مقلدینی داشته باشد. آن چه در ولی فقیه لازم است ویژگی فقاقت و تخصص در شناخت احکام اسلامی و اجتهاد در آن هاست. البته در عمل ممکن است چنین اتفاقی بیفتد که ولی فقیه قبل از شناخته شدن به این مقام، مرجع تقلید بوده و مقلدینی داشته باشد و یا اتفاقاً همان مرجع تقلیدی باشد که اکثریت افراد جامعه از او تقلید می کنند؛ همان گونه که در مورد بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران، حضرت امام خمینی - رحمه الله علیه -، این گونه بود. اما ممکن است زمانی هم مثل زمان مرحوم آیت الله گلپایگانی یا آیت الله اراکی اتفاق بیفتد که دو منصب «مرجعیت» و «ولایت» در یک فرد جمع نشود و اکثریت جامعه در مسائل فردی و احکام کلی اسلام از شخصی تقلید کنند اما در مورد تصمیم گیری ها و مسائل اجتماعی و تعیین حکم موارد خاص، از شخص دیگری (ولی فقیه) پیروی و اطاعت نمایند. ولایت فقیه یا افقه مسأله دیگری که در مورد رابطه مرجعیت و ولایت فقیه ممکن است به ذهن بیاید و جای سؤال باشد بحث ولایت فقیه یا افقه است که البته پاسخ اجمالی آن از بحث پیشین روشن گردید اما به لحاظ اهمیت آن لازم است به طور خاص هم مورد بحث و مذاقه قرار گیرد تا شبهه و سؤالی پیرامون آن باقی نماند. برای آغاز بحث، ابتدا مناسب است خود این سؤال را بیشتر توضیح دهیم تا بعد به پاسخ آن پردازیم. در هر علمی و در هر خصیصی معمولاً این گونه است که همه عالمان و متخصصان یک رشته و یک فن، در یک حد و در یک سطح نیستند و برخی نسبت به سایرین برتر بوده و از دانش و مهارت بیشتری برخوردارند. مثلاً در بین پزشکان متخصص قلب در یک شهر یا در یک کشور معمولاً چند نفر حاذق تر از

بقیه اند و گر چه همه آنها از لحاظ تخصص در مورد قلب و بیماری‌ها و روش‌های درمانی آن مشترکند و دارای مورد تخصصی و تحصیلات و مدرک معتبر و مورد تأیید وزارت بهداشت و درمان هستند و حق طبابت دارند اما این بدان معنا نیست که سطح معلومات و قدرت تشخیص همه آنها نیز در یک سطح باشد. این مسأله در مورد فقها و مجتهدین نیز صادق است؛ یعنی علی‌رغم این که همه آنها در برخورداری از اصل قدرت اجتهاد و استنباط احکام شرعی از منابع با یکدیگر مشترکند اما این گونه نیست که قدرت و قوت همه آنها در این امر، در یک سطح باشد بلکه معمولاً این طور است که برخی فاضل‌تر و برتر از دیگرانند که اصطلاحاً در فقه از آن به اعلم و غیر اعلم تعبیر می‌کنند و نظر مشهور و اکثریت فقها و مجتهدین این است که تقلید از اعلم را واجب می‌دانند و تقلید از غیر اعلم و رجوع به او را جایز نمی‌شمارند. اکنون با توجه به توضیحات مذکور، سؤالی که در بحث ما مطرح است این است که آیا ولی فقیه باید کسی باشد که از نظر قدرت استنباط احکام شرعی و فقاہت، قوی‌تر و برتر و به اصطلاح، اعلم و افقه از سایر فقها و مجتهدین باشد یا چنین شرطی در مورد ولی فقیه لزومی ندارد و برخورداری از اصل قدرت و تخصص اجتهاد کافی است؟ و اما پاسخ این سؤال این است که باید توجه داشته باشیم همان گونه که در بحث ادله اثبات ولایت فقیه هم اشاره کردیم، ولی فقیه علاوه بر فقاہت باید از دو ویژگی مهم دیگر یعنی تقوا و کارآیی در مقام مدیریت جامعه نیز برخوردار باشد که این ویژگی اخیر (کارآمدی در مقام مدیریت جامعه) خود مشتمل بر مجموعه‌ای از چندین ویژگی بود. بنابراین تنها معیار در مورد ولی فقیه، فقاہت نیست بلکه ترکیبی از معیارهای مختلف لازم است و برای تشخیص ولی فقیه باید مجموع این ویژگی‌ها و شرایط را لحاظ کرد و با نمره دادن به هر یک از آنها معدل مجموع امتیازات را در نظر گرفت. نظیر این که اگر بخواهیم مثلاً فردی را برای ریاست دانشگاه تعیین کنیم، یک معیار را در نظر نمی‌گیریم بلکه چندین معیار برای ما مهم است. معیارهایی از قبیل داشتن مدرک دکترا، سابقه تدریس، سابقه کار اجرایی و مدیریتی، مقبولیت نزد اعضای هیئت علمی و اساتید و دانشجویان می‌توانند از مهم‌ترین ملاک‌های چنین انتخابی باشد. اگر ما این ویژگی‌ها را برای رئیس دانشگاه شرط دانستیم افراد مختلفی مطرح می‌شوند که در میان آنان مثلاً کسی است که سابقه علمی و تدریسش بیشتر است اما سابقه اجرایی زیادی ندارد؛ دیگری سابقه اجرایی و مدیریتی خوبی دارد ولی از نظر پایه علمی در حد اولی نیست؛ و فرد دیگری که هم سابقه کار اجرایی و هم پیشینه و سوابق علمی ممتازی دارد اما به لحاظ عدم قدرت در برقراری ارتباط و تعامل با دیگران، مقبولیت چندانی نزد اعضای هیئت علمی و اساتید و دانشجویان ندارد. روشن است که در این جا برای انتخاب بهترین فرد باید کسی را پیدا کنیم که ضمن دارا بودن حد نصاب هر یک از شرایط، در مجموع و معدل آنها بالاتر از دیگران قرار بگیرد. در مورد ولی فقیه نیز مسأله به همین صورت است؛ یعنی اولاً باید کسی باشد که حد نصاب همه این سه شرط (فقاہت، تقوا، کارآیی در مقام مدیریت جامعه) را داشته باشد و ثانیاً در مجموع امتیازاتی که از این سه ملاک کسب می‌کند از دیگران برتر و بالاتر باشد. با این حساب، اگر مثلاً شخصی فقیه هست و در مقام مدیریت امور اجتماعی نیز فرد کارآمدی است اما تقوا ندارد، یا فقیه هست و تقوا هم دارد اما از نظر قدرت مدیریت حتی نمی‌تواند خانواده پنج نفری خودش را بدرستی اداره کند، چنین افرادی اصولاً از دایره کاندیداهای اولیه حکام ولایت فقیه خارجند اگرچه اعلم وافقه فقها و مجتهدین حاضر هم باشند؛ چرا که گفتیم برای احراز این مقام؛ داشتن حد نصاب هر سه شرط الزامی است. پس در واقع می‌توان گفت سؤال از ولایت فقیه یا افقه را می‌توان در سه فرض زیر مطرح کرد و پاسخ گفت: ۱- منظور این باشد که فردی در استنباط احکام شرعی از منابع و قدرت اجتهاد، برتر و بالاتر از همه فقهای موجود است ولی دو شرط دیگر (تقوا و کارآمدی در مقام مدیریت جامعه) یا یکی از آنها را به کلی فاقد است. از بحث پیشین روشن شد که چنین فردی اصولاً فاقد صلاحیت اولیه برای احراز این مقام است. ۲- منظور این باشد که فردی ضمن برخورداری از سه شرط فقاہت، تقوا و کارآمدی در مقام مدیریت جامعه، نمره و توانش در فقاہت بالاتر از سایرین است. با توجه به بحثی که طرح گردید روشن شد که این فرد از نظر صلاحیت ابتدایی برای احراز مقام ولایت فقیه مشکلی ندارد اما باید دید آیا در مجموع امتیازات و با در نظر گرفتن تمامی معیارها آیا فردی بهتر و شایسته



تر از او وجود دارد یا خیر؟ ۳- منظور این باشد که در میان فقها و مجتهدین موجود چند نفر هستند که همگی آنها در دو شرط تقوا و کار آمدی در مقام مدیریت جامعه، در یک سطح و با هم مساوی هستند ولی یک نفر فقاقتش قوی و بالاتر از دیگران است. اقتضای مباحث قبلی تعیین چنین کسی برای احراز مقام ولایت فقیه است. در این جا و در خاتمه این قسمت بی مناسبت نیست اگر بحثی هم راجع به لزوم یا عدم لزوم وجود سایر تخصیص‌ها در رهبر و ولی فقیه داشته باشیم. توضیح این که: ما در بحث ادله اثبات ولایت فقیه و نیز در همین بحث اخیر اشاره کردیم که سه معیار و سه شرط اصلی برای احراز مقام ولایت فقیه عبارتند از: فقاقت، تقوا، و کار آمدی در مقام مدیریت جامعه. ممکن است سؤال شود چرا وجود سایر تخصیص‌ها نظیر تخصیص در امور نظامی و یا تخصیص در امور اقتصادی و مانند آنها را که از ارکان مهم مربوط به اداره هر جامعه‌ای هستند شرط نکرده و لازم ندانسته ایم؟ آیا عدم وجود چنین تخصیص‌هایی در نزد ولی فقیه و کسی که سگان رهبری جامعه اسلامی را به دست می‌گیرد موجب ضعف مدیریت و رهبری او و خلل در اداره امور جامعه نمی‌شود؟ و آیا لازم نیست وجود برخی تخصیص‌های دیگر را هم در فردی که می‌خواهد عهده دار این منصب مهم شود معتبر بدانیم؟ پاسخ این گونه است که ضرورت وجود سه شرط مذکور بر این اساس است که فلسفه اصلی و اساسی ولایت فقیه، اجرای احکام و قوانین اسلامی است. و بنابراین بدیهی است کسی که می‌خواهد در رأس نظام ولایت فقیه قرار بگیرد باید اولاً عالم و آشنای به قوانین اسلام باشد و به خوبی آنها را بشناسد (شرط فقاقت). و ثانیاً مردم هم باید به او اطمینان داشته باشند و مطمئن باشند که بر اساس اغراض و منافع شخصی و بانندی و جناحی کار نمی‌کند بلکه در عمل تنها چیزی که برایش ملاک است حفظ اسلام و مصالح جامعه اسلامی است و خیانت نمی‌کند (شرط تقوا). و ثالثاً لازم است علاوه بر فقاقت و تقوا، قدرت درک مسائل اجتماعی و سیاست داخلی و خارجی را نیز داشته باشد و بتواند مدیریت نماید (شرط کارآمدی). و بدیهی است که اگر هر یک از این سه ویژگی را شخصاً نداشته باشد احتمال پدید آمدن خسارت‌های جبران ناپذیر برای جامعه در نتیجه رهبری او بسیار زیاد است. ولی در مورد سایر تخصیص‌ها این گونه نیست. مثلاً اگر خودش یک فرد نظامی نیست و با مسائل نظامی آشنایی چندانی ندارد براحتی می‌تواند با استفاده از مشاوران خیره و امین نظامی، در این گونه موارد تصمیم مقتضی و مناسب را اتخاذ کند. یا در امور اقتصادی می‌تواند از طریق مشورت با کارشناسان و خبرگان مسائل اقتصادی و پولی و مالی، سیاست‌ها و تصمیم‌های لازم اقتصادی را به اجرا بگذارد. و البته این مسأله، خاص نظام ولایت فقیه هم نیست و در تمامی حکومت‌های دنیا چنین بوده و هست. در حال حاضر هم در هیچ کجای دنیا این گونه نیست که رئیس جمهور یا نخست وزیر و مقام ارشد اجرایی یک کشور، در همه زمینه‌ها اعم از سیاسی، اقتصادی، حقوقی، نظامی و نظایر آنها تخصص داشته باشد و خودش رأساً تصمیم بگیرد و اصولاً چنین چیزی برای کسی غیر از معصومین - علیهم السلام - مقدور و میسر هم نیست. رویه معمول و متداول در همه جا این است که مشاورین متعدد و مختلف وجود دارند که در تصمیم‌گیری‌ها و اتخاذ سیاست‌های مختلف، نقش مهم و عمده‌ای را ایفا می‌کنند. در نظام ولایت فقیه و در جمهوری اسلامی هم از ابتدا چنین بوده و هست که رهبر با استفاده از اصل مشورت و بهره‌گیری از نظرات متخصصان و کارشناسان تصمیم‌گیری می‌کند و بازوهای مشورتی متعددی به او مدد می‌رسانند که یکی از آنها مجمع تشخیص مصلحت نظام است که به عنوان مستشار عالی رهبری و ولی فقیه عمل می‌کند. آیت الله مصباح یزدی - با تلخیص از کتاب نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه ص ۱۲۰

### وظایف و مسئولیت‌های ولی فقیه

وظایف و مسئولیت‌های ولی فقیه از آن جا که در جمهوری اسلامی ایران، حاکمیت، الهی است طبق قانون اساسی این حاکمیت از طریق قوانین الهی و رهبری دینی (ولایت فقیه) اعمال می‌شود به همین جهت در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، کلیه امور زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت اداره می‌شود و در جمهوری اسلامی ریاست کشور با ولی فقیه است و مقام رهبری به

لحاظ امامت و هدایت نظام دارای وظایف و اختیاراتی است که مطابق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت اند از: قوه ی مقننه، قوه ی مجریه و قوه ی قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه ی امر و امامت امت، طبق اصول آینده ی این قانون، اعمال می گردند. (۱) بنابراین، برای تحقق ولایت امر و به منظور حضور و نظارت فعال رهبری بر کلیه ی ارکان نظام، اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی، قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران را زیر نظر ولایت مطلقه ی امر و امامت امت قرار داده است. در این اصل، ولایت به قید اطلاق متصف شده که تأکیدی است بر آن چیزی که امام امت تحت عنوان ولایت مطلقه ی فقیه در طول سال ها در تبیین آن کوشید. به طور کلی باید گفت: رهبری نسبت به هر چه مصلحت جامعه ی اسلامی اقتضا کند که خود او مستقیماً وارد عمل شود، مسئولیت و اختیار دارد، اما در عین حال به عنوان رییس دولت - کشور، اختیارات و وظایفی هم به طور مشخص و مصرح و از پیش تعیین شده دارد که اصل یکصد و دهم قانون اساسی، حداقل به یازده مورد از مصادیق این اختیارات اشاره نموده است. در واقع از آن جا که قانون اساسی، ولایت مطلقه ی فقیه را پذیرفته و در چهارچوب مقررات اسلامی، اختیارات مطلق برای ایشان قایل شده، نمی توان پذیرفت که اختیاراتش منحصر به مواردی باشد که در این اصل ذکر شده است، بلکه آنچه در این اصل آمده نمونه هایی از اختیارات ولی فقیه است و مسلماً بیان این موارد از باب حصر نیست. (۲) قانون گذار با حاکم قرار دادن اصول پنجم و پنجاه و هفتم قانون اساسی بر اصل یکصد و دهم از احصای همه ی موارد اختیارات رهبری پرهیز نموده است. در واقع در تفسیر قانون اساسی در مورد حدود اختیارات ولایت فقیه نمی توان به گونه ای از اصل یکصد و دهم تفسیر کرد که اصل پنجاه و هفتم لغو و بیهوده به حساب آید. بنابراین گستره ی ولایت در قانون اساسی فراتر از وظایف و اختیاراتی است که در آن احصا شده است. اما در عین حال وظایف و اختیاراتی را در رابطه با مجموعه ی نظام جمهوری اسلامی و قوای سه گانه و نهادهای قانونی مندرج در قانون اساسی بر عهده دارد که اصول یکصد و دهم، یکصد و دوازدهم، یکصد و سی ام، یکصد و سی و یکم، یکصد و هفتاد و ششم و یکصد و هفتاد و هفتم قانون اساسی بیانگر آنهاست. اکنون به بیان اختیارات و وظایف مندرج در اصل یک صد و دهم می پردازیم: ۱. تعیین سیاست های کلی نظام مطابق بند یکم این اصل سیاست های کلی نظام جمهوری اسلامی در زمینه های داخلی و خارجی، سیاسی، اقتصادی، نظامی، اجتماعی و فرهنگی توسط رهبری تعیین و ترسیم می شود و مجلس شورای اسلامی و شورای عالی انقلاب فرهنگی نیز در چهارچوب قانون اساسی و موازین شرع، آنها را به شکل قانونی و قابل اجرا در آورده، برای اجرا به قوه ی مجریه ارسال می نمایند. البته رهبری برای اعمال این اختیار مهم و کلیدی، از مشاوران و کارشناسان خبره بهره می برد و مهم ترین ارگان مشورتی ایشان، مجمع تشخیص مصلحت نظام است که همه ی اعضای آن از طرف رهبری منصوب می شوند و معمولاً از مسئولین رده بالا- و از شخصیت های مهم سیاسی، اقتصادی و فرهنگی هستند. مقام معظم رهبری در آخرین حکم خود، تعیین سیاست های کلی نظام را به مجمع تشخیص مصلحت نظام تفویض کردند. ۲. نظارت بر حسن اجرای سیاست های کلی نظام رهبری همان طور که مسئولیت تعیین سیاست های کلی نظام را بر عهده دارد، با دقت تمام بر حسن اجرای این سیاست ها نیز نظارت دارد تا سیاست های تعیین شده به هنگام اجرا، از اهداف و آرمان های اصلی منحرف نشوند و به خوبی پیاده شوند. لازم به ذکر است که رهبری اخیراً این مسئولیت را نیز به مجمع تشخیص مصلحت نظام تفویض نموده است. ۳. فرمان همه پرسى در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یکی از راه های قانون گذاری مراجعه ی مستقیم به آرای عمومی و همه پرسى است و در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می توان همه پرسى صورت داد. (۳) هر چند نمایندگان مجلس شورای اسلامی می توانند در این مورد ابتکار عمل داشته باشند، (۴) اما تصمیم نهایی با رهبری است که قاعداً با مشورت مجمع تشخیص مصلحت نظام، ضرورت و اهمیت همه پرسى را تشخیص خواهد داد. ۴. فرماندهی کل نیروهای مسلح نیروهای مسلح، هر چند از نظر تشکیلاتی و سازمانی جزء قوه ی مجریه اند، اما از لحاظ فرماندهی و سیاست گذاری های کلی، تابع مقام رهبری هستند. فرماندهی نیروهای مسلح از جمله موارد مشخصی است که طبق اصل شصتم و اصل یک صد و سیزدهم قانون

اساسی از قوه مجریه استثنا شده و به رهبری سپرده شده است. در همه ی نظام های سیاسی، نیروهای مسلح به خاطر نقششان در داخل کشور و خطر جدی برای دولت و موازنه ی قدرت دارای اهمیت اند؛ به همین دلیل در سپردن مسئولیت آن به شخص یا نهادی، دقت بسیار مبذول می شود تا کمتر خطر آفرین باشد. در جمهوری اسلامی ایران این اختیار به کسی داده شده که از حدّ اعلامی مشروعیت الهی و مردمی برخوردار است و توازن قوا را به هم نمی زند. (۵) ۵. اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها در شرایطی که ضرورت و مصلحت ایجاب کند، این امر از وظایف رهبری خواهد بود. به همین منظور و به دلیل این که فرماندهی نیروهای مسلح با ایشان است، بسیج نیروهای نظامی و مردمی برای دفاع از نظام و میهن و مقابله با تهاجمات و توطئه ها نیز توسط ایشان انجام می گیرد. ۶. نصب و عزل و قبول استعفا (الف) فقهای شورای نگهبان رهبری از طریق نصب و عزل فقهای شورای نگهبان، بر تمام قوانین و مقررات کشور نظارت می کند تا اسلامیت نظام حفظ شود. (ب) رییس قوه ی قضائیه: وظایف و اختیارات بسیار مهم قوه ی قضائیه و در رأس آن، ریاست آن و نیز استقلال این قوه از قوای دیگر، می تواند اهمیت آن را در موضعی برتر و بالاتر از سایر قوا قرار دهد. (ج) رئیس سازمان صدا و سیما؛ در اصل یکصد و هفتاد و پنجم قانون اساسی به این مورد تصریح شده است. ۷. حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه در بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸، این وظیفه به رهبری سپرده شده است که این کار، هم نظارت بر سه قوه را تأمین و توجیه و هم از تمرکز بیش از حد قدرت در یک قوه جلوگیری می کند و هم رهبری، به دلیل نفوذ و دارا بودن منصب ولایت، توان تأثیرگذاری بر سه قوه را خواهد داشت، به طوری که اجماع نظر بین سران قوای سه گانه را تسهیل می کند. ۸. حل معضلات نظام گاه مسائل و معضلاتی دامن گیر نظام می شود که از طریق عادی و قانون موجود حل شدنی نیست؛ یا اصلاً در مورد چنین مسائلی در قانون اساسی و قوانین عادی پیش بینی خاصی صورت نگرفته و یا اگر هم پیش بینی شده، مصلحت نظام اسلامی اقتضا می کند که در مورد آن معضل خاص، با سرعت ویژه و روش خاص عمل شود. این جا فقط جایگاه و مقام رهبری نظام است که بهتر از هر شخص و مقام دیگری می تواند مشکل را حل و فصل نماید. ۹. امضای حکم ریاست جمهوری علاوه بر این که صلاحیت داوطلبان ریاست جمهوری باید قبل از انتخابات به تأیید شورای نگهبان برسد، پس از کسب آرای مردم، تنفیذ حکم رییس جمهور از سوی رهبری، یک شرط لازم و کافی برای احراز مقام ریاست جمهوری است؛ زیرا امضای حکم ریاست جمهوری، در واقع انفاذ مقام ولایت برای مشروعیت الهی رییس جمهور است. ۱۰. عزل رییس جمهور چنانچه دیوان عالی کشور به تخلف رییس جمهور از وظایف قانونی اش حکم دهد، یا مجلس شورای اسلامی طبق اصل هشتاد و نهم با دو سوم آرا به استیضاح و عدم کفایت سیاسی او رأی دهد، رهبری با در نظر گرفتن مصالح کشور رییس جمهور را عزل می نماید. ۱۱. عفو یا تخفیف مجازات محکومین معمولاً همه ی رؤسای کشورها اختیار عفو یا تخفیف مجازات محکومین را دارند و در این مورد تصمیم نهایی با آنهاست. در جمهوری اسلامی ایران، این امر پس از پیشنهاد رییس قوه ی قضائیه و در حدود موازین اسلامی، توسط رهبری صورت می پذیرد. در ذیل اصل یکصد و دهم آمده است که رهبری می تواند بعضی از وظایف خود را به شخص دیگری تفویض کند. تفویض موقت فرماندهی کل قوا به بنی صدر در زمان حضرت امام (رحمه الله)، واگذاری مسئولیت ترسیم سیاست های کلی نظام، پیگیری و نظارت بر حسن اجرای این سیاست ها و حلّ معضلات نظام به مجمع تشخیص مصلحت نظام، نمونه های اعمال این اختیار است. ۱۲. حکم به اقدام تجدید نظر در قانون اساسی بر اساس اصل یکصد و هفتاد و هفتم قانون اساسی، (۶) که در بازنگری سال ۱۳۶۸ به قانون اساسی افزوده شد، ابتکار تجدید نظر در قانون اساسی با مقام رهبری و تحت نظارت وی است. (۷) البته این روش بر اساس سیره حضرت امام (رحمه الله) در بازنگری قانون اساسی، به صورت یک اصل قانون اساسی در آمده است. این شیوه به گونه ای است که حل جریان بازنگری و تجدید نظر، در اختیار رهبری که رأس هرم نقطه ی اعتماد ملی است قرار می گیرد. هم ابتکار آن با رهبری است، هم تشخیص موارد اصلاح و متمیم و هم مصوبات شورای بازنگری باید به تصویب و امضای ایشان برسد. بیش از نصف اعضای شورای بازنگری مستقیم و برخی نیز غیر مستقیم توسط رهبری منصوب می

شوند. البته پس از تأیید رهبری، مصوبات شورای بازنگری باید از طریق همه پرسى به تأیید نهایی مردم نیز برسد. از این نظر می توان گفت قوه ی تأسیسی در جمهوری اسلامی آمیزه ای از مظاهر ولایت فقیه و اراده ی عمومی است. (۸) (۱). اصل پنجاه و هفتم. (۲). مصطفی، کواکبیان، دمکراسی در نظام ولایت فقیه، (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ش)، ص ۱۲۵-۱۲۶. (۳). اصل پنجاه و نهم قانون اساسی. (۴). اصل پنجاه و نهم: در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ممکن است اعمال قوه ی مقننه از راه همه پرسى و مراجعه ی مستقیم به آرای مردم صورت گیرد. درخواست مراجعه به آرای عمومی باید به تصویب دو سوم مجموع نمایندگان مجلس برسد. (۵). عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶ش)، ج ۱، ص ۴۷۷-۴۷۸. (۶). اصل ۱۷۷: «بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در موارد ضروری به ترتیب زیر انجام می گیرد. مقام رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام، طی حکمی خطاب به رئیس جمهور، موارد اصلاح یا متمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی ... پیشنهاد می نماید.... مصوبات شورا پس از تأیید و امضای مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آرای عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت کنندگان در همه پرسى برسد. رعایت ذیل اصل پنجاه و نهم در مورد همه پرسى «بازنگری در قانون اساسی» لازم نیست. (۷). ر. ک: ابوالفضل قاضی، قانون اساسی: سیر مفهوم و منطق از دید تطبیقی، ص ۶۰-۶۱. (۸). ر. ک: همان. محمد رضا باقرزاده- مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

### اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها

اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها 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 متاخر از سلسله مسائل حکومت اسلامی و ولایت فقیه، قرار می گیرد 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 می دهد 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 می شود و اوامر حکومتی ولی فقیه دست کم، نسبت به کسانی که در داخل مرزهای مزبور زندگی می کنند و با او بیعت کرده اند نافذ و لازم الاجراست. به دیگر سخن، اصل ولایت فقیه و مشروعیت نظامی که با آن اداره می شود و نفوذ حکم ولی فقیه که با شرایط خاصی به حکومت رسیده است نسبت به مردمی که در داخل مرزها با او بیعت کرده اند محقق است و با دلیل یا دلایل مقبولی به اثبات رسیده است. اکنون، پیرامون این مسئله حل شده، مسائل ذیل مطرح می شود 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 می شود) زندگی می کند آیا واجب است که از اوامر حکومتی فقیه مزبور، اطاعت کند یا نه؟ چنان که ملاحظه می شود 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 پذیرفته اند و با فقیه جامعالشراعی بیعت کرده اند اما کشور دیگر با سیستم حکومتی دیگری اداره می شود 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 می کند) را می توان تصور کرد. ۳. اگر دو کشور اسلامی، نظام ولایت فقیه را پذیرفتند اما مردم هر کدام از آن دو کشور فقیه خاصی را برای ولایت تعیین کردند یا خبرگان هر کشور به فقهی غیر از فقیه کشور دیگر رای 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 می شود یا باید قائل به تفصیل شد؟ در این مسئله هر چند فرض بر این است که اهل هر کشوری با فقیه خاصی بیعت کرده اند اما در عین حال می توان 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 می شود به هر دلیلی با ولی فقیه بیعت نکردند آیا اوامر حکومتی او نسبت به ایشان نافذ و لازم الاجراست 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 حکومت های اسلامی یک کشورهای اسلامی را در نظر بگیریم و از سوی دیگر ادله اعتبار ولایت فقیه را مورد بازنگری قرار دهیم تا کیفیت شمول آن ها 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 تاثیری در وجوب اطاعت ایشان از ولی فقیه خواهد داشت. وحدت و تعدد کشورها درباره پیدایش ملت ها و کشورها و عوامل تمایز و انفکاک آن ها از یکدیگر یا اتصال و اتحادشان بحث های گسترده ای انجام گرفته و آرا و نظریه های مختلفی مطرح شده است، چنان که 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، هیچ کدام نمی تواند عامی تعیین کننده وحدت ملت و کشور باشد چنان که وجود مرزهای طبیعی مانند کوه ها و دریاها، یا تفاوت زبان و لهجه، یا اختلاف در خون و رنگ پوست هم نمی تواند علت قطعی برای تعدد و تمایز ملت ها 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 چنان که ممکن است مردمانی با وجود مرزهای طبیعی و اختلاف در زبان و نژاد، کشور واحدی را تشکیل دهند چنان که نمونه هایی از آن ها در جهان امروز یافت می شود. البته هر یک از عوامل نامبرده برای وحدت، کما بیش اقتضای ارتباط و پیوند بین انسان ها را دارد و زمی نه را برای وحدت ملت و کشور فراهم می کند ولی آنچه بیش از همه موثر است اتفاق بینش ها و گرایش هایی است که به وحدت حکومت می انجامد و سایر عوامل به عنوان اسباب ناقص و کمکی و جانشین پذیر برای عامل اخیر به شمار می آیند. 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 چنان که می دانیم دارالاسلام، که طبعاً با مرزهای خاصی مشخص می شود، 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 می شود 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 می آید 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 جامعه ای در آن زندگی می کنند کشور اسلامی و دارالاسلام نامیده می شود ولی در مرتبه بعد، بعضی از غیر مسلمانان با عقد قرارداد خاصی می توانند تابعیت کشور اسلامی را بپذیرند و در کنار مسلمانان زندگی امن و مسالمت آمیزی داشته باشند. بدین ترتیب، مرز کشور اسلامی با کشورهای غیر اسلامی، تعیین می شود یعنی سرزمینی که اتباع حکومت اسلامی در آن زندگی می کنند دارالاسلام شناخته می شود 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 قرار دادی. از آنچه گذشت اجمالاً به دست آمد که ملاک وحدت و تعدد کشورها وحدت و تعدد حکومت آن هاست یعنی هر مجموعه ای از انسان ها که تحت یک دستگاه حکومتی اداره شوند اهل یک کشور به شمار می آیند و بر عکس، تعدد دستگاه های 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 تصمی مات حکومت مرکز تبعیت کنند (مانند کشورهای فدرال) کشور واحدی تلقی می شوند و تعدد حکومت های غیر مستقل زیانی به وحدت آن ها نمی زند . اما آنچه عملاً نقش تعیین کننده را در تحدید مرز کشورها و تشخیص وحدت و تعدد حکومت ها و اتصال و اتحاد یا انفصال و تجزیه آن ها داشته غالباً قدرت سلاح بوده است و در جهان اسلامی نیز متأسفانه این عامل، نقش خود را ایفا کرده است چنان که جنگ های داخلی مسلمین و پیدایش و انقراض سلسله های متعدد خلافت و سلطنت در سرزمین های اسلامی ، گواه گویایی بر این واقعیت تلخ تاریخی به شمار می رود. البته آنچه برای ما اهمیت دارد بررسی مسئله از دیدگاه فقهی است از این رو باید نظری هر چند سریع بر آرا فقها در این زمینه بیفکنیم . تعدد کشورها از دیدگاه فقهی چنان که دانستیم دارالاسلام عبارت است از سرزمین یا سرزمین هایی که امت اسلامی در آن جا زندگی می کنند و غیر مسلمانان نیز با شرایط خاصی می توانند در سایه حکومت اسلامی ، زندگی امن و مسالمت آمیزی داشته باشند، و مرزهای طبیعی یا قراردادی این سرزمین ها (مرزهای دارالاسلام) محسوب می شود . اما این مسئله که آیا دارالاسلام قابل تجزیه به چند کشور کاملاً مستقل می باشند یا نه؟ مورد بحث پیشینیان واقع نشده است هر چند سیاق سخنانشان ناظر به کشور اسلامی واحد تحت مدیریت عالیه امام واحد است و هنگامی که چند دستگاه حکومتی که وجود داشته هر یک از سران آن ها خود را خلیفه راستین قلمداد می کرده و دیگران را تخطئه می کرده و یاغی می شمرده است. ولی می توان گفت که سخنان بسیاری از فقها، ناظر به شرایط خاصی بوده و به طور کلی در صدد نفی مشروعیت از حکومت های متعدد نبوده اند و شاید از اطلاق بعضی از سخنان در تعیین شرایط امام یلکه از پاره ای تصریحات بتوان استفاده کرد که وجود دو حکومت در دو منطقه متمایز - در صورتی که مسئولین آن ها واجد شرایط باشند - را نامشروع نمی دانسته اند (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 واجب الاطاعه می دانسته اند. (۳) (۱) - در این زمینه به کتابهای حقوق اساسی و حقوق بین الملل مراجعه کنید . (۲) - ر.ک : امام الحرمین جوینی، کتاب الارشاد، به نقل از نظام الحکم فی الشریقه 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، المنهاج، ص ۵۱۸ دکتر وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۶، ص ۶۸۲ و اما فقهای شیعه بالاتفاق حکومت اسلامی را بعد از رحلت رسول خدا (ص) اصالتاً از آن امام معصوم (ع) می دانند و امامت بالفعل را برای دو امام معصوم در زمان واحد نفی می کنند (۱) هر چند یکی از آنان علی الغرض 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 فرمان های امام معصوم خواهند بود هر چند ممکن است در حوزه حکومت خویش اختیاراتی از طرف امام معصوم به ایشان تفویض شود و مقررات ویژه ای 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، مبسوط الید و دارای قدرت ظاهری بر تصدی امور باشد یعنی حکومت مشروع او از طرف مردم نیز مقبول افتاده باشد ولی چنان که می دانیم چنین شرایطی جز در دوران کوتاهی از امامت امیر مؤمنان علی بن ابی طالب (ع) و امام حسن (ع) فراهم نشد و سایر ائمه طاهرین نه تنها متصدی اداره کشور اسلامی نشدند بلکه اجازه اظهار نظر در این مسائل هم به ایشان داده نمی شد و غالباً تحت نظر و در حال تبعید بودند یا در زندان به سر می بردند و این گونه مسائل را تنها برای اصحاب خاصشان مطرح می کردند و در عین حال سفارش به کتمان آن ها می نمودند. بدین ترتیب، شیعیان که از یک سوی از برکات حکومت امامان اهل بیت محروم بودند و از سوی دیگر حکومت های موجود را مشروع نمی دانستند در تنگنای سختی واقع شده بودند و در

چنین شرایطی بود که موظف شدند - طبق دستور العمل هایی که در روایاتی از قبیل مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه آمده است - نیازهای حکومتی (به ویژه نیازهای قضایی) خود را با رجوع به فقهای واجد شرایط، برطرف کنند و در بعضی از این روایات تاکید شده که مخالفت با چنین فقیهانی به منزله مخالفت با امام معصوم و در حکم نوعی شرک به خدای متعال است. (۲)

همچنین نیازهای حکومتی اقلیت شیعه در زمان غیبت هم با رجوع مخفیانه به فقهای واجد شرایط، برطرف می شد تا این که شیعیان در بعضی از مناطق، قدرت قابل توجهی یافتند و از جمله فاطمی ان 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 می گذراند تحت تاثیر 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 بحث های فقهی در زمینه حکومت اسلامی یافتند و علنا 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 امی دی به تشکیل حکومت نداشتند به طور ارتكازی و با الهام گرفتن از امثال روایات عمر بن حنظله و ابو خدیجه و توفیق 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 می ان توده ها حکام و سلاطین شبعه برای مشروع جلوه دادن حکومتشان کوشیدند که موافقت فقهای بزرگ را به دست آورند و حتی گاهی رسما از آنان استیذان می کردند و متقابلا فقها هم این فرصت ها را برای نشر معارف اسلامی و ترویج مذهب تشیع مغتنم می شمردند ولی ظاهرا 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 عملا 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 تشریعی الهی سرچشمه می گیرد و اساسا 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 تشریعی 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 تشریعی الهی است: *و الراد علینا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله*. (۳) مبنای دوم: شارع مقدس تنها به امام معصوم، حق ولایت داده است و طبعا اعمال آن، اختصاص به زمان حضور وی خواهد داشت و اما در زمان غیبت باید مردم بر اساس قواعد کلی مانند *اوفوا بالعقود و المسلمون عند شروطهم* یا *احیانا.....* - در صورتی که چنین دلایلی یافت شود - کسی را که شایسته حکومت است انتخاب کرده با او بیعت کنند نظیر آنچه اهل تسنن در باره 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 مبنای

ملاک مشروعیت ولایت فقیه قراردادی است که با مردم منعقد می‌کند و در واقع، بیعت است که نقش اساسی را در مشروعیت بخشیدن به ولایت فقیه ایفا می‌کند. به نظر می‌رسد که مرکز در اذهان شیعه و مستفاد از سخنان فقها همان مبنای اول است و تعبیرات وارده در روایات شریفه کاملاً آن را تأیید می‌کند 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 اقتناع و الزام مخالفان است چنان که در بیانات امی رومنان(ع) خطاب به معاویه در مورد اعتبار بیعت مهاجرین و انصار آمده است. (۴) به هر حال، ما مسائل مورد نظر را بر اساس هر دو مبنا مورد بررسی قرار می‌دهیم 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: 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 (فقهت)، دوم شایستگی روحی و اخلاقی به گونه‌ای که تحت تاثیر 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 تبهکاران، 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 جامع شرایط 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.

(۱). ر.ک: الکلینی، 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. (۲). ر.ک: الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۷ و ج ۷، ص ۴۱۲. (۳). وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸ اصول کافی، ص ۶۷ تهذیب، ج ۲، ص ۲۱۸ و ۳۰۱. (۴). نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، و نامه ۶ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۱۷. 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 امانا یا خلفا و وارثان پیامبران و کسانی که مجاری امور به دست ایشان است معرفی کرده است و بحث‌های فراوانی در باره 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 مقبوض الید روشن است و اگر احتیاج به چنین نصبی در زمان غیبت بیشتر نباشد کم تر 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 کوچک ترین 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 کناره‌گیری از اداره جامعه نخواهد داشت: لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر. (۱) 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 جامع الشرایطی بالفعل دارای مقام ولایت است، یا فرد خاصی، و یا مجموع فقهای هر عصر؟ در جواب باید گفت: اگر مستند اصلی، دلیل عقل باشد مقتضای آن روشن است، زیرا نصب فقیهی که هم از نظر فقاقت 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 تامین 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 جامع الشرایطی است ولی با توجه به روایاتی که تاکید بر تقدیم اعلم و اقوا دارد (مانند نبوی مشهور (۲) 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 عهده دار 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 اطاع 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 علی الفرض، 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 لازم الاجرا 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 حل و عقد بر دیگران هم حجت است (چنان که مورد عمل عقلا می‌باشد و شاید بعضی از بیانات جدلی نهج البلاغه (۳) 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 شرعاً 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 اقتناع 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 واجب الاطاعه بدانند که در این صورت، وظیفه ظاهری آنان اطاعت از حکومت خودشان خواهد بود نه از ولی فقیه‌ای 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 تامل 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 واجب الاطاعه 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 لا- اقل فرمان یکی از فقهای حاکم، شامل مسلمانان مقیم در کشور دیگری هم می‌شود و گرنه 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 تایید و یا نقض می‌کند و یا در برابر آن ساکت می‌ماند. در صورتی که حاکم دیگر حکم مزبور را تایید کند جای بحثی نیست، زیرا به منزله انشای حکم مشابهی از طرف خود اوست و طبعاً لازم الاجرا 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 بی جا 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 فقیه‌ای تنها نسبت به مردم کشور خودش (بلکه تنها نسبت به کسانی که با او بیعت کرده اند) نافذ است و در باره 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 کرده اند. و این مسئله فعلاً محل بحث ما نیست. (۱)- ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ششستیمه. (۲)- برقی، محاسن، عن رسول الله (ص): من امر قوما و فیهم اعلم منه او افقه منه لم یزل امرهم فی سفال الی یوم القیامه. و نیز رجوع کنید به نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۵ تحف العقول، ص ۳۷۵ کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۴۸. (۳)- ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، و نامه ۶ شرح ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۱۷. آیت الله مصباح یزدی - مجله حکومت اسلامی ش ۱

### اثبات ولایت مطلقه فقیه

اثبات ولایت مطلقه فقیه یکی از نکات بسیار مهمی که شورای بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ در ارتباط با رهبری مورد توجه قرار داد، اضافه کردن لفظ «مطلقه» به «ولایت فقیه» در اصل پنجاه و هفتم بود. این اقدام را باید حرکتی در راه تحقق هر چه دقیق تر اندیشه حضرت امام (ره) در مورد گستره ولایت فقیهان در عصر غیبت کبری دانست که در دهه اول انقلاب اسلامی مکرر و در واقع مختلف آن را گوشزد می‌کردند. این امر در تغییر اصل پنجاه و هفتم نیز موثر افتاد و علاوه بر این که تنظیم روابط بین قوای سه گانه را در اصل یکصد و دهم در حوزه اختیارات ولی فقیه گذاشت، و حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست را به



رهبری سپرد، برای این که توهم نشود اختیارات ولی فقه محدود به اصل یکصد و دهم است در اصل پنجاه و هفتم نیز عبارت «ولایت مطلقه» قرار داده شد. مفهوم ولایت مطلقه کلمه مطلقه در دو اصطلاح متفاوت کاربرد دارد: یکی در اصطلاح حقوق اساسی و دیگری در اصطلاح فقهی. مراد از مطلقه در حقوق اساسی وصفی برای حکومت های خود کامه است که خود را فراتر از هر قانونی و قاعده ای می خواهند و حاکم خود را در چارچوبی به نام قانون محصور و مفید نمی دانند در برابر نظام های مشروطه که حوزه اختیارات حاکم مشروط به حدود و ثغور قانون است. در اصطلاح علم حقوق و سیاست، حکومت مطلقه در بسیاری از موارد به معنای حکومت استبدادی به کار می رود. یعنی حکومتی که پایبند به اصول قانونی نبوده، هر زمان که بخواهد به حقوق اتباع خود تجاوز می نماید. (۱) برخی چنین تصور می کنند که مراد از ولایت مطلقه همان نظام های بی قانون و حکمرانان فراقانون است که در حقوق اساسی مورد اشاره قرار دارند و در مقابل آن ها نظام های جمهوری و حاکمان قانون مدار است. بر این اساس گاهی چنین تصور می شود که لفظ «مطلقه»، در ولایت مطلقه به معنای رها از هر گونه قید و شرط است و ولایت مطلقه نشانگر حکومتی است که به هیچ ضابطه و قانونی پایبند نیست. این در حالی است که حتی اعمال ولایت و تصرفات پیامبران و ائمه - علیه السلام - نیز مقید به قیود و شروط معینی است و مطلق از جمیع جهات نیست و هیچ یک از معصومین نمی تواند مردم را به انجام کار های خلاف شرع امر کرده یا آنان را از انجام واجبات الهی نهی کند. وقتی که اعمال ولایت خداوند و معصومین - علیه السلام - این چنین مقید و محدود باشد، تکلیف ولی فقیه نیز معلوم خواهد بود. حضرت امام در این خصوص می فرماید: «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 و جمهوری که متکی بر قوانینی باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن وضع می کنند. بلکه حکومت اسلامی نظامی است ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمام زمینه ها از قانون الهی مدد می گیرد و هیچ یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه را حق استبداد رای نیست. تمام برنامه هایی که در زمینه زمامداری جامعه و شئون و لوازم آن جهت رفع نیازهای مردم به اجرا در می آید باید بر اساس 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 می تواند در موضوعات بنابر مصالح کلی مسلمانان یا طبق مصالح افراد حوزه حکومت خود عمل کند، این اختیار هرگز استبداد به رای 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.» (۲) منظور از ولایت مطلقه، هرگز مطلقه به معنای استبدادی و رها از هر گونه ضابطه و معیار نیست که اگر چنین معنایی برای ولایت فقه تصور شود، با شرط عدالت در ولایت فقیه سازگار نیست. اساسا چنین معنایی با اساس حکومت در اسلام که به معنای حکومت دین و قانون اسلام است سازگار نبوده حتی پیامبر و امامان معصوم نیز از چنین ولایت و توسعه اختیاراتی برخوردار نیستند. قرآن کریم حتی برای پیامبر اسلام چنین حقی قائل نیست که بر طبق میل خود و هرگونه که خواست عمل کند و شاهرگ چنین پیامبر را نیز قطع خواهد کرد (۳) تا چه رسد به جانشینان غیر معصوم او که باید امانتدار اسلام و نبوت باشند. مفهوم دیگر اصطلاح «مطلقه» مفهومی است که در اصطلاح فقه و کلام اسلامی مورد نظر است. از نظر کلامی و از دیدگاه نظریه مشروعیت الهی، چون در عصر غیبت ولی فقیه جانشین پیامبر، و ائمه - علیه السلام - و امام عصر - عجل الله تعالی و فرجه الشریف - محسوب می شود لذا همه اختیارات حکومتی که رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و ائمه اطهار - علیه السلام - از آن برخوردار بوده و هم اکنون امام زمان - عجل الله تعالی و فرجه الشریف - نیز از آن برخوردارند، فقیه واجد شرایط نیز صاحب آن اختیارات است. (۴) از نظر فقهی نیز روایاتی که در مورد ولایت فقیهان به آن ها استناد شده است، قیدی برای این ولایت و جانشینی نیاورده اند و در لسان ادله، اطلاق ولایت و اختیارات استفاده می شود. بنا بر این در حوزه فقه و کلام اسلامی مراد از ولایت مطلقه اختیارات و مسئولیت های فراگیر فقه در چارچوب مصالح اسلام و مسلمین است، به این معنا که فقیه در تأمین مصالح عالیه اسلام و جامعه اسلامی مبسوط الید است و مفید

به قیودی که او را از تأمین مصالحی که باید تأمین شود باز دارد، نیست. همان اختیاراتی که معصوم - علیه السلام - داشت و بر اساس آن جامعه اسلامی را به سمت مصالح عمومی جامعه اسلامی و اهداف حکومت اسلامی رهنمون می ساخت. حضرت امام خمینی - قدس سره - در بحث ولایت فقیه تصریح می کند که منظور از ولایت فقها در عصر غیبت، تمامی اختیارات پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و ائمه اطهار - علیه السلام - که به حکومت و سیاست بر می گردد برای فقه عادل نیز ثابت است. (۵) و می فرماید: «در باب حوزه اختیار حکومت نیز بی گمان هر اندازه که پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - و امامان معصوم - علیه السلام - در اداره جامعه اختیار داشته اند، ولی فقیه هم دارد. (۶) اگر گفته شود چطور ممکن است کسی که معصوم نیست از گستره ولایتی به قدر معصوم برخوردار باشد در پاسخ باید گفت، مسئله ضرورت وجود حکومت و شئون مربوط به آن حوزه ای جدا از مسئله عصمت است و از آن جا که حکومت یک نیاز همیشگی برای تمامی جوامع انسانی است، لوازم آن نیز یکسان بوده نمی توان در این خصوص بین تصدی حکومت توسط معصوم و غیر معصوم در حوزه اختیارات فرقی نهاد مگر تا حدی که خود معصومین و وحی الهی اعلام افتراق کند و به عبارت فقهی نصی و دلیل معتبری در این خصوص اقامه شود. بنابر این، بدیهی است که حدود اختیارات حکومتی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و ائمه - علیه السلام - با اختیارات حکومتی فقیه جامع الشرایط یکسان خواهد بود. چرا که هدف از داشتن و اعمال چنین اختیاراتی همان پاسخ گویی به نیاز دائمی جوامع بشری به وجود حکومتی است که اداره امور عمومی و اجتماعی آنان را بر عهده گیرد و چنین حکمتی در زمان غیر معصوم نیز وجود دارد. در یک کلام مراد از ولایت مطلقه فقیه این است که ولی فقیه در تأمین مصالح لازم الاستیفای جامعه اسلامی کاملاً مبسوط الید بوده هیچ امری نمی تواند وی را از این مهم منع نماید. حضرت امام - رحمه الله علیه - همچنین در جایی می فرماید: «ولی فقیه می تواند حج و هر امر عبادی یا غیر عبادی را که مخالف مصالح اسلام است، تعطیل نماید و قراردادهایی که چنین اند یک طرفه لغو نماید». لذا اساساً فقیهی که باید مسئولیت اداره جامعه و ریاست دولت اسلامی را بر عهده داشته باشد، باید بتواند مصالح جامعه اسلامی را تأمین نماید و بی معنا است که جز محدوده مصالح جامعه و قوانین الهی و موازین و ضوابط اسلامی محدودیتی داشته باشد. و مراد از قوانین الهی نه تنها احکام ثابت بلکه اعم از احکام اولی و ثانوی و احکام حکومتی است توضیح این که در واقع برداشت و فهم دقیق و صحیح ولایت مطلقه مرهون شناخت انواع احکام اسلامی و جایگاه آن ها است و احکام شرعی به سه دسته احکام اولی و ثانوی و حکومتی تقسیم می شود. این احکام، اولی است اگر یک عنوان ثانوی باعث جریان حکم در موضوع نشده باشد و گاه ثانوی است، اگر یک عنوان ثانوی همچون ضرورت یا اکراه باعث انطباق حکم بر عنوان شود و نیز حکومتی است اگر مصالح مربوط به اداره جامعه و تأمین مصالح آن حکم را طلب کرده باشد. اختیارات فقیه در اداره جامعه فراتر از احکام اولی اسلام مثل نماز و روزه و حج است و فراتر از اختیارات در حوزه ضرورت نیز هست که افراد عادی نیز از چنین توسعه تکلیفی برخوردار هستند بلکه شامل اختیارات در حوزه مصلحت نیز می شود که حکومت اقتضای آن را داشته باشد. بنابر این فقیه می تواند از باب ضرورت و نیز مصلحت احکام ضروری و یا حکومتی صادر کند که این همان مفاد ولایت مطلقه است. از این رو می توان گفت ولی فقیه باید تنها در چارچوب قانون اسلام عمل نماید، به همین معنایی که بیان شد زیرا احکام حکومتی و اضطراری و اکراهی نیز احکام شرعی اسلام هستند و نیز می توان گفت ولایت فقیه حتی بر احکام اسلامی نیز ولایت دارد، اگر مراد از احکام اسلامی همان احکام اولیه باشد. (۱). جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی علم حقوق، صص ۲۵۰ - ۲۴۹. (۲). ترجمه کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱. (۳). سوره حاقه، آیه ۴۴ - ۴۶. «و لو تقول علینا بعض الاقاول لاخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین فما منکم من احد عنہ حاجزین». (۴). جهت آشنایی بیشتر با این دیدگاه ر ک کتاب حکومت اسلامی امام خمینی. (۵). امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷. «فالفقیه العادل جمیع ما للرسول و الائمة علیهم السلام مما یرجع الی الحکومه و السیاسه» و ر ک ص ۴۸۸ و ۴۸۹. (۶). امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۳۹. منتهی با همان مکانیسمی که بیان شد. ولایت مطلقه و قانون اساسی آن چه بیان شد بیان حوزه

اختیارات فقیه از نگاه کلامی و فقهی بود اما باید دید آیا قانون اساسی در مقام پذیرش چنین مفهومی از ولایت مطلقه هست؟ و اساساً آیا ولایت فقیه بر قانون اساسی نیز ولایت دارد و خود نیز در چارچوب قانون موارد مندرج در اصل یکصد و دهم از اختیار برخوردار است. هر چند پاسخ به این سؤال با توجه به جایگاه ولایت فقیه نسبت به احکام شرعی مشخص است و از نظر شرعی هیچ دلیلی بر محدودیت فقیه توسط قرارداد اجتماعی نیست، اما از دیدگاه حقوقی و صرفاً با استناد به اصول قانون اساسی، در خصوص جمع بین دو دسته اصول در قانون اساسی دو دیدگاه وجود دارد: از دیدگاه برخی خصوصاً آن‌ها که منشأ مشروعیت مردمی برای ولایت فقیه را قائلند و از این جهت منع شرعی آن‌ها را در این خصوص مقید نمی‌کنند، با توجه به این که اصل یکصد و دهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در مقام استقصای وظایف و اختیارات رهبری برآمده و آن را در یازده مورد ذکر کرده است ولی فقیه فراتر از این محدوده نباید اختیاراتی داشته باشد. اما این دسته توجه نمی‌کنند که چنان که بنا بر اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی، که در آن صراحتاً واژه «مطلقه» به کار برده شده و قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران را زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت می‌داند، هرگز اختیارات ولی فقیه مقید به قانون اساسی نیست، بلکه ولی فقیه می‌تواند با در نظر گرفتن مصلحت جامعه و مردم عمل نماید و بر این اساس اگر ولی فقیه بر اساس اصول قانون اساسی دارای اختیارات «مطلق» است اقدامات او بر طبق مصالح جامعه، طبق قانون اساسی خواهد بود و نمی‌توان آن‌ها را فرا قانونی دانست. ممکن است در این خصوص سؤال شود که اگر چنین است احصای اختیارات در اصل یکصد و دهم چه وجهی داشته است؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت: دلیل این امر این است که در شرایط عادی نیاز به این امر هست تا هر یک از نهاد های نظام با شناخت وظایف و اختیارات خود دچار تراحم رفتاری نگردند و در کار یکدیگر مداخله ننمایند. اما این امر منافات ندارد که در شرایط غیر عادی و فوق العاده، رهبر اختیارات فوق العاده داشته باشد یا در مواردی که قانون در تأمین مصالحی خاص کارآمد نباشد، آن مصالح را تأمین نماید. امام خمینی - رحمه الله علیه - آن چه را در قانون اساسی در زمینه اختیارات آمده بود، کافی نمی‌دانست و معتقد بود: «... و لو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیش تر از این در اسلام اختیارات دارد و آقایان برای این که خوب دیگر خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنند، و یک مقداری کوتاه آمدند، این که در قانون اساسی هست، این بعضی شؤون ولایت فقیه هست، نه همه شؤون ولایت فقیه...» (۱)

این سخن را امام زمانی فرمود که بیش از دو ماه از تصویب و همه پرسی قانون اساسی نمی‌گذشت. از آن جا که در اداره امور کشور، هیچ گاه بر آن نبود که اراده و نظر خود را بر روال قانونی کشور تحمیل کند، به ولایت مطلقه که به آن باور عمیق داشت، پافشاری نورزید، تا کم کم زمینه آماده شد و مدیران کشور در مقام عمل، به این نتیجه رسیدند، بدون ولایت مطلقه فقیه دشواری های نظام حل نمی‌شود و خلأ های قانونی روز آمد، بی پاسخ می‌مانند. البته امام، در موارد دیگری چون: در پاسخ به پرسش نمایندگان مجلس شورای اسلامی، (۲) در نامه به رئیس جمهور، (۳) در نامه به قوه قضائیه (۴) و ... دیدگاه روشن خود را درباره ولایت فقیه و حوزه اختیار رهبری بیان کرد. به هر حال از موضع گیریهای روشن امام پس از تصویب قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ و فراندن آن، بر می‌آید که ایشان از آن چه در باب قلمرو اختیارات ولایت فقیه از تصویب گذشته، خشنود نبوده اند، از این روی نه تنها ایشان بلکه بسیاری از دست اندر کاران اجرائی و قانون گذاری نیاز به بازنگری آن را احساس کرده بودند. در تبیین جایگاه ولایت مطلقه در قانون اساسی نگاهی به مشروح مذاکرات بازنگری می‌تواند راهگشا باشد. در زمان بازنگری قانون اساسی، وقتی اصل ۱۱۰ مربوط به قلمرو حوزه اختیار رهبری در شور اول شورای بازنگری در کمیسیون و جلسه علنی مطرح شد، تمامی اعضای شورا در این معنا که ولی فقیه در چشم انداز شرع، از اختیارات گسترده ای برخوردار است و این باید در قانون اساسی گنجانده شود، اتفاق نظر داشتند و بر این باور بودند: همان اختیارات وسیعی که پیامبر - صلی الله علیه و اله و سلم - و ائمه - علیه السلام - در اداره جامعه داشته اند، ولی فقیه هم در عصر غیبت دارد و صراحتاً بیان شد که «... مسأله ولایت فقیه ... ادامه امامت پیامبر و امام معصوم است. بنابراین، از جهت اداره کشور، همان اختیاراتی که برای امام معصوم، - سلام الله علیه - هست برای ولی فقیه هم

هست. پس بنابر این، ما نمی‌توانیم از نظر اختیارات محدود کنیم ولی فقیه را از نظر شرعی...» (۵) از آن جا که همه اعضا پذیرفته بودند که ولی و فقیه، از سوی امام معصوم - علیه السلام - ولایت مطلقه دارد، در این که فقیه دارای شرایط و ویژگی ها، ولایت مطلقه دارد، بحث نبود، بحث این بود که در متن قانون اساسی به ولایت مطلقه تصریح شود یا نه از اصول دیگر ولایت مطلقه استفاده می‌شود. اما در اصل ولایت مطلقه اختلافی در بین نبود. (۱). صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۳. (۲). همان، ج ۶، ص ۲۳۷. (۳). همان، ج ۲، ص ۱۷۰. (۴). روزنامه جمهوری اسلامی، ۷ اردیبهشت، ۱۳۶۸. (۵). صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ج ۲، ص ۶۴۹. محمدرضا باقرزاده - مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه

## ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی

ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی 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 توهم که اصل ۱۱۰ نشانگر حصر اختیارات ولی فقیه در موارد یازده گانه 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) شبیه 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 قانونشان 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 بیاوریم، حالا که بحث شده دیگر نمی‌شود بیاوریم... اما الان که بحث شد و یکی گفت آری و یکی گفت نه، اگر بیاورید 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... (و در آخر کلام خود چنین گفتند: آن جایی که این سیستم با ضرورت‌ها برخورد می‌کند و کارآیی 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 سه‌گانه 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 آینده 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. (۱). مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، ص ۱۶۳۴ - ۱۶۳۵ (۲). همان، ص ۱۶۳۵ (۳). همان، ص ۱۶۳۱ هم‌چنین حجه الاسلام و المسلمین مهدی کربوبی که یکی از اعضای شورای بازنگری بود، پس از پایان کار این شورا در مصاحبه‌ای صریحا 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: ۲۸/۴/۱۳۶۸). (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). 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 شرعا 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 احراز 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 پردازد 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 احراز شود قانون فاقد مصلحت است، ضابطه‌مند کرده و اعمال اختیارات مطلقه رهبر را در خصوص آن‌ها از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام دانسته است. (۱) 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 طرق 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 مفاسد، هیچ‌گاه یک طریق عادی محسوب نمی‌گردد، چرا که اعتبار قانون در نظام اسلامی (بلکه در کلیه نظام‌های عقلایی دنیا) اساساً به دلیل اشمال آن بر مصالح عمومی است. بدین ترتیب بند هشت اصل ۱۱۰ با عموم و اطلاق خود، بیان‌کننده 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. محمد جواد ارسطو - با تلخیص از کتاب اندیشه حکومت- ۳، ص ۱۸ (۱). 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 مادام المصلحه 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 هر گونه 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.

ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی به فرموده امام خمینی - رحمه الله علیه -، اصل بحث ولایت فقیه تازگی ندارد و از قرن‌ها پیش در حوزه‌ها و کتب فقهی فقهای شیعه مورد بحث بوده است و ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن‌ها موجب تصدیق می‌شود و چندان نیاز به برهان ندارد (۱) و اجمالاً عده زیادی پذیرفته و بعضی نیز آن را مورد مناقشه قرار داده‌اند، ولی سیر بحث و گسترده‌گی منابع آن و نتیجه‌گیری از آن در آن چه امام - رحمه الله علیه - ارائه کردند با آن چه حتی طرفداران ولایت فقیه در گذشته در مباحث فقهی خویش عنوان کردند تفاوت دارد و بعضاً می‌توان گفت که تفاوت ماهوی دارد. بسیار اختلاف و فاصله است بین این نظریه که اسلام عبارت است از حکومت و بین آن اعتقاد که فقیه فقط ولایت بر امور حسیه دارد، در ذکر مصادیق امور حسیه نیز اکتفا به مواردی چون حفظ اموال ایتم و صغار شود. (۲) امام خمینی - رحمه الله علیه - در کتاب خود بحث ولایت را از این جا آغاز می‌کند که پیامبر - صلی الله علیه و آله - کامل‌ترین دین را آورده‌اند و هیچ مسئله‌ای را فروگذار نکرده‌اند و ما قطعاً می‌دانیم که نسبت به حکومت و اداره امت اسلامی نیز برنامه دارد و آنگاه نقض فاحشی در تشریح خواهد بود؛ زیرا وجود حکومت و نظام از ضروری بشر است و فرقی نیز بین حضور و غیبت نیست و این به ضرورت عقل ثابت است که البته روایاتی نیز دارد و آن گاه به بعض روایات اشاره می‌کند، (۳) اما ولایت مطلقه فقیه از ابتکارات حضرت امام - رحمه الله علیه - در نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران است که در بازنگری قانون اساسی سال ۶۸ کلمه «مطلقه» در اصل ۵۷ قانون اساسی وارد شد. اصل ۵۷ قانون اساسی مقرر می‌دارد: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند». نظر به این که تأسیس اصل قانونی ولایت مطلقه فقیه، متأثر از فتوا و نظریات حضرت امام خمینی - رحمه الله علیه - است که یک نمونه از آن را می‌توان در نامه مروخ ۱۶/۲/۱۳۶۶ امام خمینی خطاب به حضرت آیت الله خامنه‌ای ذکر کرد: «اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید غرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله - یک پدیده بی معنا و محتوا باشد. اشاره می‌کنیم به پیامدهای آن که هیچ کس نمی‌تواند ملتزم به آن‌ها باشد؛ مثلاً خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است 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 یا خروج هر نوع کالا و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو از غیر مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است... باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله - است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی حتی نماز و 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 موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرر 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 یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی 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 موقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند». (۴) با این ترتیب، حکومت اسلامی که از دیدگاه فقهی امام خمینی - رحمه الله علیه -، شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله - است، در نظام جمهوری اسلامی ایران، به مقام رهبری خلاصه نمی‌شود، بلکه این حکومت، مانند سایر حکومت‌ها اصولاً باید از اختیارات و اقتدارات وسیع برخوردار باشد تا بتواند مرزها را حراست، نظم را برقرار، کشور را آباد، نیازمندی‌های عمومی را تأمین و به طور کلی جامعه را بی هیچ نقصان و بن بست‌ی به نحو شایسته اداره کند (۵). (۱). امام خمینی، ولایت فقیه، صفحه ۶. (۲). ضیاء الدین مرتضوی، روزنامه جمهوری اسلامی، شماره ۲۹۹۷، ۱۱/۷/۶۷. (۳). امام خمینی، رسائل، جلد ۲. صفحه ۱۰۱. (۴). صحیفه نور،

جلد ۲۰، صفحه ۱۷۰ و ۱۷۱. (۵). سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جمهوری اسلامی جلد ۲، صفحه ۷۷ و ۷۸.

### اقوال علما درباره ولایت مطلقه فقیه

اقوال علما درباره ولایت مطلقه فقیه جملاتی از علمای بزرگ که بر ولایت مطلقه تصریح یا دلالت دارند، ذکر می‌شود: ۱. شیخ مفید در فصل هفتم از فصول ده گانه، پس از نقل خصم که ادعا می‌کند «اگر غیبت امام استمرار پیدا کند، بر کسی لازم نیست که حدود را اقامه کند یا احکام را جاری نماید و یا به سوی حق دعوت نموده و یا با دشمنان جهاد نماید»، می‌نویسد: ولی مسئله بر خلاف گمان ایشان است. آیا نمی‌دانند که دعوت به احکام الهی بر عهده شیعه آن حضرت می‌باشد و فقهای معظم باید در جمیع شئون امامت که قابل واگذاری به فقیه است، به نیابت از آن حضرت قیام کنند؛ به طوری که در مسئله قضا، حدود، دیات، امر به معروف و نهی از منکر حکم واجب الاتباع دارند و این حافظان دین آن چنان با رعایت حدود دقیق در حفظ کیان دین فعالند که امام (علیه السلام) لزومی برای حضور خود ندیده و در پرده غیبت مستور می‌باشد، و آن گاه که خطری برای اصل دین احساس کند، ظهور خود را ضروری می‌داند. (۱) ۲. محقق کرک (ره) در جامع المقاصد می‌فرماید: علمای ما اتفاق نظر دارند که فقیه عادل دوازده امامی که جامع شرایط فتوا می‌باشد - و مجتهد در احکام شرعیه است - در زمان غیبت، در تمامی آنچه که نیابت در آن دخیل است، از طرف ائمه هدی (علیهم السلام) دارای نیابت می‌باشند... پس واجب است مردم اختلافات را نزد او حل کنند و نسبت به حکم او مطیع باشند و در صورتی که تشخیص دهد که فردی به گردآوری اموالی که حق او نیست، دست زده، می‌تواند آن اموال را ضبط کرده و یا بفروشد و به مصالح صحیح برساند؛ زیرا او متولی اموال بی صاحب و اموال کسانی که ممنوع التصرف هستند، می‌باشد و هر آنچه ممکن است برای حاکم منصوب از طرف امام جعل شود، برای ایشان وجود دارد؛ زیرا سخن امام (علیه السلام) که فرمود: «فقیه را بر شما حاکم قرار داده‌ام» بر نیابت کلی فقیه از طرف امام دلالت دارد. کسی هم توهم نکند که این انتصاب در زمان امام صادق (علیه السلام) بوده است؛ زیرا هرگز صدمه‌ای به مدعای ما نمی‌زند؛ چون حکم و دستور ائمه (علیهم السلام) در همه زمان‌ها یکی است و فرقی ندارد، هم چنان که روایات دیگری بر این مسئله دلالت می‌کند. اختصاص حکم به مردم آن زمان هم صدمه‌ای نمی‌زند، زیرا حکم نبی (صلی الله علیه و آله) و حکم امام (علیه السلام) بر یک نفر، حکم بر همه است، بدون هیچ تفاوتی، همان طور که این مسئله در روایت دیگری هم آمده است. (۲) ۳. محقق کرکی (ره) در بحث نماز جمعه خود در جامع المقاصد چنین آورده است: در زمان غیبت اگر سایر شرایط نماز جمعه وجود داشته باشد، آیا نماز جمعه جایز است؟ دو قول وجود دارد: یکی از آنها عبارت است از: عدم جواز...؛ زیرا از شرایط اقامه جمعه وجود امام یا کسی است که امام او را برای نماز نصب نموده و این شرط اکنون مفقود است. شیخ مفید از این اشکال جواب گفته که فقیه از طرف امام منصوب می‌باشد و به همین دلیل هر حکمی از فقیه نافذ بوده و یاری نمودن او برای اجرای حدود و احکام بر همه مردم واجب است. و کسی نمی‌تواند بگوید که فقیه فقط در زمینه فتاوا برای عبادت منصوب است، زیرا این توهم در نهایت سستی است، بلکه فقیه از ناحیه معصومین (علیهم السلام) به عنوان نایب در همه مجاری امور مسلمین نصب شده و بسیاری از ادله بر آن دلالت دارد. (۳) ۴. کاشف الغطاء (ره) در کشف الغطاء، در کتاب الجهاد می‌فرماید: دوم آن چیزی است که دفاع از حیثیت اسلام را در بر دارد، در حالی که دشمنان قصد کرده‌اند آن را بشکنند و کفر را مسلط نمایند و آن را تقویت نموده، اسلام را تضعیف کنند یا چیزی که دفاع مرزهای اسلامی را در بر دارد و مانع تصرف دشمنان در سرزمین مسلمانان می‌شود... در این مورد اگر امام حاضر وجود داشت، بر او واجب است این کار را انجام دهد و کسی بدون اجازه او حق اقدامی را ندارد... و اگر امام حاضر نبود - اعم از این که امام غایب باشد، یا حاضر باشد، ولی اجازه گرفتن از او ممکن نباشد - بر مجتهدین واجب است برای انجام این کار اقدام کنند... غیر مجتهدین

حق تعارض و اقدام در این زمینه را نداشته و مردم هم باید از مجتهدین اطاعت نمایند و هر کس با مجتهدین مخالفت کند، با امام ایشان مخالفت کرده ... اگر قابلیت انجام کار در مجتهدی متعین شد، بر او واجب عینی است که با فرقه شنیعه روسی و غیره از فرقه های تجاوزگر و سرکش جنگ کند، هر کس با امام زمان مخالفت کند با رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) سرور انسانها مخالفت نموده و هر کس با رسول الله مخالفت کند با خدای مالک آگاه مخالفت نموده ... اگر من اهل اجتهاد باشم و قابل نیابت از سروران زمانه باشم به فتحعلی شاه اجازه دادم چنین کاری را انجام دهد ... و از خراج و مالیات آنچه اداره لشکر و سربازان بر آن متوقف است هزینه شود و برای دفع کفار نیز از خراج زمین هایی که به دست اسلام فتح شده، مصرف شود. از مرزنشینان مطالبه کمک مالی کنند، بلکه به هر وسیله از اموال آنان بودجه جنگ را تأمین کنند؛ زیرا صیانت جان و آبروی آنان بر همین مسأله متوقف است و اگر اموال مرزنشین ها کافی نبود، از شهرهای دورتر به اندازه ای که دشمن سرکش را دفع نماید، باید در گرفتن بودجه جنگ مسامحه نمود. (۴) ۵. مرحوم کاشف الغطاء (ره) در کشف الغطاء، کتاب حدود و تعزیرات چنین آورده است: در کتاب حدود ثابت شده که مرجع اقامه حدود، امام یا نایب خاص و یا نایب عام او می باشد. پس در زمان غیبت اقامه حدود و تعزیرات و سایر تدابیر دینی از ضروریات دین می باشد و مکلفین باید آن را تقویت نمایند و به این وسیله قدرت سلطه گر را در صورت امکان سرکوب کنند. (۵) ۶. فیض (ره): وجوب جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و یاری کردن در نیکی و تقوا و فتوا دادن، و بر اساس حق بین مردم حکم نمودن و اقامه حدود و تعزیرات و سایر تدابیر دینی از ضروریات دین می باشد و این امر، محور بزرگ دین و مسئله مهمی است که خداوند انبیا را برای آن برانگیخته است. اگر این امور ترک شود، نبوت بی نتیجه بوده و دین نابود می گردد و جوانمردی از بین رفته و گمراهی آشکار می شود. جهالت گسترش یافته و شهرها خراب و بندگان هلاک می شوند ... همانا بر عهده فقها می باشد که به خاطر حق نیابتی که دارند، آن را اقامه نمایند، هم چنان که شیخین و علامه و عده ای از علما چنین نظر داده اند؛ زیرا فقها از طرف ائمه اجازه اقدام دارند ... (۶) ۷. میرزای قمی (ره): فرق حاکم و مفتی و مجتهدی و فقیه اعتباری است. از آن نظر که به احکام آگاه است، او را فقیه گویند و بدان جهت که برای به دست آوردن حکم، استدلال کند، مجتهد نامیده شود و چون در مرحله قضاوت به صدور حکم مبادرت کند، وی را حاکم و قاضی گویند، و به این جهت که آنچه را با دلیل یافته به دیگران خبر می دهد او را مفتی می نامند. البته می توان گفت عنوان حاکم و قاضی نیز خالی از تفاوت اعتباری نیست؛ زیرا او را حاکم میگویند به این جهت که بر دیگران ولایت دارد و در اقامه نمودن حق و از بین بردن باطل بر مردم حکومت می نماید. (۷) ۸. میرزای قمی (ره) در جامع الشتات چنین فرموده است: و چون ولایت در جهات عامه برای امام (علیه السلام) است، پس باید برای مجتهد که نایب او است، ثابت باشد. (۸) ۹. شیخ طوسی (ره): اما اقامه حدود بر کسی جایز نیست، مگر حاکم زمان؛ زیرا که خداوند تعالی او را نصب فرموده است، یا کسی که امام او را برای اقامه حدود نصب کرده، جز بر این دو دسته، کسی حق ندارد در هیچ شرایطی اقامه حدود نماید. (۹) ۱۰. شیخ مفید (ره): اما اقامه حدود بر عهده حاکم اسلامی است که خداوند او را منصوب کرده و ایشان ائمه هدی از اهل بیت محمد (صلی الله علیه و آله) می باشند و یا امیران و حاکمانی که امامان برای این کار نصب کرده اند، و فقط اعمال نظر در این مسئله را به فقهای شیعه و گذار کرده اند. در صورتی که شرایط این کار برای آنها ممکن باشد ... پس بر آنان لازم است حدود را اقامه نمایند و دست سارقین را قطع کنند و زناکار را شلاق بزنند و قاتل را بکشند. این کار برای کسی که حاکم غاصب او را برای این کار نصب نموده و یا او را برای حکومت از طرف خود بر عهده ای از مردم معین کرده نیز واجب و متعین است. پس بر او لازم است که اقامه حدود کند و احکام را جاری نماید و امر به معروف و نهی از منکر نماید و با کفار جهاد کند و با کسانی که فاجر و مستحق جهاد هستند، جهاد کند، و بر برادران مؤمن او هم واجب است او را بر انجام این امور یاری کنند. (۱۰) ۱۱. ابو الصلاح حلبی (ره): باید دانست که حکم نمودن بین مردم مقامی بزرگ و جایگاهی والا، ریاستی نبوی و خلافتی امامی است. در این دوران و دوران های قبل، از ریاست های دینی، غیر از این حکم بین مردم چیزی نمانده



است. پس بنابراین قدرتی که در دین برای او (رئیس دینی) لحاظ شده و عزم و اراده او در اجرای احکام و نیت صادقانه اش برای آنچه به او واگذار شده و هم چنین همت و بصیرت او در انجام مسئولیت، اسلام برتری یافته و دین عزت می یابد، ولی اگر ضعیف یا جاهل باشد، حق ضایع گشته و ارزش های دینی نابود می شوند. پس کسی که به ریاست دینی رو کرد، تقوا پیشه نموده و آن را نپذیرد مگر آنکه مطمئن باشد می تواند آنچه به او واگذار می شود انجام دهد. (۱). متن عبارت قبلاً نقل شده رجوع شود به ص ۹۱ (همین کتاب). (۲). جامع المقاصد، ص ۱۴۲. (۳). همان، ص ۳۷۴. (۴). کشف الغطاء، ص ۳۴۹. (۵). کشف الغطاء، ص ۴۲۱. (۶). فیض، مفاتیح الشرایع، ص ۵۰. (۷). «و الفرق بین الحاکم و بین المفتی و المجتهد و الفقیه، بالاعتبار. (۸). جامع الشتات، ص ۴۷. (۹). نهاییه، ج ۲. کتاب جهاد، ص ۱۶. (۱۰). شیخ مفید، مقنعه، ص ۸۱۰. اگر اطمینان یافت شرایط کامل شده و حکومت بر او عرضه شد، واجب است آن را بپذیرد؛ زیرا این کار امر به معروف و نهی از منکر می باشد. وقتی مسئولیت را پذیرفت باید همت خود را متوجه مصالح مسلمین و صلاح مردم در امور انتظامی نموده و حق را تقویت کند و تلاش نماید تا ارزشهای الهی احیا و بدعت ها نابود گردند. هم چنین امر به معروف و نهی از منکر نماید و با آنچه در توان دارد احکام باطل را از بین ببرد و در حد قدرت حق را اجرا نماید. (۱) ۱۲. سلالر(ره): اما کشتن و مجروح کردن در نهی از منکر بر عهده حاکم یا کسی است که حاکم او را برای این کار امر کرده است... ائمه علیهم السلام) اقامه حدود و حکم نمودن بین مردم را به فقها و اگذار نموده اند. (۲) ۱۳. ابن ادریس (ره): اگر کمبود غذا مردم را در تنگنا قرار داد غذا هم فقط نزد محترک یافت می شد؛ وظیفه حاکم یا حاکمان از طرف او است که محترک را به فروش مواد غذایی مجبور نموده و او را وادار به آن نمایند. (۳) مسلم این است که باید در همه زمان ها حاکم باشد و نمی توان او را از حکام جور فرض کرد؛ زیرا حکم سلطان جور نافذ نیست. ۱۴. علامه حلی (ره) در قواعد، کتاب جهاد می فرماید: مطلب پنجم: در احکام سرکش ها و طغیان گران: هر کس بر امام عادل شورش کند «باغی» بوده و کشتن او واجب می باشد و بر هر کسی که امام، او را برای جنگیدن با باغیان مأمور این کار نماید، واجب است آن را انجام دهد و اگر به عموم فقهای واجد شرایط واگذار شود، وجوب مبارزه با آنان کفایی است؛ یعنی اگر یک نفر از فقها به آن امر قیام کند، از عهده دیگران ساقط است. (۴) ۱۵. علامه حلی (ره) در قواعد، کتاب امر به معروف می فرماید: اما اقامه حدود به امام یا کسی که امام به او اجازه داده باشد، اختصاص دارد، و این کار در زمان غیبت بر عهده فقهای شیعه می باشد... اگر فقیهی از طرف حاکم جائز متولی این کار شد، هر چند او بتواند امور را در محل و مجاری خود قرار دهد قبول این ولایت از حاکم جائز مورد اشکال است. (۵) ۱۶. جعفر بن حسن حلی (ره) در بحث امر به معروف و نهی از منکر: اگر به مجروح نمودن و کشتن نیاز باشد، فقط با اجازه امام یا کسی که امام او را نصب کرده باشد، جایز است هم چنین حدود را کسی نباید جاری کند، مگر امام یا کسی که امام او را نصب کرده است. (۶) ۱۷. برای فقهای آگاه، اقامه حدود در زمان غیبت امام (علیه السلام) جایز است. هم چنان که اگر از صدمات حاکم وقت ایمن باشند، حق دارند بین مردم حکم نمایند. بر مردم نیز واجب است در این امر آنان را یاری نمایند. همان طور که یاری کردن امام (علیه السلام) واجب است. جواز اقامه حدود و حکم بین مردم مسئله مشهوری است و من نظر مخالفی نیافته ام، مگر آنچه از ظاهر کلمات ابن زهره و ابن ادریس حکایت شده و ما چنین خلافتی را محقق نمی دانیم، بلکه چه بسا، بر خلاف آن تحقق داشته باشد؛ زیرا قبلاً عنوان اجماع دوم را از آنها شنیدی؛ اجماعی که فقیه را در ضمن حاکمان از طرف ائمه (علیهم السلام) مطرح می نمود. بنابراین اجماع بر جواز است، نه بر عدم جواز... با آشکار بودن این مسئله، تعجب آور این جاست که نویسندگان و بعضی از کتاب های فاضل در آن توقف نموده و حکمی نداده اند، به ویژه بعد از روشن بودن دلیل آن؛ دلیلی که یکی از آنها سخن امام صادق (علیه السلام) در مقبوله عمر بن حنظله و مقبوله ابی خدیجه بود (بر آن که بر حذر باشید از این که محاکمه بین خودتان را نزد حاکم جور ببرید) ... و مثل کلام صاحب الزمان - روحی له الفداء و عجل الله فرجه - در توقیعی که از ایشان نقل شده (در حوادث واقعه به راویان احادیث ما رجوع نمایید) بلکه به دلیل سخن امام صادق (علیه السلام) که فرمود (اقامه حدود به دست کسی

است که حکم به دست او است). اضافه بر اینها، روایات مؤیدی است که دلالت می‌کند بر این که «علما وارث انبیا هستند» و «علما مثل انبیای بنی اسرائیل می‌باشند» و «اگر علما نباشند، حق از باطل تشخیص داده نمی‌شود» و مثل سخن حضرت علی (علیه السلام) که می‌فرماید: «خداوندانمانا تو به نبی خودت - که صلوات تو بر او و آتش باد -، فرمودی: هر کس حدی از حدود مرا تعطیل کند، با من دشمنی کرده و به این وسیله مخالفت و ضدیت مرا طلب نموده» که ظهور در شمول همه زمان‌ها دارد. هم چنین اجماع (به هر دو قسم آن) وجود دارد که غیر فقها مأمور به انجام این کار نشده‌اند. پس خطاب منحصر به آنان است؛ زیرا قبلاً دلایل بسیاری ذکر شد که ائمه (علیهم السلام) فقها را برای این کار منصوب نموده‌اند... و کتب ایشان مملو است از این که به حاکم رجوع کنند؛ بلکه در موارد متعددی، از فقها به نایب غیبت تعبیر شده است... و کافی است نامه حضرت ولی عصر (عجل‌الله تعالی فرجه) به شیخ مفید و مطالب آن که شامل بزرگداشت و عظمت این امر مهم است و کاملاً بدیهی است که اگر عموم ولایت فقها نبود، بسیاری از امور مربوط به شیعه تعطیل می‌شد. از عجایب، و سوسه بعضی از افراد در این مسئله است، گویا اصلاً از فقه چیزی نچشیده و از لحن قول ائمه چیزی نفهمیده و از اسرار ایشان به چیزی نرسیده‌اند و تأمل نکرده‌اند در این فرمایش که فرموده من فقها را حاکم و قاضی و حجت و خلیفه بر شما قرار داده‌ام. و امثال این سخنان که فقط برای نظام اجتماعی شیعیان خود و به راه افتادن امور مهمی که به حاکم وابسته است، بیان فرموده‌اند. بله و به همین خاطر، چنانچه سلار نیز در کتاب مراسم آورده، به طور قطع ائمه (علیهم السلام) این مسئله را به فقها واگذار نموده‌اند. البته بعضی از امور را که می‌دانستند فقها به آنها نیاز ندارند، اذن نداده‌اند، مثل جهاد ابتدایی برای دعوت به اسلام که نیازمند حاکم و سرباز و فرمانده و غیره است؛ زیرا می‌دانستند برای این کار به اندازه کافی امکانات نخواهد بود و اگر امکانات کافی بود، دولت حق ظاهر می‌شد و خودشان اقدام می‌نمودند، چنان که امام صادق (علیه السلام) به آن اشاره نموده است که: «اگر من به تعداد این بچه گوسفندها یاور داشتم (چهل بچه گوسفند) همانا قیام می‌کردم». خلاصه آن که مسئله به حدی روشن است که به دلیل نیاز ندارد. (۷) ۱۸. محقق (ره) در شرایع، کتاب لقط می‌فرماید: هرگاه چیزی را در راه پیدا کنند و دارای قیمت باشد، باید در انفاق آن به دیگری از حاکم اذن خواست. (۸) ۱۹. محقق (ره) در شرایع، کتاب نکاح می‌فرماید: وجوب نفقه بر پدر و مادر و فرزندان اجماعی است... چهارم: اگر شخص از دادن نفقه واجبه خودداری کند، حاکم او را به پرداخت نفقه مجبور می‌کند و اگر نپذیرفت حاکم او را زندانی می‌نماید و اگر ثروت آشکاری دارد، حاکم مجاز است از اموال او بردارد و در نفقه خرج نماید. (۹) ۲۰. هم چنین در شرایع، کتاب وصیت فرموده است: اگر از طرف وصی، ضعف و ناتوانی مشاهده شد، باید کسی به او کمک کند، ولی اگر از وصی خیانتی آشکار شد، بر حاکم واجب است او را عزل نموده و شخص امینی را به جای او قرار دهد... و هم چنین است که اگر کسی بمیرد و وصی نداشته باشد، بر عهده حاکم است که در آنچه به جا گذاشته، نظارت کند. (۱۰) ۲۱. به مناسبت دیگری در شرایع، کتاب حجر آورده است: ممنوع التصرف بودن مفلس در اموالش فقط با حکم حاکم ثابت می‌شود... ولایت در اموال طفل و دیوانه مربوط به پدر و جد است و اگر پدر و جد نباشد، ولایت از آن وصی است و اگر وصی وجود نداشت، ولایت از آن حاکم می‌باشد، ولی ولایت بر اموال سفیه و مفلس فقط برای حاکم است و بس. (۱۱) ۲۲. ایشان در شرایع، کتاب رهن چنین فرموده‌اند: هرگاه دو نفر در مالی شریک باشند و یکی از شرکا آن مال را به رهن گذارد، ولی بین شریک و رهن‌کننده درگیری اتفاق افتد، حاکم آن مال را گرفته و به دیگری اجاره می‌دهد و مال الاجاره را بین آنان تقسیم می‌کند... هرگاه رهن‌کننده بمیرد، حق الرهن به وارث منتقل می‌شود. اگر رهن امتناع ورزید، حاکم شرع برای او معامله را قابل اطمینان طرف نماید. (۱۲) ۲۳. در کتاب مختصر النافع کتاب وصایا چنین آورده است: «کسی که وصی ندارد، حاکم وصی ترکه او می‌باشد». (۱۳) ۲۴. ایشان در مختصر النافع، کتاب زکات می‌فرماید: اگر امام زکات را طلب نماید، پرداخت نمودن آن به ایشان واجب است، و پرداخت زکات به امام، قبل از طلب ایشان، مستحب می‌باشد و اگر امام وجود نداشته باشد، به فقیه امامی امین پرداخت می‌شود. (۱۴) ۲۵. و در مختصر النافع کتاب قضاء فرموده‌اند: در صورت عدم وجود

امام، قضاوت فقیه جامع شرایط شیعه نافذ می باشد. (۱۵) ۲۶. شیخ طوسی (ره) در نهاییه، کتاب الحدود فرمود: واجب است کسی که به حيله بر اموال مردم دست می یازد ... ادب شده و عقاب گردد و از او به خاطر آنچه به حيله به دست آورده، کاملاً غرامت گرفته شود، و شایسته است که حاکم او را بین مردم عقوبت نموده و معرفی نماید تا دیگران از انجام کارهای مثل او در آینده خودداری کنند. (۱۶) ۲۷. شیخ طوسی (رحمه الله علیه) در نهاییه، کتاب الحدود فرمود: حدود را همان کسی اقامه می کند که احکام نزد او می باشد. (۱۷) ۲۸. شیخ طوسی (رحمه الله علیه) در نهاییه، کتاب وصایا می فرماید: اگر از وصی خیانتی مشاهده شد، بر عهده ناظر امور مسلمین است که او را بر کنار نموده و شخص امینی را به جای او قرار دهد. (۱) . کافی، کتاب قضا، ص ۴۵۰. (۲) . مراسم. (۳) سرائر، کتاب متاجر. (۴) . قواعد، کتاب جهاد. (۵) . قواعد، کتاب جهاد. (۶) . مختصرالنافع، ص ۱۱۵: «أَمَّا لَوْ افْتَقَرَ إِلَى الْجِرَاحِ أَوْ الْقَتْلِ، لَمْ يَجْزِ إِلَّا- بِإِذْنِ الْإِمَامِ أَوْ مَنْ نَصَبَهُ. وَ كَذَا الْحُدُودُ، لَا يَنْفِذُهَا إِلَّا الْإِمَامُ أَوْ مَنْ نَصَبَهُ». (۷) . جواهر، ج ۲۱، ص ۳۹۵. (۸) . شرایع، ص ۲۸۴. کتاب اللقط: «إِذَا كَانَ لِلْمَبْنُودِ مَالٌ، افْتَقَرَ الْمَلْتَقَطُ فِي الْإِنْفَاقِ عَلَيْهِ، إِلَى إِذْنِ الْحَاكِمِ». (۹) . همان، کتاب النکاح، ص ۳۵۱. (۱۰) . شرایع، کتاب الوصیه، ص ۲۵۷. (۱۱) . همان، کتاب الحجر، ص ۱۰۲. (۱۲) . همان، کتاب الرهن، ص ۸۴. (۱۳) . مختصر النافع، کتاب الوصایا، ص ۱۶۵: «وَمَنْ لَا وَصِيَّ لَهُ، فَالْحَاكِمُ وَصِيٌّ تَرَكْتَهُ». (۱۴) . «يَجِبُ دَفْعُ الزَّكَاةِ إِلَى الْإِمَامِ، إِذَا طَلَبَهَا. وَ يَسْتَجِيبُ دَفْعَهَا إِلَى الْإِمَامِ ابْتِدَاءً وَ مَعَ فَقْدِهِ إِلَى الْفَقِيهِ الْمَأْمُونِ مِنَ الْإِمَامِيَّةِ». (۱۵) . شرایع، کتاب القضاء: «وَمَعَ الْإِمَامِ يَنْفِذُ قَضَاءَ الْفَقِيهِ مِنَ فَهَاءِ، أَهْلِ الْبَيْتِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) الْجَامِعِ لِلصَّفَاتِ». (۱۶) . نهاییه، کتاب الحدود، ص ۲۹۹. (۱۷) . همان، ص ۳۵۴: «وَيُقِيمُ الْحُدُودَ مِنْ إِلَيْهِ الْأَحْكَامُ». .. اگر کسی بدون وصیت مرد، بر عهده ناظر بر امور مسلمانان است که برای او شخصی را معین کند تا در مصالح ورثه او نظارت نماید ... اگر حاکمی که متولی این کار باشد و یا کسی که به این کار امر کند، وجود نداشت، بعضی از مؤمنین اجازه این کار را دارند... (۱) ۲۹. شیخ در نهاییه، کتاب وصایا می فرماید: اگر شخصی به دونفر وصیت نمود... و آن دو با هم اختلاف کردند ... وظیفه ناظر در امور مسلمانان است که آن دو را در اجرای وصیت به وحدت وادار کند. (۲) ۳۰. ایشان در نهاییه، کتاب مکاسب فرموده اند: هرگاه ظالمی مالی را از شخصی به غصب برد، ولی بعد از مدتی آن شخص قدرت پیدا کرد که آن مال را از ظالم بگیرد یا عوض آن را مطالبه کند، جایز است، ولی بهتر آن است که چیزی از ظالم نگرفته و از آن مال بگذرد. (۳) این شدت احتراز از ناحیه شارع مقدس، نسبت به حکومت جور، ما را به خوبی متوجه می کند که شارع هرگز جامعه را بدون تشکیل حکومت رها نمی کند، بلکه این امر غیر معقول است. ۳۱. شیخ (رحمه الله علیه) در نهاییه، کتاب وکالت آورده اند: وظیفه حاکم و ناظر بر امور مسلمانان است که برای سفیهان، ایتم و کم عقل ها و کیلی قرار دهد تا حق ایشان را طلب نموده و از طرف آنها به نفع آنها استدلال نماید. (۴) ۳۲. در نهاییه، کتاب جهاد فرموده اند: و اما حکم کردن بین مردم و قضاوت در اختلافات جایز نیست، مگر برای کسی که حاکم حق به او اجازه داده باشد، و همانا ائمه (علیهم السلام) این مسئله را به فقهای شیعه واگذار نموده اند (البته در صورتی که خود امکان بر عهده گرفتن آن را نداشته باشند). (۵) ۳۳. شیخ طوسی (رحمه الله علیه) در نهاییه، کتاب زکات آورده است: شایسته است که زکات فطره را به امام داد تا هر کجا صلاح می داند، مصرف کند. اگر امام وجود نداشت به فقیهان شیعه امام پرداخته شود تا در موارد لازم مصرف نمایند و اگر انسان بخواهد خودش این کار را بکند، مجاز خواهد بود. (۶) ۳۴. شیخ مفید (رحمه الله علیه) در مقنعه، کتاب وکالت فرمود: بر عهده حاکم مسلمین است که برای سفیهان و کیلی تعیین کند تا حق ایشان را طلب نماید و از سوی آنان و به نفع آنها احتجاج کند. (۷) ۳۵. در مقنعه، کتاب حدود آورده است: اگر با زمینه سازی خاصی از طرف حاکم ظالمی، شخصی از مسلمین بر عده ای از مردم حکومت کند، اگر چه او ظاهراً از طرف ظالم حکومت می نماید، لکن این شخص در حقیقت از طرف کسی که او را شایسته این امر دانسته است و اجازه حکومت داده، حکومت می کند، نه از طرف کسی که گمراه است و به ظلم و زور حکومت می کند. (۸) ۳۶. ایشان در مقنعه، کتاب قصاص فرموده اند: هیچ کس حق ندارد شخصاً قصاص را بر عهده گیرد، مگر امام مسلمین، یا کسی که امام مسلمین او را برای چنین کاری نصب فرموده است. (۹) ۳۷. شیخ

مفید (رحمه الله علیه) در مقنعه، کتاب وصیت می فرماید: در مورد کسی که به دو نفر یا بیشتر وصیت کرده ... اگر آن دو هر کدام خواستند بر دیگری غلبه کنند و کار را بر عهده بگیرند ... ناظر بر امور مسلمین هر دوی آنها را عزل نموده و فرد دیگری را جایگزین خواهد نمود. (۱۰) ۳۸. شیخ مفید (رحمه الله علیه) در مقنعه، کتاب وصیت فرمود: اگر از وصی خیانتی آشکار شد، بر عهده ناظر در امور مسلمانان است که او را عزل کند. (۱۱) ۳۹. باز در مقیفه، باب تلقی سلع و احتکار فرمود: بر حاکم است که محتکر را به خارج نمودن غلّه و فروش آنها در بازار مسلمانان مجبور نماید. (۱۲) ۴۰. شیخ مفید (ره) در اوائل المقالات، باب امر به معروف فرمود: حکومت در بین مردم متعلق به سلطان واقعی (امام) یا کسی است که او برای این مسئله طلب کرده و به او اذن داده است. (۱۳) ۴۱. مرحوم محقق در موارد بسیاری این امر را متذکر گردیده است از آن جمله است: مسئول جدا نمودن زکات از اموال، مالک و عامل زکات است ... و اگر امام زکات را طلب نماید، واجب است آن را به امام بپردازند ... اگر امام وجود نداشت زکات به فقیه مورد اعتماد شیعه پرداخت می شود. (۱۴) ۴۲. مرحوم محقق در شرایع، کتاب جهاد می فرماید: کسی حق ندارد متعرض اقامه حدود و حکم نمودن بین مردم گردد، مگر آن که با احکام الهی آشنا بوده و بر منابع اخذ احکام مطلع باشد و بداند چگونه آن احکام را در خارج پیاده نماید. (۱۵) ۴۳. ایشان در شرایع، کتاب قضا فرمود: در ثبوت ولایت برای کسی، اجازه امام (علیه السلام) یا کسی که امام کار را به او واگذار نموده، شرط می باشد ... حکم فقیه شیعه دوازده امامی که جامع صفات مورد نظر در فتوا باشد، نافذ است. (۱۶) ۴۴. محقق در شرایع، کتاب حدود فرمود: اجرای حدود را امام یا خلیفه امام یا کسی که به او اجازه عمل داده شده، بر عهده می گیرند. (۱۷) ۴۵. ایشان در شرایع کتاب قضا فرمود: اگر در زمانی که امام امکان حکم نمودن ندارد، مؤمنین اختلاف پیدا کنند، نظر آن کس مقدم است که روایت ائمه را نقل می کند و به احکام ایشان آشنا می باشد و کسی که نظر آنان را رد نماید، مثل این است که نظر ائمه را رد نموده باشد. (۱۸) ۴۶. محقق حلی در شرایع، کتاب وقف می فرماید: اگر واقف در وقف شرط کند که خودش عهده دار موقوفه باشد، جایز است، ولی اگر برای این کار ولی معین نکرد، حاکم ولایت آن را بر عهده می گیرد، البته در صورتی که وقف عام باشد. (۱۹) ۴۷. ایشان در شرایع، کتاب طلاق فرمود: اگر یکی از زوجین نسبت به دیگری ادعای نشوز نموده، حاکم آنها را در کنار فردی قابل اعتماد قرار می دهد تا از وضع آنها مطلع گردد ... و اگر ایشان باز بر مخالفت و اختلاف باقی باشند، حاکم عادل از خانواده مرد و عادل از خانواده زن تعیین می کند تا در مسئله تدبیر و تأمل نمایند. (۲۰) ۴۸. محقق در شرایع، کتاب وصیت می گوید: اگر میت وصیت نکرده و فرزندان دارد، ولایت آنان بر عهده حاکم است. (۲۱) ۴۹. محقق حلی در شرایع، کتاب حجر می فرماید: سفیه و مفلس فقط به حکم حاکم از تصرف در اموال خود منع می گردند و نظارت کردن در مال آنها بر عهده حاکم است. (۲۲) ۵۰. ایشان در شرایع، کتاب لقیط می گوید: سرپرستی کودک پیدا شده، از بیت المال تأمین می شود و اگر خطایی مرتکب شود (جبران آن) بر عهده بیت المال است و اگر کودک باشد، کار عمدی او نیز همانند خطای او بر عهده بیت المال است و اگر کشته شود، امام می تواند قاتل را قصاص کند و یا از او دیه بگیرد و او را عفو کند. (۲۳) ۵۱. محقق در شرایع، باب مزارعه می فرماید: هرگاه عامل در مزارعه و مساقات فرار کند، حاکم علیه او حکم می کند و ضرر وارده را از اموال او بر می دارد و اگر مال نداشت، او را به کار می گمارد و اگر کار نتوانست، او را امر می کند که از دیگری قرض نماید. (۲۴) ۵۲. ایشان در شرایع، کتاب رهن فرمود: ملک مشاع را می توان رهن داد و اگر مالک ها اختلاف کردند که آن مال در دست چه کسی باشد، حاکم مال را نزد امینی گذارده که او را اجازه دهند و سود را به مالک ها بپردازند و اگر راهن و مرتهن در جنس عوض رهن اختلاف داشتند، حاکم امر کند مال را به پول رایج در آن شهر بفروشد. (۲۵) ۵۳. محقق در شرایع، کتاب دین می فرماید: ادای دین واجب است و اگر امکان پرداخت آن باشد و طلبکار هم طلب نماید، وجوب پرداخت آن فوری می گردد. اگر بدهکار بدون عذر پرداخت نکند، طلبکار می تواند طلب خود را نزد حاکم ثابت کند و حاکم می تواند بدهکار را حبس نموده و مجبور به پرداخت قرض خود نماید. اگر از جنس همان دین چیزی نزد بدهکار باشد، باید همان را بپردازد و گرنه

مجبور به فروش آن مال و وفای به دین می‌گردد یا این که خود حاکم چنین کاری را می‌کند. و اگر، شخص بدهکار غایب شود، حاکم حکم غیابی علیه او نموده و پس از آن که کفیلی برای مال او معین نمود، حق طلبکار را می‌پردازد، و اگر حال او برای حاکم روشن نباشد، او را زندانی می‌کند تا وضع او روشن شود. (۲۶) ۵۴. شهید اول (رحمه الله علیه) در لمعه، کتاب وصایا می‌فرماید: اگر از وصی عجزی ظاهر شد، حاکم برای او کمک می‌گمارد، و اگر وصی خیانت کرد، حاکم او را عزل نموده و دیگری را به جای او می‌نشانند ... و وصی می‌تواند طلب خود را از اموالی که در دست او است، بردارد، و هم دیون میت را نیز بپردازد ... پس از اذن حاکم به وصی دوم، حکم متعلق به حاکم است و مانند این مورد است، میتی که بمیرد و وصی نداشته باشد. (۲۷) ۵۵. ایشان در لمعه، کتاب نکاح فرموده‌اند: در نکاح: غیر از پدر و جد - هر چند بالا رود؛ یعنی پدر پدر بزرگ و ... - و مولا و حاکم ولایت ندارند ... حاکم و وصی می‌توانند کسی را که بالغ شده، شوهر دهند. (۲۸) ۵۶. شهید اول (رحمه الله علیه) در لمعه، کتاب لعان فرموده‌اند: در مورد کیفیت لعان و احکام آن ... واجب است که لعان نزد حاکم انجام گردد و عالم مجتهد هم می‌تواند در مورد آن حکم نماید. (۲۹) ۵۷. ابن فهد (رحمه الله علیه) در المهدب، کتاب لعان فرمود: اگر مرتد، بر فطرت اسلام متولد شده باشد، بدون درخواست توبه از او، کشته می‌شود و اگر زنی مرتد شود، کشته نمی‌شود، بلکه به توبه وادار می‌گردد و اگر توبه نکرد حبس ابد می‌شود و در اوقات نماز تنبیه می‌گردد و در آب و خوراک او سخت گرفته می‌شود. (۳۰) ۵۸. ایشان باز در المهدب، کتاب لعان چنین آورده‌اند: «اگر مرد تنگ دست شد و قدرت پرداخت نفقه همسرش را نداشت، زن باید صبر نماید. (۱). همان، کتاب الوصایا، ج ۳، ص ۱۴۱. (۲). همان، ص ۱۴۰. (۳). نهاییه، ج ۲، ص ۹۲. (۴). همان، کتاب الوکاله، ج ۲، ص ۴۱. (۵). همان، کتاب الجهاد، ج ۲، ص ۱۷. (۶). همان، کتاب الزکاه، ج ۱، ص ۴۳۲. (۷). مقنعه، کتاب الوکاله، ص ۸۱۶: «لحاکم المسلمین ان یوکل لسفھائهم من یتطالب بحقوقهم و یحتج عنهم ولهم». (۸). مقنعه، کتاب الوکاله، ص ۸۱۲. (۹). «و لیس لاحد ان یتولی القصاص بنفسه دون امام المسلمین أو من نصبه لذلك من العمال الأئماء فی البلاد و الحکام». (۱۰). همان، کتاب الوصیه، ص ۶۷۳. (۱۱). همان، ص ۶۶۹: «فأن ظهر من الوصی خیانه، کان للناظر فی أمور المسلمین أن یعزله». (۱۲). همان، ص ۶۱۶: «وللسلطان أن یکره المحتکر علی إخراج غلته و بیعها فی أسواق المسلمین». (۱۳). اوایل المقالات، باب امر به معروف: «فأما بسط الید فیہ، فهو متعلق بالسلطان و ایجابہ علی من یندبه له و أذنته فیہ». (۱۴). شرایع، کتاب الزکاه، ص ۱۶۴. (۱۵). شرایع، کتاب الجهاد، ج ۱، ص ۳۴۴. (۱۶). همان، کتاب القضاء، ج ۴، ص ۶۸. (۱۷). همان، کتاب الحدود، ص ۵۴۸: «و یتولی الحدود امام الاصل أو خلیفته أو من یأذن له فیہ». (۱۸). همان، کتاب القضاء، ص ۵۲۲. (۱۹). همان، کتاب الوقف، ص ۳۷۱. (۲۰). همان، کتاب الطلاق، ص ۴۷۹. (۲۱). همان، کتاب الوصیه، ص ۴۹۲: «فأن مات دوالاطفال ولم یوصّ، کولأهم الحاکم». (۲۲). شرایع، کتاب الحجر، ص ۳۵۹. (۲۳). همان، کتاب اللقیط، ص ۳۵۷. (۲۴). همان، باب المزارعه. (۲۵). همان، کتاب الرهن، ص ۲۸۹. (۲۶). شرایع، کتاب الدین، ص ۲۸۳. (۲۷). لمعه، کتاب الوصایا، ص ۱۸۱. (۲۸). همان کتاب النکاح (۲۹). همان، کتاب اللعان، ص ۲۲. (۳۰). المهدب. ج ۲ کتاب اللعان، ص ۵۲۲. .. اگر مرد در گشایش بود و با این که قدرت مالی داشت، نفقه را پرداخت نکرد، حاکم او را به پرداخت نفقه ملزم می‌کند. و اگر انجام نداد او را مجبور می‌کند و اگر سرپیچی نمود او را زندانی می‌کند تا نفقه همسرش را بپردازد. (۱) ۵۹. ابن فهد در المهدب کتاب نکاح فرمود: اگر مردی مفقود شد و خبری از او نبود ... و زن نزد حاکم شکایت برد، حاکم از همان روز چهار سال به زن مهلت می‌دهد و به افرادی مأموریت جستجو در شهرها می‌دهد، اگر تا مدت چهار سال خبری از او به دست نیامد ... و آن شخص گم شده هم ولی نداشت، حاکم زن را با حکم ولایی خود طلاق می‌دهد و زن باید عده وفات نگه دارد. اگر مرد در زمان عده برگشت، همسر متعلق به اوست ولی اگر بعد از پایان عده بازگشت، سلطه و قدرتی بر زن ندارد. (۲) ۶۰. ایشان در المهدب، کتاب لعان می‌فرماید: اگر مردی همسرش را طلاق دهد و همسرش مستحق مسکن باشد و مرد هم مسکن نداشته باشد، واجب است برای او مسکن اجاره کند و اگر مرد حاضر نباشد، حاکم از مال او اجاره می‌کند ... و اگر مالی نداشته باشد و حاکم



صلاح دید، از طرف او قرض کند و برای زن اجاره نماید، و مرد باید بعد از تمکن دین خود را به حاکم بپردازد. (۳) قابل ذکر است که این موارد قسمتی از نظرات علمای بزرگوار شیعه بود درباره ولایت فقیه، بسیاری از علمای دیگر نیز جملاتی از آنها در این زمینه وجود دارد که با توجه به اختصار این نوشتار از آنها صرف نظر می‌شود. (۱) . المهدب، ج ۲، کتاب اللعان، ص ۳۴۸. (۲) . همان، کتاب النکاح، ج ۲، ص ۳۳۷. (۳) . همان، ج ۲، کتاب اللعان، ص ۳۲۸. آیت الله حسن ممدوحی - حکمت حکومت فقیه، ص ۱۳۴

## اختیارات رهبری و حکومت

اختیارات رهبری و حکومت اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت (علم به قانون و عدالت) باشد، بپا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» در امر اداره جامعه داشت، دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» بیشتر از حضرت امیر «علیه السلام» بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر «علیه السلام» بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضائل حضرت رسول اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر - علیه السلام - از همه بیشتر است؛ لکن زیادی فضائل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه «صلوات الله علیهم» در تدارک بسیج و سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتهی شخص معینی نیست، روی عنوان «عالم عادل» است. وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» و ائمه «علیهم السلام» داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه - علیهم السلام - و رسول اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است نه اینکه برای کسی شان و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، بر خلاف تصویری که خیلی افراد دارند امتیاز نیست، بلکه وظیفه‌ای خطیر است. یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای حدود (یعنی قانون جزای اسلام) است. آیا در اجرای حدود بین رسول اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» و امام و فقیه امتیازی است؟ یا چون رتبه فقیه پائین تر است، باید کمتر بزند؟ حد زانی که صد تازیانه است اگر رسول اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» جاری کند ۱۵۰ تازیانه می‌زند و حضرت امیر المومنین «علیه السلام» ۱۰۰ تازیانه و فقیه ۵۰ تازیانه؟ یا اینکه حاکم، متصدی قوه اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند، چه رسول الله «صلی الله علیه و آله وسلم» باشد و چه حضرت امیر المومنین «علیه السلام»، یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه، یا فقیه عصر. دیگر از شئون رسول اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» و حضرت امیر «علیه السلام» اخذ مالیات، خمس، زکات، جزیه و خراج اراضی خراجیه است. آیا رسول اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» اگر زکات بگیرد، چقدر می‌گیرد؟ از یک جا، ده یک و از یک جا، بیست یک؟ حضرت امیر المومنین «علیه السلام» خلیفه شدند، چه می‌کنند؟ جناب عالی فقیه عصر و نافذ الکلمه شدید، چطور؟ آیا در این امور، ولایت رسول اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» با حضرت امیر المومنین «علیه السلام» و فقیه، فرق دارد؟ خداوند متعال رسول اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» را «ولی» همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند، حتی بر حضرت امیر «علیه السلام» ولایت دارند. پس از آن حضرت امام بر همه مسلمانان حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد، یعنی او امر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می‌تواند والی نصب و عزل کند. همان‌طور که پیغمبر اکرم «صلی الله علیه و آله وسلم» مامور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده و اطاعتش را واجب شمرده است. فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند

و اجرای احکام کنند و نظام اجتماعی اسلام را مستقر گردانند. (۱) پی نوشت: ۱- ولایت فقیه - ص ۹۲-۹۳

## رهبری از نگاه قانون

رهبری از نگاه قانون اصول مرتبط با رهبری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران • اصل ۲: جمهوری اسلامی • اصل ۵: ولایت فقیه عادل و با تقوا • اصل ۵۷: قوای حاکم در جمهوری اسلامی • اصل ۶۰: قوه مجریه • اصل ۹۱: شورای نگهبان • اصل ۱۰۷: تعیین رهبر توسط خبرگان رهبری • اصل ۱۰۹: شرایط و صفات رهبر • اصل ۱۱۰: وظایف و اختیارات رهبر • اصل ۱۱۱: فوت یا کناره گیری یا عزل رهبر • اصل ۱۱۲: مجمع تشخیص مصلحت نظام • اصل ۱۱۳: رئیس جمهور • اصل ۱۳۱: فوت عزل یا استعفای رئیس جمهور • اصل ۱۴۲: دارایی رهبر، رئیس جمهور و مسئولین • اصل ۱۵۷: رئیس قوه قضائیه • اصل ۱۷۵: صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران • اصل ۱۷۷: بازنگری در قانون اساسی اصل ۲ جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به: ۱- خدای یکتا (لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او. ۲- وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین. ۳- معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا. ۴- عدل خدا در خلقت و تشریح. ۵- امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلام. ۶- کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا، که از راه الف- اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین (سلام الله علیهم اجمعین)، ب- استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیش برد آنها، ج- نفی هر گونه ستمگری و ستم کشی و سلطه گری و سلطه پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می کند. اصل ۵ 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 عهده دار آن می گردد. اصل ۵۷ قوای حاکم در جمهور اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند. اصل ۶۰ اعمال قوه مجریه جز در اموری که در این قانون مستقیماً بر عهده رهبری گذارده شده، از طریق رئیس جمهور و وزراء است. اصل ۹۱ به منظور پاسداری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با آنها، شورایی به نام شورای نگهبان با ترکیب زیر تشکیل می شود: ۱- شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز. انتخاب این عده با مقام رهبری است. ۲- شش نفر حقوقدان، در رشته های مختلف حقوقی، از میان حقوقدانان مسلمانی که به وسیله رئیس قوه قضائیه به مجلس شورای اسلامی معرفی می شوند و با رأی مجلس انتخاب می گردند. اصل ۱۰۷ پس از مرجع عالیقدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیت 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 اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می کنند هر گاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسایل 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 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. رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است. اصل ۱۰۹ شرایط و صفات رهبر: ۱- صلاحیت علمی لازم برای افتاء 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. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی تر باشد مقدم است. اصل ۱۱۰ وظایف و اختیارات رهبر: ۱- تعیین سیاست های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص

مصلحت نظام. ۲- نظارت بر حسن اجرای سیاستهای کلی نظام. ۳- فرمان همه‌پرسی. ۴- فرماندهی کل نیروهای مسلح. ۵- اعلام جنگ و صلح و بسیج نیروها. ۶- نصب و عزل و قبول استعفای: الف فقهای شورای نگهبان. ب عالیترین مقام قوه قضائیه. ج رئیس سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران. د رئیس ستاد مشترک. ه فرمانده کل سپاه پاسداران انقلاب اسلامی. و فرماندهان عالی نیروهای نظامی و انتظامی. ۷- حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه. ۸- حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست، از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام. ۹- امضای حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم - صلاحیت داوطلبان ریاست جمهوری از جهت دارا بودن شرایطی که در این قانون می‌آید، باید قبل از انتخابات به تأیید شورای نگهبان و در دوره اول به تأیید رهبری برسد. ۱۰- عزل رئیس جمهور با در نظر گرفتن مصالح کشور پس از حکم دیوان عالی کشور به تخلف وی از وظایف قانونی، یا رأی مجلس شورای اسلامی به عدم کفایت وی بر اساس اصل هشتم و نهم. ۱۱- عفو یا تخفیف مجازات محکومین در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضائیه. رهبر می‌تواند بعضی از وظایف و اختیارات خود را به شخص دیگری تفویض کند. اصل ۱۱۱ هر گاه 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 بر کنار خواهد شد. تشخیص این امر به عهده خبرگان مذکور در اصل یکصد و هشتم می‌باشد. در صورت فوت یا کناره‌گیری یا عزل رهبر، خبرگان موظفند، در اسرع وقت نسبت به تعیین و معرفی رهبر جدید اقدام نمایند. تا هنگام معرفی رهبر، شورایی مرکب از رئیس جمهور، رئیس قوه قضائیه و یکی از فقهای شورای نگهبان به انتخاب مجمع تشخیص مصلحت نظام، همه وظایف رهبری را به طور موقت به عهده می‌گیرد 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 می‌گردد. این شورا در خصوص وظایف بندهای ۱ و ۳ و ۵ و ۱۰ و قسمت‌های (د) و (ه) و (و) بند ۶ اصل یکصد و دهم، پس از تصویب سه چهارم اعضاء مجمع تشخیص مصلحت نظام اقدام می‌کند. هر گاه رهبر بر اثر بیماری یا حادثه دیگری موقتاً از انجام وظایف رهبری ناتوان شود، در این مدت شورای مذکور در این اصل وظایف او را عهده دار خواهد بود. اصل ۱۱۲ مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید. اصل ۱۱۳ پس از مقام رهبری، رئیس جمهور عالیترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط میشود، بر عهده دارد. اصل ۱۳۱ در صورت فوت، عزل، استعفا، غیبت یا بیماری بیش از دو ماه رئیس جمهور و یا در موردی که مدت ریاست جمهوری پایان یافته و رئیس جمهور جدید بر اثر موانعی هنوز انتخاب نشده و یا امور دیگری از این قبیل، معاون اول رئیس جمهور با موافقت رهبری اختیارات و مسئولیت‌های وی را بر عهده می‌گیرد و شورایی متشکل از رئیس مجلس و رئیس قوه قضائیه و معاون اول رئیس جمهور موظف است ترتیبی دهد که حداکثر ظرف مدت پنجاه روز رئیس جمهور جدید انتخاب شود، در صورت فوت معاون اول و یا امور دیگری که مانع انجام وظایف وی گردد و نیز در صورتی که رئیس جمهور معاون اول نداشته باشد مقام رهبری فرد دیگری را به جای او منصوب می‌کند. اصل ۱۴۲ دارای 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. اصل ۱۵۷ به منظور انجام مسئولیت‌های قوه قضائیه در کلیه امور قضایی و اداری و اجرایی مقام رهبری یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی و مدیر و مدبر را برای مدت پنج سال به عنوان رئیس قوه قضائیه تعیین می‌نماید که عالیترین مقام قوه قضائیه است. اصل ۱۷۵ در صدا و سیما 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 سیما جمهوری اسلامی ایران با مقام رهبری است و شورایی مرکب از نمایندگان رئیس جمهور و رئیس قوه قضائیه و مجلس شورای اسلامی (هر کدام دو نفر) نظارت بر این سازمان خواهند داشت. خط مشی و ترتیب اداره سازمان و نظارت بر آن را قانون معین می‌کند. اصل ۱۷۷ بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در موارد ضروری به ترتیب زیر انجام می‌گیرد. مقام رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام طی حکمی خطاب به رئیس جمهور موارد اصلاح یا متمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی با ترکیب زیر پیشنهاد می‌نماید: ۱- اعضای شورای نگهبان. ۲- رؤسای قوای سه گانه. ۳- اعضای ثابت مجمع تشخیص مصلحت نظام. ۴- پنج نفر از اعضای مجلس خبرگان رهبری. ۵- ده نفر به انتخاب مقام رهبری. ۶- سه نفر از هیأت وزیران. ۷- سه نفر از قوه قضائیه. ۸- ده نفر از نمایندگان مجلس شورای اسلامی. ۹- سه نفر از دانشگاهیان. شیوه کار و کیفیت انتخاب و شرایط آن را قانون معین می‌کند. مصوبات شورا پس از تأیید و امضای مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آرای عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت کنندگان در همه‌پرسی برسد. منبع: [www.farsi.leader.ir](http://www.farsi.leader.ir) /خ

## مردم سالاری دینی

### جایگاه مردم در نظام ولایت فقیه از دیدگاه امام قدس سره

جایگاه مردم در نظام ولایت فقیه از دیدگاه امام قدس سره از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد. این بیان از فرمایشات امام خمینی قدس سره ترسیم کننده میزان حق مردم در تشکیل حکومت اسلامی است. همچنان که بدون اراده مردم، تحقق چنین نظامی از محالات است، اداره و ادامه آن نیز مدیون حضور مردم در صحنه و انتخاب آن‌ها است. در دیدگاه امام قدس سره حکومت‌های دیگر و از جمله نظام سلطنتی چون متکی به اراده و رای همگان نیست، بی اعتبار است. امام خمینی قدس سره در اوایل پیروزی انقلاب بیش از هر چیزی بر آرای عمومی تأکید داشتند: ماهیت حکومت جمهوری اسلامی این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت‌ها قرار داده است، با اتکا به آرای عمومی ملت، حکومت تشکیل شده و معجزی احکام اسلام باشد. حکومت جمهوری اسلامی مورد نظر ما از رویه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام الهام خواهد گرفت و متکی به آرای ملت خواهد گردید. ما تابع آرای ملت هستیم، ملت ما هرطوری رای داد ما هم از آن تبعیت می‌کنیم، ما حق نداریم، خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم. حضور مردم در صحنه قانونگذاری این اختیار و حق مردمی در تمامی شؤون حکومت ساری و جاری است، امام قدس سره درباره انتخاب نمایندگان می‌فرماید: همه باید بدانند که امروز هیچ قدرتی نیست که بتواند یک وکیل را تحمیل کند... هیچ کس الان در ایران، هیچ مقامی در ایران نیست که قدرت این را داشته باشد که یک وکیل تحمیل کند و بنابراین، امروز مسؤولیت به عهد ملت است. ضرورت حضور همیشگی مردم بنیانگذار نهضت اسلامی تا پایان عمر شریف شان بر این مهم تأکید داشتند، همچنانکه در وصیت نامه آورده اند: ... وصیت من به ملت شریف آن است که در تمام انتخابات چه انتخاب رئیس جمهوری و چه نمایندگان مجلس شورای اسلامی و چه انتخاب خبرگان برای تعیین شورای رهبری یا رهبر، در صحنه باشند و اشخاصی که انتخاب می‌کنند روی ضوابطی باشد که اعتبار می‌شود، مثلاً در انتخاب خبرگان برای تعیین شورای رهبری یا رهبر توجه کنند که اگر مسامحه نمایند و خبرگان را روی موازین شرعی و قانون انتخاب نکنند چه بسا که خساراتی به اسلام و کشور وارد شود که جبران پذیر نباشد و در این صورت همه در پیشگاه خداوند متعال مسؤول می‌باشند. حضور مردم در انتخاب رهبر باز در جای دیگر در پاسخ به نامه‌ای، به حضور مردم در انتخاب رفیع ترین جایگاه در نظام اشاره می‌فرماید: ... اگر مردم به خبرگان

رای دادند تا مجتهد عادل‌لی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آن‌ها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهرا او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است. نظارت مردم بر امور کشور در دیدگاه امام قدس سره همه اقشار مردم موظفند در چارچوب قوانین اسلامی بر امور نظارت داشته و امر به معروف و نهی از منکر کنند، ایشان در اوایل نهضت چنین ویژگی‌ای را برای جامعه اسلامی پیش‌بینی می‌کنند: جامعه فردا، جامعه‌ای ارزیاب منتقد خواهد بود که در آن تمامی مردم در رهبری امور خویش شرکت خواهند جست. و بعد از پیروزی انقلاب نیز به آن سفارش می‌فرمایند: این یک سفارش عمومی است... با کمال دقت ملاحظه کنید که کسانی به عنوان اسلام، به عنوان مسلمین، به عنوان معممین، یک قدم خلاف بر ندارند که خدای ناخواسته چهره اسلام را برخلاف آنطوری که هست، قبیح نشان بدهند. این در نظر من از همه چیزها اهمیتش بیش‌تر است و مسؤولیت‌اش هم بیش‌تر... همه و همه موظفند که نظارت کنند بر این امور. نظارت کنند، اگر من یک پام را کنار گذاشتم، کج گذاشتم ملت موظف است که بگویند پام را کج گذاشتی، خودت را حفظ کن... اگر دیدند که یک کمیته‌ای خدای ناخواسته برخلاف مقررات اسلام دارد عمل می‌کند، کشاورز باید اعتراض کند، بازاری باید اعتراض کند، معممین و علما باید اعتراض کنند... اسلام گفته برو به او بگو، نهی کن، بایستد در مقابلش، بگوید این کارت انحراف بود، نکن. فرمایشات امام خمینی قدس سره هیچ بهانه‌ای برای خرده‌گیران در باب لزوم رعایت حق مردم باقی نگذاشته است. توصیه‌های ایشان سرتاسر حکایت از لزوم توجه به مردم و سپاسگزاری و خدمتگزاری به آن‌ها است. ایشان هر مقامی و پستی را فقط مسؤولیتی می‌داند که هدف از آن خدمت به خلق خداست. دیدگاه امام قدس سره از سوی شاگردان و پیروانش در اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چنین تجلی یافته است: حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خدا داد را از طرقتی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند. در اصل ۱۰۷ نیز آمده است: رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است. حال به بررسی مفهوم ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام قدس سره می‌پردازیم: گستره ولایت فقیه در دیدگاه امام قدس سره از نظر امام قدس سره ولایت مطلقه فقیه همان ولایتی است که از جانب خداوند به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام: واگذار شده است و از اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام الهی تقدم دارد و ایشان در این باره می‌فرمایند: حکومت یکی از احکام اولیه است و مقدم بر تمامی احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قراردادهای مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو نماید. حکومت می‌تواند هر امری را چه عبادی و چه غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح است، مادامی که چنین است جلوگیری کند... این از اختیارات حکومت است... و باز می‌فرمایند: ولی فقیه قادر است در ورای امور حسیه و احکام اولیه و ثانویه و قوانین بشری در راستای امور عمومی و مصلحت جامعه اسلامی به تعیین مالیات، تحدید مالکیت، تادیب شوهر متخلف، اجرای طلاق و... پردازد احکام او لازم‌الاتباع و در صورت تراحم مقدم بر همه احکام شرعی و فرعیه است. ولی فقیه دارنده همان اختیارات معصوم علیه السلام در این باب است و زیادی فضایل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. در دیدگاه امام اختیارات مسؤولین نظام حتی در عالی‌ترین مراتب، از نصب و تنفیذ ولایت سرچشمه گرفته است. بر این اساس امام قدس سره در باره انتصاب یکی از مسؤولین در آغاز پیروزی انقلاب می‌فرمایند: من که ایشان را حاکم کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب‌الاتباع است. ملت باید از او اتباع کند، یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شرعی است.. امام راحل قدس سره معتقد بودند ولی فقیه هرگاه مصلحت اسلام و مسلمین را در طرق پیش‌بینی نشده در قانون حتی قانون اساسی بیابد، حق دارد قانون را نقض کند، اما این نقض ظاهری است، زیرا قانون واقعی همان قانون اسلام، است که ولی فقیه آن را نقض ننموده است. اوامر ولی فقیه در حکم قانون



است و در صورت تعارض ظاهری با قانون مقدم بر قانون است. گروهی با مشاهده تعبیر امام قدس سره در باب ولایت فقیه آن را مقابل حق انتخاب و رای مردم شمرده اند، برای رفع این اشتباه به توضیح این مطلب می پردازیم: مشروعیت و مقبولیت ولایت فقیه اشتباه این گروه، از تسامح در معنی «مشروعیت» پدید آمده است. اگر مراد از این اصطلاح «حقانیت قانونی» باشد، امام قدس سره در هیچ جایی مردم را فارغ از این حق قلمداد نکرده است و بر عکس، امام قدس سره در تمامی برهه ها به حقوق مردم و ایفای نقش و حق آنان در تحقق و تثبیت و تداوم انقلاب اشاره کرده اند و اگر مراد از مشروعیت «شرعی» بودن حکومت و حاکمیت باشد، هیچگاه مردم قداست شریعت را منتسب به خود نکرده اند تا شعبه های آن را هم مشروع از سوی غیر خدا تلقی کنند. امام راحل قدس سره در یکی از کلماتشان به این نکته اشاره می فرماید: واضح است که حکومت به جمیع شئون آن و ارگان هایی که دارد، تا از قبل شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکنند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضاییه و اجراییه بدون مجوز شرعی خواهد بود و دست ارگان ها که باید به واسطه شرعیت آن باز باشد بسته می شود و اگر بدون شرعیت الهی کارها را انجام دهند دولت به جمیع شؤنه، طاغوتی و محروم خواهد بود. امام قدس سره در گفته بالا بر اهمیت و لزوم تعیین رهبر توسط مجلس خبرگان تاکید می فرماید و نبود ولی فقیه را با طاغوتی بودن کل نظام مساوی می شمارد و در مناسبت های مختلف آن را یادآوری می شوند. به اعتقاد امام قدس سره طاغوت وقتی از بین می رود که به امر خدای تبارک و تعالی فردی نصب شود. و فقهای جامع الشرایط از طرف معصومین نیابت در تمام امور شرعی، سیاسی و اجتماعی را دارا می باشند. بنابراین لازم است ارگان ها و نهادها مشروعیت خود را از ولی فقیه به واسطه نصبی که از سوی خداوند متعال دارد، بگیرند و به این معنا نیست که مردم، حقی در حاکمیت اسلامی ندارند. علاوه بر این تصور این که ولی فقیه مشروعیت را از نهادها سلب کند تصوری باطل است مگر آن که در مسیر خلاف اسلام گام بردارند که خود به خود این شایستگی، را از دست می دهند. مراد از مشروعیت اجزای حکومت آن است که در صورت صحت عملکرد تنها در سایه ولایت فقیه مشروع هستند و در نبود هر یک از این دو رکن (فساد در عملکرد و نبود ولی فقیه) باطل و طاغوت تلقی می شوند. این اشتباه باعث گردیده تا چنین استنتاج شود که چون قانون اساسی مشروعیتش را از تنفیذ ولایت فقیه کسب می کند، پس او اختیار نقض آن را دارد چون مشروعیت (حقانیت) او الهی است. حال آن که بهتر است بگوییم که ولی فقیه خود مهر شرعی بودن به قانون می نهد. اساسا ویژگی رهبری در حکومت اسلامی آن است که حافظ اسلام و مسلمین و جامعه مسلمانان باشد. مردم او را برای چنین امری برگزیده اند تا به بهترین شیوه در چارچوب اسلامی، جامعه را اداره کند. گرچه مشروعیت وی به واسطه نیابت معصومین، مستقیما از سوی شارع مقدس به او اعطا شده است، و نظر خبرگان مردم در انتخاب رهبر، تشخیص صلاحیت و معرفی رهبر است تا به اعمال مشروعیت بپردازد. براساس دیدگاه امام قدس سره فقهای عادل منصوب به ولایت شارع هستند. و عدم تشخیص و حمایت مردم از آنان برای حکومت از مشروعیت آن ها نمی کاهد و مردم مکلفند که برای استقرار و استمرار چنین حکومتی تلاش کنند. رای و نظر آنان شرط تحقق لایت خواهد بود و نه ثبوت آن. امام راحل قدس سره در بیانات گوناگونی این مشروعیت و مقبولیت و حق مردم و همچنین پشتیبانی آنان را گوشزد فرموده اند: ... مخالفت با این حکومت، مخالفت با شرع است، قیام بر علیه شرع است. قیام بر علیه حکومت شرع جزایش در قانون ما هست، در فقه ما هست، و جزای آن بسیار زیاد است. قیام بر ضد حکومت اسلامی در حکم کفر است، بالاتر از همه معاصی است. ملت رای داده است به جمهوری اسلامی، همه باید تبعیت کنید، اگر تبعیت نکنید محو خواهید شد... نهضت ایران نهضتی بود که خدای تبارک و تعالی در آن نقش داشت و مردم به عنوان جمهوری اسلامی، به عنوان احکام اسلام در خیابان ها ریختند و همه گفتند ما این رژیم را نمی خواهیم و حکومت عدل اسلامی و جمهوری اسلامی می خواهیم. ... اعلام کردم که مردم جمهوری اسلامی می خواهند، جمهوری غربی نمی خواهند، جمهوری کمونیستی نمی خواهند. مخالفت با جمهوری اسلامی مخالفت با رای موکلین است. ... ما دولت را تعیین کردیم به حسب آنکه هم به حسب قانون، ما حق داریم و هم به حسب شرع حق داریم. به موجب حق

شرعی و براساس رای اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران که نسبت به این جانب ابراز شده است، شورایی به نام شورای انقلاب اسلامی... موقتا تعیین شد و شروع به کار خواهند کرد. همچنین امام قدس سره در حکم ریاست جمهوری شهید رجائی مجددا بر این مشروعیت و مقبولیت تاکید می فرمایند: و چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد این جانب رای ملت را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم. در این کلمات حضرت امام قدس سره ولایت را بر پایه حق شرعی و عرفی بنا می نهند و مشروعیت حق مردمی را تایید می فرمایند. اساسا خواسته مردم از حکومت اسلامی این است که خارج از چارچوب تعالیم شرع گام برندارند. بنابراین، ولی فقیه ذی حق و مکلف است که به حفظ نظام اسلامی و تطبیق مقررات با احکام اسلامی پردازد، این جا است که مراد از ولایت مطلقه آشکار می شود و رهبر به ولی فقیه تعبیر می شود. دقیقا در راستای همین حق و اختیار شرعی، براساس حق عرفی -برگرفته از رای مردم- وی قادر خواهد بود در صورت تراحم حق شرعی با عرفی، حق شرعی را مقدم داشته و ورای قوانین موضوعه بشری چون قانون اساسی نظر دهد، همچنان که در صورت تراحم مصلحت و احکام حکومتی با احکام شرعی و فرعی، احکام حکومتی را مقدم دارد. پس در جامعه اسلامی، شرعی بودن ارکان و نهادهای حکومتی و عملکرد آن ها بر مبنای شریعت، مقدم بر هر چیز دیگری است و در نظام جمهوری اسلامی مردم با انتخاب خود، این تشخیص و اختیار را به ولی فقیه واگذار کرده اند. اشتباه در تحلیل مشروعیت و تفسیر حقانیت مردمی باعث می شود تا حکومت ولی فقیه به مانند حکومت های استبدادی و دیکتاتوری تلقی شود و مطلق بودن اختیارات وی مساوی سلب اختیارات مردمی محسوب شود و مشروعیت الهی او را به معنی نفی حقانیت و مقبولیت مردم پندارند. از این رو این گروه ناچار می شوند تمامی آنچه را امام قدس سره درباره نقش و رای مردم فرموده اند توجیه و تحریف کنند و چنین استنباط کنند که اگر ولی فقیه جرم و گناهی را نیز مرتکب شود ولایت او استمرار می یابد، درحالی که امام صراحتا از لزوم نظارت مردمی سخن گفته اند و همه را مسؤول دانسته اند و در وصیت نامه تاکید بر رعایت شرایط خبرگان توسط مردم کرده اند تا اسلام و حکومت اسلامی با انتخاب ناصحیح حاکم تباه نشود. فراتر از همه این امور، اختیارات ولی فقیه در باب تشخیص احکام ثانویه و تطبیق مقررات و همچنین مصلحت نظام، برعهده ارکان هایی چون مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام گذارده شده است. علاوه بر این ها به تعبیر امام قدس سره ولی فقیه اگر گناه صغیره ای انجام دهد خود به خود از ولایت ساقط می شود، با این حال تشخیص این امر براساس اصل ۱۱۱ قانون اساسی برعهده خبرگان مردم است همچنان که انتخاب رهبر طبق اصل ۱۰۷ برعهده آن ها است. با این حال برخی علاقه مندند که همواره بین جمهوریت نظام که شکل حکومت است و اسلامیت که محتوای آن را تشکیل می دهد جدایی اندازند که نتیجه ای جز کاهش صبغه اسلامی یا تضعیف حق مردمی نخواهد داشت، در حالی که پذیرش گرایش مکتبی برای نظام به معنای نفی دموکراسی نیست و اسلامی بودن جمهوری به مفهوم نفی حاکمیت ملی نمی باشد و اساسا هیچگاه اصول دموکراسی ضرورت نفی یک جامعه ایدئولوژیکی و مکتبی را ایجاب نمی کند و هیچ کس اسلامی بدون جمهوری را بر مردم تحمیل نکرده و آنان خود به سوی حکومت وحی و قانون الهی رفتند و متمایل به کسانی شدند که این قانون را تحکیم می کنند و خود، قانون و وحی ممثل هستند. این افراد بالاصالة معصومین: و بالنیابه فقهای عادل هستند. سیلان مشروعیت اینان از بالا به پایین و حقانیت و تحقق آن از پایین به بالا جریان می یابد و این هر دو رکن در کنار هم، قدرت اعمال ولایت را برای حاکم اسلامی فراهم می سازد.

## ارزیابی دموکراسی

ارزیابی دموکراسی در تبلیغات جهان معاصر از جایگاهی ویژه برخوردار است، به گونه ای که حکومت های استبدادی نیز خود را برخوردار از دموکراسی معرفی می کنند و این دموکراسی برای برخی کشورها هم چون کشورهای از بند رسته بلوک شرق به صورت آرمانی دست نیافتنی در آمده است. نظریه پردازان دموکراسی غرب فروپاشی شوروی سابق را پیروزی دموکراسی قلمداد

کردند و آن را سرنوشت محتوم بشر شمرده، کشورهای دیگر را به پذیرش آن دعوت کردند. در جامعه اسلامی ایران نیز شاهد هستیم که برخی قلم بدستان، با سوء استفاده از آزادی، در تبلیغ دموکراسی غربی راه افراط پیموده، گوی سبقت را از همگان خود نیز ربوده اند. بر این اساس، ضروری است که ارزیابی دقیق تری از دموکراسی داشته باشیم. مبنای ارزیابی ما بر حسب اصولی است که در فصل پیشین بیان کردیم. دموکراسی و نسبی گرایی کم تر جامعه ای را می توان یافت که در آن نسبی گرایی به طور کامل اعمال شده باشد. این امر ناشی از آن است که هر جامعه ای محتاج یک سری اصول و قواعد کلی است، تا کثرت ناشی از نسبییت را به وحدت تبدیل کند؛ زیرا وظیفه هر دولتی هم شکل سازی در دل چند گونگی است، تا جامعه را به سمت اهداف و مسائل مشترک رهنمون شود. عوامل گوناگونی موجب وحدت و یک پارچگی نظام سیاسی می شوند. از جمله این عوامل می توان جهان بینی و ایدئولوژی را ذکر کرد. در نظام های سیاسی غرب، نه دموکراسی عامل وحدت است و نه نظام سرمایه داری. به اعتقاد یکی از نویسندگان معاصر غرب، در دموکراسی و نظام سرمایه داری، خیر مشترک یا هدف های مشترک وجود ندارند که افراد با همدیگر برای تحقق آن عمل کنند. مفروض دموکراسی فرد گرایی است و بر این اساس، هر کس در پی افزایش درآمد خود است. از رأی دهندگان انتظار می رود تا در راه حفظ مصالح و منافع خویش قدم بردارند. هیچ کس احساس تکلیف نمی کند که در بند تأمین سعادت و رفاه دیگری باشد. در نیم قرن گذشته، آن چه موجب یک پارچگی نظام سیاسی غرب و آمریکا شد ترس از کمونیسم بود. امروز تهدیدی از ناحیه کمونیسم وجود ندارد و در نتیجه پیوندهای وحدت آفرین از بین رفته است. (۱) اجرای ناقص نسبی گرایی موجب بروز مشکلاتی در غرب شده است، به گونه ای که برخی تحلیل گران غربی آن را موجب زوال و فساد می بینند. برژنسکی در این باره می نویسد: آمریکا به وضوح نیازمند یک دوره بازنگری فلسفی و انتقاد از فرهنگ خودی است. آمریکا باید به درستی این واقعیت را بپذیرد که لذت طلبی همراه با نسبی گرایی، که راهنمای اصلی زندگی مردم شده است، هیچ گونه اصول ثابت اجتماعی را ارائه نمی دهد. باید بپذیرد جامعه ای که به هیچ یک از ویژگی های مطلق اعتقاد ندارد، بلکه در عوض رضایت فردی را هدف قرار می دهد، جامعه ای است که در معرض تهدید، فساد و زوال قرار دارد. (۲) خلاصه آن که برخی از کشورهای مدعی دموکراسی، در عمل، تحمل افکار و عقاید مخالف را ندارند و بر فرض صحت سخن بانیان دموکراسی، مبنی بر اعمال نسبی گرایی، باید به این نکته اشاره کرد که نسبییت در دل وحدت و اصول کلی معنادار است. در اندیشه اسلامی، نسبی گرایی، در عرصه عقاید، مطرود است و در اسلام حقایق ثابت و ازلی فراوانی وجود دارد که به عناصر ثابت و منطبق با فطرت بشری بازگشت می کنند. با این وجود، به تناسب زمان و مکان احکام متغیر در چارچوب احکام و قواعد ثابت نیز وجود دارند. ما معتقدیم که نتیجه اعمال نسبییت، به سر بردن انسان در اضطراب و تشویش ناشی از شکاکیت و راهی به سوی نفی آرامش و طمأنینه است؛ زیرا در یک جامعه نسبی گرا و سکولار، هیچ امری از تقدس برخوردار نیست و هیچ مرجعی قادر به رهنمون ساختن انسان به ساحل امن و آرامش نیست. اما در اندیشه الهی، یاد خدا آرام بخش دل هاست. بسیاری از امور از قداست برخوردار بوده، انسان را به فضل و رحمت خدا امیدوار می سازد و او را از ورطه حیرت، ضلالت و اضطراب به ساحل امن هدایت می کند. در دموکراسی، احزاب و جامعه مدنی ابزارهایی برای تنوع عقاید سیاسی محسوب می شوند. اما آیا احزاب در خدمت توده های مردمند؟ و آیا در جامعه به تولید فکر و اندیشه کمک می کنند؟ اشلینگر معتقد است: این که ادعا می شود مرامنامه تمامی احزاب بر اساس منافع ملی و خواست توده مردم است، صرفاً حیلۀ ای برای جلب توده مردم است و هیچ گاه به اجرا نمی آید. وی، هم چون میخلز، معتقد است که در حزب تصمیم گیری فقط توسط رهبران حزب صورت می گیرد و سطوح پایین حزب در آن نقشی ندارند. امروزه در جوامع دموکراتیک، احزاب در منظر افکار عمومی شهروندان بیش تر ابزار نفاق به حساب می آیند تا تشکل، و برای دست یابی به قدرت حاضرند اصول اخلاقی و هنجارهای جامعه را زیر پا گذارند. برنامه های مشخصی برای حل معضلات و مشکلات جامعه ندارند، دچار فساد گروهی و شخصی اند. از دیگر سو، گسترش ارتباطات و وسایل ارتباط جمعی از اهمیت آن ها کاسته، ارتباطات را از

انحصار آن‌ها در آورده است. در جوامع غربی، احزاب بیش‌تر از نوع واسطه‌اند تا مبتکر و اندیشه‌ساز. احزاب واسطه به احزابی گفته می‌شود که هدفشان صرفاً پیروزی در انتخابات است. از این رو، به طیفی گسترده از منافع و ایدئولوژی‌ها متوسل می‌شوند؛ زیرا هدف آن‌ها تنها جلب آرای شهروندان است و شعاری نمی‌دهند که در قافیه آن بمانند و به گونه‌ای برنامه ارائه می‌کنند که هیچ گروه رأی‌دهنده را ناامید نکنند؛ لذا موضع‌گیری صریح نمی‌کنند. حاصل آن که اصول فکری احزاب مشترک است؛ فقط اولویت‌ها متفاوتند. در اسلام احزاب و تشکل‌های سیاسی نیز در چارچوب قواعد و اصول اسلامی قابل پذیرشند. از این رو، در جمهوری اسلامی ایران آن‌ها در چارچوب نظام اسلامی شکل می‌گیرند؛ چنانکه در هر نظام سیاسی، سازمان‌ها و احزاب باید بر اساس چارچوب ترسیم شده از سوی آن نظام که در قانون اساسی بیان شده عمل کنند. پس در هیچ جامعه‌ای احزاب و تشکل‌ها به طور کامل آزاد نیستند. دموکراسی و مشروعیت مردمی درباره دموکراسی و جایگاه مردم پرسش‌های متعددی مطرح است: آیا مشروعیت دموکراسی ناشی از مردم است؟ آیا هر نوع حکومت منتخب از سوی مردم الزاماً دموکراسی است؟ آیا دموکراسی صرفاً در انتخابات خلاصه می‌شود؟ جایگاه اقلیت در دموکراسی چیست؟ و آیا اکثریت حق تصمیم‌گیری درباره اقلیت را دارد؟ در باب دموکراسی، این پرسش‌ها مطرح است و با توجه به واقعیت‌های نظام دموکراسی، می‌توان از زوایای گوناگون بدان‌ها پاسخ داد که در ذیل به برخی از آن‌ها می‌پردازیم: الف) مشروعیت دموکراسی و حاکمیت سرمایه در نظام‌های دموکراسی، حاکمیت از آن پول و سرمایه است. دموکراسی حکومتی است که حافظ سرمایه صاحبان سرمایه است. در گذشته، برخی استدلال می‌کردند که آرای هر کس باید به تناسب سرمایه‌اش باشد، تا تهی‌دستان نتوانند با اعمال حاکمیت، سرمایه ثروتمندان را مصادره کنند. اما این راه حل ضرورتی نداشت، زیرا اولاً همه از رأی خود استفاده نمی‌کردند و ثانیاً دست‌یابی به قدرت و رأی و شرکت در پیکار انتخاباتی، نیاز به ثروت داشت که تهی‌دستان فاقد آن بودند. (۳) امروزه، وضعیت اقتصادی به الیگارش‌ی اقتصادی انجامیده که با دموکراسی در تضاد است و تلاش می‌کند حکومت را به دست گرفته، آن را در جهت سود و منافع خویش به کار گیرد. از این رو، اصل حاکمیت عموم مردم افسانه‌ای بیش نیست. (۴) یکی از نویسندگان غربی در این باره می‌نویسد: جوامع سرمایه‌داری نظام‌های سیاسی بنا کرده‌اند که در آن‌ها ثروت اقتصادی می‌تواند به قدرت سیاسی تبدیل شود. امروزه، این واقعیت خود را در ورای مخارج پیکارهای انتخاباتی نشان می‌دهد که صاحبان قدرت اقتصادی نفوذ سیاسی گروه‌های ذی‌نفوذ ویژه‌ای را می‌خرند و به چشم می‌خورد که در سنای آمریکا هر صد سناتور آن میلیونر هستند. (۵) این نویسنده، با توجه به وضعیت کشورهای غربی و به خصوص آمریکا که خود را مهد دموکراسی می‌داند، معتقد است که فقط بازار است که در این کشورها حکومت می‌کند و تهدیدهای خارجی، ناآرامی‌های داخلی و ایدئولوژی‌های دیگر موجب ادامه رشد و بقای سرمایه‌داری شده‌اند. زمانی که مارکس زوال سرمایه‌داری در غرب را پیش‌بینی می‌کرد، ثروتمندان دریافتند که بقای درازمدت آن‌ها منوط به آن است که شرایط پیدایش انقلاب را از بین ببرند. از این رو، پرداخت مستمری به سالمندان، نظام بهداشت و درمان عمومی را ابداع کردند. چرچیل، در سال ۱۹۱۱، نخستین طرح بیمه بیکاری را اجرا کرد و روزولت، رئیس‌جمهور آمریکا، نظام تأمین اجتماعی را طراحی کرد. بی‌تردید اگر نظام سرمایه‌داری مورد تهدید قرار نگرفته بود، هیچ‌یک از این تسهیلات عرضه نمی‌گشت. (۶) اشپلنگر، یکی از نظریه‌پردازان غربی، معتقد است که افراد وقتی می‌توانند از قوانین اساسی استفاده کنند که «پول» داشته باشند. وی می‌نویسد: از طرف دیگر، داشتن پول است که نمایندگان پارلمانی را نسبت به انتخابات کنندگان خود بی‌اعتنا و بی‌قید ساخته است. در صورتی که یکی از اصول ساده و ابتدایی دموکراسی این است که وکیل باید از هر حیث پای‌بند تمایلات موکلین خود باشد و شب و روز در خدمت و جلب رضایت انتخاب‌کنندگان خود بکوشد. (۷) در نظام‌های دموکراسی، رأی‌کالایی قابل فروش است و از آن‌جا که بین افراد به حسب اقتصادی تفاوت است، آشکارا عده‌ای ثروتمند و صاحب نفوذ می‌توانند آن را خریداری کنند؛ مثلاً در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا، رژیم پیشین ایران مخارجی را هزینه می‌کرد که رئیس‌جمهور مطلوبش روی کار آید. احزاب

معمولا ابزاری در دست ثروتمندان به شمار می‌رود، لذا مارکسیست‌ها دموکراسی آمریکا را «دموکراسی پرستش دلار» می‌نامیدند و لنین معتقد بود که حق رأی سرابی بیش نیست؛ آن چه حقیقت دارد پول و سرمایه است. آن چه گفته شد نقدی بر اصل دیگر دموکراسی که برابری است نیز می‌باشد. آیا در دموکراسی حاکمیت ثروتمندان و فقیر شدن توده‌های مردمی با «برابری» نسبت دارد؟

(ب) دموکراسی و حاکمیت نخبگان در دموکراسی، این عقیده وجود دارد که اکثریت حاکم است، اما حقیقت جز این است؛ زیرا حکومت یعنی اعمال سلطه بر افراد جامعه و روشن است که مردم خود نمی‌توانند فرمان برانند. جان استوارت میل معتقد بود: مردمی که قدرت را اعمال می‌کنند همان مردمی نیستند که قدرت بر آن‌ها اعمال می‌شود. لیپمن نیز معتقد بود که مردم نمی‌توانند به اداره حکومت پردازند. (۸) رنه گنون، اندیشمند فرانسوی، نیز معتقد بود که اگر دموکراسی را به عنوان حکومت مردم مردم تعریف کنیم، این تعریف خود مستلزم امری غیر ممکن و محال حقیقی است. وی می‌نویسد: نباید اجازه دهیم که ما را با کلمات فریب دهند و اگر بپذیریم که افراد ثابت و واحدی می‌توانند در آن واحد هم حاکم باشند و هم محکوم دچار تناقض شده ایم. (۹) وی هم چنین معتقد بود که در دموکراسی‌های معاصر، شعار حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش فریبی بیش نیست، گرچه در راستای این پندار و توهم، ارائه رأی و انتخابات عمومی خلق شده است. وی حاکمیت را از آن اقلیتی می‌داند که قادر است در پرتو تبلیغات، عقاید و افکار دیگران را در جهت خواست و منافع خود دگرگون سازد. (۱۰) اشپلنگر نیز در این باره معتقد بود: موضوع «حق حاکمیت مردم» که جامعه بتواند بر حسب اراده خود مقدرات خویش را به دست گیرد، تنها حرفی مؤذبانه است، ولی حقیقت این است که با تعمیم حق رأی به عموم افراد، انتخابات معنای اولیه خود را از دست داده است... (زیرا مردم) گرفتار چنگال قدرت‌های جدید، یعنی رهبران احزاب، خواهند بود و این رهبران اراده خود را با به کارگیری همه دستگاه‌های تبلیغاتی و تلقینات بر مردم تحمیل می‌کنند. (۱۱) نگاهی دقیق به دموکراسی نشانگر آن است که دموکراسی حاکمیت اکثریت مردم نیست، بلکه در واقع حکومت نخبگان است؛ منتها در نظام‌های حزبی دو گروه نخبه وجود دارند که هر از چند گاه یکی جای خود را به دیگری می‌دهد. شومپتر، از نویسندگان غربی، معتقد است: شهروندان معمولی فاقد درایت لازم برای تصمیم‌گیری و مشارکت واقعی‌اند و آنچه ما در تحلیل فرایندهای سیاسی با آن روبه‌رو هستیم، بیش‌تر یک اراده ساختگی است تا یک اراده اصیل؛ این واقعیتی است که با اراده عمومی آموزه کلاسیک وفق دارد. اراده مردم ثمره فرایند سیاسی است و نه محرک آن. وی تنها امتیاز دموکراسی را رقابت نخبگان می‌داند؛ یعنی دو گروه نخبه «الیت» بر سر قدرت باهم نزاع و رقابت می‌کنند. از نظر وی، دموکراسی تنها به این معنا است که مردم می‌توانند کسانی را که بر مقدرات آن‌ها حکومت کنند، بپذیرند یا رد کنند. پس دموکراسی عبارت است از رقابت آزاد بین رهبران بالقوه برای جلب رأی دهندگان. امروزه، در برخی از کشورهای غربی کم‌تر از نصف افراد واجد صلاحیت رأی دادن در انتخابات شرکت می‌کنند و از این تعداد، با توجه به ملاک بودن اکثریت، یعنی یک رأی بیش از نصف، گاه اتفاق می‌افتد که تنها ۲۵٪ افراد دارای حق رأی یک سیستم را بر سر کار آورده‌اند. آیا مفهوم دموکراسی این است؟ علاوه بر این، در عمل، قدرت در دست نخبگان است. در احزاب رؤسای مسلط قدرت را اعمال می‌کنند و بقیه اعضای حزب دنباله‌روی می‌کنند. لذا کارلایل دموکراسی را حکومت عوام فریبان، انگل‌ها و رؤسای حزب نامیده است. نویسنده دیگری دموکراسی را به «حکومت سیاستمداران، توسط سیاستمداران و برای سیاستمداران» توصیف می‌کند. با این وصف سخن از حاکمیت اکثریت بیهوده است. اشپلنگر در این باره می‌نویسد: در ظاهر، اختلاف بسیاری بین دموکراسی پارلمانی مغرب‌زمین و دموکراسی قدیمی مصر، چین و اعراب مشاهده می‌شود؛ ولی در حقیقت در عصر کنونی نیز ملت در دست نفوس مقتدر آلتی بیش نیست. همان‌طور که در تمدن‌های قدیمی ملت به صورت بندگان مطیع و فرمانبرداری آماده مشایعت بود، در این عصر نیز به صورت انتخاب‌کنندگان حاضر و آماده است تا از اراده‌های نیرومند پیروی کند. چنان‌که اشاره کردیم، در واقع دموکراسی حاکمیت نخبگان است و نمایندگی در آن جایگاهی ندارد. روسو در این زمینه سخن پرمعنایی دارد که مبین ماهیت دموکراسی است. وی می‌گوید: مردم انگلستان فکر



می‌کنند که آزادند، آن‌ها سخت در اشتباهند؛ زیرا آزادی آن‌ها فقط محدود به زمان انتخاب اعضای پارلمان می‌شود. وقتی آن‌ها انتخاب شوند مردم دیگر بنده‌ای بیش نیستند. از دید برخی دیگر از منتقدان دمکراسی، نمایندگی توهمی بیش نیست. هیچ وقت انتخاب شدگان نماینده واقعی رأی دهندگان نیستند و پیوندی بین آن‌ها وجود ندارد. از نظر حقوقی نیز رأی دهنده صاحب هیچ اختیاری نیست که بخواهد به کسی منتقل کند. به همین ترتیب، مجلس نیز نمی‌تواند نماینده ملت تلقی شود. بین دو طرف قراردادی بسته نشده تا صحبت از قرارداد اجتماعی به میان آید و اصلاً نمایندگی در خدمت حکومتگران است، تا سلطه خود را مشروعیت بخشند. اشپلنجر در این باره می‌نویسد: موضوع «حق حاکمیت ملت» به این معنا که جامعه بتواند بر حسب اراده خود، مقدرات خویش را به دست گیرد، فقط در حد حرف است. حقیقت این است که با تعمیم حق رأی به عموم افراد، انتخابات معنای اولیه خود را از دست داده است و هر قدر برای برانداختن پرورش یافتگان قدیمی، یعنی صاحبان مشاغل و افراد و دودمان‌های اصیل و طرد آن‌ها از جرگه سیاست، شدت فشار بیش تری اعمال شود، توده انتخاب‌کنندگان به همان اندازه بی‌روح تر و بی‌بهارتر شده، به نحو کامل تری گرفتار چنگال‌های قدرت جدید، یعنی رهبران احزاب خواهند شد. نمایندگان فقط از سوی یک اقلیت انتخاب شده‌اند؛ زیرا در کشورهای مدعی دمکراسی همه مردم در انتخابات شرکت نمی‌کنند. در برخی کشورها، در حدود ۵۰٪ شرکت می‌کنند. این تعداد نیز به فرد یا افرادی رأی می‌دهند که از میان آنان کسی که رأی بیش تری را حائز شود نماینده می‌شود که در واقع او نماینده اقلیتی از جامعه است. حال چه الزامی وجود دارد که افراد جامعه وی را بپذیرند و به نظر و عمل او رضایت دهند؟ یک وکیل تنها حق دارد در امور موکلان خود دخالت کند و حق ندارد بر کل جامعه حاکمیت داشته باشد. به فرض که اکثریت نیز به او رأی داده باشند، حق ندارد بر اقلیت حکومت کند. اگر ملاک رأی مردم است، پس رأی نماینده فقط در برابر موکلانش نافذ است، نه همه مردم. بنابراین، مشاهده می‌شود که حقوق اقلیت پاس داشته نمی‌شود. ممکن است پاسخ داده شود که وقتی کسی قانون اساسی و نظام سیاسی را پذیرفت که در آن رأی اکثریت ملاک است، در واقع پذیرفته است که به مقتضای قانون اساسی نتیجه انتخابات هر چه باشد صحیح است. ثانیاً وقتی حاکم انتخاب شد، مخالفان یا به حاکمیت او رضایت می‌دهند، یا نمی‌دهند. طبیعی است که چون مشکلات شق دوم فراوان است، به ناچار رضایت می‌دهند. در واقع، این حاکمیت مشابه نظام دیکتاتوری است که علی‌رغم میل برخی اعمال حاکمیت می‌شود. این تنها پاسخی است که می‌توان ارائه داد و چاره‌ای جز این نیست و الا پرسش فوق پاسخ درستی ندارد. مسأله دیگر آن‌ها که پس از انتخاب نماینده برای مردم امکان عزل او نیست. در حالی که در وکالت، موکل می‌تواند وکیل را عزل کند. علاوه بر این، پس از انتخاب اگر همه مردم خواسته‌ای داشته باشند، آیا نماینده باید رأی آن‌ها را اعمال و اجرا کند یا رأی خود را نافذ می‌داند؟ امروزه، در نظام‌های دمکراسی نماینده به رأی خود عمل می‌کند. چه بسا اکثریت قریب به اتفاق مردم مخالف هسته‌ای شدن کشورشان باشند، ولی نماینده بدون در نظر گرفتن آرای موکلان خود نظر خود را می‌دهد. گرچه به لحاظ نظری و بر مبنای دمکراسی، باید رأی مردم مقدم باشد، ولی در عمل، حق به نمایندگان مردم داده می‌شود نه خود مردم. (ج) دمکراسی و برابری یکی از شالوده‌های دمکراسی است. آیا در نظام‌های مبتنی بر دمکراسی برابری وجود دارد؟ آیا برابری با نظام سرمایه داری سازگار است؟ آیا برابری با آزادی که اصل دیگر دمکراسی است قابل جمع است؟ برخی معتقدند: دمکراسی و نظام سرمایه داری قابل جمع نیستند؛ زیرا دمکراسی به برابری کامل قوانین قدرت سیاسی معتقد است: «هر کس یک رأی». و حال آن‌که سرمایه داری معتقد است به دست گرفتن قدرت سیاسی تنها وظیفه شایستگان اقتصادی است. کارایی نظام سرمایه داری بر محور بقای اصلح و نابرابری قدرت خرید دور می‌زند. یک نویسنده غربی در این باره می‌نویسد: پوست‌کنده این‌که: نظام سرمایه داری به طور کامل با برده داری سازگار است. (۱۲) سرشت نظام سرمایه داری در نابرابری نهفته است. وی می‌افزاید: حتی اگر توزیع قدرت خرید بر پایه برابری و تساوی جویی قرار گیرد، اقتصاد بازار به سرعت برابری را از میان برمی‌دارد و نابرابری را به جای آن می‌نشانند... زیرا فرصت‌های یکسانی وجود ندارد. (۱۳) چون اقتصاد بازار

برابری ایجاد نکرده است، همه دموکراسی‌ها ضروری می‌دانند که ضمن مداخله در بازار برنامه‌های گوناگونی را جهت افزایش برابری تنظیم کنند. در این راستا، در قرن نوزدهم، تعلیمات اجباری در سطح ابتدایی و متوسطه وضع شد. سپس قانون ضد «تراست» و در قرن بیستم، مالیات بر درآمد وضع شد. و هم چنین مزایای ضد بیکاری، نظام تأمین اجتماعی و بعد از جنگ جهانی دوم حقوق بشر وضع شد. بعد از این تلاش‌ها، هم چنان توزیع ثروت نابرابر بود و بنا به گفته نویسنده فوق، همه این خدمات در جهت جلوگیری از انفجار جامعه بود و چراغ سبزی بود برای ثروتمندان که دموکراسی در واقع از آن‌ها حمایت می‌کند. (۱۴) یکی از خطراتی که این نویسنده، برای جوامع غربی، ذکر می‌کند نابرابری است. وی می‌نویسد: اگر نابرابری ادامه یابد و روز به روز بیش تر شود و مزد واقعی اکثریتی عظیم از خانواده‌های ما روز به روز کاهش یابد، کسی به درستی نمی‌داند چه پیش خواهد آمد... اگر فرایند سیاسی مبتنی بر دموکراسی نتواند آن‌چه را که سبب بروز این واقعیت، در درون نظام سرمایه داری، می‌شود علاج کند، دموکراسی نیز بی اعتبار خواهد شد. (۱۵) د) دموکراسی و آزادی رابطه دموکراسی و آزادی چیست؟ آیا افراد و گروه‌ها هر عقیده‌ای که داشته باشند می‌توانند آزادانه آن را تبلیغ کنند؟ آیا اگر افراد جامعه خواهان نفی دموکراسی شدند آزادند؟ در پاسخ پرسش‌های فوق باید گفت: در هیچ نظامی آزادی مطلق وجود ندارد. به عبارت دیگر، آزادی محدود و در چارچوب نظام سیاسی هر جامعه است. چارچوب‌های محدود کننده آزادی از هر نظام سیاسی تا نظام سیاسی دیگر متفاوتند و مبتنی بر جهان بینی و نظام فکری آن جامعه می‌باشند. موريس دورژه درباره چارچوب آزادی در دموکراسی می‌نویسد: آیا با اعطای آزادی به دشمنان آزادی، به آن‌ها اجازه داده نمی‌شود که آزادی را در هم بکوبند؟ آیا دموکراسی مقهور و محکوم است تا علیه آنان که می‌خواهند بر اساس دموکراسی نابودش کنند به دفاع برخیزد؟ پاسخ ساده است، دموکراسی به مخالفان خود اجازه بیان عقایدشان را می‌دهد؛ ولی تا وقتی که این کار را در چارچوب روش‌های دموکراتیک انجام دهند. (۱۶) بنابراین، معقول نیست که یک نظام سیاسی آن قدر به مخالفان خود آزادی بدهد که چارچوب‌های آن را درهم بشکنند. در نظام‌های دموکراسی غربی، زمانی که نظام دو قطبی حاکم بود، هیچ گاه به احزاب مارکسیستی آن قدر اجازه برای فعالیت داده نمی‌شد تا بتوانند اکثریت جامعه را به خود جذب کنند. امروزه، نظام‌های حاکم بر غرب هر اندیشه و فعالیت بر حقی را به اسم دفاع از آزادی و دموکراسی و حقوق بشر سرکوب می‌کنند. در مقام عمل، سرکوب مردم الجزایر که به اسلام‌گرایان رأی داده بودند و برخورد رژیم لائیک ترکیه با حزب رفاه و سرنگونی آن شواهدی بر این امر است که آزادی شعاری بیش نیست. مارکس در این باره معتقد است: دموکراسی فقط جنبه ظاهری و رسمی دارد؛ زیرا حقوق و آزادی‌های شخصی را به مردم اعطا می‌کند، ولی ابزار اعمال آن را اعطا نمی‌کند. (۱۷) اسلام و دموکراسی جایگاه دموکراسی در اندیشه اسلام چیست؟ آیا میان آن دو سازگاری وجود دارد؟ پاسخ به این سؤال‌ها و پرسش‌های دیگر درباره ویژگی‌های آن از مسائلی هستند که در خلال چند دهه اخیر، دانشوران اسلامی را به خود مشغول کرده است. نظرات، در پاسخ به این مسائل، حاکی از آن است که اندیشمندان اسلامی نسبت به مفهوم «دموکراسی در اسلام» و ویژگی‌های آن اتفاق نظر دارند. در بررسی جایگاه دموکراسی در اسلام، متفکران اسلامی با توجه به تعریفی که از دموکراسی ارائه می‌کنند دو دیدگاه دارند. اگر دموکراسی را بر اساس برخی تعاریف رایج از آن و فارغ از مبانی فکری آن در نظر بگیریم، می‌توان به وجود دموکراسی در اسلام حکم کرد. نظیر این که دموکراسی را به معنای حاکمیت قانون و یا نفی استبداد و یا مشارکت سیاسی و شرکت مردم در انتخاب بگیریم. البته اگر حکم به وجود دموکراسی بر اساس معنای مسامحی آن بکنیم، این امر بدان معنا نیست که در توصیف نظام سیاسی خود از آن واژه بهره‌بریم. بلکه باید در فرهنگ و متون دینی خود بکاوییم و متناسب با شرایط جامعه و تفکر دینی واژه‌های دینی بجوییم. اگر دموکراسی را به معنای دقیق و با ملاحظه فلسفه سیاسی مد نظر قرار دهیم، به طور قطع حکم به نبودن دموکراسی در اسلام خواهیم کرد. اگر دموکراسی را حکومتی بدانیم که مشروعیتش ناشی از حاکمیت مردمی است و یا دموکراسی را با ملاحظه اصول و مبانی فکری آن تصور کنیم، طبیعی است در اسلام دموکراسی جایگاه ندارد. برخی در صددند حکومت در اسلام را نظامی

دمکراتیک معرفی کنند. در این که داعیه این افراد در طرح این مسأله چیست؟ آیا داعیه دفاع از اسلام را دارند و یا این تلاش، ناشی از سیطره علم و تمدن غربی بر ذهنیت آنها است؟ انگیزه هر چه باشد، باید به این نکته اشاره کرد که این موج در کشورهای عربی و از جمله، مصر از پیشینه بیش تری برخوردار است. به نظر ما، تفکر دینی ریشه در چشمه زلال وحی داشته، از غنا و جامعیت برخوردار است و مبانی حاکم بر حکومت اسلامی با دمکراسی غربی تعارض بنیادین دارد. نظام حکومتی اسلام با توجه به منبع وحی و بر اساس نیاز جامعه بشری تنظیم گشته است. اگر جوهره دمکراسی را مشارکت سیاسی بدانیم، بی شک اسلام از جمله مکاتبی است که بر مشارکت سیاسی تأکید شایانی داشته و دارد. برخی گمان می کنند معنویت و قرب به خداوند با مشارکت سیاسی منافات دارد. آیا مسلمان خود ساخته و عارف حقیقی مشارکت سیاسی را فراموش می کند و به فعالیت سیاسی و اجتماعی بی توجه است؟ در این که انگیزه و خاستگاه مشارکت چیست؟ باید افزود در اسلام انگیزه مشارکت مسلمانان، در عرصه سیاسی و اجتماعی، ناشی از تشویق و تحریک دینی است. در حالی که در نظام های دمکراتیک انگیزه شهروندان از مشارکت بر آوردن خواست های فردی و منافع اقتصادی است. بنابراین، در اسلام مشارکت سیاسی پشتوانه مکتبی دارد و برخاسته از موضع تعهد و مسؤلیت است. بی شک، این مشارکت فعالانه است نه منفعلانه و سازمان یافته از سوی حکومت. انسان مسلمان، در مقام تحصیل رضای خداوند، خود را موظف و مسؤل به مشارکت در تمامی ابعاد جامعه می داند. در دعوت انبیا مردم مخاطبان اصلی شمرده می شدند، چنان که در مبارزات حضرت موسی (علیه السلام) در مقابل فرعون، مردمی که دعوت آن حضرت را پذیرفته بودند طلایه داران مشارکت سیاسی در جهت به دست گرفتن قدرت سیاسی در برابر کفر و نفاق و الحاد شناخته می شدند. پی نوشت ها: ۱ لستر تارو، آینده سرمایه داری، ترجمه عزیز کیاوند، (تهران: ۱۳۷۶) ص ۱۹۷. ۲ زیبگینو برژنسکی، خارج از کنترل، (اطلاعات، تهران ۱۳۷۲) ص ۱۲۹. ۳ لستر تارو، پیشین، ص ۴۳۱۴. ۴ لستون و دیگران، آشنایی با علم سیاست، ترجمه بهرام ملکوتی (امیر کبیر، تهران: ۱۳۷۵) جلد اول، ص ۱۲۵. ۵ لستر تارو، پیشین، ص ۳۱۵. ۶ همان، ص ۱۷، ۲۰ و ۲۷. ۷ اسوالد اشپلنگر: فلسفه سیاست، ترجمه هدایت الله فروهر (وزارت ارشاد اسلامی، تهران: ۱۳۶۸) ص ۸۸۱. ۸ کارل کوهن: دمکراسی، ص ۲۳. ۹ رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری (امیر کبیر، تهران ۱۳۷۲) ص ۱۱۳. ۱۰ همان، ص ۱۱۵. ۱۱ اسوالد اشپلنگر، پیشین، ص ۸۳. ۱۲ لستر تارو، پیشین، ص ۳۰۷. ۱۳ همان، ص ۳۰۹. ۱۴ همان، ص ۳۱۱. ۱۵ همان، ص ۳۳۳. ۱۶ موریس دورژه، جامعه شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی (انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۶۹) ص ۳۴۳. ۱۷ احمد نقیب زاده، سیاست و حکومت در اروپا، (سمت، تهران ۱۳۷۳) ص ۷۲. منابع مقاله: فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛

## دموکراسی

دموکراسی دمکراسی (democracy) واژه ای یونانی است و از ریشه demos به معنای «مردم» و کراسیا cratia یا kratia به معنای «حکومت» اخذ شده است. در این نوشتار، در پی تبیین مفهوم، سیر تاریخی و مبانی فکری دمکراسی هستیم تا زمینه ارزیابی آن فراهم شود. از این رو، پرسش های مهمی که فراروی ما قرار دارند عبارت اند از: دمکراسی چیست؟ فراز و فرود دمکراسی در بستر تاریخ چگونه ترسیم می شود و دمکراسی به لحاظ مفهومی دستخوش چه تحولاتی شده است؟ اصول و مبانی فکری دمکراسی کدامند؟ گذار دمکراسی از یونان باستان تا عصر جدید دمکراسی یا حکومت مردم بر مردم که در فارسی معادل آن «مردم سالاری» است ریشه در تاریخ دارد. از زمان هرودت، تاریخ نویس معروف، می توان مفهوم دمکراسی را در آثار فلاسفه و نویسندگان یونان ملاحظه کرد. در یونان باستان، حکومت مبتنی بر دمکراسی وجود داشت و بر اساس قانون اساسی آن روز آتن هر شهروند که به سن ۲۰ سالگی می رسید حق شرکت در شورای شهر را داشت. هم زمان با یونان، اندیشه دمکراسی در مشرق زمین، یعنی هند و چین باستان نیز امری شناخته شده بود؛ به گونه ای که برخی مورخان منشأ اولیه دمکراسی را چین و هند می دانند. افلاطون و

ارسطو، که از دانشوران یونان باستان به شمار می‌رود، در آثار خویش از دموکراسی یاد کرده‌اند. در نزد افلاطون، با توجه به این که معیار طبقه بندی حکومت را علم می‌دانست، دموکراسی سمبل حکومت جاهلان بود. ارسطو دموکراسی را مظهر حاکمیت فقرا و تهیدستان می‌دانست. بدین سان، دموکراسی از دید هر دو اندیشمند مورد طعن و انتقاد بود. نکته‌ای که یادآوری آن ضروری است آن است که دموکراسی در یونان باستان مستقیماً اجرا می‌شد و همه شهروندان واجد شرایط در آن مشارکت داشتند اما این امر به این معنا نیست که تمامی ساکنان «دولت شهر» دارای حق رأی بودند. وجود حکومت بر پایه دموکراسی، در یونان باستان، دولتی مستعجل بود و دیری نپایید. پس از گذشت قرون متمادی، به دنبال رنسانس (نوزایی) و نهضت اصلاح دینی در غرب، به تدریج مبادی فکری دموکراسی جدید پی‌ریزی شد. از ماکیاولی گرفته تا هابز و لاک و سپس روسو و منتسکیو هر یک در شکل‌گیری ایده دموکراسی تأثیری عمیق داشتند. بدین سان، نظریه دموکراسی در ساحت اندیشه بشری، در قرن بیستم، به نقطه‌ای منتهی شد که قبل از میلاد مسیح از آن آغاز شده بود. به لحاظ مفهومی، دموکراسی در نزد روسو از مفهوم آن در یونان باستان متفاوت بود. روسو معتقد بود که حکومت مردم بر مردم عملاً غیر قابل دست‌یابی است. مفهومی که روسو ارائه کرد آن بود که دموکراسی، یعنی حکومت اکثریت. این رویکرد به دموکراسی نیز در بوته عمل کارساز واقع نشد و هم‌زمان با انقلاب فرانسه کاستی‌های آن آشکار گشت. کسانی که پس از انقلاب فرانسه حکومت را به دست گرفتند، به نام اکثریت مردم حکومت دموکراسی تشکیل دادند. زیاده روی آنان، در امر حکومت، باعث این تلقی شد که همان‌گونه که یک فرد و یا یک اقلیت می‌تواند استبدادی باشد، اکثریت هم ایجاد استبداد می‌کند و چه بسا که استبداد به نام اکثریت خطرناک‌تر هم باشد. نگرش روسو به دموکراسی گرچه تعدیل یافته بود، اما در مقام عمل با اشکال مواجه شد. از این رو، برخی از نویسندگان غربی به این نتیجه رسیدند که دخالت مستقیم همه یا اکثریت آنان در حکومت قابل اجرا نیست. پس نگرشی جدید از دموکراسی مبنی بر حاکمیت غیر مستقیم مردم و به عبارت دیگر سیستم نمایندگی عرضه شد. بنابراین، شیوه نمایندگی و رأی اکثریت از مقبولیتی عام برخوردار شد. امروزه، دموکراسی حکومت نمایندگان اکثریت مردم در مقابل حکومت فردی یا اقلیت است. حاصل آن که آنچه در گذار دموکراسی کهن به مدرن تغییر کرده، اصل حاکمیت مردم نیست، بلکه شیوه‌های اجرایی و اعمال آن است. تعریف دموکراسی دموکراسی دارای تعاریف زیادی است و معانی متفاوتی از آن ارائه شده است و هم‌چون بسیاری از مفاهیم، در علوم اجتماعی، تعریفی جامع و مانع از آن وجود ندارد. بسیاری از تعاریف دموکراسی اشاره به نظام حکومتی داشته، ناظر به مبانی و اصول فکری آن است. یکی از این تعاریف عبارت است از: «دموکراسی عبارت است از شکلی از حکومت که مطابق با اصول حاکمیت مردم، برابری سیاسی، مشورت با همه مردم و حکومت اکثریت سامان یافته است.» (۱) و برخی دیگر صرفاً به امر مشارکت و انتخابات، اشاره دارد، نظیر این تعریف که: «دموکراسی عبارت است از طریقه تصمیم مردم که چه کسی باید حکومت کند و هدفش چه باید باشد.» (۲) بنا به اعتقاد نظریه پردازان معاصر، دموکراسی در رایج‌ترین معنای خود ناظر به یکی از گونه‌های حکومت است که در آن قدرت در دست یک یا چند کس نیست، بلکه از آن اکثریت است. بدین طریق، می‌توان دموکراسی را از حکومت‌های دیگر باز شناخت. به طور کلی، درباره دموکراسی، به دو دیدگاه می‌توان اشاره کرد. ۱ دموکراسی یک نظام حکومتی است، که تعاریف فوق‌ناظر به آن است. ۲ دموکراسی طرحی برای جامعه است که هدف آن کامیابی فردی و جمعی تمام شهروندان است. در این دیدگاه دموکراسی به عنوان ارزش مطرح است تا مکانیزم، دموکراسی یک شیوه زیستی است؛ گرچه به عنوان شکل حکومتی نیز مطرح می‌شود. شیوه دموکراسی عبارت است از معامله و مصالحه. دموکراسی، به عنوان روش، در پی به حداقل رساندن خطاهای مدیریت جامعه و به حداکثر رساندن مشارکت مردم و کاهش دادن نقش افراد، به عنوان فرد، در تصمیم‌گیری‌های سیاسی است. به جای این سؤال که «چه کسی باید حکومت کند؟»، سؤال از نحوه حکومت کردن طرح می‌شود. لذا پوپر، از نظریه پردازان دموکراسی، به جای سؤال مزبور این سؤال را مطرح می‌کند که: آیا اشکالی از حکومت وجود دارند که اخلاقاً مذموم باشند؟ و در مقابل آن، آیا اشکالی از حکومت وجود دارند که

به ما اجازه دهند خود را از شریک حکومت شریر و زینبار رها سازیم؟ پوپر این سؤال‌ها را وجه ممیز دموکراسی آتن و مدرن می‌داند. (۳) بنیادهای دموکراسی بر یک سری اصول و پیش فرض‌هایی استوار است که شناخت آن‌ها جهت فهم معنای دموکراسی ضروری است. به مدد این اصول از سویی قادر خواهیم بود که نظام‌های مدعی اعمال دموکراسی را محک زده، مورد ارزیابی قرار دهیم و از سوی دیگر، در جهت درک دقیق‌تر نظام دموکراسی و تمیز آن از دیگر حکومت‌ها به ما کمک می‌کند. مهمترین اصول دموکراسی را می‌توان در محورهای ذیل خلاصه کرد: ۱. نسبی‌گرایی یکی از ویژگی‌های دموکراسی این است که به حقایق ثابت و مطلق، به ویژه در امر قانون‌گذاری، ایمان ندارد. به عبارت دیگر، هیچ عقیده و ارزشی به عنوان حقیقت ازلی و ابدی قلمداد نمی‌شود و به جای اعتقاد به یک حقیقت مطلق، دموکراسی به پراگماتیسم و نسبیت عقاید و ارزش‌ها معتقد است. در چنین نظامی، قوانین ناشی از خواست انسان‌ها و محصول عقل و اندیشه است و ارتباطی به ماورای طبیعت و وحی ندارد. نسبی‌گرایی در دو عرصه، نمود عملی می‌یابد: الف) تنوع و چندگانگی عقاید (پلورالیسم دینی) ب) چندگانگی گرایش‌های سیاسی (پلورالیسم سیاسی) ابزار اجرایی تکثرگرایی سیاسی عبارت است از: ۱۰ احزاب ۲۰ جامعه مدنی. امروزه، احزاب و گروه‌های فشار از مهم‌ترین عوامل نشر مسائل سیاسی در جامعه‌اند. حزب به مجموعه‌ای از انسان‌ها گفته می‌شود که بر اساس افکار و اهداف مشترک گرد هم آمده، برای کسب قدرت تلاش می‌کنند. حزب، مولود نظام پارلمانی و دموکراسی است و قبل از قرن هجدهم حزب به مفهومی که ذکر شد، وجود نداشته است؛ گرچه همواره، در طول تاریخ، گروه‌ها و تشکل‌ها وجود داشته‌اند. در جامعه معاصر، حزب مشخصه‌ها و کار ویژه‌هایی دارد، از جمله: تنظیم خواسته‌های مردم جهت ابلاغ به حکومت و تلاش در جهت تحقق آن‌ها، تشویق شهروندان به مشارکت در انتخابات، سازماندهی و متمرکز ساختن نیروهای پراکنده و متشتت جامعه در جهت اهداف حزب و دفاع از حقوق شهروندان در قبال دستگاه‌های اجرایی کشور. گروه‌های فشار به تشکل‌هایی گفته می‌شود که از حزب محدودترند و به دنبال کسب قدرت نیستند، بلکه هدفشان صرفاً تأثیرگذاری بر حکومت است. این گروه‌ها می‌کوشند از طریق تبلیغات و نفوذ در مجالس قانون‌گذاری، هدف خود را جامه عمل بپوشانند. احزاب و گروه‌های فشار از جلوه‌های جامعه مدنی به شمار می‌روند. جامعه مدنی، در عصر جدید، نشانگر این واقعیت است که جامعه، در جهت حفظ دموکراسی، باید دارای تشکل‌هایی باشد که وابسته به دولت نباشند و این مهم وقتی تحقق می‌یابد که قدرت دولت محدود شود. یکی از شیوه‌های محدود شدن قدرت دولت گسترش جامعه مدنی است. با ایجاد جامعه مدنی، افکار عمومی از بالا سامان نمی‌یابد، بلکه از پایین سامان می‌یابد و به گوش دولتمردان می‌رسد. راز اهمیت احزاب و گروه‌ها در جوامع امروزی این است که اشخاص به طور فردی توانایی اعمال نفوذ زیادی در مسائل حکومتی ندارند؛ اما هنگامی که با دیگران یکی شوند قادر به این امر هستند. ۲۰ مشروعیت مردمی قوام دموکراسی به مشارکت است. در حکومت دموکراسی، به لحاظ کمی انتخاباتی که در آن ۹۰٪ شهروندان شرکت کنند نتیجه دموکراتیک‌تری به بار می‌آورد، تا انتخاباتی که فقط ۶۰٪ در آن شرکت می‌کنند. عدم شرکت شهروندان در انتخابات، به هر دلیلی که باشد، بیانگر کاستی در دموکراسی است. (۴) مشارکت شهروندان، در گزینش فرمانروایان و اخذ تصمیمات سیاسی، از ویژگی‌های دموکراسی به حساب می‌آید. امروزه، مشارکت شهروندان از طریق سیستم نمایندگی اعمال می‌گردد. افکار عمومی منشأ صلاحدید و صلاحیت‌ها در دموکراسی است و مجرای جهت مشروعیت و حقانیت حکومت است. در برخی از دموکراسی‌ها، به منظور جلوگیری از عدم مشارکت که ناشی از کوتاهی یا خودداری شخص از رأی دادن در انتخابات است الزام‌های قانونی وضع می‌کنند و مشارکت را اجباری می‌کنند؛ زیرا انتخابات را تجلی ساختار دموکراتیک می‌دانند و شهروندان مجاز نیستند از تعهدات دموکراتیک خویش سرباز زنند. (۵) نمود مشروعیت مردمی در دو امر است: الف) سیستم نمایندگی: نمایندگی ابزاری در جهت تحقق دموکراسی است. نمایندگی اداره حکومت توسط عده‌ای اندک است که از سوی شهروندان انتخاب شده‌اند و تمامی اختیارات آن‌ها از موکلانشان ناشی می‌شود. نمایندگی مجرای جهت مشارکت شهروندان است. (۶) ب) مبنا قرار گرفتن نظر



اکثریت با احترام به اقلیت: در کشورهای غربی، حق رأی شهروندان از سال ۱۸۳۰ م آغاز شد و تنها پس از جنگ جهانی اول بود که در برخی از کشورهای اروپایی، نظیر انگلستان و فرانسه، زنان حق رأی یافتند و در بسیاری از کشورهای اروپایی و غیره تا پس از جنگ جهانی دوم تصویب حق رأی برای زنان به تأخیر افتاد. برخی از نویسندگان غربی برگزاری انتخابات در یک کشور را معیاری جهت ارزیابی دموکراسی قلمداد می‌کنند. ۳. برابری برابری ریشه در اومانیسیم و فردمداری دارد؛ بدین معنا که یک اقتدار برتر از فرد و یک معرفت برتر از عقل فردی وجود ندارد. برخی برابری را به این معنا می‌دانند که قدرت به نحو مساوی بین افراد جامعه تقسیم شود و هیچ کس بیش از دیگری قدرتی نداشته باشد. حق برابری شهروندان در محورهای متنوع ذیل تبلور می‌یابد:

الف) برابری سیاسی: همه شهروندان در حق رأی برابرند؛ یعنی هر فرد دارای یک رأی است و افراد در انتخاب شدن هم برابرند.

ب) برابری حقوقی: همه در قبال قانون برابرند و از حقی یکسان برخوردارند. ج) برابری اجتماعی: همه طبقات و گروه‌ها در فعالیت سیاسی برابرند. زیربنای برابری، حقوق ملت است. در دموکراسی، شهروندان محققند و بر مبنای قرار داد اجتماعی از حقوق برخوردارند. کار ویژه دولت فقط حفظ امنیت است. برابری اصلی است که در سایه آن شهروندان حقوق خود را استیفا می‌کنند. ۴. آزادی آزادی یکی از موضوعاتی است که مورد احترام همه انسانها است و البته در هیچ جامعه‌ای آزادی مطلق وجود ندارد. دموکراسی مبتنی بر لیبرالیسم مدعی است که دولت باید حداقل دخالت را در امور جامعه داشته باشد و در مقابل، شهروندان از حداکثر آزادی برخوردار باشند. کار ویژه دولت تأمین امنیت است و تنها در صورتی قانون وضع می‌کند که آزادی برخی به آزادی افراد دیگر لطمه بزند. به عبارت دیگر، آزادی برخی افراد نباید به قیمت از بین رفتن آزادی عده‌ای دیگر مجاز شمرده شود. آزادی و قدرت مفاهیمی متضاد و ناظر به دو حوزه متعارضند. هر چه قلمرو اختیارات دولت کوچک‌تر باشد کنترل آن آسان‌تر است. یک حکومت دموکراتیک لزوماً باید ضعیف و محدود باشد و بر امور کم‌تری حکومت کند. دو قلمرو اصلی آزادی عبارتند از: آزادی در مسائل دینی و معنوی، و دیگری آزادی در زندگی اقتصادی و امور مادی. مهم‌ترین عرصه‌های آزادی را می‌توان در محورهای ذیل خلاصه کرد: الف) آزادی سیاسی. ب) آزادی اقتصادی. ج) آزادی فرهنگی. در قانون اساسی هر کشوری مکانیزم حفظ و تضمین آزادی‌ها تنظیم و ارائه می‌گردد. علاوه بر آن، اصل تفکیک قوا محور مهمی است در جهت جلوگیری از تمرکز قدرت و استبداد. توزیع قدرت و نظارت هر یک از قدرت‌ها بر دیگری گامی در جهت حفظ آزادی‌ها در جامعه است. پی نوشت‌ها: ۱ رنی آستین: آشنایی با علم سیاست، ترجمه لیلا سازگار، (مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴، تهران) ص ۱۳۸. ۲ نظریات سیاسی فلاسفه غرب، ص ۱۱۵. ۳ کارل پوپر، درس این قرن، ترجمه علی پایا (تهران ۱۳۷۶) ص ۱۱۵. ۴ کارل کوهن، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، (خوارزمی، تهران ۱۳۷۳) ص ۵۷۴. همان، ص ۶۳۷. همان، ص ۱۲۲. منابع مقاله: فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛

## حاکمیت مردم

حاکمیت مردم ملت ایران که در انقلاب مشروطیت حق حاکمیت ملی را کسب کرد، هرگز آنرا منافی با قبول اسلام بعنوان یک مکتب و یک قانون اصلی و اساسی که قوانین مملکت باید با رعایت موازین آن تدوین و تنظیم گردد، ندانست. و لهذا در متن قانون اساسی ضرورت انطباق با قانون اسلام آمده است و در آنجا صریحاً گفته میشود که هیچ قانونی که بر ضد قوانین اسلام باشد، قانونیت ندارد و یا ضرورت حضور پنج فقیه طراز اول برای نظارت بر قوانین، که در متمم قانون اساسی مندرج است، برای تأمین همین نکته است. کسانی که انقلاب مشروطیت را بر پا کردند هیچگاه این تصریحا و تأکیدها را بر ضد دموکراسی و روح مشروطیت و حتی مقنن بودن و جعل قانون ندانستند زیرا قوانین را در کادر اصول اسلامی وضع می‌کردند. آنچه که مهم است، این است که مردم خود مجری قانون باشند حالا- یا مجری قانونی که خودشان وضع کرده‌اند و یا مجری قانونی که فرضاً بوسیله یک

فیلسوف وضع شده و این مردم آن فیلسوف و مکتب او را پذیرفته اند و یا مجری قانونی که بوسیله وحی الهی عرضه گردیده است. بنابراین اسلامی بودن این جمهوری بهیچ وجه با حاکمیت ملی-که بدوره مشروطیت اشاره کردید- یا بطور کلی با دموکراسی منافات ندارد و هیچگاه اصول دموکراسی ایجاب نمیکند که بر یک جامعه ایدئولوژی و مکتبی حاکم نباشد. و ما میبینیم که احزاب معمولاً- خود را وابسته بیک ایدئولوژی معین میدانند و این امر را نه تنها بر ضد اصول دموکراسی نمی‌شمارند که به آن افتخار هم میکنند. اما منشا اشتباه آنان که اسلامی بودن جمهوری را منافی با روح دموکراسی میدانند ناشی از اینست که دموکراسی مورد قبول آنان هنوز همان دموکراسی قرن هیجدهم است که در آن حقوق انسان در مسائل مربوط به معیشت و خوراک و مسکن و پوشاک، و آزادی در انتخاب راه معیشت مادی خلاصه میشود. اما اینکه مکتب و عقیده و وابستگی بیک ایمان هم جزو حقوق انسانی است و اینکه اوج انسانیت در وارستگی از غریزه و از تبعیت از محیطهای طبیعی و اجتماعی، و در وابستگی به عقیده و ایمان و آرمان است بکلی بفراموشی سپرده شده است. این اشتباه، معکوس اشتباه خوارج است. آنها از مفهوم ان-الحکم الا لله که به معنی این است که حاکمیت قانون و تشریح از ناحیه خداست چنین استنباط می کردند که حاکمیت-به معنی حکومت-هم از خداست علی(ع) دربارہ اینها فرمود: کلمه حق یراد بها الباطل... این آقایان هم اصل حاکمیت و امارت ملی را با اصل تشریح و تدوین مکتب اشتباه کرده اند و لا بد پنداشته اند اصل و متمم قانون اساسی که بالصراحه هیچ قانونی را که بر خلاف قوانین اسلام باشد، قانونی نمی دانند، بر خلاف روح مشروطیت و حاکمیت ملی هستند. منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی، مطهری، مرتضی؛

### حاکمیت مردم و دموکراسی از دیدگاه اسلام (۱)

حاکمیت مردم و دموکراسی از دیدگاه اسلام (۱) ممکن است بعضی بپرسند که وقتی قانون را پذیرفتیم و مجاری و زمینه های اجرای قانون را دقیقاً شناختیم و یقین کردیم که مثلاً در موردی خاص فلان قانون باید اجرا شود، چه فرق می کند که مجری قانون زید باشد یا عمرو؟ وقتی که همان قانون صحیح الهی اجرا شد، دیگر چه احتیاجی به اذن خدا دارد؟ ما می پذیریم که باید قانون الهی در جامعه پیاده شود، اما چرا خدا باید به مجری قانون اذن دهد؟ شبهه فوق اگر در فضای فقهی مطرح شود، باید با متد فقهی و به روش فقیهان به آن پاسخ گفت، اما اگر کسانی در یک محیط عمومی و فضای آزاد و بازتری، صرف نظر از التزام به مبانی فقهی و روشهای تحقیق در مباحث فقه اسلامی، شبهه ای را مطرح می کنند و دلشان می خواهد جوابی را دریافت کنند که بر اساس تفکر عمومی و بسیط آنها قابل فهم و قابل هضم باشد، برای چنین کسانی می توانیم، با توجه به مثالها و نمونه هایی که در زندگی اجتماعی ما وجود دارد و بر اساس آنها عمل می کنیم، پاسخ شبهات و از جمله این شبهه را ارائه دهیم. مثلاً- شما در زندگی خانوادگی و محیط خانواده مقرراتی دارید که برای همسر و فرزندان وضع شده است، مثلاً- گفته می شود در مال دیگران نباید تصرف کرد که حتی بچه ها هم در ارتباط با اسباب بازی ها و لوازم التحریرشان این قانون را رعایت می کنند. اگر یکی از آنها، بدون اذن دیگری، در اموال او تصرف کند، مورد اعتراض واقع می شود. یا مثلاً در روابط دو خانواده و یا دو همسایه، اگر یکی از همسایه ها بدون اجازه وارد منزل شما شود و در بعضی از اموال و لوازم منزل شما تصرفی کند و لو ضرری هم به شما نخورد، اعتراض می کنید که چرا بدون اذن وارد خانه ما شدی و یا چرا در اموال ما تصرف کردی. حتی اگر خدمتی هم به شما کرده باشد، شما به خودتان حق می دهید که به او اعتراض کنید. مثال دیگر، فرض کنید قانون و بخشنامه ای بناست در اداره ای اجرا شود، اما هنوز حکم ریاست و یا مدیریت واحدی که باید آن آیین نامه و بخشنامه را اجرا کند، ابلاغ نشده است، اگر شخصی بیاید و بگوید من آدم درست و امینی هستم و قانون را هم خوب می دانم و پشت میز بنشیند و به رتق و فتق امور و اجرای آن بخشنامه بپردازد، هیچ کس به او اجازه چنین کاری را نمی دهد، حتی اگر او همان کسی باشد که چندی بعد حکمش ابلاغ می شود. تا مادامی که حکمش امضا و ابلاغ نشده حق ندارد بیاید پشت آن میز بنشیند و دستور دهد و کاری انجام دهد، و اگر چنین کند، مؤاخذه خواهد

شد و حتی ممکن است محاکمه و مجازات شود، با این که او خدمت کرده است و همان کارهایی را انجام داده که بعد از رسیدن ابلاغ باید انجام می داد. چون این اصل نزد همه عقلاء پذیرفته شده است که تا یک مقام صلاحیتدار به کسی اجازه ندهد، او حتی حق تصرفات مشروع و قانونی را هم ندارد، چه رسد به اموری که خلاف قانون و جرم باشد. با توجه به این اصل پذیرفته شده در زندگی اجتماعی، ما براحتمی درک می کنیم که چرا در جامعه ای که متعلق به خداست و مردم خدا را به ربوبیت پذیرفته اند، اگر کسی بخواهد بدون اذن ربشان حکومت کند، عینا مثل کسی است که بخواهد در یک محل اداری ریاست کند، یا کسی که بخواهد پست نخست وزیری را اشغال کند و به انجام امور پردازد، بدون این که از یک مقام صلاحیت داری مثلا رییس جمهور یا مجلس شورای اسلامی یا مقام دیگری - که باید به او حکم بدهد - اجازه داشته باشد. او حتی اگر کارش هم درست و خوب باشد مورد مؤاخذه قرار می گیرد و می توانند او را مجازات کنند. به همین دلیل است که ما می گوئیم مجری قانون اسلام هم باید با اذن صاحب مردم و جامعه اسلامی که خداوند متعال است تعیین گردد و در غیر این صورت، مورد مؤاخذه قرار می گیرد. مثل کسی که بدون نصب شدن از سوی مقام بالاتر از خود به انجام کارهایی می پردازد و بالطبع مورد مؤاخذه قرار می گیرد. به فرض که مؤاخذه هم نشود، مردم ملزم به اطاعت از او نیستند. حتی در مورد اجرای همان قانون، مردم می گویند شما اگر مسؤول این واحد یا وزارتخانه هستی باید حکم داشته باشی، چه کسی به تو اجازه داده به انجام این کارها اقدام کنی؟ و تا اطمینان پیدا نکنند که حکمی از طرف مقام صلاحیتدار صادر شده، خودشان را ملزم به اطاعت از او نمی دانند. بر اساس بینش اسلامی، در جامعه اسلامی مردم مربوط و مخلوق خدا هستند و بدون اذن صاحبشان کسی مجاز نیست در امور آنان دخالت کند. خدا و صاحب آنان باید اجازه بدهد و حتی همان قانون خدا را هم شخص معینی که ماذون از طرف خداست باید اجرا کند. به همین جهت است که حضرت امام رحمه الله - که بنیانگذار و معمار این انقلاب و این نظام هستند - بر اساس بینشی که از اسلام و منابع اسلامی داشتند در مورد تنفیذ حکم ریاست جمهوری همه جا صریحا می نوشتند که شما نصب می شوید و در هیچ حکمی تنها به عبارت تنفیذ رای مردم اکتفا نکردند. بلکه صریحا می نوشتند که من شما را نصب می کنم، حتی در بعضی از موارد تصریح کردند، من به واسطه ولایتی که دارم شما را به این مقام منصوب می کنم و در موردی تصریح می کردند: «به حرفهای آنهاست که بر خلاف مسیر اسلام هستند و خودشان را روشن فکر حساب می کنند و می خواهند ولایت فقیه را قبول نکنند، گوش ندهید. اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، 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». (۱) این یک نظر شخصی نیست، بلکه متخذ از آیات کریمه قرآن و احادیث می باشد و به هر حال نظر کسی است که این نظام اسلامی را بنیان نهاده است. بنابراین، مجری قانون، حتی اگر تمام قوانین را بر طبق موازین اسلامی اجرا کند، باید ماذون از طرف خدا باشد. این اذن، گاهی به صورت خاص است، همان طور که در مورد رسول خدا و ائمه معصومین علیهم السلام چنین بود و نیز در مورد کسانی که پیامبر اکرم آنها را شخصا نصب کرده اند و همچنین کسانی که در زمان امیر المؤمنین، از سوی آن حضرت به فرمانروایی و اداره ایالات اسلامی منصوب می شدند، و مثل نواب خاصی که در زمان غیبت از طرف امام زمان، عجل الله تعالی فرجه الشریف، منصوب شدند. در این موارد، افرادی با نصب خاص و اذن شخصی مامور می شدند که در حوزه ماموریت خود احکام الهی را بیان و اجرا کنند. اما گاهی اذن و یا نصب عام است، یعنی، در زمان غیبت و نیز در زمان حضور آن امامانی که مبسوط الید نبودند و حکومت از دست آنها خارج بود، افراد صلاحیتدار با نصب و اذن عام برای اجرای احکام خدا معرفی می شدند. مثلا امام صادق علیه السلام به فقهای شیعه اجازه دادند تا در مناطقی که مردم به امام دسترسی ندارند، به اجرای دستورات الهی و شؤون حکومتی پردازند. این مطلب در زمان غیبت به طریق اولی ثابت است، چون وقتی امام معصوم حاضر مبسوط الید نیست یا در حال تقیه به سر می برد، به طور عام کسانی را نصب می کند که از طرف او در امور حکومتی مردم دخالت کنند، آیا این کار برای دوران غیبت که قرنها مردم به امام معصوم دسترسی

ندارند، اولی نیست؟ حال من در مقام تبیین ادله شرعی و مبانی فقهی مساله نیستم، فقط در مقام توجیه این نظریه هستم که چرا در اسلام حتی مجری قانون هم باید از طرف خدا منصوب شود و چگونه خدا به مجری قانون اذن می دهد، که گفتیم این اذن یا به صورت خاص، در مورد شخص خاصی، است و یا به صورت عام، در مورد فقهای جامع الشرایط، است. درباره این نظریه، چه در بعد قانونگذاری و چه در بعد اجرای قانون، شبهاتی مطرح بود که مهمترین این شبهات این بود که این نظریه با اصل آزادی انسانها مخالف است، در مباحث گذشته به این شبهه پاسخ دادیم. بخش دیگری از شبهاتی که بخصوص در بعد اجرایی مطرح شده، این است که نظام ولایت فقیه با دموکراسی سازگار نیست. دموکراسی نظامی است که در دنیا از طرف همه عقلای عالم پذیرفته شده است و حتی کشورهای سوسیالیستی نیز در عمل نتوانستند در مقابل دموکراسی مقاومت کنند و بناچار نظام دموکراسی را پذیرفتند. پس بشر امروز، لا-اقل در این عصر، چاره ای جز پذیرفتن نظام دموکراسی ندارد و طرح حکومت اسلامی که به نام حکومت ولایت فقیه معروف شده، با دموکراسی سازگار نیست. مفهوم دموکراسی و تحول کاربردی آن ابتدا لازم می دانم توضیحی درباره واژه دموکراسی، برای کسانی که آشنایی چندانی با آن ندارند، عرض کنم: ترجمه تحت اللفظی دموکراسی، یعنی، حکومت مردم، یا به تعبیر دیگر مردم سالاری. منظور این است که در امور حکومتی، اعم از قانونگذاری و اجرای قانون و سایر شئون سیاسی جامعه، مردم خودشان نقش داشته باشند و کس دیگری در وضع قانون و اجرای آن دخالت نداشته باشد. این معنای کلمه دموکراسی است. دموکراسی، در طول تاریخ، به چند صورت مطرح شده است: ابتدا، تا آنجا که تاریخ نشان می دهد، در حدود پنج قرن قبل از میلاد حضرت مسیح در آتن، پایتخت یونان، برای مدتی این تئوری مطرح شد و به اجرا درآمد. بدین صورت که همه مردم، بجز بردگان و افراد زیر ۲۰ سال، مستقیماً در امور سیاسی و اجتماعی شان دخالت می کردند. وقتی افراد به بیست سالگی می رسیدند، می توانستند مستقیماً در امور سیاسی شهر خود دخالت کنند. البته الزامی در کار نبود و مردم برای انجام آن مهم مختار بودند. در آن زمان، مردم در میدانی بزرگ شهر جمع می شدند و در مورد مسائل شهرشان نظر می دادند. بحث و گفتگوهایی صورت می گرفت و بر اساس آنها تصمیماتی اتخاذ می شد و به عمل در می آمد. این شکل حکومت را که شخص خاصی و یا یک گروه معینی متصدی امور حکومت نباشد، بلکه مردم خود مستقیماً در امور اجتماعی و سیاسی شان دخالت کنند، دموکراسی یا حکومت مردم می نامیدند. این شیوه از دموکراسی برای مدتی در آتن، پایتخت یونان، به اجرا درآمد. علاوه بر آن که فیلسوفان و اندیشمندان قاطعانه با این روش به مبارزه پرداختند و با تعبیرات زشتی از آن یاد کردند و آن را حکومت جهال نامیدند، عملاً هم مشکلات زیادی به بار آورد و از این رو چندان دوام نیافت. بالطبع چنین شیوه ای برای کشورهای بزرگ و شهرهای پرجمعیت قابل اجرا نبود، چون ممکن نیست که همه مردم دایماً در مسائل اجتماعی مشارکت مستقیم داشته باشند. در شهرهای کوچک ممکن است موقتاً این روش اعمال شود، اما در شهرهای چند میلیونی چطور همه مردم می توانند درباره امور روزمره شهرشان تصمیم بگیرند؟! به هر حال، این شیوه طرد شد، تا این که پس از رنسانس شکل دیگری از دموکراسی عرضه شد: به این طریق که مردم نمایندگان را برای تصدی امور حکومتی انتخاب کنند و آنها از طرف مردم حکومت کنند، چون دخالت مستقیم مردم عملی نبود. از آن پس، این تئوری طرفداران زیادی پیدا کرد و تدریجاً در پاره ای کشورها به اجرا گذاشته شد، تا این که بالاخره در قرن نوزدهم میلادی تقریباً در اروپا و بسیاری از کشورهای سایر قاره ها این شیوه حکومتی مورد قبول مردم واقع شد و حکومت هایی بر اساس آن پی ریزی شد. در کشور ما نیز این شیوه از دموکراسی اعمال می گردد و عملاً مردم در همه ارگانها و نهادهای حکومتی، با شرکت در انتخابات گوناگون و گزینش نمایندگان خود، دخالت می کنند. مثل شرکت در انتخابات ریاست جمهوری و گزینش رئیس جمهور و نیز شرکت در انتخابات مجلس شورای اسلامی و گزینش نمایندگان مجلس که از طرف مردم به وضع و تصویب قوانین می پردازند. همچنین انتخابات شوراها و سایر انتخاباتی که در قانون اساسی آمده است. پس بر اساس شکل دوم دموکراسی، که در هر نظام حکومتی ویژگی های خاص خود را دارد، مردم با رای و انتخاب خود و گزینش قانون گذاران و مجریان در امور

سیاسی و اجتماعی خود دخالت می‌کنند. مفهوم دموکراسی در عصر حاضر امروزه دموکراسی معنای خاص تری پیدا کرده است و رژیم را «دموکرات» تلقی می‌کنند که در آن دین نقشی نداشته باشد. وقتی می‌گویند: «فلان حکومت دموکرات است و کشوری به شیوه دموکراتیک اداره می‌شود»، منظور این است که دین هم در آن جامعه نباید نقشی داشته باشد، مجریان قانون و قانونگذاران در هیچ عرصه‌ای نباید دین را دخالت دهند. البته این شیوه از دموکراسی دین را نفی نمی‌کند، اما دین را از دخالت در امور سیاسی و اجتماعی منع می‌کند و اجازه نمی‌دهد مجریان قانون در مقام اجرای قانون صحبت از دین بکنند و هیچ دستوری و هیچ بخشنامه‌ای نباید بر اساس احکام و ارزشهای دینی صادر شود. بواقع، این شیوه دموکراتیک مبتنی بر نظام لائیک و سکولار است که کاملاً دین را از مسائل سیاسی و اجتماعی جدا و تفکیک می‌کند. البته گاهی خود قانونگذاران و مجریان ممکن است افراد متدینی باشند و هر هفته به کلیسا بروند و نذر و نیازی هم برای کلیسا انجام می‌دهند. ممکن است اعضای جمعیت‌های دینی نیز باشند و خارج از حوزه رسمی دولتی در حد یک کار مردمی، ملی و محلی فعالیت‌های خاص دینی انجام دهند. اما در حکومت و امور حکومتی، چه در قانونگذاری و چه در دادرسی و چه در اداره مملکت و اجرای قوانین، هیچ‌جا نباید دین نقش و نمودی داشته باشد. اگر شنیده می‌شود در کشوری چون فرانسه - که به عنوان مهد آزادی و دموکراسی شناخته می‌شود - از ورود یک دختر با حجاب به دبیرستان و دانشگاه جلوگیری می‌کنند، بر این اساس است که جلوگیری از دین را یکی از شئون دموکراسی تلقی می‌کنند و می‌گویند نظام ما یک نظام لائیک است و باید هیچ نشانی از دین در مؤسسات رسمی دیده نشود. پوشیدن روسری علامت طرفداری از دین است و در مؤسسات رسمی مثل مدرسه دولتی نباید از آن استفاده شود، بلکه اگر مدرسه‌ای وابسته به کلیسا بود و یا یک مدرسه داخلی و مردمی بود، اگر همه هم روسری داشته باشند اشکالی ندارد. اما در مدارس و دانشگاه‌های دولتی که زیر نظر دولت اداره می‌شود و مدرک رسمی دولتی می‌دهد و نیز در ادارات و وزارتخانه‌ها نباید اثری از دین دیده شود. این یک تفسیر جدیدی است از دموکراسی که بر اساس آن نمادها و ارزشهای دینی با دموکراسی منافات دارد. طبق تعریف سنتی و شکل دوم دموکراسی که به معنای حکومت مردم است، اگر مردمی دین دار بودند و خواستند در ادارات به آداب و مراسم دینی شان عمل کنند، نباید مخالفت بشود، زیرا این عمل مطابق با خواست مردم و بر اساس قانونی است که خود مردم وضع می‌کنند و خودشان اجرا می‌کنند. دموکراسی اقتضاء می‌کند که مردم در هر جا، از جمله در مدارس و وزارتخانه‌ها و ادارات، در شیوه لباس پوشیدن آزاد باشند، حال اگر اکثریت قاطع مردم طرفدار دینی بودند و بر اساس گرایش دین خود خواستند پوشش خاصی را برگزینند و یا خواستند مراسم مذهبی شان را انجام دهند، نباید کسی مانع آنها شود. وقتی با میل و خواست مردم قانونی گذراندند که در آن اقامه نماز در ادارات و وزارتخانه‌ها و دانشگاه‌ها الزامی شد، این بر خلاف دموکراسی - به مفهومی که ما می‌شناسیم - نیست، چون خود مردم این قانون را وضع کردند و خودشان هم اجرا می‌کنند. اما طبق تفسیر جدید دموکراسی، گرایش دینی مردم نباید در مسائل سیاسی و اجتماعی نمود پیدا کند. بهره‌برداری نظام سلطه از مفهوم جدید دموکراسی چنانکه گفتیم، بر طبق تفسیر جدیدی که دولت‌های استعماری ارائه می‌دهند و در راستای منافع و مقاصدشان آن را به اجرا درمی‌آورند، دموکراسی مساوی است با رژیم لائیک و سکولار، رژیمی که به هیچ نحوی به دین اجازه نمی‌دهد که در شئون سیاسی و اجتماعی آن رژیم دخالت داشته باشد. حتی اگر خود مردم هم بگویند ما این دین را می‌پذیریم و می‌خواهیم در مراکز دولتی و رسمی به مراسم دینی مان عمل کنیم، باز خواسته مردم را مخالف دموکراسی تلقی می‌کنند. به همین دلیل است که وقتی انتخاباتی در الجزایر انجام گرفت و در آن یک حزب اسلامگرا پیروز شد و بر اساس اصول دموکراسی و قوانین آن کشور می‌خواست دولت تشکیل دهد و احکام اسلامی را اجرا کند، مخالفان که احساس کردند آن حزب دارد حاکم می‌شود و در آینده می‌خواهد حکومت اسلامی تشکیل دهد، کودتا کردند و پس از ابطال انتخابات، سران آن حزب را دستگیر و زندانی کردند و آن حزب را منحل و غیر قانونی اعلام کردند. هنوز هم، پس از گذشت چندین سال، اجازه فعالیت به آن حزب نداده‌اند. با وجود این که این کشور اسلامی با دادن میلیون



ها قربانی به استقلال رسید و قربانیان همان مردم مسلمانی بودند که به انگیزه های اسلامی و برای حفظ هویت اسلامی خودشان با آن دولت استعمارگر مبارزه کردند، تا این که مردم الجزایر به استقلال رسیدند، امروزه با وضعیت اسفباری روبروست و چنانکه در روزنامه ها می خوانیم، هر روزه دهها نفر در آن کشور به طرز فجیعی کشته می شوند. با توجه به این فجایع زیادی که در آنجا اتفاق می افتد و حکومتی که با کودتا سرکار آمده است و با سرکوب و اختناق به اکمیت خود ادامه می دهد، باز این هیئت حاکمه وضعیتی که به بار آورده برای سران کشورهای استکباری و استعماری قابل قبول تر است از حکومتی که بر اساس رای و خواست مردمی شکل گیرد که خواهان دین و اجرای احکام شریعت هستند. از ترس این که مبدا کشور دیگری، در دنیا، به نام اسلام اداره شود. «اسم این روش را روش دموکراتیک نهادند، اما اگر مردم با رای خودشان اسلام و حکومت اسلامی را بپذیرند، آن غیر دموکراتیک است، چون مردم گرایش به دین دارند.» پس در تفسیر جدید دموکراسی، دین نباید هیچ گونه دخالتی در امور سیاسی و اجتماعی مردم داشته باشد، حتی در این حد که دختر دانش آموزی روسری سر کند، چنانکه در ترکیه نیز این گونه رفتار می شود. ایادی استعمار در کشورهای اسلامی این خیال را در سر می پروراند که تمام کشورهای اسلامی به این شیوه دموکراتیک اداره شوند، یعنی دیگری جایی برای دین در امور کشور داری - اعم از قانونگذاری و اجرا - باقی نماند و در صدد هستند که حتی در کشورهایی که دارای تمایل اسلامی قوی و شدید است، از راه هجوم فرهنگی و نفوذ در دانشگاهها، تدریجا روح تعصب دینی را تضعیف کنند و دموکراسی به همین معنا را رواج بدهند. به خیال خود در این اندیشه اند که پس از چند دهه که نسل عوض شد و نسل انقلابی کنار رفتند و جای آنان را جوانانی گرفتند که اصول انقلاب را نمی شناسند، آنها بتوانند دموکراسی به معنای جدید را حاکم کنند. بنابراین، سه تفسیر و سه معنا برای دموکراسی وجود دارد: ۱- دموکراسی به معنای دخالت مستقیم مردم در امور حکومتی که در مدت زمان کوتاهی در یکی از شهرهای یونان اجرا شد و سپس منقرض گشت. ۲- دخالت مردم در حکومت به وسیله انتخاب نمایندگان، همان شیوه ای که در کشورهای امروزی و حتی در کشور ما وجود دارد. ۳- معنای سوم دموکراسی این است که تمام شؤون حکومت - اعم از قانونگذاری و اجرا - از دین جدا باشد، یعنی، شرط دموکراتیک بودن، سکولار و لائیک بودن است. شیوه مطلوب دموکراسی از دیدگاه اسلام در برابر این سؤال که اسلام کدام یک از این شیوه های حکومتی را می پذیرد؟ ما قبلا در ارتباط با بعد قانونگذاری گفتیم که اگر معنای دموکراسی در قانونگذاری این است که هر چه رای اکثریت مردم - یعنی ۵۰٪ به اضافه یک رای - به آن تعلق گرفت، قانون معتبر، رسمی و واجب الاتباع است و لو خلاف نص قرآن هم باشد، اسلام چنین دموکراسی در قانونگذاری را نمی پذیرد. اسلامی که خودش قوانین صریحی درباره امور گوناگون کشورداری، اعم از دادرسی، اقتصاد، مدیریت و قوانین مربوط به سایر دستگاههای کشور دارد، اجازه نمی دهد که قانونی بر خلاف نص صریح و حکم قطعی قرآن رسمیت پیدا کند. اگر ما بخواهیم به چنین قانونی رسمیت بدهیم، اسلام را نادیده گرفته ایم. عدم سازگاری این شیوه دموکراسی در قانونگذاری با اسلام، یک قضیه توتولوژی است، یعنی بدیهی است و احتیاج به استدلال ندارد. اگر گفتیم دموکراسی در قانونگذاری یعنی معتبر بودن قانونی که با اسلام سازگار نیست، بدیهی است که اسلام هم با آن سازگار نخواهد بود و ناسازگاری در متن آن گزاره وجود دارد و این احتیاج به دلیل ندارد. وقتی در گزاره ای ناسازگاری با اسلام ملحوظ شده، دیگر نباید سؤال شود که آیا با اسلام سازگار است یا نه، چون در خود گزاره ناسازگاری با اسلام فرض شده است. پس اگر دموکراسی در بعد قانونگذاری به این معنا باشد که قانونی که با اسلام سازگار نیست، معتبر شناخته شود و ما تصور کنیم که اسلام چنین قانونی را معتبر می داند، این بدان معناست که چیزی که با اسلام سازگار نیست، با آن سازگار شود! این مطلب روشن است و احتیاج به استدلال ندارد. آنچه بیشتر احتیاج به توضیح داشت و وعده دادیم که درباره اش بحث کنیم، مساله دموکراسی در بعد اجراست، یعنی برای تعیین مجریان قانون مردم چه نقشی دارند و همچنین برای انتخاب کسانی که قوانین را می خواهند در چارچوب مبانی اسلامی وضع کنند - یعنی نمایندگان مجلس شورا - مردم چه نقشی دارند. در مواردی که اسلام قوانین ثابت و دایمی وضع نکرده

است و با گذشت زمان و ایجاد تغییر و تحول در نوع زندگی بشر و دگرگون شدن ساختارهای پیشین، وضع قوانین جدید برای موضوعات و نیازهای جدید ضرورت می‌یابد، اسلام به دستگاه حکومتی مشروع اجازه داده است که برای این حوزه که به تعبیر مرحوم شهید صدر «منطقه الفراغ» نامیده می‌شود، قوانین لازم را، در چارچوب مبانی ارزشی اسلام، وضع کند. مثل قوانین راهنمایی و رانندگی که خودروها از طرف راست حرکت کنند یا از طرف چپ، و با چه سرعتی حرکت کنند. بدیهی است که قرآن و روایات نصی در این باره ندارند و وضع این گونه مقررات متغیر و موقت که تابع شرایط متغیر زمانی و مکانی است، به عهده حکومت اسلامی نهاده شده که با رعایت اصول و موازین کلی اسلامی و ارزشها و عدم تخطی از چارچوب قوانین اسلامی، قوانین مناسب وضع می‌کند. با توجه به آنچه ذکر کردیم، در می‌یابیم که دموکراسی و نقش مردم در تعیین مجریان و قانونگذاران که با رعایت موازین اسلامی مقررات موقت را وضع و به اجرا در می‌آورند تحقق می‌یابد. به دیگر سخن، دموکراسی و نقش و مشارکت جدی مردم با رعایت حدود و قیودی که اسلام معین می‌کند و انتخاب کسانی که دارای شرایط و ویژگی‌های تعیین شده باشند، در کشور ما اعمال می‌شود و از هنگام پیروزی نظام اسلامی و زمان حضرت امام قدس سره به اجرا در آمده است. مثل انتخابات مجلس شورای اسلامی، انتخابات ریاست جمهوری، انتخابات خبرگان رهبری و انتخابات شوراها. پس منتخبین مردم باید از شرایط لازم برخوردار باشند، یعنی، باید مسلمان و متعهد به احکام اسلامی باشند و در وضع مقررات و قوانین رعایت موازین اسلامی را بکنند. علاوه بر شرایطی که برای نمایندگان مجلس شورای اسلامی در نظر گرفته شده است و بجز چند نفر از نمایندگان اقلیت‌ها، سایر نمایندگان باید مسلمان و مقید به رعایت احکام اسلامی باشند، برای این که مبدا غفلت و کوتاهی رخ دهد و احکام اسلامی در وضع قوانین رعایت نشده باشد، عده‌ای متخصص به نام شورای نگهبان موظف اند که قوانین مصوب نمایندگان را با قانون اساسی و موازین شرع انطباق دهند، تا در صورت انطباق آنها با موازین شرع و قانون اساسی آنها را تایید کنند و در غیر آن صورت آن مصوبات را برای تجدید نظر مجدد به مجلس عودت دهند. این نوع مکانیزم قانونگذاری و اجراست که در کشور ما مورد پذیرش قرار گرفته است و کسی با آن مخالفت ندارد. همچنین در ارتباط با مجریان و از جمله ریاست جمهوری که در راس قوه مجریه قرار می‌گیرد، باید رعایت قوانین و مقررات اسلامی بشود. در درجه اول رئیس جمهور باید از شرایط و شایستگی و ویژگی‌های مطرح در قانون اساسی که متخذ از قوانین اسلام است برخوردار باشد، و باید برای تصدی حکومت به نحوی از خداوند متعال اذن داشته باشد. بدین معنا که پس از احراز اکثریت آراء مردم و پیشنهاد مردم، از سوی ولی فقیه منصوب گردد که در این صورت حکومت او مشروع و معتبر خواهد بود. این چیزی است که در کشور ما اعمال می‌شود. برای این که جایگاه نقش مردم و حوزه دخالت آنها را در نظام اسلامی بهتر بشناسیم مثالی عرض می‌کنم، فرض کنید ما در زمان حاکمیت امیر المؤمنین علیه السلام می‌بودیم و در شهر خودمان شخصی را شایسته و صالح برای تصدی ولایت بر آن شهر شناختیم و به امام پیشنهاد دادیم که فلانی برای فرمانداری شهر ما صلاحیت دارد، ممکن است امام پس از پیشنهاد عده‌ای آن شخص را به عنوان والی جدید نصب کند. حال اگر اکثریت مردم چنین پیشنهادی را داشتند، به طریق اولی حضرت نظر آنها را می‌پذیرند و شخص مورد نظر را برای ولایت یکی از مناطق تحت حکومت خود نصب می‌کردند. پس نقش مردم در ساختار حکومت و تصمیمات حکومتی، از نظر تئوری و مشروعیت، این است که مردم بررسی می‌کنند که چه کسی برای وضع و یا اجرای قانون شایسته تر است و آنگاه به او رای می‌دهند و رای مردم به مثابه پیشنهاد به رهبری است و در واقع پیمانی است که با ولی فقیه می‌بندند که اگر او را برای ریاست بر آنها نصب کنند، از او اطاعت می‌کنند. بر این اساس است که در زمان حضرت امام قدس سره وقتی اکثریت مردم کسی را به عنوان رئیس جمهور بر می‌گزیدند، می‌فرمودند: من ایشان را که مورد تایید مردم است به ریاست جمهوری نصب می‌کنم، یعنی، رای مردم به منزله یک پیشنهاد است که من آن را قبول می‌کنم. این تئوری حکومت اسلامی است و با دموکراسی به معنای دوم هم هیچ منافاتی ندارد و سالهاست که در کشور ما اجرا می‌گردد و هیچ مشکلی هم پدید نیامده است. اما اگر معنای دموکراسی این باشد که دین هیچ

نقشی در امور جامعه نداشته باشد، هیچ یک از مظاهر دینی نباید در دستگاه‌های رسمی دیده شود، آیا چنین چیزی با اسلام هماهنگی دارد؟ بی شک دموکراسی به معنای سوم که امروز جهان استکباری تفسیر می کند و می خواهد بر دیگران تحمیل کند، صد در صد مخالف اسلام است، زیرا به معنای نفی اسلام است. اما دموکراسی به معنای دوم، با رعایت شرایطی که اسلام برای حکام، قانون گزاران و مجریان قانون و برای قضات تعیین کرده، پذیرفته شده است. یعنی مردم در انتخاب افرادی که صلاحیت قانونگذاری و اجرای قانون را دارند مشارکت جدی داشته باشند و با این مشارکت، همکاری و همدلی خود را با دولت اسلامی اثبات کنند و خودشان را سهام و شریک در امور کشور بدانند. این شکل از دموکراسی در اسلام قبول شده است و در کشور ما هم بدان عمل می شود و اگر در مواردی تخلفاتی صورت گیرد، مثل تخلفاتی است که در جاهای دیگر نیز، کم و بیش، وجود دارد و باید دقت کرد که این تخلفات تکرار نشود. پی نوشت: ۱- صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۵۱. منابع مقاله: نظریه سیاسی اسلام، مصباح یزدی، محمد تقی؛

### حاکمیت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی

حاکمیت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی حاکمیت ملت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تعبیر حاکمیت ملی در سر فصل پنجم با عنوان «حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن» آمده که مبین مفهوم اسلامی «حاکمیت ملی» است. اصل پنجاه و ششم که نخستین اصل فصل پنجم است در این مورد می گوید: «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 طرفی که در اصول بعد می آید اعمال می کند». این اصل در مجلس خبرگان طی جلسات متعدد پس از یک سلسله بحثهای نسبتاً طولانی سرانجام در جلسه بیست و یکم مورخ بیست و هشتم شهریور ماه ۱۳۵۸ با حضور شصت و شش نفر از نمایندگان با پنجاه و یک رای موافق و شش رای مخالف و نه رای ممتنع به تصویب رسید. دقت در متن اصل نشان می دهد که عمدتاً سعی بر آن بوده که با توجه به اصل حاکمیت خدا که پایه عقیدتی نظام جمهوری اسلامی و عنصر ایدئولوژیکی انقلاب اسلامی است، و اصل ولایت فقیه که پنجمین اصل قانون اساسی است برای «حاکمیت ملی» مفهومی معقول و اسلامی ارائه شود و جایگاه آن در میان آن دو اصل ایدئولوژیکی مشخص گردد. وقتی مذاکرات مجلس خبرگان را بررسی می نمائیم در تفسیر حق حاکمیت ملت و جایگاه آن در میان دو اصل اجتناب ناپذیر مذکور نظریات متفاوتی را مشاهده می کنیم. برخی حق ملت را بصورت نسبی و محدود، تنها در مواردی از قبیل حق امر به معروف و نهی از منکر و حق همه پرسی و حق دفاع عمومی قابل قبول می دانند (۱). و مفهوم این نظر این است که حق تعیین شرائط و صلاحیت قوه قضائیه و قوه مجریه و نظائر آن از قلمرو حاکمیت ملت خارج است. بعضی مفهوم حاکمیت ملی را چیزی جز مفهوم اصل ششم قانون اساسی که امور کشور را متکی به آراء عمومی می کند نمی دانند (۲) و در نتیجه آنچه که حق ملت است گزینش خواهد بود بدانگونه که شرع، دین خداست ولی انسان حق انتخاب دارد. بنابر این منافات ندارد که حق حاکمیت و حق قانونگذاری و حق اجرا طبق برهان از آن خدا باشد و طبق جعل حق تعالی تعیین شده باشد. اما این ملت است که بر می گزیند و انتخاب می کند. پس حق حاکمیت ملی برای عموم مردم خواهد بود (۳). و گاه حاکمیت ملی به مفهومی در طول حاکمیت خدا و ولایت فقیه تفسیر می شود. بدین ترتیب که هر گاه فقیه بخواهد اعمال ولایت کند طبیعی است که هرگز بطور مستقیم و شخصاً به این کار مبادرت نخواهد ورزید، بلکه آن ولایتی را که دارد از طریق مردم و بوسیله آحاد ملت اعمال خواهد کرد و بدین وسیله حاکمیت ملی تأیید خواهد شد (۴). تردیدی نیست که با چنین تفسیرهایی حق حاکمیت ملی بعنوان یک اصل مستقل و جداگانه مفهوم خود را از دست می دهد. گفته می شود که حق حاکمیت به معنی مشارکت مردم در سرنوشت خود و به معنی مجرای اعمال ولایت فقیه

بودن چیزی است که در طی اصلهای سوم (بند هشتم) و پنجم و ششم و هشتم قانون اساسی آمده است و نیازی به ذکر آن بصورت یک اصل جداگانه نیست (۵). ولی با دید تحلیلی دیگر اگر ما آزادی و اختیار انسان را با ایمان به نبوت و امامت و ولایت و در دایره تقید به احکام کلی اسلام مورد بررسی قرار دهیم، حق انتخاب نسبت به مصادیق و منطقه‌های آزاد و مباح شرع معقول و شرعی پیدا می‌کند و از این راه حق حاکمیت برای ملت ثابت می‌گردد. ملتی که اسلام را می‌خواهد و انتخاب می‌کند، معنی مسلمان بودنش این نیست که چشم و گوش بسته بطور مطلق حتی در موارد جزئی - از قبیل نقشه شهر و خط کشی خیابانها و مدرسه ساختن و طرحهای عمرانی دیگر - حق هیچ اظهار نظری نداشته باشد. زیرا در احکام و کلیات شرعی است که نمی‌توان تخلف کرد و اعمال حاکمیت نمود ولی در دائره مباحات و مصادیق و کیفیت اجرای قواعد کلی شرعی می‌توان از طریق شوراها و انجمنها و نظائر آن اظهار نظر نمود و مقرراتی را وضع کرد و با توافق به مرحله اجرا گذارد، این است معنی حاکمیت ملت. البته در این میان برخی هم حق حاکمیت ملی را در رابطه با نفی سلطه خارجی و متلازم با استقلال گرفته‌اند، به این معنی که هیچ فرد و دولتی نمی‌تواند بجای ملت تصمیم بگیرد و هر ملتی در رابطه با ملل دیگر حق دارد سرنوشت خویش را خود تعیین کند چه از طریق قوای خاص و یا با گزینش نظام الهی و ولایت فقیه و یا طریق دیگر، اما آمریکایی و انگلیسی و روسی هرگز حق آن را ندارد که بجای ملت و برای او تعیین تکلیف و سرنوشت نماید (۶). این تفسیر در بعد برون مرزی حاکمیت ملی را در کنار اصل خاص به مفهوم استقلال بعنوان یک اصل جداگانه نفی می‌کند و در درون مرزی به معنی انتخاب هر نظام و هر نوع طریق حاکمیت، قهرا حاکمیت ملی را در عرض حاکمیت خدا و ولایت فقیه قرار می‌دهد. آیت الله شهید بهشتی می‌گفت: حق حاکمیت بر این اساس مطرح شده که آیا در جامعه بشری، فردی، خانواده‌ای، گروهی بالذات حق حکومت بر دیگران دارند یا نه؟ آیا حق حاکمیت از چه چیز ناشی می‌شود؟ از نژاد خاص، سلسله خاص، از یکی از ویژگیها، یا حق حاکمیت بجای تعیین نفی می‌کند که گروهی و سلسله‌ای، قشری اولویت ذاتی داشته باشند؟ این یکی از شئون اصلی حق حاکمیت است و در برخی از کشورها حق حاکمیت معنی دیگری نیز دارد و آن حق قانونگذاری و تدوین قانون است که از مردم ریشه می‌گیرد (۷). در میان نظرات مختلف خبرگان در تفسیر حق حاکمیت این نظر جالب نیز دیده می‌شود که حق حاکمیت ملی نه تنها حق قانونگذاری نیست (نه بنحو توکیل و نه بطریق تفویض) بلکه همان تعیین سرنوشت عمومی است که خدا بر اساس اختیار فطری انسان برای رفاه همگان به او داده است. این حق مانع از انحصار طلبی در گرفتن حق و انحصار طلبی در پیاده کردن حق است بلکه به این معنی است که حق شناخت قانون خدا و شناخت قانون شناس برای همگان یکسان و ثابت است. این مردم هستند که قانون شناس (فقیه و رهبر) را می‌شناسند و انتخاب می‌کنند و می‌پذیرند. حاکمیت ملت در حقیقت به مفهوم این است که کشور را چگونه بسازیم و بدست مردم چگونه به آن شکل بدهیم و در سازماندهی و اداره کشور به دست مردم چه سان بدان جامه عمل بیوشانیم (۸). حاکمیت ملت را تنفیذ حاکمیت خدا و ولایت فقیه تعبیر خاص اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی با توجه به مذاکرات خبرگان نشان دهنده حساسیت موضوع و صالت حاکمیت الله و اصل ولایت فقیه است و به همین دلیل این مطلب بصورت سه اصل جداگانه نیامده و بصورت طولی، حاکمیت ملی و اراده و انتخاب ملت، مظهر حاکمیت خدا مطرح گردیده است و در نتیجه این مردمند که بر اساس ایمان به حقانیت اسلام، ولایت فقیه را در کیفیت نظام اجتماعی می‌پذیرند و مقام ولایت فقیه بر پایه تقوا و عملش حکم خدا را تنفیذ می‌کند. نهادهای قانونی اعمال حق حاکمیت ملت در اصل پنجاه و ششم قانون اساسی حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش حقی نشأت گرفته از حاکمیت مطلق خدا بر جهان و انسان معرفی شده و آثار حقوقی آن بصورت سه اصل زیر بیان شده است. ۱. حاکمیت انسان حقی است الهی و از او قابل سلب نیست. این اصل دارای دو مضمون است: نخست. اینکه کسی نمی‌تواند این حق الهی را از انسان به قهر و غلبه سلب کند و او را از حاکمیت بر سرنوشت خویش محروم نماید که در واقع انجام این کار به معنی سلب آزادی و اختیار از انسان و اجبار او بر انجام عملی است که نمی‌خواهد، و اسلام این شیوه را محکوم نموده است لا اکره فی

الدین قد تبین الرشد من الغی (۹). و اصولاً اعمالی که از روی اجبار و تحمیل انجام پذیرد فاقد ارزش و اثر حقوقی است (رفع عن امتی تسعه... و ما استکرها علیہ). دوم. این حق الهی (حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش) با انتقال اختیاری هم قابل سلب نیست، به این معنی که انسان خود نیز نمی تواند زمام اختیار و حاکمیت بر خود را به دیگری تفویض کند و مسلوب الاختیار تابع دیگری باشد (ام اتخذوا من دونه اولیاء فالله هو الولی) (۱۰). اصولاً- قرآن اطاعت از غیر خدا را بعنوان بندگی و سلب اختیار نامشروع از انسان، شرک می شمارد. و ان اطعموهم انکم لمشركون (۱۱) و بزرگترین جرم طاغوتها و مستکبرین را در به اطاعت کشیدن مردم می داند. فاستخف قومه فاطعوه (۱۲). ۲. حق الهی حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش را نمی توان در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرارداد. زیرا هدف از آزادی و اختیار انسان بهره گیری او در دو بعد زندگی مشترک اجتماعی در جهت منافع اختصاصی خود یا جامعه خویش است و به استخدام کشیدن این موهبت الهی برای منافع یک فرد یا گروه خاص انحراف از سنت خلقت و تعدی از حدود الهی و تجاوز به حقوق مردم است و من يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون (۱۳). و این همان استضعافی است که قرآن آن را محکوم می کند (و جعل اهلها شیعا يستضعف طائفه منهم (۱۴). و علی علیه السلام در نکوهش آن می فرماید: (لکننی آسی ان یلی امر هذا الامه سفهائها و فجارها فیتخذوا مال الله دولا و عباده خولا) (۱۵) ۳. افراد ملت این حق الهی را مشترکاً در سازماندهی کشور و ایجاد تشکیلات سیاسی بکار می گیرند و بطور دسته جمعی این حق خدادادی را از طریق نهادهای سیاسی و قوای حاکم اعمال می نمایند. از آنجا که ملت در این سازماندهی با استفاده از دستاوردهای حاصل شده از جریان تکامل انقلابی، از زنگارهای استبداد و اسارت‌های طاغوتی زدوده و آزاد شده و از آمیزه های فکری بیگانه خود را پاک نموده و به مواضع فکری و جهان بینی اسلامی باز گشته است، در اعمال حاکمیت قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضائیه، نظر ولایت امر و امامت را معتبر دانسته است و صراحت اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی در این مورد یک بار دیگر این خصیصه نظام جمهوری اسلامی را که در آن هر دو نوع حاکمیت (ولایت فقیه و حاکمیت ملی) یکجا و هماهنگ اعمال می گردد و نظام از دو نوع مشروعیت برخوردار می شود، ثابت می کند. در اصل ۵۷ قانون اساسی قوای حاکم که مظهر حاکمیت ملی محسوب می شود، قوای مقننه، مجریه و قضائیه معرفی شده که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول قانون اساسی اعمال حاکمیت می کنند و این قوا که مستقل از یکدیگر می باشند بقرار زیر است: الف. قوه مقننه: ملت با توجه به اهداف مبارزه اصیل مکتبی که از سالها پیش به رهبری امام خمینی آغاز نموده بود و نیز ماهیت انقلاب اسلامی و دستاوردهای پرارزش آن که قانون اساسی جمهوری اسلامی یکی از آثار شکوهمند است بی شک در اعمال قوه مقننه که از طریق مجلس شورای اسلامی مرکب از نمایندگان منتخب مردم یا در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی از راه همه پرسی و مراجعه مستقیم به آراء عمومی (با تصویب دو سوم مجموع نمایندگان مجلس) صورت می گیرد (۱۶). ایمان خویش را به وحی و اصالت قوانین الهی و موازین اسلامی فراموش نمی کند و با وجود اینکه در عموم مسائل در حدود قانون اساسی می تواند قانون وضع کند (۱۷). اما بر اساس تعهد انقلابی و اعتقاد اسلامی نمی تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام و موازین اسلامی و مذهب رسمی کشور مغایرت داشته باشد (۱۸) بدین ترتیب قانون اساسی با قرار دادن شورای نگهبان که چشم ناظر ولایت فقیه است در کنار قوه مقننه نه تنها حاکمیت او را نقض نکرده بلکه آن را تکمیل نموده و دو نوع حاکمیت را در یک مسیر و متکی بر اراده انطباق یافته خدا و انسان قرار داده است. ب. قوه مجریه: اعمال قوه مجریه نیز که از طریق رئیس جمهور و نخست وزیر و وزراء صورت می گیرد (۱۹) با اصل اعتقادی حاکمیت الهی هماهنگ گردیده و به دو صورت زیر انطباق یافته است: ۱. قسمتی از امور اجرایی مستقیماً بر عهده رهبری گذارده شده و این موارد در اصل یکصد و دهم آمده است. ۲. تنفیذ حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم. قدرت اجرایی که عینیت حاکمیت قوه مقننه نیز هست یک نوع ولایتی است که گرچه مردم به رئیس قوه مجریه تفویض می کنند و مجلس نیز به نخست وزیر و وزراء اعطاء می نماید ولی تا مشروعیت الهی نداشته باشد نمی تواند بر مردم الزام آور باشد. حتی اگر از باب توکیل هم باشد قابل عزل است و بیعت



نیز اگر چه یک عقد الزام آور است ولی در مورد کسانی که در مسیر حاکمیت الهی قرار می‌گیرند و از مشروعیت الهی برخوردار می‌شوند صادق است. بنابر این قوه مجریه - از نظر مبانی مکتبی - تا بوسیله ولی فقیه حکمش تنفیذ و امضاء نشود از سلطه حاکمیت و قدرت اجرائی مشروع برخوردار نخواهد بود. ج. قوه قضائیه: اعمال قوه قضائیه که بوسیله دادگاههای دادگستری است، باید طبق موازین اسلامی تشکیل و به حل و فصل و حفظ حقوق عمومی، گسترش و اجرای عدالت و اقامه الهی پردازد (۲۰) گرچه کار قضاوت قهرا طبق احکام الهی و توسط قضات واجد شرائط اسلامی صورت خواهد گرفت ولی به دلیل اهمیت مسئله و حساسیت بنیادی قضاء در اسلام و دقت در مکتبی بودن نظام قضائی کشور و پیشگیری از انحرافات کلی در ایجاد سیستم قضائی بر پایه عدل و قسط اسلامی، نظارت ولی فقیه در این مورد اجتناب ناپذیر است. از نظر اسلام فقهای عادل در اجرای امر قضاء و تشکیل دادگاه جهت حل و فصل و حفظ حقوق مردم بویژه شاکیان بر اساس موازین اسلامی استقلال دارند و لذا از این نقطه نظر برخی تصور می‌کنند که قوه قضائیه، هم از سلطه حاکمیت ملی بیرون است و هم تحت ولایت ولی فقیه نیست، ولی باید توجه داشت که این مردمند که با تشکیل و اعمال حاکمیت دسته جمعی دست به ایجاد تشکیلات قضائی می‌زنند و دادگاهها را بر طبق موازین اسلامی برای اجرای عدالت و اقامه حدود الهی بر پا می‌دارند. ایجاد دادگستری و الزام و التزام به احکام دادگاهها از آثار اعمال حاکمیت ملی است و از سوی دیگر گرچه دادگاهی که توسط قضات فقیه و عادل تشکیل می‌شود حکمش مشروع است ولی: اولاً: دادگستری که احتیاج به نظارت ولی فقیه دارد تنها متشکل از قضات نیست و کل تشکیلات آن مورد بحث است. ثانیاً: تنفیذ احکام این دادگاهها احتیاج به نوعی ولایت دارد. ثالثاً: در بسیاری از موارد در دادگاهها از قاضی ماذون که بدون داشتن مقام فقاها تنها به دلیل اجازه از فقیه عادل بکار قضاوت می‌پردازد نیز استفاده می‌شود. رابعاً: حفظ نظم و هماهنگی در جامعه ایجاب می‌کند که سیستم قضائی از یک مسیر رهبری شود. بدیهی است که این رهبری به معنی دخالت در کار قضات عادل نیست بلکه برای حفظ نظم و هماهنگی و وحدت مدیریت جامعه و پیشگیری از انحراف و مراعات دقیق ضوابط اسلامی است و با نصب عالیترین مقام قضائی کشور از طرف رهبر و ولی فقیه (۲۱) که در اصل یکصد و شصت و دوم بعنوان رئیس دیوانعالی کشور و دادستان کل معرفی شده اند نظارت مقام ولایت فقیه بر اعمال قوه قضائیه که در اصل پنجاه و هفتم پیش بینی شده تحقق می‌یابد. پی نوشت ها:

۱. مذاکرات مجلس خبرگان، جلسه ۲۰، ص ۴۶۰. ۲. همان، ص ۴۱۸. ۳. همان جلسه ۲۰، ص ۴۲۰. ۴. همان، ص ۴۲۱. ۵. همان، ص ۴۲۲. ۶. همان، ص ۴۲۴. ۷. همان، ص ۴۲۶. ۸. همان، ص ۴۲۹. ۹. بقره، آیه ۲۵۶. ۱۰. شوری، آیه ۹، و مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتا و ان اوھن البیوت لیبیت العنکبوت: عنکبوت، آیه ۴۱. ۱۱. انعام، آیه ۱۲۱. ۱۲. زخرف، آیه ۵۴. ۱۳. بقره، آیه ۲۲۹. ۱۴. قصص، آیه ۴. ۱۵. نهج البلاغه، نامه ۶۲. ۱۶. قانون اساسی، اصل ۵۹. ۱۷. قانون اساسی، اصل ۷۱. ۱۸. قانون اساسی، اصل ۷۲. ۱۹. قانون اساسی، اصل ۶۰. ۲۰. قانون اساسی، اصل ۶۱. ۲۱. قانون اساسی، اصل ۱۱۰، بند ۲. منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۱، عمید زنجانی، عباسعلی؛

## آزادی

آزادی و اما مسئله دوم، مسئله آزادی است. باید دید اساساً آزادی چیست و چه حقی برای بشر بحساب می‌آید؟ معمولاً دو گونه آزادی برای انسان در نظر گرفته میشود، یکی آزادی باصطلاح انسانی و دیگری آزادی حیوانی یعنی آزادی شهوات، آزادی هوی و هوسها... و اگر به زبان قدما بخواهیم بحث کنیم، باید آزادی نوع دوم را آزادی قوه غضبیه و قوه شهویه بنامیم. واضح است که کسانی که درباره آزادی بحث میکنند، منظورشان آزادی حیوانی نیست، بلکه آن واقعیت مقدسی است که آزادی انسانی نام دارد. انسان استعداد هائی دارد برتر و بالاتر از استعدادهای حیوانی. این استعدادها یا از مقوله عواطف و گرایشها و تمایلات عالی انسانی است و یا از مقوله ادراکها و دریافتهها و اندیشه هاست. به هر حال، همین استعدادهای برتر منشا آزادیهای متعالی او میشوند.

اینجا لازم است توضیح مختصری درباره دو نوع آزادی که مایه اشتباه کاری و مغلطه شده است داده شود. فرق است میان آزادی تفکر و آزادی عقیده. آزادی تفکر ناشی از همان استعداد انسانی بشر است که میتواند در مسائل بیندیشد. این استعداد بشری حتما باید آزاد باشد. پیشرفت و تکامل بشر در گرو این آزادی است. اما آزادی عقیده، خصوصیت دیگری دارد. میدانید که هر عقیده‌ای ناشی از تفکر صحیح و درست نیست. منشا بسیاری از عقاید، یک سلسله عاداتها و تقلیدها و تعصبها است. عقیده به این معنا نه تنها راه گشا نیست که به عکس نوعی انعقاد اندیشه بحساب می‌آید. یعنی فکر انسان در چنین حالتی، به عوض اینکه باز و فعال باشد بسته و منعقد شده است. و در اینجا است که آن قوه مقدس تفکر، بدلیل این انعقاد و وابستگی، در درون انسان اسیر و زندانی میشود. آزادی عقیده در معنای اخیر نه تنها مفید نیست، بلکه زیانبارترین اثرات را برای فرد و جامعه بدنبال دارد. آیا در مورد انسانی که یک سنگ را می‌پرستد باید بگوئیم چون فکر کرده و بطور منطقی به اینجا رسیده و نیز به دلیل اینکه عقیده محترم است، پس باید به عقیده او احترام بگذاریم و ممانعتی برای او در پرستش بت ایجاد نکنیم؟ یا نه، باید کاری کنیم که عقل و فکر او را از اسارت این عقیده آزاد کنیم؟ منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی، مطهری، مرتضی؛

### آزادی فکر و عقیده در اسلام از دیدگاه شهید مطهری

آزادی فکر و عقیده در اسلام از دیدگاه شهید مطهری یکی از انواع آزادیها که از انواع آزادی اجتماعی شمرده می شود، به اصطلاح امروز آزادی عقیده و تفکر است. انسان در جمیع شئون حیاتی خود باید آزاد باشد یعنی مانعی و سدی برای پیشروی و جولان او وجود نداشته باشد، سدی برای پرورش هیچیک از استعدادهای او در کار نباشد. یکی از مقدسترین استعدادهایی که در بشر هست و شدیداً نیازمند به آزادی است، تفکر است و فعلاً عرض می کنیم فکر و عقیده که بعد میان ایندو تفکیک خواهیم کرد. بلکه مهمترین قسمتی از انسان که لازم است پرورش پیدا بکند تفکر است و قهراً چون این پرورش نیازمند به آزادی یعنی نبود سد و مانع در جلوی تفکر است، بنابر این انسان نیازمند به آزادی در تفکر است. امروز هم می بینیم مسئله ای بسیار مهم و قابل توجه به نام آزادی عقیده در جهان مطرح است خصوصاً بعد از انتشار اعلامیه های حقوق بشر. در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر اینطور می خوانیم: «ظهور دنیایی که در آن افراد بشر در بیان عقیده آزاد و از ترس و فقر فارغ باشند به عنوان بالاترین آرمان بشری اعلام شده است». در اینجا عقیده اعم است از عقیده اجتماعی و سیاسی و عقیده مذهبی. پس در واقع بزرگترین آرزوی بشری اینست که جهانی آزاد به وجود بیاید که در آن بیان عقیده هر کسی آزاد باشد، هر کسی حق داشته باشد هر عقیده ای را می خواهد، انتخاب بکند و نیز در اظهار و بیان عقیده اش آزاد باشد. در آن دنیا ترس و فقر هم نباشد، امنیت کامل برقرار باشد، رفاه اقتصادی کامل در کار باشد. چنین دنیایی به عنوان آرمان بشری اعلام شده است. در ماده نوزدهم این اعلامیه چنین می خوانیم: «هر کسی حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آنست که از داشتن عقائد خود بیم و اضطرابی نداشته باشد. در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسائل ممکن و بدون ملاحظات مرزی آزاد باشد». ما می خواهیم این مسئله را از نظر اسلامی بررسی بکنیم که از نظر اسلام آیا آزادی فکر و عقیده صحیح است یعنی اسلام طرفدار آزادی فکر و عقیده است یا طرفدار آن نیست؟ اینجا است که ما باید میان فکر و آنچه که امروز غالباً عقیده نامیده می شود فرق بگذاریم. فرق است میان فکر و تفکر و میان عقیده. تفکر قوه ای است در انسان ناشی از عقل داشتن. انسان چون یک موجود عاقلی است، موجود متفکری است. قدرت دارد در مسائل تفکر کند. به واسطه تفکری که در مسائل می کند حقایق را تا حدودی که برایش مقدور است کشف می کند، حال هر نوع تفکری باشد، تفکر به اصطلاح استدلالی و استنتاجی و عقلی باشد یا تفکر تجربی. خداوند تبارک و تعالی به انسان چنین نیرویی داده است، به انسان عقل داده است که با آن فکر کند، یعنی مجهولات را کشف کند. انسان، جاهل به دنیا می آید. در آن آیه شریفه می فرماید: خداوند شما را خلق کرد (در حالی که چیزی نمی دانستید) اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون

شیئا. انسان جاهل به دنیا می آید و وظیفه دارد که عالم بشود. چگونه عالم بشود؟ با فکر و درس خواندن باید عالم بشود. این را ما تفکر می گوئیم که انسان در هر مسئله ای تا حدودی که استعداد آن را دارد باید فکر کند و از طریق علمی آن مسئله را به دست آورد. آیا اسلام یا هر نیروی دیگری می تواند چنین حرفی بزند که بشر حق تفکر ندارد؟ نه، این یک عملی است لازم و واجب، و لازمه بشریت است. اسلام در مسئله تفکر نه تنها آزادی تفکر داده است بلکه یکی از واجبات در اسلام تفکر است، یکی از عبادتها در اسلام تفکر است. ما چون فقط قرآن خودمان را مطالعه می کنیم و کتابهای دیگر را مطالعه نمی کنیم کمتر به ارزش اینهمه تکیه کردن قرآن به تفکر پی می بریم. شما هیچ کتابی نه مذهبی و نه غیر مذهبی پیدا نمی کنید که تا این اندازه بشر را سوق داده باشد به تفکر، می گوید فکر کنید، در همه مسائل: در تاریخ، در خلقت، راجع به خدا، راجع به انبیاء و نبوت، راجع به معاد، راجع به تذکرات و تعلیمات انبیاء و... که در قرآن کریم زیاد است. تفکر حتی عبادت شمرده می شود. مکرر شنیده اید احادیث زیادی را که به این عبارت است: تفکر ساعه خیر من عبادة سنه، تفکر ساعه خیر من عبادة سبعین سنه یک ساعت فکر کردن از یک سال عبادت کردن افضل است، از شصت سال عبادت کردن افضل است، از هفتاد سال عبادت کردن افضل است. این تغییر تعبیرات همان طور که بسیاری از علما گفته اند به واسطه اینست که نوع و موضوع تفکرها فرق می کند. یک تفکر است که انسان را به اندازه یک سال عبادت جلو می برد، یک تفکر است که او را به اندازه هفتاد سال عبادت جلو می برد، یک تفکر است که او را به اندازه شصت سال عبادت جلو می برد، یک تفکر است که او را به اندازه هفتاد سال عبادت جلو می برد. در احادیث ما وارد شده است: کان اکثر عبادة ابي ذر التفکر اکثر عبادت ابي ذر فکر کردن بود. یعنی ابي ذری که شما او را تالی سلمان می شمارید و بلکه شاید هم ردید سلمان بشود او را شمرده، یعنی دیگر بعد از معصومین تقریبا می توان گفت مردی نظیر اینها در درجه ایمان نیامده است، خیلی خدا را عبادت می کرده است ولی بیشترین عبادت ابوذر فکر کردن بود. گذشته از اینها در اسلام، اصلی است راجع به اصول دین که وجه امتیاز ما و هر مذهب دیگری مخصوصا مسیحیت همین است. اسلام می گوید اصول عقائد را جز از طریق تفکر و اجتهاد فکری نمی پذیریم. یعنی جنابعالی باید موحد باشی، خداشناس باشی. اما چرا خداشناس باشم، به چه دلیل؟ می گوید دلیلش را خودت باید بفهمی، این یک مسئله علمی است، یک مسئله فکری و عقلی است. همین طور که به یک دانش آموز می گویند این مسئله حساب را خودت باید بروی حل بکنی، من حل بکنم به درد نمی خورد، آنوقت به درد می خورد که این مسئله را خودت حل بکنی، اسلام صریح می گوید: لا اله الا الله یک مسئله است، این مسئله را تو باید با فکر خودت حل بکنی. من اعتقاد داشته باشم به لا اله الا الله، من درک بکنم لا اله الا الله را برای تو کافی نیست. خودت باید این مسئله را طرح بکنی و خودت هم باید آن را حل بکنی. رکن دوم اسلام چیست؟ محمد رسول الله اسلام می گوید این هم مسئله دیگری است که باز تو باید مثل یک دانش آموز حلش بکنی یعنی فکر کنی و آنرا حل نمایی. معاد چطور؟ معاد را هم تو باید مثل یک مسئله حل بکنی، باید فکر بکنی، باید معتقد باشی. و همچنین سایر مسائل گویانکه حل کردن این دو مسئله به حل سایر مسائل کمک می کند ولی به هر حال از نظر اسلام اصول عقائد، اجتهادی است نه تقلیدی یعنی هر کسی با فکر خودش باید آنرا حل بکند. پس این ادل دلیل بر اینست که از نظر اسلام نه تنها فکر کردن در اصول دین جایز و آزاد است یعنی مانعی ندارد، بلکه اصلا فکر کردن در اصول دین در یک حدودی که لا اقل بفهمی خدایی داری و آن خدا یکی است، پیغمبرانی داری، قرآن که نازل شده از جانب خداست، پیغمبر از جانب خداست، عقلا بر تو واجب است. (می گوید) اگر فکر نکرده اینها را بگویی من از تو نمی پذیرم. از همین جا تفاوت اسلام و مسیحیت بالخصوص و حتی سایر ادیان روشن می شود. در مسیحیت درست مطلب بر عکس است. یعنی اصول دین مسیحی، ماورای عقل و فکر شناخته شده است. یعنی اصول دین مسیحی، ماورای عقل و فکر شناخته شده است. اصطلاحی هم خودشان وضع کردند که اینجا قلمرو ایمان است نه قلمرو عقل یعنی برای ایمان یک منطقه قائل شدند و برای عقل و فکر منطقه دیگری. گفتند حساب عقل و فکر کردن یک حساب است، حساب ایمان و تسلیم شدن، حساب دیگری است. تو می خواهی فکر کنی در قلمرو ایمان حق فکر کردن

نداری. قلمرو ایمان فقط قلمرو تسلیم است، حق فکر کردن در اینجا نیست. ببینید تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟ یکی اصول دین خودش را، منطقه ممنوعه برای عقل و فکر اعلام می‌کند، و دیگری نه تنها منطقه ممنوعه اعلام نمی‌کند، بلکه منطقه لازم ورود اعلام می‌کند که عقل باید در این منطقه وارد بشود، اگر وارد نشود من چیزی را نمی‌پذیرم. این، معنی آزادی تفکر است. بنابر این اگر کسی واقعا در این مسائل فکر کند، آیا از نظر اسلام حق دارد؟ مسلم حق دارد، لازم هم هست فکر کند. آیا اگر کسی واقعا به فکرش از نظر منطقی یک چیزی می‌رسد در باب خدا، در باب قیامت، در باب نبوت، فکر می‌کند و یک اشکال به ذهنش می‌رسد، حق دارد این اشکال را به دیگران بگوید که برای من در این مسئله شبهه ای پیدا شده است، بیائید این شبهه را برای من حل بکنید؟ البته آزاد است. اشکالش باید حل بشود. سؤال کردن در مسائل اصول دین، امر واجب و لازمی است. از پیغمبر اکرم سؤال می‌کردند، از علی (ع) سؤال می‌کردند، از سایر ائمه اطهار سؤال می‌کردند، زیاد هم سؤال می‌کردند و آنها هم جواب می‌دادند. این کتابهای احتجاجاتی که ما داریم (و غیر آنها) نشان می‌دهد در زمینه اصول دین در اسلام چقدر حق آزادی بیان و حق آزادی سؤال داده شده است. تا وقتی که انسان روحش روح تحقیق و کاوش است و انگیزه اش واقعا تحقیق و کاوش و فکر کردن است، اسلام می‌گوید بیا فکر کن، هر چه بیشتر فکر و سؤال بکنی، هر چه بیشتر برایت شک پیدا شود، در نهایت امر بیشتر به حقیقت می‌رسی، بیشتر به واقعیت می‌رسی. این مسئله را ما مسئله فکر می‌نامیم. اما عقیده چطور؟ عقیده البته در اصل لغت اعتقاد است. اعتقاد از ماده عقد و انعقاد... است، بستن است، منعقد شدن است. بعضی گفته اند حکم گرهی را دارد. دل بستن انسان به یک چیز دو گونه است. ممکن است مبنای اعتقاد انسان، مبنای دل بستن انسان، مبنای اعتقاد روح انسان همان تفکر باشد. در این صورت عقیده اش بر مبنای تفکر است. ولی گاهی انسان به چیزی اعتقاد پیدا می‌کند و این اعتقاد بیشتر کار دل است، کار احساسات است نه کار عقل. به یک چیز دل بستگی بسیار شدید پیدا می‌کند، روحش به او منعقد و بسته می‌شود، ولی وقتی که شما پایه اش را دقت می‌کنید که این عقیده او از کجا پیدا شده است؟ مبنای این اعتقاد و دل بستگی چیست؟ آیا یک تفکر آزاد این آدم را به این عقیده و دل بستگی رسانده است یا علت دیگری مثلا تقلید از پدر و مادر یا تأثر از محیط و حتی علائق شخصی و یا منافع فردی و شخصی؟ (می‌بینید به صورت دوم است) و اکثر عقائدی که مردم روی زمین پیدا می‌کنند، عقائدی است که دل بستگی است نه تفکر. آیا بشر از نظر دل بستگیها باید آزاد باشد؟ این دل بستگیهاست که در انسان تعصب و جمود و خمود و سکون به وجود می‌آورد، و اساسا اغلب، عقیده دست و پای فکر را می‌بندد. عقیده که پیدا شد، اولین اثرش اینست که جلوی فعالیت فکر و آزادی تفکر انسان را می‌گیرد چون دل بسته است به آن. حب الشیء یعنی و یصم چیزی که انسان به آن دل بست، چشم بصیرت را کور می‌کند، گوش بصیرت را کر می‌کند، دیگر انسان نمی‌تواند حقیقت را ببیند و نمی‌تواند حقیقت را بشنود. مثلا بت پرستهایی بتها را پرستش می‌کردند و می‌کنند. آیا این را ما باید برای آنها تفکر حساب بکنیم و عقیده و اعتقاد آنها را یک اعتقاد زائیده از فکر و عقل آزاد تلقی بکنیم؟ یا یک دل بستگی و یک جمود و یک خمودی که ناشی از یک سلسله تعصبات و تقلیدهایی است که طبقه به طبقه به اینها رسیده است. شما هیچ می‌توانید باور بکنید که یک بشر با فکر و عقل آزاد خودش به اینجا برسد که بت را باید پرستش کرد، هبل را باید پرستش کرد؟! آیا شما هیچ می‌توانید احتمال این قضیه را بدهید که یک بشر از فکر آزاد (یعنی فکر مدرسه ای، همان فکری که اسلام در اصول عقائد خواسته است) و فکر منطقی به اینجا برسد که گاو را باید پرستش کرد؟! همانظوری که الان میلیونها نفر در هندوستان گاو را پرستش می‌کنند. آیا ممکن است یک عده از افراد بشر از روی فکر آزاد و باز و بلا مانع و منطقی و تفکر درسی حتی به اینجا برسد که اعضای تناسلی را باید پرستش کرد که هنوز در ژاپن میلیونها نفر با این عقیده وجود دارند؟! نه، هیچوقت عقل و فکر بشر و لو ابتدایی ترین عقل و فکر بشر باشد، او را به اینجا نمی‌رساند. اینها ریشه هایی غیر از عقل و فکر دارد، مثلا در ابتدا افرادی پیدا می‌شوند سودجو و استثمارگر که می‌خواهند افراد دیگر را به زنجیر بکشند. (و این در دنیا زیاد بوده و هست) می‌خواهند رژیم می‌به وجود آورند. این رژیم یک تکیه گاه اعتقادی می‌خواهد، بدون تکیه گاه اعتقادی امکان پذیر نیست. آن کسی

که اول تأسیس می کند خودش می فهمد که چه می کند. دانسته کاری را انجام می دهد یعنی دانسته خیانت می کند. یک موضوعی را، یک بتی را، یک گاوی را، یک اژدهایی را به یک شکلی در میان مردم رائج می کند. مردمی اغفال می شوند، اول هم خیلی به آن دل بستگی ندارند ولی چند سالی می گذرد، بچه های اینها به دنیا می آیند، بچه ها می بینند پدر و مادرها چنین می کنند، همان کار پدر و مادرها را تعقیب می کنند، نسل به نسل که می گذرد و سابقه تاریخی پیدا می کند، جزء سنن و مآثر ملی می شود، جزء ترادسیونها می شود، جزء غرور و افتخارات ملی می شود، دیگر نمی شود آنرا از افراد بشر گرفت. درست مثل گچی که در ابتدا که با آب مخلوط می شود یک ماده شلی است، آنرا به هر شکلی که بخواهید در می آورید، ولی وقتی که بالأخره به یک شکلی در آمد، تدریجاً خشک می شود و هر چه خشکتر می گردد، سفتتر می شود. بعد به یک حالتی می رسد که با کلنگ هم نمی شود آنرا خرد کرد. آیا با اینها باید مبارزه کرد یا نباید مبارزه کرد؟ یعنی آیا آزادی فکر که می گوئیم بشر فکرش باید آزاد باشد شامل عقیده به این معنا می شود؟ مغالطه ای که در دنیای امروز وجود دارد در همین جاست. از یک طرف می گویند فکر و عقل بشر باید آزاد باشد، و از طرف دیگر می گویند عقیده هم باید آزاد باشد، بت پرست هم باید در عقیده خودش آزاد باشد، گاو پرست هم باید در عقیده خودش آزاد باشد، اژدها پرست هم باید در عقیده خودش آزاد باشد. هر کسی هر چه را که می پرستد، هر چیزی را به عنوان عقیده برای خودش انتخاب کرده باید آزاد باشد. و حال آنکه اینگونه عقائد ضد آزادی فکر است، همین عقائد است که دست و پای فکر را می بندد. آنوقت می آیند تعریف می کنند که بله انگلستان یک کشور صد در صد آزادی است، تمام ملل در آنجا آزادی دارند، بت پرست بخواهد بت پرستی کند، دولت به او آزادی می دهد، گاو پرست هم بخواهد گاو پرستی کند چون آنجا مرکز آزادی است، به او آزادی می دهند حتی وسیله برایش فراهم می کنند، معابد و معبودهای آنها را محترم می شمارند، بله، بشر عقیده ای دارد باید آزاد باشد! خود اعلامیه حقوق بشر همین اشتباه را کرده است. اساس فکر را این قرار داده است که حیثیت انسانی محترم است. بشر از آن جهت که بشر است محترم است. (ما هم قبول داریم) چون بشر محترم است، پس هر چه را خودش برای خودش انتخاب کرده، هر عقیده ای که خودش برای خودش انتخاب کرده محترم است. عجب! ممکن است بشر خودش برای خودش زنجیر انتخاب کند و به دست و پای خودش ببندد. ما چون بشر را محترم می شماریم، (او را در این کار آزاد بگذاریم؟! ) لازم است محترم شمردن بشر چیست؟ آیا اینست که ما بشر را هدایت بکنیم در راه ترقی و تکامل یا اینست که بگوئیم آقا! چون تو بشر هستی، انسان هستی و هر انسانی احترام دارد، تو اختیار داری، هر چه را که خودت برای خودت بپسندی من هم برای تو می پسندم و برایش احترام قائلم و لو آنرا قبول ندارم و می دانم که دروغ و خرافه است و هزار عوارض بد دارد، اما چون تو خودت برای خودت انتخاب کرده ای من آنرا قبول دارم! آن چیزی که خودش برای خود انتخاب کرده زنجیر است. او برای دست و پای فکر خودش زنجیر انتخاب کرده زنجیر است. او برای دست و پای فکر خودش زنجیر انتخاب کرده، تو چطور این زنجیر را محترم می شماری؟! این محترم شمردن تو این زنجیر را، بی احترامی به استعداد انسانی و حیثیت انسانی اوست که فکر کردن باشد. تو بیا این زنجیر را از دست و پایش باز کن تا فکرش آزاد باشد. ملکه انگلستان رفت به هندوستان، به همه معابد رفت، در همه جا احترام گزارد، وقتی می خواست به فلان بتخانه وارد بشود قبل از آنکه به کفشکن معروف برسد از بیرون کفشهایش را در آورد و گفت اینجا معبد است، اینجا محترم است. با اینکه می گفت من خودم مسیحی هستم و بت پرست نیستم اما (در آنجا گفت) از باب اینکه یک عده انسانها این بتها را محترم می شمارند، من باید آنها را محترم بشمارم، عقیده آزاد است! یا عده ای می گویند ببینید ما چه ملتی هستیم! ما در دو هزار و پانصد سال پیش اعلامیه حقوق بشر را امضا کردیم. کورش وقتی که وارد بابل شد با اینکه خودش بت پرست نبود و تابع مثلاً دین زردشت بود، معذک گفت تمام معابد بت پرستی ای که در اینجا هست، محترم است. پس ما ملتی هستیم طرفدار آزادی عقیده. این بزرگترین اشتباه است. از نظر سیاسی هر چه می خواهید، تمجید بکنید زیرا اگر کسی بخواهد ملتی را به زنجیر بکشد باید تکیه گاه اعتقادی او را هم محترم بشمارد اما از نظر انسانی این کار صد در صد خلاف است. کار صحیح



کار ابراهیم (ع) است که خودش تنها کسی است که یک فکر آزاد دارد و تمام مردم را در زنجیر عقائد سخیف و تقلیدی که کوچکترین مایه ای از فکر ندارد، گرفتار می بیند. مردم به عنوان روز عید از شهر خارج می شوند و او بیماری را بهانه می کند و خارج نمی شود. بعد که شهر خلوت می شود وارد بتخانه بزرگ می شود، یک تبر بر می دارد، تمام بتها را خرد می کند و بعد تبر را به گردن بت بزرگ می آویزد و می آید بیرون. عمدا این کار را کرد برای اینکه به نص قرآن کریم بتواند فکر مردم را آزاد بکند. شب وقتی که مردم بر می گردند و به معبد می روند می بینند اوضاع و اژگونه است مثل اینست که این بتها خودشان با همدیگر دعوا کرده باشند و همدیگر را کشته باشند. تنها بتی که باقی مانده است، بت بزرگ است. چه کسی این کار را کرده است؟ به حکم فطرت می فهمیدند که این بتهای بیجان خودشان نمی توانند به جان همدیگر بیفتند لابد کار یک موجود شاعر است. انا سمعنا فتی یذکرهم یقال له ابراهیم یک جوانی بود به نام ابراهیم که به اینها بد گویی می کرد، نکند کار او باشد. ابراهیم را احضار کنید تا از او باز پرسى کنیم. أنت فعلت هذا بالهتنا یا ابراهیم ابراهیم! آیا تو این کار را کردی؟ قال بل فعله کبیرهم فاسئلوهم ان کانوا ینطقون نه، من نکردم. علامت جرم را شما دست کس دیگر می بینید، می آئید یقه مرا می چسبید؟ علامت جرم که همراه بت بزرگ است چرا به سراغ من آمده اید؟ از خودشان پرسید تا جواب بدهند؟ فرجعوا الی انفسهم با خودشان فکر کردند که راست می گوید. با این عمل رجوعوا الی انفسهم یعنی فکرشان را از زنجیر عقیده آزاد کرد. این را می گویند عمل انسانی. موسی بن عمران عملش انسانی است که وقتی می بیند قومش گوساله سامری را به عنوان یک بت انتخاب کرده اند و دارند پرستش می کنند گفت: لنحر قنه ثم لنسفنه فی الیم نسفا به خدا آتشش می زنم، به خدا خاکسترش را هم بر باد می دهم. برای اینکه اگر می ماند چه می کرد؟ غیر از اینکه مردمی را در زنجیر یک خرافه گرفتار می کرد مگر اثر دیگری داشت؟ واقعا قوم موسی که آمدند گوساله را پرستش کردند فکر آزادشان آنها را به آنجا کشاند؟ یا چون از دریا بیرون آمده بودند، چشمشان افتاده بود به مردمی که بتهایی دارند و (آنها را) سجده می کنند، و تا آنوقت هم بت سجده کردن را ندیده بودند، خوششان آمده بود. یا موسی اجعل لنا الهه کما لهم آلهه. سرگرمیهای خوبی دارند، اینها خوب چیزهایی است، از اینها خوشمان می آید. موسی! همانطور که اینها چنین چیزهایی دارند، برای ما هم قرار بده. یک زمینه خوشایند بشری. عمل صحیح عمل خاتم الانبیاست. سالهای متمادی با عقیده بت پرستی مبارزه کرد تا فکر مردم را آزاد کند. اگر عرب جاهلیت هزار سال دیگر هم می ماند همان بت را پرستش می کرد (همانطور که حتی در ملت‌های متمدن مثل ژاپن هنوز بت پرستی وجود دارد) و یک قدم به سوی ترقی و تکامل بر نمی داشت. اما پیغمبر آمد این زنجیر اعتقادی را از دست و پای آنها باز کرد و فکرشان را آزاد نمود. و یضع عنهم اصرهم و الاغلال الی الی کانت علیهم. قرآن اسم آن چیزی را که اروپایی می گوید بشر را باید در آن آزاد گذاشت، زنجیر می گذارد. می گوید شکر این را بکنید که خدا به وسیله این پیغمبر این بارهای گران یعنی خرافه ها را از دوش شما برداشت. این زنجیرهایی را که خودتان به دست و پای خودتان بسته بودید، برداشت. در جنگ بدر اسرا را آورده بودند. طبق معمول اسیر را برای اینکه فرار نکنند می بندند. آوردند پیش پیغمبر. پیغمبر یک نگاهی به اینها کرد و بی اختیار تبسم نمود. آنها گفتند ما از تو خیلی دور می دانستیم که به حال ما شماتت بکنی. فرمود شماتت نیست، من می بینم شما را به زور این زنجیرها باید به سوی بهشت ببرم، به زور من باید این عقائد را از شما بگیرم. بنابر این بسیار تفاوت است میان آزادی تفکر و آزادی عقیده. اگر اعتقادی بر مبنای تفکر باشد، عقیده ای داشته باشیم که ریشه آن تفکر است، اسلام چنین عقیده ای آزادی را می پذیرد، غیر از این عقیده را اساسا قبول ندارد. آزادی این عقیده آزادی فکر است. اما عقائدی که بر مبنای وراثتی و تقلیدی و از روی جهالت به خاطر فکر نکردن و تسلیم شدن در مقابل عوامل ضد فکر در انسان پیدا شده است، اینها را هرگز اسلام به نام آزادی عقیده نمی پذیرد. آیا می دانید علت اینکه در دنیای اروپا آزادی دین و آزادی عقیده را اینطور فرض کردند که عقیده بشر باید به طور کلی آزاد باشد به همان معنایی که خودشان می گویند، چیست؟ این آزادی عقیده به این حد افراط که شما امروز در دنیای اروپا می بینید، بخشی از آن عکس العمل یک جریان بسیار شدید و سختی است که در دنیای

اروپا بوده. جریانی است که همه شنیده اید: جریان و محکمه تفتیش عقائد. اینها قرن‌ها در چنگال تفتیش عقائد بودند. کلیسا می‌آمد تجسس و جستجو می‌کرد ببیند آیا کسی در مسائلی که کلیسا درباره آن اظهار نظر کرده است و لو مثلاً راجع به فلکیات باشد اعتقادی (بر خلاف نظر کلیسا دارد یا نه؟! ) آیا اگر مثلاً کلیسا اظهار نظر کرده است که عناصر چهار تاست یا خورشید به دور زمین می‌چرخد، در این مسائل کسی فکری بر خلاف این دارد؟ و لو فکر او فکر علمی و فلسفی و منطقی بود، تا می‌دیدند چنین فکری پیدا شده بر خلاف آنچه کلیسا عرضه داشته است، فوراً آن را به عنوان یک جرم بزرگ تلقی می‌کردند، به محکمه اش می‌کشاندند و شدیدترین مجازات‌ها از نوع سوختن زنده زنده (را در مورد او اعمال می‌کردند) شما تاریخ اروپای قرون وسطی را بخوانید که در این جهت مشرق زمین نظیر ندارد. یک وقت دیگر هم عرض کردم از نظر فجیع بدون جنایت، ما هر چه که مشرق زمین را توصیف بکنیم، هر چه که منبرها در منابر حتی مبالغه بکنند راجع به بنی امیه و بنی العباس و حتی حجاج بن یوسف ثقفی، هرگز به پای اروپائیهای قرون وسطی نمی‌رسد، به پای اروپایی امروز هم نمی‌رسد. مجازات زنده زنده آتش زدن به سادگی انجام می‌شد. تاریخ آلبرماله (قسمت قرون وسطای آن) را بخوانید. مثلاً می‌نویسد یک دسته زن را (با اینکه زن بیشتر مورد ترحم است) به یک جرم خیلی کوچکی زنده زنده آتش زدند. چقدر دانشمندانی که به جرم اظهار نظر در مسائلی که کلیسا درباره آنها اظهار نظر علمی کرده است آنهم مسائلی که مربوط به اصول دین نیست مثل اینکه عناصر چند تاست یا زمین می‌گردد که مسئله مذهبی نیست (کشته شدند). کلیسا در مسئله کلیات اظهار نظر کرده است، هیچ عالمی دیگر حق ندارد در این مسائل بر خلاف آنچه کلیسا اظهار نظر کرده است بگوید. قهراً عکس العمل آن تشدیدها این خواهد بود که بگویند هر جا پای مذهب در کار بیاید، هر جا که نام دین و مذهب باشد، مردم آزادند هر عقیده‌ای را می‌خواهند داشته باشند و لو بخواهند گاو را پرستش کنند. جهت دیگر اینست که از نظر طرز تفکر بعضی از فلاسفه اروپا دین و مذهب هر چه می‌خواهد باشد، می‌خواهد به صورت بت پرستی باشد، می‌خواهد به صورت گاو پرستی باشد، می‌خواهد به صورت خدا پرستی باشد، امری است مربوط به وجدان شخصی هر فرد. یعنی هر فردی در وجدان خودش نیازمند است که یک سرگرمی به نام مذهب داشته باشد. این مقدارش را قبول کرده اند که انسان نمی‌تواند بدون سرگرمی مذهبی باشد همینطوری که در مسئله هنر هم این حرف را می‌زنند: انسان نیازمند است به یک سرگرمی هنری، به یک سرگرمی شعری. مسائلی که مربوط به وجدان شخصی هر فرد است اصلاً خوب و بد ندارد، راست و دروغ ندارد، حق و باطل ندارد، حق و باطل و راست و دروغش بستگی دارد به پسند شما. هر چه را که شما پسندید آن خوب است. مثالی برایتان عرض می‌کنم: اگر کسی از شما بپرسد در میان رنگهای لباسها کدام رنگ بهتر است، جواب چیست؟ هر کس جواب مطلق بدهد بگوید بهترین رنگها که همه مردم باید آن رنگ را برای لباس خود انتخاب کنند فلان رنگ است، آدم جاهلی است. جواب اینست که در مسئله رنگها، ذوقها و سلیقه‌ها مختلف است، هر کسی رنگ مخصوصی را برای لباس خود می‌پسندد. از من بپرس که بهترین رنگها برای همه مردم چیست؟ از من بپرس تو کدام رنگ را برای لباسهایت معمولاً انتخاب می‌کنی؟، تا من بگویم فلان رنگ. یا در میان خورشها کدامیک از همه بهتر است؟ کسی نمی‌تواند جواب مطلق بدهد که فلان خورش بهترین خورش است، این خورش را باید انتخاب کرد و سایر خورشها را باید دور ریخت. نه، تو حق داری از ذوق و سلیقه خودت حرف بزنی. انسان احتیاج دارد یک خورشی را با برنج مصرف بکند، هر کسی هر خورشی را می‌پسندد همان خوب است. اینها را ما می‌گوئیم مسائل سلیقه‌ای و شخصی که خوب و بد مطلق ندارد، خوب و بدش بستگی دارد به پسند انسان، هر کسی هر چه را می‌پسندد همان خوب است. در مسائل مذهبی و دینی چون آنها نمی‌خواهند به واقعیتی برای دین و نبوت اعتراف کرده باشند و قبول کنند که واقعا پیغمبرانی از طرف خدا آمده اند و یک راه واقعی برای بشر نشان داده اند و سعادت بشر در این است که آن راه واقعی را طی بکند، می‌گویند ما نمی‌دانیم واقع و ریشه مذهب چیست ولی همینقدر می‌فهمیم که انسان بدون مذهب نمی‌تواند زندگی بکند، یکی از شرائط زندگی انسان، یکی از سرگرمیهای زندگی انسان اینست که انسان به یک موضوعی به عنوان مذهب سرگرمی داشته باشد،

حالا می‌خواهد آن چیزی که به عنوان معبود گرفته، خدای یگانه باشد، یا انسانی به نام عیسی‌ای مسیح یا گاو یا فلز و یا چوب، فرق نمی‌کند. بنابر این نباید مزاحم افراد شد. هر کسی به ذوق و سلیقه خودش هر چه را انتخاب می‌کند، همان خوب است. ایراد ما هم همین است. ما می‌گوئیم طرز تفکر شما در باب دین غلط است، آن دینی که تو می‌گویی عقیده به آن دین آزاد است، اصلا من قبولش ندارم. من دین را به عنوان یک راه واقعی برای سعادت بشر معتقدم، در راه واقعی برای سعادت بشر نباید گفت عقیده یک انسان و لو آن عقیده بر مبنای تفکر نباشد آزاد است. باز مثال عرض می‌کنم: آیا شما در مسئله بهداشت و یا در مسئله فرهنگ هرگز می‌گویید که عقیده آزاد است؟ آیا شما هرگز این حرف را می‌زنید که اعتقاد هر مردمی راجع به بهداشت آزاد است؟! اگر مردم منطقه ای دلشان می‌خواهد که تراخم داشته باشند، صدی نودشان تراخم دارند، خودشان تراخم را انتخاب کرده اند، آیا شما می‌روید از آنها اجازه می‌گیرید که آیا به ما اجازه می‌دهید که تراخ‌های شما را معالجه کنیم؟ یا از هر طریق ممکن که بتوانید و لو آنها را اغفال کنید و گولشان بزنید، و لو دست و پایشان را ببندید تراخ‌شان را معالجه می‌کنید و می‌گویید من به اینها خدمت کردم، خودشان نمی‌فهمند. مردم دیگر فرهنگ را نمی‌خواهند. شما می‌روید برایشان مدرسه باز کنید، می‌آیند در مدرسه را می‌بندند و مبارزه می‌کنند. تعلیمات اجباری چطور است؟ اعلامیه جهانی حقوق بشر چرا ضد تعلیمات اجباری قیام نمی‌کند؟ چرا نمی‌گوید بشر آزاد است و به همین جهت کسی حق ندارد تعلیمات را اجباری کند چون تعلیمات اجباری ضد آزادی بشر است؟ بر عکس، همین اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده بیست و شش تعلیمات در حدود ابتدایی را اجباری می‌داند یعنی حق آزادی را از بشر در این قضیه سلب می‌کند. چرا؟ می‌گوید برای اینکه راه سعادت بشر است. غلط کرده آنکه می‌گوید من می‌خواهم جهالت را انتخاب بکنم، من نمی‌خواهم باسواد شوم، او نمی‌فهمد. به زور باید با سوادش کرد، به زور باید به او خدمت کرد. اما در باب دین و مذهب این حرف را نمی‌زنند. برای اینکه چنین فرض کرده اند که بهداشت یا فرهنگ یک واقعیتی است و سعادت بشر در این واقعیت است اما دین یک سلیقه فردی و شخصی است، یک احتیاج درونی است مثل یک عطشی است که انسان پیدا می‌کند که باید به یک وسیله ای تسکین پیدا کند. به قول آنها انسان نیاز پیدا می‌کند به پرستش، یک وقت در خودش احساس می‌کند که باید پرستش کند. این نیاز خودش را با یک پرستشی باید رفع کند، هر چه را پرستش بکند فرق نمی‌کند، یک تقدیس و پرستشی باید بکند، هر چه شد. اینجاست که می‌گویند عقیده محترم است و فرقی میان عقیده و تفکر نمی‌گذارند. بنابر این در اینجا دو ایراد وارد است یکی اینکه دین را نباید به عنوان یک مسئله سلیقه ای وجدانی شخصی از قبیل انتخاب رنگ لباس در نظر گرفت. ثانياً انتخاب دین با انتخاب رنگ لباس فرق می‌کند. یعنی اگر بشر یک عقیده ضد عقل انتخاب بکند، آن عقیده دیگر به عقل و فکرش مجال فعالیت و پیشرفت نمی‌دهد. بنابر این خلاصه عرایض امشب ما این شد که در اسلام آزادی تفکر هست و آزادی عقیده ای که بر مبنای تفکر درست شده باشد هست اما آزادی عقیده ای که مبنایش فکر نیست هرگز در اسلام وجود ندارد. آن آزادی معنایش آزادی بردگی است، آزادی اسارت است، آزادی زنجیر در دست و پا قرار دادن است. بنابر این حق با انبیاء بوده است نه با روشی که دینای امروز می‌پسندد. حق با انبیاء بوده است که اینگونه زنجیرها را از دست و پای بشر می‌گرفتند، پاره می‌کردند و در نتیجه می‌توانستند بشر را وادار به تفکر بکنند. ما می‌بینیم که اسلام از یک طرف با بت پرستیها به آن شدت مبارزه می‌کند، و از طرف دیگر به همان بت پرست می‌گوید اگر می‌خواهی خدا را بپذیری، در حالی که بت را پذیرفته ای قبول ندارم. باید خدا را با عقل آزاد بپذیری، و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون. خدا را می‌خواهی بپذیری؟ همین جوری قبول نیست، برو روی زمین مطالعه کن، روی مخلوقات زمین مطالعه کن، در گیاهها مطالعه کن، در خلقت حیوانات مطالعه کن، در خلقت خودت مطالعه کن، در بدن و روح مطالعه کن، در آسمانها مطالعه کن. اینقدر می‌گوید راجع به توحید مطالعه کن که انسان باید عالم بشود، خود بخود یک علمی به دست می‌آورد تا از مجرای علم به توحید برسد، به معاد برسد، به نبوت برسد: ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لاولی الالباب الذین یدکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق

السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا- سبحانه فقنا عذاب النار. همانا در خلقت این آسمانها و زمین نشانه‌هایی وجود دارد. بروید سراغ این نشانه‌های ما، بروید درباره این نشانه‌ها فکر کنید. اما به شرط اینکه لب و مغز داشته باشید، روح داشته باشید، فکر داشته باشید. ببینید تا چه اندازه عقل و فکر انسان را آزاد می‌کند. آیه دیگر قرآن می‌گوید: لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی دین و ایمان اجباری نیست. راه واضح است، من فقط از شما تفکر می‌خواهم، دقت می‌خواهم. اساسا ایمانی که اسلام می‌خواهد، قابل اجبار کردن نیست، امکان اجبار ندارد. مگر می‌شود کسی را آن طوری که اسلام از او ایمان می‌خواهد، مجبور کرد؟ اگر ممکن باشد که بچه‌ای را به فلک ببندند، اینقدر خوب به او بزنند تا یک مسئله را حل بکند، چنین چیزی نیز ممکن است. زیرا چون کسی نمی‌تواند مسئله حل بکند. او را باید آزاد گذاشت، فکرش را باید آزاد گذاشت تا مسئله را حل بکند. عقیده اسلامی یک چنین چیزی است. در شأن نزول آیه لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی نوشته اند عده‌ای از انصار یعنی مردم مدینه از اوس و خزرج قبل از اینکه پیغمبر اسلام تشریف بیاورند به مدینه، بچه‌هایشان را می‌فرستادند نزد یهودیها چون آنها نسبت به بت پرستهای مدینه متمدنتر بودند و بعضی از ایشان (ده بیست نفر) سواد خواندن و نوشتن هم داشتند بر عکس اعراب بت پرست که سواد خواندن و نوشتن نداشتند. اینها بچه‌هایشان را اغلب می‌فرستادند پیش آنها که تربیت شوند و چیزهایی یاد بگیرند. این بچه‌ها که می‌رفتند پیش یهودیها می‌دیدند که ثقافت و فرهنگ آنها نسبت به پدر و مادر و قبیله خودشان خیلی بالاتر است، به آنها علاقمند می‌شدند و احيانا به دین ایشان در می‌آمدند. وقتی که اسلام آمد به مدینه، بت پرستها مسلمان شدند ولی اکثر یهودیها به دین خودشان باقی ماندند الا عده کمی که آنها هم مسلمان شدند. در میان بچه‌هایی که تحت تربیت یهودیها بودند، عده‌ای به همان دین یهود باقی ماندند تا قضیه بنی النضیر پیش آمد. قرار شد که بنی النضیر در اثر خیانتی که کرده بودند، نقض عهد و پیمانی که کرده بودند، مهاجرت کنند، جلای وطن کنند و از آنجا بروند. بچه‌های انصار که به اینها علاقمند بودند و با اینها محشور بودند و حتی دینشان را هم انتخاب کرده بودند، گفتند اگر بناست اینها بروند، ما هم با اینها می‌رویم. پدرها خواستند مانع آنها شوند، گفتند شما حق ندارید بروید، شما باید بمانید و باید هم مسلمان شوید. آمدند پیش پیغمبر اکرم، فرمود نه، باید ندارد، شما باید اسلام را بر آنها عرضه کنید، اگر پذیرفتند، پذیرفتند و اگر نپذیرفتند ما اسلام اجباری هرگز نمی‌خواهیم: لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی، دیگر اکنون حقیقت آشکار شده است، راه هدایت از راه ضلالت آشکار است، اگر کسی راه هدایت را نگیرد جز بیماری چیز دیگری نیست. اسلام با آن عقیده‌هایی که غالبا تکیه گاه یک رژیمهای ظالمانه است مبارزه کرده. اسلام در همین ایران خودمان آمد چه کرد؟ تا آنجا که می‌خواست تکیه گاه یک رژیم فاسد را از بین ببرد مبارزه کرد، بعد خود اسلام را عرضه کرد گفت اختیار با خودتان، می‌خواهید اسلام را بپذیرید می‌خواهید نپذیرید. این تاریخ اسلام است، شما آن تهمت را نپذیرید، این متن تاریخ است. شرقی و غربی این تاریخ را پذیرفته است. هیچ دینی آزادی عقیده به معنایی که عرض می‌کنم، آزادی عقیده واقعی را به اندازه اسلام رعایت نکرده است. این مورخین غربی هستند که به این مطلب اعتراف دارند. و لهذا در صدر اسلام اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران، زردشتی بودند. ایرانیها در زمانی مسلمان شدند که اتفاقا حکومتشان حکومت عرب نبود، حکومت ایرانی بود. ایرانیان در زمانی که حکومتشان حکومت ایرانی شد تدریجا مسلمان شدند و الا در زمان حکومت عرب مسلمان نبودند و مسلمان هم نشدند و اعراب هم آنها را مجبور به اسلام نکردند. و السلام علیکم و رحمۃ الله و برکاته جلسه دوم اسلام و آزادی تفکر بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین باریء الخلائق اجمعین و الصلوٰة و السلام علی عبد الله و رسوله و حبیبه و صفیه سیدنا و نبینا و مولانا ابی القاسم محمد و آله الطیبین الطاهرین المعصومین اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی بحث ما درباره آزادی عقیده بود. در جلسه گذشته بحثی شد درباره اینکه چگونه عقیده‌ای صحیح است آزاد باشد و چگونه عقیده‌ای صحیح نیست آزاد باشد و آزاد بودن بشر در آن بر خلاف حیثیت شرافتی انسان است. عرض کردیم معتقدات بشر بر یکی از دو پایه می‌تواند باشد. گاهی پایه اعتقاد بشر یک تفکر آزاد است، انسان با یک عقل و فکر آزاد از روی تأمل و اندیشه

واقعی عقیده ای را برای خود انتخاب می کند. ولی گاهی عقیده ای به بشر تحمیل می شود از هر راهی و لو از راه تقلید آباء و اجداد، و بعد انسان به آن عقیده خو می گیرد و آن عقیده بدون آنکه با قوه تفکر او کوچکترین ارتباطی داشته باشد، در روح او مستقر می گردد. اولین خاصیت و اثر اینگونه عقائد اینست که جلو تفکر آزاد انسان را می گیرد و به صورت زنجیری برای عقل و فکر انسان در می آید. اینگونه عقائد عبارتست از یک سلسله زنجیرهای اعتیادی و عرفی و تقلیدی که به دست و پای فکر و روح انسان بسته می شود، و همان طوری که یک آدم به زنجیر کشیده و به غل بسته شده خودش قادر نیست آن زنجیر را از دست و پای خودش باز بکند، شخص دیگری لازم است تا با وسائلی که در اختیار دارد آن را از دست و پا و گردن او باز بکند، ملت‌هایی هم که نه از روی تفکر، عقائدی را پذیرفته اند بلکه از روی یک نوع عادت، تقلید، تلقین و... آن عقائد را پیدا کرده اند چون فکر آنها را به زنجیر کشیده است، نیروی دیگری لازم است که این زنجیرها را پاره کند. عرض نمی کنم که یک زنجیر دیگری به دست و پای او بنهد و عرض نمی کنم که یک فکر و عقیده ای حتی یک عقیده مبتنی بر فکری را به او تحمیل بکند بلکه می گویم که او را از این زنجیرها آزاد بکند تا بتواند خودش آزادانه فکر کند و عقیده ای را بر مبنای تفکر انتخاب بکند. این از بزرگترین خدمت‌هایی است که یک فرد می تواند به بشر بکند. یکی از کارهای انبیا همین بوده است که اینگونه پایگاههای اعتقادی را خراب بکنند تا فرد آزاد شده بتواند آزادانه درباره خودش، سرنوشت و اعتقاد خودش فکر کند. در این زمینه مثال خیلی زیاد است. برای اینکه اجمالا بدانید انسان در حالی که در زنجیر یک عادت گرفتار است، اصلا نمی تواند درباره آن فکر بکند، یک مثال کوچک برایتان عرض می کنم، قیاس بگیرید. یکی از معاریف صحابه رسول خدا آمد در مقابل حضرت ایستاد و عرض کرد یا رسول الله! من هر چه فکر می کنم، می بینم نعمتی که خدا به وسیله تو بر ما ارزانی داشت بیش از آن اندازه ای است که ما تصور می کنیم. ظاهرا این سخن را در وقتی گفت که پیغمبر اکرم به دخترشان یا به یک دختر بچه دیگری مهربانی می کرد. بعد یک جریان قساوت آمیزی را از خودش نقل کرد که واقعا اسباب حیرت است و خود او آنوقت حیرت کرده بود که چگونه بوده است که چنین کاری را انجام می داده اند. می گوید من از کسانی بودم که تحت تأثیر این عادت قرار گرفته بودم که دختر را نباید زنده نگه داشت، دختر مایه ننگ است و این مایه ننگ را باید از میان برد. بعد نقل می کند که زنش دختری می زاید و سپس دختر را مخفی می کند و به او می گوید من دخترم را از میان بردم. دختر بزرگ می شود، شش هفت ساله می شود. یک روز این دختر را می آورد به این پدر نشان می دهد به اطمینان اینکه اگر ببیند یک چنین دختر شیرینی دارد دیگر کاری به کارش نخواهد داشت، و بعد با چه وضع قساوت آمیزی همین مرد این دختر را زنده به گور می کند. می گوید حالا من می فهم که ما چه جانورهایی بودیم و تو چطور ما را نجات دادی. ما آنوقتی که این کار را می کردیم فکر می کردیم چه کار خوبی داریم می کنیم. مسئله اینکه بشر در چه چیزهایی باید آزاد باشد و در چه چیزهایی نمی تواند آزاد باشد و اصلا فکر آزادی درباره آنها غلط است، اینست: بعضی چیزهاست که اصلا اجبار بردار نیست یعنی نمی شود بشر را مجبور کرد که آن را داشته باشد، خود موضوع قابل اجبار نیست، اگر تمام قدرتهای مادی جهان جمع شوند و بخواهند با زور آنها اجرا بکنند قابل اجرا نیست. مثلا محبت و دوستی. اگر یک فرد دیگر را دوست نداشته باشد، آیا با زور می شود او را دوستدار و عاشق وی کرد؟ چنین چیزی محال است. اگر تمام قدرتهای جهان جمع شوند و بخواهند یک فرد را که فرد دیگر را دوست ندارد، به زور دوستدار او بکنند، امکان ندارد، زیرا این قلمرو، قلمرو زور نیست. بر عکس، اگر کسی را دوست دارد باز با زور نمی توان آن دوستی را از دل او بیرون آورد. یکی از چیزهایی که خودش طبعاً زور بردار نیست و چون زور بردار نیست موضوع اجبار در آن منتفی است ایمان است. آنچه که اسلام از مردم می خواهد ایمان است نه تمکین مطلق اعم از آنکه ایمان داشته باشند یا ایمان نداشته باشند، آن به درد نمی خورد، نمی تواند پایدار بماند، تا زور هست باقی است، زور که رفت آن هم منتفی می شود به انتفاء علت خودش. قرآن کریم همیشه دم از ایمان می زند و حتی در موردی که عده ای از اعراب بادیه نشین آمدند ادعا کردند که ما هم ایمان آوردیم، (خطاب به پیامبر (ص)) می فرماید به اینها بگو شما نگوئید ما ایمان



آوردیم، قالت الاعراب انا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا و لما يدخل الایمان فی قلوبکم شما همینقدر می توانید بگوئید ما اسلام آوردیم. یعنی یک اسلام ظاهری، اما نمی توانید بگوئید ما ایمان آوردیم. پیغمبر از مردم ایمان می خواهد. اسلام فقط اثرش اینست که همینقدر که کسی اظهار اسلام بکند، شهادتین را بگوید، مسلمین از جنبه اجتماعی می توانند او را در زمره خودشان حساب کنند و از نظر حقوق اجتماعی مساوی خودشان بدانند. یعنی اگر مرد است می توانند به او زن بدهند، اگر زن است در شرائطی می توانند با او ازدواج بکنند و همچنین سایر احکام حقوقی ای که افراد مسلمان نسبت به یکدیگر دارند. اما آیا اسلام فقط آمده است که یک اجتماع اسلامی که از مقررات اسلامی تمکین بکند ایجاد کند؟ نه، این یک مرحله است. اسلام آمده است ایمان، عشق، شور و محبت در دلها ایجاد کند. ایمان را که نمی شود به زور به کسی تحمیل کرد. آیه لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی شاید غیر از آن جهتی که در هفته پیش عرض کردم ناظر به این جهت است که تو از مردم ایمان می خواهی، مگر با اجبار هم می شود کسی را مؤمن کرد؟! اینست که قرآن می فرماید مردم را با حکمت دعوت کن: ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ و الموعظۃ الحسنۃ مردم را با دلیل و منطق دعوت کن تا روح و قلب آنها را خاضع بکنی، تا عشق و محبت در دل آنها ایجاد بکنی. در آیه دیگر می فرماید: فذکر انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر ای پیغمبر! وظیفه تو گفتن و ابلاغ و یادآوری است، تو که مسلط بر این مردم نیستی که بخواهی به زور آنها را مؤمن و مسلمان بکنی. پس بعضی از موضوعات است که خود آن موضوعات زور بردار و اجبار بردار نیست. طبعاً در اینگونه مسائل باید مردم آزاد باشند، یعنی امکانی غیر از آزادی وجود ندارد. یک سلسله مسائل دیگر است که در آنها می شود مردم را اجبار کرد ولی اجبار برای مردم کمال نیست. آن کمالی که در آن کار می خواهند به اجبار پیدا نمی شود. مثلاً در اخلاقیات، مردم موظفند راستگو باشند، امین باشند، به یکدیگر خیانت نکنند، عادل باشند. می شود مردم را مجبور کرد که دروغ نگویند، امین باشند، اگر خیانت کردند، دزدی کردند دستشان هم بریده شود. ولی این از نظر مقررات اجتماعی است. در اینگونه مسائل یک جنبه دیگری هم وجود دارد که جنبه اخلاقی مطلب است و آن اینست که اخلاق از انسان می خواهد راستگو باشد، امین باشد. آنچه که اخلاق می خواهد این نیست که انسان راست بگوید بلکه اینست که انسان راستگو باشد یعنی راستگویی ملکه روحی او باشد، تربیت او باشد، تقوی در روح او وجود داشته باشد که راستی و درستی و امانت و آن چیزهایی که فضائل اخلاقی گفته می شود به طبع ثانوی از روح او صادر شود. یعنی وقتی که راست می گوید نه به خاطر ترس از قانون باشد که اگر دروغ بگوید قانون مجازاتش می کند، یا امانت داشته باشد نه به خاطر اینکه اگر خیانت بکند قانون مجازاتش می کند، بلکه امانت داشته باشد به دلیل اینکه امانت را برای خودش فضیلت و انسانیت می شمارد. راستگو باشد برای اینکه راستی را برای خودش شرف و کمال می داند و از دروغ تنفر دارد و آن را زشت می داند. پس راستی، درستی، امانت آنوقت برای بشر فضیلت و کمال است که به صورت یک تربیت در آید نه صرف اینکه فقط عمل او اجرا بشود. اینگونه مسائل هم قابل اجبار نیست یعنی به این شکل (که کمال مقصود در انسان ایجاد شود) قابل اجبار نیست. یکی دیگر از مسائلی که بشر باید در آن آزاد باشد نه از نظر اینکه اصلاً قابل اجبار نیست بلکه از جنبه های دیگری، رشد بشر است. بشر اگر بخواهد رشد پیدا بکند باید در کار خودش آزاد باشد، در انتخاب خودش آزاد باشد. شما بچه تان را تربیت می کنید، خیلی هم علاقمند هستید که او آن طوری که دلتان می خواهد از آب در بیاید ولی اگر همیشه از روی کمال علاقه ای که به او دارید در تمام کارها از او سرپرستی کنید یعنی مرتب به او یاد بدهید، فرمان بدهید: این کار را بکن، از اینجا برو، اگر می خواهد چیزی بخورد همراهش بروید، هی به او دستور بدهید: این را بخر، آن را نخور، محال است که این بچه شما یک آدم با شخصیت از آب در بیاید. در حدودی برای شما لازم است بچه تان را هدایت کنید و در حدودی هم لازم است او را آزاد بگذارید. یعنی هم هدایت و هم آزاد گذاشتن. ایندو وقتی با یکدیگر توأم شد، آنوقت بچه شما اگر یک استعدادی هم داشته باشد، ممکن است که یک بچه با تربیت کاملی از آب در آید. در یکی از کتابهای حیوان شناسی خواندم بعضی از پرندگان (به روش خاصی پرواز را به بچه هایشان یاد می دهند). مثل اینکه کرکس را مثال زده بود. نوشته بود این

حیوان وقتی می خواهد پرواز را به بچه اش یاد بدهد بعد از اینکه این بچه پر در آورد، یعنی جوازش از نظر جسمانی کامل شد ولی چون هنوز پرواز نکرده پرواز کردن را بلد نیست، او را با نوک خودش بر می دارد می اندازد روی بال خودش و پرواز می کند. یک مقدار که بالا رفت، یک دفعه این بچه را رها می کند. او به حکم اجبار شروع می کند به پر و بال زدن ولی پر و بالهای نامنظم، گاهی بالا- می رود گاهی پائین، گاهی افقی می رود، گاهی عمودی. مادر هم مراقب و مواظبش است تا وقتی که احساس می کند خسته شده که اگر او را نگیرد سقوط می کند. آنوقت او را می گیرد و دو مرتبه روی بال خودش می گذارد. باز مقداری او را می برد و ضمنا به او ارائه می دهد که اینطور باید حرکت کرد و بال زد. همینکه رفع خستگی شد دو مرتبه آزادش می گذارد. باز مدتی پر و بال می زند و همینطور. مدتها بچه خودش را اینطور تربیت می کند تا پرواز کردن را به او یاد بدهد. یعنی راهنمایی را با به خود وا گذاشتن توأم می کند تا آن بچه پرواز کردن را یاد بگیرد. بسیاری از مسائل اجتماعی است که اگر سرپرستهای اجتماع افراد بشر را هدایت و سرپرستی نکنند، گمراه می شوند. اگر هم بخواهند و لو با حسن نیت (تا چه رسد به اینکه سوء نیت داشته باشند) به بهانه اینکه مردم قابل و لایق نیستند و خودشان نمی فهمند آزادی را از آنها بگیرند به حساب اینکه مردم خودشان لیاقت ندارند، این مردم تا ابد بی لیاقت باقی می مانند. مثلا- انتخابی می خواهد صورت بگیرد، حالا یا انتخاب وکیل مجلس و یا انتخاب دیگری. ممکن است شما که در فوق این جمعیت قرار گرفته اید واقعا حسن نیت هم داشته باشید و واقعا تشخیص شما این باشد که خوب است این ملت فلان فرد را انتخاب بکند، و فرض می کنیم واقعا هم آن فرد شایسته تر است. اما اگر شما بخواهید این را به مردم تحمیل بکنید و بگوئید شما نمی فهمید و باید حتما فلان شخص را انتخاب بکنید، اینها تا دامنه قیامت مردمی نخواهند شد که این رشد اجتماعی را پیدا کنند. اصلا باید آزادشان گذاشت تا فکر کنند، تلاش کنند، آنکه می خواهد وکیل بشود تبلیغات کند، آن کسی هم که می خواهد انتخاب بکند مدتی مردم باشد که او را انتخاب بکنم یا دیگری را، او فلان خوبی را دارد، دیگری فلان بدی را دارد. یک دفعه انتخاب کند، بعد به اشتباه خودش پی ببرد، باز دفعه دوم و سوم تا تجربیاتش کامل بشود و بعد به صورت ملتی در بیاید که رشد اجتماعی دارد. و الا اگر به بهانه اینکه این ملت رشد ندارد باید به او تحمیل کرد، آزادی را برای همیشه از او بگیرند، این ملت تا ابد غیر رشید باقی می ماند. رشدش به اینست که آزادش بگذاریم و لو در آن آزادی ابتدا اشتباه هم بکند. صد بار هم اگر اشتباه بکند باز باید آزاد باشد. مثلش مثل آدمی است که می خواهد به بچه اش شناوری یاد بدهد. بچه ای که می خواهد شناوری یاد بگیرد آیا با درس دادن و گفتن به او ممکن است شناوری را یاد بگیرد؟ اگر شما انسانی را صد سال هم به فرض ببرید سر کلاس هی به او بگوئید که اگر می خواهی شناوری را یاد بگیری اول که می خواهی خودت را در آب بیندازی، به این شکل بینداز، دستهایت را اینطور بگیر، پاهایت را اینطور، بعد دستهایت را اینطور حرکت بده، پاهایت را اینطور، امکان ندارد که او شناوری را یاد بگیرد. باید ضمن اینکه قانون شناوری را به او یاد می دهید، رهایش کنید برود داخل آب، و قهرا در ابتدا یک چند دفعه می رود زیر آب، مقداری آب هم در حلقش خواهد رفت، ناراحت هم خواهد شد ولی دستور را که می گیرد ضمن عمل شناوری را یاد می گیرد و الا با دستور فقط بدون عمل آنهم عمل آزاد ممکن نیست شناوری را یاد بگیرد. یعنی حتی اگر او را ببرید در آب ولی آزادش نگذارید و همه اش روی دست خودتان بگیرید، او هرگز شناور نمی شود. اینها هم یک سلسله مسائل است که اصلا بشر را باید در این مسائل آزاد گذاشت تا به حد رشد و بلوغ اجتماعی لازم برسد. از جمله اینهاست رشد فکری. همین طوری که برای شناوری باید مردم را آزاد گذاشت، از نظر رشد فکری هم باید آنها را آزاد گذاشت. اگر به مردم در مسائلی که باید در آنها فکر کنند از ترس اینکه مبدا اشتباه بکنند، به هر طریقی آزادی فکری ندهیم یا روحشان را بترسانیم که در فلان موضوع دینی و مذهبی مبدا فکر بکنی که اگر فکر بکنی و یک وسوسه کوچک به ذهن تو بیاید، به سر در آتش جهنم فرو می روی. این مردم هرگز فکرشان در مسائل دینی رشد نمی کند و پیش نمی رود. دینی که از مردم در اصول خود تحقیق می خواهد (و تحقیق هم یعنی به دست آوردن مطلب از راه تفکر و تعقل) خواه ناخواه برای مردم آزادی فکری

قائل است. می‌گوید اصلا من از تو «لا اله الا الله» ی را که در آن فکر نکرده‌ای و منطقت را به کار نینداخته‌ای نمی‌پذیرم. نبوت و معادی را که تو از راه رشد فکری انتخاب نکرده‌ای و به آن نرسیده‌ای من از تو نمی‌پذیرم. پس ناچار به مردم آزادی تفکر می‌دهد. مردم را از راه روحشان هرگز نمی‌ترساند، نمی‌گوید مبادا در فلان مسئله فکر بکنی که این، وسوسه شیطان است و اگر وسوسه شیطان در تو پیدا شد به سر در آتش جهنم می‌روی. در این زمینه احادیث زیادی هست. از آن جمله است که پیغمبر اکرم فرمود: از امت من نه چیز برداشته شده است. یکی از آنها اینست: الوسوسه فی التفکر فی الخلق یا: التفکر فی الوسوسه فی الخلق یعنی یکی از چیزهایی که امت مرا هرگز به خاطر آن معذب نخواهند کرد، اینست که انسان درباره خلقت، خدا و جهان فکر بکند و وساوسی در دلش پیدا بشود. مادامی که او در حال تحقیق و جستجو است، هر چه از این شکها در دلش پیدا بشود، خدا او را معذب نمی‌کند و آن را گناه نمی‌شمارد. در حدیث معروفی است (این حدیث در فرائد شیخ، کتاب اصولی که طلاب می‌خوانند نقل شده است) که یک عرب بدوی آمد خدمت رسول خدا عرض کرد: یا رسول الله! هلکت تباه شدم. پیغمبر اکرم فوراً درک کرد. فرمود فهمیدم چه می‌خواهی بگویی لابد می‌گویی شیطان آمد به تو گفت: من خلقک؟ تو هم در جوابش گفتی که مرا خدا آفریده است. شیطان گفت: من خلقه؟ خدا را کی آفریده است؟ تو دیگر نتوانستی جواب بدهی. گفت یا رسول الله همین است. پیغمبر فرمود: ذلک محض الایمان. (عجبا!) فرمود چرا تو فکر کردی که هلاک شدی؟! این عین ایمان است. یعنی همین تو را به ایمان واقعی می‌رساند، این تازه اول مطلب است. چنین فکری که در روح تو پیدا شد، این شک که پیدا شد (باید برای رفع آن تلاش کنی). شک منزل بدی است ولی معبر خوب و لازمی است. یک وقتی بد است که تو در همین منزل بمانی: شیطان به تو گفت تو را چه کسی خلق کرده است؟ گفتی خدا. گفت خدا را چه کسی خلق کرده؟ گفتی دیگر نمی‌دانم، بعد هم سر جاییت نشست. این شک تباهت، هلاکت است. اما تو که چنین آدمی هستی که وقتی چنین شک و وسوسه‌ای در تو پیدا شد، در خانه ننشستی، از مردم هم رودر بایستی نکردی و نگفتی که اگر من به مردم بگویم چنین شکی کرده‌ام، می‌گویند پس تو ایمانت کامل نیست، معلوم می‌شود که یک حس و طلبی در تو هست که فوراً آمدی نزد پیغمبرت سؤال بکنی که اگر من چنین شکی پیدا کردم چه کنم؟ آیا این شک را با یک عمل رد بکنم، با یک فکر رد بکنم؟ ذلک محض الایمان (این عین ایمان است). چرا از چنین چیزهایی می‌ترسی؟! اینست آزادی در تفکر. پس اسلام که رشته تقلید را از اساس پاره کرده است و می‌گوید من اصول دین را بدون آنکه آزادانه آنرا درک کرده باشید نمی‌پذیرم، چنین مکتبی آیا اصلاً امکان دارد که مردم را مجبور بکند به اینکه بیائید اسلام را به زور بپذیرید؟ همین طور که در عمل هم نکرد. آنچه کرد غیر از این بود که مردم را مجبور به اسلام کرده باشد. آنچه کرد مبارزه با آن عقائد خرافی‌ای بود که یک ذره با عقل و فکر بشر سر و کار نداشت، فقط زنجیری شده بود برای عقل و فکر. زنجیرها را برداشت گفت حالا آزادانه فکر کن تا بفهمی مطلب از چه قرار است. یا اگر با کشورهایی جنگید، با ملت‌ها جنگید، با دولتها جنگید یعنی با کسانی جنگید که این زنجیرهای خیالی و اجتماعی را به دست و پای مردم بسته بودند. اسلام با حکومت‌های جابر جنگید. کجا شما می‌توانید نشان بدهید که اسلام با یک ملت جنگیده باشد؟ و به همین دلیل ملت‌ها در نهایت شوق و رغبت اسلام را پذیرفتند که یکی از آنها ایران خودمان بود. یکی از صفحات بسیار درخشان تاریخ اسلام که متأسفانه مذاهب دیگر در اینجا صفحات تاریخی سیاه و تاریک است، همین مسئله آزادی عقیده‌ای بود که مسلمین پس از آنکه حتی حکومت را در دست گرفتند به ملت‌ها دادند و این نظیر ندارد. (متأسفانه ما آن طوری که باید و شاید در این مسائل دقت و فکر نمی‌کنیم). من جز اینکه شما را در اینگونه مسائل راهنمایی بکنم که تاریخ را مطالعه بکنید، راه دیگری ندارم چون فعلاً چنین وقتی نداریم شما جلد سوم تاریخ آلبرماله را که تاریخ قرون وسطی است بخوانید ببینید مسیحی‌ها همین‌هایی که امروز دارند در میان ما تبلیغ می‌کنند که اسلام با زور پیشروی کرده است، چه جنایاتی برای تحمیل عقیده مسیحیت مرتکب شده‌اند چه درباره خود مسیحیان یعنی فرقه‌های بدعتی مسیحیت به قول خودشان و چه درباره مسلمین و غیر آنها. تاریخ زردشتی‌ها را بخوانید. مخصوصاً توصیه می‌کنم تاریخ دوره

ساسانیان، ایران قبل از اسلام را بخوانید و مخصوصاً ببینید روابطی که زردشتیهایی که حکومت را در دست داشتند و موبدها که در آن دستگاهها متنفذ بودند با عیسویان آن دوره داشتند (حالا- مانویان و مزدکیان به جای خود)، آزارهایی که درباره عیسویها و یهودیها کردند چه بوده است؟! جلد سیزدهم تاریخ تمدن ویل دورانت را بخوانید باز راجع به مظالم مسیحیهاست. همچنین جلد یازدهم تاریخ تمدن ویل دورانت را بخوانید که راجع به اسلام است، مخصوصاً قسمت‌های مختلفی که خود او نشان می‌دهد که اسلام و مسلمین چقدر برای آزادیهای ملت‌هایی که تحت فرمان آنها بودند احترام قائل بودند. چنین چیزی در تاریخ جهان نظیر ندارد. به عنوان نمونه جلد دوم کتاب محمد خاتم پیامبران یک مقاله بسیار عالی از یکی از اساتید دارد به نام کارنامه اسلام. لا اقل می‌توانید چند صفحه اول آن مقاله را بخوانید که راجع به انگیزه تمدن اسلامی بحث کرده است اگر چه به طور فشرده بحث کرده است. آنجا می‌توانید مطلب را کاملاً به دست آورید چون آن بحث یک بحث بسیار آزادی است. علماً راجع به علل پیدایش و گسترش تمدن اسلامی خیلی بحث کرده اند. دو علت اساسی برایش ذکر نموده اند. اولین علت تشویق بیحدی است که اسلام به تفکر و تعلیم و تعلم کرده است. چون این دیگر در متن قرآن است. علت دومی که برای پیدایش و گسترش تمدن اسلامی ذکر کرده اند که چطور شد اسلام توانست از ملت‌های مختلف نامتجانس که قبلاً از یکدیگر کمال تنفر را داشتند چنین وحدتی را به وجود آورد؟، احترامی است که اسلام به عقائد ملت‌ها گذاشت. به قول خودشان تسامح و تساهلی که اسلام و مسلمین راجع به عقائد ملت‌های مختلف قائل بودند. لهنذا در ابتدایی که این تمدن تشکیل می‌شد هسته اولی مسلمانها را اعراب حجاز تشکیل می‌دادند که تمدنی نداشتند. کم کم ملت‌ها آمدند مسلمان شدند. در ابتدا عده کمی از آنها مسلمان شدند، بقیه یا یهودی بودند یا زردشتی یا مسیحی و یا صابئی (مخصوصاً صابئیها خیلی زیاد بودند، زردشتی خیلی کم بوده است). مسلمین به قدری با اینها با احترام رفتار کردند و اینها را وارد کردند در میان خودشان که کوچکترین دوگانگی با آنها قائل نبودند، و همین سبب شد که تدریجاً خود آنها در اسلام هضم شدند یعنی عقائد اسلامی را پذیرفتند. منابع مقاله: پیرامون جمهوری اسلامی، مطهری، مرتضی؛

## آزادی و حدود آن

آزادی و حدود آن ۱- نظریه سیاسی اسلام و شبهه محدود گشتن آزادی با توجه به این که جامعه اسلامی باید بر اساس احکام و قوانین اسلامی و قوانین متغیری که در چارچوبه ارزشهای اسلامی وضع می‌شود اداره گردد و سیستم حکومتی باید با قوانین اسلام منطبق باشد و مجریان قانون نباید از محدوده احکام و دستورات اسلامی پا را فراتر نهند و مردم نیز موظف اند که به قوانین اسلامی عمل کنند، حال این سؤال اساسی مطرح می‌شود که آیا چنین نظریه‌ای با آزادی انسان سازگار است؟ انسان باید در وضع مقررات زندگی خود و در کیفیت اجرای آن آزاد باشد، این که بگوییم حتماً باید در این چارچوب حرکت کند و این مقررات را رعایت کند، با اصل آزادی انسان که یکی از حقوق مسلم بشر است منافات دارد. پیش از پرداختن به شبهه و سؤال فوق، لازم است نکته‌ای را به عنوان مقدمه عرض کنم که در بحث‌های دیگر نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد و باید با دقت مورد توجه قرار گیرد: هنگامی که ما با مفاهیم عینی و انضمامی سرو کار داریم، تفاهم چندان مشکل نیست. برای مثال، در علوم طبیعی ما با مفاهیم عینی روبرو هستیم، یعنی، وقتی می‌گوییم آب، حرکت و برق، و در امور پزشکی، وقتی می‌گوییم چشم، گوش، دست و پا، معده، ریه و کبد تفاهم درباره این مسائل آسان است، زیرا همه می‌فهمند که منظور از این الفاظ چیست. بلکه ممکن است بندرت موارد ابهام آمیزی وجود داشته باشد، مثل این که اگر آب گل آلود بود، باز هم آب هست یا نه؟ این گونه موارد نادر است و غالباً آنجا که سروکار ما با مفاهیم عینی و انضمامی است چندان مشکلی در تفاهم پیش نمی‌آید. اما آنجا که سروکار ما با مفاهیم انتزاعی است - مثل مفاهیم فلسفی و مفاهیمی که در علوم انسانی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق، علوم سیاسی و امثال آنها به کار می‌رود - تفاهم مشکل می‌شود. گاهی واژه‌ای دارای تعریف‌های بسیار متغیری است و این اختلاف در تعاریف که برای این واژه ذکر می‌

شود، موجب بروز مشکلات بسیاری در تفاهم می‌شود. غالباً در بحثهایی که بر سر چنین واژه‌هایی درگیر می‌شود، افراد به نتیجه قطعی و مشخصی نمی‌رسند. برای مثال، همه با واژه فرهنگ آشنا هستیم و این واژه در نظام آموزشی، در سطوح گوناگون، فراوان به کار رفته است و همچنین در اشعار و ادبیات و سخنان روزمره، با این وجود اگر از کسی پرسند فرهنگ چیست؟ شاید در بین هزاران نفر، یک نفر پیدا نشود که درست بتواند فرهنگ را تعریف کند. حتی متخصصینی که در مقام تعریف واژه فرهنگ برآمده‌اند، معتقدند که این واژه از پنجاه تا پانصد تعریف دارد! طبیعی است که وقتی اصطلاح شایعی چنین ابهامی در تعریف آن باشد، آن ابهام و تفاوت نگرش مسائل و دغدغه‌های اجتماعی را نیز تحت تاثیر خود قرار می‌دهد. از این رو، وقتی سخن از توسعه فرهنگی به میان می‌آید، سؤال می‌شود توسعه فرهنگی چیست و مصادیق آن کدام است؟ و در چه صورت و چگونه فرهنگ توسعه می‌یابد؟ اگر بودجه‌ای در مجلس شورای اسلامی برای توسعه فرهنگی تصویب شد، اگر مصارف مشخص و مصادیق روشنی برای آن در نظر گرفته نشود، در هر وزارتخانه‌ای از این واژه انتزاعی به نوعی تعریف می‌شود و مصادیق خاصی مطرح نظر قرار می‌گیرد و زمینه برای سوء استفاده سودجویان فراهم می‌شود. ۲- تفاوت نگرش در مفهوم آزادی آنچه درباره واژه‌های انتزاعی عرض کردم که مصادیق مشخصی ندارند و تعریف آنها دشوار است، بدان جهت است که متوجه باشیم ما در بحث آزادی با یک مفهوم انتزاعی سر و کار داریم. وقتی می‌گویند «آزادی»، احساس خوبی برای شنونده حاصل می‌شود و تقریباً همه اقوام و ملل قداست خاصی برای آزادی قائل‌اند، زیرا انسان فطرتاً می‌خواهد آزاد باشد و همواره در پی کسب آزادی است. اگر پرسند انسان بهتر است برده باشد یا آزاد؟ قهراً همه ترجیح می‌دهند که آزاد باشند و برای هیچ کس بردگی مطلوب نیست. اما چون تعریف روشنی از آزادی وجود ندارد، به مواردی بر می‌خوریم که قائلین به آزادی نیز خود دچار اختلاف می‌شوند: گاهی در یک طرف، کسی برداشتی را ارائه می‌دهد و در طرف دیگر، دیگری می‌گوید: آنچه تو گفتی منظور من نبود و منظور من از آن مفهوم و معنایی که از آن دفاع می‌کردم چیز دیگری بود. در مقابل، آن یکی نیز حرف طرف را نقض می‌کند و می‌گوید آنچه تو به من نسبت دادی منظور من نبود، منظورم چیز دیگری است. اگر مروری داشته باشیم بر مجموعه مقالات، کتابها و رساله‌هایی که در ارتباط با مفهوم آزادی است، بخصوص آثاری که در چند سال اخیر ارائه شده، در می‌یابیم که مفهوم مشخص و مشترکی بین صاحب نظران و نویسندگان وجود ندارد. یک نفر آزادی را به صورتی تعریف کرده است و از آن حمایت می‌کند و شخص دیگر به معنای دیگر، و به تعریف نویسنده دیگر انتقاد می‌کند. طبیعی است که با این اختلاف و تفاوت نگرش تفاهم حاصل نمی‌شود و برای حصول تفاهم باید تعریف مشترکی داشته باشیم تا بحث به نتیجه برسد. یعنی وقتی ما می‌توانیم به این سؤال که آیا آزادی با اسلام سازگار است یا خیر؟ پاسخ دهیم که بدانیم آزادی به چه معناست. در مورد واژه‌ای که دارای معانی متعددی است - تا آنجا که نویسندگان غربی، در کتابهایشان، برای آن تا حدود دو بیست تعریف ذکر کرده‌اند و هر چند بسیاری از آن تعاریف به هم نزدیک‌اند و تنها با کم و زیاد شدن یکی یا دو کلمه باهم اختلاف یافته‌اند، اما در مواردی نیز آن تعاریف با یکدیگر تنافی دارند - چگونه می‌توان قضاوت کرد که با اسلام سازگار است یا خیر؟ نظیر واژه آزادی واژه «دموکراسی» است که یک واژه غربی است و گاهی به «مردم سالاری» و گاهی به «حکومت و یا حاکمیت مردم» تعریف می‌شود. اما باز معنای دقیق و مشخصی از آن ارائه نشده است. مشخص نیست که آیا دموکراسی یک نوع حکومت است؟ یا نوعی روش در رفتار اجتماعی است؟ آیا به حوزه حکومت و مسائل سیاسی ارتباط دارد یا به حوزه جامعه‌شناسی یا مدیریت؟ در این خصوص بحثهای زیادی وجود دارد. بعلاوه، ترجمه چنین واژگانی از زبانی به زبان دیگر بر ابهام و مشکل می‌افزاید. همچنین واژه «لیبرالیسم» که سابقاً «آزادی خواهی» ترجمه می‌شد و آزادی خواهی، به تبع واژه آزادی، از جاذبیت و قداست و مطلوبیت ویژه‌ای برخوردار بود و بر این اساس در دهه‌های آخر حکومت پهلوی احزابی به نام «احزاب آزادی خواه» شکل گرفتند. پس با توجه به ابهامهایی که در این گونه مفاهیم انتزاعی وجود دارد، بحث مشکل می‌شود، چون با وجود این ابهامات، مفاهیم لغزنده می‌شوند و نمی‌توان بطور قطع بیان کرد که حد معنا



این است و دیگر تغییر نمی‌کند. این گونه مفاهیم کشدار هستند و حد و مرز مشخصی ندارند و قبض و بسط پیدا می‌کنند، طبیعی است که این مشکلات باعث می‌گردد که بحث دچار پیچیدگی و ابهام گردد. حال با توجه به این مشکلات و ابهامات و تفاوت برداشت و نگرش از آزادی - تا آنجا که در حدود دویست تعریف برای آن برشمرده اند - اگر در بررسی آزادی از دیدگاه اسلام، بخواهیم هر یک از تعاریف را جداگانه با اسلام مقایسه کنیم، چنین کاری در محیط‌های آکادمیک دشوار و پیچیده است، تا چه رسد به یک بحث عمومی که برای اقشار گوناگون مطرح شود. بناچار باید بحث را به شیوه کاربردی و تطبیقی پیش برد و بنگریم که طرفداران آزادی چه معنا و مفهومی از آن در ذهن دارند؟ و از آزادی چه می‌خواهند؟ آنگاه ببینیم آنچه آنها می‌خواهند با اسلام سازگار است یا خیر. آنان که به دنبال آزادی هستند و از آن حمایت می‌کنند و مدعی می‌شوند که در این کشور آزادی وجود ندارد، چه معنایی را از آزادی اراده می‌کنند؟ آیا مطبوعات آزاد نیستند؟ یا افراد آزادی فردی ندارند؟ یا آزادی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ندارند؟ و یا آزادی بیان ندارند؟ اساسا باید دید آن مدعیان در چه حالت و چه صورت مردم را آزاد می‌دانند؟ اگر مقداری روی مصادیق بحث کنیم، امکان دارد که به نتیجه روشنی برسیم، زیرا حد اقل می‌دانیم طرف مقابل چه می‌گوید و چه می‌خواهد و در این صورت، در زمینه بحث و گفتگو جو مبهم و تیره و تاری وجود نخواهد داشت تا کسانی بتوانند از آن سوء استفاده کنند. ۳- مطلق نبودن آزادی و رد شبهه تقدم آن بر دین معمولا افراد فریبکار و مغرض از مفاهیم انتزاعی و لغزنده ای چون «آزادی» به نفع اغراض خود سوء استفاده می‌کنند، طوری آن را ذکر می‌کنند که مخاطب به شکلی می‌فهمد، ولی قصد اصلی این افراد دقیقا چیز دیگری است و با بیان کلمات فریبنده و با روش‌های مغالطه آمیز اغراض سوء خود را تلقین می‌کنند. برای مثال، در بحثها، سخنرانی‌ها و مقالات برخی از مجلات و روزنامه‌ها این سؤال را مطرح کرده اند که آیا دین بر آزادی مقدم است و یا آزادی بر دین؟ آیا اصل آزادی است و دین تابعی از آزادی است، یا اصل دین است و آزادی تابعی از دین است؟ بی تردید، این سؤال به نظر می‌رسد که سؤالی علمی است و فهم این که دین اصل است یا آزادی جاذبه بسیاری دارد. اما در مقام بحث اگر بگوییم دین اصل است، می‌گویند: تا کسی آزاد نباشد چگونه دینی را انتخاب می‌کند؟ زیرا باید آزاد باشد تا دین را بپذیرد، پس معلوم می‌شود که آزادی بر دین مقدم است. آنگاه نتیجه می‌گیرند که دین نمی‌تواند آزادی را محدود کند، چون آزادی پدر دین است و بر آن تقدم دارد! پس انسان هر کاری را می‌تواند انجام دهد و به هر صورتی که خواست می‌تواند بیندیشد! چنانکه می‌نگرید، این استدلال مغالطه آمیز بظاهر موجه به نظر می‌رسد، زیرا اگر کسی آزاد نباشد، چگونه می‌تواند اسلام را بپذیرد. او باید آزاد باشد تا اسلام را بپذیرد، پس معلوم می‌شود که آزادی بر دین مقدم است و اساس آن است و به دین اعتبار می‌بخشد و اساسا علت وجودی دین است. در این حالت، دین دیگر نمی‌تواند عامل زاینده و سازنده خودش را از بین ببرد و یا محدود کند. در نهایت، نتیجه می‌گیرند که در هر محیط دینی هر فردی نهایت آزادی را خواهد داشت! عده ای دیگر استدلال می‌کنند که وقتی انسان آفریده می‌شود برده نیست، بلکه آزاد است، پس باید در زندگی نیز آزاد باشد. همچنین استدلال می‌کنند که داشتن اختیار و اراده آزاد یک ارزش بی‌همتاست. بر این اساس، اگر وقتی انسان وارد دنیا شد دست و پایش فلج باشد و زبانش لال باشد، چه ارزشی دارد؟ ارزش انسان در این است که آزاد باشد که هر کجا خواست برود و هر حرکتی که خواست با دستش انجام دهد و هر چه می‌خواهد بگوید. حال که انسان تکوینا آزاد آفریده شده است، قانونا نیز باید آزاد باشد! این همان مغالطه طبیعت گرایانه است که از «است» «باید» ناصحیح استنباط شده است. ما اگر بخواهیم به این مسائل جدی بپردازیم، نیازمند ارائه بحث‌های فلسفی دقیق و آکادمیک هستیم و به این زودی‌ها به نتیجه نخواهیم رسید. همان طور که بیان شد، اگر بخواهیم درباره تعریف آزادی بحث کنیم، باید دهها تعریف را بررسی کنیم، از این رو، بهتر است که روی مصادیق آن بحث کنیم و به کسانی که فریاد آزادی سر می‌دهند بگوییم: آیا اجازه می‌دهید که کسی سیلی محکمی به گوش شما بزند و استدلال کند که آزادم؟ قطعا پاسخ منفی است و خواهند گفت بدیهی است که منظور ما این نیست، زیرا این تجاوز به حق دیگری است. پس نتیجه می‌گیریم که آزادی در حدی مطلوب

است که موجب تجاوز به حقوق دیگران نشود و آزادی مطلق نیست. حال اگر بگوییم اجازه می‌دهید کسی هر چه خواست درباره فامیل و ناموس شما بگوید؟ او به شما کتک نمی‌زند، بلکه تنها به شما بی‌حرمتی می‌کند و فحش و ناسزا می‌گوید. طبیعی است که اجازه نخواهد داد، چون این رفتار نیز تجاوز به حقوق دیگران است و عرض و ناموس هر کس، در جامعه، محترم است. پس معلوم می‌شود که تجاوز به عرض و ناموس منحصر به تجاوز فیزیکی نیست. حال اگر کسی بخواهد در روزنامه بر علیه او بنویسد و آبرو و شخصیت او را با مقاله و نوشته‌ای لکه‌دار کند، آیا در این صورت که برخورد فیزیکی صورت نگرفته و با زبان به او توهین و بی‌حرمتی نشده، او اجازه خواهد داد؟ مسلماً او اجازه نخواهد داد و آن عمل را تجاوز به حقوق و به خطر افکندن عرض و ناموس خود می‌داند و اجازه نمی‌دهد که دیگران آبرویش را بریزند و حقوقش را پایمال کنند. پس تاکنون سه قید اصلی برای آزادی مورد تایید قرار گرفت و اگر این قیود رعایت نشود، به حقوق دیگران تجاوز شده است. ۴- لزوم رعایت ارزشها و مقدسات هر جامعه نکته دیگری که باید به آن پردازیم این است که ارزشها و مقدسات در جوامع متفاوت اند و بطور نسبی مورد نظر قرار می‌گیرند. برای مثال، در برخی محیطها اگر کسی به دلخواه با خواهر کسی یا دختر کسی رابطه‌ای برقرار کند عیبی ندارد. همان گونه که در کشورهای اروپایی و آمریکایی بدون استثناء اگر هر کسی با هر زنی روابط دوستانه برقرار کند، به هر جا که بینجامد هیچ اشکالی ندارد، چون با رضایت طرفین است. اما اگر شاکی برود، در دادگاه، شکایت کند که به عنف به من تجاوز شده است و من راضی نبودم، دادگاه به شکایت او رسیدگی می‌کند. اما صرف این که مرد و زنی دوستانه و به دلخواه خود روابطی داشته باشند عیبی ندارد! حال اگر کسی به یک نفر بگوید: من با خواهر شما دوست هستم و دیشب هم فلان جا بودیم، در فرهنگ اروپایی این سخن زشت نیست و چه بسا خوشنود هم بشوند، اما در جامعه و محیط ما زشت است و فحش تلقی می‌شود و کسی حق ندارد چنین سخنی بگوید. از اینجا یک نتیجه دیگری می‌گیریم و آن این است که هر جامعه‌ای برای خود ارزشهایی دارد و چیزهایی را محترم و دارای قداست می‌شمارد، در حالی که ممکن است در جامعه دیگری این قداست‌ها و ارزشها مطرح نباشد. حال مبنای این قداست‌ها و ارزشها کدام است؟ بی‌شک مبنای این قداست‌ها و ارزشها فرهنگ و محیط اجتماعی و باورهای هر جامعه است و بدیهی است که این ارزشها بر اساس جامعه، فرهنگ و محیط اجتماعی هر فرد در هر کشوری تعریف می‌شود. لذا اگر در محیطی، بر اساس فرهنگ خاص آن مردم، چیزی قداست داشت و محترم بود، نباید به آن تجاوز و بی‌احترامی کرد و هر کس در هر محیطی حق ندارد که هر چه خواست بگوید، بلکه باید به گونه‌ای سخن گوید که به مقدسات آن مردم بی‌احترامی نشود. دریافتیم که آزادی دارای قیودی است و بطور خاص در هر جامعه باید ارزشها و مقدسات آن جامعه محترم شمرده شود. لازمه آزادی این نیست که انسان هر چه خواست بگوید و به هر قسم که خواست عمل کند. بلکه در محیطی که سخنی را بی‌احترامی تلقی نمی‌کنند، گفتنش رواست، اما در جامعه‌ای که آن سخن و یا عمل بی‌احترامی به مقدسات جامعه و مذهب تلقی می‌شود، کسی حق ندارد بدون توجه به ارزشها و مقدسات هر چه خواست بگوید و هر کار خواست انجام دهد و کسی چنین اجازه‌ای نمی‌دهد. گرچه در غرب برخی مسائلی که ذکر شد از قداست برخوردار نیستند و ارزش شمرده نمی‌شوند و هر کس در گفتنش و انجامش آزاد است، اما در جامعه ما به دلیل حاکمیت مقدسات و ارزشهای متفاوت با آنچه در غرب مطرح است، آزادی از آن وسعت و گستردگی برخوردار نیست که هر کس هر چه خواست به نوامیس مردم نسبت دهد. دلیل این امر آن است که در فرهنگ ما این مسائل ارزش دارند و رعایت ارزشها و مقدسات هر قوم و جامعه‌ای لازم است و تجاوز به آنها به بهانه آزادی صحیح نیست. پس آزادی به آن وسعتی که برخی تصور کرده‌اند، مورد قبول هیچ انسان عاقلی نیست و باید آزادی را به گونه‌ای تعریف کنیم که شامل هتک و زیر پا نهادن مقدسات و ارزشهای جامعه نشود. بر این اساس، در جامعه‌ای که نوعی سخن گفتن بی‌احترامی به مقدسات مردم تلقی می‌شود، گفتن آن سخن ممنوع است. در جامعه اسلامی کسی حق ندارد به بهانه آزادی، به مقدسات اسلامی و مقدسات مردم بی‌احترامی کند، مخصوصاً آن مقدساتی که برای مردم از جانشان عزیزتر است. مردم ما ثابت کردند که حاضرند صدها هزار جان

عزیزانشان فدا بشود، اما اسلام پا برجا بماند. حال وقتی در فرهنگ غربی به هر صورت به کسی اهانت شود - مثلاً به او بگویند دماغت بزرگ است و بد ریخت هستی - او حق دارد به دادگاه برود و شکایت کند، در فرهنگ ما نیز اگر کسی به چیزی توهین کند که از جان، ناموس، پدر، مادر، زن و فرزند برای مردم عزیزتر است، طبیعی است که مردم حق دارند به او اعتراض کنند که چرا به اسم آزادی به مقدسات ما توهین کردی. ۵- انگیزه‌های نامشروع در بیان آزادی آن کسانی که دم از آزادی می‌زنند و روضه نبودن آزادی می‌خوانند و مرثیه سرایی می‌کنند که آزادی در ایران نیست، چه می‌خواهند بگویند؟ برخی از آنها رفتارهایی را در کشورهای غربی دیده‌اند و یا شنیده‌اند و یا فیلمهایی را تماشا کرده‌اند و هوس کرده‌اند که زندگی‌ای مثل غربی‌ها داشته باشند، در ایران اجازه این کارها داده نمی‌شود. مگر حکومت اسلامی از کجا دستور می‌گیرد؟ مگر حکومت اسلامی از اسلام، خدا و پیامبر دستور نمی‌گیرد؟ آنها حکم خدا را نمی‌خواهند بپذیرند، برای ولی فقیه بهانه و اشکال تراشی می‌کنند و کینه او را به دل می‌گیرند. در صورتی که ولی فقیه از خودش چیزی نمی‌گوید: ...فانهم لا- یکذبونک و لکن الظالمین بایات الله یجحدون (۱) کافران در واقع تو را تکذیب نمی‌کنند، بلکه آیات خدا را انکار می‌کنند. مگر فقیه صاحب رساله و مرجع تقلید از خودشان چیزی می‌گویند؟ آنها هر چه می‌گویند از قرآن، احادیث، کلام خدا و پیغمبر گرفته شده، اما آنها نمی‌خواهند این را بپذیرند. در دانشگاه‌های معتبر آمریکا در فضای باز اتفاق می‌افتد که دانشجویان دختر و پسر، در حضور دیگران، کاری انجام می‌دهند که ما از بردن نامش نیز شرم می‌کنیم. آن وقت معلوم است که در عشرتکده‌های چنین جامعه‌ای چه می‌گذرد و حدس بزنید آن فیلمی که از آن عشرتکده‌ها تهیه می‌شود، اگر در اختیار جوانان این مملکت قرار بگیرد، چه تاثیری روی آنان می‌گذارد! طبیعی است جوانی که چنین فیلمی را مشاهده کرده، صبح که به دانشگاه می‌رود آرامش ندارد، چون شب خوابش نبرده. از طرفی فشار غریزه زیاد است و از طرفی دیدن این فیلمها بیشتر آنها را تحریک می‌کند و آرامش و آسایش را از آنها سلب می‌کند. وقتی چنین جوانی فریاد می‌زند که آزادی نیست، معنایش این است که نمی‌گذارید آن چیزی که دلم می‌خواهد انجام دهم و منظور از بحثهای پراکنده‌ای که در اطراف آزادی و اسلام و تقدم و تاخر آن می‌کنند، آزادی در ارضاء غریزه جنسی است. پس از اول بگویند که از آزادی چه می‌خواهید؟ اگر می‌خواهید آنچه در محیط کفر و الحاد تجویز می‌شود و انجام می‌گیرد در محیط اسلامی نیز تجویز شود، بدانید و مطمئن باشید که چنین نخواهد شد. زیرا مردم جان عزیزانشان را فدا کردند تا ارزشهای اسلامی پیاده شود، نه هرزگی و فساد غرب رایج گردد. ممکن است کسانی بگویند که ما واقعا مسلمان هستیم و به این نظام رای داده ایم و به امام و رهبری نیز معتقدیم و آن نوع آزادی را که در غرب رایج است نمی‌خواهیم. بلکه ما علاقه مندیم که آنچه را می‌خواهیم صریح و مستقیم و بدون دغدغه بنویسیم، می‌خواهیم آزادی بیان و قلم و آزادی عمل داشته باشیم. این آزادی را به ما بدهید و بگذارید حرفمان را بزنیم. این سخن و درخواست موجهی است و در اعلامیه حقوق بشر نیز یکی از حقوقی که برای همه انسانها، به عنوان فوق قوانین موضوعه، در نظر گرفته شده آزادی مطبوعات و آزادی بیان است و این آزادی‌ها در دنیا به عنوان اصول دموکراسی شناخته شده است. به ایشان گفته می‌شود که شما آزادی‌ها را راجع به مجریان قوانین بنویسید و بیان کنید. اما آیا شما همین چیزها را می‌خواهید بگویند؟ مثلاً می‌خواهید بگویند فلان قاضی در فلان شهر درست عمل کرد یا نکرد؟ فلان شهردار درست عمل کرد یا خیر؟ فلان کارمند اداره درست رفتار کرد یا نکرد؟ یا می‌خواهید راجع به اصل اسلام و ارزشهای اسلام چیزی بنویسید و همه چیز را نفی کنید؟ یا می‌خواهید به مقدسات توهین کنید؟ ۶- محدودیت آزادی بیان اگر منظور شما از آزادی این است که آنچه انجامش جایز نیست، نوشتن و گفتنش جایز باشد، چنانکه در مثال عرض کردیم، چطور کسی مجاز نیست که حتی کلام اهانت آمیزی درباره شخص شما بگوید و چنین آزادی‌ای ندارد، اما وقتی نوبت می‌رسد به توهین به مقدسات و ارزشها می‌گویند آزادی بیان اقتضا می‌کند که ما هر چه می‌خواهیم بنویسیم و هر چه می‌خواهیم بگوئیم! چطور نسبت به شخص خودتان اجازه نمی‌دهید کسی یک کلمه توهین آمیزی به زبان بیاورد و گفتید می‌رویم دادگاه و شکایت می‌کنیم. اجازه نمی‌دهید که مسائل

شخصی شما را در روزنامه بنویسند و گفتید کسی حق ندارد که اسرار مرا افشا کند و آنها را در روزنامه بنویسد. حال چطور شما حق دارید اسرار یک ملتی را افشا کنید؟ چطور در نظر شما افشای اسرار یک فرد جایز نیست، اما افشای اسرار یک ملت جایز است! یعنی در نظر شما وقتی یک فرد تبدیل به شصت میلیون شد، افشای اسرار او جایز می‌شود؟ آیا نباید نسبت به یک جامعه در گفتار و نوشتار حدودی را رعایت کرد و هر چیزی را نگفت و هر چیزی را نوشت؟ جامعه نیز حقوقی دارد، مقدساتی و ارزشهایی دارد و باید حریم ارزشهای جامعه حفظ بشود و نباید مقدسات شکسته شود. همان طور که شما بی احترامی به شخص خودتان را تحمل نمی‌کنید و اجازه نمی‌دهید کسی به حریم ناموس و اسرار خانوادگی شما تجاوز کند، چطور به خود اجازه می‌دهید که به مقدسات یک جامعه شصت میلیونی که صدها هزار شهید برای پاسداری از آنها داده است، توهین کنید؟ آیا به نظر شما هیچ منعی نباید وجود داشته باشد؟ آیا به بهانه وجود آزادی، نباید هیچ حد و مرز قانونی وجود داشته باشد؟ مگر آزادی مطلق است؟ اگر آزادی مطلق بود که من نیز باید حق داشته باشم که هر چه خواستم درباره هر کسی بگویم! چطور وقتی حرمت و مقدسات یک ملت شصت میلیونی شکسته می‌شود، اگر اعتراضی به شما بشود می‌گویید بیان آزاد است! چه مغالطه‌ای از این بالاتر که شکستن حریم یک فرد جایز نیست، اما شکستن حریم یک ملت ۶۰ میلیونی، بلکه یک جامعه یک میلیاردی مسلمان جایز است؟ این چه منطقی است؟ آیا به صرف این که در اعلامیه حقوق بشر آمده که مطبوعات یا بیان آزاد است، تجاوز به حریم مقدسات نیز آزاد می‌شود؟! یک کلمه مبهم آزادی به کار می‌رود و هر کسی آن را به دلخواه خود تفسیر و از آن سوء استفاده می‌کند. ۷- ضرورت تبیین مفاهیم و مصادیق واژه‌ها در اینجا پیشنهاد می‌کنم که به جای استفاده از الفاظ مبهم و کش دار بر مصادیق تکیه کنیم. بگویید این کار جایز است یا جایز نیست؟ مثلاً به جای این که بگویید آیا اسلام با دموکراسی موافق است یا نه، بگویید شما چه می‌خواهید و چه کاری می‌خواهید انجام دهید؟ آیا می‌خواهید خدا و احکام او را نادیده بگیرید، این را اسلام نمی‌پذیرد. اگر دموکراسی به این معناست که مردم حق دارند هر قانونی را وضع کنند، گر چه برخلاف قانون خدا باشد، اگر همه عالم هم جمع شوند ما چنین دموکراسی‌ای را نمی‌پذیریم. اما اگر دموکراسی، یعنی، مردم در سرنوشت خودشان مؤثر باشند، کسی بر آنها تحمیل نکند، اما مردم در چارچوب ارزشهای اسلامی و قوانین و مبانی اسلامی حرکت کنند، این چیزی است که در کشور ما از آغاز انقلاب بدان عمل شده است: اگر ادعا کنیم که در هیچ کشوری از کشورهای دنیا به اندازه ایران به آرای مردم احترام گذاشته نمی‌شود، شاید ادعای گزافی نباشد. چون من اسناد و مدارک کافی در اختیار ندارم می‌گویم «شاید»، ولی معتقدم که در هیچ جای دنیا چنین آزادی‌ای وجود ندارد. پس بهتر است به جای این که بر سر کلمه دموکراسی مجادله کنیم که آیا اسلام با دموکراسی مخالف است یا موافق، بیابید مصادیقش را مشخص کنید که مثلاً آیا اسلام اجازه می‌دهد که همجنس‌بازی آزاد و قانونی شود و لو همه رای بدهند؟ بدیهی است که اسلام هرگز اجازه نمی‌دهد و لو مردم صد در صد به آن رای دهند. اگر دموکراسی این قدر بی حد و حصر است ما آن را قبول نداریم. اما اگر منظور آن از دموکراسی این است که مردم انتخابات آزاد داشته باشند، نمایندگان مجلس را آزادانه انتخاب کنند، رئیس جمهورشان را آزادانه انتخاب کنند و حق داشته باشند نمایندگان مجلس و مسئولین نظام را استیضاح کنند، البته باید این آزادی وجود داشته باشد که دارد و ما نیز صد در صد از آن حمایت می‌کنیم. پس بهتر است که به جای استفاده از الفاظ و کشمکش بر سر آنها، بیایم بر روی مصادیق بحث کنیم. بی‌پرده و عریان بگوییم که چه می‌خواهیم تا جواب قاطع هم بشنویم. وقتی الفاظ مبهم، کشدار، لغزنده و مفاهیم نامشخص به کار می‌رود، طبعاً جواب مشخصی هم نخواهد داشت. مفاهیمی از قبیل آزادی، دموکراسی، لیبرالیسم، جامعه مدنی و تمدن و فرهنگ مفاهیمی هستند لغزنده و قابل تفسیرهای گوناگون که دعوا کردن بر سر اینها بر سر اینها به هیچ وجه عقلایی نیست. بگویید چه چیزی می‌خواهید، تا بگوییم با اسلام می‌سازد یا نمی‌سازد. پی نوشت: ۱. انعام / ۳۳. منابع مقاله: نظریه سیاسی اسلام، مصباح یزدی، محمد تقی؛

حقوق و آزادیهای اساسی در اسلام و قانون اساسی حقوق ملت: در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آنها که جامعه را دارای آن چنان واحد ارگانیکی می دانند که بمثابة یک موجود زنده از طریق نیروی هدایت کننده حکومت و دولت، در جهت خیر و صلاح هدایت می شود، و افراد را چون سلولهای بدن است در خدمت به جامعه و دولت می انگارند و نهادها و سازمانهای سیاسی را همچون دستگاههای بدن موجود زنده، وسائلی برای حیات جامعه تلقی می کنند سخت در اشتباهند. زیرا بنابر این نوع بینش برای فرد استقلال و ابتکار و شخصیت و نقشی به جز خدمت به جامعه آن هم در درون یک موجود (ارگانیزم) باقی نمی ماند. اگر در این تشبیه دقت کنیم یاخته های بدن برای ادامه حیات بدن زندگی می کنند ولی بدن هیچگاه برای سلولها زندگی نمی کند. در جامعه ارزشها و نقشها و خلاقیتهای اجتماعی در وجود افراد بظهور می رسد و رشد آن بنوبه خود از هدفهای اصیل و قابل توجه زندگی انسان است. همان قدر که فدا کردن جامعه و وحدت برای فرد و واحد به دور از عقل و منطق و در جهت تخریب ارزشهاست، فدا کردن فرد در برابر جامعه و واحد در برابر وحدت نیز غیر منطقی و موجب پایمال شدن ارزشها و توقف رشد انسانی است. قابل تردید نیست که پیچیدگی وحدت و مناسبات در جامعه انسانی به گونه ای است که چو عضوی بدرد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار (مثل المؤمنین فی توادهم و تراحمهم و تعاطفهم مثل الجسد الواحد اذا اشتکی منه عضو تداعی له سائر الجسد بالسهر و الحمی) (۱) و نیز شخصیت فرد در لابلای مناسبات پیچیده دستخوش تحولات می گردد ولی به آن معنی نیست که افراد در برابر جامعه و واحد در برابر وحدت در حکم خاک کوزه گری برای کوزه گر باشد، درست است که شخصیت فرد الگوی اجتماعی را در قالب خود ظاهر می کند ولی این شیوه ای است که از استقلال اراده او ناشی می شود و خود دلیل استقلال طلبی فرد است که خلق و خو و منش خویش را با رسوم و الگوهای اجتماعی وفق می دهد و با وجود این باز در فردیت خود باقی می ماند. فراموش نکنیم که احساس شباهتهای نژادی، تاریخی، فرهنگی و مشارکت در زبان و نظائر آن نیست که به انسانها وحدت حقیقی می بخشد، بلکه این اعتقاد و آرمان و منافع و ارزشهای مشترک است که در میان یک گروه ایجاد وحدت می کند و بر اختلافات موجود آنها غلبه پیدا می کند (انما یجمع الناس الرضا و السخط). این حقیقت که اساس ملیت و تشکیل امت و پایه دموکراسی واقعی در تفکر سیاسی اسلام است (ان هذه امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدون)، بنیاد نظریه تسلیم کامل فرد در برابر جامعه و انحلال واحد در وحدت را رد می کند. فرد بر حسب ادراک و اراده و اختیار خود و ایمانی که به ارزشهای والا دارد جزئیت کل (جامعه - ملت - امت) را می پذیرد و خود را وقف آن و گاه نیز فدای آن می نماید، و جامعه ترکیبی از افراد با چنین خصیلتی است که اگر افراد نباشند جامعه نیز وجود نخواهد داشت. همانطوری که قبلا هم گفتیم در جهان بینی اسلام حق آزادی و اختیار در همه حال برای فرد بعنوان حق غیر قابل سلب ثابت و محفوظ است (فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر) (۲). بر اساس این جهان بینی جامعه از ترکیب روحها، اندیشه ها عاطفه ها، اراده ها و فرهنگها بوجود می آید. انسانها هر کدام با سرمایه ای فطری و اکتسابی وارد زندگی اجتماعی می شوند و هویت جدیدی می یابند ولی در این ادغام، هویت فردی همچنان باقی می ماند زیرا کل به معنی واحد واقعی که واحدها در آن منحل شده باشند وجود ندارد و جامعه چیزی جز همان افراد عینی منسجم شده نیست. این اندیشه را از آنجا که هویت فرد و شخصیت آحاد را وجود کل و وحدت و جامعه حل شده نمی تواند و برای جامعه وجودی یگانه مانند ترکیبات شیمیایی قائل نیست، می توان متمایل به اصل فرد شمرد، اما از آن جهت که نوع ترکیب افراد را از نظر روحی و فکری و عاطفی و ارادی می داند و برای جامعه هویت یگانه و نوعی وجود جمعی قائل است متمایل به تفکر اصالت جامعه دانست. قرآن در داوریش در باره امتهای و جامعه هائی که به علل تعصبات مذهبی یا ملی، تفکر جمعی یگانه ای داشته اند این چنین دآوری نموده است که طبقات و نسلهای بعدی را به اعمال نسلهای قبلی مورد مؤاخذ قرار می دهد و حاضران را به اعمال غائبان و گذشتگان عتاب و ملامت می کند و در موردی که مردمی تفکر جمعی و روحیه جمعی داشته باشند دآوری حق جز این



نمی‌تواند باشد (۳). اصولاً تصویری که اسلام از انسان ترسیم می‌کند و او را خلیفه خدا در زمین (انی جاعل فی الارض خلیفه) (۴) و رهرو راه طولانی و پرتلاش تکامل به سوی الله (انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه) (۵) می‌شمارد، می‌تواند روشنگر ارزشهای ویژه در مورد فرد انسانها که صلاحیت چنین بارور شدن را دارند باشد. نتیجه منطقی این نوع بینش در باره انسان در اعتقاد به معاد تجلی پیدا می‌کند. زیرا این فرد است که در رابطه با اهداف و مسئولیتهای اجتماعی سرانجام در صراط مستقیم سیر الی الله به رشد کافی می‌رسد و به قرب حق و شکوفائی استعدادهای نهفته اش نائل می‌گردد (ولقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مره) (۶). نظام تربیتی اسلام که تکیه بر پذیرشها و استعدادهای فردی می‌کند و از طریق ایجاد تقوا و تحقق بخشیدن به ارزشهای اخلاقی در فرد به کار تربیت انسان همت می‌گمارد خود دلیل دیگری بر حفظ هویت و استقلال فرد در برابر جامعه است. در کنار خطابات عمومی قرآن و مسائلی که در رابطه با جامعه مطرح می‌کند آیات بسیاری نیز وجود دارد که فرد انسان را مخاطب قرار می‌دهد و از فرد، تفکر، بینش و اسوه شدن و بالاخره مسئولیت و کمال می‌طلبد (کل امرء بما کسب رهین) (۷). بر این اساس اختیارات و اقتدارات دولتی هرگز نمی‌تواند بعنوان وسیله ای برای سلب حقوق و آزادیهای فردی و یا به صورت بهانه ای در جهت تضعیف آن مورد سوء استفاده قرار گیرد. در عین حال باید اعتراف کرد که مرزبندی حدود حاکمیت دولت و تعیین قلمرو دقیق حقوق و آزادیهای فرد در جامعه چنان ظریف و پیچیده است که در بسیاری از موارد - علی‌رغم صراحت قانون - تشخیص حدود آن بسیار دشوار است. و همین پیچیدگی است که وضع قوانین عادلانه و همه‌جانبه را برای بشر امری مشکل، بلکه ناممکن ساخته است و همواره مقررات قانونی در مرزبندی بین استفاده‌ها و سوء استفاده‌ها از حقوق و آزادیها و همچنین در ایجاد هماهنگی عادلانه میان فرد با سایر افراد با دشواریهای فراوان و بن‌بستهای جدی مواجه بوده است. در مسئله حقوق و آزادیهای فردی مشکل عمده تنها در رابطه با دستگاه حکومت نیست بلکه در این ماجرا فرد در برابر فرد یا افراد نیز قرار می‌گیرد و قوانین موضوعه بشری هر قدر هم واقع‌بینانه و عادلانه باشد، بالاخره در پیچ و خم این روابط پیچیده به‌کندی و سکوت می‌انجامد و بدون تشریک مساعی خود مردم کار به جایی نخواهد برد و همین مشکل بزرگ است که همواره تمامی قوانین و مقررات موضوعه بشری را به بن‌بست کشانیده است. بروز جنگهای خانمانسوز و کشمکشهای خونین بوده که دنیای غرب را به فکر حقوق فردی و آزادیهای اساسی انداخته و او را به دفاع از آن برانگیخته است. مطالعه مقدمه اعلامیه سازمان ملل متحد در باره حقوق بشر نشان دهنده این حقیقت تلخ است که انسان به دنبال یک دوره طولانی اعمال وحشیانه و زندگی پر از وحشت و ظلم و خون که وجدان انسانیت را جریحه دار نمود برای رسیدن به صلح و منیت به حمایت از حقوق بشر برخاست و به دنبال آثار شوم جنگ جهانی دوم و شرایط تفوق عوامل اقتصادی و تبعیضهای غیر قابل تحمل و طرح نقشه جدید سیاسی اروپا، سازمان ملل متحد با تشکیل کمیسیون حقوق بشر در این راه گام نهاد و در سالهای ۱۹۴۷ و ۱۹۴۸ اعلامیه حقوق بشر را توسط این کمیسیون تنظیم و در تاریخ ۱۹۴۸ به تصویب مجمع عمومی رسانید. این اعلامیه در ۳۰ ماده حقوق و آزادیهای اساسی را که همه مردم سراسر جهان می‌بایستی بدون هیچگونه تبعیض از آن برخوردار باشند تدوین کرده است. حقوق و آزادیها در اعلامیه حقوق بشر شامل: حق حیات، آزادی و امنیت فردی، آزادی از بردگی و کار اجباری، آزادی از توقیف و حبس خودسرانه، حق محاکمه در دادگاه مستقل و بیطرف، حق بیگناه شناخته شدن فرد مادام که جرم او به اثبات نرسیده است، عدم تجاوز به حریم خانه و عدم تفتیش مکاتبات افراد، آزادی فکر، وجدان و مذهب، آزادی عقیده و بیان، آزادی تشکیل اجتماعات مسالمت آمیز و شرکت در آنها، حق رای و شرکت در دولت، حق امنیت اجتماعی، حق کار، حق برخورداری از سطح زندگی مناسب، حق فرهنگ و حق شرکت در زندگی فرهنگی جامعه است. مجمع عمومی سازمان ملل متحد که هنگام تصویب اعلامیه، نمایندگان پنجاه و هشت کشور جهان در آن حضور داشتند، اصول آن را به مثابه معیارهای مشترک برای همه ملتها بیان نمود و ترویج و تضمین آنها را از همه ملتها درخواست کرد و در سال ۱۹۵۰ دعوت کرد که روز ۱۰ دسامبر هر سال را بعنوان روز حقوق بشر برگزار کنند. این اعلامیه و یا پاره ای از مواد آن بکرات در

قطعه‌نامه‌های سازمان ملل متحد بعنوان معیار کار نقل شده و در تدوین قانون اساسی بیشتر کشورها مورد استفاده قرار گرفته است. تعدادی از میثاق‌های بین‌المللی نیز از این اعلامیه الهام گرفته است مانند: میثاق مربوط به وضع پناهندگان مصوب ۱۹۵۱. میثاق مربوط به وضع اشخاص بی‌موطن مصوب ۱۹۵۴. میثاق حقوق سیاسی زنان مصوب ۱۹۵۲. میثاق مکمل مربوط به بردگی، تجارت بردگی و بنیاد و رسوم مشابه بردگی مصوب ۱۹۵۶. میثاق لغو کار اجباری مصوب ۱۹۵۷. میثاق رفع کلیه انواع تبعیضهای نژادی مصوب ۱۹۶۵. اعلامیه حقوق کودک مصوب ۱۹۵۹. سازمان ملل گرچه از طرق مختلف حتی با دادن بورس تحصیلی در رشته حقوق بشر و تشکیل سمینارهای فراوان بین‌المللی و قطعه‌نامه‌ها بارها حمایت خود را نسبت به حقوق بشر اعلام نموده است (۸) ولی به دلیل نفوذ و سلطه ابرقدرتها و استکبار جهانی بر مرکزیت این سازمان هیچگاه موفقیت عینی چشمگیری در نجات انسانهای در بند بدست نیاورده است. گرچه با مطالعه تاریخچه تدوین و تصویب حقوق بشر، خود بخود فکر «ابتکار غرب در اعلان حقوق بشر» در ذهن تبادر می‌کند ولی با مقایسه آن با اصولی که در اسلام در زمینه حقوق و آزادیهای اساسی آمده نه تنها چنین قضاوتی سست و بی‌بنیان جلوه می‌کند بلکه اصولاً برای هر محقق این تصور توأم با تأسف پیش می‌آید که با وجود چنین منبع الهام بخش حقوق و آزادیهای بشری چرا دنیای غرب قرن‌ها دور خود چرخیده و سرانجام بخاطر شرایط الزامی طاقت فرسای پس از جنگ جهانی دوم تن به حقوق بشر داده است؟ و چرا مسلمانان با در اختیار داشتن مبانی صریح حقوق بشر دست به تنظیم و اعلان آن به جهانیان نزدند. اصولاً در مقدمه اعلامیه حقوق بشر که شناسائی اصل کرامت و شرافت ذاتی انسان سرچشمه تمامی حقوق و آزادیهای اساسی او معرفی شده ریشه در تفکر توحیدی دارد و تبیین درست و فلسفی آن را در جهان بینی اسلام می‌توان یافت. اصل کرامت و شرافت ذاتی انسان هرگز با بینشها و فلسفه‌های مادی و الحادی غرب قابل توجیه نیست و همین تضاد است که غرب را دچار تناقض گوئی نموده است. حقوق بشر از آن مکتبی که انسان را برترین پدیده زمین و جانشین خدا و حاکم در زمین معرفی می‌کند (انی جاعلک فی الارض خلیفه) و او را شایسته تکاملی در حد سیر تا بی‌نهایت می‌داند (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاًقیه) و سرشت ذاتی او را معتدلترین و کاملترین سرشتهای می‌شمارد (و نفس و ماسواها فالهمها فجورها و تقواها) و دارای فطرتی پاک و حقجو و انتقال‌ناپذیر می‌داند (انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفاً و ما انا من المشرکین). (۹) و او را در انتخاب و عمل، آزاد معرفی می‌کند (فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر). نکته دیگری که در این مقایسه باید مورد توجه قرار گیرد این است که شناسائی و احترام به کرامت و حیثیت ذاتی انسان به تنهایی نمی‌تواند انگیزه واقعی و الزام آور مراعات حقوق بشر باشد زیرا این نیاز انسان دارای کرامت و ارزش ذاتی است که در جهت تکامل و رشد استعدادها و ارزشهای نهفته او همه انسانها را متقابلاً به مراعات حقوق بشر وادار می‌کند. و به تعبیر دیگر این واکنش قهری فرد یا جامعه در برابر بی‌نظمی و پدیده اختلافات موجود نیست که احترام به حقوق بشر را به آدمی تحمیل می‌کند، بلکه عامل اصلی در احترام به حقوق دیگران، ایمان او به نیاز وی به تکامل و شناختی است که از سرشت متعالی ولی نیازمند خویش دارد و همین شناخت و معرفت ویژه است که او را در برابر خدا مسئول قرار می‌دهد. در این بینش نیازها و ابعاد وجودی انسان در قلمروهای مادی و فردی خلاصه نمی‌شود و شامل ابعاد معنوی و خیر و حقوق عمومی نیز می‌گردد و ایجاد هماهنگی دقیق و عادلانه بین آنها به ظرافتی در حد پیچیدگی ابعاد انسان احتیاج دارد و از اینرو بر اساس تفکر توحیدی قانونی که حمایت از حقوق انسانها را بر عهده می‌گیرد همان مبدهی گرفته می‌شود که آفرینش انسان با تمام پیچیدگیهایش از آن مبدء آفریده شده است. در تفکر اسلامی تا انسان به شناخت صحیح خود و نیازهای پیچیده اش که رمز تکامل اوست نرسد نسبت به مسئولیت‌هایش جاهل خواهد بود (کفی بالمرء جهلاً ان لا یعرف قدره) (۱۰) و هنگامیکه به چنین شناختی نائل گردد احترام به شخصیت و کرامت انسانی نسبت به دیگران را در خود احساس خواهد نمود (فانهم صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق) (۱۱) و هرگز بخود اجازه تحقیر دیگران را نخواهد داد (لا یسخر قوم من قوم) (۱۲). در فصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تحت عنوان «حقوق ملت» یک سلسله حقوق و آزادیهای برای

عموم افراد ملت تضمین شده که گرچه در پاره ای موارد با تعبیرات مشابه اعلامیه حقوق بشر بیان شده ولی در اصل از بنیاد و ریشه اسلامی نشأت گرفته و به همین دلیل در برخی موارد با آن تفاوت‌هایی نیز دارد. کلیات حقوق و آزادیهای مشروع ملت طی بیست و چهار اصل در فصل سوم قانون اساسی ذکر شده و در بعضی موارد جزئیات آن به عهده قانون گذارده شده است (مانند اصول ۲۲ و ۲۴ و ۲۵ و ۳۲ و ۳۳). در تقسیم بندی حقوق و آزادیهای اساسی شیوه های مختلفی بکار می رود که با توجه به ترتیب اصول قانون اساسی و زیر بنای عقیدتی و فکری آن می توان به منظور اختصار، تقسیم بندی کلی زیر را محور بحث قرار داد: الف: مساوات و برابری. ب: امنیت. ج: آزادیهای اساسی. د: حق دادخواهی. ه: حق آموزش و پرورش. و: حق برخورداری از تامین اجتماعی. اصول فوق اساسی ترین حقوق و آزادیهای را که انسانها و نهادهای یک جامعه بصورت فردی یا گروهی ملزم به رعایت آن نسبت به هر کدام از اعضای آن جامعه هستند شامل می گردد. اصل مساوات و برابری اصل مساوات و برابری نخستین پایه نظام اجتماعی اسلام است و ادیان و مکتبهای فلسفی دیگر در این حد برای برابری انسان ارزش اجتماعی، سیاسی، حقوق و اقتصادی قائل نشده اند و این نوع تفاوت از اختلاف بینش در شناخت شخصیت و ارزشهای والای انسان ناشی می گردد. با مطالعه خصایص مشترک انسانی زیر می توان به عمق مسئله مساوات و برابری انسانها از دیدگاه اسلام پی برد: ۱. همه افراد انسان از هر نژاد و با هر نوع خصیصه مادی و معنوی، از دو انسان مرد و زن آفریده شده و نخستین مرد و زن که پدر و مادر همه انسانها هستند از نوع و طبیعت مشابه آفریده شده اند. (الذی خلقکم من نفس واحدۃ و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء) (۱۳). ۲. انسان به مثابه بذر و نهال است (نه ماده خام) و نسبت به شکلها و حرکتها و جهتها و عوامل گوناگون یکسان نیست. حرکت او به سمت کمال است و این جوشش و خیزش ریشه در فطرت او دارد و این خصلت بطور همگانی در عموم انسانها دیده می شود (یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه) (۱۴). ۳. گرچه انسانها بخشی از شخصیت خود را از عواملی می گیرند که در زندگی و جامعه او نقش دارند ولی بخش دیگری از شخصیت انسانها که حائز اهمیت است ریشه در سرشت آنها دارد و همه انسانها این سرمایه عظیم را از خدا گرفته اند (و نفخت فیه من روحی) (۱۵) و انسانها شخصیت و وجدان فطری را قبل از آنکه شخصیت و وجدان اکتسابی را بدست آورند از پیش داشته اند و همه انسانها در این خصیصه مشترکند. ۴. تفاوت بینشها و اختلاف عقیده ها گرچه در میان انسانها فاصله انداخته است و از این رهگذر گروه بندیهای زیادی دامنگیر انسان گشته ولی اینگونه فاصله ها، حتی مرز حق و باطل نیز هرگز انسانها را از طبیعت همگون انسانی خارج نساخته است (و ما کان الناس الا امۃ واحده فاختلفوا) (۱۶). ۵. به همان گونه که اشتراک در خصایص اکتسابی انسانی پایه های وحدت بشری و عوامل تشکل و تعاون و همکاری است همگونی در خصائص طبیعی و فطری مشترک نیز می تواند انگیزه اصیل و نیرومند در جهت مشارکت و همیاری و همزیستی باشد (فانهم صنفان: اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق) (۱۷). ۶. رمز اختلافات شکلی و ظاهری در میان انسانها از قبیل اختلاف در جنس (زن و مرد) و نژاد و رنگ پوست و ملیتها و زبان را باید در اسرار و پیچیدگیهای نظام آفرینش جستجو نمود که بیش از هر چیزی معرفت ساز و عرفان زاست (یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبایل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم) (۱۸)، (و من آیاته خلق السموات و الارض و اختلاف السننکم و اللوانکم ان فی ذلک لآیات للعالمین) (۱۹). ۷. خداوند فرزندان آدمی را کرامت و شرافت والائی بخشیده (و لقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر) (۲۰) و انسان را حامل امانت و سری بزرگ که آسمانها و کوهها از پذیرش آن سرباز زدند، قرار داده است (انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان) (۲۱). ۸. همه انسانها در برابر خدا بطور یکسان مسئولند و نیز نسبت به افراد دیگر و جامعه و وظائف مشترکی بر عهده دارند. زیرا همگی مخلوق خدا و عضو جامعه اند (کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته) (۲۲). ۹. هیچگونه تفاوتی جز «تقوی» نمی تواند معیار تبعیض و نابرابری تلقی گردد و نابرابری و تمایز بر اساس تقوا نیز معیاری در تقسیم وظائف و وسیله ای برای نیل به اهداف عالی انسانی است نه عامل تبعیض در برابر قانون (ایها الناس ان ربکم واحد و ان اباکم واحد کلکم لادم و آدم من تراب ان اکرمکم عند الله

اتقیکم و لیس لعربی علی عجمی و لا- لا-حمر علی ابیض و لا- لا-بیض علی احمر فضل الا- بالتقوی (۲۳). ۱۰. ارزش هر انسانی به میزان عمل و کیفیت آن بستگی دارد (کل نفس بما کسبت رهینه) (۲۴) و معیار ارزیابی هر فردی توانائی و شایستگی اوست (قیمه کل امرء ما یحسنه) و شخصیت واقعی هر انسان را باید در وجود خود او جستجو کرد (من فاته حسب نفسه لم ینفعه حسب آباءه) (۲۵) و شخصیت اضافی و اعتباری بدون شخصیت ذاتی سودی ندارد (من ابطا به عمله لم یسرع به نسبه) (۲۶) و اگر از شخصیت تقوائی انسانها صرف نظر شود همه آنها علی رغم تمامی تفاوتها و اختلافهایشان برابرنند. (اصل المرء دینه و حسبہ خلقه کرمه تقواه و ان الناس من آدم شرع سواء) (۲۷). ۱۱. اسلام امتیاز طلبیهای مبتنی بر ثروت و قدرت را محکوم می کند (و قالوا نحن اکثر اموالا و اولادا و ما نحن بمعذبین قل ربی یسط الرزق لمن یشاء و یقدر و لکن اکثر الناس لا یعلمون) (۲۸) و برای خصائص نژادی نقشی در تقسیم عادلانه حقوق مردم قائل نمی شود (انی لا اری فی هذا الفی ء فضیله لبنی اسماعیل علی غیرهم) (۲۹) و همه را در برابر قانون یکسان می شمارد (الناس کلهم سواء کالسنان المشط) (۳۰) و حقوق و وظائف را متلازم و متساوی در مورد همه تعمیم می دهد (الحق لا- یجری لاحد الا- جری علیه و لا یجری علیه الا جری له) (۳۱) و به زمامداران و دولتمردان دستور می دهد که همه را در برابر حق یکسان ببینند (و لیکن امر الناس عندک فی الحق سواء) (۳۲) و اعلان شعار مساوات را در جامعه لازم می شمارد (و اعلموا ان الناس عدنا فی الحق اسوة) (۳۳) (خذ سواء و اعط سواء) (۳۴). علی (ع) به فرمانداران خود دستور می داد حتی در نگاه کردن به مردم نیز مراعات مساوات کنند (واس بینهم فی اللحظه و النظرة) (۳۵). ۱۲. تنها اختلافی را که اسلام بعنوان یک واقعیت اجتناب ناپذیر و عینی معنی دار می پذیرد اختلاف موجود بین زن و مرد است که از نظر فلسفه آفرینش بعنوان دو موجودی که مکمل یکدیگرند و با اختلافی که دارند مسئولیتهای ویژه ای را بر عهده گرفته اند و در نتیجه در پاره ای موارد حقوقی تفاوت دارند، مطرح می نماید. بسیاری وحدت و اشتراک دو جنس بشری در انسانیت را موجب برابری و مساوات کامل می دانند، ولی می بینیم در آفرینش، این برابری وجود ندارد. زیرا اصل تفاوت که در نظام یک سیستم مقتضای حکمت است در خلقت مرد و زن نیز اعمال شده است که نشان دهنده اختلاف نقش و مسئولیت آن دو است. این تحلیل ما به سه بخش قابل توجه در آفرینش انسانها می رسیم: ۱. بخش مشترک انسانی که در همه زنان و مردان یکسان وجود دارد. ۲. بخش اختصاصی خلقت زنان و ویژگیهایی که در جنس زن از نظر آفرینش وجود دارد. ۳. بخش اختصاصی جنس مرد که از نظر خلقت او را از جنس زن متمایز می سازد. با توجه به این واقعیت، بی شک شعار «تساوی حقوق» بصورت یک مارک تقلبی جلوه خواهد کرد که مقلدان غرب بر روی این ره آورد غربی چسبانیده اند. وقتی ما بر اساس این تفاوت‌های عینی که به مقتضای حکمت و تدبیر در یک سیستم پیچیده است، عدم تشابه حقوق زن و مرد را در پاره ای از موارد لازمه عدالت دانستیم، در حقیقت سخن ما به فلسفه حقوق مربوط می گردد که ریشه آن را باید در دو اصل توحیدی حکمت و عدالت جستجو کرد. قرآن با توجه دادن به فلسفه آفرینش زن و مرد، ما را به رمز اختلافات حقوقی فیمابین این دو جنس از انسان واقف گردانیده است. تردیدی نیست که کلیه حقوق ناشی شده از جنبه انسانیت انسان بین زن و مرد مشترک و یکسان است. بی شک اما اگر حقایق عینی را آنچنان که هست بنگریم، ویژگیهای زن (هویت اختصاصی زن) حقوق ویژه ای برای زنان، و خصائص موجود در مرد (هویت اختصاصی مرد) حقوق خاصی را ایجاب می کند. نادیده گرفتن اختلافهای حقیقی و عینی بین مرد و زن در تنظیم حقوق و مسئولیتهای آن دو خسارتهای جبران ناپذیری را به بار خواهد آورد که هم اکنون دنیای غرب علی رغم چاره جوئیها و ترمیمهایی که با استفاده از امکانات و سرگرمیهای مختلف بعمل آورده هنوز دست به گریبان آن است. اختلاف عینی موجود بین زن و مرد در پاره ای موارد نه تنها مستلزم مسئولیتهای و حقوق متفاوتی است بلکه آموزشهای اختصاصی و تربیت ویژه هر کدام را به تناسب بخشهای اختصاصی و مسئولیتهای ویژه هر یک ایجاب می نماید. به همین دلیل است که حقوق اختصاصی زن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است و دولت موظف است با رعایت موازین اسلامی زمینه های مساعد را برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او فراهم آورد و

مادران را بالا-خص در دوران بارداری و حضانت فرزند مورد حمایت قرار دهد و کودکان بی سرپرست را حمایت نماید و برای تضمین امنیت خانواده و حفظ کیان و بقای آن دادگاههای صالح ایجاد کند و با بیمه خاص، بیوگان و زنان سالخورده و بی سرپرست را تحت پوشش خاص قرار دهد و قیمومت فرزندان را به مادران شایسته اعطا و در جهت سود و مصلحت آنان، در صورت نبودن ولی شرعی قهری، قیمومت مادران را اولویت دهد. اصل امنیت مفهوم امنیت مصنوعیت از تعرض و تصرف اجباری بدون رضایت است، و در مورد افراد به معنی آن است که مورد هراس و بیمی نسبت به حقوق و آزادیهای مشروع خود نداشته و بهیچوجه حقوق آنان به مخاطره نیفتد و هیچ عاملی حقوق مشروع آنان را تهدید ننماید. لزوم و ضرورت امنیت در جامعه - به این مفهوم - از طبیعت حقوق بشری ناشی می گردد و لازمه حقوق و آزادیهای مشروع، مصنوعیت آنها از تعرض و دورماندن از مخاطرات و تعدیات است. اگر توجه کنیم به مخاطره انداختن و تهدید با مفهوم وسیعی که دارد شامل رفع هر نوع زمینه و عوامل احتمالی است که احیانا منجر به نقض و تعرض بالفعل حقوق مشروع افراد می گردد، ناگزیر باید امنیت را اعم از جلوگیری از نقض و تعرض بالفعل بدانیم و در تامین امنیت، ایجاد شرایط لازم برای صیانت حقوق و برطرف نمودن زمینه ها و عوامل تعرض احتمالی را نیز لازم و ضروری بشماریم. گاه امنیت به مفهوم حالتی که افراد در شرایط خاص نسبت به حفظ و صیانت حقوق مشروع خود احساس می کنند نیز اطلاق می شود که متلازم و مترادف با حالت آرامش و اطمینان در برابر اضطراب درونی است. معنی مقابل امنیت - در اینصورت - احساس وحشت و خوف و خطر است. بدیهی است امنیت به مفهوم عام آن که ابتدا گفته شد شامل این معنی روانی نیز خواهد بود. برای تحقق امنیت، وجود عوامل زیر لازم است: ۱. اجرا و تعمیم عدالت و قانون بطور یکسان و نفی هرگونه تبعیض در جامعه. ۲. مبارزه مداوم با عوامل تجاوزگر و زمینه های تعرض احتمالی و نیروهای فشار و وحشت و مهار کردن عواملی که زمینه تعرض دارند و پیشگیریهای لازم برای خشکانیدن ریشه های تعدی و تعرض. ۳. آشنائی عامه مردم با حقوق افراد و آگاهی لازم در جهت احترام به حقوق دیگران. ۴. ضمانت اجرای نیرومند معنوی (ایمان و اخلاق). ۵. ضمانت اجرای قانونی برای کیفر دادن متجاوزین به حقوق مردم. قرآن امنیت را یکی از اهداف استقرار حاکمیت الله و استخلاف صالحان و طرح امامت می شمارد: *وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیدلنهم من بعد خوفهم امنا یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا (۳۶)*. و نیز احساس امنیت را از خصائص مؤمن معرفی می کند: *هو الذی انزل السکینه فی قلوب المؤمنین (۳۷)* و همچنین مداهنه با دشمن و روح سازش را منافی با امنیت می داند: *فلا تطع المکذبین و دوا لو تدهن فیدهنون (۳۸)*. و تامین امنیت را از اهداف جهاد می شمارد: *و قاتلوهم حتی لا-تکون فتنه و یکون الدین لله (۳۹)*. و شهری که در آن امنیت باشد از مثلها و الگوهای قرآنی است: *ضرب الله مثلا قریه کانت آمنه مطمئنه یاتیها رزقها (۴۰)*. *امیر المؤمنین علی علیه السلام* تامین امنیت را در جامعه از انگیزه های قیام صالحین و اهداف عالی امامت می داند: *اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی کان منا منافسه فی سلطان و لا التماس شیء من فضول الحطام و لکن لئلا یرد المعالم من دینک و نظهر الاصلاح فی بلادک فیامن المظلومون من عبادک (۴۱)*. و نیز در عهد نامه مالک اشتر ضمن تاکید نیز انعقاد پیمانهای صلح برای تامین امنیت، پیشگیری از عوامل تهدید کننده امنیت را توجیه می کند: *لا تدفعن صلحا دعاک الیه عدوک الله فیه رضی فان فی الصلح دعه لجنودک و راحه من همومک و امنا لبلادک و لکن الحذر کل الحذر من عدوک بعد صلحه فان العدو ربما قارب یتغفل فخذ بالحزم (۴۲)*. اصولا-اسلام هر نوع ایجاد وحشت و هراس را در دل انسانهایی که مرتکب خلافی نشده اند ظلم و تجاوزی بس بزرگ تلقی می کند و آن را از جرائم می شمارد. در حدیث است: *لا-ترعوا المسلم فان روعه المسلم ظلم عظیم*. مسلمانان را نترسانید زیرا ایجاد وحشت در مسلمان ظلمی بس بزرگ است. پیامبر اکرم می فرمود: *من نظر الی مؤمن لیخیفه بها اخافه الله عز و جل یوم لا-ظل الا ظله (۴۳)*. امام صادق فرمود: *من روع مؤمنا بسطان لیصیبه منه مکروه فلم یصبه فهو فی النار و من روع مؤمنا بسطان لیصیبه منه مکروه فاصابه فهو مع فرعون و آل فرعون فی النار (۴۴)*. امنیت در حقوق اسلامی تنها در مورد جان و مال و عمل



و حقوق و آزادیهای مربوط به این موارد صادق نیست بلکه شامل شخصیت و شرف و حیثیت نیز می باشد. رسول اکرم فرمود: من اهان مؤمنا فقد بارزنی بالحرب و فرمود: سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر و اکل لحمه معصیته و حرمة ماله کحرمة دمه (۴۵). امام صادق فرمود: من اهان علی مؤمن بشرط کلمة لقی الله و بین عینیه مکتوب ایس من رحمة الله (۴۶) تا آنجا که لطمه وارد کردن به حیثیت و شرف و شخصیت مؤمن حتی برای خود شخص نیز جائز نیست. ان الله فوض الی المؤمن امورہ کلها و لم یفوض الیه ان ینکون ذلیلا (۴۷). امام صادق فرمود: اذا قال الرجال لایخیه المؤمن اف خرج من ولایتہ و اذا قال انت عدوی کفر احدهما و لا یقبل الله من مؤمن عملا- و هو مضمرا علی اخیه المؤمن (۴۸). اسلام به مسئله امنیت مسکن اهمیت فوق العاده قائل است و بدون اجازه ورود به مسکن دیگران را ممنوع و تعرض حتی به نگاه کردن به داخل خانه و محل سکونت مستور مردم را از مجوزات دفاع مشروع می شمارد تا آنجا که اگر شخص متعرض به هنگام دفاع صاحب خانه کشته شود خونش مهدور خواهد بود (۴۹). امنیت در اسلام اختصاص به صالحان و افرادی که مرتکب خلافی نشده اند و آنها که در مسیر انجام وظیفه اند و در مقام احترام به قانون هستند. و اما آنها که در مسیر خلافند و یا مرتکب بزه و جرم شده اند به دلیل ماهیت عملکردشان از حق امنیت محرومند. الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن (۵۰). قرآن به کسانی که در فکر توطئه و در اندیشه مکر السیئه هستند هشدار می دهد: افا من الذین مکروا السیئات (۵۱). و آنها را از مکر خدا یعنی بازتاب و پیامد توطئه ها و جرمها و عملکرد فاسدشان بر حذر می دارد. افامنوا مکر الله فلا- یامن مکر الله الا القوم الخاسرون (۵۲). و به همین دلیل است که قانون اساسی تصریح می کند: حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن، شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز می کند (۵۳). آزادیهای اساسی در آغاز این بحث باید معنی آزادی را روشن نمائیم. آزادی مانند بسیاری از واژه های سیاسی دارای معانی مختلف و به گونه ای متفاوت مورد بهره برداری قرار گرفته است. می دانیم در یک جامعه که افراد بر اساس یک سلسله تعهدات و التزامات در آن زندگی می کنند یک فرد نمی تواند همه اعمال دلخواه خویش را همیشه و همه جا انجام دهد. آزادی مطلق چیزی جز هرج و مرج و نقض تعهدات اجتماعی نیست. خود محدود سازی اجتماعی در زندگی اجتماعی اجتناب ناپذیر است. سخن را باید به میزان و معیار این محدودیت اختصاص داد و از مانعها بحث نمود زیرا محدودیتها گاه بوسیله افراد، گروهها، دولت، جامعه، شرایط حاکم و بالاخره زمانی با قانون صورت می پذیرد. باید دید کدامیک از این عوامل می توانند آزادی افراد را محدود کنند و نیز براساس چه معیاری و به چه میزان و اندازه؟ از سوی دیگر آزادی در عرصه سیاست و در قلمرو اقتصاد و در زمینه های فرهنگی و اعتقادی و فکری و نیز آزادیهای مدنی و غیره از یکدیگر جدا نبوده و متلازم و وابسته اند. از اینرو ارائه تعریف دقیق از آزادی کاری بس مشکل و بصورت جامع آن، خارج از توانائی بیان است. منتسکیو آزادی را به «انجام هر چیزی که قانون اجازه داده» تعریف می کند. اعلامیه حقوق بشر فرانسه (مصوبه ۱۷۸۹) نیز آزادی را به معنی توانائی بر انجام کاری که به دیگران زیان نرساند تفسیر می کند. برخی نیز آزادی را میانگینی بین دو حالت بی نیازی جامعه نسبت به اجبار و حد افراطی کنترل کامل همه اعمال افراد می دانند، و بعضی دیگر آزادی را به فرصت دادن به هر فرد تا به زندگی خود برسد معنی کرده اند. رهائی از قیود در محدوده قانون و نیز حقوق قانونی که از زندگی در حوزه حاکمیت یک حکومت متشکل کسب می شود تعاریف دیگری است که برای آزادی ذکر شده است. بخش عمده بحثهای مربوط به آزادی، به رابطه فرد و دولت و به تعبیر دیگر، انسان و قانون مربوط می شود، و در حقیقت محور اساسی بحث آزادی، این است که فرد تا چه حد در فکر و اعتقاد و بیان آن دو و در فعالیتهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی می تواند از تعرض دولت و قانون مصون باشد. و عبارت دیگر اقتدارات قانون و حاکمیت دولت تا چه حدی از قلمرو اعمال ایشان را باید تحت کنترل خود در آورد. غرب، فلسفه این آزادی را در اعتقاد به اصل سرمایه داری و ارضای تمایلات و خواسته ها و هوی و هوسهای مادی می داند و مبنای وضع قوانین و میزان حاکمیت دولتها را نیز براساس میل و شهوت اکثریت قرار می دهد. شرق نیز با اعتقاد به جبر تاریخ و حاکمیت قوانین دیالکتیکی بر جهان و انسان، آزادی انسان را در تشدید تضادها و ایجاد

شرایط و بالاخره نوعی هدایت محکوم به قانونمندیهای دیالکتیکی، منحصر می‌داند و هر کدام به گونه و جهت تعلیلی نیاز انسان به آزادی را بیان می‌کنند، یکی تمایلات حیوانی و مادی انسان و دیگری هماهنگی با قانونمندیهای تکامل را عامل اصلی می‌شمارد. در این میان اسلام برای آزادی، هويت و عامل انسانی قائل است و انسان را دارای استعدادهای فراوان و تمایلات عالی انسانی می‌داند، و همین استعدادها و تمایلات عالی را منشا آزادی انسان می‌شمارد و آزادی را بر اساس آن چیزی می‌داند که تکامل انسانی را ایجاب می‌کند، و آزادی در این دید یک حق انسانی است و ناشی از استعدادهای انسانی و رهائی این استعدادها و تمایلات عالی از هر نوع مانع و مزاحم و هموار بودن راه تکامل آن مفهوم صحیح آزادی در مکتب اسلام است. قرآن مسئله آزادی را در قالب توحید بیان می‌کند و به تقید و تعهد و التزام انسان به اطاعت فرمان خدا که بیانگر راه تکامل انسان است و نفی مطلق اطاعت غیر خدا به هر نوع و هر وسیله که باشد دعوت می‌نماید. خداپرست واقعی یک انسان آزاد است که در برابر هیچ قدرتی سر تعظیم فرود نمی‌آورد. چهره انبیا در قرآن بصورت آزاد مردانی ترسیم شده که برای رهائی مردمشان از قید و بند اسارت نمرودها و فرعونها و قیصرها و ابوجهلها تلاش می‌کرده‌اند و هدفشان آزاد سازی انسان از زنجیرهای اسارت‌های درونی بوده است. و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التي كانت عليهم (۵۴). آزادی به مفهوم اسلامی، نخست از درون آغاز می‌شود و تا انسان از قید و بند اسارت‌های درونی آزاد نگردد از اسارت طاغوتها و عوامل برونی رها نمی‌گردد. آنچه که انسان را به زنجیر اسارت جباران می‌کشد، همان بندهای جهل و زبونی و طمع و پرستش هوی و هوسها و تمایلات حیوانی است، و حتی جباران و خودکامگان نیز که انسانها را به بند می‌کشند خود در اسارت هوسها و افزون طلبیها و قدرت پرستیها و خودخواهیها و دنیا پرستیها و شهوات خویشند. در اسلام مبارزه در راه آزادی با جهاد قهر آمیز و جنگ با دشمنان آزادی و ریشه کن نمودن کسانی که انسانها را به بند می‌کشند تمام نمی‌شود. مسلمان به موازات این جهاد باید دست به جهاد بزرگترین بزند که خود را از درون رها و آزاد کند و زنجیر اسارت را از دل و فکر خویش بگسلد و خود را از عبودیتها و وابستگیها و دلدادگیها آزاد نماید. امیر المؤمنین علی (ع) در یکی از خطبه‌های خود فرمود: «فان الله بعث محمدا (ص) ليخرج عباده من عبادة عباده الی عبادة و من عبود عباده الی عبوده و من طاعة عباده الی طاعته و من ولاية عباده الی ولايته» (۵۵). هدف انبیا رهائی انسانها از ولایت غیر خدا بود لا تتخذوا اولياء من دون الله و مبارزه شان با طاغوت‌های زمان خود در این جمله خلاصه می‌شد: ان عبدت بنی اسرائیل (۵۶). و اسلام بر این سخن تاکید دارد که: لا تكن عبد غيرك و قد جعلك الله حرا (۵۷) و نیز تصریح می‌کند که: الناس كلهم احرار (۵۸). آزادی در مفهوم اسلامی از تعهد انسان در برابر خدا و التزام به ولایت خدا و تسلیم در برابر حاکمیت تشریعی الهی تفکیک ناپذیر است و به همین دلیل معنی دار و مبتنی بر جهان بینی و دید توحیدی عمیقی است. در مفهوم اسلامی آزادی، عنصر عقلانی کاملا دخیل است و انسان هرگز نسبت به اعمال و افکار غیر عقلانی آزاد نیست و اسلام هرگز این نوع آزادی را احترام نمی‌گذارد. اسلام در عین اینکه با بیان اصل «لا اكره فی الدین» احترام به فکر و آزادی عقیده را بیان می‌کند، ولی هرگز عقایدی را که از راه تقلید کورکورانه و از طرق غیر عقلانی بر انسانها تحمیل شده، مورد تایید قرار نمی‌دهد و برای آن احترامی قائل نمی‌شود. ابراهیم بتها را می‌شکند و پیامبر اسلام بتها را به بدی یاد می‌کند و سرانجام دستور سرنگونی آنها را صادر می‌کند و هرگز خرافات متکی به اوهام و تقلید و تحمیل را نمی‌پسندد. زیرا این نوع آزادی و احترام به چنین عقایدی در حقیقت اغراء به جهل و نگهداشتن انسانهای در بند، در اسارتشان است. دستورات قرآن در زمینه تفکر و تعقل و تدبر کلا- دلالت بر آزادی فکر و عقیده دارد زیرا این دو لازم و ملزوم یکدیگرند چنانکه هر دو مستلزم آزادی بیان و فکر و عقیده نیز هستند. ولی انتقال فکر و عقیده به دیگران تا چه حد می‌تواند آزاد باشد؟ حتی تا آنجا که قدرت تفکر را از دیگری سلب و فکر و عقیده ای را بر او تحمیل و یا او را گمراه نماید؟ در شرایط نابرابر و عدم توازن فکری، وقتی القاء عقیده بصورت غیر علمی و به دور از اختیار و به گونه ای انجام می‌گیرد که امکان اعمال اراده و آزادی را از دیگری سلب می‌کند، آیا آزادی بیان و مطبوعات و احزاب و ادیان می‌تواند قابل قبول باشد؟ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح

می‌کند که: تفتیش عقاید ممنوع است و هیچکس را نمی‌توان بصرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد (۵۹). و نیز تاکید می‌کند: نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند مگر آنکه مخل به مبانی اسلام و یا حقوق عمومی باشند. تفصیل آن را قانون مطبوعات بیان کرده است. بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخبرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آنها، استراق سمع و هرگونه تجسس، نوعی سلب آزادی است، و جز در مواردی که قانون به حکم مصالح عمومی و حفظ امنیت و ضرورت تجویز می‌کند ممنوع است. احزاب و جمعیتها و انجمنهای سیاسی و صنفی و انجمنهای اسلامی یا اقلیتهای دینی شناخته شده (زرتشتیان، یهودیان، مسیحیان) آزادند، مشروط بر اینکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچکس را نمی‌توان از شرکت در این نوع تشکلهای منع کرد یا به شرکت در یکی از آنها مجبور ساخت. قانون احزاب موارد استثنای این اصل را طی چند ماده بیان نموده و ممنوعیتها را مشخص کرده است. تشکیل اجتماعات و راه پیمائیهها بدون حمل سلاح بشرط آنکه مخل به مبانی اسلام نباشد آزاد است و هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست برگزیند. دولت موظف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون برای همه افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید. زیرا بدون چنین زمینه‌ای آزادی شغل معنای صحیحی نخواهد داشت و در اشتغال، تنها ملاک، امانت و کاردانی خواهد بود. چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: لا تقلبن فی استعمال عمالک و امرائک شفاعة الا شفاعة الکفائه و الامانه (۶۰). هیچکس را نمی‌توان از محل اقامت خود تبعید کرد یا از اقامت در محل مورد علاقه اش ممنوع یا به اقامت در محلی مجبور ساخت مگر در مواردی که قانون مقرر می‌دارد. پیامبر اکرم (ص) فرمود: البلاد بلاد الله و العباد عيال الله حیثما اصبحت خیرا فاقم (۶۱). علی علیه السلام فرمود: خیر البلاد ما حملک (۶۲). حق دادخواهی شعار لا تظلمون و لا تظلمون (۶۳) و افشای ستم و ستمکار لا یحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم (۶۴) و حرمت ستم و ستمکشی در اسلام نه تنها حق دادخواهی را برای انسان محترم شمرده بلکه آن را برای احیای حق و عدالت و امحای باطل و ظلم واجب کرده است. اهمیت فوق العاده و ارزش خطیری که اسلام برای اجرای عدالت و امر قضاوت قائل شده نشانگر احترام به حق دادخواهی فرد است (۶۵). ایجاد دادگاههای صالح، اولین شرط احترام به حق دادخواهی است بطوریکه باید همگان امکان دسترسی به دادگاههای صالح را داشته باشند. قانون اساسی تصریح می‌کند: همه افراد ملت حق دارند اینگونه دادگاهها را در دسترس داشته باشند و هیچکس را نمی‌توان از دادگاهی که بموجب قانون، حق مراجعه به آن را دارد منع کرد. از آنجا که هر کسی قادر به دفاع از خود و اقامه دعوی در دادگاه نیست حق انتخاب و کیل از شرایط احترام به حق دادخواهی است. اهمیت مسئله قضاوت و شرایط خاص آن ایجاب می‌کند که مجازات جز از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون اجرا نگردد و برای کنترل دستگاه قضائی و خودداری از هر نوع احتمال غرض ورزی دادرسان و نیز جلب اعتماد عمومی و کمک از وجدان جامعه، علنی بودن محاکمات لازمه آزادی و حق دادخواهی افراد است. اسلام با الغای اثر هر نوع عملی که با اجبار و اکراه انجام می‌گیرد (۶۶) اجبار به شهادت و اقرار یا سوگند را منع و فاقد اثر قرار داده است. اصل برائت از اصول عملیه در علم اصول فقه و از مبانی فقه اسلامی است و به مقتضای آن هر کسی تا جرمی درباره اش ثابت نشده محکوم به برائت است و برای مجرم شناخته شدن هر انسانی لازم است دادگاه صالح بر آن حکم نماید. از آنجا که بر اساس قاعده لاضرر زیان رسانی به دیگران ممنوع است هیچکس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر و یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد و بخاطر استیفای حق خویش مصالح جامعه و امنیت و سلامتی و حقوق دیگران را به مخاطره افکند. حق آموزش و پرورش تعلیم و تربیت از اهداف عالی انبیاء و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه (۶۷) و ضرورتی اجتناب ناپذیر در رشد و تعالی انسان و امری واجب در اسلام و از موجبات برتری انسان از دیدگاه قرآن است (هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون) (۶۸). علم از دیدگاه اسلام پایگاه معرفت خدا و اساس ایمان است: و لیعلم الذین اوتوا العلم انه الحق من ربک فیومنوا به فتخبث له قلوبهم (۶۹). گزینشها در اسلام بر اساس میزان

برخورداری از تعلیم و تربیت است: ان الله اصطفاه علیکم و زاده بسطة فی العلم و الجسم (۷۰). فقدان علم و تربیت علامت دل مردگی و طبع الله علی قلوبهم فهم لا- یعلمون (۷۱) و کوردلی لان العلم نور الابصار من العمی (۷۲) و بیخردی و ما یعقلها الا العالمون (۷۳) و نفاق و لكن المنافقون لا یعلمون (۷۴) و موجب انحطاط و رجعت (فاذا کتم العالم علمه... و استکبر الجاهل عن طلب العلم رجعت الدنيا علی تراشها قهقری) (۷۵) و مایه خواری و خفت است (اذا ارذل الله عبدا حضر علیه العلم) (۷۶) و در نهایت ارزش هر انسانی به میزان علم اوست (اکثر الناس قیمة اکثرهم علما و اقل الناس قیمة اقلهم علما) (۷۷). رسول خدا می فرمود: لست احب ان اری الشاب منکم الا- غادیا فی حالین اما عالما او متعلما (۷۸). امام صادق می فرمود: لو علم الناس ما فی العلم لطلبوه و لو بسفک المهج و خوض اللجج (۷۹). در نظام جمهوری اسلامی تنظیم برنامه اقتصادی کشور باید بصورتی باشد که شکل و محتوا و ساعات کار به هر فرد آن امکان را بدهد که علاوه بر تلاش شغلی فرصت و توان کافی برای خودسازی معنوی و سیاسی و اجتماعی و شرکت فعال در رهبری کشور و افزایش مهارت و ابتکار داشته باشد. دولت موظف است وسائل آموزش و پرورش رایگان را برای همه ملت تا پایان دوره متوسطه فراهم سازد و وسائل تحصیلات عالی را تا سر حد خود کفائی کشور بطور رایگان گسترش دهد. مسئله تعمیم سطح تعلیم و تعلم در اسلام که همه اقشار جامعه در یک زمان هم معلمند و هم متعلم و ریزش و رشد علمی بطور مداوم در جامعه اسلامی با شتاب سریع در جریان است ضرورت همکاری و مشارکت مردم را با دولت در امر آموزش و پرورش ایجاب می نماید. حق برخورداری از تامین اجتماعی طبیعت انسان آن چنان نیست که از قدرت کار و خلاقیت در همه شرایط و برای همیشه در طول حیات خویش برخوردار باشد. فردی که به دلالتی کاری برای خود دست و پا نکرده و بیکار است و یا به دلیل پیری و فرسودگی و از کار افتادگی قادر به تامین زندگی خویش نیست و همچنین آنها که احتیاج به سرپرست دارند و فاقد سرپرستند و یا در راه ماندگان که علی رغم داشتن امکانات مالی در شرایط عسرت قرار گرفته اند و نیز کسانی که دچار حوادث و سوانح شده و بیمار و نیازمند به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبتهای پزشکی هستند از چه راهی باید تامین شوند؟ آیا در جامعه اسلامی هر کس تا زمانی که قادر به کار است حق حیات دارد و در شرایط ضروری باید افراد به حال خود رها شوند؟ یا باید گذاشت تا به حال در یوزگی و همچون طفیلی در خفت بسر برند؟ در دوران خلافت علی علیه السلام، هنگامیکه حضرت پیر مرد از کار افتاده نابینائی را می بیند که از مردم تقاضای کمک می کند و از حالش جويا می شود و می گویند نصرانی است، آثار خشم در چهره اش آشکار می گردد و فریاد بر می آورد: او تا جوان بود به کارش کشیدید اکنون که پیر شده و ناتوان گشته وی را به حال خود رها نموده و از احسان و کمک محروم می نمائید؟! آنگاه این دستور را صادر می فرماید: انفقوا علیه من بیت المال (برای وی از بیت المال مستمری قرار دهید) (۸۰). دولت اسلامی مکلف است طبق قوانین از محل درآمدهای عمومی و درآمدهای حاصل از مشارکت مردم خدمات و حمایتهای مالی را در مواردی که ذکر شد برای یک فرد کشور تامین نماید و از طریق بیمه و غیره زندگی آینده افراد را تضمین کند. قانون تامین اجتماعی در قانون مصوب ۱۹/۳/۵۴ در موارد زیر اطلاق می گردید:

الف: حوادث و بیماریها. ب: بارداری. ج: غرامت دستمزد. د: از کار افتادگی. ه: بازنشستگی. و: مرگ. سازمان تامین اجتماعی که موضوع این قانون ۱۱۸ ماده ای بود زیر نظر وزیر رفاه اجتماعی اداره می شد و دارای شخصیت حقوقی و استقلال مالی و اداری بود و در شورای عالی سازمان که بالاترین ارگان آن بود غیر از وزیر رفاه اجتماعی وزیر امور اقتصادی، وزیر بهداشتی، وزیر تعاون روستائی، وزیر کار و امور اجتماعی، وزیر مشاور، رئیس سازمان برنامه و بودجه، رئیس کل بانک مرکزی، دبیر کل سازمان امور اداری، رئیس کل بیمه مرکزی و مدیر عامل جمعیت شیر و خورشید سرخ ایران یا معاونین آنها عضویت داشتند و حضور دو نفر نماینده اصناف و سه نفر نماینده کارگران و دو نفر از سایر گروهها در شورای عالی تامین اجتماعی پیش بینی شده بود. منابع مالی سازمان از طریق حق بیمه، درآمد حاصل از وجوه ذخائر و اموال سازمان، وجوه خاصی از خسارت و جریمه های نقدی و کمکها و هدایا تامین می گردید (۸۱). صندوق تامین اجتماعی در ماده ۱۱ قانون تشکیل وزارت بهداشتی و بهزیستی مصوب تیر ماه ۱۳۵۵

صندوقی به نام صندوق تامین اجتماعی پیش بینی گردید و صندوقهای قبلی مربوط به قانون حمایت کارمندان در برابر اثرات ناشی از پیری و از کار افتادگی و فوت به این صندوق منتقل شد و طبق تصویب مجلس شورای اسلامی از تاریخ اول فروردینماه ۱۳۶۰ با لغو قانون تشکیل وزارت بهداری و بهزیستی صندوق پیش بینی شده در ماده ۱۱ آن قانون لغو و قانون سابق حمایت کارمندان و قانون تامین اجتماعی مصوب ۱۳۵۴ معیار عمل قرار گرفت (۸۲). لایحه قانونی اصلاح قانون تشکیل سازمان تامین اجتماعی اولین گامی بود که توسط شورای انقلاب در جهت اقدام اساسی برای طرح مسئله تامین اجتماعی متناسب با شرایط جامعه انقلابی و اسلامی ایران برداشته شد (۸۳) و با تصویب این لایحه در تاریخ ۲۸/۴/۵۸ سازمان مستقلی به نام سازمان تامین اجتماعی به منظور اجرا و تعمیم و گسترش انواع بیمه های اجتماعی و استقرار نظام هماهنگ و متناسب با برنامه های تامین اجتماعی، همچنین تمرکز وجوه و درآمدهای موضوع قانون تامین اجتماعی و سرمایه گذاری و بهره برداری از محل وجوه و ذخائر شکل گرفت و کلیه واحدهای اجرائی تامین اجتماعی، سازمانهای منطقه ای بهداری و بهزیستی استانها از سازمانهای مذکور منتزع و با کلیه وظائف و دارائی و مطالبات و دیون و تعهدات به سازمان منتقل گردید. در ماده اول این لایحه قانونی پیش بینی شد که سازمان تامین اجتماعی باید طبق اساسنامه ای که به تصویب هیئت وزیران می رسد اداره شود. هیئت وزیران دولت موقت جمهوری اسلامی ایران در تاریخ ۱۰/۶/۵۸ اساسنامه سازمان را به تصویب رسانید و اساس سازمان بر قانون تشکیل سازمان مصوب ۱۳۵۴ نهاده شد و اعضای شورای عالی سازمان مرکب از وزیر بهداری، وزیر کار، وزیر مشاور، وزیر اقتصاد، سه نفر نمایندگان کارفرمایان، سه نفر نمایندگان بیمه شدگان اعلام گردید (۸۴). با تصویب قانون اساسی این هدف با اصل بیست و نهم قانون اساسی تامین گردید. و پیرو اجرای این اصل مجلس شورای اسلامی طی ماده واحده مصوب ۱۳/۴/۶۱ دولت را مکلف کرد حداکثر ظرف شش ماه نسبت به تهیه و تقدیم لایحه تامین اجتماعی به مجلس شورای اسلامی اقدام نماید و تا تصویب قانون جدید از تاریخ اجرای این ماده واحده خسارات تاخیر تادیه و بهره تقسیط مانده بدهی و زیان دیر کرد مندرج در قانون تامین اجتماعی را حذف نمود (۸۵). و همچنین ماده واحده مصوب ۱۷/۸/۶۲ دولت را مکلف نمود که نسبت به تضمین بیمه و رفاه زنان و کودکان بی سرپرست موضوع بند چهارم اصل بیست و نهم قانون اساسی اقدام و حداکثر ظرف سه ماه لایحه آن را برای تصویب به مجلس تقدیم نماید. با تشکیل کمیته امداد امام اعطای کمکهای بلاعوض از قبیل کمکهای مستمری نقدی و غیر نقدی به افراد بی بضاعت تحت پوشش و کمکهای ازدواج و تجهیزیه و تبدیل به احسن و خود کفائی (کمکهای سرمایه ای) و درمانی و سایر کمکها و هزینه های مربوط در قالب برنامه های پیش بینی شده امکان پذیر گردید. تصویب نامه مورخ ۱۱/۳/۶۲ هیئت وزیران سازمان بهزیستی کشور را مکلف نمود که در سال ۱۳۶۲ تا مبلغ پانزده میلیارد ریال از محل طرح شهید رجائی برای هر یک از کشاورزان روستانشین نیازمند که سن آنان متجاوز از ۶۰ سال باشد تا مبلغ سه هزار ریال در ماه تامین نماید و ضمن نظارت کامل بر حسن اجرای این آئین نامه در سراسر کشور نتایج آن را تا پایان سال به هیئت وزیران گزارش کند تا در مورد ادامه این طرح یا اصلاح و تجدید نظر آن در سالهای آتی تصمیم لازم اتخاذ گردد (۸۶). هیئت وزیران در تاریخ ۶/۴/۶۲ آئین نامه ای را به تصویب رسانید که طبق آن سازمان بهزیستی کشور موظف بود برای حمایت و بازپروری زنان ولگرد منحرف و آسیب پذیری که بنا به تشخیص مراجع قضائی به امور سرپرستی و ارشاد سازمان بهزیستی کشور معرفی می شوند هزینه های لازم را برای آموزش و پیشگیری مصرف نماید. در این هزینه ها پرداخت ماهیانه برای کمک به تامین زندگی مددجویان و فرزندان و مسکن و هزینه های درمانی و کمک هزینه ازدواج و تجهیزیه پیش بینی شده بود (۸۷). قوانینی در زمینه اجرای اصل بیست و نهم قانون اساسی به تدریج تصویب شده است که بعنوان نمونه به موارد زیر اشاره می شود: ۱. قانون تعیین حداکثر حقوق بازنشستگی و وظیفه کارکنان دولت و مشمولین صندوق تامین اجتماعی، مصوب ۳۰/۳/۶۱. (۸۸) ۲. قانون افزایش مستمری دریافت کنندگان مستمری از کار افتادگی جزئی ناشی از کار، مصوب ۱۵/۱۰/۶۲. (۸۹) ۳. قانون حداکثر حقوق بازنشستگی، مصوب ۴/۲۶/۱۱/۵۹. قانون تربیت بهداشت کار دندان و دهان به منظور



گسترش خدمات درمانی و بهداشتی در روستاها، مصوب ۲۳/۱/۶۰ (۹۰). ۵. قانون مربوط به درمان و اشتغال به کار معتادین، مصوب ۱۹/۳/۵۹ شورای انقلاب. ۶. قانون الزام دولت جهت بازسازی و احیاء مناطق روستائی کشور بوسیله ایجاد خدمات و امکانات رفاهی، صنعتی، فرهنگی و بهداشتی، مصوب ۱۲/۱۰/۶۲ (۹۱). ۷. قانون برقراری حقوق وظیفه و مستمری برای کسانی که به شهادت می‌رسند یا در راه انجام وظیفه فوت یا معلول می‌شوند، مصوب ۲/۸/۶۱ (۹۲). ۸. قانون برقراری حقوق وظیفه از کار افتادگی و وظیفه عائله تحت تکفل جانبازان و شهدای انقلاب اسلامی ایران و جنگ تحمیلی و پرداخت حقوق و مزایای مجروحین جنگ تحمیلی و انقلاب اسلامی مصوب ۲۵/۱۱/۶۱ (۹۳). ۹. قانون حمایت از پرسنلی که در عملیات خنثی سازی مواد منفجره یا محترقه جان خود را از دست داده و یا معلول می‌شوند، مصوب ۲۷/۵/۶۲ (۹۴). ۱۰. قانون خدمت نیمه وقت بانوان مصوب ۱۰/۹/۶۲ که بر اساس این قانون به وزارتخانه‌ها و مؤسسات دولتی اجازه داده شد که در صورت تقاضای بانوان کارمند رسمی و ثابت خود و موافقت بالاترین مقام مسئول خدمت آنان را نیمه وقت تعیین نمایند. بی شک این نوع حمایت منطبق با اصل بیست و نهم قانون اساسی بوده و بصورت برنامه دراز مدت در برخورداری زنان از تامین اجتماعی مفید است (۹۵). ۱۱. قانون معافیت آن عده از معلولین انقلاب اسلامی که قادر به انجام کار می‌باشند و همچنین افراد خانواده شهداء و معلولین، مصوب ۱/۳/۶۳ (۹۶). ۱۲. قانون برقراری حقوق وظیفه و مستمری وراث و حقوق و مزایای شهدای نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۲۶/۳/۶۲ (۹۷). ۱۳. قانون اعاده بخدمت کارکنان بازنشسته دولت، مصوب ۱۸/۱۰/۶۰ (۹۸). ۱۴. قانون برقراری مستمری در باره بیمه شدگانی که به علت همکاری با نیروهای مسلح شهید یا معلول شده یا می‌شوند، مصوب ۱۸/۱۱/۶۰ (۹۹). ۱۵. قانون معافیت یک نفر از فرزندان خانواده شهدا از خدمت نظام وظیفه، مصوب ۲۵/۱۱/۶۱ (۱۰۰). ۱۶. کلیه قوانینی که در زمینه بیمه و بهداشت و درمان تصویب شده و به اجرا در آمده است. پی نوشت‌ها: ۱. سفینه البحار، ج ۱، ص ۱۳. این نوع وحدت را در این آیه نیز می‌بینیم: من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا. (مائده، آیه ۳۲). ۲. کهف، آیه ۲۹. ۳. المیزان، ج ۴، ص ۱۱۲. ۴. بقره، آیه ۳۰. ۵. انشقاق، آیه ۶. ۶. انعام، آیه ۹۴، و (یوم تجد کل نفس ما علمت من خیر محضرا) آل عمران، آیه ۳۰. ۷. طور، آیه ۲۱. ۸. برای اطلاع بیشتر از مسائل مربوط به حقوق بشر سازمان ملل متحد به کتاب راهنمای سازمان ملل متحد، ص ۶۴۹-۵۹۵ مراجعه نمایید. ۹. انعام، آیه ۷۹. ۱۰. نهج البلاغه. ۱۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۱۲. حجرات، آیه ۱۱. ۱۳. نساء، آیه ۱. ۱۴. انشقاق، آیه ۹۴. ۱۵. ص، آیه ۷۲. ۱۶. یونس، آیه ۱۹. ۱۷. نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۱۸. حجرات، آیه ۱۳. ۱۹. روم، آیه ۲۲. ۲۰. اسراء، آیه ۷۰. ۲۱. احزاب، آیه ۷۰. ۲۲. ورام، ص ۶۰. ۲۳. از سخنان پیامبر اسلام (ص) در حجه الوداع، رجوع شود به تحف العقول، ص ۲۹. ۲۴. مدثر، آیه ۳۸. ۲۵. نهج البلاغه، باب حکم شماره ۳۸۹. ۲۶. نهج البلاغه، باب حکم شماره ۲۲. ۲۷. امام باقر (ع) سفینه البحار، ج ۲، ص ۳۴۸. ۲۸. سباء، آیه ۳۶ و ۳۵. ۲۹. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۸۰. ۳۰. من لا یحضره الفقیه، ص ۵۷۹. ۳۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶. ۳۲. نهج البلاغه، نامه ۵۹. ۳۳. نهج البلاغه، نامه ۷۰. ۳۴. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۰. ۳۵. نهج البلاغه، نامه ۲۷. ۳۶. نور، آیه ۵۵. ۳۷. الفتح، آیه ۴. ۳۸. قلم، آیه ۹. ۳۹. بقره، آیه ۱۹۳. ۴۰. نحل، آیه ۱۱۲. ۴۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱. ۴۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۴۳. اصول کافی، ج ۲، ص ۲۷۳. ۴۴. اصول کافی، ج ۲، ص ۲۷۴. ۴۵. سفینه البحار، ج ۱، ص ۴۱. ۴۶. همانجا. ۴۷. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۲۴. ۴۸. سفینه البحار، ج ۱، ص ۴۱. ۴۹. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۹۱. ۵۰. انعام، آیه ۸۲. ۵۱. نحل، آیه ۴۵. ۵۲. اعراف، آیه ۹۹. ۵۳. قانون اساسی، اصل ۲۲. ۵۴. اعراف، آیه ۱۵۷. ۵۵. وافی، ج ۳، ص ۲۲/۱۴. ۵۶. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴. ۵۷. شعراء، آیه ۲۱. ۵۷. نهج البلاغه، نامه ۳۱. ۵۸. وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۴۳. ۵۹. قانون اساسی، اصل ۲۳. ۶۰. نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۶۱. نهج الفصاحه، ص ۲۲۳. ۶۲. نهج البلاغه، حکم شماره ۴۴۲. ۶۳. بقره، آیه ۲۷۹. ۶۴. نساء، آیه ۱۴۸. ۶۵. در بخش قوه قضائیه بحثی در این زمینه به میان آورده ایم. ۶۶. حدیث رفع: «رفع عن امتی تسعه... ما اکرهوا علیه». ۶۷. آل عمران، آیه ۱۶۴. ۶۸. زمر، آیه ۹. ۶۹. حج، آیه ۵۴. ۷۰. بقره، آیه ۲۴۷. ۷۱. توبه، آیه ۹۳. ۷۲. از علی علیه السلام. ۷۳. عنکبوت، آیه ۴۳. ۷۴. منافقون، آیه ۸. ۷۵. رجوع شود به

الحیاء، ج ۱، ص ۵۷. ۷۶. نهج البلاغه، حکم ۲۸۸. ۷۷. امالی صدوق، ص ۱۹. ۷۸. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۷۰. ۷۹. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۷۷. ۸۰. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۹. ۸۱. رجوع شود به مجموعه قوانین و مقررات کار و تامین اجتماعی، نشریه شماره ۹، ص ۳۶۱. ۸۲. همان، ص ۳۹۷. ۸۳. همان، ص ۳۹۸. ۸۴. رجوع شود به مجموعه قوانین سال ۱۳۵۸، ص ۷۴، و مجموعه قوانین و مقررات کار و تامین اجتماعی، ص ۴۰۲. ۸۵. رجوع شود به مجموعه قوانین سال ۱۳۶۱، ص ۲۲. ۸۶. رجوع شود به مجموعه قوانین سال ۱۳۶۲، ص ۷۷. ۸۷. رجوع شود به مجموعه قوانین سال ۱۳۶۲، ص ۱۰۰. ۸۸. مجموعه قوانین دوره اول مجلس شورای اسلامی، ص ۱۸۷. ۸۹. همان، ص ۵۴۹. ۹۰. همان، ص ۲۲. ۹۱. همان، ص ۵۴۷. ۹۲. همان، ص ۲۷۷. ۹۳. همان، ص ۳۵۲. ۹۴. همان، ص ۵۱۷. ۹۵. همان، ص ۵۴۵. ۹۶. همان، ص ۶۲۱. ۹۷. همان، ص ۴۴۶. ۹۸. همان، ص ۱۳۹. ۹۹. همان، ص ۱۴۰. ۱۰۰. همان، ص ۳۵۲. منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۱، عمید زنجانی، عباسعلی؛

### قلمرو آزادی در حقوق بشر

قلمرو آزادی در حقوق بشر می‌داند که در عصر اخیر مساله‌ای به عنوان اعلامیه جهانی حقوق بشر مطرح شد. ابتدا این اعلامیه توسط نمایندگان ۴۶ دولت به امضاء رسید و سپس، به مرور زمان، کشورهای دیگری به آنها ملحق شدند و در نتیجه آن اعلامیه به صورت اعلامیه جهانی مطرح شد. در این اعلامیه، حقوقی برای انسانها مطرح شده است که از جمله آنها حق آزادی بیان، آزادی اختیار مسکن، آزادی اختیار شغل، آزادی انتخاب مذهب و انتخاب همسر است. این که این حقوق - که استدلالی هم در اعلامیه برای آنها نشده - از کجا نشأت گرفته‌اند و چگونه به عنوان حقوق همه انسانها مطرح شده‌اند، تاریخچه مفصلی دارد. درباره این اعلامیه، از سوی حقوقدانانی که آشنا به فلسفه حقوق بودند (به خصوص حقوقدانان مسلمان) بحثهایی مطرح شد، از جمله این که: ریشه فلسفی مطالبی که شما با عنوان حقوق انسانها مطرح می‌کنید و آنها را مطلق می‌دانید و معتقدید که هیچ کس نباید آنها را محدود کند چیست؟ و چه استدلالی برای آنها وجود دارد؟ آیا مرز و حدود مشخصی دارند یا خیر؟ و آیا این حقوق به طور مطلق فوق قانون‌اند و هیچ قانونی اجازه محدود کردن این حقوق را ندارد؟ آیا هیچ قانونی اجازه تعیین حدود آزادی بیان را ندارد؟ آیا هیچ قانونی اجازه محدود کردن انتخاب همسر را ندارد؟ آیا هیچ قانونی اجازه ندارد که بیان کند شما حق انتخاب مسکن بیرون از محدوده را ندارید؟ آیا قانون اجازه ندارد مرز مشخصی برای این حقوق تعیین کند؟ وقتی ما می‌گوییم فلان مطلبی حق طبیعی است و مقتضای طبیعت انسان است، به فرض این که استدلال عقلی هم داشتیم، آیا معنایش این است که این حقوق حد و مرزی ندارند؟ اگر مرزی دارند چه کسی حد و مرزشان را تعیین می‌کند؟ حقیقت این است که خود نویسندگان اعلامیه و کسانی که آن را تفسیر کرده‌اند، غالباً - تا آن جا که بنده اطلاع دارم - از پاسخ دادن صحیح به این پرسش‌ها طفره رفته‌اند. بالاخره منظور از این که آزادی فوق قانون است چیست؟ آیا آزادی‌هایی وجود دارند که هیچ قانونی اجازه نداشته باشد آنها را محدود کند؟ نباید بپرسیم که انتهای این آزادی‌ها تا کجاست؟ آیا آزادی بیان این است که هر کس هر چیز دلش خواست بگوید؟! می‌بینیم در هیچ کشوری چنین اجازه‌ای را نمی‌دهند و برای آزادی بیان حد و مرزی قائل می‌شوند، مثلاً توهین به شخصیت افراد در هیچ جای عالم پذیرفته نیست. بروز تعارض در حد آزادی این سؤال که حد و مرز آزادی‌ها تا به کجاست و چه کسی آن را تعیین می‌کند؟ یک جواب اجمالی دارد و آن این است که: وقتی گفته می‌شود آزادی فوق قانون است و نباید محدود شود، منظور آزادی‌های مشروع است. عده‌ای هم گفته‌اند آزادی‌های مشروع و معقول و عده‌ای هم قیده‌های دیگری اضافه کرده‌اند. در بعضی از بندهای اعلامیه حقوق بشر نیز تعبیر «اخلاقی» وجود دارد که رعایت حقوق همراه با موازین اخلاقی را متذکر می‌شود و کم و بیش دارای مفاهیم مبهمی است. روشن است که منظورشان از مشروع این نیست که شریعتی مثل اسلام آن را تجویز کرده است. درست است که از نظر لغت ریشه مشروع و شریعت یکی است، اما مشروع در زمینه حقوق و سیاست به معنای قانونی و آن چیزی است که دولت آن

را معتبر می‌داند، نه این که حتماً شرع اجازه داده باشد. این مطلب نباید بعضی از متدینین را به شبهه بیندازد که وقتی می‌گوییم حقوق مشروع یا آزادی‌های مشروع، یعنی، آنچه شریعت اسلام تعیین کرده است. منظور آنها از مشروع یعنی حقوقی که معتبر و قانونی است و نامشروع اموری است که تجاوز به حقوق دیگران است. اما این سؤال مطرح می‌شود که کدام حقوق مشروع و معقول است و کدام نامشروع و نامعقول؟ چه کسی باید آنها را تعیین کند؟ چاره‌ای جز این نیست که پاسخ دهند: جزئیات و حدود مربوط به آزادی را قانون تعیین می‌کند و این جاست که اولین تناقض و تعارض پیدا می‌شود: از یک طرف می‌گویند این حقوق و آزادی‌ها فوق قانون است و هیچ قانونی نباید آنها را محدود کند. اما وقتی می‌گوییم: آزادی مطلق است یا محدود؟ می‌گویند: مطلق نیست و چون نمی‌تواند جواب درستی بدهند، می‌گویند: منظورمان آزادی‌های مشروع است. می‌گوییم مشروع یعنی چه؟ می‌گویند: یعنی چیزی که قانون تصویب کرده است. این قانون است که حد آزادی را تعیین می‌کند. شما که گفتید این آزادی‌ها فوق قانون است، ممکن است در جواب بگویید منظور از آزادی‌های مشروع و معقول را همه انسانها و عقلا می‌دانند. به آنها می‌گوییم اگر مطلبی را همه مردم و عقلا می‌دانند، دیگر جای بحث ندارد، چون ما و همه مسلمانها از آن جمله ایم و مسلمانهای عالم که در حدود یک میلیارد و چند صد میلیون نفر جمعیت جهان را شامل می‌شوند، از جمله عقلاء هستند و می‌توانند بگویند که در اسلام چه نوع آزادی‌هایی پذیرفته شده است و آنها چه نوع آزادی‌هایی را می‌پذیرند و قبول دارند و چه نوع آزادی‌هایی را مردود می‌دانند. بالاخره این سؤال با توجه به معلومات و مطالعاتی که ما داریم، هنوز بی‌پاسخ مانده است و فیلسوفان حقوق جوابی قطعی برای آن ندارند که چه چیزی آزادی‌ها را محدود می‌کند؟ قلمرو آزادی در حقوق بشر آنچه شارحین اعلامیه حقوق بشر و فیلسوفان حقوق در کتابهای فلسفه حقوق درباره حدود آزادی نوشته‌اند چند چیز است: نخستین چیزی که به عنوان محدود کننده آزادی‌های فردی مطرح شده، آزادی دیگران است، یعنی، هر فردی تا آنجا آزاد است که مزاحم آزادی دیگران نشود و به حقوق دیگران تجاوز نکند. این مهمترین موضوعی است که فیلسوفان حقوق گفته‌اند و روی آن پافشاری می‌کنند و در واقع در اعلامیه حقوق بشر، که به منزله انجیل فیلسوفان حقوق غربی است، بر آن تاکید شده است که هر کسی تا آنجا آزاد است که به آزادی دیگران لطمه وارد نکند. ولی اگر آزادی فردی برای دیگری مزاحمت فراهم کرد، او از چنان آزادی‌ای محروم است و در این جاست که آزادی محدود می‌شود. در اینجا سؤالهای زیادی مطرح می‌شود که: اولاً مزاحمت با آزادی دیگران را در چه مقوله‌ها و عرصه‌هایی تصور می‌کنید؟ آیا این مزاحمت‌ها فقط در امور مادی است، یا امور معنوی را هم شامل می‌شود؟ آیا مخالفت با مقدسات دینی مردم مخالفت با آزادی آنها هست یا نیست؟ تفکر لیبرال غربی می‌گوید: حدود آزادی‌ها امور معنوی را شامل نمی‌شود و مخالفت با امور معنوی آزادی را محدود نمی‌کند، لذا وقتی گفته می‌شود که اسلام توهین کننده به خدا و پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و مقدسات اسلام را مرتد می‌داند، به عنوان مثال قتل سلمان رشدی را به جهت توهین به مقدسات اسلام جایز می‌دانند، نمی‌پذیرند و می‌گویند بیان آزاد است. او نویسنده است و هرچه بخواهد می‌تواند بنویسد، شما هم هر چه می‌خواهید بنویسید! سؤال ما این است که آیا مطالب این کتاب توهین به مقدسات دیگران هست یا نیست؟ مسلماً نمی‌توانید بگویید که توهین نیست. آیا آزادی بیان آن قدر گسترده است که فردی بتواند از آن طرف دنیا به مقدسات بیش از یک میلیارد مسلمان که پیغمبرشان را از جان خودشان بیشتر دوست می‌دارند و حاضرند صدها عزیز خود را فدای او کنند، توهین کند؟ آیا به این کار آزادی بیان می‌گویند؟! و این همان مطلبی است که همه مردم آن را درک می‌کنند؟ چه عقل و منطق و استدلال و شریعتی اجازه می‌دهد که یک نفر به مقدسات یک میلیارد انسان دیگر توهین کند؟! اگر منظور از آزادی بیان در اعلامیه حقوق بشر چنین چیزی است، ما براحتی و بدون چون و چرا این اعلامیه را نمی‌پذیریم. اشکالات مرزبندی آزادی در غرب سؤال اساسی ما از کسانی که این اعلامیه را معتبر می‌دانند و آن را در حد انجیل محترم می‌شمارند، این است که این اعلامیه از کجا اعتبار پیدا کرده است؟ آیا دلیل عقلی دارد؟ در این صورت، شما باید با عقل هم بر آن استدلال کنید. براحتی نمی‌توان گفت که «آزادی فوق قانون

است و نمی توان آن را محدود کرد». اگر می گویند که اعتبارش بدان جهت است که نمایندگان کشورها آن را امضاء کرده اند، پس معلوم می شود که اعتبارش تابع امضاء می باشد. حال کسانی که این اعلامیه را امضاء نکرده اند و یا به صورت مشروط امضاء کرده اند چگونه؟ آیا آنها هم باید بدون چون و چرا از آن تبعیت کنند؟ هر جامعه ای دارای فرهنگ، مقدسات و احکام خاصی می باشد و در یکی از بندهای همین اعلامیه حقوق بشر آمده است که هر کسی در انتخاب مذهب آزاد است، خوب وقتی انسان مذهبی را انتخاب کرد، باید به احکامش عمل کند. انتخاب مذهب فقط به این نیست که به زبان بگوید، بلکه باید در عمل هم آزاد باشد و آزادانه به مذهب خود عمل کند. حال ما آزادانه اسلام را انتخاب کردیم، اسلام هم می گویند کسی که به اولیاء اسلام توهین کند، مجازاتش مرگ است. فرهنگ غربی می گویند که این حکم اسلام خلاف حقوق بشر است، خلاف حقوق طبیعی انسانهاست، زیرا هر انسانی به مقتضای طبیعتش حق دارد هر چه می خواهد بگوید! پس این دو مطلب که در اعلامیه حقوق بشر آمده است با یکدیگر تعارض دارند. برمی گردیم به سخن اول که چه دلیلی بر این مطلب هست که هر کسی حق دارد هر چه می خواهد بگوید؟ پس چرا شما در کشور خودتان اجازه نمی دهید هر کس هر چه می خواهد بگوید؟! اگر کسی تهمت زد، در دادگاه از او شکایت می کنید. وقتی او می گوید «آزادی بیان» است و هر مطلبی را که خواستم بیان کردم، به چه دلیل می گویند این حرف را نباید مطرح می کرد؟ پس معلوم می شود که آزادی بیان مطلق نیست و بعضی مطالب را نمی توان گفت. این مطلب را همه انسانهای عالم قبول دارند که آزادی مطلق نیست و گرنه انسانیت و جامعه ای باقی نمی ماند، تا در آن قانونی حاکم و حقوقی رعایت شود. پس هیچ کس نمی پذیرد که آزادی مطلق باشد، اما سخن در این است که حدش تا کجاست؟ آزادی بیان به عنوان نمونه مطرح شد و گفتیم که نمی توانید بگویید نامحدود است، هیچ کس هم نگفته است و عملاً هم هیچ دولتی نمی تواند بپذیرد که هر کس هر چه دلش می خواهد بگوید و بنویسد و لو تهمت و افترا باشد و باعث گمراهی دیگران شود و یا بر خلاف امنیت ملی باشد. اما گاهی به زبان و در مقام سخن می گویند که جای بحث دارد. اگر گفتمان آزاد است، ما هم گفتگو می کنیم. اگر اجازه بدهند ما هم از آنها سؤال می کنیم. مؤدبانه خدمت نویسندگان اعلامیه حقوق بشر زانو می زنیم و اجازه می گیریم که سؤالمان را مطرح کنیم. سؤالمان این است که به چه دلیل انسان آزاد است که هر چه می خواهد بگوید؟ اگر آزادی مطلق است، چرا خود شما نمی پذیرید؟ در مورد تهمت زدن، افترا زدن و توهین کردن آیا خودتان قبول دارید که آزادی مطلق است؟ پس قبول کردید که آزادی محدود است. پس محدودیتش تا کجاست؟ تا آن جا که شما دلتان می خواهد؟! وقتی می گویند نباید مزاحم آزادی دیگران شد، سؤال ما این است که شما تا چه حد آزادی های دیگران را معتبر می دانید؟ آیا حد آزادی را تنها تا آنجا می دانید که موجب وارد شدن خسارت مالی و جانی و حیثیتی به دیگران نشود؟ آیا لطمه هایی که بر روح، حیات معنوی و ایده ها و آرمانهای مقدسشان وارد می شود، ممنوع است یا نه؟ اگر ممنوع است ما با هم اختلافی نداریم. ما هم می گوئیم آزادی بیان محدودیت دارد. به مقدسات نباید توهین شود، چرا که این تجاوز به حقوق دیگران است. عنایت قانون اسلام به مصالح معنوی و مادی حال در ادامه این بحث، این سؤال مطرح می شود که بر اساس بینش اسلامی آزادی چگونه است و قلمرو و حد و مرز آن چیست؟ با توجه به ویژگی هایی که قبلاً برای قانون ذکر شد، معلوم گردید که وجود قانون در جامعه برای رسیدن به اهداف زندگی اجتماعی و برای تامین مصالح مادی و معنوی انسانهاست، اگر زندگی اجتماعی نباشد، مصالح مادی و معنوی افراد تامین نمی شود. در پرتو زندگی اجتماعی انتظار می رود که انسان هم از نعمت های مادی خدا دادی، از قبیل علوم، تکنولوژی و صنایع و هم زیر نظر اساتید و مربیان از معارف و کمالات روحی بهره مند گردد. کسب این معارف و علوم تنها در زندگی اجتماعی میسر است. در نتیجه، قانون باید به گونه ای باشد که رشد انسانی را در جهات مادی و معنوی تضمین کند. پس این که قانون فقط نظم جامعه را برقرار کند، کافی نیست. مثلاً اگر دو نفر، بدون این که به دیگران لطمه ای وارد کنند و نظم جامعه را مختل کنند، با هم توافق کنند که یکدیگر را بکشند آیا کار صحیحی انجام داده اند؟ اگر به یاد داشته باشید چندی پیش، در یکی از شهرهای آمریکا، گروهی انسان سوزانده

شدند و اعلام کردند که این افراد عضو یک فرقه مذهبی هستند که در رسم خودشان خودکشی را کمال می‌دانند! البته این مطلب جای سؤال و شک دارد و احتمال می‌رود که خود دولتمردان آمریکا، چون این گروه را مخالف نظام خویش می‌دیدند، همه آنها را سر به نیست کرده باشند. فرض کنید که این گروه طبق عقیده مذهبی مورد نظرشان این کار را انجام داده‌اند، آیا این کار صحیح است؟ آیا می‌توان گفت که چون به دیگران لطمه ای وارد نشده است و خودشان با هم توافق کرده‌اند و همدیگر را کشته‌اند، کار درستی انجام داده‌اند؟ آیا دولت باید اجازه چنین کاری را بدهد؟ آیا قانون باید این اجازه را بدهد یا خیر؟ اگر ملاک فقط این است که نظم و امنیت رعایت شود، این نظم و امنیت با خودکشی دسته جمعی برقرار می‌ماند! قانون هم که وظیفه دیگری ندارد. در نگرش و گرایش لیبرالی، وظیفه دولت تنها برقراری نظم است و قانون فقط برای جلوگیری از هرج و مرج است نه چیز دیگر. نتیجه این طرز تفکر همان چیزی است که کم و بیش در کشورهای غربی ملاحظه می‌شود. از قبیل فسادهای اخلاقی، جنسی، اجتماعی و غیره. همه این مسائل نتیجه این است که می‌گویند: دولت حق دخالت در حقوق و زندگی افراد را ندارد و فقط باید نظم را برقرار کند. دولت فقط باید پلیس مسلح در داخل دبیرستانها باشد، تا بچه‌ها همدیگر را و یا معلمانشان را نکشند، برقراری نظم و امنیت در آنجا تا همین حد است. آیا وظیفه قانون فقط همین است؟ یا وظایف دیگری از قبیل ایجاد زمینه رشد و تعالی انسانها نیز بر عهده قانون است؟ باید از مفاسد اخلاقی هم جلوگیری کند؟ بر اساس آنچه که عرض کردیم و بینشی که داریم، نتیجه گیری می‌کنیم که قانون باید مصالح معنوی را هم در نظر داشته باشد. بنابراین، آنچه برای مصالح معنوی انسانها و برای شخصیت، روح الهی، مقام خلیفه‌اللهی و انسانیت ایجاد مزاحمت می‌کند و همچنین آنچه به مصالح مادی و سلامتی و امنیت انسانها ضرر می‌رساند نیز ممنوع است. مگر اجتماع برای این شکل نگرفته است که انسان در جهت انسانیت رشد کند و نه تنها به اهداف حیوانی، بلکه به اهداف انسانی نیز برسد؟! پس قانون باید متکفل مصالح مادی و معنوی هر دو باشد. لذا تعرض به حیثیت، کرامت و مقدسات مذهبی مردم، چون مانع از رشد و تعالی روحی و معنوی انسانها می‌شود، ممنوع است. همان طور که ترویج مواد مخدر یا تزریق سموم ممنوع است، چون انسان را بیمار می‌کند و از هستی ساقط می‌کند و مصالح مادی او را به خطر می‌اندازد. حال اگر کسی به این سموم معتاد شد و در کارهای حیوانی اش خللی ایجاد نشد و به ظاهر سالم بود، ولی فهم و شعورش را از دست داد جایز خواهد بود؟ و اگر نوعی دیگر از آفات و سموم به کار گرفته شد که باعث از بین رفتن سلامت معنوی و ایمانش شد، آیا انجام این کار ممنوع نیست؟ مگر این ضرر زدن به انسانیت انسان نیست؟ اگر کسانی، در جامعه، شرایطی فراهم کردند که مردم را از دینداری دور کنند، باید آزاد باشند؟ صد عن سبیل الله و کفر به و المسجد الحرام (۱) چیزی که راه تعالی، ترقی و آشنا شدن انسانها به حقایق دین را ببندد و باعث مشوه جلوه دادن دین در نزد جوانها می‌شود، ممنوع است، چون به انسانیت انسان ضرر می‌رساند. چطور چیزی که به حیوانیتش لطمه می‌زد ممنوع است، ولی چیزی که به انسانیتش ضرر می‌رساند باید آزاد باشد؟! دنیا می‌گوید: بله، اما اسلام می‌گوید: نه. ما معتقدیم قانونی که در جامعه پیاده می‌شود باید مصالح معنوی انسانها را رعایت کند و رعایت مصالح معنوی بالاتر و مهمتر از مصالح مادی است. (توجه داشته باشیم که آنچه می‌گوییم مربوط به بحث علمی است و ممکن است مصداق عینی پیدا نکند، لذا این طور تلقی نشود که نظر بنده این است که باید از اقتصاد صرف نظر کرد.) تقدم مصالح معنوی و دینی بر مصالح مادی اگر در شرایطی قرار گرفتیم که امر دایر شد بین این که با پیشرفت اقتصاد دینمان لطمه بخورد یا در دینمان پیشرفت کنیم و لو این که اندک ضرری به اقتصادمان وارد آید، کدام را انتخاب می‌کنیم؟ ما معتقدیم پیشرفت اسلام تضمین کننده پیشرفت اقتصادی نیز هست. منتها در یک برنامه دراز مدت، به این شرط که به طور کامل پیاده شود. ولی گاهی ممکن است، در کوتاه مدت به منافع اقتصادی لطمه بخورد و کسانی را در تنگنا قرار دهد. حال اگر وضعیت به این صورت درآمد، با توجه به مقدمات و استدلالهای مطرح شده، مصلحت دینی تقدم دارد یا دنیوی؟ چنانکه فرموده‌اند: «فان عرض بلاء فقدم مالک دون نفسک، فان تجاوز البلاء فقدم مالک و نفسک دون دینک» (۲)، اگر جانان در معرض خطر قرار گرفت، مالت را فدای جانان



کن، اگر خطر دایر شد بین مال و جان، مال را فدای جان کن. اما اگر امر دایر شد بین جان و دین، زنده ماندن با کفر یا کشته شدن با ایمان، باید جان و مال را سپر دین قرار داد، اینجا اگر انسان کشته شود ضرر نمی‌کند: قل هل تربصون بنا الا احدی الحسینین (۳) کسی که در راه دینش کشته شود چه ضرری می‌کند؟! او یکر است به بهشت می‌رود. اما به فرض که صد سال دیگر بی دین زنده بماند، چه فایده‌ای دارد، جز این که روز به روز بر عذابش افزوده می‌شود. پس از دیدگاه اسلامی، مصالح دینی و معنوی از مصالح مادی مهمتر است. بنابراین، قانون علاوه بر این که باید مصالح معنوی را رعایت کند، باید اولویت را هم به مصالح معنوی بدهد. بحث ما استدلالی است و استدلال خود را به کسی تحمیل نمی‌کنیم، اگر کسانی خواستند می‌پذیرند و اگر نخواستند رد می‌کنند. بر اساس این استدلالها، ما مطلبی غیر منطقی بیان نکرده ایم. تفاوت قیود و قلمرو آزادی در اسلام و لیبرالیسم بنابراین، از نظر ما آزادی محدود است، همان طور که همه عقلای عالم می‌گویند. فرقی که ما با آنها داریم این است که آنها می‌گویند قید آزادی تجاوز به آزادی دیگران است و ما می‌گوییم قید آزادی تجاوز به هر مصلحتی از مصالح اجتماعی است. انسانها در زندگی آزادند که حرف بزنند، بخورند، کار کنند، تجارت کنند، اقتصاد داشته باشند، بحث کنند، سفر بروند، قرارداد امضاء کنند و خلاصه مجازند که هر کاری را انجام دهند، تا کجا؟ تا آنجا که به مصالح مادی و معنوی جامعه لطمه نزنند. آنجا که آزادی، از لحاظ مادی، به مصالح جامعه لطمه برساند ممنوع است و همچنین آنجا که استفاده از آزادی‌ها با مصالح معنوی جامعه اصطکاک پیدا کند ممنوع است، در هر دو مورد آزادی ممنوع است، این دلیل و منطق ماست. اگر کسانی منطقی بهتر از ما دارند، حاضریم که بشنویم و استفاده کنیم. از اساتید فلسفه حقوق خواهش می‌کنم بیشتر توجه کنند. تا آنجا که ما اطلاع داریم، هیچ فیلسوف حقوق و سیاست تا به حال پاسخ قطعی و منطقی به این سؤال که حد آزادی کجاست نداده است. اگر در قانون اساسی ما و یا قوانین عادی، یا در کلمات بزرگان عالم، یا حتی در کلمات حضرت امام قدس سره تعابیر متشابهی وجود داشته باشد، باید به اهلش مراجعه کرد تا آنها را تفسیر کنند. ما هم طرفدار اجرای قانونیم، تعهد ما به قوانین در کشور اسلامی بیش از دیگران است. فرق ما این است که ما قوانین را از آن رو معتبر می‌دانیم که ولی فقیه آنها را امضاء کرده است، چون امام قدس سره فرمود: «اطاعت از دولت اسلامی واجب است». عده‌ای هم می‌گویند: چون مردم رای داده‌اند. حال کدام منطق قوی تر است؟ کدام یک برد و تاثیرش بیشتر است؟ وقتی به کسی بگویند چون مردم رای داده‌اند واجب است به این قانون عمل کنی؟ ممکن است بگویند من به این نماینده رای نداده‌ام. یا من از این قانون راضی نبودم! ولی وقتی امام قدس سره فرمود: اگر دولت اسلامی دستوری داد، وقتی مجلس شورای اسلامی چیزی را تصویب کرد، باید به عنوان وظیفه شرعی از آن اطاعت کرد، آن وقت ببینید چه پشتوانه‌ای به وجود می‌آید. حالا ما قانون مدارتر هستیم یا آنها؟ اگر در قانون ابهامی هست بهتر است به مرجع صالح مراجعه شود، تا آن را تفسیر کند. حتی اگر در قانون اساسی هم ابهامی وجود داشته باشد، باید به مرجع صلاحیت دار رجوع کرد تا تفسیر کند و لا غیر. نتیجه گرفتیم که آزادی در بین همه ملل و همه عقلا محدود است، اما از دیدگاه اسلامی حدش مصالح مادی و معنوی جامعه است. همه انسانها آزادند، تا آنجا که به مصالح مادی و معنوی جامعه لطمه‌ای نرسد. پی نوشت‌ها: ۱- بقره/۲۱۷. ۲- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۸، ص ۲۵۰. ۳- توبه/۵۲. منابع مقاله: نظریه سیاسی اسلام، مصباح یزدی، محمد تقی؛

### نفی سلطه و استبداد

نفی سلطه و استبداد حالا این شیوه و رفتار را مقایسه کنید با رفتار پادشاه انگلستان وقتیکه برای دیدار از هندوستان به آنجا رفته بود. در هندوستان جزء برنامه سفرش، بازدید از یک بتخانه گنجانده شده بود. خود مردم هند وقتیکه میخواستند داخل صحن بتخانه شوند، کفشهای خود را میکشیدند، اما او بنشانه احترام بیش از حد، هنوز بصحن نرسیده کفشهایش را کند و بعد هم از همه مؤدب تر در مقابل بتها ایستاد. در تفسیر این حرکت عده‌ای ساده اندیش میگفتند ببینید نماینده یک ملت روشنفکر چقدر به عقاید مردم

احترام میگذارد. غافل از اینکه این نیرنگ استعمار است. استعماریکه میداند که همین بتخانه هاست که هند را به زنجیر کشیده و رام استعمارگران کرده است. اینگونه احترام گذاشتنها، خدمت به آزادی و احترام به عقیده نیست، خدمت به استعمار است. ملت هند اگر از زیر بار این خرافات بیرون بیاید که دیگر بار به انگلیسیها نخواهد داد. منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی، مطهری، مرتضی؛

## معنویت و دینداری

معنویت و دینداری آنجا که میفرماید ای مسلمانان، در آستانه پیروزی و شکست خصم، دیگر از دشمن بیرونی نترسید، بلکه از دشمن درون ترس داشته باشید، به یک معنا با آن حدیث معروف که پیغمبر اکرم خطاب به جنگاورانی که از غزوه ای بر میگشتند بیان فرمود، ارتباط پیدا میکند. پیغمبر در آنجا فرموده بود: شما از جهاد کوچکتر باز گشتید اما جهاد بزرگتر هنوز باقی است (۱). پی نوشت: ۱- مرحبا بقوم قضاوا الجهاد الاصغر و بقی علیهم الجهاد الکبر. منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی، مطهری، مرتضی؛

## نقش مردم در حکومت اسلامی

نقش مردم در حکومت اسلامی یک سوال مهم و اساسی در فلسفه سیاست این است که چه کسی حق دارد بر مسند حکومت قرار بگیرد و اداره امور یک جامعه را در دست داشته باشد. به عبارت دیگر، ملاک این که فرد یا گروهی حق امر و نهی کردن در امور اجتماعی داشته باشد و مردم ملزم به اطاعت باشند چیست؟ این بحثی است که ما از آن با عنوان «مشروعیت» تعبیر می کنیم. همان طور که در بحث پیش فرضهای نظریه ولایت فقیه متذکر شدیم از نظر تفکر اسلامی حق حاکمیت و حکومت ذاتاً و اصالتاً از آن خدای متعال است و هیچ فرد یا گروهی از چنین حقی برخوردار نیست مگر این که دلیلی در دست باشد که خداوند چنین حقی را به او داده است. بر طبق دلایلی که داریم معتقدیم خداوند این حق را به پیامبر گرامی اسلام - صلی الله علیه و آله - و دوازده امام معصوم پس از آن حضرت و به فقیه جامع شرایط در زمان غیبت امام زمان - علیه السلام - نیز داده است. اما آیا در مکتب اسلام این حق به همه افراد جامعه نیز داده شده است؟ در پاسخ به این سوال است که بحث «مشروعیت و مقبولیت» و «نقش مردم در حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه» مطرح می شود. به لحاظ اهمیت خاص این بحث در این جا به آن می پردازیم. معنای مشروعیت هم چنان که اشاره کردیم منظور ما از مشروعیت در این جا «حقانیت» است؛ این که آیا کسی که قدرت حکومت را در دست گرفته و تصدی این پست را عهده دار گردیده آیا حق داشته در این مقام بنشیند یا خیر؟ یعنی صرف نظر از این که از نظر شخصیت حقیقی و رفتار فردی انسان شایسته و صالح و عادل است یا نه، آیا به لحاظ شخصیت حقوقی دارای ملاک و اعتبار لازم برای حاکمیت و حکومت هست؟ و نیز با صرف نظر از این که قوانینی را که وضع و اجرا می کند قوانینی خوب و عادلانه و بر اساس مصالح عمومی جامعه اند یا نه، آیا اصولاً این شخص حق داشته که عامل اجرا و پیاده کردن این قوانین باشد؟ با توضیح بالا معلوم شد گر چه از نظر لغوی، کلمه مشروعیت به ریشه «شرع» باز می گردد و از آن مشتق شده است اما از آن جا که این واژه در مقابل کلمه انگلیسی «Legitimacy» و معادل آن قرار داده شده که به معنای قانونی و بر حق بودن است، بنابراین اختصاص به شرع و شریعت، و دین و دین داران ندارد که این پرسش فقط برای آنان باشد بلکه درباره هر حاکمی و هر حکومتی چنین سؤالی مطرح است و همه مکاتب فلسفه سیاست و اندیشمندان این حوزه در برابر چنین پرسشی قرار دارند. همچنین معلوم شد که تفسیر مشروعیت به «خوب بودن و موافق مصلحت بودن قانون»، آن چنان که افلاطون و ارسطو و برخی دیگر گفته اند، به نظر ما صحیح نیست. زیرا در بحث مشروعیت، سؤال این نیست که آیا قانون خوب و کامل است و مصلحت جامعه را تأمین می کند یا نه، بلکه بحث بر سر مجری قانون است که آیا به چه مجوزی «او» حق اجرا دارد. و نیز بحث مشروعیت بر سر کیفیت و نحوه اجرای قانون نیست که آیا فرضاً این قانون خوب و بی نقص آیا در مقام اجرا هم خوب و بی نقص اجرا می شود یا اینکه مجریان، شایستگی و توان لازم برای تحقیق و

اجرای آن را ندارند. بلکه بر فرض که هم قانون و هم اجرای آن کاملاً خوب و بی عیب و نقص باشد، بحث در خود مجری و مجریان است که براساس چه ضابطه ای براین مسند تکیه زده اند. مفهوم مقابل مشروعیت در این جا مفهوم «غصب» است و منظور از حکومت نامشروع بر اساس این اصطلاح، حکومت غاصب است. بنابراین، بر اساس تعریفی که ما از مشروعیت ارائه دادیم فرض دارد که حکومتی در عین حال که رفتارش خوب و عادلانه است اما غاصب و نامشروع باشد. مقبولیت منظور از مقبولیت، «پذیرش مردمی» است. اگر مردم به فرد یا گروهی برای حکومت تمایل نشان دهند و خواستار اعمال حاکمیت از طرف آن فرد یا گروه باشند و در نتیجه حکومتی بر اساس خواست و اراده مردم تشکیل گردد گفته می شود آن حکومت دارای مقبولیت است و در غیر این صورت از مقبولیت برخوردار نیست. به عبارت دیگر، حاکمان و حکومت ها را می توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: الف - حاکمان و حکومت هایی که مردم و افراد یک جامعه از روی رضا و رغبت تن به حاکمیت و اعمال سلطه آنها می دهند، ب - حاکمان و حکومت هایی که مردم و افراد یک جامعه از روی اجبار و اکراه از آنان اطاعت می کنند؛ ویژگی مقبولیت اختصاص به دسته اول دارد. رابطه مشروعیت با مقبولیت تعیین رابطه مشروعیت با مقبولیت بستگی به ضابطه ای دارد که برای مشروعیت قائل می شویم. بدیهی است که اگر ملاک مشروعیت یک حکومت را «پذیرش مردمی» آن بدانیم و این که افراد یک جامعه بر اساس رضا و رغبت حاکمیت آن را گردن نهاده باشند، در این صورت مشروعیت و مقبولیت پیوسته با هم خواهند بود و هر حکومت مشروعی از مقبولیت نیز برخوردار خواهد بود و به عکس، هر حکومت مقبولی مشروع نیز خواهد بود. و از آن طرف نیز این که حکومتی مشروع باشد اما مقبولیت مردمی، نداشته باشد و یا این که علی رغم برخوردار بودن از مقبولیت مردمی، مشروعیت نداشته باشد فرض نخواهد داشت. اما اگر ملاک مشروعیت را امر دیگری غیر از «پذیرش مردمی» قرار دهیم آن گاه امکان انفکاک مشروعیت از مقبولیت وجود خواهد داشت و ممکن است حاکمان و حکومت هایی را پیدا و یا فرض کرد که گر چه مشروعیت دارند اما مردم به آنها اقبالی ندارند و یا به عکس، می توان حاکمان و حکومت هایی را یافت که علی رغم تمایل مردم به آنان و برخوردار بودن از محبوبیت مردمی، مشروعیت نداشته و از انواع غاصبانه حکومت محسوب گردند. بنابراین سؤال اصلی ما همین است که «ملاک مشروعیت در اسلام چیست؟» اگر پاسخ این سؤال روشن شود جایگاه مقبولیت و نقش مردم در حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه تبیین واضح تری خواهد یافت. این مسأله را در بحثی تحت عنوان «نقش مردم در حکومت اسلامی» پی می گیریم. نقش مردم در حکومت اسلامی منظور از این که «نقش مردم در حکومت اسلامی چیست؟» ممکن است یک سؤال تاریخی باشد؛ یعنی محققى بخواهد بررسی کند در طول تاریخ اسلام و از پیدایش اولین حکومت اسلامی در مدینه توسط پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله - تاکنون، حکومت ها در جوامع اسلامی چگونه به وجود آمده اند. و مردم عملاً تا چه اندازه در ایجاد آنها و تقویت قدرت و گسترش حاکمیت آنها تأثیر داشته اند. در این جا ما در صدد بررسی این پرسش از این زاویه نیستیم بلکه مقصود فعلی ما بررسی تئوریک مسأله و بیان نظر اسلام در این زمینه است. با توجه به توضیحاتی که پیرامون مشروعیت و مقبولیت دادیم این سؤال نیز خود به دو سؤال دیگر قابل تحلیل است: یکی این که مردم چه نقشی در مشروعیت حکومت دارند که اگر آن را ایفا نکنند حکومت، قانونی و مشروع و بر حق نخواهد بود و دیگر این که مردم چه نقشی در تحقق و به جریان افتادن دستگاه حکومت اسلامی دارند، یعنی بعد از آن که حکومت برحق و قانونی و مشروع مشخص شد آیا این حکومت باید با قوه قهریه خودش را بر مردم تحمیل کند یا این که در مقام پیاده شدن تئوری و استقرار حکومت اسلامی مردم باید خودشان موافق باشند و این تئوری را بپذیرند و از سر اختیار حکومت اسلامی را انتخاب کنند و به آن تن در دهند؟ بنابراین بطور خلاصه دو سؤال مطرح است: ۱- نقش مردم در مشروعیت حکومت اسلامی چیست؟ ۲- نقش مردم در تحقق حکومت اسلامی و حاکمیت یافتن آن چیست؟ برای پاسخ دادن به این دو سؤال می توانیم تاریخ اسلام را حداقل به سه دوره تقسیم کنیم. یکی زمان خود پیامبر - صلی الله علیه و آله -، دوم زمان ائمه معصومین - علیهم السلام - و حضور امام معصوم - علیه السلام - در میان مردم، و سوم در زمانی مثل زمان ما که امام معصوم - علیه

السلام - در میان مردم و جامعه نیست. اما نسبت به زمان حضور پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - ظاهراً بین مسلمانان هیچ اختلافی نیست که مشروعیت حکومت آن حضرت هیچ ارتباطی با نظر و خواست مردم نداشته است بلکه مشروعیت آن صرفاً از طرف خداوند متعال بوده و خداوند شخصاً و بدون آن که نظر مردم و تمایل آنها را خواسته باشد همان گونه که آن حضرت را به پیامبری برگزید حق حکومت را نیز به ایشان عطا فرموده است. چه مردم بپذیرند و چه نپذیرند، حاکم بر حق و قانونی، شخص رسول خدا - صلی الله علیه و آله - بوده است و اگر هم مردم حکومت ایشان را نمی پذیرفتند تنها این بود که آن حکومت تحقق پیدا نمی کرد نه این که مشروعیت پیامبر برای حکومت و حق حاکمیتی که خداوند به آن حضرت داده بود نیز از بین می رفت و باصطلاح، خداوند حکم ریاست حکومت و حاکمیتی را که علاوه بر پیغمبری برای پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله - صادر کرده بود بخاطر عدم قبول و پذیرش مردم پس می گرفت و لغو می کرد. یعنی پیامبر اکرم دو منصب جداگانه از طرف خداوند داشت؛ یکی منصب پیامبری و دیگری منصب حکومت؛ و همان طور که اگر مردم پیامبری آن حضرت را نمی پذیرفتند و انکار می کردند این باعث نمی شد که خداوند، پیامبری پیامبر را لغو کند و آن حضرت دیگر پیامبر نباشد، در مورد منصب حکومت آن حضرت نیز مسأله به همین صورت است. همچنین در مورد این که مردم چه نقشی در حکومت رسول خدا داشتند، باز هم ظاهراً جای هیچ تردید و اختلافی نیست که مردم نقش اساسی را در تحقق حکومت داشتند. یعنی پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - حکومتش را با استفاده از هیچ نیروی قاهره ای بر مردم تحمیل نکرد بلکه عامل اصلی خود مردم بودند که ایمان آوردند و با رضا و رغبت، حکومت آن حضرت را که از طرف خداوند تشریح شده بود و حق حاکمیتی را که خداوند به آن حضرت داده بود پذیرفتند و به نشانه تسلیم و پذیرش آن، با پیامبر بیعت کردند و با نثار جان و مال خود آن حضرت را همراهی کرده و پایه های حاکمیت ایشان را استقرار بخشیده و حکومتش را محقق ساختند. بنابراین، نقش مردم در مشروعیت حکومت پیامبر صفر بود ولی در تحقق و استقرار آن صد در صد بود و تمام تأثیر مربوط به کمک مردم بود. البته امدادهای غیبی و عنایات الهی نیز در این زمینه جای خود را دارد و منکر آن نیستیم اما منظور این است که هیچ تحمیل و زوری در کار نبود و آن چه موجب تحقق و استقرار حکومت آن حضرت شد پذیرش مردم و تمایل و رغبت خود آنان نسبت به حکومت و حاکمیت پیامبر بود. مسلمان هایی که جامعه اسلامی را تشکیل می دادند درباره حکومت پیامبر هیچ اکراه و اجباری نداشتند مگر بعضی گروهک های منافقی که در آن جامعه بودند و قلباً به حکومت ایشان راضی نبودند ولی چون در اقلیت قلیلی بودند، هیچ اظهار وجودی هم نمی توانستند بکنند و عملاً - و علناً مخالفتی نشان نمی دادند. به هر حال نسبت به زمان پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - به نظر می رسد مسأله روشن است و بحثی ندارد. تحقیق نظر صحیح در مورد نقش مردم در حکومت در زمان غیبت امام معصوم - علیه السلام - در اینجا از میان نظرات سه گانه ای که در باب نقش مردم در حکومت در زمان غیبت امام معصوم - علیه السلام - مطرح شده نظر صحیح را بررسی می کنیم. به اعتقاد ما نظر صحیح از میان سه رأی مطرح شده در زمینه همان نظر اول است که معتقد است اصل تشریح حکومت و حاکمیت فقیه از طرف خداوند و امام زمان - علیه السلام - است و همچنین تعیین شخص آن هم باید به نوعی به امام زمان - علیه السلام - و اجازه آن حضرت انتساب پیدا کند اما تحقق و استقرار حاکمیت و حکومتش بستگی به قبول و پذیرش مردم دارد. دلیل ما بر این مدعا این است که: براساس بینش اسلامی معتقدیم که علت ایجاد همه هستی و جهان و از جمله انسان ها، خداوند است. اوست که لباس وجود را بر اندام همه موجودات پوشانده و به آنها هستی بخشیده است و هر آن چه که در آسمان ها و زمین است همه از آن خداوند است و او مالک حقیقی همه آنهاست: *فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ* (۱) پس هر آینه آن چه در آسمان ها و آن چه در زمین است از آن خداست. بر اساس تفکر اسلامی، همه انسان ها عبد و مملوک خدا هستند؛ آن هم نه ملک اعتباری و قرار دادی که بر اساس جعل و اعتبار بوجود آمده باشد بلکه ملک حقیقی؛ یعنی حقیقتاً هیچ جزء از وجود ما از آن خودمان نیست و هستی ما تماماً از اوست و هیچ چیز حتی یک سلول هم که متعلق به خودمان باشد و ما آن را بوجود آورده باشیم نداریم. از طرف دیگر، عقل هر انسانی درک می کند

که تصرّف در ملک دیگران بدون اجازه آنان مجاز نیست و کاری ناپسند و نارواست و شاهدش هم این است که اگر کسی در آن چه متعلق به ماست (مثل خانه و ماشین و کفش و لباس و...) بدون اجازه و رضایت ما تصرّف کند ناراحت می شویم و فریادمان بلند می شود و معتقدیم در حقّ ما ستم شده است. این قضاوت بر اساس همان قاعده عقلی است که هر کسی می فهمد که تصرّف در ملک دیگران ناروا و ناپسند است. بنابراین، اگر از طرفی همه عالم و از جمله همه انسان ها ملک حقیقی خداوند هستند و تمام هستی و ذریات وجود آنها متعلق به خداوند است و از خود چیزی ندارند، و از طرف دیگر هم عقل تصدیق می کند که تصرّف در ملک دیگران کاری ناروا و ناپسند و ظالمانه است بنابراین هیچ انسانی حقّ تصرّف، نه در خود و نه در دیگران را، بی اذن و اجازه خداوند ندارد. و بدیهی است که لازمه حکومت، گرفتن و بستن و زندان کردن و جریمه کردن و مالیات گرفتن و کشتن و اعدام و خلاصه انواع تصرف ها و ایجاد محدودیت های مختلف در رفتارها و زندگی افراد و مردم جامعه است؛ بنابر این حاکم باید برای تصرفات، از مالک حقیقی انسان ها که کسی غیر از خداوند نیست اجازه داشته باشد و گرنه تمامی تصرفات او بر اساس حکم عقل، ناروا و ظالمانه و غاصبانه خواهد بود. براساس ادله ای که در دست داریم خداوند این اجازه و حق را به پیامبر اسلام و امامان معصوم بعد از ایشان داده است: **الَّتَبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ** (۲) پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان به آنان سزاوارتر (مقدم تر) است. **أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** (۳) خدا را فرمان برید و پیامبر و صاحبان امر و فرمانتان را اطاعت کنید. همچنین بر اساس ادله اثبات ولایت فقیه، در زمان غیبت چنین حقی به فقیه جامع الشرایط داده شده و از جانب خدا و امام زمان - علیه السلام - برای حکومت نصب شده است. اما دلیلی در دست نداریم که این حق به دیگران و از جمله، به آحاد مردم و افراد یک جامعه و مسلمانان هم داده شده باشد. البته این نصب عام است؛ یعنی فرد خاصی را معین نکرده اند بلکه صفاتی بیان شده که در هر فردی یافت شود او برای این کار صلاحیت دارد. اما چون روشن است که یک حکومت با چند حاکم مستقل سازگار نیست و در صورت وجود چند حاکم مستقل، دیگر «یک» حکومت نخواهیم داشت ناچار باید یک نفر از میان آنان انتخاب شود. اما این انتخاب در واقع نظیر دیدن هلال ماه است که اول ماه را ثابت می کند و نظیر تعیین مرجع تقلید است. توضیح این که: ما به عنوان مسلمان مکلفیم که ماه رمضان را روزه بگیریم. اما برای این که بدانیم ماه رمضان شده یا نه، باید رؤیت هلال کنیم و ببینیم آیا هلال شب اول ماه در آسمان دیده می شود. اگر هلال ماه رؤیت شد آن گاه «کشف» می کنیم که ماه رمضان شده و باید روزه بگیریم. در این جا این گونه نیست که ما به ماه رمضان مشروعیت بدهیم؛ یعنی ماه رمضان را ماه رمضان کنیم بلکه در خارج یا هلال شب اول ماه واقعاً وجود دارد یا واقعاً وجود ندارد، اگر هلال ماه وجود داشته باشد ماه رمضان هست و اگر نباشد ماه رمضان نیست. آنچه ما در این میان انجام می دهیم و به عهده ما گذاشته شده تنها کشف این مسأله است که آیا هلال ماه وجود دارد یا نه؟ و یا در مسأله تقلید، ما معتقدیم هر مسلمانی که خودش متخصص در استنباط و شناسایی احکام دین نیست باید از کسی که چنین تخصصی را دارد، که همان مجتهد است، تقلید کند. در این مسأله هم وقتی کسی بدنبال تعیین مرجع تقلید برای خودش می رود این طور نیست که می خواهد به مرجع تقلید مشروعیت بدهد و او را مجتهد کند. بلکه آن شخص قبل از تحقیق ما واقعاً مجتهد هست و یا واقعاً مجتهد نیست و صلاحیت برای تقلید ندارد. ما با تحقیق فقط می خواهیم «کشف» کنیم که آیا چنین صلاحیتی در او وجود دارد یا ندارد. بنابراین، کار ما «خلق و ایجاد» آن صلاحیت نیست بلکه «کشف و شناسایی» آن است. در مورد ولی فقیه هم مسأله به همین ترتیب است. یعنی با نصب عام از ناحیه خداوند و امام زمان - علیه السلام - فقیه حق حاکمیت پیدا کرده و مشروعیت دارد و ما فقط کارمان این است که این حق حاکمیت را که واقعاً و در خارج و قبل از تحقیق ما وجود دارد کشف و شناسایی نماییم. با این بیان معلوم می شود که تعیین نمایندگان مجلس خبرگان رهبری از جانب مردم و بعد هم تعیین رهبر بوسیله این نمایندگان، حقیقت و ماهیتش چیزی غیر از آن چه گفتیم، یعنی کشف و شناسایی فردی که واجد صلاحیت و مشروعیت برای منصب ولایت فقیه و رهبری است نخواهد بود. بنابراین، هم اصل مشروعیت ولی فقیه و هم تعیین او به نوعی منتسب به امام زمان - علیه السلام - است. البته این کشف



بدان معنا نیست که این شخص خاص، مورد نظر امام زمان - علیه السلام - بوده است بلکه همان طور که گفتیم این مسأله نظیر کشف و شناسایی مرجع تقلید است که در آن مورد هم شخص خاصی برای تقلید معین نشده بلکه یک ویژگی هایی عام بیان شده و هر کس دارای چنین ویژگی هایی باشد مرجعیت او مورد قبول و رضای خدا و امام زمان - علیه السلام - خواهد بود. تا این جا معلوم شد که در زمان غیبت امام معصوم نیز به مانند زمان حضور پیامبر و امامان معصوم - علیهم السلام - مردم هیچ نقشی در مشروعیت بخشی به حکومت فقیه (نه در اصل مشروعیت و نه در تعیین فرد و مصداق) ندارند. و اما نسبت به تحقق و استقرار حکومت و حاکمیت فقیه در زمان غیبت امام معصوم - علیه السلام - باید بگوییم که این مسأله تماماً به پذیرش جامعه و مقبولیت مردمی بستگی دارد. یعنی این مردم و مسلمانان هستند که باید زمین‌تحتحق و استقرار این حاکمیت را فراهم کنند و تا مردم نخواهند نظام اسلامی محقق نخواهد شد و فقیه در اصل تأسیس حکومت خود هیچ گاه متوسل به زور و جبر نمی شود بلکه نظیر همه پیامبران و امامان، تنها در صورتی که خود مردم به حکومت وی تمایل نشان دهند دست به تشکیل حکومت خواهد زد. در این مورد هم نظیر همه احکام و دستورات الهی، مردم می توانند به اختیار خودشان آن را بپذیرند و اطاعت کنند و می توانند هم نافرمانی کرده سر پیچی نمایند. البته مردم در طول تاریخ ملزم و مکلف بوده اند که به حاکمیت الهی و حکومت پیامبران و امامان تن دهند و حق حاکمیت آنان را به رسمیت شناخته بپذیرند و اگر نپذیرفته اند در پیشگاه خداوند گناه کار و معاقب خواهند بود بررسی و نقد دو نظر دیگر کسانی که معتقدند در زمان غیبت امام زمان - علیه السلام - مردم به نوعی در مشروعیت بخشیدن به حکومت اسلامی و حاکمیت فقیه (یا در اصل مشروعیت حاکمیت فقیه و یا در تعیین مصداق آن) نقش دارند مطالبی را در این باره مطرح کرده اند. (۱). نساء / ۱۳۱. (۲). احزاب / ۶. (۳). نساء / ۵۹. از جمله این که گفته اند در زمان غیبت امام زمان - علیه السلام - در اسلام هیچ قانون و حکمی در مورد حکومت بیان نشده بلکه این از مواردی است که به عهده خود مردم گزارده شده است. در توضیح بیشتر این سخن باید اشاره کنیم که در احکام شرعی مواردی وجود دارد که حکم آنها از طرف خود شارع بیان شده و یکی از احکام پنج گانه (وجوب، حرمت، استجاب، کراهت، اباحه) به آن اختصاص یافته است، اما در مواردی هم وجود دارد که هیچ حکمی از طرف شارع در مورد آنها به ما نرسیده و آیه و روایتی درباره آن نداریم؛ در این گونه موارد معمولاً فقها طبق اصول و قواعد خاصی که دارند می گویند چیزهایی که حکم آنها از طرف خداوند به ما نرسیده و امر و نهی در مورد آن وجود ندارد مباح است یعنی فعل و ترکش مساوی و رجحانی ندارد و هر طور که خودتان مایلید می توانید رفتار کنید. در زمینه حکومت ولی فقیه در زمان غیبت هم کسانی این گونه فکر می کنند که چون خداوند متعال امر و نهی خاصی در قرآن نفرموده و مراد از «اولی الامر» هم در آیه «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» بیان شد که دوازده امام معصوم - علیهم السلام - هستند، بنابراین مسأله حکومت در زمان غیبت چیزی است که شارع مقدس در قبال آن سکوت کرده و چیزی نفرموده پس امر آن را به اختیار و اراده خود مردم موکول نموده است. و یا گاهی گفته می شود بر اساس این قاعده فقهی که «الْأَسُّ مُسَيِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ»: مردم بر دارایی های خودشان تسلط دارند» مردم بر جان و مال خودشان مسلط هستند و نسبت به آنها حق دارند و می توانند این حق را به دیگری واگذار کنند و یا در مورد آن به دیگری وکالت بدهند (۱). بر این اساس در زمان غیبت، مردم خودشان باید بروند و حاکم تعیین کنند، و برگزاری انتخابات عمومی هم در واقع به همین معناست که مردم آن حقی را که در تصرف جان و مال خودشان دارند به دیگری واگذار می کنند. در نقد این دو استدلال باید بگوییم اما در مورد این که گفته می شود از نظر اسلام مردم بر جان و مال خودشان تسلط دارند و حق دارند که هر گونه که خودشان می خواهند و مایلند در آن تصرف کنند، سؤال ما این است که چه کسی گفته است که نظر اسلام این است و مردم چنین حقی دارند؟ بلکه برعکس، همه مسلمان ها می دانند که انسان حق ندارد هرگونه که دلش می خواهد رفتار کند و در خودش تصرف نماید؛ ما حق نداریم چشم خود را کور کنیم؛ حق نداریم دست خودمان را قطع کنیم؛ حق نداریم اعضا و جوارح بدن خودمان را بسوزانیم و فاسد کنیم. در مورد اموال و دارایی های خودمان نیز

حق هر گونه تصرفی نداریم. مثلاً نمی‌توانیم بگوییم چون این ماشین یا خانه مال خودم است دلم می‌خواهد آن را آتش بزنم و بسوزانم. چرا خودکشی در اسلام حرام است؟ این بر اساس همان مناسبت است که انسان‌ها حق ندارند هر طور که دلشان می‌خواهد در وجود خودشان تصرف کنند. از نظر تفکر و بینش اسلامی، همان طور که پیش‌تر نیز گفتیم، همه ما عبد و مملوک خداوند هستیم و وقتی همه هستی ما از او باشد بدون اجازه او حق هیچ گونه تصرفی حتی در خودمان را نیز نداریم. پس ما که حتی حق تصرف در خودمان را نیز نداریم چگونه می‌توانیم به دیگران این حق را تفویض کنیم که بتوانند در جان و مال آحاد جامعه و امور مربوط به آن دخالت و تصرف نمایند؟ ما چگونه می‌توانیم حق وضع و اجرای قانون در مورد خودمان و سایر افراد را، که لازمه هر حکومتی است، به دیگران واگذار کنیم در حالی که اصولاً صدور احکام و قوانین از جانب خداوند و بیان آنها در شریعت به این معناست که ما برای تعیین قوانین مربوط به شخص خودمان هم باید تابع مالک حقیقی خویش بوده و مطابق خواست و اراده او رفتار کنیم. این ولایتی که به فقیه نسبت می‌دهیم آن چیزی است که خداوند برای فقیه تعیین کرده و امام زمان - علیه السلام - بیان فرموده است نه این که مردم به او ولایت داده باشند. اگر بر اساس «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» مردم حق داشته باشند به هر کسی خودشان مایلند حق ولایت و حاکمیت داده و به او مشروعیت ببخشند سؤال می‌کنیم که اگر روزی مردم اصلاً ولایت و حکومت فقیه را نخواستند و رأی دادند که یک فرد غیر فقیه، مثلاً یک دکتر یا یک مهندس، در رأس حکومت باشد آیا حکومت او از نظر خدا و رسول مشروع است؟ اگر حقیقتاً رأی مردم مشروعیت آور است فرض می‌کنیم اگر مردم به حکومت یزید و هارون الرشید و رضاخان پهلوی و امثال آنان رأی بدهند، آیا در این صورت حکومت آنها از نظر خدا و رسول مشروع و بر حق می‌شود؟ ما از کسانی که معتقدند رأی مردم مشروعیت آور است سؤال می‌کنیم اگر مردم فردا رأی بدهند که ما قانون اساسی فعلی را که با محوریت ولایت فقیه تدوین شده نمی‌خواهیم موضع شما چه خواهد بود؟ آیا خواهید گفت نظر اسلام همین است؟ آیا آنان که با ادعای پیروی از خط امام، نفهیده و نسنجیده و یا احیاناً از روی عمد و عناد از این سخن حضرت امام خمینی - رحمه الله علیه - سوء استفاده می‌کنند که «میزان رأی ملت است» معتقدند که اگر مردم رأی دادند ما نظام ولایت فقیه را نمی‌خواهیم و اصل ولایت فقیه را در قانون اساسی قبول نداریم، باید بگوییم میزان رأی ملت است و نظر اسلام همان است که مردم رأی داده‌اند؟ یا آن چه که که از سراسر فرمایشات حضرت امام استنباط می‌شود این است که ولایت فقیه یک اصل خدشه‌ناپذیر است و به همین دلیل هم هست که در قانون اساسی از آن به عنوان «اصل غیر قابل تغییر» یاد شده است. و اما در مورد استدلال دیگر که گفته می‌شود چون نسبت به مسأله حکومت در زمان غیبت امام معصوم - علیه السلام - بیانی و دستوری از طرف خدای متعال و صاحب شریعت صادر نشده بنابراین از اموری است که اختیار آن بدست خود مردم داده شده، باید بگوییم در فصل بعد که به بررسی و ذکر ادله اثبات ولایت فقیه خواهیم پرداخت روشن خواهد شد که این ادعا صحت ندارد بلکه مطابق ادله‌ای که در دست داریم صاحب - شریعت، تکلیف ما را نسبت به مسأله حکومت در زمان غیبت امام معصوم - علیه السلام - روشن نموده است. برخی نیز خواسته‌اند با تمسک به مسأله بیعت که در صدر اسلام بسیار معمول و متداول بوده است چنین نتیجه‌گیری کنند که مشروعیت حاکم اسلامی از رأی و انتخاب مردم ناشی می‌شود و مثلاً می‌گویند رسول خدا - صلی الله علیه و آله - در غدیر خم از مردم خواست تا با حضرت علی - علیه السلام - بیعت کنند؛ اگر مشروعیت یافتن حکومت حضرت علی - علیه السلام - واقعاً هیچ ارتباطی به رأی مردم نداشت پس اصرار پیامبر بر بیعت مردم با آن حضرت برای چه بود؟ اما با اندکی تحقیق و تدبر در مورد جایگاه بیعت در تاریخ صدر اسلام و اعراب آن زمان و همچنین فرمایشات پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - و نیز آیه شریفه «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک ...» که در روز غدیر خم نازل شده بخوبی روشن می‌گردد که بیعت در واقع عهدی بوده که شخص بیعت کننده برای اطاعت و فرمان برداری از شخص بیعت شونده با او می‌بسته است؛ یعنی اعلام آمادگی شخص بیعت کننده برای همکاری و همراهی با یک فرمانده یا حاکم بوده است. و این مسأله غیر از مشروعیت بخشی و دادن حق حاکمیت به یک فرد است. حقیقت امر در بیعت، سپردن التزام به

اطاعت از حاکم مشروع و برحق بوده است نه این که مشروعیت نیز با بیعت ایجاد گردد. خلاصه و نتیجه این که بر اساس مبنای صحیح اسلامی، مشروعیت ولی فقیه به نصب عام از طرف امام معصوم - علیه السلام - است و مردم در تحقق و استقرار و عینیت بخشیدن به حکومت و حاکمیت فقیه، نقش صد در صد دارند. و این دقیقاً شبیه آن چیزی است که در مورد مشروعیت حکومت پیامبر و امامان معصوم - علیهم السلام - و نقش مردم در حکومت آنان بیان کردیم. (۱). در این جا اگر حق را به دیگری واگذار کنند دیگر قابل برگشت و رجوع نیست اما اگر دیگری را وکیل کنند می توانند هر موقع که بخواهند آن را فسخ کرده و پس بگیرند. در اندیشه سیاسی، در مورد چگونگی رأی مردم و ماهیت آن، هر دو نظر ابراز شده است. از جمله این که گفته اند در زمان غیبت امام زمان - علیه السلام - در اسلام هیچ قانون و حکمی در مورد حکومت بیان نشده بلکه این از مواردی است که به عهده خود مردم گزارده شده است. در توضیح بیشتر این سخن باید اشاره کنیم که در احکام شرعی مواردی وجود دارد که حکم آنها از طرف خود شارع بیان شده و یکی از احکام پنج گانه (وجوب، حرمت، استجاب، کراهت، اباحه) به آن اختصاص یافته است، اما در مواردی هم وجود دارد که هیچ حکمی از طرف شارع در مورد آنها به ما نرسیده و آیه و روایتی درباره آن نداریم؛ در این گونه موارد معمولاً فقها طبق اصول و قواعد خاصی که دارند می گویند چیزهایی که حکم آنها از طرف خداوند به ما نرسیده و امر و نهی در مورد آن وجود ندارد مباح است یعنی فعل و ترکش مساوی و رجحانی ندارد و هر طور که خودتان مایلید می توانید رفتار کنید. در زمینه حکومت ولی فقیه در زمان غیبت هم کسانی این گونه فکر می کنند که چون خداوند متعال امر و نهی خاصی در قرآن نفرموده و مراد از «اولی الامر» هم در آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» بیان شد که دوازده امام معصوم - علیهم السلام - هستند، بنابراین مسأله حکومت در زمان غیبت چیزی است که شارع مقدس در قبال آن سکوت کرده و چیزی نفرموده پس امر آن را به اختیار و اراده خود مردم موکول نموده است. و یا گاهی گفته می شود بر اساس این قاعده فقهی که «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ: مردم بر دارایی های خودشان تسلط دارند» مردم بر جان و مال خودشان مسلط هستند و نسبت به آنها حق دارند و می توانند این حق را به دیگری واگذار کنند و یا در مورد آن به دیگری وکالت بدهند (۱). بر این اساس در زمان غیبت، مردم خودشان باید بروند و حاکم تعیین کنند، و برگزاری انتخابات عمومی هم در واقع به همین معناست که مردم آن حقی را که در تصرف جان و مال خودشان دارند به دیگری واگذار می کنند. در نقد این دو استدلال باید بگوییم اما در مورد این که گفته می شود از نظر اسلام مردم بر جان و مال خودشان تسلط دارند و حق دارند که هر گونه که خودشان می خواهند و مایلند در آن تصرف کنند، سؤال ما این است که چه کسی گفته است که نظر اسلام این است و مردم چنین حقی دارند؟ بلکه برعکس، همه مسلمان ها می دانند که انسان حق ندارد هر گونه که دلش می خواهد رفتار کند و در خودش تصرف نماید؛ ما حق نداریم چشم خود را کور کنیم؛ حق نداریم دست خودمان را قطع کنیم؛ حق نداریم اعضا و جوارح بدن خودمان را بسوزانیم و فاسد کنیم. در مورد اموال و دارایی های خودمان نیز حق هر گونه تصرفی نداریم. مثلاً نمی توانیم بگوییم چون این ماشین یا خانه مال خودم است دلم می خواهد آن را آتش بزنم و بسوزانم. چرا خودکشی در اسلام حرام است؟ این بر اساس همان مناسبت است که انسان ها حق ندارند هر طور که دلشان می خواهد در وجود خودشان تصرف کنند. از نظر تفکر و بینش اسلامی، همان طور که پیش تر نیز گفتیم، همه ما عبد و مملوک خداوند هستیم و وقتی همه هستی ما از او باشد بدون اجازه او حق هیچ گونه تصرفی حتی در خودمان را نیز نداریم. پس ما که حتی حق تصرف در خودمان را نیز نداریم چگونه می توانیم به دیگران این حق را تفویض کنیم که بتوانند در جان و مال آحاد جامعه و امور مربوط به آن دخالت و تصرف نمایند؟ ما چگونه می توانیم حق وضع و اجرای قانون در مورد خودمان و سایر افراد را، که لازمه هر حکومتی است، به دیگران واگذار کنیم در حالی که اصولاً صدور احکام و قوانین از جانب خداوند و بیان آنها در شریعت به این معناست که ما برای تعیین قوانین مربوط به شخص خودمان هم باید تابع مالک حقیقی خویش بوده و مطابق خواست و اراده او رفتار کنیم. این ولایتی که به فقیه نسبت می دهیم آن چیزی است که خداوند برای فقیه تعیین کرده

وامام زمان - علیه السلام - بیان فرموده است نه این که مردم به او ولایت داده باشند. اگر براساس «الْأَنْفُسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ» مردم حق داشته باشند به هر کسی خودشان مایلند حق ولایت و حاکمیت داده و به او مشروعیت ببخشند سؤال می‌کنیم که اگر روزی مردم اصلاً ولایت و حکومت فقیه را نخواستند و رأی دادند که یک فرد غیر فقیه، مثلاً یک دکتر یا یک مهندس، در رأس حکومت باشد آیا حکومت او از نظر خدا و رسول مشروع است؟ اگر حقیقتاً رأی مردم مشروعیت آور است فرض می‌کنیم اگر مردم به حکومت یزید و هارون الرشید و رضاخان پهلوی و امثال آنان رأی بدهند، آیا در این صورت حکومت آنها از نظر خدا و رسول مشروع و بر حق می‌شود؟ ما از کسانی که معتقدند رأی مردم مشروعیت آور است سؤال می‌کنیم اگر مردم فردا رأی بدهند که ما قانون اساسی فعلی را که با محوریت ولایت فقیه تدوین شده نمی‌خواهیم موضع شما چه خواهد بود؟ آیا خواهید گفت نظر اسلام همین است؟ آیا آنان که با ادعای پیروی از خط امام، نفهمیده و نسنجیده و یا احیاناً از روی عمد و عناد از این سخن حضرت امام خمینی - رحمه الله علیه - سوء استفاده می‌کنند که «میزان رأی ملت است» معتقدند که اگر مردم رأی دادند ما نظام ولایت فقیه را نمی‌خواهیم و اصل ولایت فقیه را در قانون اساسی قبول نداریم، باید بگوییم میزان رأی ملت است و نظر اسلام همان است که مردم رأی داده‌اند؟ یا آن چه که از سراسر فرمایشات حضرت امام استنباط می‌شود این است که ولایت فقیه یک اصل خدشه‌ناپذیر است و به همین دلیل هم هست که در قانون اساسی از آن به عنوان «اصل غیر قابل تغییر» یاد شده است. و اما در مورد استدلال دیگر که گفته می‌شود چون نسبت به مسأله حکومت در زمان غیبت امام معصوم - علیه السلام - بیانی و دستوری از طرف خدای متعال و صاحب شریعت صادر نشده بنابراین از اموری است که اختیار آن بدست خود مردم داده شده، باید بگوییم در فصل بعد که به بررسی و ذکر ادله اثبات ولایت فقیه خواهیم پرداخت روشن خواهد شد که این ادعا صحت ندارد بلکه مطابق ادله‌ای که در دست داریم صاحب - شریعت، تکلیف ما را نسبت به مسأله حکومت در زمان غیبت امام معصوم - علیه السلام - روشن نموده است. برخی نیز خواسته‌اند با تمسک به مسأله بیعت که در صدر اسلام بسیار معمول و متداول بوده است چنین نتیجه‌گیری کنند که مشروعیت حاکم اسلامی از رأی و انتخاب مردم ناشی می‌شود و مثلاً می‌گویند رسول خدا - صلی الله علیه و آله - در غدیر خم از مردم خواست تا با حضرت علی - علیه السلام - بیعت کنند؛ اگر مشروعیت یافتن حکومت حضرت علی - علیه السلام - واقعاً هیچ ارتباطی به رأی مردم نداشت پس اصرار پیامبر بر بیعت مردم با آن حضرت برای چه بود؟ اما با اندکی تحقیق و تدبر در مورد جایگاه بیعت در تاریخ صدر اسلام و اعراب آن زمان و همچنین فرمایشات پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - و نیز آیه شریفه «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک ...» که در روز غدیر خم نازل شده بخوبی روشن می‌گردد که بیعت در واقع عهدی بوده که شخص بیعت کننده برای اطاعت و فرمان برداری از شخص بیعت شونده با او می‌بسته است؛ یعنی اعلام آمادگی شخص بیعت کننده برای همکاری و همراهی با یک فرمانده یا حاکم بوده است. و این مسأله غیر از مشروعیت بخشی و دادن حق حاکمیت به یک فرد است. حقیقت امر در بیعت، سپردن التزام به اطاعت از حاکم مشروع و برحق بوده است نه این که مشروعیت نیز با بیعت ایجاد گردد. خلاصه و نتیجه این که بر اساس مبنای صحیح اسلامی، مشروعیت ولی فقیه به نصب عام از طرف امام معصوم - علیه السلام - است و مردم در تحقق و استقرار و عینیت بخشیدن به حکومت و حاکمیت فقیه، نقش صد در صد دارند. و این دقیقاً شبیه آن چیزی است که در مورد مشروعیت حکومت پیامبر و امامان معصوم - علیهم السلام - و نقش مردم در حکومت آنان بیان کردیم. (۱). در این جا اگر حق را به دیگری واگذار کنند دیگر قابل برگشت و رجوع نیست اما اگر دیگری را وکیل کنند می‌توانند هر موقع که بخواهند آن را فسخ کرده و پس بگیرند. در اندیشه سیاسی، در مورد چگونگی رأی مردم و ماهیت آن، هر دو نظر ابراز شده است.

### حقوق مردم و ولی فقیه

حقوق مردم و ولی فقیه حکومت‌هایی که در مغرب زمین به نام دین یا با اتکالی به آن حکومت کردند، نوعاً سر از استبداد

در آورده و حقوق مردم را به بهانه های مختلف نادیده انگاشتند. اما آیین مقدس اسلام اهتمام و عنایت خاصی به حقوق مردم در مقابل حکومت داشته است، و چهارده سده پیش مردم خود را - که مردمی قبیله ای و به دور از تمدن و دموکراسی بودند - صاحب حقوق متعدد اجتماعی و سیاسی و طبیعی بر شمرده و حاکمان را ملزم به رعایت آن نمود. ۱. حاکم، وکیل و امین مردم شهید مطهری (رحمه ا.. علیه) با اختصاص یک فصل از کتاب نفیس «سیری در نهج البلاغه» به حقوق مردم در مقابل حاکم، تحت عنوان «اعتراف به حقوق مردم»، ابتدا به تبیین نوع رابطه حاکم و مردم در فلسفه های مختلف می پردازد. رابطه اول، رابطه «مالک و مملوک»، «ذیحق و مکلف»، «چوپان و گوسفند» است. بنابراین تئوری، مردم در برابر حاکم برده و مملوک هستند، و اصلاً وجود آنها به خاطر رفاه و آسایش حاکم است و مردم جز ادای تکلیف و وظیفه حقی ندارند و حق فقط برای حاکم منحصر شده است و اگر حاکمی گاهی به اصلاح امور مردم و رفاه آنان می پردازند، همچون تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوانش انجام می دهد. استاد از «گرسیوس» صاحب کتاب «حق جنگ و صلح» (۱۶۲۵) و هوبز، به عنوان موافقان این رأی یاد می کند. و سپس اندیشه فوق را اندیشه خطرناک و گمراه کننده توصیف می کند که توسط افکار کلیسایی در قرون وسطی تبلیغ می شد و زمینه شورش و هجوم تشنگان آزادی و دموکراسی را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا، به وجود می آورد. اما رابطه دوم، رابطه دو سویه و دو طرفه است. سخن از رابطه مالکیت و بردگی در هیچ کدام نیست، و اگر حقی هست - که هست - در هر دو طرف است. مردم برای خود حقوقی دارند که حاکم نمی تواند آنها را سلب کند و هم چنین حاکم از حقوقی برخوردار است که مردم نمی توانند در برابر آن شانه خالی کنند. یکی از حقوق مردم، این است که حکومت در دست حاکم امانتی است که مردم آن را به او سپرده اند، و نقش حاکم نقش یک «وکیل» و «امین صالح» و «راعی و نگهبان» (۱) و نقش مردم، نقش «موکل» و «صاحب حق و امانت» است. و اگر قرار است یکی برای دیگری باشد این حاکم است که باید برای مردم محکوم یا فدا گردد. این جا این سؤال طرح می شود که اسلام با کدام نظر موافق است؟ استاد در این باره می نویسد: از نظر اسلام درست امر بر عکس آن اندیشه (اول) است - در نهج البلاغه که اکنون موضوع بحث ماست با آن که این کتاب مقدس قبل از هر چیزی کتاب توحید و عرفان است و در سراسر آن سخن از خداست و همه جا نام خدا به چشم می خورد - از حقوق واقعی توده مردم و موقع شایسته و ممتاز آنها در برابر حکمران و این که مقام واقعی حکمران امانتداری و نگهبانی حقوق مردم است، غفلت نشده بلکه سخت بدان توجه شده است. در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسؤول در برابر آنها است. از این دو - حکمران و مردم - اگر بناست یکی برای دیگری باشد این حکمران است که برای توده مردم محکوم است، نه توده محکوم برای حکمران (۲) استاد شهید مطهری برای تأیید نظریه امانت بودن حکومت که توسط مردم به حاکم سپرده می شود، به آیه ذیل استناد می کند: ان الله یأمرکم ان تؤدوا الأمانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (۳) قرآن کریم حاکم و سرپرست اجتماع را به عنوان امین و نگهبان اجتماع می شناسد، حکومت عادلانه را نوعی امانت که به او سپرده شده است و باید ادا نماید، تلقی می کند. برداشت ائمه دین و بالخصوص شخص امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) عیناً همان چیزی است که از قرآن کریم استنباط می شود (۴) یکی دیگر از ادله و شواهد، فزاهای متعدد نهج البلاغه است که در آنها به «امانت بودن حکومت» «نگهبان و وکیل بودن حاکمان» تصریح و تأکید شده است. حضرت علی (علیه السلام) در نامه ای به حاکم آذربایجان می نویسد: ان عملک لیس لک بطعمه و لکنه فی عنقک امانه و انت مُسترعی لمن فوقک، لیس لک آن تفتات فی رعیه (۵) مبدا پنداری که حکومتی که به تو سپرده شده است یک شکار است که به چنگ افتاده است، خیر، امانتی بر گردنت گذاشته شده است و مافوق تو از تو رعایت و نگهبانی و حفظ حقوق مردم را می خواهد. تو را نرسد که به استبداد و دلخواه در میان مردم رفتار کنی (۶). باز حضرت در بخشنامه ای به مأموران مالیاتی خود می فرماید: فانصفوا الناس من انفسکم و اصبروا لحوائجهم فانکم خزّان الرعیه و وکلاء الامه و سفراء الائمة (۷). به عدل و انصاف رفتار کنید، به مردم درباره خودتان حق بدهید، بر حوصله باشید و در بر آوردن حاجات مردم تنگ حوصلگی نکنید که



شما گنجوران و خزانه داران رعیت و نمایندگان ملت و سفیران حکومتید (۸). دلالت «فی عنقک امانه»، «خزان الرعیه»، «وکلاء الامه» بر ذیحق بودن مردم، بی نیاز از توضیح است (۹). ۲. حق انتخاب حاکم (عدم تحمیل حکومت) پذیرفتن نظریه امین و وکیل بودن حاکم، خاستگاه حقوق فراوانی برای مردم در قبال حاکم است، که به بعضی از این حقوق متعرض می شویم. اولین ثمره و لازمه نظریه فوق، پذیرفتن حق انتخاب و عزل حاکم توسط موکلان یعنی مردم است. به این معنا که پذیرفتن حکومت و والی خاص و انتخاب آن جزء حقوق اولیه انسان است و حکومت ها و حکام نمی توانند به بهانه های مختلف مثل دین و انتخاب از سوی خدا، خود را بر مردم تحمیل کنند، و باید تعیین حکومت از مدار دموکراسی صورت گیرد. آیین مقدس اسلام چهارده سده پیش - که مصادف با شروع قرون وسطی در اروپا بود - به این اصل کاملاً توجه داشته و آن عرضه را نموده است. نکته جالب و مورد توجه این که اسلام، تشکیل حکومت اسلامی، آن هم به دست یک امام معصوم، مانند حضرت علی (علیه السلام) را هم منوط به انتخاب و پذیرش آن از سوی مردم کرده است. چنان که امام علی (علیه السلام) از پیامبر روایت می کند که به وی فرمود: «یا علی ولایت امت من بر عهده توست، اگر در کمال عافیت و رضایت به حکومت تو تن دادند، رشته حکومت را به دست گیر، اما اگر درباره تو اتفاق نظر نداشتند و راه اختلاف را پیش گرفتند کار آنان را به خودشان واگذار» (۱۰) در این موضوع روایات متعددی وجود دارد که مجال اشاره نیست، بر این اساس شرط حکومت امام حق (معصوم) هم پذیرفتن مردم است. اگر امام به حق را مردم از روی جهالت و عدم تشخیص نمی خواهد، او به زور نباید و نمی تواند خود را به امر خدا تحمیل کند. لزوم بیعت هم برای این است (۱۱).

و در جای دیگر: هیچ کس نمی خواهد اسلامی بودن جمهوری اسلامی را برای مردم تحمیل کند. این تقاضای خود مردم است. (۱۲) عبارت دیگر شهید مطهری مانند «اساساً فقیه را خود مردم انتخاب می کنند»، «ولایت شرعی یعنی مهر ایدئولوژی مردم» «جمهوری اسلامی... حکومتی است که شکل آن، انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه مردم است» همه ناظر به حق مردم در انتخاب حکومت خودشان است. ۳. حق نظارت و انتقاد حق مردم فقط در انتخاب حاکم منحصر نشده، بلکه مردم به عنوان موکل و صاحب حق، حق نظارت و انتقاد بر نحوه حکومت حاکم دارند. از سوی دیگر اسلام حاکمان را موظف به پاسخ گویی در مقابل مردم کرده است. روایت معروف پیامبر اسلام گواه این مدعاست که فرمود: النصیحه لائمة المسلمین (۱۳) نظریه مقابل آن، مصونیت حاکم از هر گونه نظارت و انتقاد و بازخواست دیگران است که در قرون وسطی از سوی کلیسا تبلیغ و «پاپ» مقام مقدس و غیر قابل نقد تلقی می شد، نظریه فوق، این برداشت را در اذهان مردم به وجود آورد که اعتقاد به دین و خدا، ملازم با پذیرش قدرت مطلقه حاکم است. استاد شهید مطهری در این باره می گوید: از نظر فلسفه اجتماعی، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسؤولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسؤول می سازد و افراد را ذیحق می کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می کند (۱۴). در اندیشه سیاسی تشیع مقام حکومت مخصوصاً در غیر معصوم ملازم با مقام قدسی و الوهیت نیست تا از دایره نظارت و انتقاد به دور باشد و به اصطلاح، فوق مسؤولیت و نظارت باشد. مقام قدسی داشتن حکام اختصاص به جهان تسنن دارد، در شیعه هیچ گاه چنین مفهومی وجود نداشته است. تفسیر شیعه از «والی الامر» هرگز به صورت بالا نبوده است (۱۵) در واقع فلسفه وجود نظارت و انتقاد از حاکم غیر معصوم، پیشگیری از خطر «استبداد» است... هر مقام غیر معصومی که در وضع غیر قابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام... ضمن این که مانند عوام فکر نمی کنم که هر که در طبقه مراجع قرار گرفت، مورد عنایت خاص امام زمان (عجل... تعالی فرجه) است و مصون از خطا و گناه و فسق. اگر چنین چیزی بود، شرط عدالت بلا موضوع بود (۱۶). ۴. حقوق اجتماعی فطری فلاسفه سیاسی و متفکران مغرب زمین برای انسان و جامعه یک سری حقوق فردی و اجتماعی، مانند حق آزادی فردی و اجتماعی، آزادی بیان و عقده، مساوات و حق تملک، مطرح می کنند که خاستگاه و مبدأ آنها را نه در قرار داد و اعتبار، که در فطرت و طبیعت باید جستجو کرد. (۱). واژه «رعیت» علی رغم مفهوم منفوری که تدریجاً در زبان فارسی به خود گرفته است،

مفهومی زیبا و انسانی داشته است. استعمال کلمه «راعی» را در مورد «حکمران» و کلمه «رعیت» را در مورد «توده مردم» اولین بار در کلمات رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و سپس به وفور در کلمات علی (علیه السلام) می بینیم. این لغت از ماده «رعی» است که به معنای حفظ و نگهداری است، به مردم از آن جهت کلمه «رعیت» اطلاق شده است که حکمران عهده دار حفظ و نگهداری جان و مال و حقوق و آزادی های آنهاست (نقل از: سیری در نهج البلاغه، ص ۸۹). (۲). سیری در نهج البلاغه، استاد شهید مطهری ص ۸۹ / و نیز: امامت و رهبری، ص ۲۳۳ / استاد جعفر سبحانی، امانت بودن حکومت را یکی از ادله پنجگانه خود، در مدخلیت رأی مردم در مشروعیت حاکم در عصر غیبت قرار داده است. ر.ک: مبانی حکومت اسلامی، ص ۱۸۲. (۳). سوره نساء، آیه ۵۸. (۴). سیری در نهج البلاغه استاد شهید مطهری، ص ۹۱. (۵). نهج البلاغه، نامه ۵. (۶). سیری در نهج البلاغه استاد شهید مطهری، ص ۹۲. (۷). نهج البلاغه، نامه ۵۱. (۸). سیری در نهج البلاغه استاد شهید مطهری، ص ۹۲. (۹). روایات دیگر حضرت بر امانت بودن حکومت دلالت می کند. مانند: «حق علی الامام ان یحکم بما انزل الله و ان یؤدی الأمامه». الأموال، ابی عبید سلام. «ایها الناس ان امرکم هذا لیس لاحد فیه حق الا من امرتم و انه لیس لی دونکم الا مفا تیح مالک معی»، تاریخ کامل، ج ۳، ص ۱۹۳. نقل از: مبانی حکومت اسلامی، ص ۱۸۴. (۱۰). «قد کان رسول الله عهد الیّ عهداً فقال: یابن ابی طالب لک و لاء امتی و ان ولوک فی عافیه و اجمعوا بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه» (نقل از: مستدرک نهج البلاغه، باب دوم، ص ۳۰). (۱۱). حماسه حسینی استاد شهید مطهری، ج ۳، ص ۲۰۷. (۱۲). پیرامون انقلاب اسلامی استاد شهید مطهری، ص ۶۶. (۱۳). اصول کافی مرحوم کلینی، ج ۱، ص ۳۳۲. (۱۴). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، ص ۵۵۴. (۱۵). نهضت های اسلامی استاد شهید مطهری، ص ۲۷. (۱۶). پاسخ های استاد به نقدهایی بر کتاب حجاب، ص ۷۱ / امام خمینی که خود طرفدار ولایت مطلقه فقیه است، اما با این وجود طرفدار حق نظارت هر فرد و استیضاح حاکم است، «هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند، و او جواب قانع کننده ای بدهد، در غیر این صورت، اگر بر خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود به خود از مقام زمامداری معزول است» (صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۹۰ و نیز ج ۸، ص ۴۷؛ ج ۲۰، ص ۱۷۰). و چون این حقوق را طبیعت به انسان ها بخشیده است نه حاکمان، از این رو حکومت ها نمی توانند آنها را از انسان سلب یا تقيید کنند. آیا اسلام هم با این نظریه یعنی فطری بودن حقوق فردی و اجتماعی انسان موافق است یا نه؟ شهید مطهری بعد از طرح پرسش فوق (۱) و تعریف و تمجید از فلاسفه و متفکرانی چون، روسو، ولتر و منتسکیو (۲)، که اندیشه فوق را تدوین و تنسیق نموده و موجب پدید آمدن اعلامیه حقوق بشر شده اند، می نویسد: روح و اساس اعلامیه حقوق بشر این است از یک نوع حیثیت و شخصیت ذاتی قابل احترام برخوردار است و در متن خلقت و آفرینش، یک سلسله حقوق و آزادی ها به او داده شده است که به هیچ نحو قابل سلب و انتقال نیست. و گفتیم که این روح و اساس مورد تأیید اسلام و فلسفه های شرقی است (۳). منشأ فطری بودن این حقوق، استعدادهای خدادادی و مقام «خلیفه الهی» انسان است و چون غرب بدان در این حد معتقد نیست، طرح و پذیرفتن حقوق بشر را توسط آنان، صوری می داند (۴). اما چون اسلام دین فطرت است تمامی حقوق فطری انسان را به رسمیت می شناسد و از آن دفاع می کند. مثلاً در رابطه با آزادی و نفی سلطه و استثمار دیگران امام علی (علیه السلام) به فرزندش امام حسن فرمود: و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً (۵). پسرم حسن، بنده غیر خودت نباش، چرا که خداوند تو را (یعنی هر انسانی را) آزاد آفریده است. با استشهاد به روایت فوق و دیگر روایات تعلیمات لیبرالیستی - به معنای واقعی آن - در متن تعالیم اسلامی وجود دارد (۶). روح آزاد خواهی و حریت در تمام دستورات اسلامی به چشم می خورد، در تاریخ اسلام، با مظاهری روبرو می شویم که گویی به قرن هفدهم دوران انقلاب کبیر فرانسه و یا قرن بیستم دروان مکاتب مختلف آزادی خواهی متعلق است (۷). آزادی های اجتماعی شهید مطهری «آزادی اجتماعی» را از اهداف پیامبران ذکر می کند: یکی از مقاصد انبیا به طور کلی و به طور قطع، این است که آزادی اجتماعی را تأمین کنند و با انواع بندگی ها و بردگی های اجتماعی و سلب آزادی هایی که در اجتماع

هست، مبارزه کنند (۸). علامه شهید با تقدیس آزادی اجتماعی، در تبیین آن به روایت ذیل پیامبر (صلی الله علیه و آله) استناد می‌کند: اذا بلغ بنو ابي العاص ثلاثين اتخذوا عبادالله خولا و مال الله دولا و دين الله دخلاً. اولاد ابي العاص (اموی ها) اگر به سی نفر برسند، بندگان خدا را بنده خود و مال خدا را مال خود حساب می‌کنند، و در دین خدا هم آنچه بخواهند، بدعت ایجاد می‌کنند (۹). در این حدیث، پیامبر اسلام تسلط بر بندگان خدا و سلب آزادی‌ها و لجام کشیدن (یکی از معانی خول) توسط حکومت‌ها را محکوم و از صفات مذموم امویان ذکر می‌کند. آزادی بیان اما درباره حق آزادی‌های عقیدتی، سیاسی و احزاب و مخالفان، ایشان معتقد به آن است و آن را یکی از افتخارات اسلام ذکر می‌کند. استاد در تشریح آن به اظهار عقیده منکران خدا نزد پیامبر و برخورد احترام آمیز مسلمانان با آنها اشاره می‌کند که همین شیوه و سنت حسنه در حکومت امام علی (علیه السلام) و در عصر سایر امامان ادامه داشت که تاریخ برخی از مباحثات امامان با ملحدان و اهل کتاب را ضبط نموده است. اعطای آزادی‌های اجتماعی و سیاسی به خوارج توسط حضرت علی (علیه السلام) نمونه اعلائی دموکراسی را که در جهان کم نظیر یا بی نظیر است؛ به تصویر می‌کشد. خوارج آزادانه عقایدشان را ابراز می‌کردند و چه بسا در مسجد کوفه (مرکز خلافت علی (علیه السلام)) وی را تکفیر می‌کردند. امیرالمؤمنین با خوارج در منتهی درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد. هر گونه اقدام سیاسی و حکومتی برایش مقدور بود، اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد. و حتی سهمیه آنها را از بیت المال قطع نکرد. با آنها همچون سایر افراد رفتار می‌کرد (۱۰).

(۱). ر.ک: مجموعه مقالات استاد شهید مطهری، ص ۷۴. (۲). ر.ک: نظام حقوق زن در اسلام استاد شهید مطهری، ص ۶. (۳). نظام حقوق زن در اسلام استاد شهید مطهری، ص ۱۴۱. (۴). همان، ص ۱۳۶. (۵). ر.ک: نهج البلاغه، نامه ۳۱، شماره ۸۷. (۶). ر.ک: پیرامون انقلاب اسلامی استاد شهید مطهری، ص ۳۴ و ۳۵. (۷). همان، ص ۳۲. (۸). گفتارهای معنوی استاد شهید مطهری، ص ۱۸. (۹). ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، شرح خطبه ۱۲۸؛ و نیز: گفتارهای معنوی، ص ۱۸ و ۱۹. (۱۰). جاذبه و دافعه استاد شهید مطهری، ص ۱۴۳. محمد حسن قدردان ملکی - با تلخیص از کتاب حکومت دینی، ص ۱۲۳

### دموکراسی در سایه ولایت فقیه

دموکراسی در سایه ولایت فقیه دموکراسی الهی در نظام سیاسی اسلام، حق تشریح و تقنین، مخصوص خداوند بوده و وظیفه‌ی رهبران و حاکمان الهی، تفسیر، تبیین و اجرای آن قوانین است و قوانین جاری حکومتی، در چارچوب قوانین الهی تدوین می‌شود. به جز خداوند، کسی به طور مستقل، حق تصرف در جان و مال افراد و حق حکومت و دخالت در سرنوشت مردم را ندارد و مشروعیت حکومت، منوط به اذن خداوند است. فلسفه حکومت دینی، تامین خیر و سعادت افراد جامعه در بعد مادی و معنوی از طریق نشر معارف دینی و اجرای قوانین قرآن و سنت است. «حق و تکلیف»، میان حکومت و امت، دو جانبه بوده و حکومت ورهبری دینی، خدمتگزار مردم است. حکومت دینی بر پایه‌ی مشورت، ارشاد، نصیحت و نظارت دوجانبه‌ی رهبری و مردم استوار است و در تصمیم‌گیری‌های مربوط به امور جامعه، با آنان به مشورت می‌پردازد و پس از تبادل‌رای، و ارزیابی جهات مختلف موضوع، و در نظر گرفتن جنبه‌های سود و زیان و مصالح و مفاسد، مسئولیت تصمیم نهایی را پذیرفته و همان اجراء می‌گردد. همان گونه که رهبر و نمایندگان و همکاران او، وظیفه دارند بر اخلاق و رفتار جامعه نظارت کرده و حافظ سلامت فرهنگی جامعه باشند، جامعه نیز موظف است بر جریان امور حکومت، نظارت کرده، از دادن پیشنهاد و انتقاد دلسوزانه دریغ نوزند. در این جهت، فرقی میان رهبران معصوم و غیر معصوم نیست. از این رو امام علی (ع) که خود از مامداران جهان اسلام، است، از مردم می‌خواهد که از برخورد چاپلوسانه و ریاکارانه با او بر حذر باشند، و از انتقاد مشفقانه و ارشاد نیک‌اندیشانه دریغ نوزند. (۱) تاکید بر روش مشورت و انتقاد در رهبری و حکمرانی از طرف کسانی چون پیامبر اکرم (ص) علی (ع)، که مصون از لغزش و خطا بوده‌اند ضمن این که نوعی حرمت نهادن به شخصیت مردم و مایه‌ی شکوفایی اندیشه‌ها و تقویت روحیه‌ی خودباوری و آزادمنشی است، الگویی

روشن از شیوه‌ی زمامداری دینی را نیز به بشر عرضه می‌کند. حکومت اسلامی، ضمن در برداشتن مزایای نظام دموکراتیک بشری، از نواقص آن مصون است. احترام گذاشتن به حقوق افراد جامعه و آزادی‌های مشروع آنان، و نفی استبداد و خودکامگی در صحنه‌ی سیاست و حکومت، از مزایای دموکراسی است که در حکومت اسلامی، به صورت احسن برآورده شده است. در حکومت اسلامی، همه‌ی افراد جامعه در برابر قانون، یکسان و دربرخورداری از ثروت‌های ملی و امکانات دولتی مساوی‌اند. امتیازات، به میزان تلاش افراد، نیاز آنها و خدماتیست که به جامعه یا نظام حکومتی عرضه می‌کنند. نژاد، رنگ، زبان، قومیت، و حتی مذهب به خودی خود معیار امتیاز، در این زمینه، به شمار نمی‌رود. از این روست که وقتی امام علی (ع)، برای حل منازعه، فی ما بین او و فردی یهودی، نزد خلیفه‌ی دوم عمر بن خطاب می‌رود و خلیفه، امام را با کنیه‌ی «ابوالحسن صدامی‌زند و یهودی را به «نام / امام، این برخورد را مخالف با رویه‌ی عدالت و مساوات در قضاوت تلقی می‌کند، و برافروخته می‌شود. (۲) و آن‌زمان، که پیرمرد نصرانی را می‌بیند که برای گذران زندگی دست‌به‌گدایی زده است، امام (ع) از دیدن این وضعیت سخت آزرده خاطر می‌شود و زبان به اعتراض گشوده می‌فرماید: «وقتی که توان کار کردن داشت او را به کار گرفتید و اکنون که ناتوان شده است به حال خود، رهاش کرده‌اید!» آن‌گاه، دستور داد تا از بیت‌المال مسلمین به او انفاق کنند. (۳) آن حضرت، در عهدنامه خود به مالک اشتر، توصیه‌ی مؤکد می‌کند که با مردم از روی مهربانی و خیرخواهی رفتار کند و در پی جمع‌آوری ثروت و چپاول سرمایه‌های عمومی و بهره‌کشی از مردم نباشد و تصریح می‌کند که در این جهت فرقی میان مسلمان و غیرمسلمان وجود ندارد. (۴) پیشگیری از استبداد در حکومت الهی برای جلوگیری از استبداد و خودکامگی، صفات اخلاقی مهمی، به عنوان شرایط رهبر دینی و رجال حکومت، مقرر شده است. که از طریق عدالت، تقوا و زهد و پارسایی تامین می‌شود و استبداد، صفت و رفتاری زشت و نامشروع بوده و در نظام سیاسی اسلام، از آن به شدت نکوهش شده است. متقابلاً برخورد متواضعانه و خیرخواهانه با مردم، از ارزنده‌ترین صفات انسانی و به ویژه، برای حاکمان و والیان به شمار آمده است. اصل مشورت نیز از ارکان حکومت و رهبری دانسته شده است. اما علاوه بر همه ضمانت‌های درونی، نصیحت، نظارت و انتقاد از رجال حکومت، حق مسلم و بلکه وظیفه مردم تلقی شده است. در صورت رعایت این موازین اخلاقی، سیاسی و فرهنگی، مجالی برای پیدایش پدیده‌ی شوم استبداد و خودکامگی در صحنه‌ی سیاست و حکومت فراهم نخواهد شد. مظهر حکومت الهی بودن، غیر از خدایی کردن است! حکومت سلیمان پیامبر، مظهر حکومت و فرمانروایی خداوند است و او، قدرت خود را موهبتی الهی می‌داند که وسیله‌ای برای آزمایش اوست: «هذا من فضل ربی لیبلونی االشکر ام الکفر». (۵) ولی حکومت فرعون از قبیل خدایی کردن بر مردم، یعنی حکومت طاغوتی و اهریمنیست. همان‌گونه که قرآن کریم نیز یادآوری می‌کند، که فرعون، می‌گفت: «انا ربکم الاعلی». (۶) «حکومت الهی»، هیچ نسبتی با «خدایی کردن» ندارد. هیچ حکومت الهی داعیه‌ی خدایی کردن ندارد و ولی باید نماینده‌ی حکومت خداوند بر مردم باشد. تفکیک دین از حکومت؟! برخی مدعی شده‌اند که مساله حکومت، مورد اهتمام قرآن نیست، و اصولاً دین کاری به حکومت ندارد زیرا «دین تنها یک مقوله‌ی معنوی، و «حکومت، مقوله‌ای مادی و دنیوی است و این دو ربط و پیوندی با یکدیگر ندارند. ادله‌ای که آورده‌اند، بدین قرار است: دلیل اول: گفته شده است: «آن چه از مجموعه‌ی آیات و سوره‌های قرآن برمی‌آید، قسمت اعظم و اصلی آن بر محور دو مساله‌ی خدا و آخرت است؛ ضمن آن که، احکام فقهی، کمتر از دو درصد آیات قرآن رابه خود اختصاص داده است. و قرآن که ثمره و خلاصه‌ی دعوت و زبان رسالت است، نه تنها سفارش و دستوری برای دنیای ما نمی‌دهد، بلکه ما را ملامت می‌کند که چرا این اندازه به دنیا می‌پردازید و آخرت را که بهتر است و ماندگارتر، فراموش و رها می‌کنید.» (۷) پاسخ: تردیدی نیست که دعوت به توحید و قیامت، محور عمده‌ی دعوت پیامبران را تشکیل می‌دهد؛ اما بااهتمام دین به مساله‌ی حکومت به انگیزه‌ی برقراری عدل، و اجرای احکام الهی در جامعه بشری نه تنها هیچ تعارضی ندارد، بلکه مستلزم آن نیز می‌باشد و لذا آیات نبوت نیز به امر حکومت، اهتمام ورزیده است. قرآن کریم، کلام خداوندی است و از هر گونه تعارض گویی پیراسته است و پس هرگاه حکومت در خدمت اهداف توحیدی و اخروی

باشد، وسیله‌ای لازم و دینی و خداپسند خواهد بود. هرگاه در خدمت اهداف مادی و طاغوتی و شیطانی باشد، وسیله‌ای مذموم و نکوهیده و ضد دینیت. وقتی که عبدالله بن عباس در «ذی‌قار» بر امام علی (ع)، وارد شد، امام را در حال تعمیر کردن کفش‌های خود دید. امام به ابن عباس فرمود: «این کفش‌ها، چه قدر ارزش دارد؟» گفت: «ارزشی ندارد!» امام فرمود: «به خدا سوگند! در نزد من از حکومت بر شما، محبوب‌تر است؛ مگر این که حقی را برپای دارم، و یا از اجرای باطلی، جلوگیری کنم. (۸) امام (ع) حکومت را مردود نمی‌شمارد؛ بلکه مطلوب بودن ذاتی آن را، رد می‌کند. ولی، اگر وسیله‌ای برای تحقق بخشیدن به حق و جلوگیری از اجرای باطل بتواند باشد، مقبول و مطلوب خواهد بود. امام (ع) در رد نظریه‌ی خوارج، درباره‌ی مسأله‌ی حکمیت از حکومت و حکمران به عنوان یک ضرورت اجتماعی یاد کرده، یادآور می‌شود که ضرورت این امر تا حدیست که اگر جامعه از داشتن حاکم و زمامداری صالح محروم شود، و کار، به دو راهی «نداشتن حکومت یا داشتن حکومت غیر صالح منتهی گردد حکومت غیر صالح، بر بی‌حکومتی و هرج و مرج، برتری دارد؛ چنان که می‌فرماید: «لا- بد للناس من امیر بر اوفاجر». (۹) آن چه از دیدگاه قرآن کریم مذموم و مردود است دنیاگرایی است نه دنیاداری؛ و این دو مقوله، با یکدیگر، ملازمه ندارند. قرآن کریم درباره آرمان‌های حکومت، می‌فرماید: «الذین ان مکناهم فی الارض اقاموا الصلوه و اتوا الزکوه، و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر؛ و الله عاقبه الامور» همانان که اگر در زمین، قدرت و فرمانروایی‌شان عطا کنیم؛ نماز را برپای داشته، زکات می‌پردازند، و افراد را به معروف فرمان می‌دهند و از منکر باز می‌دارند؛ و این گونه‌است، که سرانجام کارها، به دست خداست. دلیل دوم: گفته شده است: در هیچ یک از این سرفصل‌ها یا سرسوره‌ها و جاهای دیگر دیده نمی‌شود که گفته شده باشد ما قرآن را فرستادیم تا به شما درس حکومت و اقتصاد و مدیریت یا اصلاح امور زندگی دنیا و اجتماع را بدهد. (۱۰) پاسخ: آموزش‌های مربوط به روش حکومت و مدیریت، دو گونه‌است: آموزش‌های کلی و جزئی. آن چه می‌توان از یک شریعت جهانی و ابدی انتظار داشت، آموزش‌های نوع اول است، که در شرایط مختلف قابل اجرا و تطبیق است؛ ولی، نوع دوم که متغیر و نسبیست در چهارچوب آموزش‌های کلی و ثابت نمی‌گنجد تا شریعت آسمانی آنها را تبیین و ترسیم کند، مثلاً در مورد روابط بین‌المللی آن چه، می‌توان به عنوان یک خط مشی کلی ترسیم کرد، عبارت است از: اصل استقلال سیاسی؛ تسلط ناپذیری، داشتن رابطه‌ی مسالمت‌آمیز با قدرت‌هایی که قصد تعدی و تجاوز به ملت اسلامی را ندارند؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً» (۱۱) خداوند برای کافران راه سلطه بر مؤمنان را مقرر نکرده است. (۱). نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۱۶. (۲). آیت الله سبحانی، مفاهیم القرآن، ج ۲، ص ۴۲. (۳). شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۹. (۴). نهج‌البلاغه، نامه‌ها، شماره‌ی ۵۳. (۵). سوره نمل، آیه ۴۰. (۶). سوره‌ی نازعات، آیه‌ی ۲۴. (۷). گزیده‌ای از ادله مذکور در مجله کیان، شماره ۲۸، آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، مهندس مهدی بازرگان. (۸). نهج‌البلاغه، فیض الاسلام، خطبه‌ی ۳۳. (۹). نهج‌البلاغه، فیض الاسلام، خطبه‌ی ۴۰. (۱۰). آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، مهندس مهدی بازرگان. (۱۱). سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۱۴۱. این، یک اصل کلی، در سیاست خارجی و روابط بین‌المللیست؛ اما، تشخیص مصادیق و ترسیم شیوه‌ی خاص آن در شرایط گوناگون مختلف است، و نمی‌توان معیار کلی و ثابتی را برای آن ارائه کرد. همین گونه است مسائلی مربوط به امور تولید، توزیع، آموزش و پرورش، قوای نظامی و انتظامی، دستگاه قضایی، قوه‌ی مجریه و سایر نهادهای ملی یا سایر سازمان‌های دولتی. ولی، برنامه‌ها و روش‌های جزئی و موردی، به کارشناسی‌های ویژه و در خور شرایط مختلف نیاز دارد. دلیل سوم: نویسنده‌ی مقاله‌ی «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا» می‌گوید: «قرآن و رسالت پیامبران نسبت به امور دنیایی ما نه بیگانه است و نه بی‌نظر و بی‌اثر؛ آن چه، از این بابت عاید انسانها می‌گردد، «محصول فرعی محسوب می‌شود، و به طور ضمنی به دست می‌آید. بدون آن که اصل و اساس باشد یا به حساب هدف بعثت و وظیفه‌ی دین گذارده شود؛ نه تنها وظیفه‌ی دین نیست، بلکه همان طور که می‌دانیم و در درس‌های تعلیمات دینی تاکید می‌شود (شرط) قبولی عبادات قصد قربت است، یعنی اگر کسی وضو بگیرد و غسل کند که پاکیزه شده باشد، برای معالجه‌ی چاقی و دفع سموم بدن روزه بگیرد یا به عنوان ورزش عضلات



نماز بخواند و قصد قربت و نیت عبادت برای خداوند سبحان را نداشته باشد، آن نماز و روزه و غسل‌ها باطل است و ارزش اخروی و الهی ندارد». (۱) پاسخ: اسلام، خواهان سلامتی جسم و روح، و سعادت‌مندی انسان در حیات دنیوی و اخروی است. هر چند، به تناسب نقش متفاوتی که احکام دینی دارند، در مورد برخی تنها به آثار و نتایج روحی و اخلاقی آن توجه شده، و در برخی دیگر به آثار اجتماعی یا سیاسی یا نظامی، و در پاره‌ای از آنها هر دو جنبه مورد توجه قرار گرفته است. در مورد «نماز» بر این مطلب که نماز موجب تحکیم یاد خدا و مایه‌ی بازداری از پلیدی‌هاست، تاکید شده است. (۲) و در مورد «زکات» به اثر تهذیب و تزکیه‌ی نفس از صفت بخل و حرص توجه شده است، و در مورد «حج»، به منافع دنیای اسلام که هم جنبه‌ی مادی دارد و هم جنبه‌ی سیاسی و اجتماعی و نیز، به «یاد خدا» که جنبه‌ی عبادی آن است توجه شده است. (۳) و درباره «روزه قرآن کریم بر اثر تربیتی آن، و نقش ویژه‌ای که در تقویت روحیه‌ی تقوا و پاکدامنی دارد تاکید کرده است (۴) و در احادیث معصومین، بر فواید جسمانی و آثار اجتماعی آن نیز توجه شده است. چنان که در حدیث معروف نبوی آمده است «صوموا تصحوا»: روزه بگیرید تا سالم باشید. و امام صادق (ع) درباره‌ی فلسفه‌ی روزه‌داری فرمودند: «علت آن، این است که ثروتمندان، سختی گرسنگی را تجربه و نسبت به تهی‌دستان ترحم کنند. (۵) امام علی (ع) درباره‌ی فلسفه‌ی برخی از احکام الهی می‌فرماید که «خداوند»: ۱- ایمان را، برای پاکسازی افراد و جامعه، از آلودگی شرک واجب داشت. ۲- نماز را، برای منزه ساختن افراد، از کبر و خودبینی. ۳- زکات را، برای سبب روزی. ۴- روزه را، برای آزمایش اخلاص بندگان. ۵- حج را، برای نزدیک شدن دین‌داران. ۶- جهاد را، برای عزت‌مندی اسلام. ۷- امر به معروف را، به انگیزه‌ی مصلحت توده‌ی مردم. ۸- نهی از منکر را، برای بازداری بی‌خردان. ۹- صله‌ی رحم را، برای کثرت افراد. ۱۰- قصاص را، برای حفظ خون‌ها. ۱۱- اقامه‌ی حدود را، برای بزرگداشت محرمات الهی. ۱۲- ترک شربخواری را، برای پاسداری از عقل. ۱۳- دوری از سرقت را، به جهت حفظ عفت. ۱۴- ترک زنا را، به جهت حفظ انساب. ۱۵- ترک لواط را، برای افزایش و بقای نسل بشر. ۱۶- شهادت و گواهی را، برای اظهار حق در برابر انکارها. ۱۷- ترک دروغ‌گویی را، به خاطر شرافت راستگویی. ۱۸- سلام را، برای امنیت یافتن از ترسها. ۱۹- امامت را، برای نظام یافتن امت. ۲۰- اطاعت از امام را، برای بزرگداشت مقام امامت. (۶) در این تعالیم بیست‌گانه که نمونه‌ای از آموزه‌های اعتقادی، احکام فرعی، دستورات اخلاقی و امور سیاسی را در بر دارد امام از فلسفه و هدف قوانین دینی سخن گفته است، که ناظر به مصالح دنیوی و سعادت معنوی و اخروست. در این صورت، فرعی و ضمنی دانستن نتایج‌سازنده‌ی تعالیم و احکام دینی، از قبیل اجتهاد در برابر نص، و نوعی پیش‌داورست. آنچه، درباره‌ی سلامت و کمال حیات دنیوی می‌توان گفت، این است که سعادت‌مندی و کامیابی دنیوی جنبه‌ی مقدمی و ابزاری دارد. و هدف نهایی سعادت و کامیابی اخروست. زیرا که حیات دنیوی، موقت و گذراست و حیات اخروی پایدار و ابدی (انما هذه الحیوه الدنیا متاع، و ان الآخرة هی دار القرار). (۷) آخرت به منزله‌ی مزرعه است. و نیز آمده است که «من لا معاش له لا معاد له. و خداوند، خطاب به قارون، می‌فرماید: «و ابتغ فیما آتاک الله الدار الآخرة، و لا تنس نصیبک من الدنیا. و احسن کما احسن الله الیک. و لا تبغ الفساد فی الارض، ان الله لا یحب المفسدین» (۸) به وسیله آنچه خداوند به تو ارزانی داشته سعادت اخروی را برگزین. و بهره‌ی خود را از دنیا فراموش مکن. و همچنان که خدا به تو احسان کرده، به مردم احسان کن. و فساد را در زمین بر مگزین که خداوند مفسدان را قطعاً دوست نمی‌دارد. نویسنده‌ی محترم، میان اعمال عبادی و قربی نیز فرق نگذاشته، و بر این اساس نتیجه گرفته است که در اسلام شرط قبولی اعمال دینی، قصد قربت است. و ولی، این حکم، و ویژه‌ی اعمال عبادیست نه مطلق اعمال دینی. دلیل چهارم: گفته شده است: «از یادآوری‌های مکرر و مؤکدی که خداوند عزیز حکیم به رسول خود، و به گروندگان دینش می‌کند، یکی «انما انت مذکر. لست علیهم بمصیطر»، (۹) دیگری «لا اکراه فی الدین» (۱۰) است. به نضمام ده‌ها آیه «و ما انا علیکم بوکیل»، (۱۱) که دلالت بر مامور و موکل نبودن و مسئول کفرو دین مردم نشدن آن حضرت می‌کند. نازل‌کننده‌ی قرآن و فرستنده‌ی پیامبران نخواستہ است، و نمی‌خواهد، که آیین او جز از طریق اختیار و آزادی، با حفظ کرامت انسانی و با پشتوانه‌ی ارشاد

و علم، ارائه و اجرا شود. نام اسلام، هم‌ریشه با تسلیم است، ولی نه تسلیم آمرانه و اجباری، بلکه تسلیم داوطلبانه‌ی عارفانه و عاشقانه به اسلام و صفا و رضا. پاسخ: اگر مفاد آیات یادشده این باشد، که پیامبر اکرم (ص) نباید در راه دعوت به توحید و مبارزه با شرک و جاهلیت، از روش قهر و اعمال قدرت و جهاد و پیکار استفاده کند و تنها وظیفه‌ی او، دعوت‌زبانی و ابلاغ پیام‌های الهی و انذار و بشارت دادن بوده است، این معنا با آیات مربوط به «جهاد» که صریحاً یادآور می‌شود: «با مشرکان پیکار کنید، تا همگان، مطیع خداوند شوند» و «قاتلوهم حتی لا- تکون فتنه و یکون الدین کله لله . (۱۲) و آیات مربوط به اهل «بغی که پیکار با آنان را، تا تسلیم شدن در برابر حق، واجب داشته است: «فقاتلوا التي تبغی حتی تفری الی امر الله (۱۳) و نیز آیات مربوطه قصاص و حدود، تعارض خواهد داشت، همچنان که با سیره‌ی پیامبر اکرم (ص) در جنگ‌های ابتدایی صدر اسلام، نیز، ناسازگار خواهد بود. درست است که گسترش آیین اسلام، معلول شمشیر و عامل قدرت و خشونت نبوده است، ولی در این که عامل قدرت و غلبه‌ی شمشیر فی‌الجمله در پیشبرد دعوت اسلام مؤثر بوده است، جای تردید نیست. این مطلبیست، که هم از نصوص قرآنی، و هم از شواهد تاریخی به دست می‌آید. در آیه لا- اکراه فی الدین مقصود از دین، باور و ایمان است، که مربوط به قلب و روان آدمی است، نه جوارح و اعضا. و بدیهیست که چنین حقیقتی، اکراه‌پذیر نیست. ایمان، به سان محبت و عداوت است، که نمی‌توان آن را با اکراه و اجبار در ضمیر کسی ایجاد کرد، آن چه در اختیار دیگران است، مبادی و مقدمات یا اسباب و علل آن است. و مقصود، از آیه‌ی «انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر» و مانند آن، این است که حقیقت ایمان که امر قلبیست، و اکراه‌پذیر نیست از سیطره و قدرت پیامبر اکرم (ص)، بیرون است. وظیفه پیامبر، ابلاغ پیام الهی به مردم، انذار و بشارت و اندرز، تعلیم کتاب و حکمت، تهذیب و تزکیه‌ی نفوس، اجرای احکام و حدود الهی که سبب جلوگیری از نفوذ و گسترش بیماری‌های مهلک اخلاقی در جامعه است. و تلاش، در جهت برقراری قسط، در جامعه‌ی بشری است. تحقق برخی از این اهداف و مسئولیت‌ها بدون تشکیل حکومت و بهره‌گیری از اهرم‌های حکومتی، امکان‌پذیر نیست و هیچ یک از آنها با اصل «لا اکراه فی الدین و «انما انت مذکر» منافاتی ندارد. قرآن و حکومت: قرآن کریم، «ولایت بر انسان را، مخصوص خدا دانسته و می‌فرماید: «فالله هو الولی (۱۴) و نیز، می‌فرماید: «و ما لکم من دون الله من ولی و لا- نصیر» (۱۵) و آیات دیگر... همان‌گونه، که حکمرانی را نیز مخصوص خداوند دانسته، و می‌فرماید: «ان الحکم الا لله امر الا تعبدوا الا اياه (۱۶) ولی، در عین حال، هم ولایت و هم حکومت را، به غیر خداوند نیز نسبت داده است. چنان که، می‌فرماید: «و المؤمنین و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض (۱۷) و نیز، می‌فرماید: «ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا» (۱۸) و درباره‌ی حکومت، می‌فرماید: «و ان خفتن شقاق بینهما فابعثوا حکما من اهله و حکما من اهلها» (۱۹). همین‌گونه است، مسأله‌ی «امر» به معنی شان و فرمان، که ولایت بر آن مخصوص خداوند است، چنان که می‌فرماید: «قل ان الامر کله لله (۲۰). با این حال که آن را به غیر خدا نیز نسبت داده، می‌فرماید: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (۲۱). (۱). مقاله‌ی مهندس بازرگان. (۲). اقم الصلوه لذكری (طه/ ۱۴) ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر و لذكر الله اکبر (عنکبوت/ ۴۵). (۳). حج/ ۲۸ ۲۷. (۴). بقره/ ۱۸۳. (۵). علل الشرایع، ص ۳۸۷، باب ۱۰۸. (۶). نهج البلاغه، فیض الاسلام، کلمات قصار، شماره‌ی ۲۴۴. (۷). سوره‌ی غافر، آیه‌ی ۳۹. (۸). سوره‌ی قصص، آیه‌ی ۷۷. (۹). سوره‌ی غاشیه، آیه‌های ۲۲ ۲۱. (۱۰). سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۵۶. (۱۱). سوره‌ی یونس، آیه‌ی ۱۰۸. (۱۲). سوره‌ی انفال آیه‌ی ۳۹ (۱۳). سوره‌ی حجرات، آیه‌ی ۹. (۱۴). سوره‌ی شورا، آیه‌ی ۹. (۱۵). سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۰۷. (۱۶). سوره‌ی یوسف، آیه‌ی ۴۰. (۱۷). سوره‌ی توبه، آیه‌ی ۷۱. (۱۸). سوره‌ی اسراء، آیه‌ی ۳۳. (۱۹). سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۳۵. (۲۰). سوره‌ی آل عمران، آیه‌ی ۱۵۴. (۲۱). سوره‌ی نساء، آیه‌ی ۵۹. ولی، میان این دو دسته آیات تعارض وجود ندارد. زیرا آنچه مخصوص خداوند است ولایت، حکومت و فرمانروایی بالذات و مستقل است و آنچه به غیر خدا نسبت داده شده، ولایت و حکومت غیرمستقل، یعنی ماذون از جانب خداوند است. آیه‌ی «ولایت و مسئله حکومت دینی ۱- از جمله آیات مربوط به ولایت و رهبری الهی، آیه‌ی ۵۵ سوره‌ی مائده است، که می‌فرماید: «انما ولیکم الله و رسوله و الذین ءامنوا الذین یقیمون الصلوه و یؤتون

الزکوه و هم راکعون . مقصود از مؤمنان، با صفات ویژه‌ای که در این آیه برای آنها بیان شده است، علی (ع) است. تفسیر «ولایت» در آیه‌ی یاد شده، به محبت یا نصرت صحیح نیست. آیه‌ی ولایت، ناظر به مساله پیشوایی و رهبری امت اسلامیست؛ که گذشته از دخالت در شئون دینی مسلمین، تصرف در امور دنیوی آنان را نیز شامل می‌شود. آیه‌ی «اولی الامر» و مساله‌ی حکومت دینی ۲- آیه‌ی دیگری، که به بحث رهبری و حکومت دینی مربوط است، آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی «نساء» است. «یا ایها الذین ءامنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم هان ای مؤمنان! از خدا، رسول و اولی الامر خویشتن فرمانبری کنید.» «امر» در لغت به معنی فرمان (در مقابل «نهی») و نیز، شان به کاررفته است. چنان که، به معنی فعل ابداعی و غیر تدریجی (در مقابل خلق) نیز، استعمال شده است و مقصود از آن، در آیه‌ی مورد بحث، یکی از دو معنای نخست است و معنای دوم (شان) راجح است، به قرینه‌ی آیاتی چون: «و شاورهم فی الامر» (۱) و «امرهم شوری بینهم» (۲). بنابراین، مقصود از اولی الامر، کسانی‌اند که از جانب خداوند، حق دخالت در شئون دینی و دنیوی مردم را دارند. (۳) و در تعیین مصداق آن، اقوال زیر نقل شده است: الف- مقصود، امرا و حکمرانان منصوب از جانب پیامبر (ص)، در زمان آن حضرت است. ب- امرکنندگان به معروف، مقصود است. ج- مقصود، علمای اسلامیست. د- مقصود، ائمه‌ی اهل بیت (ع) است. قول اخیر، از امام باقر و صادق (ع) روایت شده، و مورد قبول علمای امامیه است و اقوال دیگر، از برخی صحابه نقل شده، و مورد قبول علمای اهل سنت است. (۴) دلیل قول شیعه، این است که لزوم اطاعت اولی الامر بدون هیچ گونه قید و شرطی، و قرار گرفتن آن در ردیف اطاعت از پیامبر خدا جز با عصمت اولی الامر قابل توجیه نیست. زیرا، هرگز خداوند پیروی بی قید و شرط فرد یا افرادی را، که معصوم نیستند و احتمال خطا، در قول و فعل آنها، وجود دارد واجب نمی‌کند. و جز ائمه‌ی اهل بیت، هیچ کس از خلفا و حکمرانان، دارای صفت عصمت نبوده است! عصمت ائمه‌ی اهل بیت (ع)، از آیه‌ی تطهیر و حدیث ثقلین و سفینه و مانند آن نیز به دست می‌آید، که بحث درباره‌ی آن، فرصت دیگری را طلب می‌کند. در هر حال، آیه‌ی «اولی الامر» ناظر به مساله رهبری و حکومت دینیست. آیه‌ی «تبلیغ و حکومت دینی ۳-» «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فمابلغت رسالتک...» (۵). این آیه، در حجه‌الوداع بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است (سال دهم هجرت) و در آن زمان، اصول و فروع دین اسلام بیان شده بود، و حکمی باقی نمانده بود که ابلاغ آن با ابلاغ کل رسالت برابری کند، مگر مساله امامت و خلافت؛ که گرچه، در موارد مختلف و در جمع‌های کوچک بیان شده بود، ولی به صورت یک ابلاغ عمومی که به گوش مسلمانان مناطق مختلف برسد انجام نشده بود. احادیث مربوط به شان نزول آیه، نیز، گواه بر این مطلب است. آیه‌ی «اکمال دین و حکومت دینی ۴-» «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا» (۶). روایات مربوط به شان نزول آیه، گویای این مطلب است، که پس از آن که پیامبر اکرم (ص)، علی (ع) را در غدیر خم به عنوان مولا، به مسلمانان معرفی کرد، آیه‌ی مذکور، نازل شد. علت یاس و نومیدی کافران، این بود که توطئه‌هایشان عقیم ماند و عاقبت، تنها بدان امید بسته بودند که در امر رهبری اسلامی، رخنه ایجاد کنند. کامل شدن دین با امامت علی (ع)، از این روست، که اولاً: بخشی از احکام الهی که زمینه‌ی بیان آنها توسط پیامبر اکرم (ص) فراهم نشده بود، توسط آن حضرت بیان می‌شد، ثانیاً: معارف و احکام الهی، توسط او که باب مدینه‌ی علم پیامبر بود تبیین می‌شد. ثالثاً: مدیریت و رهبری قاطعانه و حکیمانه‌ی او، می‌توانست جامعه‌ی اسلامی را، در مسیر صحیح رهبری کند. مساله امامت ائمه‌ی اهل بیت (ع)، در احادیث اسلامی، نیز مطرح شده است؛ که از آن صرف نظر می‌کنیم و تنها حدیث غدیر را، یاد آور می‌شویم که پیامبر اکرم (ص)، قبل از آن که ولایت علی (ع) را به مردم ابلاغ کند، اولویت خود را نسبت به مؤمنان یاد آور شد. زیرا، خداوند فرموده است: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» (۷) پیامبر نسبت به امور مؤمنین از خود آنان سزاوارتر است. و: «من کنت مولاه فعلی مولاه هر کس من بر او ولایت دارم، علی نیز بر او ولایت دارد. اولویت پیامبر و امام، نسبت به مؤمنان، بدون هیچ قید و شرطی بیان شده است و در نتیجه، همه‌ی شئون و ابعاد مربوط به زندگی معنوی و مادی آنان را شامل می‌شود؛ یعنی پیامبر و امام بر مردم، ولایت مطلقه دارند. این اطلاق، در مقایسه با ولایت مردم است، و نه در مقایسه با ولایت الهی. آنان، از جنبه‌ی الهی، صاحب

هیچ گونه ولایتی نیستند و ولایت آنان، برگرفته از ولایت خداوند است و ولایت آنان، در طول ولایت خداست، نه در عرض آن. پس امامت نیز به سان نبوت، با «حکومت ملازمه دارد و حکومت، یکی از شئون و وظایف امام است. ولایت فقیه، آری یا خیر؟! ۱- کسانی به کلی مرجعیت دینی را منکرند و اطاعت، در احکام دین را حتی در مسایل عبادی و فردی قبول ندارند. طبعاً، از این دیدگاه، ولایت فقیه به این معنا که رای مجتهد دین شناس که شرایط تقلید را داراست در مسایل کلی و کلان جامعه و اداره امور جامعه، حجیت و اعتبار شرعی داشته و پیروی از او لازم و نافذ است، معنائخواهد داشت. یکی از طرفداران این نظریه، می گوید: «هیچ تفسیر رسمی و واحد از دین و لذا هیچ مرجع و مفسر رسمی از آن وجود ندارد و در معرفت دینی همچون هر معرفت بشری دیگر، قول هیچ کس حجت تعبدی برای کس دیگر نیست.» (۸) ۲- کسانی، که به تفکیک میان دین و سیاست قائل اند، و بر این باورند که حتی نبوت و امامت نیز هیچ گونه ارتباطی بامساله‌ی حکومت ندارد، و ما چیزی به عنوان حکومت دینی نداریم. و اگر در طول تاریخ نیز پیامبران یا امامان به تشکیل حکومت دست زده‌اند، این کار آنان، صبغی دینی نداشته و صرفاً یک کار بشری و عقلایی بوده است. (۹) اما طرفداران ولایت فقیه سه تقریر از مدعای خود دارند: ۱- فقیه جامع شرایط، از طرف خداوند و به واسطه‌ی ائمه‌ی معصومین (ع)، به چنین مقامی برگزیده شده است. البته، این انتصاب، به وصف است نه به اسم. کسی که دارای صفت یا مقام فقاوت و عادل و پرهیزگار است، و علم و کفایت رهبری سیاسی جامعه را نیز دارد و در عصر غیبت امام معصوم، همان ولایت و زعامتی را داراست، که امام معصوم از جانب خداوند داراست و مگر این که، کاری از شئون خاص امام معصوم به شمار آمده باشد. ۲- ولایت فقیه، از قبیل ولایت بر امور حسیه است یعنی کارهایی، که انجام آنها مطلوب شارع است، و مسئول خاصی نیز ندارد و از قبیل تصرف در اموال کسی که از او خبری در دست نیست، و اگر اموال او به حال خود رها شود از بین خواهد رفت. در این صورت، بر مؤمنان عادل واجب است، که به حفظ آن مال اهتمام ورزند، و با حفظ امانت در آن تصرف کنند. بدیهی است، در این کار، مجتهد عادل، بر دیگران اولویت دارد زیرا او از احکام دین آگاه است، و غیر مجتهد در این جهت باید از او تقلید کند. البته، تصرف مجتهد، لازم نیست به صورت مباشرت باشد بلکه می‌تواند فردی را بگمارد. حفظ اموال عمومی جامعه مانند دریاها، جنگل‌ها، معادن و غیره، و نیز برقراری و حفظ امنیت اجتماعی، و جلوگیری از تجاوز بیگانگان و متجاوزان به حریم جان و مال و ناموس مؤمنان، از مهمترین موارد امور حسیه است و که یقیناً مطلوب شارع مقدس است، و در نتیجه، فقیه جامع شرایط بر تصدی این مهم بر دیگران اولویت دارد. ۳- دیدگاه سوم، این است که آن چه از طرف شرع در باره‌ی ولایت فقیه وارد شده، همان صفات و شایستگی‌هایی است که ولی امر مسلمانان در عصر غیبت امام معصوم باید دارا باشد. اما نصب وی، به چنین مقامی، منوط به انتخاب مردم است. به عبارت دیگر، هر گاه فردی مجتهد و عادل و دارای کفایت رهبری باشد، زمینه و صلاحیت رهبری در وی موجود است و ولی فعلیت این مقام، در گرو بیعت یا رای و انتخاب مردم است. دیدگاه نخست، همان است که فقیهان برجسته‌ی چون صاحب جواهر محقق نراقی، میرزای نائینی و امام خمینی (رضوان الله علیهم) آن را برگزیده‌اند اختیارات مناصب فقیه واجد شرایط فتوا، عبارت است از: ۱- افتا (فتوا دادن) در آن چه مکلفان غیر مجتهد، در زمینه‌ی مسایل دینی، به آن نیاز دارند و آن دو مورد کلی دارد: یکی احکام و فروع شرعی، و دیگری موضوعات استنباطی در ارتباط با احکام دینی. در این باره، میان مجتهدان اختلافی وجود ندارد و مخالف در این مساله کسانی‌اند، که تقلید در احکام دینی را، جایز ندانسته‌اند. ۲- قضاوت در مرافعات و منازعات. در این مورد نیز اختلافی وجود ندارد و تفصیل بحث در باره‌ی شرایط قاضی و احکام داوری، مربوط به مبحث قضاوت است. (۱). سوره‌ی آل عمران، آیه‌ی ۱۵۹. (۲). سوره‌ی شوری آیه‌ی ۳۸. (۳). المیزان، ج ۴، ص ۳۹۱. (۴). مفردات راغب، ص ۲۵، کلمه امر، مجمع البیان، ج ۴۳، ص ۶۴. (۵). سوره‌ی مائده، آیه‌ی ۶۷. (۶). سوره‌ی مائده آیه‌ی ۳. (۷). سوره‌ی احزاب، آیه‌ی ۶. (۸). ماهنامه‌ی کیان، شماره‌ی ۳۶، ص ۴، مقاله‌ی «صراطهای مستقیم، عبدالکریم سروش. (۹). کیان، شماره‌ی ۲۸، مقاله‌ی «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا»، مهدی بازرگان. ۳- ولایت تصرف در اموال و نفوس. گسترده دانسته، حکومت و اداره‌ی امور اجتماع را،

از مناصب و شئون فقیه واجد شرایط می‌دانند. (۱) یکی از محققان، در این باره، کلام جامعی دارد؛ که خلاصه‌ی آن را یادآور می‌شویم: ۱- اخباریین، برای فقیه سمتی جز نقل و شرح حدیث قایل نیستند. مردم، حدیث را، از طریق عالم اخباری می‌شنوند، و به مضمون آن عمل می‌کنند. ۲- حق اجتهاد و استنباط احکام الهی، در زمینه‌ی افعال مکلفان. ۳- علاوه بر حق اجتهاد، در انجام کارهای اجتماعی‌ای که مؤمنان عادل نیز می‌توانند انجام دهند، مقدم است؛ این گونه امور، همان امور حسیه‌ای است که در صورت فقدان مؤمن عادل، مسلمان فاسق نیز می‌تواند آن را انجام دهد، از قبیل رسیدگی به مال غایب و قاصر، یا تجهیز و تدفین میتی که ولی و وصی ندارد. ۴- علاوه بر مناصب یا اختیارات قبل، مساله‌ی قضاوت، نیز در زمان غیبت حق مجتهد است. لیکن، برخی در باره‌ی اجرای احکامی که از ناحیه‌ی قاضی صادر می‌شود، سکوت کرده‌اند؛ و بعضی دیگر، اجرای حکم را، نیز بر عهده‌ی فقیه دانسته‌اند. ۵- اجرای حدود الهی نیز از حقوق یا وظایف دیگر مجتهد، در عصر غیبت است؛ زیرا، اگر فقیه در حد موعظه و صیحت‌بسنده کند، در زمان غیبت، تمامی حدود الهی که برای محرمات معین شده است تعطیل خواهد شد؛ و در این صورت، جواب این سؤال باقی می‌ماند، که در این مدت با چه قانونی باید مانع معصیت و تبهکاری گناهکارانی شد، که به حقوق افراد تجاوز می‌کنند؟! مسلماً، قوانین غیر دینی حجیت ندارد؛ و چاره‌ای، جز پیاده کردن قوانین اسلامی نیست. ۶- گرچه، با پذیرش ولایت فقیه در بخش قضا و حدود، بسیاری از شعب ولایت فقیه تثبیت می‌شود؛ لیکن، برخی دیگر از مجتهدین، به طور مطلق، قائل به ولایت فقیه در عصر غیبت شده‌اند؛ یعنی، ولایت فقیه را، در جمیع مواردی که برای ائمه معصومین (ع) ثابت شده است به استثنای آن‌چه، که به دلیل خاص مستثنی شده (۲) نافذ می‌دانند. (۳) از عبارت محقق کرکی، به دست می‌آید که «ولایت مطلقه‌ی فقیه، مورد اتفاق فقهای امامیه بوده است. وی می‌گوید: «اصحاب ما، اتفاق نظر دارند که فقیه عادل واجد شرایط فتوادر زمان غیبت، از طرف اهل بیت (ع) در همه‌ی آن‌چه نیابت‌پذیر است، نیابت دارد.» (۴) ولایت مطلقه ولایت مطلقه، در مقابل ولایت مقیده است. اطلاق در ولایت، معانی و مظاهر مختلفی دارد؛ که لازم است با بیان آنها، مقصود از آن را در باب ولایت فقیه روشن کنیم: ۱- اطلاق، در ولایت تکوینی و تشریحی: ولایت تکوینی نه نسبت به انسان، و نه نسبت به غیر انسان از شئون فقیه نیست. ولایت تشریحی، به معنای تشریح و قانونگذاری، نیز مختص خداوند است؛ و پیامبران الهی نیز نقش پیام‌رسانی و ابلاغ شریعت الهی را، به مردم داشته‌اند. ۲- اطلاق، به معنای تصرف بی‌قید و شرط، و بدون در نظر گرفتن هیچ معیار و ملاکی. چنین ولایتی، نه برای فقیه ثابت است، و نه برای امام و پیامبر. و حتی، برای خداوند نیز ثابت نیست؛ مگر این که، به نظریه‌ی اشاعره معتقد شویم، که به اراده‌ی گزاف و بی‌ملاک در مورد خداوند عقیده دارند، و حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال را منکر شویم، و به هیچ معروف و منکر عقلی قایل نشویم؛ که همه‌ی این فرضیه‌ها، نادرست است، و با احکام صریح عقل و نصوص شرع، تعارض دارد. ۳- اطلاق، به معنی این که اولاً و بالذات هیچ تکلیفی، در برابر کارهای نیکی که دیگران برای جلب رضای وی انجام می‌دهند ندارد؛ مگر آن که خود، از سر رحمت و رافت، خود را در این باره مکلف بداند، و برای کارهای نیکی که جهت جلب رضای او می‌شود پاداش مقرر دارد. ولایت مطلقه، به این معنا، مخصوص خداوند است و بس. زیرا آفریدگار و مالک همه چیز است. ۴- اطلاق، از نظر دایره‌ی تصرفات مربوط به امر حکومت و مدیریت جامعه، این، همان معنای مقصود در بحث ولایت فقیه است، در مقابل نظریه‌ی کسانی که ولایت فقیه را منحصر در امور حسیه آن هم به معنای محدود آن می‌دانند. عده‌ای، امور حسیه را تنها شامل، مسایلی از قبیل اموال یتیمان بی‌سرپرست، یا اموال افراد مجنون یا سفیه که ولی و قیم ندارند، تجهیز و تکفین میت مسلمانی که ولی و وصی ندارد و نظایر آن و امور محدود و مخصوصی از این قبیل دانسته‌اند. ولی، دیدگاه دیگر، این است که مصادیق امور حسیه، منحصر در مسایلی محدودی نظیر آنچه بیان شد نیست؛ بلکه، برقراری و حفظ امنیت اجتماعی، دفاع از جان، ناموس و اموال مسلمانان، از برجسته‌ترین مصادیق امور حسیه است؛ و روشن است، که فقیه عادل و کاردان از سایر افراد در انجام چنین مسؤولیت‌های بزرگی، شایسته‌تر است؛ و نیز، روشن است که انجام این امور بدون داشتن قدرت حکومت، و اهرمهای حکومتی امکان‌پذیر نیست. نظریه‌ی انتخاب در این که ولایت و حکومت



پیامبران و امامان (علیهم السلام) به نصب و تعیین خداوند است، میان متکلمان و فقهای شیعه، اختلافی وجود ندارد. ولی در مورد ولایت و حکومت فقیه و مجتهد جامع شرایط، دودیدگاه است. دیدگاه مشهور، این است که ولایت و حکومت او نیز به نصب و تعیین الهی است؛ که توسط پیامبر اکرم (ص) یا ائمه اهل بیت (ع)، انجام گرفته است. همچنان که، دلایل این نظریه در فصل قبل نقل و بررسی شد. ولی، برخی از محققان، دلایل نصب را، کافی و تمام ندانسته، و گفته‌اند: آنچه از احادیث اسلامی در این باره به دست می‌آید، جزاین نیست که شرایط و صفات حاکم اسلامی را بیان کرده‌اند؛ که از آن جمله، فقاها و عدالت و توان مدیریت و رهبریست. و در نتیجه، فقیهان واجد شرایط، صلاحیت رهبری و حکومت را دارند. ولی، نصب آنان به حکومت، از طریق انتخاب و رای مردم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، احادیث و روایات، تنها شانیت رهبری و حکومت را، برای فقیهان واجد شرایط اثبات می‌کند؛ اما فعلیت این مقام و منصب، به رای و انتخاب افراد جامعه، واگذار شده است. (۵) این نظریه، مبتنی بر دو مطلب است: ۱- ادله‌یی که بر نظریه‌ی نصب فقهای واجد شرایط اقامه شده، ناتمام است. ۲- از قرآن کریم و احادیث اسلامی به دست می‌آید، که خداوند، حق حکومت را به مردم سپرده است؛ مگر در مورد پیامبران و ائمه معصومین، که رهبری و حکومت آنان امریست الهی؛ و از جانب خداوند به طور مستقیم به مقام رهبری و حکومت نصب شده، و نقش مردم، حمایت آنان و پیروی و اطاعت از آنان است. یعنی: وظیفه‌ی مردم بوده است، که در تشکیل حکومت الهی، پیامبران و امامان را یاری داده، و پس از تشکیل حکومت نیز از اوامر و دستورات آنان، پیروی کنند. اما، شانیت و فعلیت مقام ولایت و حکومت آنان، به جعل و تشریح خداوند باز می‌گردد. ولی، در مورد فقهای واجد شرایط، شانیت مقام حکومت، از جانب خداوند؛ و فعلیت آن، از جانب مردم است. اصولاً، در اصل تشریح خواه در بحث امامت، و یا در هر مساله یا حکم دیگر تفکیک میان شانیت و فعلیت، معقول نیست. تفکیک میان این دو، مربوط به تشریح و ابلاغ حکم است. یعنی: نخست، حکم و قانون، تشریح؛ و آن گاه، اعلان و ابلاغ می‌شود. اما، در خود تشریح، شانیت و فعلیت، معنا ندارد. تشریح امامت و رهبری، خواه به صورت اسم باشد و یا وصف، عین فعلیت است. ولی، از نظر ابلاغ و اعلان، دو مرحله دارد: شانیت و فعلیت. اما، فعلیت به معنای تحقق عینی و تشکیل حکومت پس از مشروعیت آن است؛ که هم در تشریح به اسم، و هم در تشریح به وصف، منوط و مشروط به حمایت و پشتیبانی مردم است؛ و در این جهت، فرقی میان نصب امامت و رهبری به صورت اسم یا وصف وجود ندارد. چنان که، شانیت به معنای اعطای صفات، و ویژگی‌های تکوینی که تشریح امامت و رهبری مبتنی بر آنهاست نیز ربطی به شانیت در تشریح آن ندارد، و نسبت به نصب امامت از طریق اسم و وصف یکسان است. اشکال ثبوتی، که بر نظریه‌ی ولایت فقیه از طریق نص و نصب شده، این است که هر گاه دو یا چند فقیه واجد شرایط رهبری وجود داشته باشد، از نظر مقام ثبوت، چند فرض متصور است، که تنها یکی قابل قبول است؛ و آن نیز به نظریه‌ی انتخاب باز می‌گردد، و نه نظریه‌ی انتصاب. بنابراین، نظریه‌ی نصب و نص در ولایت فقیه، از نظر مقام ثبوت ناستوار است؛ و با وجود اشکال در مقام ثبوت، دیگر نوبت به بحث در مقام اثبات نمی‌رسد. این فرض‌ها، عبارتند از: ۱- هر یک، به طور مستقل و جداگانه، دارای ولایت بالفعل و حق اعمال ولایت است. با توجه به این که، اختلاف نظر میان فقها و مجتهدان، امری طبیعیست؛ و از طرفی، رای هر یک برای خود او حجت شرعی است. فرض مزبور، مستلزم اختلاف، در مسایل مربوط به رهبری جامعه و مایه‌ی هرج و مرج می‌شود؛ که با فلسفه‌ی حکومت و رهبری، تعارض آشکار دارد. ۲- هر یک، ولایت مستقل دارد؛ ولی، اعمال آن، جز برای یکی از آنان، جایز نیست. اشکال این فرض، این است که تعیین فردی که اعمال ولایت مخصوص اوست، معیار و طریق می‌خواهد که یا انتخاب عمومی است، یا رای صاحب نظران (اهل حل و عقد) و یا توافق خود فقها. در همه‌ی این صور، رای و انتخاب افراد، در تعیین والی دخالت دارد. ۳- تنها یکی از آنان، به مقام ولایت و رهبری نصب شده است، و آن اعلم مجتهدان است. اشکال این فرض، این است که اولاً: ممکن است در میان آنان اعلم یافت نشود، و دو یا چند مجتهد که از نظر علم و ضیلت برابرنند موجود باشد؛ و ثانیاً: تشخیص اعلم، کار دشواری است؛ و غالباً، میان اهل نظر، در این باره اختلاف نظر وجود داشته است. (۱). ر. ک: المکاسب، شیخ انصاری، ص ۱۵۳

۱۵۴، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۶ ۳۹۷ (۲). مانند جهاد ابتدایی (۳). ولایت فقیه، آیت الله جوادی آملی ص ۱۱۴-۱۱۹ (۴). جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۶ (۵). دراسات فی ولایه الفقیه، حسینعلی منتظری، ج ۱، ص ۴۰۹. در نتیجه، راهی برای شناخت والی و رهبر اسلامی، وجود نخواهد داشت و جعل و نصب ولایت، لغو و بی‌ثمر خواهد بود. ۴- ولایت و رهبری، برای مجموع آنان، جعل و تشریح شده است. به گونه‌ی که، مجموع آنان به منزله‌ی یک امام و رهبر است و در این صورت، بر آنان لازم است، که در مقام اعمال ولایت اتفاق نظر داشته باشند. (۱) این فرض، ارزش کاربردی ندارد زیرا، توافق رای چند مجتهد در تمام مسایل عملاً ناممکن است و به این جهت، در سیره‌ی عقلا و متدینین نیز سابقه ندارد. (۲) از فرض‌های یادشده، فرض دوم درست است. یعنی: هر فقیه و مجتهدی، که شرایط لازم برای تصدی امر حکومت و رهبری را واجداست، از طرف خداوند به این مقام نصب شده است و او، حق اعمال ولایت دارد و مشروط به این که، مجتهد دیگری به آن، اقدام نکرده باشد. زیرا، در آن صورت، دیگر موضوع باقی نیست، تا او نسبت به آن اعمال ولایت کند و مانند این که: بر هر مسلمانی، که شرایط امر به معروف و نهی از منکر را داراست، واجب است که نسبت به این فرضیه‌ی الهی اقدام کند. حال، اگر فردی به انجام آن اقدام کرد، و موضوع بر طرف شد یعنی معروف مورد نظر انجام و منکر مورد نظر ترک شد، دیگر برای دیگران تکلیف یا حقی، نسبت به آن باقی نخواهد ماند. و اما این که چگونه یکی از آنان، به اعمال ولایت در مساله‌ی حکومت و رهبری پیشقدم شود، راه‌های گوناگونی دارد. گاهی، به صورت طبیعی، و بدون نیاز به انتخاب مردم یا خبرگان یا توافق مجتهدان انجام می‌پذیرد همان گونه، که در مورد امام خمینی «ره چنین شد و ممکن هم هست از طریق رای خبرگان، تحقق یابد همان گونه، که در مورد رهبر کنونی انقلاب، حضرت آیت الله خامنه‌ای انجام گرفت و در هر حال، رای مردم یا خبرگان، یا توافق خود مجتهدان منشا مشروعیت رهبری و حکومت فقیه نیست بلکه، تنها شرایط مناسب برای اعمال ولایت الهی را فراهم می‌سازد. و به عبارت دیگر، رای و انتخاب، در تحقق موضوع ولایت فقیه مؤثر است و نه در حکم و تشریح آن. این گونه تاثیر، در مورد ولایت ائمه‌ی طاهریین و پیامبران الهی نیز وجود داشته است. اشکال‌کننده‌ی محترم - خود - به این نکته توجه کرده، و گفته است: «مگر این که گفته شود نصب نیز لازم است، تا ولایت به خداوند منتهی شود و مشروعیت داشته باشد. پس، نصب ولایت، برای مشروعیت آن و انتخاب، برای تعیین متصدی بالفعل ولایت و حکومت است.» ولی، بار دیگر اشکال کرده است، که به هر حال انتخاب، دخالت دارد و دخالت در رهبری و حکومت، برای کسی که انتخاب نشده است، جایز نخواهد بود. (۳) از مطالب قبل، نادرستی این اشکال، روشن است. زیرا، جواز دخالت در امر ولایت و حکومت، برای فقیه واجد شرایط، منوط به چیزی نیست. تنها شرطی که در این جا معتبر است، وجود موضوع برای اعمال ولایت است و آن، در صورتی است که مجتهد واجد شرایط دیگری، اعمال ولایت نکرده باشد. و چون، در یک جامعه، تنها یک حکومت لازم است و در نتیجه، پیوسته یکی از مجتهدان، امکان اعمال ولایت دارد و جایز نبودن اعمال ولایت برای دیگران، نه به جهت تشریح نشدن حق ولایت برای اوست بلکه به جهت وجود نداشتن موضوع، برای اعمال ولایت است. چنان که، در واجبات کفایی، چنین است. نقد «نظریه انتخاب در این جا، برخی از ادله «نظریه‌ی انتخاب را ارزیابی می‌کنیم: ۱- دلیل اول و دوم، مبتنی بر حکم عقل بر ضرورت وجود حکومت، و سیره‌ی عقلا - در مورد انتخاب رهبر، و اقدام به تاسیس حکومت است. ولی، این دو دلیل، در صورتی قابل استناد است که دلیلی بر نص و نصب رهبر و حاکم دینی از جانب خداوند در دست نباشد. ولی، با توجه به ادله‌ی عقلی و شرعی ولایت فقیه دو دلیل مزبور، ناتمام است. ۲- استدلال به اولویت تسلط انسان بر مال. چنان که، در حدیث آمده است: «الناس مسلطون علی اموالهم هر گاه به حکم عقل و شرع، انسان بر مال خود سلطه‌ی قانونی دارد، و تصرف دیگران در مال او بدون اذن و اجازه‌ی وی عدوانی و نارواست و این قاعده، در مورد جان انسان، به طریق اولی جاری است. و این، در حالی است که قوانین حکومتی، دایره‌ی اختیارات انسان را محدود کرده، و در امور مربوط به مال و جان افراد دخالت می‌کند. مجاز بودن چنین تصرفی، منوط به رضایت و خواست افراد جامعه است، که از طریق انتخاب حاکم تحقق می‌پذیرد. شکی نیست، که این قاعده، در مورد ولایت و رهبری پیامبران و ائمه‌ی طاهریین، تخصیص

خورده است و مخصوص آن، چیزی جز نصوص و ادله‌ی مربوطه نبوت و امامت نیست. بنابراین، ادله و نصوص مربوط به ولایت فقیه نیز مخصوص آن نخواهد بود. اصولاً، مفاد قاعده‌ی تسلط افراد بر جان و مال خود، این نیست که هرگونه تصرفی برای آنان مجاز است. بلکه، به حکم عقل و شرع، این تصرفات محدود و مشروط به شرایط ویژه‌ی است. کلیت این قاعده، در جانب سلبی آن است، یعنی مجاز نبودن تصرف دیگران. و این که، تصرف دیگران در سرنوشت افراد، منوط به اذن خداوند و یا خود افراد است و ولی، روشن است که اذن و اجازه‌ی افراد خودبه‌طور مستقل اعتباری ندارد، بلکه باید به اذن و مشیت الهی بازگردد. در این صورت، اذن افراد به دیگران برای تصرف در شئون زندگی آنان ملاک مستقل نیست و ملاک بودن آن، نیازمند دلیلی از عقل یا شرع است، تا ثابت شود که خداوند، چنین اذن و اجازه‌ی را مشروع می‌داند. و قاعده‌ی مزبور، هیچ‌گونه دلالتی، بر این مطلب ندارد. ۳- انتخاب رهبر، و تفویض امور اجتماعی به او، نوعی عقد و پیمان است که میان افراد و رهبری برگزیده برقرار می‌شود و این امری است که سیره‌ی عقلای بشر، بر آن، استقرار یافته است. و ادله‌ی لزوم وفای به عهد و پیمان، از قبیل آیه‌ی «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» (۴) و حدیث «المؤمنون عند شروطهم» (۵) شامل آن است. اشکال این استدلال، این است که با توجه به مساله‌ی نبوت و امامت، سیره‌ی عقلای در مساله‌ی رهبری تخطئه و رد شده است و با قطع نظر از ادله‌ی ولایت فقیه احتمال تخطئه‌ی آن در مورد رهبری در عصر غیبت داده می‌شود و با وجود چنین احتمالی، نمی‌توان به آن استناد کرد. ۴- آیات و روایاتی، که بر شورایی بودن امور اجتماعی تأکید دارند مانند: «و امرهم شوری بینهم» (۶) ، و «من جاءکم... ویتولی من غیر مشوره فاقتلوه» (۷) در مورد آیه‌ی کریمه و حدیث اول، یادآور می‌شویم اولاً- اگر چنین استدلالی تمام باشد، به مساله‌ی ولایت فقیه اختصاص ندارد و بلکه مساله‌ی خلافت و امامت رانیز شامل می‌شود. چنان که، برخی از علمای اهل سنت، برای اثبات عقیده‌ی خود، به آن استدلال کرده‌اند و در حالی که، قایل به نظریه‌ی مزبور، به این امر ملتزم نیست. اگر گفته شود، در مورد امامت به دلایل عقلی و نقلی، استدلال می‌کنیم و پاسخی این است که، در مورد ولایت فقیه نیز به دلایل عقلی و نقلی، استدلال می‌شود چنان که گذشت و ثانیاً: رهبری، در مورد امام و فقیه جامع شرایط، از سنخ رهبری پیامبران الهی است یعنی، قلمرو آن: به امور مربوط به زندگی دنیوی و مادی اختصاص ندارد و بلکه، امور معنوی و دینی را هم شامل می‌شود. چنان که، متکلمان اعم از شیعه و اهل سنت امامت را، به «ریاست کلی، در امور دین و دنیای مسلمانان، تعریف کرده‌اند و این در حالی است، که آن‌چه در سیره‌ی عقلای بشر معهود بوده است، انتخاب رهبر و تاسیس حکومت در قلمرو زندگی دنیوی و مادی است. اکنون می‌گوییم، استدلال به آیه و حدیث، به این که امر رهبری در عصر غیبت به مردم سپرده شده است، از قبیل استدلال به عام، در مورد شبهه‌ی مصداقی آن است. زیرا، احتمال دارد که این مساله به سان نبوت و امامت مربوط به انتصاب الهی باشد، و نه انتخاب مردم. حال، اگر ادله‌ی ولایت فقیه را در نظر آوریم، نادرستی استدلال، روشن تر خواهد بود. (۸) و در مورد حدیث دوم، یادآور می‌شویم، احتمال دارد مقصود زمامدارانی باشد، که در اعمال ولایت بر مردم روشی استبدادی دارند، و با مردم یا برگزیدگان آنان و صاحب نظران صالح مشورت نمی‌کنند. این احتمال، با توجه به این که حدیث از پیامبر اکرم (ص) است، و شامل همه‌ی زمامداران پس از خود از جمله ائمه‌ی اهل بیت (ع) نمی‌شود، متعین است. ۵- آیاتی که جامعه‌ی اسلامی را، مخاطب قرار داده، و تکالیفی مانند: جهاد با دشمنان اسلام، سرکوبی یاغیان و طایغان در اجتماع، امر به معروف و نهی از منکر، اجرای حدود الهی و مانند آن را متوجه آنها کرده است. از آنجا که اجرای چنین تکالیفی، بدون تشکیل حکومت، امکان پذیر نیست و بر افراد جامعه، واجب است، که به تشکیل حکومت و انتخاب رهبر، قیام کنند. نادرستی این استدلال، روشن است. زیرا، این دلیل، تنها ضرورت تشکیل حکومت را اثبات می‌کند و اما، نحوه‌ی تشکیل و تعیین رهبر را، بیان نمی‌کند. در این که، مردم وظیفه دارند در تشکیل حکومت تلاش ورزند، شکی نیست و ولی نصوص و ادله‌ی ولایت پیامبر، امام معصوم و فقیه عادل، گویای این است که همه‌ی این کارها باید با رهبری او انجام گیرد. ۶- آن گاه که، مسلمانان پس از قتل عثمان به سوی امام علی (ع) روی آورده، و اعلان حمایت و بیعت کردند و امام (ع)، به آنان فرمود: «اگر مرا به حال خود واگذارید، و دیگری را به ولایت برگزینید، شاید من نسبت به او

از همه‌ی شما، شنواتر و اطاعت‌کننده‌تر باشم. (۹) اگر در کلمات امام (ع) که قبل از جمله مزبور فرموده‌اند دقت شود، روشن می‌شود که امام (ع) در پی آن است که به آنان اتمام حجت کند، که او در امر حکومت و رهبری جز به آنچه خود مصلحت می‌داند، و جز براساس دانش و بینش خود از قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم (ص) عمل نخواهد کرد. و در این راه، به خوشایند و بدآیند این و آن، اعتنایی نخواهد کرد. (۱). فرض اول را در اصطلاح عام استغراقی، و فرض اخیر را، عام‌مجموعی گویند (۲). دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۴۱۴-۴۰۹. (۳). مدرک قبل، ص ۴۱۵-۴۱۴. (۴). سوره‌ی مائده، آیه‌ی ۱. (۵). الوسایل، ج ۲۱، ص ۲۷۶. (۶). سوره‌ی شورا، آیه‌ی ۳۸ (۷). بحار الانوار، ج ۲۹، ص ۴۳۴. (۸). در این باره، به کتاب «ولایت فقیه»، تالیف آیت الله جوادی آملی، ص ۱۵۳-۱۵۰ رجوع شود. (۹). نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه‌ی ۲۷۱. او، تنها مجری احکام اسلام خواهد بود، و بس! در این صورت، اگر مردم آمادگی تحمل اجرای حق و عدالت را ندارند، بهتر است از بیعت با امام دست‌بشویند، و فرد دیگری را، به رهبری برگزینند. به‌راستی، آیا معقول است که امام در عین این که خود را خلیفه‌ی برحق پیامبر می‌داند، و در مساله‌ی امامت، به نص و نصب الهی معتقد است، تعیین امام را حتی در زمان خود، حق مردم بدانند؟! ۷- امام علی (ع)، پس از آن که مردم، تصمیم جدی خود را بر بیعت با او اعلان کردند، به آنان فرمود: «این کار، باید در مسجد، و با رضایت مسلمانان، انجام گیرد». (۱) از این جا، به دست می‌آید که، رضایت مردم در امر رهبری و حکومت دخالت دارد. و امامت، ناشی از خواست و رضایت مردم است. اشکالی که بر استدلال قبل وارد شد، بر این استدلال نیز وارد است. دقت در این سخن امام (ع)، نیز، گویای این مطلب است که آن حضرت (ع) با آگاهی از عناصری، که بعداً علم مخالفت برپا خواهند کرد در پی آن بود، که راه هر گونه عذر و بهانه را به روی آنان ببندد. و با بیعت علنی و آشکار مسلمانان، با آن حضرت، کسانی چون معاویه، مخفیانه بودن بیعت با امام را، بهانه‌ی مخالفت خود نسازند. از این جا، نادرستی استدلال به کلام دیگر امام (ع)، که بر رای مهاجرین و انصار در مساله‌ی امامت تاکید کرده است نیز روشن می‌شود. این گونه سخنان امام (ع)، ناظر به شرایط حاکم بر جامعه‌ی اسلامی در آن روزگار است. و هرگز، بیانگر ضوابط کلی در مساله‌ی امامت نیست. در غیر این صورت، باید امام (ع) را، به تناقض‌گویی نسبت داد، که نادرستی آن، بر هیچ خردمندی پوشیده نیست. شگفت این جاست، که به این کلام پیامبر (ص)، بر انتخابی بودن امامت، استدلال شده است که خطاب به علی (ع) فرمود: «ولایت بر امت من حق توست، پس اگر آنان از سر رضا و رغبت آن را پذیرفتند، به امر امامت قیام کن. و ولی، اگر در این باره اختلاف کردند، آنان را به حال خود واگذار». (۲) این حدیث، دلیلی روشن بر نظریه‌ی نصب در امر امامت است. و رضایت امت، به آن جهت قید شده است که اقدام امام (ع) به امر امامت در آن زمان بدون اتفاق و وحدت نظر مسلمانان، اختلاف را در میان آنها عمیق می‌کرد که به هیچ وجه به صلاح اسلام و مسلمانان نبود. همان گونه که، حفظ وحدت اسلامی و مصلحت مسلمانان، باعث شد که امام علی (ع) نیز در مساله‌ی امامت و حکومت دست‌به‌اقدام‌خسونت‌آمیز نزنند. ۸- امام علی (ع) و امام حسن (ع)، در احتجاج با معاویه به بیعت مردم استدلال کرده‌اند. (۳) این گونه استدلال، درحقیقت، از باب جدل احسن است. که به هیچ وجه، بیانگر دیدگاه واقعی استدلال‌کننده نیست. بدون شک، استدلال و احتجاج با معاویه که به نظریه‌ی انتخاب در امامت معتقد بود نافذتر از این بود، که امام (ع) بخواهد به نصوص امامت استدلال کند. و گواه بر این مطلب، سخنان دیگر امام (ع) است، که بر حقانیت خود در مساله‌ی امامت و خلافت بلافضل پیامبر مکرم احتجاج کرده است. (۴) (۱). تاریخ طبری، ج ۶، ص ۳۰۶۶. (۲). کشف المحججه، سید بن طاووس، ص ۱۸۰. (۳). نهج البلاغه، نامه‌ی شماره‌ی ۶، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۱۲. (۴). جهت آگاهی، از این گونه استدلال‌ها، به کتاب الغدیر، ج ۱، رجوع شود. علی ربانی گلپایگانی - فصلنامه کتاب نقد، ش ۸

### انس مردم با امام (ره) و رهبری

انس مردم با امام (ره) و رهبری پیوند و بیعت مردم با امام خمینی - قدس سره - در عصر حاضر نیز همه به روشنی مشاهده کردیم که

پیوند مقدس مردم با امام خمینی - قدس سره - چه معجزه بزرگی آفرید، این پیوند دو سویه، و هوشیاری و صلابت رهبری موجب شد که امام پس از پانزده سال تبعید، با استقبال بی نظیر در تاریخ ایران، وارد کشور شود و بساط ۲۵۰۰ ساله ستم شاهی را از بنیان برکند و به زباله دان تاریخ افکند. چنین معجزه ای پس از یاری خداوند، جز نتیجه انسجام مردم و رابطه نیرومند آن‌ها با رهبرشان حضرت امام - قدس سره - نبود. همین پیوند موجب تشکیل حکومت اسلامی شد، و باعث دفع شدید دشمن در هشت سال جنگ تحمیلی عراق گردید، و صدها توطئه دشمنان، به ویژه آمریکا را خنثی ساخت. امام خمینی - قدس سره - در بهشت زهرا در فرازی از نطق تاریخی خود به نقش آفرینی حضور مردم در صحنه تصریح کرد و فرمود: «من دولت تعیین می‌کنم، من به اتکاء این ملت تو دهن این دولت می‌زنم». امام برای این پیوند، ارزش بسیار قایل بود، به مردم عشق می‌ورزید، در مورد شهادت داوطلبانه شهید فهمیده نوجوان سیزده ساله کرجی فرمود: «به من نگویید رهبر، رهبر ما آن نوجوان سیزده سال است». برای روشن شدن مطلب، نظر شما را به نمونه‌هایی از پیوند پرشور مردم با امام جلب می‌کنم: حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای فرمود: «خانمی در تبریز به من گفت: پسر من در دست عراقی‌ها اسیر بوده و اخیراً شنیدم که پسر اسیرم را شهید کرده اند، آمدم به شما بگویم که به امام بگویید از بابت بچه‌های ما ناراحت نباشد، ما سلامتی امام را می‌خواهیم. وقتی که من این سخن را به امام ابلاغ کردم، آن چنان قیافه امام متغیر شد و اشک از چشمشان آمد که دیدن آن حالت ایشان انسان را متأثر می‌کرد». (۱) آقای رحیمیان یکی از اعضاء دفتر امام، می‌گوید: یکی از آقایان که در رابطه با موشک بارانهای رژیم عراق به مسجد سلیمان، به این شهر رفته و مراجعت کرده بود، به خدمت امام رسید و چنین گزارش داد: «در جریان اصابت یک موشک عراق به مسجد سلیمان که عده‌ای شهید و زخمی شده بودند، بعد از ساعت‌های متمادی هنگامی که هنوز با برداشتن آوارها در جستجوی کشته‌ها و زخمی‌های احتمالی بودند، کودکی خردسال که به شکل معجزه آسایی بعد از این همه مدت، زنده مانده بود، از زیر آوار خارج شد، زخمی و مجروح و خاک آلود، وقتی که چشمش را به روشنایی باز کرد و انبوه جمعیت کمک رسان را دید، بدون مقدمه با صدای رسا قبل از هر سخنی فریاد کشید: جنگ جنگ تا پیروزی، خدایا خدایا تا انقلاب مهدی خمینی را نگه دار». امام با شنیدن این گزارش آن چنان تحت تأثیر قرار گرفت که اشک در چشمشان حلقه زد، و نگاهشان را به پایین دوختند و چشمانشان را به هم فشردند. (۲) پیوند و عشق و شور امام با مردم به ویژه رزمندگان به قدری عاشقانه و شورانگیز بود که غالباً مردم در پای سخنانی امام گریه شوق می‌نمودند، گریه شور و اشتیاق حاضران، صحبت امام را مکرر قطع می‌کرد، جو ملکوتی و عرفانی خاص فضای حسینیه جماران را فرا می‌گرفت، امام هم ساکت شده و به شور و شوق فرزندانشان نگاه می‌کردند. در یکی از این دیدارها امام خطاب به رزمندگان فرمودند: «ما افتخار می‌کنیم که از هوایی استنشاق می‌کنیم که شما از آن هوا استنشاق می‌کنید...». حاضران به محض شنیدن این جملات که نشانگر تواضع امام به رزمندگان بود، گریه‌های بلند سر دادند. واقعیت این بود که امام و رزمندگان همدیگر را خوب می‌شناختند و به هم عشق می‌ورزیدند. (۳) آنگاه که حضرت آیت الله خامنه‌ای - مد ظله - به سازمان ملل رفته بودند و در آنجا نطق تاریخی فرمودند، در محضر امام سخن از آن به میان آمد و یکی از حاضران برای امام دعا کرد و گفت: «از برکت وجود رهبر انقلاب اسلامی، اینک اسلام عزیز در مجامع بزرگی چون سازمان ملل مطرح است». امام با تواضع خاص خود فرمودند: «این ملت است که راه خود را یافته است و مسئولین می‌دانند چه باید انجام دهند، حال چه من باشم و چه نباشم این راه ادامه خواهد یافت، این حضور ملت در صحنه است که برای ما عزت آورده است. ... من مطمئن هستم که ملت ایران در صحنه باقی خواهند بود، حتی چگونگی حضور آن‌ها بیش از این نیز خواهد شد». (۴) آری با ملا-حظه این فرازها برای همه ما به خوبی روشن می‌شود که مسأله پیوند محکم و عاشقانه مردم با رهبر تا چه اندازه از اهمیت برخوردار است که هم چون تلاقی الکتریسته منفی و مثبت موجب روشنایی تاریکی و نتایج درخشان دیگر برای دوستان، و صاعقه‌ای مرگبار برای مستکبران خواهد شد. نگاهی به عظمت مقام معظم رهبری، حضرت آیت الله خامنه‌ای: حضرت امام با آن درایت و هوشیاری و شناخت فوق العاده خود، به خوبی دوستان لایق را می‌شناخت،



در میان آن فرزندان، عنایت خاصی به مقام معظم رهبری داشت، او می دانست که پیوند دو سویه مردم با مقام معظم رهبری، تداوم بخش انقلاب اسلامی خواهد شد، از این رو در فرصت های مناسب با اشاره و تصریح، این مصداق عظمای ولایت را تعیین می کرد. و به راستی که چه عمیق و زیبا پیش بینی نمود، و چقدر به جا و شایسته به آینده نگریست. حجت الاسلام و المسلمین رحیمیان یکی از اعضای دفتر امام پس از بیان نظم و حساب دقیق در زندگی امام، می نویسد: «چند برنامه به طور استثنایی - برخلاف برنامه ریزی و نظم دقیق - رخ داد، یکی از آن ها در مورد حضرت آیت الله خامنه ای - مد ظلّه - بود، وقتی که امام مطلع شد که ایشان در اول وقت (ساعت ۸ صبح) در دفتر حضور دارند، دستور دادند شما کارهایتان را برای بعد بگذارید، به این ترتیب برخلاف معمول، اول ملاقات با حضرت آیت الله خامنه ای انجام شد، و بعد از آن ما مشغول کار شدیم. در آن زمان ما متوجه دلیل این امتیاز و عنایت ویژه حضرت امام نسبت به آیت الله خامنه ای نبودیم، ولی دیری نپایید که با مرور زمان نمونه ای دیگر از آینده نگری و ژرف اندیشی امام نمودار شد». (۵) پس از پیروزی انقلاب اسلامی، شورای انقلاب از بزرگانی مانند آیت الله شهید مطهری، مرحوم آیت الله طالقانی، آیت الله شهید بهشتی و ... تشکیل شد، که یکی از اعضای این شورا حضرت آیت الله خامنه ای - مد ظلّه - بودند. حضرت امام پس از حادثه بمب گذاری و مجروح شدن حضرت آیت الله خامنه ای، پیامی صادر کردند، در فرازی از آن پیام خطاب به معظم له چنین آمده: «... شما سربازی فداکار در جبهه جنگ، و معلمی آموزنده در محراب، خطیبی توانا در جمعه و جماعات، و راهنمایی دلسوز در صحنه انقلاب می باشید ... اینان (منافقین) با سوء قصد به شما، عواطف میلیون ها انسان متعهد را در سراسر کشور، بلکه جهان جریحه دار نمودند ...». (۶) حضرت امام در چند نوبت تصریح به رهبری حضرت آیت الله خامنه ای - مد ظلّه -، بعد از خود کردند: مرحوم حاج احمد آقا (فرزند امام) نقل کرد: «هنگامی که حضرت آیت الله خامنه ای به کره شمالی سفر کرده بود، امام گزارش های آن سفر را از تلویزیون می دیدند، آن منظره دیدار از کره، استقبال مردم، و سخنرانیها و مذاکرات ایشان در آن سفر، خیلی برایشان جالب بود، فرمودند: «الحق ایشان (آقای خامنه ای) شایستگی رهبری را دارند». (۷) حضرت حجت الاسلام و المسلمین هاشمی رفسنجانی فرمود: «در جلسه ای با حضور سران سه قوه (که در آن عصر عبارت بودند از آیت الله خامنه ای، و آقایان هاشمی رفسنجانی و موسوی اردبیلی) در محضر امام بودیم، آقای حاج احمد آقا و میرحسین موسوی نخست وزیر وقت نیز بودند، صحبت از این به میان آمد که بعد از رحلت امام، ما مشکل داریم، زیرا ممکن است خلأ رهبری پیش آید، امام فرمودند: «خلأ رهبری پیش نمی آید، و شما آدم دارید». گفته شد: چه کسی؟ امام (اشاره به آقای خامنه ای کرد و) فرمود: «این آقای خامنه ای». و نیز فرمودند: «من به طور خصوصی به حضور امام رسیدم، مقداری روی بازتری داشتم و مطالب را بی پرده می گفتم، در مورد قائم مقامی رهبر و مشکلاتی که پیدا می شود صحبت کردم، باز ایشان با صراحت گفتند: «شما در بن بست نخواهید بود، چنین فردی (آیت الله خامنه ای) در میان شما است، چرا خودتان نمی دانید». (۸) بحمدالله همان گونه که حضرت امام با دورنگری خردمندانه و نیک اندیشی داهیان پیش بینی نمودند، اکنون مقام معظم رهبری از پیوند متقابل بسیار عمیق، عارفانه و عاشقانه ای با مردم برخوردارند، و به راستی که گویی حضرت امام به صورت جوان برگشته و نور و بوی معطر امام از وجود ایشان که از سلاله سادات حسینی هستند آشکار می باشد. (۹) از گفتنی ها - برای تقویت ایمان - این که طبق خبر موثق، حضرت آیت الله العظمی محمدتقی بهجت - مد ظلّه - در آستانه رحلت امام خمینی - قدس سره - در عالم خواب، مجلس باشکوهی بر از جمعیت را دیدند که حاضران منتظر امام بودند تا بیاید و سخنرانی کند، ناگاه دیدند امام همراه آیت الله خامنه ای - مد ظلّه - وارد مجلس شدند، امام به آقای خامنه ای اصرار کرد که شما به جای من سخنرانی کنید، سرانجام حضرت آیت الله خامنه ای سخنرانی نمودند. آنگاه حضرت آیت الله العظمی بهجت برای آیت الله خامنه ای چنین پیام دادند: «مطابق این رؤیا شما رهبر می شوید، و موفق خواهید شد». (۱) - روزنامه جمهوری اسلامی، ۷ / ۸ / ۶۲. (۲) - برداشتهایی از سیره امام خمینی، ج ۱، ص ۱۳۸. (۳) - همان، ص ۱۷۴. (۴) - همان، ص ۱۲۳. (۵) - در سایه آفتاب، ص ۱۹۱ - ۱۹۰. (۶) - آشنایی با ستارگان هدایت، ص ۲۹. (۷) -

همان، و روزنامه اطلاعات، ۱۳ / ۳ / ۷۷، ص ۷. (۸) - همان مدرک. (۹) - شمه ای از زندگی پر حماسه مقام معظم رهبری در فصل ۱۲ این کتاب آمده است. نمونه ای از این پیوند مقدس به تازگی در ماجرای حادثه تلخ کوی دانشگاه رخ داد، و ایشان در روز ۲۱ تیر امسال (۱۳۷۸ ه. ش) در حسینیه امام خمینی صحبت کردند، شور و شوق حاضران به قدری عمیق و عاشقانه بود که در چند مورد صدای گریه شوق حاضران بلند می شد، و آن ها نهایت احساسات پاک دینی و غیرت مکتبی خود را به آن رهبر بزرگوار نشان دادند، و همه را به یاد دیدارهای حضرت امام انداختند، و همین جلسه پرشور آن چنان شور و نشوری ایجاد کرد و تحولی انقلابی در مردم پدیدار ساخت که در روز چهارشنبه ۲۳ تیر راهپیمایی عظیم و اجتماع میلیونی را در تهران و شهرستانها به وجود آورد، به گونه ای که ضد انقلاب و بدخواهان به تعبیر مقام معظم رهبری، چون کاغذ مچاله شده، با کمال ذلت عقب نشینی کردند. (۱) یکی از اساتید حوزه علمیه قم در همین رابطه اظهار می دارد: «سخنرانی آیت الله العظمی خامنه ای (۲) وجدان جامعه را تکان داد، دانشجویان خیلی زود ترفند دشمن را فهمیدند و شجاعانه کنار کشیدند، الواط و اشرار در صحنه تنها ماندند و پیش از همه بسیج وارد صحنه شد، سپاه مانند شیر غرید و مردم در روز چهارشنبه ۲۳ / ۴ / ۷۸ ه. ش با تظاهرات میلیونی خود بار دیگر فریاد زد: «ما اهل کوفه نیستیم، علی تنها بماند. استکبار شکست خورد و انقلاب پیروز شد، و ایادی مرموز به سوراخ های خود خزیدند». (۳) این پیوند مقدس امت و رهبر است که ضامن استقلال و امنیت کشور می باشد، و از نتایج و آثار درخشان حکومت اسلامی در پرتو ولایت فقیه است، که باید قدر آن را بشناسیم و هوشیار باشیم که هستیم، در غیر این صورت، دشمنان داخلی و خارجی، کشور عزیز ما را به فلسطینی دیگر تبدیل خواهند کرد. مقام معظم رهبری به راستی عمود خیمه انقلاب اسلامی و پایه استوار نظام هستند، و در حوادث و فراز و نشیبها بارقه امیدی برای دلها می باشند و روحی تازه در کالبدها می دمند. باید با کمال هوشیاری و تلاش، در عرصه ها و صحنه ها حضور داشت، و گوش به زنگ برای شنیدن فرمان رهبری و اجرای آن بود، در این صورت است که در پرتو چنین پیوند و انسجامی هرگز جامعه ما آسیب نمی بیند، و روز به روز بر رونق انقلاب اسلامی در همه ابعادش می افزاید. (۱) - خطبه نماز جمعه، ۲۵ / ۵ / ۷۸. (۲) - در تاریخ ۲۱ / ۴ / ۷۸ در رابطه با ماجرای کوی دانشگاه. (۳) - بیانیه دانشمند محقق آقای محمد آل اسحاق. محمد محمدی اشتهاردی - کتاب ولایت فقیه، ص ۱۹۲

### رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم

رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم اشاره: بدون تردید مردم برای سامان دادن به شؤون مادی و معنوی خود نیاز به رهبر شایسته دارند، و سامان یافتن جامعه بستگی کامل به روابط محکم و حسنه بین مردم و رهبر دارد. در اسلام از این رو از رهبر و مردم، به امام و مأموم تعبیر می شود که یکی پیشرو و دیگری پیرو، یکی ریشه و دیگری درخت آن ریشه است، باید بین این دو رابطه محکم برقرار باشد، و آن درخت از آن ریشه دائماً تغذیه کند، و گرنه با قطع ریشه، درخت نابود خواهد شد. در بینش تشیع، ولی فقیه جانشین امام معصوم است، و هنگامی ولی فقیه می تواند جامعه را به سوی تکامل همه جانبه سوق دهد که از پشتیبانی محکم مردمی برخوردار باشد، و رابطه او با امت به قدری استوار باشد که به پیوند معنوی عمیق، و رابطه عارفانه و عاشقانه تبدیل شود. اطاعت محکم و عمیق از رهبر نشانه چنین پیوندی است که بدون آن، ولایت فقیه برقرار نمی شود و حکومت او در مقام اجرا و توسعه در ابعاد گوناگون، در مانده خواهد شد. این مسأله در زندگی پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - و امامان معصوم - علیهم السلام - از مسایل اصلی بود، هر جا که رابطه متقابل بین آن ها و امت محکم و استوار بود، به اهداف خود می رسیدند، و گرنه در ظاهر شکست می خوردند. در این راستا ایمان و عشق و شناخت، نقش اساسی را در استحکام این پیوند دارد. بر همین اساس خداوند در قرآن می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم؛ (۱) ای کسانی که ایمان آورده اید، اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و صاحبان امر (امامان و نایبان آن ها) را». مسأله پیوند و ارتباط آگاهانه در عمل، در مسأله امام و

مأموم از مهم ترین بحثهای ولایت فقیه است. برای توضیح لازم است تاریخ اسلام را ورق بزنیم و با ارائه نمونه های عینی به اهمیت و ارزش آن واقف گردیم. با این اشاره نظر شما را به مطالب زیر که هر کدام بیانگر نقش مهم پیوند مردم و رهبر در پیشبرد اهداف است جلب می کنم: پیوند مردم و رهبر در عصر پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - در مکه به خاطر نداشتن یار و یاور، مجبور به هجرت که نوعی تبعید بود گردید. ابوطالب پدر بزرگوار حضرت امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - صمیمانه با کمال ایثار از آن حضرت حمایت می کرد، وقتی که از دنیا رفت جبرئیل امین وحی خدا نزد پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - آمد و گفت: «اخرج منها فقد مات ناصرک؛ (۲) از مکه بیرون برو که یاور تو از دنیا رفت». ولی بیعت قبلی گروهی از مردم مدینه با پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - موجب شد که پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - به سوی مدینه هجرت کرد، مردم مدینه با شور و شوق فراوان از آن حضرت استقبال کردند، به گونه ای که هر طایفه ای از آن حضرت دعوت می کرد که به محله و خانه آن ها قدم نهد و مهمان آن ها باشد، پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در پاسخ می فرمود: «خَلُوا سِبْیَهَا فَأَنْهَا مَأْمُورَه؛ راه این شتر را باز بگذارید که او مأمور است، هر جا که زانو به زمین زد، من همان جا پیاده می شوم». سرانجام در کنار خانه ابویوب انصاری زانو زد، پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در همانجا پیاده شده و مهمان ابویوب انصاری که از نیک مردان و مسلمانان شایسته بود گردید. (۳) پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در همان آغاز ورود به مدینه حکومت اسلامی را بر پا نمود، روز به روز بر تعداد مسلمانان افزوده شد و هم زمان با افزایش یاران و پیوند محکم آنان با پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - بر رونق حکومت اسلامی می افزود، و با پیشرفت سریع به راه خود ادامه می داد. ارتباط و پیوند تنگاتنگ و عمیق مسلمانان با پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - و علاقه آن حضرت به مسلمانان و رهنمودهای پرمهر ایشان، عامل اصلی برای برقراری حکومت بود. در این جا برای این که این رابطه عمیق را به روشنی دریابید، نظر شما را به چند فراز از عشق و علاقه مردم به پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در ماجرای جنگ احد که در سال سوم هجرت رخ داد جلب می کنم: قرعه کشی برای کشته شدن در آستانه جنگ احد پیرمرد زنده دلی به نام خَیْثَمَه به حضور پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - آمد و چنین گفت: «... من متأسفم که در جنگ بدر شرکت نکردم، علتش این بود که من و پسر من بسیار علاقمند بودیم که در جنگ بدر شرکت کنیم، از همدیگر پیشی می گرفتیم، من به پسر من گفتم: «تو جوانی و آرزوهای زیادی داری، می توانی نیروی جوانی خود را در راهی مصرف کنی که راه رضای خداوند باشد، ولی من پیرمردم و عمرم به آخر رسیده، اجازه بده که من در جنگ بدر شرکت کنم، پسر من اصرار ورزید که من شرکت می کنم، سرانجام قرعه کشی نمودیم، قرعه به نام او اصابت کرد، او در جنگ شرکت نمود و به شهادت رسید، من دیشب او را در خواب دیدم که در باغهای بهشت قدم می زند، با کمال محبت به من گفت: «پدر جان! من در انتظار تو هستم». ای پیامبر خدا! محاسن من سفید شده استخوانهایم ناتوان گشته، مشتاق دیدار پسر من هستم و لقای خدای را دوست دارم، استدعا می کنم از درگاه خداوند بخواه تا مرا به مقام شهادت برساند». پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - برای او دعا کرد، او در جنگ احد شرکت نمود و به شهادت رسید. (۴) شهادت مَخْیرِیقِ کلیمی طبق نقل واقدی «مَخْیرِیق» از دانشمندان یهود بود. وی در روز شنبه که جنگ احد رخ داد به یهودیان گفت: سوگند به خدا شما می دانید که محمد پیامبر است، بر شما سزاوار است که او را یاری کنید. آن ها گفتند: وای بر تو، امروز شنبه (روز تعطیل و عبادت ما) است. مخیریق گفت: اکنون شنبه ای در کار نیست، سپس اسلحه خود را برداشت و به سوی میدان احد شتافت و در رکاب پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - با دشمن جنگید تا به شهادت رسید. رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - فرمود: «مخیریق برترین فرد یهود است». جالب این که مخیریق هنگام خروج از مدینه چنین وصیت کرد: «اگر از دنیا رفتم، همه اموال من از آن محمد - صلی الله علیه و آله و سلم - است، در هر جا که او اجازه داد مصرف شود، و این اموال جزء صدقات آن حضرت باشد و در مخارج عمومی صرف کند». (۵) شایعه کشته شدن پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - و عکس العمل مسلمین در جنگ احد پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - مجروح شد، یکی از ضاربین که آن

حضرت را مجروح کرده بود، فریاد زد محمد را کشتم، همین موضوع موجب شد بین مسلمین و مردم مدینه شایع شود که پیامبر کشته شده است، شور و غوغایی به پا شد، نگرانی شدید همه جا را فرا گرفت، پیوند مسلمین با پیامبر به قدری صمیمانه و پر محبت و عاشقانه بود که حاضر بودند فرزندان و بستگانشان کشته شده باشند، ولی به پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - کوچکترین آسیبی نرسیده باشد. در این راستا به چند نمونه زیر توجه کنید: ۱- بانویی از طایفه بنی نجار از مدینه به سوی احد بیرون آمد، پدر و شوهر و برادر او در جنگ احد به شهادت رسیده بودند، در مسیر راه به یکی از مسلمانان گفت: از رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - چه خبر؟ آیا زنده است؟ او پاسخ داد: آری، بانو گفت: آیا می توانم به محضرش برسم؟ گفت: آری. مسلمانان راه باز کردند، آن بانو به حضور پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - رسید تا چشمش به آن حضرت افتاد با نشاطی پر شور گفت: «کل مصیبه جلل بعدک یا رسول الله؛ هر رنج و مصیبتی بعد از تو ای رسول خدا، کوچک و ناچیز است». این را گفت و به خانه اش بازگشت. (۶) ۲- سعد بن ربیع یکی از رزمندگان مخلص بود که در جنگ احد آن چنان مجروح شد که در میدان بر روی خاک افتاد و بسیاری گمان کردند که کشته شده است. پس از جنگ، پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - جویای حال او شد، یکی از اصحاب به نام ابی بن کعب گفت من می روم و از او خبر می آورم. ابی به میدان آمد و در میان اجساد کشته شدگان به تکاپو پرداخت ناگاه چشمش به سعد افتاد، صدا زد ای سعد، او جواب نداد. ابی دریافت که هنوز سعد رمقی دارد و زنده است، نزدیک او شد و گفت: «ای سعد! پیامبر جویای حال تو است». سعد که می پنداشت پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - کشته شده است، با شنیدن این سخن جان تازه ای گرفت و هم چون جوجه ای که از تخم بیرون می جهد تکانی خورد و پرسید: آیا پیامبر زنده است؟ ابی گفت: آری سوگند به خدا هم اکنون پیامبر به من خبر داد که دوازده نفر نیزه دار از دشمنان دور تو را گرفته بودند، سعد گفت: «حمد و سپاس خدا را که پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - زنده است، آری پیامبر راست می گوید، دوازده نفر نیزه دار به من نیزه زدند که هر کدام برای کشتنم کافی بود، سلام مرا به پیامبر برسان، و از طرف من به انصار بگو مبادا پیمانی را که در عقبه با آن حضرت بستید بشکنید و فراموش کنید، سوگند به خدا تا چشم شما باز و یک نفر از شما زنده است، اگر خاری به پای آن حضرت برود در پیشگاه خدا معذور نیستید». سپس آهی کشید و به شهادت رسید. ابی می گوید به حضور پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - آمدم و پیام و شهادت سعد را به آن حضرت خبر دادم، فرمود: «خدا سعد را رحمت کند، او تا زنده بود ما را یاری می کرد، و هنگام مرگش سفارش ما را نمود». (۷) (۱) - سوره نساء (۴)، آیه ۵۹. (۲) - الغدیر، ج ۷، ص ۳۹۰. (۳) - سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۱۴۰؛ بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۱۰۹. (۴) - کحل البصر، ص ۲۱۴ - ۲۱۳. (۵) - همان، ص ۱۱۲. (۶) - اعلام الوری، ص ۹۴. (۷) - بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۶۲؛ اسد الغابه، ج ۲، ص ۲۷۷. ۳- یکی از بانوان مسلمان به نام هند، به میدان احد آمد و جسد مطهر شوهر و برادر و دو پسرش را که به شهادت رسیده بودند یافت، آن ها را بر شتر بار نمود تا به مدینه آورد، در مسیر راه بعضی از بانوان می پرسیدند: ای هند چه خبر! او در پاسخ می گفت: «خبرهای خوش دارم، یکی این که پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - زنده است، و با زنده بودن او هر مصیبتی کوچک است، و دیگر این که خداوند کسانی از مردان ما را به افتخار شهادت نایل گردانید، دیگر این که خداوند دشمنان را با ناکامی (بی آن که به هدف برسند) باز گردانید». (۱) ۴- یکی از رزمندگان جنگ احد می گوید: پس از جنگ از میدان باز می گشتم، در مسیر راه زن جوانی از انصار را دیدم که شتابان به سوی میدان حرکت می کرد، او را شناختم که پدر و شوهر و برادرش شهید شده بودند و او خبر نداشت، تا به من رسید پرسید: «از پیامبر چه خبر؟» گفتم: ای خواهر، پدر شما کشته شده است. زن انصاری تکان ملامی خورد و پس از لحظه ای گفت: «از پیامبر چه خبر؟» گفتم: ای خواهر، برادر شما کشته شده است. زن تکانی خورد و ناراحت شد، ولی اندیشه پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - چنان او را کلافه کرده بود که از فکر پدر و برادر منصرف شد و گفت: از تو می پرسم از پیامبر چه خبر؟ آیا آن حضرت سالم است؟ باز من خود را به بی خبری زدم و گفتم: «ای خواهر، شوهر شما نیز کشته شده است». زن انصاری این بار با خشم و گستاخی گفت: «من نمی خواهم

بدانم چه کسانی از بستگانم کشته شده اند و یا کشته نشده اند، خواهشمندم از حال پیامبر برایم بگو». گفتم: پیامبر زنده و سالم است، ناگهان دیدم صورت زن از این خیر خوشحال کننده برافروخت و با حالی روحانی و پرشور گفت: «پس قربانی های ما به هدر نرفته است!» (۲) این نمونه ها در طول تاریخ زندگانی پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - که به صدها و هزارها می رسد، به طور روشن بیانگر آن است که پیوند مسلمانان با رهبرشان رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - در اوج استحکام و ایثار و عشق بود، و همین پیوند نقش مؤثری در پیروزی های پیایی اسلام در عرصه های مختلف داشت. برخورد مهرانگیز پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - با مسلمانان از سوی دیگر پیامبر نیز نسبت به مسلمانان لطف و مرحمت و ارتباط صمیمانه داشت، و در همه ابعاد زندگی با آن ها می جوشید، و صادقانه و مخلصانه در خدمت آن ها بود، به عنوان نمونه: «پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - به قدری با مسلمانان مهربان بود که خداوند دو نام خود «رئوف و رحیم» (پر محبت و مهربان) را به او بخشید، و در قرآن او را چنین معرفی کرد: «لقد جئکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رئوف رحیم»؛ (۳) همانا رسولی از خودتان به سوی شما آمد که رنجهای شما بر او سخت است، و اصرار بر هدایت شما دارد، و نسبت به مؤمنان پر محبت و مهربان است». امام صادق - علیه السلام - فرمود: رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - اوقات خود را به طور عادلانه بین اصحاب و مسلمانان تقسیم نموده بود، و به همه آنان به طور مساوی می نگریست، او هرگز پای خود را نزد اصحابش نمی گشود، و وقتی که مردی با او مصافحه می کرد، آن حضرت دستش را نمی کشید تا او بکشد». هرگاه پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در نماز بود و شخصی نزد او می آمد و می نشست، آن حضرت نمازش را سبک بجا می آورد و سپس از او می پرسید چه حاجت داری؟ وقتی که او نیاز خود را می گفت، پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - آن را انجام می داد و سپس به نماز می ایستاد. جریر بن عبدالله می گوید: از آن هنگامی که اسلام را پذیرفتم، هیچ گاه بین من و رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - حجابی نبود، هر وقت خواستم به محضرش رسیدم، هر وقت او را دیدم خنده بر لب داشت، او با اصحاب خود مأنوس بود، با آن ها مزاح می کرد، با کودکان آن ها مهربان بود، و آن ها را در کنار خود می نشانید و در آغوش می گرفت، و دعوت آزاد و برده و کنیز و فقیر را می پذیرفت، و از بیماران در دورترین نقاط مدینه عیادت می کرد، و جنازه ها را تشییع می نمود، و معذرت عذرخواهان را می پذیرفت و در خوراک و پوشاک، با بردگان هیچ امتیازی نداشت». «انس بن مالک می گوید: من ده سال در خدمت پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - بودم، او در این ده سال حتی اُف به من نگفت. از برای آن بزرگوار شربتی بود که با آن افطار می کرد، و غذای سحری او بیشتر از مقداری شربت نبود، آن شربت مقداری شیر یا مقداری آب بود که اندکی نان در آن می آمیخت و می خورد، شبی آن شربت را برای او آماده کردم، دیر به خانه آمد، گمان کردم که بعضی از اصحاب او را دعوت کرده اند، آن شربت را خودم خوردم، ساعتی بعد از عشاء آمد، از یکی از همراهانش پرسیدم: آیا پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - افطار کرده است؟ گفت: نه. آن شب را با اندوه بسیار گذراندم، آن بزرگوار گرسنه خوابید و روز آن شب روزه گرفت، و از من در مورد آن شربت سؤال نکرد، و تاکنون با من در این مورد سخن نگفته است. هرگاه آن حضرت سه روز یکی از مسلمانان را ملاقات نمی کرد، جویای حال او می شد، اگر اطلاع می یافت به مسافرت رفته برای سلامتش دعا می کرد، و اگر با خبر می شد که در وطن است به دیدار او می رفت، اگر مطلع می شد که بیمار است، از او عیادت می نمود. پاهایش را نزد اصحابش دراز نمی کرد، آنان را که بر او وارد می شدند احترام می نمود و چه بسا فرش زیر پایش را برای آن ها پهن می کرد و خود روی خاک می نشست، و تأکید می کرد که آن ها روی فرش بنشینند، و مسلمانان را با محبوبترین نامشان می خواند، تا به آن ها احترام کرده باشد، هیچ گاه سخن شخصی را در وسط قطع نمی کرد بلکه صبر می کرد تا سخن او تمام شود. روایت شده: پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در سفری همراه یاران بود، دستور فرمود تا گوسفندی را ذبح کرده و گوشتش را آماده سازند، یکی گفت: ذبح آن با من، دیگری گفت: پوست کنند آن با من، سومی گفت: پختن آن با من. پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - فرمود: جمع هیزم برای تهیه آتش با من. حاضران گفتند: ای



رسول خدا! شما زحمت نکشید، ما این کار را انجام می دهیم. پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - فرمود: «می دانم که شما این کارها را انجام می دهید، ولی من دوست ندارم که در میان شما امتیاز داشته باشم، زیرا خداوند از بنده اش نمی پسندد که در میان اصحابش دارای امتیاز باشد» (۴). کوتاه سخن آن که هرگاه پیوند امام و امت، متقابل و دوسویه باشد، موجب دلگرمی و محبت و رابطه محکم شده و در نتیجه همه کارها به خوبی سامان می یابد، و از رخنه و نفوذ دشمن به طور قاطع جلوگیری خواهد شد. پیوند مردم با امامان - علیهم السلام - در آیین زندگی امامان معصوم - علیهم السلام - از حضرت علی - علیه السلام - تا حضرت امام حسن عسکری - علیه السلام - نیز به خوبی روشن است که هرگاه پیوند و ارتباط مردم با امامان محکم و تنگاتنگ بوده، امامان توانسته اند زمام امور رهبری را به دست گرفته و به سامان برسانند، ولی با کمال تأسف، چنین رابطه ای بین مردم و امامان - علیهم السلام - به ندرت برقرار شد، از این رو آن بزرگواران نتوانستند به اهداف خود برسند، و همه آن ها با مظلومانه ترین وضع به شهادت رسیدند. و به همین دلیل همه آنان - جز علی (علیه السلام) و امام حسن (علیه السلام)، آن هم چند صباحی - همه از حکومت فاصله داشتند و نتوانستند زمام رهبری مردم را به دست بگیرند. امامان - علیهم السلام - در این بحرانها غالباً به انقلاب فرهنگی و زمینه سازی پرداختند، چرا که یار و یاور برای انقلاب عظیم سیاسی، و سپس تشکیل حکومت اسلامی نداشتند. زندگی مظلومانه آن ها به خصوص زندگی و شهادت جان سوز امام حسین - علیه السلام - درس بزرگ و عبرت آموزی برای همه ما است، که هم اکنون نیز بپا خیزیم و با برقراری رابطه نیرومند با حضرت مهدی - عجل الله تعالی فرجه الشریف - به مساله ولایت فقیه که نیابت عام از سوی آن حضرت است ارج نهیم، که امروز مصداق صحیح «انتظار فرج» که طبق روایات بهترین عمل است، در پرتو همین رابطه و پیوند مقدس و خلل ناپذیر تحقق می یابد. نفوذ مراجع و علما، عامل مهم مقابله با نفوذ استعمار در طول تاریخ در هر عصری که مراجع تقلید و علمای بزرگ دارای امکانات و یار و یاور بودند، و پیوند مردم با آن ها محکم و مسؤولانه بود، مراجع و علماء توانستند موجب عزت و سرافرازی مسلمانان شوند، و سد محکمی در برابر استعمارگران گردند. شواهد در این راستا بسیار است، که در این جا به ذکر چند نمونه می پردازیم: ۱- ناصرالدین شاه قاجار در یکی از سفرهای خود به اروپا، همراه نخست وزیر خود، مهمان امپراتور یکی از کشورهای اروپا شد، امپراتور خواست قدرت و شوکت نظامی خود را به شاه ایران نشان دهد، روزی فرمان داد ارتش کشورش با تمام تجهیزات مدرن در برابر شاه ایران رژه برونند. در همین حال امپراتور اروپا به شاه ایران گفت: «تعداد نفرات ارتش شما در ایران چقدر است؟» نخست وزیر می گوید: من که در آنجا حاضر بودم، با شنیدن این سؤال پریشان شدم، رنگم زرد شد، و با خود گفتم: «اگر ناصرالدین شاه در جواب سؤال امپراتور حقیقت را بگوید، موقعیت نظامی ما به قدری شرم آور است که پیش او سرافکنده خواهیم شد، و اگر به دروغ چیزی بگوید، موجب بدنامی و سلب اطمینان خواهد گردید (زیرا کارشناسان نظامی اروپا اطلاع می یابند) ولی دیدم ناصرالدین شاه با حفظ اقتدار خود جواب خوبی داد و گفت: «ارتش ایران در زمان صلح، ده هزار نفر هستند، ولی در زمان جنگ ده میلیون نفر می باشند» (۱) - بررسی تاریخ عاشورا، ص ۲۰۴. (۲) - داستانهای از تاریخ اسلام، ج ۲، ص ۴۵. (۳) - سوره توبه (۹)، آیه ۱۲۸. (۴) - کحل البصر، ترجمه مؤلف، ص ۱۶۷ - ۱۶۱ (به طور اقتباس). امپراتور با تعجب پرسید: چنین چیزی چطور ممکن است؟ ناصرالدین شاه جواب داد: «در زمان صلح، ده هزار نفر برای حفظ امنیت داخلی کافی است، ولی در زمان جنگ وقتی که دولت بیگانه به ما هجوم آورد ما عالم مذهبی (به نام مرجع تقلید) داریم، به جهاد و وجوب دفاع عمومی فتوا می دهد، اطاعت از فتوای او بر همه واجب می شود، آنگاه همه مردم ما بسیج می شوند و دشمن را از خاک خود بیرون می رانند». چهره امپراتور اروپا از این پاسخ دگرگون و زرد شد و هم چون درماندگان سکوت کرد. آری ناصرالدین شاه این موضوع را به خوبی دریافته بود، چنان که در ماجرای هجوم نیروهای انگلیس به کشور عراق، مرحوم آیت الله العظمی میرزا محمدتقی شیرازی فتوای بسیج عمومی برای دفاع داد و در سال ۱۳۴۰ ه. ق قیام عمومی شروع شد، ارتش انگلیس مفتضحانه عقب نشینی کرده و شکست خورد. (۱) ۲- نیز نقل شده: مرحوم آیت الله شیخ جعفر شوشتری، یکی از علمای وارسته و معروف عصر

ناصرالدین شاه در یکی از سفرها از نجف اشرف به تهران آمد، مردم تهران و اطراف، استقبال پر شور و وسیعی از او نمودند، در یکی از جلسات که سفیر روسیه نیز حضور داشت، مردم از آن عالم ربانی که تأثیر نفس عجیبی داشت خواستند که آن‌ها را نصیحت کند. آن بزرگمرد علم و تقوا خطاب به حاضران گفت: «متوجه باشید که خداوند در همه جا حاضر است». همین جمله کوتاه آن چنان در مردم اثر کرد که اشک از چشمانشان سرازیر شد و حالشان منقلب گردید. سفیر روسیه وقتی که آن منظره را دید، در نامه ای برای «نیکولای» امپراتور روسیه تزاری چنین نوشت: «تا قشر روحانیون مذهبی در میان مردم ایران هستند، مردم از آن‌ها پیروی می‌کنند، در این صورت ما نمی‌توانیم بر آن‌ها مسلط گردیم، زیرا یک جمله موعظه آن‌ها وقتی که آن‌گونه انقلاب روحی در آن‌ها ایجاد کند، قطعاً حکم و فتوای آن‌ها نفوذی چشم‌گیر و آسیب‌ناپذیر خواهد داشت». (۲) ماجرا فتوای معروف میرزای شیرازی نیز نمونه دیگری از رابطه و پیوند محکم مردم با مراجع تقلید و آثار درخشان آن است، خلاصه این ماجرا چنین بود: در عصر ناصرالدین شاه، یکی از شرکتهای انگلیسی امتیاز کشت توتون و تنباکو را در انحصار خود گرفت و این انحصار طی یک قرارداد استعماری و ننگین به امضاء دولت ایران رسید. در سایه شوم این امتیاز، کشور ایران محل تاخت و تاز اروپاییان می‌شد، و رگ و ریشه اقتصاد کشور به دست انگلیس‌ها می‌افتاد، و بازتابهای شوم دیگر را به دنبال داشت. مرجع تقلید آن عصر حضرت آیت الله العظمی سید محمدحسن شیرازی - قدس سره - اعتراض شدید کرد، ولی دولتمردان ایران به اعتراض او توجه نکردند، او دست به قلم برد و آن فتوای معروف را صادر کرد که چنین بود: «امروز استعمال توتون و تنباکو حرام و در حکم محاربه با امام زمان - عجل الله تعالی فرجه الشریف - می‌باشد». این فتوا دهان به دهان گشت و به گوش مردم رسید و آن چنان اثر کرد که مردم در مدت کوتاهی همه قلیان‌ها و چپق‌ها را شکستند و کار به جایی رسید که زنان خدمتکار کاخ ناصری همه وسایل دخانیات را که در داخل کاخ وجود داشت شکسته و نابود کردند. روزی شاه قلیان طلبید تا طبق معمول قلیانی بکشد، خدمتکار به قلیان خانه رفت، ولی دست خالی نزد شاه بازگشت، شاه سه بار او را فرستاد، او هر سه بار دست خالی بازگشت، شاه که سخت عصبانی شده بود فریاد زد: قلیان قلیان! خدمتکار دست به سینه خدمت شاه آمد و چنین گفت: «قربان! سرور من! مرا ببخش در کاخ حتی به عنوان نمونه یک قلیان پیدا نمی‌شود، خدمتکاران همه قلیانها را شکستند و گفتند میرزا فتوا داده است». به این ترتیب نهضت عظیمی بر ضد استعمار انگلیس برپا شد، ناگزیر شرکت انگلیسی به لغو امتیاز انحصار کشت توتون و تنباکو اقدام نمود و با کمال ذلت، بساط استعماری خود را از کشور ایران برچید. (۳) (۱) - الی حکم الاسلام، ص ۸۰. (۲) - پندهایی از رفتار علماء، ص ۵۳. (۳) - اُسره المجدد الشیرازی، ص ۵۰. محمد محمدی اشتهاردی - کتاب ولایت فقیه، ص ۱۷۵

### مردم سالاری از دیدگاه امام خمینی (ره)

مردم سالاری از دیدگاه امام خمینی (ره) مردم سالاری به عنوان یکی از بحث‌انگیزترین پدیده‌های سیاسی جهان معاصر محسوب می‌شود، هر چند اختلاف آرا و دیدگاه در خصوص این پدیده، منجر به بروز اختلافات و مجادلات علمی فراوان (خصوصاً در زادگاه آن) شده، ارایه یک تعریف جامع و معین از این مفهوم را، به امری شبیه به محال بدل کرده است؛ اما جامعه ایران امروز همانند سایر جوامع در حال گذار و واقع در برزخ سنت و مدرنیته، برکنار از بحث‌ها و فعالیت‌های علمی پیرامون دموکراسی نبوده و خصوصاً به دنبال وقوع انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ و ایجاد فضای مساعد اندیشه ورزی، شاهد چنین تلاشهایی بوده است. از سوی دیگر انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی ایران را می‌توان حاصل اندیشه‌های حضرت امام خمینی دانست و هم از این رو، رجوع به آن اندیشه‌های (به عنوان یکی از منابع اندیشه سیاسی اسلام) می‌تواند پاسخگوی بسیاری از مسائل و معضلاتی باشد که جامعه ما در حوزه اندیشه سیاسی با آن مواجه شده است. با توجه به مقدمات فوق، تحقیق حاضر بر آن است تا به بررسی دیدگاه‌های حضرت امام در خصوص مردم سالاری بپردازد. طبیعی است که گام نخست در این راه گردآوری سخنان ایشان است که درباره

مردم سالاری بیان شده است و به دنبال آن، پردازش و طبقه بندی دیدگاه‌ها و طرح استنتاجات مفهومی از مجموعه اطلاعات پردازش شده، کامل کننده این مقاله خواهد بود. مردم سالاری مطلوب از دیدگاه حضرت امام نخستین نکته ای که در بررسی دیدگاه حضرت امام در خصوص مردم سالاری جلب توجه می کند آن است که ایشان در مقطع زمانی خاص نسبت به این مقوله اظهار نظر کرده اند. عمده دیدگاه‌های ایشان درباره دموکراسی و مردم سالاری در سال‌های ۱۳۵۶ تا ۱۳۵۸ ابراز شده است. بدیهی است که ایجاد هرگونه رابطه معنی دار میان مقطع زمانی فوق و ابراز دیدگاه‌های حضرت امام درباره دموکراسی و مردم سالاری نیازمند اطلاعات و پژوهش‌های گسترده ای است که در این پژوهش به واسطه عدم تناسب موضوعی به آن پرداخته نخواهد شد. مفهوم دموکراسی و مردم سالاری در بیانات امام به دو شکل به کار گرفته شده است: نخست، دموکراسی مطلوب و مثبت و دیگر، دموکراسی نامطلوب و به تعبیر امام، غیر حقیقی و جعلی که در مغرب زمین بنا نهاده شده و طبق نظر ایشان اساساً دموکراسی نیست. در این میان، نکته آن است که حضرت امام، طرح خود از دموکراسی مطلوب را بر تعریف و قرائت ویژه ای از مفهوم دموکراسی بنا گذاشته اند. حضرت امام برای دموکراسی مطلوب خود ویژگی‌ها و مشخصاتی بیان کرده اند که طرح آن می تواند به شکل گرفتن تصویر نسبتاً واضحی از دموکراسی و مردم سالاری مطلوب ایشان بینجامد. ویژگی‌ها شاخصه‌های دموکراسی و مردم سالاری مطلوب حضرت امام عبارتند از: الف - نافی استبداد و دیکتاتوری: ایشان در این باره می فرمایند: «اصول دموکراسی، در تضاد با رژیم شاه قرار دارد» (۱) و یا «دست از مبارزه بر نمی داریم تا حکومت دموکراسی به معنای واقعی آن جایگزین دیکتاتور ها شود» (۲) و یا «با قیام ملت، شاه خواهد رفت و حکومت دموکراسی برقرار خواهد شد» (۳) در جمع بندی سخنان فوق، یک نکته آشکار می شود و آن تضاد مردم سالاری با نظام سیاسی مستبد است. استبداد و دیکتاتوری از جمله صفات محوری حکومت پهلوی است و بر همین اساس، حضرت امام تحقق مردم سالاری در ایران را منوط به زوال نظام شاهنشاهی دانسته اند. این ادعا هنگامی به واقعیت نزدیکتر می شود که بدانیم حضرت امام، تحقق دموکراسی را در زمان حکومت پهلوی امری محال توصیف کرده اند. (۴) ب - تأمین و حفظ آزادی: دیگر مشخصه دموکراسی مطلوب حضرت امام، تأمین آزادی انسان‌ها و حفاظت از آن در مقابل موانع تحقق آزادی است. ایشان با اشاره به این مطلب که «هیچ کس مثل اسلام، آزادی طلب نیست» (۵) مشخصاً به دو نوع از آزادی موجود در دموکراسی مطلوب خود اشاره کرده اند. نخستین آزادی مد نظر ایشان را می توان، آزادی در مشارکت سیاسی دانست. حضرت امام، آزادی مردم در انتخابات را از جمله مبانی دموکراسی و مردم سالاری دانسته اند (۶) و به عنوان نمونه از آزادی مردم در گزینش نمایندگان مجلس یاد کرده اند. آزادی بیان و عقیده دومین نوع آزادی است که حضرت امام، دموکراسی مطلوب خویش را بانی و حافظ آن معرفی کرده اند: «در اسلام، دموکراسی مندرج است و مردم در بیان عقاید آزادند» (۷) و نکته قابل توجه آن است که حضرت امام، محدوده آزادی مورد نظرشان را انحراف انسان‌ها از مسیر صحیح و همکاری با دشمنان نظام می دانند؛ (۸) به این معنی که در دموکراسی مطلوب ایشان، آزادی بیان و عقیده تا آن جا به رسمیت شناخته شده و حفاظت می شود که منجر به انحراف اذهان و سوء استفاده دشمنان نظام نشود. ج - پیوند با استقلال: از شیوه بکارگیری عبارات در بیانات حضرت امام چنین استفاده می شود که دموکراسی مطلوب ایشان، ملازم با مفهوم استقلال بوده و در کنار آن معنی می یابد: نظام حکومتی ایران، جمهوری اسلامی است که حافظ استقلال و دموکراسی خواهد بود» (۹) همچنین «برنامه سیاسی ما آزادی، دموکراسی حقیقی و استقلال است» (۱۰) دقت در عبارات فوق نشان می دهد که حضرت امام به شکلی از مردم سالاری اعتقاد داشتند که ضامن و حافظ استقلال جامعه باشد و از این رو اشکالی از دموکراسی که منجر به زوال یا ضعف استقلال جامعه باشد را مردود می شمارند. د - عدالت خواه: عدالت خواهی، نفی تبعیض و اهمیت قائل شدن برای ضعف‌ها از دیگر مشخصات دموکراسی و مردم سالاری مطلوب حضرت امام است که به روشنی در عبارات زیر نمایان است: «آن دموکراسی که در اسلام است در جاهای دیگر نیست. هیچ دموکراسی مانند دموکراسی موجود در اسلام به ضعف اهمیت نداده است» (۱۱) همچنین

«حکومت اسلامی یعنی یک حکومت مبتنی بر عدل و دموکراسی» (۱۲) و یا «نظام صدر اسلام، دموکراسی بوده؛ این گونه که میان حاکم جامعه و رعیت هیچ تبعیضی در برخورداری از امکانات وجود نداشته است.» (۱۳) هـ- نشأت گرفته از اسلام: از جمله مشخصات محوری دموکراسی و مردم سالاری مطلوب، ارتباط و پیوستگی مردم سالاری با اسلام است. در واقع، دموکراسی مطلوبی مندرج در اسلام است. (۱۴) و تنها در تحت لوای اسلام است که دموکراسی صحیح پیاده می شود. (۱۵) حضرت امام ضمن منحصر ساختن دموکراسی صحیح به دموکراسی موجود در اسلام (۱۶) و بی نظیر خواندن چنین نگرشی به دموکراسی (۱۷) می فرمایند: «ما به دنیا خواهیم فهماند که معنی دموکراسی چیست.» (۱۸) ایشان نظام حکومتی صدر اسلام (حکومت نبوی و علوی) را الگوی دموکراسی مطلوب معرفی کرده و فرموده اند: «حکومت صدر اسلام، یک رژیم دموکراسی بوده، به گونه ای که دموکراسی های امروزی نمی توانند مانند آن شوند.» (۱۹) همچنین در بیانی دیگر در این خصوص می فرمایند: ما می خواهیم اسلام و حکومت اسلام را به نحوی که شبیه صدر اسلام باشد اجرا کنیم تا غرب، معنی درست دموکراسی را به آن حدی که هست بفهمد تا تفاوت میان دموکراسی موجود در اسلام و دموکراسی اصطلاحی مورد ادعای دولت ها آشکار شود.» (۲۰) حضرت امام، دموکراسی و مردم سالاری مطلوب را متکی بر قواعد و قوانین اسلامی معرفی کرده (۲۱) و به همین دلیل این نوع از دموکراسی را کاملتر از دموکراسی غربی می دانند (۲۲) در نظر ایشان، رژیم پیشنهادی ما که نظیر آن در غرب یافت نشده و نخواهد شد ممکن است شباهت هایی با دموکراسی غربی داشته باشد، اما آن دموکراسی که ما می خواهیم ایجاد کنیم در غرب وجود ندارد» (۲۳) و بر اساس موازین و قوانین اسلامی اداره می شود. (۲۴) حضرت امام ضمن اشاره به عدم تأسیس بنای دموکراسی مطلوب، فرموده اند: «ما بعد ها اگر توفیق پیدا کنیم به شرق و غرب اثبات می کنیم که دموکراسی مورد نظر ما، دموکراسی است نه آن چیزی که در شرق و غرب به عنوان دموکراسی ارایه می شود.» (۲۵) لازم به ذکر است که ایشان ضمن توجه به برداشت های گوناگون از اسلام، بیان می کنند که: «قوانین اساسی اسلام انعطاف ندارد؛ اما بسیاری از قوانین اسلام با نظر های خاصی انعطاف دارد و می تواند همه انحاء دموکراسی را تضمین کند.» (۲۶) نقد دموکراسی رایج حضرت امام خمینی، با طرح و تبیین دموکراسی و مردم سالاری مطلوب، اشاره هایی نیز به دموکراسی رایج در جهان معاصر کرده، نکاتی در نقد آن بیان داشته اند. دقت در این نکات روشن می سازد که ایشان در مقام نقد دموکراسی رایج نبوده و صرفاً در برخی مواقع به مناسبت، اشاره هایی به نقاط ضعف دموکراسی رایج کرده اند. طبیعی است در صورتی که ایشان مشخصاً به نقد این پدیده می پرداختند، سایر اشکالات آن نیز آشکار می گشت. حضرت امام معتقدند که «در غرب، خبری از دموکراسی نیست، هر چند که زیاد از آن دم می زنند» (۲۷) و «این حکومت ها لفظاً دموکراسی است، محتوا ندارد و دموکراسی های فعلی، مستبد است.» (۲۸) در نظر ایشان: «دموکراسی، نوع غربی اش، فاسد است، نوع شرقی اش هم فاسد است» (۲۹) هر چند که: «در باره دموکراسی هیا هو است، تبلیغات است، همین معنی دموکراسی را که به اسم می برند، در آمریکا و انگلستان هست، در این کشورها مسائل دیکتاتوری هم هست.» (۳۰) از جمله اشکالاتی که ایشان نسبت به دموکراسی های رایج بیان می کنند، عبارت است از: تبعیض میان طبقه حاکم و مردم در برخورداری از امکانات، (۳۱) طرفداری از سرمایه دارهای بزرگ (۳۲) و اهمیت ندادن به ضعفا. (۳۳) (۱). امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲، ص ۵۰. (۲). همان، ص ۶۲. (۳). همان، ص ۲۶۹. (۴). همان، ص ۲۶۹. (۵). همان، ج ۵، ص ۲۵۸. (۶). همان، ج ۲، ص ۲۲۲. (۷). همان، ج ۸، ص ۲۳۴. (۸). همان، ج ۴، ص ۲۳۴. (۹). همان، ج ۳، ص ۱۶. (۱۰). همان، ج ۳، ص ۹۶. (۱۱). همان، ج ۵، ص ۲۵۸. (۱۲). همان، ج ۳، ص ۲۶۸. (۱۳). همان، ص ۹. (۱۴). همان، ج ۴، ص ۲۳۴. (۱۵). همان، ج ۷، ص ۷۴. (۱۶). همان، ج ۵، ص ۲۳۸. (۱۷). همان، ص ۲۵۸. (۱۸). همان، ص ۲۳۸. (۱۹). همان، ج ۳، ص ۹. (۲۰). همان، ص ۸۵. (۲۱). همان، ص ۲۶۸. (۲۲). همان، ص ۱۳. (۲۳). همان. (۲۴). همان، ص ۱۶. (۲۵). همان، ج ۵، ص ۲۳۸. (۲۶). همان، ج ۲، ص ۲۲. (۲۷). همان، ج ۷، ص ۷۴. (۲۸). همان، ج ۳، ص ۱۰. (۲۹). همان، ج ۵، ص ۲۳۸. (۳۰). همان، ج ۵، ص ۲۵۸. (۳۱). همان، ج ۳، ص ۹. (۳۲). همان، ج ۵، ص ۲۳۸. (۳۳). همان، ص ۲۵۸. طرح

نظام مبتنی بر مردم سالاری مطلوب از دیدگاه امام خمینی - رحمه الله - حضرت امام، در حد فاصل برپایی نهضت اسلامی (۱۳۴۱ هـ ش) تا زمان رحلتشان (۱۳۶۸ هـ ش) به عنوان رهبر انقلاب اسلامی قرن ۲۰ و بنیانگذار نخستین حکومت دینی در جهان معاصر، دیدگاه‌ها و نظرات خویش درباره مسائل مختلف را مطرح فرموده اند که از آن جمله می‌توان به شمای حکومت مطلوب از منظر ایشان، اشاره کرد. حضرت امام در طول فاصله زمانی (۱۳۴۱ الی ۱۳۶۸) به مناسبت و به تدریج، گوشه‌هایی از ویژگی‌هایی نظام حکومتی را بیان کرده اند که با جمع بندی این ویژگی‌ها می‌توان به تصویر نسبتاً کاملی از حکومت مطلوب ایشان دست یافت. حکومتی که بر اساس مردم سالاری بنا شده، به نوبه خود، ظرف بسط و ظهور چنین قرائتی از مردم سالاری نیز به شمار می‌آید. این بخش از تحقیق به طرح توصیفات حضرت امام از چنین حکومتی اختصاص یافته است. دموکراسی و مردم سالاری مطلوب حضرت امام، بنا کننده حکومتی است که به خاطر خدا به کسب رضایت مردم پردازد. (۱) و رضایت خداوند را از طریق کسب رضایت مردم (۲) (مؤمن) جلب کند. مقبول مردم باشد (۳) و مردم، از جان و دل موافق آن باشند. (۴) معترف به خطای خود بوده (۵) و از تصمیم‌های نادرست خود عدول کند (۶) در مقابل قانون تسلیم بوده (۷) و در محدوده آن عمل کند (۸) به آرا و افکار عمومی احترام گذاشته (۹) و در برابر، خواسته‌های شرعی و قانونی مردم تسلیم باشد. (۱۰) متکی به اراده ملت بوده (۱۱) و بیشترین توجه خود را به قشر ضعیف جامعه اختصاص دهد. (۱۲) در برابر مردم متواضع و فروتن باشد. (۱۳) به مشارکت مردم در مسائل کشور معتقد باشد. (۱۴) مردم به سهولت امکان ارتباط با مسؤولان آن حکومت را داشته باشند. (۱۵) با جمع بندی مواردی که فهرست وار به آن‌ها اشاره شد می‌توان ساختار و شمای کلی حکومت مطلوب حضرت امام را تصویب کرد. جمع بندی و استنتاجات نظری از بخش‌های پیشین می‌توان نتیجه گرفت که نگرش حضرت امام به دموکراسی و مردم سالاری مطلوب، برآمده از خاستگاه دینی تفکرات ایشان و مبتنی بر اصول اسلامی کرامت و اختیار انسان است. در دیدگاه دینی حضرت امام، انسان دارای منزلت است؛ (برگرفته از آیه شریفه و لقد کرمانا بنی آدم) و دارای قوه اختیار. بر همین اساس، انسان مسلمان و مؤمن، قطعاً عزیز است و محترم و انتخاب او نیز دارای عزت و حرمت است. از این روست که حکومت به عنوان ابزاری لازم در جهت حرکت انسان به سوی رشد و کمال، باید برای انسان و انتخاب او ارزش قائل شود و همین نکته است که زیربنای مردم سالاری مطلوب حضرت امام را تشکیل می‌دهد. بر پایه چنین نگرشی به انسان است که دیدگاه سیاسی حضرت امام شکل می‌گیرد و حکومت مطلوب تصویر می‌شود. از منظر امام خمینی، حکومت مطلوب، حالتی است که تضمین کننده کرامت انسان و قدرت انتخاب اوست؛ کرامت و اختیاری که هدیه خداوند و شریعت مقدس به انسان (خصوصاً انسان مسلمان و مؤمن) است. لازمه تحقق چنین نگرشی به مردم سالاری، خواست عامه و اکثریت جامعه است و اگر بخش عمده‌ای از یک تجمع مدنی اراده کند که زندگی جمعی خود را بر پایه چنین نگرشی از مردم سالاری استوار سازد، راه برای تحقق حکومت مطلوب حضرت امام فراهم می‌آید و طبیعی است که حد و مرز مردم سالاری در جامعه اسلامی همانا خطوط قرمز معین شده از خداوند است و مردم سالاری ابزاری است برای نیل انسان به کمال و سعادت معرفی شده از سوی دین. بنا به فرموده حضرت امام، مردم سالاری برگرفته از دین در برخی نقاط، شباهت‌هایی به دموکراسی رایج در جهان معاصر دارد. اما تفاوت اساسی میان دو نگرش ناشی از این حقیقت است که دموکراسی رایج در جهان کنونی، مردم محور است. اما مردم سالاری مطلوب و برگرفته از دین، مردم دار و نیز دموکراسی رایج در خدمت انسان است و مردم سالاری مطلوب حضرت امام در خدمت سعادت و تکامل او است. مردم سالاری مطلوب حضرت امام با هر آن چه به ضعف و ذلت انسان بینجامد و قدرت اختیار و انتخاب خداداد او را سلب کند مقابله می‌کند، خواه به شکل سرمایه داری و سرمایه محوری باشد و خواه به شکل تبعیض و بی‌عدالتی. بر این اساس است که مردم سالاری مطلوب امام علاوه بر نگرش عام به همه شهروندان، نگاهی خاص به مستضعفین دارد و تجلی مردم داری را در حمایت از طبقات ضعیف جامعه جستجو می‌کند. نقد دموکراسی رایج در مغرب زمین نیز بر اساس نگرش فوق صورت گرفته است. حضرت امام با تکیه بر چنین نگرشی، دموکراسی غربی را خالی از محتوا



و در بردارنده صورتهایی از دیکتاتوری می‌داند؛ صورتهایی که به انقیاد و سلب آزادی‌های خداداد انسان و اسارت او در بند هیاهو و تبلیغات انجامیده است. (۱). همان، ج ۱۷، ص ۱۶۱. (۲). همان، ج ۱۸، ص ۲۰۱. (۳). همان، ج ۳، چاپ دوم، ص ۷۵. (۴). همان، ج ۱، ص ۷۱، چاپ دوم. (۵). همان، ج ۱۸، ص ۴۱، چاپ اول. (۶). همان، ج ۱، ص ۵۹. (۷). همان، ج ۲، ص ۲۴۱. (۸). همان، ج ۸، ص ۵۵۳. (۹). همان، ج ۲، ص ۱۸۶. (۱۰). همان، ج ۱، ص ۵۹، چاپ دوم. (۱۱). همان، ج ۳، ص ۳۷. (۱۲). همان، ج ۵، ص ۱۹۰. (۱۳). همان، ج ۱، ص ۱۱۰. (۱۴). همان، ج ۱۹، چاپ اول، ص ۲۳۸. (۱۵). همان، ج ۸، ص ۶۲. محمد صادق کوشکی - تأملاتی در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، ص ۷۱

## رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم

رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم اشاره: بدون تردید مردم برای سامان دادن به شؤون مادی و معنوی خود نیاز به رهبر شایسته دارند، و سامان یافتن جامعه بستگی کامل به روابط محکم و حسنه بین مردم و رهبر دارد. در اسلام از این رو از رهبر و مردم، به امام و مأموم تعبیر می‌شود که یکی پیشرو و دیگری پیرو، یکی ریشه و دیگری درخت آن ریشه است، باید بین این دو رابطه محکم برقرار باشد، و آن درخت از آن ریشه دائماً تغذیه کند، و گرنه با قطع ریشه، درخت نابود خواهد شد. در بینش تشیع، ولی فقیه جانشین امام معصوم است، و هنگامی ولی فقیه می‌تواند جامعه را به سوی تکامل همه جانبه سوق دهد که از پشتیبانی محکم مردمی برخوردار باشد، و رابطه او با امت به قدری استوار باشد که به پیوند معنوی عمیق، و رابطه عارفانه و عاشقانه تبدیل شود. اطاعت محکم و عمیق از رهبر نشانه چنین پیوندی است که بدون آن، ولایت فقیه برقرار نمی‌شود و حکومت او در مقام اجرا و توسعه در ابعاد گوناگون، در مانده خواهد شد. این مسأله در زندگی پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - و امامان معصوم - علیهم السلام - از مسایل اصلی بود، هر جا که رابطه متقابل بین آن‌ها و امت محکم و استوار بود، به اهداف خود می‌رسیدند، و گرنه در ظاهر شکست می‌خوردند. در این راستا ایمان و عشق و شناخت، نقش اساسی را در استحکام این پیوند دارد. بر همین اساس خداوند در قرآن می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم؛ (۱) ای کسانی که ایمان آورده اید، اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و صاحبان امر (امامان و نایبان آن‌ها) را». مسأله پیوند و ارتباط آگاهانه در عمل، در مسأله امام و مأموم از مهم‌ترین بحثهای ولایت فقیه است. برای توضیح لازم است تاریخ اسلام را ورق بزنیم و با ارائه نمونه‌های عینی به اهمیت و ارزش آن واقف گردیم. با این اشاره نظر شما را به مطالب زیر که هر کدام بیانگر نقش مهم پیوند مردم و رهبر در پیشبرد اهداف است جلب می‌کنم: پیوند مردم و رهبر در عصر پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - در مکه به خاطر نداشتن یار و یاور، مجبور به هجرت که نوعی تبعید بود گردید. ابوطالب پدر بزرگوار حضرت امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - صمیمانه با کمال ایثار از آن حضرت حمایت می‌کرد، وقتی که از دنیا رفت جبرئیل امین وحی خدا نزد پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - آمد و گفت: «اخرج منها فقد مات ناصرک؛ (۲) از مکه بیرون برو که یاور تو از دنیا رفت». ولی بیعت قبلی گروهی از مردم مدینه با پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - موجب شد که پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - به سوی مدینه هجرت کرد، مردم مدینه با شور و شوق فراوان از آن حضرت استقبال کردند، به گونه‌ای که هر طایفه‌ای از آن حضرت دعوت می‌کرد که به محله و خانه آن‌ها قدم نهد و مهمان آن‌ها باشد، پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در پاسخ می‌فرمود: «خلوا سبیلها فانها مأموره؛ راه این شتر را باز بگذارید که او مأمور است، هر جا که زانو به زمین زد، من همان جا پیاده می‌شوم». سرانجام در کنار خانه ابویوب انصاری زانو زد، پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در همانجا پیاده شده و مهمان ابویوب انصاری که از نیک مردان و مسلمانان شایسته بود گردید. (۳) پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در همان آغاز ورود به مدینه حکومت اسلامی را بر پا نمود، روز به روز بر تعداد مسلمانان افزوده شد و هم‌زمان با افزایش یاران و پیوند محکم آنان با پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم -

بر رونق حکومت اسلامی می افزود، و با پیشرفت سریع به راه خود ادامه می داد. ارتباط و پیوند تنگاتنگ و عمیق مسلمانان با پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - و علاقه آن حضرت به مسلمانان و رهنمودهای پرمهر ایشان، عامل اصلی برای برقراری حکومت بود. در این جا برای این که این رابطه عمیق را به روشنی دریابید، نظر شما را به چند فراز از عشق و علاقه مردم به پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در ماجرای جنگ احد که در سال سوم هجرت رخ داد جلب می کنم: قرعه کشی برای کشته شدن در آستانه جنگ احد پیرمرد زنده دلی به نام خَیْثَمَه به حضور پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - آمد و چنین گفت: «... من متأسفم که در جنگ بدر شرکت نکردم، علتش این بود که من و پسر من بسیار علاقمند بودیم که در جنگ بدر شرکت کنیم، از همدیگر پیشی می گرفتیم، من به پسرم گفتم: «تو جوانی و آرزوهای زیادی داری، می توانی نیروی جوانی خود را در راهی مصرف کنی که راه رضای خداوند باشد، ولی من پیرمردم و عمرم به آخر رسیده، اجازه بده که من در جنگ بدر شرکت کنم، پسرم اصرار ورزید که من شرکت می کنم، سرانجام قرعه کشی نمودیم، قرعه به نام او اصابت کرد، او در جنگ شرکت نمود و به شهادت رسید، من دیشب او را در خواب دیدم که در باغهای بهشت قدم می زند، با کمال محبت به من گفت: «پدر جان! من در انتظار تو هستم». ای پیامبر خدا! محاسن من سفید شده استخوانهایم ناتوان گشته، مشتاق دیدار پسرم هستم و لقای خدای را دوست دارم، استدعا می کنم از درگاه خداوند بخواه تا مرا به مقام شهادت برساند». پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - برای او دعا کرد، او در جنگ احد شرکت نموده و به شهادت رسید. (۴) شهادت مَخیرِیقِ کلیمی طبق نقل واقدی «مخیریق» از دانشمندان یهود بود. وی در روز شنبه که جنگ احد رخ داد به یهودیان گفت: سوگند به خدا شما می دانید که محمد پیامبر است، بر شما سزاوار است که او را یاری کنید. آن ها گفتند: وای بر تو، امروز شنبه (روز تعطیل و عبادت ما) است. مخیریق گفت: اکنون شنبه ای در کار نیست، سپس اسلحه خود را برداشت و به سوی میدان احد شتافت و در رکاب پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - با دشمن جنگید تا به شهادت رسید. رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - فرمود: «مخیریق برترین فرد یهود است». جالب این که مخیریق هنگام خروج از مدینه چنین وصیت کرد: «اگر از دنیا رفتم، همه اموال من از آن محمد - صلی الله علیه و آله و سلم - است، در هر جا که او اجازه داد مصرف شود، و این اموال جزء صدقات آن حضرت باشد و در مخارج عمومی صرف کند». (۵) شایعه کشته شدن پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - و عکس العمل مسلمین در جنگ احد پیامبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - مجروح شد، یکی از ضاربین که آن حضرت را مجروح کرده بود، فریاد زد محمد را کشتم، همین موضوع موجب شد بین مسلمین و مردم مدینه شایع شود که پیامبر کشته شده است، شور و غوغایی به پا شد، نگرانی شدید همه جا را فرا گرفت، پیوند مسلمین با پیامبر به قدری صمیمانه و پر محبت و عاشقانه بود که حاضر بودند فرزندان و بستگانشان کشته شده باشند، ولی به پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - کوچکترین آسیبی نرسیده باشد. در این راستا به چند نمونه زیر توجه کنید: ۱- بانویی از طایفه بنی نجار از مدینه به سوی احد بیرون آمد، پدر و شوهر و برادر او در جنگ احد به شهادت رسیده بودند، در مسیر راه به یکی از مسلمانان گفت: از رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - چه خبر؟ آیا زنده است؟ او پاسخ داد: آری، بانو گفت: آیا می توانم به محضرش برسم؟ گفت: آری. مسلمانان راه باز کردند، آن بانو به حضور پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - رسید تا چشمش به آن حضرت افتاد با نشاطی پرشور گفت: «کل مصیبه جلل بعدک یا رسول الله؛ هر رنج و مصیبتی بعد از تو ای رسول خدا، کوچک و ناچیز است». این را گفت و به خانه اش بازگشت. (۶) ۲- سعد بن ربیع یکی از رزمندگان مخلص بود که در جنگ احد آن چنان مجروح شد که در میدان بر روی خاک افتاد و بسیاری گمان کردند که کشته شده است. پس از جنگ، پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - جویای حال او شد، یکی از اصحاب به نام اُبی بن کعب گفت من می روم و از او خبر می آورم. اُبی به میدان آمد و در میان اجساد کشته شدگان به تکاپو پرداخت ناگاه چشمش به سعد افتاد، صدا زد ای سعد، او جواب نداد. اُبی دریافت که هنوز سعد رمقی دارد و زنده است، نزدیک او شد و گفت: «ای سعد! پیامبر جویای حال تو است». سعد که می پنداشت پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - کشته شده است، با

شنیدن این سخن جان تازه ای گرفت و هم چون جوجه ای که از تخم بیرون می جهد تکانی خورد و پرسید: آیا پیامبر زنده است؟ اُبی گفت: آری سوگند به خدا هم اکنون پیامبر به من خبر داد که دوازده نفر نیزه دار از دشمنان دور تو را گرفته بودند، سعد گفت: «حمد و سپاس خدا را که پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - زنده است، آری پیامبر راست می گوید، دوازده نفر نیزه دار به من نیزه زدند که هر کدام برای کشتنم کافی بود، سلام مرا به پیامبر برسان، و از طرف من به انصار بگو مبادا پیمانی را که در عقبه با آن حضرت بستید بشکنید و فراموش کنید، سوگند به خدا تا چشم شما باز و یک نفر از شما زنده است، اگر خاری به پای آن حضرت برود در پیشگاه خدا معذور نیستید». سپس آهی کشید و به شهادت رسید. اُبی می گوید به حضور پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - آمدم و پیام و شهادت سعد را به آن حضرت خبر دادم، فرمود: «خدا سعد را رحمت کند، او تا زنده بود ما را یاری می کرد، و هنگام مرگش سفارش ما را نمود». (۷)(۱) - سوره نساء (۴)، آیه ۵۹. (۲) - الغدير، ج ۷، ص ۳۹۰. (۳) - سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۱۴۰؛ بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۱۰۹. (۴) - کحل البصر، ص ۲۱۴ - ۲۱۳. (۵) - همان، ص ۱۱۲. (۶) - اعلام الوری، ص ۹۴. (۷) - بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۶۲؛ اسدالغابه، ج ۲، ص ۲۷۷. ۳- یکی از بانوان مسلمان به نام هند، به میدان اُحد آمد و جسد مطهر شوهر و برادر و دو پسرش را که به شهادت رسیده بودند یافت، آن ها را بر شتر بار نمود تا به مدینه آورد، در مسیر راه بعضی از بانوان می پرسیدند: ای هند چه خبر! او در پاسخ می گفت: «خبرهای خوش دارم، یکی این که پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - زنده است، و با زنده بودن او هر مصیبتی کوچک است، و دیگر این که خداوند کسانی از مردان ما را به افتخار شهادت نایل گردانید، دیگر این که خداوند دشمنان را با ناکامی (بی آن که به هدف برسند) باز گردانید». (۱) ۴- یکی از رزمندگان جنگ اُحد می گوید: پس از جنگ از میدان باز می گشتم، در مسیر راه زن جوانی از انصار را دیدم که شتابان به سوی میدان حرکت می کرد، او را شناختم که پدر و شوهر و برادرش شهید شده بودند و او خبر نداشت، تا به من رسید پرسید: «از پیامبر چه خبر؟» گفتم: ای خواهر، پدر شما کشته شده است. زن انصاری تکان ملایمی خورد و پس از لحظه ای گفت: «از پیامبر چه خبر؟» گفتم: ای خواهر، برادر شما کشته شده است. زن تکانی خورد و ناراحت شد، ولی اندیشه پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - چنان او را کلافه کرده بود که از فکر پدر و برادر منصرف شد و گفت: از تو می پرسم از پیامبر چه خبر؟ آیا آن حضرت سالم است؟ باز من خود را به بی خبری زدم و گفتم: «ای خواهر، شوهر شما نیز کشته شده است». زن انصاری این بار با خشم و گستاخی گفت: «من نمی خواهم بدانم چه کسانی از بستگانم کشته شده اند و یا کشته نشده اند، خواهشمندم از حال پیامبر برایم بگو». گفتم: پیامبر زنده و سالم است، ناگهان دیدم صورت زن از این خبر خوشحال کننده برافروخت و با حالی روحانی و پرشور گفت: «پس قربانی های ما به هدر نرفته است!» (۲) این نمونه ها در طول تاریخ زندگانی پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - که به صدها و هزارها می رسد، به طور روشن بیانگر آن است که پیوند مسلمانان با رهبرشان رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - در اوج استحکام و ایثار و عشق بود، و همین پیوند نقش مؤثری در پیروزی های پایایی اسلام در عرصه های مختلف داشت. برخورد مهرانگیز پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - با مسلمانان از سوی دیگر پیامبر نیز نسبت به مسلمانان لطف و مرحمت و ارتباط صمیمانه داشت، و در همه ابعاد زندگی با آن ها می جوشید، و صادقانه و مخلصانه در خدمت آن ها بود، به عنوان نمونه: «پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - به قدری با مسلمانان مهربان بود که خداوند دو نام خود «رئوف و رحیم» (پرمحبت و مهربان) را به او بخشید، و در قرآن او را چنین معرفی کرد: «لقد جئکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رئوف رحیم»؛ (۳) همانا رسولی از خودتان به سوی شما آمد که رنجهای شما بر او سخت است، و اصرار بر هدایت شما دارد، و نسبت به مؤمنان پرمحبت و مهربان است». امام صادق - علیه السلام - فرمود: رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - اوقات خود را به طور عادلانه بین اصحاب و مسلمانان تقسیم نموده بود، و به همه آنان به طور مساوی می نگرست، او هرگز پای خود را نزد اصحابش نمی گشود، و وقتی که مردی با او مصافحه می کرد، آن حضرت دستش را نمی کشید تا او بکشد». هرگاه پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در نماز بود و شخصی

نزد او می آمد و می نشست، آن حضرت نمازش را سبک بجا می آورد و سپس از او می پرسید چه حاجت داری؟ وقتی که او نیاز خود را می گفت، پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - آن را انجام می داد و سپس به نماز می ایستاد. جریر بن عبدالله می گوید: از آن هنگامی که اسلام را پذیرفتم، هیچ گاه بین من و رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - حجابی نبود، هر وقت خواستم به محضرش رسیدم، هر وقت او را دیدم خنده بر لب داشت، او با اصحاب خود مأنوس بود، با آن ها مزاح می کرد، با کودکان آن ها مهربان بود، و آن ها را در کنار خود می نشانید و در آغوش می گرفت، و دعوت آزاد و برده و کنیز و فقیر را می پذیرفت، و از بیماران در دورترین نقاط مدینه عیادت می کرد، و جنازه ها را تشییع می نمود، و معذرت عذرخواهان را می پذیرفت و در خوراک و پوشاک، با بردگان هیچ امتیازی نداشت». «انس بن مالک می گوید: من ده سال در خدمت پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - بودم، او در این ده سال حتی اُف به من نگفت. از برای آن بزرگوار شربتی بود که با آن افطار می کرد، و غذای سحری او بیشتر از مقداری شربت نبود، آن شربت مقداری شیر یا مقداری آب بود که اندکی نان در آن می آمیخت و می خورد، شبی آن شربت را برای او آماده کردم، دیر به خانه آمد، گمان کردم که بعضی از اصحاب او را دعوت کرده اند، آن شربت را خودم خوردم، ساعتی بعد از عشاء آمد، از یکی از همراهانش پرسیدم: آیا پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - افطار کرده است؟ گفت: نه. آن شب را با اندوه بسیار گذراندم، آن بزرگوار گرسنه خوابید و روز آن شب روزه گرفت، و از من در مورد آن شربت سؤال نکرد، و تاکنون با من در این مورد سخن نگفته است. هرگاه آن حضرت سه روز یکی از مسلمانان را ملاقات نمی کرد، جویای حال او می شد، اگر اطلاع می یافت به مسافرت رفته برای سلامتش دعا می کرد، و اگر با خبر می شد که در وطن است به دیدار او می رفت، اگر مطلع می شد که بیمار است، از او عیادت می نمود. پاهایش را نزد اصحابش دراز نمی کرد، آنان را که بر او وارد می شدند احترام می نمود و چه بسا فرش زیر پایش را برای آن ها پهن می کرد و خود روی خاک می نشست، و تأکید می کرد که آن ها روی فرش بنشینند، و مسلمانان را با محبوبترین نامشان می خواند، تا به آن ها احترام کرده باشد، هیچ گاه سخن شخصی را در وسط قطع نمی کرد بلکه صبر می کرد تا سخن او تمام شود. روایت شده: پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در سفری همراه یاران بود، دستور فرمود تا گوسفندی را ذبح کرده و گوشتش را آماده سازند، یکی گفت: ذبح آن با من، دیگری گفت: پوست کندن آن با من، سومی گفت: پختن آن با من. پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - فرمود: جمع هیزم برای تهیه آتش با من. حاضران گفتند: ای رسول خدا! شما زحمت نکشید، ما این کار را انجام می دهیم. پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - فرمود: «می دانم که شما این کارها را انجام می دهید، ولی من دوست ندارم که در میان شما امتیاز داشته باشم، زیرا خداوند از بنده اش نمی پسندد که در میان اصحابش دارای امتیاز باشد». (۴) کوتاه سخن آن که هرگاه پیوند امام و امت، متقابل و دوسویه باشد، موجب دلگرمی و محبت و رابطه محکم شده و در نتیجه همه کارها به خوبی سامان می یابد، و از رخنه و نفوذ دشمن به طور قاطع جلوگیری خواهد شد. پیوند مردم با امامان - علیهم السلام - در آئینه زندگی امامان معصوم - علیهم السلام - از حضرت علی - علیه السلام - تا حضرت امام حسن عسکری - علیه السلام - نیز به خوبی روشن است که هرگاه پیوند و ارتباط مردم با امامان محکم و تنگاتنگ بوده، امامان توانسته اند زمام امور رهبری را به دست گرفته و به سامان برسانند، ولی با کمال تأسف، چنین رابطه ای بین مردم و امامان - علیهم السلام - به ندرت برقرار شد، از این رو آن بزرگواران نتوانستند به اهداف خود برسند، و همه آن ها با مظلومانه ترین وضع به شهادت رسیدند. و به همین دلیل همه آنان - جز علی (علیه السلام) و امام حسن (علیه السلام)، آن هم چند صباحی - همه از حکومت فاصله داشتند و نتوانستند زمام رهبری مردم را به دست بگیرند. امامان - علیهم السلام - در این بحرانها غالباً به انقلاب فرهنگی و زمینه سازی پرداختند، چرا که یار و یاور برای انقلاب عظیم سیاسی، و سپس تشکیل حکومت اسلامی نداشتند. زندگی مظلومانه آن ها به خصوص زندگی و شهادت جان سوز امام حسین - علیه السلام - درس بزرگ و عبرت آموزی برای همه ما است، که هم اکنون نیز بپا خیزیم و با برقراری رابطه نیرومند با حضرت مهدی - عجل الله تعالی فرجه الشریف - به مساله ولایت فقیه که نیابت عام از سوی

آن حضرت است ارج نهیم، که امروز مصداق صحیح «انتظار فرج» که طبق روایات بهترین عمل است، در پرتو همین رابطه و پیوند مقدس و خلل ناپذیر تحقق می‌یابد. نفوذ مراجع و علما، عامل مهم مقابله با نفوذ استعمار در طول تاریخ در هر عصری که مراجع تقلید و علمای بزرگ دارای امکانات و یار و یاور بودند، و پیوند مردم با آن‌ها محکم و مسئولانه بود، مراجع و علماء توانستند موجب عزت و سرافرازی مسلمانان شوند، و سد محکمی در برابر استعمارگران گردند. شواهد در این راستا بسیار است، که در این جا به ذکر چند نمونه می‌پردازیم: ۱- ناصرالدین شاه قاجار در یکی از سفرهای خود به اروپا، همراه نخست وزیر خود، مهمان امپراتور یکی از کشورهای اروپا شد، امپراتور خواست قدرت و شوکت نظامی خود را به شاه ایران نشان دهد، روزی فرمان داد ارتش کشورش با تمام تجهیزات مدرن در برابر شاه ایران رژه برونند. در همین حال امپراتور اروپا به شاه ایران گفت: «تعداد نفرات ارتش شما در ایران چقدر است؟» نخست وزیر می‌گوید: من که در آنجا حاضر بودم، با شنیدن این سؤال پریشان شدم، رنگم زرد شد، و با خود گفتم: «اگر ناصرالدین شاه در جواب سؤال امپراتور حقیقت را بگوید، موقعیت نظامی ما به قدری شرم آور است که پیش او سرافکنده خواهیم شد، و اگر به دروغ چیزی بگوید، موجب بدنامی و سلب اطمینان خواهد گردید (زیرا کارشناسان نظامی اروپا اطلاع می‌یابند) ولی دیدم ناصرالدین شاه با حفظ اقتدار خود جواب خوبی داد و گفت: «ارتش ایران در زمان صلح، ده هزار نفر هستند، ولی در زمان جنگ ده میلیون نفر می‌باشند». (۱) - بررسی تاریخ عاشورا، ص ۲۰۴. (۲) - داستانهایی از تاریخ اسلام، ج ۲، ص ۴۵. (۳) - سوره توبه (۹)، آیه ۱۲۸. (۴) - کحل البصر، ترجمه مؤلف، ص ۱۶۷ - ۱۶۱ (به طور اقتباس). امپراتور با تعجب پرسید: چنین چیزی چطور ممکن است؟ ناصرالدین شاه جواب داد: «در زمان صلح، ده هزار نفر برای حفظ امنیت داخلی کافی است، ولی در زمان جنگ وقتی که دولت بیگانه به ما هجوم آورد ما عالم مذهبی (به نام مرجع تقلید) داریم، به جهاد و وجوب دفاع عمومی فتوا می‌دهد، اطاعت از فتوای او بر همه واجب می‌شود، آنگاه همه مردم ما بسیج می‌شوند و دشمن را از خاک خود بیرون می‌رانند». چهره امپراتور اروپا از این پاسخ دگرگون و زرد شد و هم چون درماندگان سکوت کرد. آری ناصرالدین شاه این موضوع را به خوبی دریافته بود، چنان که در ماجرای هجوم نیروهای انگلیس به کشور عراق، مرحوم آیت الله العظمی میرزا محمدتقی شیرازی فتوای بسیج عمومی برای دفاع داد و در سال ۱۳۴۰ هـ.ق قیام عمومی شروع شد، ارتش انگلیس مفتضحانه عقب نشینی کرده و شکست خورد. (۱) ۲- نیز نقل شده: مرحوم آیت الله شیخ جعفر شوشتری، یکی از علمای وارسته و معروف عصر ناصرالدین شاه در یکی از سفرها از نجف اشرف به تهران آمد، مردم تهران و اطراف، استقبال پر شور و وسیعی از او نمودند، در یکی از جلسات که سفیر روسیه نیز حضور داشت، مردم از آن عالم ربانی که تأثیر نفس عجیبی داشت خواستند که آن‌ها را نصیحت کند. آن بزرگمرد علم و تقوا خطاب به حاضران گفت: «متوجه باشید که خداوند در همه جا حاضر است». همین جمله کوتاه آن چنان در مردم اثر کرد که اشک از چشمانشان سرازیر شد و حالشان منقلب گردید. سفیر روسیه وقتی که آن منظره را دید، در نامه ای برای «نیکولای» امپراتور روسیه تزاری چنین نوشت: «تا قشر روحانیون مذهبی در میان مردم ایران هستند، مردم از آن‌ها پیروی می‌کنند، در این صورت ما نمی‌توانیم بر آن‌ها مسلط گردیم، زیرا یک جمله موعظه آن‌ها وقتی که آن گونه انقلاب روحی در آن‌ها ایجاد کند، قطعاً حکم و فتوای آن‌ها نفوذی چشم گیر و آسیب ناپذیر خواهد داشت». (۲) ماجرا فتوای معروف میرزای شیرازی نیز نمونه دیگری از رابطه و پیوند محکم مردم با مراجع تقلید و آثار درخشان آن است، خلاصه این ماجرا چنین بود: در عصر ناصرالدین شاه، یکی از شرکتهای انگلیسی امتیاز کشت توتون و تنباکو را در انحصار خود گرفت و این انحصار طی یک قرارداد استعماری و ننگین به امضاء دولت ایران رسید. در سایه شوم این امتیاز، کشور ایران محل تاخت و تاز اروپاییان می‌شد، و رگ و ریشه اقتصاد کشور به دست انگلیس‌ها می‌افتاد، و بازتابهای شوم دیگر را به دنبال داشت. مرجع تقلید آن عصر حضرت آیت الله العظمی سید محمدحسن شیرازی - قدس سره - اعتراض شدید کرد، ولی دولتمردان ایران به اعتراض او توجه نکردند، او دست به قلم برد و آن فتوای معروف را صادر کرد که چنین بود: «امروز استعمال توتون و تنباکو حرام و در حکم محاربه



با امام زمان - عجل الله تعالی فرجه الشریف - می باشد». این فتوا دهان به دهان گشت و به گوش مردم رسید و آن چنان اثر کرد که مردم در مدت کوتاهی همه قلیان ها و چپق ها را شکستند و کار به جایی رسید که زنان خدمتکار کاخ ناصری همه وسایل دخانیات را که در داخل کاخ وجود داشت شکسته و نابود کردند. روزی شاه قلیان طلبید تا طبق معمول قلیانی بکشد، خدمتکار به قلیان خانه رفت، ولی دست خالی نزد شاه بازگشت، شاه سه بار او را فرستاد، او هر سه بار دست خالی بازگشت، شاه که سخت عصبانی شده بود فریاد زد: قلیان قلیان! خدمتکار دست به سینه خدمت شاه آمد و چنین گفت: «قربان! سرور من! مرا ببخش در کاخ حتی به عنوان نمونه یک قلیان پیدا نمی شود، خدمتکاران همه قلیانها را شکستند و گفتند میرزا فتوا داده است». به این ترتیب نهضت عظیمی بر ضد استعمار انگلیس برپا شد، ناگزیر شرکت انگلیسی به لغو امتیاز انحصار کشت توتون و تنباکو اقدام نمود و با کمال ذلت، بساط استعماری خود را از کشور ایران برچید. (۳) (۱) - الی حکم الاسلام، ص ۸۰. (۲) - پندهایی از رفتار علماء، ص ۵۳. (۳) - اُسره المجدد الشیرازی، ص ۵۰. محمد مهدی اشتهاردی - کتاب ولایت فقیه، ص ۱۷۵

### مراحل شکل گیری حکومت اسلامی در بیان امام خمینی(ره)

مراحل شکل گیری حکومت اسلامی در بیان امام خمینی(ره) مقدمه پیش از امام خمینی درباره حکومت اسلامی بحثهای نظری صورت گرفته و برخی از مراحل شکل گیری حکومت اسلامی جنبشهای شیعی برای تحقق آن انجام یافته بود، ولی در عمل از آن خبری نبود. امام خمینی با تلاش بی مانند خود، ضمن روشنگری مشروعیت حکومت اسلامی و ثابت کردن این که حقیقت دین، جز با اجرای حکومت دینی غیر قابل نمود و ظهور است، حکومت دینی را از جهان آرمانی به عینیت جامعه آورد و بار دیگر، مدینه آرمانی اسلام، در برگیرنده شهر عقل و شهر عدل و شهر عشق، امکان ظهور و نمود یافت. و توجه مسلمانان از الگوهای مهلک غرب و شرق و زندگیهای ماشینی و مصرفی به سمت اسلام و نظام اسلامی مصروف شد. ما در واقع، در حکومت اسلامی، خود را به تماشا نشسته ایم. دیگران هم این طور بهتر می توانند ما را ببینند. کاستی و کمال ما برای همه ملتها درخور فهم شده است و همگان متوجه کنش اجتماعی ما هستند و این از آثار حیات و حضور ما در صحنه های سیاسی است. خیلی از متفکران در سراسر جهان، چشم به این نظام دوخته اند و آن را به عنوان یک تجربه بزرگ و بی مانند انسان شیعی و ایرانی تلقی می کنند. حرکتی هوشمندانه و همراه حسابگریهای خیره کننده و حیرت آور در آمیختگی دیانت و سیاست و ملیت و اسلامیت. آنها به خوبی متوجه این نکته هستند که حکومت اسلامی، در شمار حکومتهایی نیست که رنگ و بوی ایدئولوژی اسلامی را به خود گرفته اند. این حکومت در اساس و بنیاد، اسلامی است و می خواهد همه رابطه های موجود در آن، برآیند تعالیم دینی باشد و در کل، جامعه مورد نظر اسلام را به نمایش بگذارد. پیشینه های تاریخی حکومت اسلامی حکومت اسلامی، امر نوظهوری نیست و در زمان پیامبر اسلام(صلی الله علیه واله) و علی(علیه السلام) تجربه شده است. شیعه که خاطره نظام عدل را هرگز از یاد نبرده بود، با اعتقاد راسخ به غیبت ولی الله الاعظم، در طول بیش از ده قرن، این خاطره را دنبال کرد و برای تبیین مبانی آن در عصر غیبت، سختیها کشید و در قالب گزاره ها و مقوله های کلامی چون: مساله ولایت، خلافت و غیبت امام و مقوله های فقهی، چون: دولت ستم، پذیرش ولایت از سوی ستمکار، دولت عدل و ولایت فقیه، به بحث و مذاقه در آن زمینه نشست، فقیهان برجسته ای از جمله مقدس اردبیلی و شیخ جعفر کاشف الغطاء و ملا احمد نراقی در سده های اخیر آن را در آثار خود مطرح کردند و امام خمینی آن را به کمال رساند. اهمیت بحث حکومت اسلامی برای اهل سنت، نیز کم تر از شیعه نبود. در طلیعه قرن حاضر، هر چند اندیشه و رزانی چون: رفاعه رافع الطهطاوی، یعقوب صنوع، شبلی شمیم و طه حسین، لب به ستایش تمدن غرب و دموکراسی حاکم بر آن گشودند، ولی سخت تاثیر اندیشه ها و آموزه های سید جمال الدین اسدآبادی، فکر دینی در جهان عرب و میان روشنفکران اهل سنت، احیا شد و شیخ محمد عبده، شاگرد نامدار سید، فکر دینی را در چارچوب

گرایش به اصلاح اجتماعی، مجسم ساخت و به دنبال او، عبدالرحمن کواکبی، دو کتاب: طبایع الاستبداد و ام القری را نوشت. او با کتاب اولی، استبداد عثمانی را رسوا کرد، مساله ای که برای روشنفکران و نویسندگان قرن ۱۹، فوری ترین مساله سیاسی بود و با نوشتن ام القری، به ریشه یابی ناتوانی و درماندگی مسلمانان و راههای از بین بردن آن پرداخت. بر آینه این حرکت‌های فکری، شخصیتی چون محمد رشید رضا بود که در جهان اسلام سنی، آرای خود را درباره حکومت اسلامی، با نظم، روشن و با شجاعت بیان کرد، محمد رشید رضا، با نوشتن کتاب: الخلافة والامه العظمی، تفسیر بی طرفانه ای از فروپاشی خلافت عثمانی و تاسیس آرای نوین حکومت اسلامی ارائه داد و بعد از او نهضت اخوان المسلمین که در سال ۱۹۲۸ میلادی در مصر به دست حسن البنا، تاسیس شد، جهان اسلام را به صورت گسترده ای به حکومت اسلامی دعوت کرد، ولی سرکوبی آنها به دست رژیمهای عرب و خط مشی محافظه کارانه رهبران آن در قبال قدرت سیاسی حاکم، از کشش و جاذبه آن کاست. پیدایش انقلاب مشروطیت در ایران، بار دیگر توجه اندیشه ورزان ایرانی، بویژه علمای برجسته را به مساله حکومت و نظام حکومتی اسلام، جلب کرد. از آن میان، میرزا محمد حسین نائینی، شاگرد میرزای شیرازی، کتاب ارزشمند: تنبیه الامه و تنزیه المله را به منظور توجیه شرعی حکومت مشروطه، به رشته تحریر در آورد. حکومت اسلامی از دیدگاه میرزای نائینی نائینی کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله را نه برای بیان چگونگی حکومت اسلامی، بلکه به منظور توجیه شرعی حکومت مشروطه، نوشت. وی، این رساله را در ربیع الاول سال ۱۳۲۷ ه.ق. به پایان رساند و همان سال در بغداد منتشر کرد. نوشته نائینی، هر چند به طور مستقیم، به حکومت اسلامی مربوط نمی شود، ولی در توجیه مشروطه، وجوهی از حکومت اسلامی که خود از آن به (سلطنت اسلامی) تعبیر می کند، بیان شده است. از فحوای کلام نائینی به خوبی روشن می شود که نائینی شرایط را برای طرح تمام نمای حکومت اسلامی، مناسب نمی دیده است. او، تنها برخی از اصول و قواعد حکومت اسلامی را مطرح کرده است. براساس نوشته نائینی، حکومت در اسلام، عبادت است: از امانت داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظیفه ها و سیاستها و به منزله شبانی گله است. ۲. بنابراین، حکومت اسلامی (شورایی) و (عمومی) است، نه استبدادی و نیز ماهیت حکومت اسلامی، نه تنها (ولایت بر سیاست امور امت) است، بلکه بنیاد آن به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت و بر مشورت با عقلایی است ۳ که عبارت از شورای عمومی ۴ ملی است و آزادی ۵ و مساوات همه آحاد امت ۶ از اصول دیگر آن شمرده می شوند. میرزای نائینی، حکومت مشروطه را صددرصد اسلامی نمی داند، اما آن را در مقایسه با حکومت استبدادی، به حکومت اسلامی نزدیک تر می داند و به همین دلیل، انتقال از حکومت استبدادی به مشروطه را مورد حمایت قرار می دهد. ۷ به نظر او، حکومت استبدادی، هم به معنی غصب (ردای کبریایی) خداوند و هم غصب (مقام ولایت)، همراه با (ظلم به عباد) است، ولی مشروطه فقط ظلم به مقام امامت و ولایت است و بس که با اجازه کسی که دارای (ولایت اذن) است، می تواند لباس مشروعیت به تن کند. ۸ نائینی در تایید این نکته آورده است: (پس البته لازم است نحوه سلطنت اسلامی را اگر چه متصدی مغتصب باشد، به قدر قوه تحفظ کنیم و اگر محض تعلیم امت و از برای سرمشق ولات و قضات و عمال و به غرض التزام آنان به رفتار بر این نهج و عدم تخلف از این دستورالعمل بوده، پس لازم است تعلیم کنیم). ۹ علامه نائینی، تاسف می خورد از این که با توجه به نیازهای زمان، از سیاست اسلامی بهره نجستیم و به اسیری و بندگی طاغوتها در آمدیم و گرفتاریها و دشواریها را به کلی بی علاج پنداشتیم و در این وادی داخل نشدیم و دیگران برای پی بردن به نیازها، خود را از این اسارت پلید، رها کردند و گوی پیشتازی از ما ربودند. ۱۰ کثری که در اندک زمانی به مشروطه راه یافت و گامهای غیر مس، ولانه ای که روشنفکران غرب زده برای از هم گسستن و فروپاشاندن این انقلاب بزرگ مردمی و آثار دستاوردهای آن برداشتند، نسل نائینی و بلکه نسل بعد از او را از اعتماد به این قبیل حرکتها نا امید کرد و در نهاد جامعه شیعی ایران، انتظار فرصت دیگری را بارور ساخت. این انتظار، پس از سقوط رضاخان، طی چندین مرحله ارزیابی و توانا شد. ظهور فدائیان اسلام، به رهبری شهید همیشه جاوید، نواب صفوی، از

این مراحل شمرده می‌شود، تا این بزرگ‌ترین گام را امام خمینی پس از نهضت ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ برداشت. امام خمینی و حکومت اسلامی پس از میرزای نائینی، امام خمینی، بحث از حکومت اسلامی را دنبال کرد، با این تفاوت که امام ولایت فقیه را از مباحث فقهی بیرون آورد و آن را در جایگاه اصلی خود یعنی علم کلام قرار داد. امام روشن کرد که ولایت فقیه در تفکر کلامی شیعه، دنباله امامت است و بحث امامت و ولایت، از اصول عقاید امامیه شمرده می‌شود. از این روی نمی‌تواند داخل مباحث فرعی فقهی باشد، هر چند تکلیفی بودن پذیرش ولایت فقیه، برای همه مومنان، آن را از احکام تکلیفی و داخل مباحث فقهی نیز قرار می‌دهد و می‌تواند در فقه نیز، به این اعتبار مورد گفت و گو قرار گیرد. به دیگر سخن، ولایت فقیه به لحاظ جنبه فعل الهی بودن، یک بحث کلامی است و به لحاظ جنبه فعل تکلیفی بودن، یک بحث فقهی شمرده می‌شود. امام، مستقیم، به سراغ دیدگاه کلامی و فقهی شیعه در زمینه حکومت رفت و از توجیه شرعی نظامهای موجود پرهیز کرد. امام خمینی در تاریخ پرفراز و نشیب اسلام، تنها کسی است که با واقع‌گرایی حیرت‌انگیز و حلم و حکمت بی‌مانندش، توانست هزاران بازدارنده را با استمداد از امدادهای غیبی، از جلوی راه حرکت بردارد و پایه‌های حرکت و حکومت و حکم اسلامی را براساس آنچه در کتاب و سنت تبیین شده است و نیازهای تاریخی و اجتماعی، ایجاب می‌کند، بریزد. امام، تنها عالم دینی بود که توانست حق بودن اصول پایه نظام را اثبات کرده و در عرصه ظهور مدینه‌ها، آرمان شهر اسلام را با بنیانگذاران دولت اسلامی، عینیت بخشد و حکمت عملی اسلام را در عمل مجسم کند. امام خمینی، در سه مرحله آرمان حاکمیت دین را از ذهنیت به عینیت دگر کرد. او در مرحله نخست، با نوشتن کتاب ولایت فقیه و بخشهایی از کتابهای: *البیع و المکاسب المحرمه*، مبانی استدلالی یکی از اساسی‌ترین مباحث کلام و فقه سیاسی شیعه یعنی ولایت فقیه در عصر غیبت و چگونگی ستیز و در افتادن با ولایت ستم و قلمرو اختیار ولی فقیه در نظام سیاسی اسلام را پیش کشید و با این عمل خود مشروعیت حکومت اسلامی را ثابت کرد. در مرحله دوم که از سال ۱۳۵۷ تا آخر حیات ایشان ادامه یافت، معماری این بنای سترگ و بی‌مانند را در عینیت جامعه به عهده گرفت و امکان عینی و عملی آن را در گستره حیات اجتماعی به نمایش گذاشت و به پاسخ شبهه‌ها و نکته‌های پیچیده اهتمام ورزید که در طول مسیر پر پیچ و خم انقلاب، تک تک مردم جامعه با آن رو در رو می‌شوند. در مرحله سوم، با نوشتن وصیت نامه سیاسی - الهی، به عنوان آخرین پیام ماندگار چگونگی ادامه راه و به پیش بردن حکومت اسلامی و چگونگی نگرهبانی و پاسداری از آن را روشن کرد. الف. دور نمای حکومت اسلامی در اندیشه امام: ما پس از نهضت ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ با مفهوم حکومت اسلامی به گونه روشن (که البته امام پیش از آن در کتابها و آثار دیگرشان به طور فشرده به این مساله پرداخته بوده) و چگونگی آن در بنان و بیان امام آشنا می‌شویم. امام پس از آزادی از زندان در ۲۵ اردیبهشت ۱۳۴۳، در سخنانی، از قدرت شگفت آور اسلام، سخن به میان آورد و حکومتهای اسلامی روی کارآمده در تاریخ، به جز، یکی - دو تای آنها را غیر عامل به احکام اسلام دانست ۱۱ و یادآور شد: اسلام می‌خواهد مسلمانان بر همه مقدرات عالم حکومت کنند. ۱۲ امام، اسلام را برای هدایت جامعه‌های بشری و به دست گرفتن زمام امور توانا خواند و در ۱۸ شهریور همان سال، گفت: (اگر بنا شد حکومت، اسلامی باشد، اگر نباشد دیانت اسلام حکومت کند، تمام ثغور حفظ می‌شود). ۱۳ از این اشارات که بگذریم، گسترده‌ترین بحث امام درباره حکومت اسلامی، به سال ۱۳۴۸ بر می‌گردد که در سیزده جلسه، از تاریخ ۱/۱۱/۱۳۴۸ تا ۲۰/۱۱/۲۰ همان سال، در ایام اقامت در نجف اشرف، درباره مبانی کلامی و فقهی حکومت اسلامی، سخن گفت و مجموعه و یرایش یافته این گفتارها، در پائیز ۱۳۴۹، با عنوان: ولایت فقیه، در بیروت چاپ و به کشورهای گوناگون، از جمله ایران فرستاده شد. امام در این کتاب، توجه همه مبارزان مسلمان را به کج اندیشی و تبلیغات خائنه استعمارگران که می‌گفتند: (اسلام حکومتی ندارد، تشکیلات حکومتی ندارد) ۱۴ فراخواند و گفت: (از بزرگ‌ترین تاسیسه‌های سیاسی و حقوقی اسلام، حکومت است و باید ضرورت تشکیل آن را باور داشته باشیم و کوشش کنیم که دستگاه اجرای احکام و اداره امور برقرار شود). ۱۵ امام مبارزه در راه تشکیل

حکومت اسلامی را لازمه اعتقاد به ولایت دانست، بویژه ولایت در امر حکومت و جنبه های سیاسی آن را مورد بررسی قرار داد و به علمای آن عصر یادآور شد: (شما وظیفه دارید حکومت اسلامی تاسیس کنید. اعتماد به نفس داشته باشید و بدانید که از عهده این کار بر می آید). ۱۶ به یاران خود سفارش کرد: تا از صفر شروع کنند و از جنجال چند نفر غرب زده و سرسپرده نوکرهای استعمار، هراس به خود راه ندهند. ۱۷ امام جدایی دیانت از سیاست را ساخته و پرداخته استعمارگران شمرد و هشیارانه می گفت: (آنها این تفکر را ترویج می کنند تا دین را از تصرف امور دنیا و از تنظیم جامعه مسلمانان برکنار سازند و در ضمن، علمای اسلام را از مردم و مبارزان راه آزادی و استقلال جدا کنند). ۱۸ به نظر امام، این القاء ها تلقینها و به ذهن خواندنها، در ایجاد زمینه لازم برای جدایی دین از سیاست، حتی در حوزه های علمیه نیز اثر کرده بود، به گونه ای که اگر کسی می خواست درباره حکومت اسلامی سخن بگوید، باید تقیه می کرد. منظور اصلی استعمارگران از جدایی دین و سیاست، چیرگی بر منابع اقتصادی و به دست گرفتن امور مالی آنها بود. مشروعیت حکومت اسلامی: امام خمینی در کتاب ولایت فقیه، دلیلهایی را برای ثابت کردن مشروعیت و بایستگی عقلانی حکومت اسلامی آورده و به این منظور از شواهد تاریخی و نشانه های عقلی زیادی کمک گرفته که مهم ترین آنها عبارتند از این سه دلیل: ۱. عمل پیامبر در تشکیل حکومت. ۲. بایستگی استمرار اجرای احکام الهی و ویژه نبودن آن به عصر پیامبر اکرم. ۳. بررسی ماهیت و کیفیت قانونهای اسلام به خوبی نشان می دهد که این قانونها برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریح شده اند. ۱۹ امام از احکام مالی، احکام دفاع ملی و احکام احقاق حقوق و احکام جزایی اسلام سخن به میان می آورد و نمونه هایی ارائه می دهد که همگی از جامع بودن و حکومت گرایی اسلام حکایت می کنند و خاطر نشان می سازد: وجود مجموعه قانونها برای اصلاح جامعه کافی نیست و به قوه اجرائی احتیاج دارد. به همین دلیل. (خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانون، یعنی احکام شرع، یک حکومت و دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است). ۲۰ غیر از دلیلهای یاد شده در کتاب البیع، به دو دلیل دیگر بر می خوریم که برای بیان ضرورت و مشروعیت حکومت اسلامی عرضه شده اند: ۴. هیچ یک از مجموعه احکام اسلامی: سیاسی، مالی و حقوقی نسخ نشده اند و تا روز قیامت پایدار و پابرجا خواهند بود. همین ماندگاری احکام، ناگزیر خواهان و خواستار حکومت و ولایتی است که اجرا و نگهداری و پاسداری از آنها را به عهده بگیرد. اجرای احکام، بدون حکومت امکان ندارد؛ چرا که سبب هرج و مرج می شود. جدای از این دلیل، حفظ نظام اسلامی و حفظ مرزها از تهاجم و تجاوز تجاوزگران نیز، از امور لازمی است که بدون تشکیل حکومت امکان ندارد. ۲۱. ۵. امام از روایاتی که پاره ای از آنها را دلیل بر نفوذ فتوا یا قضاوت فقها می داند، مشروعیت حکومت اسلامی را استنباط می کند و بر این باور است: مفاهیم بیش تر این روایات، بیانگر نیابت ولایتی، در قلمرو گسترده اند. امام، با بهره گیری از تعبیراتی چون: (الفقهاء امناء الرسل) ۲۲، (اللهم ارحم خلفائی) ۲۳، (الفقهاء حصون الاسلام) ۲۴ (انی قد جعلته علیکم حکما) ۲۵ و (ان العلماء ورثه الانبیا) ۲۶ که در روایات آمده اند، بایستگی ولایت فقیه در سطح اداره جامعه و سرپرستی حکومت را روا می شمارد و این درحالی است که از فقهای پیشین کم تر کسی به چنین استنباطهایی دست یافته است. امام در کتاب البیع می نویسد: (اسلام، همان حکومت است در همه شئون آن و احکام شرعی قوانین اسلام هستند و احکام جلوه ای از جلوه های حکومت و حتی مطلوبهای بالفرض هستند و از وسائل هستند که در جهت اجرای حکومت و بسط عدالت به کار گرفته می شوند. پس این که فقیه دژ اسلام است، معنایی ندارد جز این که او سرپرست اسلام است، همچنان که پیامبر و ائمه (علیهم السلام) سرپرست اسلام بوده اند در همه امور حکومتی). ۲۷ امام در ولایت فقیه، پس از بیان مستدل درباره بایستگی حکومت اسلامی، به پیشینه تاریخی انحراف از این اصل که به عصر بنی امیه باز می گردد و در دوران بنی عباس ادامه می یابد، اشاره می کند و یادآور می شود: روش آنها در حکومت، روشی ضد اسلامی و به صورت نظامهای حاکم بر ایران، روم و مصر بود و در دورانهای بعد نیز، همان اشکال غیر اسلامی ادامه یافت. امام تاکید می کند: عقل و شرع بر قیام برای دگرگون کردن چنین حکومتی حکم

می‌کنند. در انقلاب سیاسی می‌باید، تا افزون بر پیش‌گیری از حکومت طاغوت، زمینه را برای حکومت اسلامی پدید آورد. امام در بخشی از کتاب ولایت فقیه فرق بین حکومت اسلامی با دیگر حکومتها را برشمرده است و حکومت اسلامی را مشروط به قانونهای اسلام می‌داند و وظیفه قوه مقننه و مجالس قانونگذاری برنامه ریزی برای وزارتخانه‌های گوناگون و تشکیلات حکومت در چهارچوب احکام اسلامی است و در ویژگیهای زمامدار و رهبری، افزون بر ویژگیهای عامه: عدل و تدبیر، علم به قانون و عدالت را نیز از ویژگیهای بایسته می‌شمارد. قلمرو کاری و حوزه اختیار ولی فقیه: مهم‌ترین بخش دیدگاه امام خمینی در موضوع حکومت، آن بخشی است که به روشننگری حوزه اختیار ولی فقیه می‌پردازد و احکام حکومتی بر اساس مصلحت را بر احکام اولیه و ثانویه، در هنگام برخوردها و ناسازگاریها پیش می‌دارد. امام، حوزه اختیار ولی فقیه را بسان حوزه اختیار پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه، گسترده می‌داند و می‌نویسند: (برای فقیه همه آنچه برای معصوم ثابت بوده، ثابت است، مگر آن که دلیل قائم شود که اختیارات آنها از جهت ولایت و سلطنت آنها نیست، بلکه مربوط به جهات شخصی آنان و به جهت شرافت آنان بوده است و یا آن که اگر چه دلیل دلالت می‌کند که فلان اختیار از جهت شئون حکومتی برای معصوم ثابت است، اما با این حال اختصاص به امام معصوم دارد و از آن، نقدی نمی‌شود همان طور که این مطلب در جهاد غیر دفاعی مشهور است، گرچه در آن نیز، بحث و تامل راه دارد و امکان تسری آن به غیر معصوم هست). ۲۸ باری امام فرق نهادن بین حکومتی رسول الله و ولی فقیه را، ناخردمندانه می‌داند؛ ۲۹ زیرا ولایت فقیه، بی‌گمان شعبه‌ای از ولایت رسول خداست. الگویابی از مسائل مهمی که در این مرحله وجود داشت، یافتن و ارائه نمونه تاریخی حکومت اسلامی بود. مطالعه آثار نوشتاری و گفتارهای امام خمینی، نشان می‌دهد که از نظر ایشان حکومت اسلامی در طول تاریخ تمدن اسلامی از عمر کوتاهی برخوردار بوده است. ۳۰ به جز چند سالی در زمان پیغمبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و در حکومت بسیار کوتاه امیرالمومنین (علیه السلام)، جریان نداشته است. ۳۱ این بود که استناد حکومت اسلامی را مشی حکومتی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و حکومت امام علی معرفی می‌کرد. ۳۲ امام خمینی، عامل بیگانگی مسلمانان را از حکومت اسلامی و مهجوری این نظام مقدس، ناآگاهی مسلمانان از مصالح خود و در سده‌های واپسین، دسیسه‌های استعمارگران می‌دانست. ایشان در پژوهشهای ژرف و طولانی خود به این نتیجه رسیده بود: این پدیده شوم از آن روزهایی در جهان اسلام آغاز شد که به گوناگونی زوایای اسلام، توجه نشد. ۳۳ این بود که در ۲۲ مهرماه ۱۳۵۷، همزمان با اوج‌گیری انقلاب الهی ایران، در سخنرانی خود به این نکته اشاره کرد: (در قرنهای سابق یک دسته متکلمین بوده‌اند که اینها روی فهم تکلم خودشان، روی فهم ادراک خودشان، اسلام را آن طور توجیه می‌کردند که خودشان فهمیده بودند. یک دسته فلاسفه بودند که روی فلسفه‌ای که آنها می‌دانستند، اسلام را به صورت یک فلسفه ادراک می‌کردند، خیال می‌کردند که مکتب فلسفی است. یک دسته عرفا و این طایفه بودند که اسلام را به فهم عرفانی توجیه می‌کردند و اسلام را کانه یک مکتب عرفانی می‌دانستند، تا این زمانهای آخرو که اسلام را یک مکتب مادی تصور کردند). ۳۴ زنده کردن همه زوایای اسلام، وقتی ممکن می‌شود که در عرصه جامعه حضور یابد و در همه زوایای زندگی فردی و اجتماعی به کار بیفتد و احکام آن، یک به یک اجرا شود. امام با توجه به این حقیقت بود که در طول چندین دهه مبارزه به کم‌تر از پویایی حکومت اسلامی بسنده نکرد. با تلاش بسیار و شبان و روزان حقایق را روشن ساخت که دور نمای حکومت الهی اسلام، در عروق ملت ریشه دواند و زنگار دلها پاک‌شد و خردها توانایی درنگ یافتند و این نظام مقدس برای مبارزین و خرد ورزان درخور فهم و عامل فخر شد. حکومت اسلامی برای امام حکومت قانون ۳۵، مظهر عدالت حقیقی و برخوردار از نعمتهای الهی ۳۶، مانعی برای خیانت، غارتگری و هرج و مرج ۳۷ بود و دولتهای استبدادی در باور امام، در ناسازگاری آشکار، با حکومت اسلامی بودند. ۳۸. ب. حکومت اسلامی در عینیت جامعه: پس از پیروزی انقلاب اسلامی در پرتو آموزه‌های اسلام، توجهات حضرت حق و پشتیبانی بی‌دریغ مردم و رهبری خردمندانه امام خمینی در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، زمان آن رسیده بود که



اندیشه حکومت اسلامی جامه عمل بپوشد و باورها و اندیشه‌های مربوط به حکومت اسلامی و ولایت فقیه که در طول قرنهای گذشته، مورد گفت و گو قرار گرفته بود، در قالب یک نظام سیاسی تبلور یابد. امام خمینی، بر اساس خواست عمومی ملت ایران و برابر اصول قانون اساسی نظام اسلامی، در نقش رهبر انقلاب، ولایت و هدایت جامعه را بر عهده گرفت. او مشی سیاسی را دنبال کرد، تا چشم از جهان فرو بست. در طول این مدت، زوایای ناپیدایی از سیستم حکومت اسلامی روشن شد که خود به پژوهش مستقلی نیاز دارد. بی گمان یکی از مواردی که در طول انقلاب، امام به گونه روشن نظر خود را درباره مشروعیت و حوزه اختیار حکومت اسلامی اظهار داشت، مربوط می شود به پاسخ نامه رئیس جمهور، در ۱۶ دی ماه سال ۱۳۶۴. امام در این نامه، درباره حوزه اختیار و قلمرو کاری حکومت اسلامی اظهار داشت: (حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله، صلی الله و علیه و آله وسلم، است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمامی احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرر باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، هر موقع آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است، جلوگیری کند. حکومت می تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتا جلوگیری کند). ۳۹ بیان و بنان امام و سیره عملی ایشان در برخورد با قدرتهای شرق و غرب و اهتمام به استقلال و آزادی و احیای ارزشهای اسلامی، مسیر حکومت را نشان می داد و راههای نارفته آینده را پرتو افشانی می کرد. امام در عمل نشان داد که جهت گیری اقتصاد اسلامی در راستای حفظ منابع محرومان و گسترش مشارکت عمومی آنان است و مبارزه اسلام با زراندوزان، بزرگ ترین هدیه و بشارت آزادی انسان از اسارت فقر و تهیدستی به شمار می رود: (صاحبان مال و منال در حکومت اسلام، هیچ امتیاز و برتری از این جهت بر فقرا ندارند و ابدا اولویتی به آنان تعلق نمی گیرد). ۴۰ یادآور شد: (ثروتمندان هرگز به خاطر تمکن مالی خود نباید در حکومت و حکمرانان و اداره کنندگان کشور اسلامی، نفوذ کنند و مال و ثروت خود را بهانه فخر فروشی و مباحثات قرار دهند و به فقرا و مستمندان و زحمتکشان، افکار و خواسته های خود را تحمیل کنند). ۴۱ امام بهای بیش تر را در حکومت اسلامی از آن کسانی دانست که از تقوای فزون تری برخوردار باشند. ۴۲ اجرا و برنامه ریزی این مهم را از وظیفه ها و کارهای مهم همه مدیران و کارگزاران و رهبران و روحانیان به شماری آورد: (با فقرا و مستمندان و پابرهنه ها بیش تر حشر و نشر و جلسه و مرادده، و معارفه و رفاقت داشته باشند، تا متمکنین و مرفهین). در کنار مستمندان و پابرهنه ها بودن و خود را در عرض آنان دانستن را، افتخار بزرگی می دانست که بهره دوستان خدا شده است. ۴۳ امام در آمیختگی، رفت و آمد و حشر و نشر با اغنیا و ثروتمندان را ناسازگار با سیره و روش انبیا و امیرالمومنین و معصومان (علیهم السلام) می دانست ۴۴ و ساده زیستی را به همگان، بخصوص روحانیت، سفارش می کرد. ۴۵ امام، کم کم همه انگیزه های وحشت جامعه اسلامی را از میان برد و نشستهای طاغوتی را سرکوب کرد و حکومتها را خدمتگزاران ملت خواند ۴۶ و سلامت یک کشور را در این دید که میان دستگاه حاکمه با ملت تفاهم وجود داشته باشد. ۴۷ سرانجام فلاکت بار حکام جور و غیر مردمی را درس عبرت خواند. ۴۸ او، به همه هشدار داد: (در حکومت اسلامی، همه مردم از این به بعد، از خودشان بترسند، نه از حکومت، از خودشان بترسند که مبدا خلاف بکنند. حکومت عدل از خلفها جلوگیری می کند، جزا می دهد. ما از خودمان باید بترسیم که خلاف بکنیم و الا حکومت اسلام خلاف نخواهد کرد). ۴۹ امام احکام قضایی، حکومتی و سیاسی اسلام را احیا کرد. شناخت درست حکومت و جامعه را مهم دانست، تا نظام بتواند براساس آن به سود مسلمانان برنامه ریزی کند و اجتهاد مصطلح در حوزه ها را کافی ندانست و اظهار داشت: (یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه ها باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد

صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد. ۵۰ و یادآور شد: (در حکومت اسلامی، همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظرات اجتماعی - فقهی در زمینه‌های مختلف ولو مخالف با یکدیگر، آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد). ۵۱ ج. حکومت اسلامی در وصیت سیاسی الهی امام: وصیت در مفهوم حقوقی، از حق دست‌یازی حکایت می‌کند که شخص به طور مستقیم یا با واسطه، پس از مرگ در میراث مادی خود می‌تواند داشته باشد و موصی از این راه دست‌یازها و حق استفاده زمان حیات خود را به حق استفاده و دست‌یازی بعد از مرگ می‌پیوندد و دامنه آن به داراییهایی که فرد از خود به جای گذاشته، محدود می‌شود. ولی در مفهوم الهی و سیاسی آن، موضوع وصیت فراتر از پیوندهای اشخاص است و از قلمرو گسترده و اجتماعی تری برخوردار است و سرمایه‌های معنوی موصی را در بر می‌گیرد و از درنگ و درایت بیش‌تری حکایت می‌کند. به همین دلیل بیش‌تر این گونه وصیتها، از سوی چهره‌های برجسته معنوی و زمامداران برجسته صورت گرفته است. در اسلام، وصیت الهی - سیاسی، از زمان پیامبر رواج داشته است و منابع خبری و روایی، سرشار از این گونه وصیتها هستند. بخش مهم عهدنامه‌ها نیز در ردیف وصایای سیاسی قرار دارند. عهدنامه‌های حضرت علی (علیه السلام) به مالک اشتر نخعی و محمد بن ابی‌بکر، از بخشهای عمده وصایای سیاسی امام (علیه السلام) شمرده می‌شوند. این سنت، بعدها در میان متفکران و زمامداران مسلمان، ادامه یافت و تا عصر حاضر دوام آورد. وصیت نامه عطار نیشابوری ۵۲، وصیت نامه ملاعلی بن ملامحمد طالقانی، وصیت نامه علاء الدوله سمنانی و علامه مجلسی ۵۳، همه از این مقوله اند. وصیت در هر دو معنی خود، از صبغه دینی برخوردار است و در هزاره‌های گذشته، جزو احکام شناخته شده ادیان ابراهیمی شمرده می‌شده است. جایگاه ویژه وصیت در نظام ارزشی اسلام، سبب شد، در فقه و کلام و عرفان، مورد توجه و تامل قرار گیرد و امام خمینی، بدون تردید، در میان فقها، متکلمان و عرفا از انگشت‌شمارترین افرادی است که وصیت نامه سیاسی از خود به یادگار گذاشت و با این عمل خود، چنین سنت دیرین و سازنده را میان متفکران و چهره‌های سیاسی، زنده ساخت. امام خمینی با وصیت نامه سیاسی الهی خود، به حضور میان امت ادامه می‌دهد و اجرای آن در همه حوزه‌های انقلاب، به دوران امام خمینی، دوام می‌بخشد، دورانی که دشمنان، با ارتحال امام، آن را خاتمه یافته می‌پنداشتند. امام، در وصیت الهی خود، چنانکه رسم رهبران سیاسی است، به آرزوهای انجام‌نشده نپرداخته است. او به عنوان یک رهبر فرهیخته و فرزانه، روی نکته‌هایی انگشت‌گذاشته و از مقوله‌هایی سخن رانده که امکان پیاده شدن آنها می‌رود. آن عزیز، سخنی فراتر از حدود مرز تواناییهای یک ملت به میان نیاورده است. برای او، وضع خوشایند، رفع ناهنجاریهای معنوی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی جامعه، به اندازه تواناییها و کششهای مردم است و همین، رمز مهر و علاقه باطنی مردم به اوست. او از باطن مردم و از تواناییهای آنان سخن می‌راند. وصیت امام در یک کلمه، زبان معنوی و فرهنگ برومند توده هاست و با منظومه فکری مردم هم‌نوایی دارد. وصیت سیاسی الهی امام، آخرین نگارش و یکی از پرتیراثرترین کتابهای تاریخ مطبوعات ایران است که نزدیک به دو میلیون نسخه از آن چاپ و به زبانهای بین‌المللی ترجمه و نشر یافته است. اگر حجم این وصیت و وصیت نامه شرعی امام را باهم مقایسه کنیم، خواهیم دید که امام چقدر به وصیت شرعی خود، در برابر وصیت سیاسی، که به مصالح امت اسلامی مربوط می‌شود، کم‌اهمیت داده است. وصیت سیاسی الهی امام، در واقع بخش پایانی کتاب (ولایت فقیه) و کامل‌کننده نظریه با ارزش حکومت اسلامی است که قرن‌ها مورد توجه ارباب نظر بوده است. وصیت نامه سیاسی الهی امام، در حقیقت، آخرین سفارشهای ایشان برای کامل کردن و پاسداری از حکومت اسلامی، به عنوان یک امانت الهی است که آثار حیات بخش و معنوی آن به مرزهای ایران محدود نمی‌شود. اندیشه جهانی امام خمینی همه ملت‌های محروم جهان را در بر می‌گیرد. او اسطوره مبارزانی چون: گاندی، نهری، لنین، مائو و هوشی مین را شکست و الگوی مبارزی را به تصویر کشید که

در جهان مقاومت ملت‌ها، هرگز سابقه نداشته است. امام خمینی در وصیت سیاسی - الهی خود، در دو مقام بحث می‌کند: الف. انقلاب اسلامی ایران یک رویداد الهی و غیرقابل قیاس با انقلاب‌های دیگر است. این انقلاب بزرگ و شکوهمند، در (پیدایش)، (چگونگی مبارزه) و (انگیزه) از نهضت‌های برجسته دیگر جهان، متمایز است و به این دید برای مطالعه آن نباید از همان عینکی استفاده کرد که در مطالعه انقلاب‌های دیگر به کار گرفته می‌شود. خود به خود، انقلاب اسلامی ایران، در جست و جوی تاسیس نظامی است که از نظر ماهوی با نظام‌های دیگر، به طور کامل و بنیادی فرق دارد. ب. آسیب شناسی حکومت اسلامی و فرقه‌های ماهوی انقلاب اسلامی با انقلاب‌های دیگر: حکومت اسلامی بسان هیچ یک از حکومت‌های موجود نیست، در مثل (استبدادی) نیست، تا رئیس دولت مستبد و خودرای باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند و هر کس را اراده اش تعلق گرفت بکشد و هر کس را خواست انعام کند. ۵۴ فرقه‌ش با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در این است که: در حکومت اسلامی، اختیار قانونگذاری از آن خداوند متعال است. ۵۵ خدا مقام حکومت و ولایت بر مردم را به امام معصوم اعطا کرده و امام هم فقیه واجد شرایط را گمارده است و پیروی از او در واقع پیروی از امام معصوم است و مخالفت با او مخالفت با امام و به منزله انکار ولایت تشریحی الهی است. پس حکومت اسلام، چیزی جز حکومت قانون نیست ۵۶ و زمامدار باید علم به قوانین داشته باشد. ۵۷ در اندیشه امام خمینی، ماهیت انقلاب اسلامی ایران با همه انقلاب‌ها، در پیدایش، چگونگی مبارزه و انگیزه فرق دارد. ۵۸ پیدایش انقلاب اسلامی را باید (در تأییدات غیبی الهی) ۵۹ جست. اگر دست توانای خداوند نبود، امکان نداشت بر خلاف کمی جمعیت، تفرقه افکنی‌های قلم و زبان بمزدان در مطبوعات و سخنرانی‌ها و مجالس ضد اسلامی و ضد ملی، مراکز عیاشی، فحشاء، قمار و مسکرات و مواد مخدر، وضع دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی، انزوای روحانیت، ملت به صورت یکپارچه قیام کنند. ۶۰ (و رمز بقای انقلاب اسلامی، همان رمز پیروزی آن است و رمز پیروزی را ملت می‌داند و نسل‌های آینده در تاریخ خواهند خواند که دو رکن اصلی آن عبارتند از: داشتن انگیزه الهی و مقصد عالی حکومت اسلامی و اجتماع ملت در سراسر کشور، با وحدت کلمه ۶۱ و با همان انگیزه و مقصد.) به این گونه است که امام پیدایش انقلاب را با دو عنصر یعنی کیفیت مبارزه و انگیزه آن، مرتبط می‌داند: کیفیت مبارزه را ملت از مکتب اسلام آموخته اند و به همین دلیل، دشمنان، اسلام را هدف قرار داده اند و می‌کوشند ملت‌ها، بخصوص ملت ایران را از اسلام مایوس کنند. ۶۲ چون دشمنان به خوبی می‌دانند که توحید کلمه امت اسلامی، از کلمه توحید سربرمی‌آورد، بنابراین، کسی نمی‌تواند مقرب به شعار لا اله الا الله؛ یعنی کلمه توحید باشد و نسبت به مسلمانان دیگر، بی تفاوت و با آنان توحید کلمه نداشته باشد. اساس تشکل امت و وحدت است و اساس وحدت یک انگیزه الهی یعنی بدون داشتن انگیزه الهی نمی‌توان به وحدت دست یافت و زیر سایه درخت تناور توحید نشست و از ثمرات حیات بخش آن برخوردار شد. با یاد خدا به سوی خودشناسی و خودکفایی در همه ابعادش باید پیش رفت. ۶۳ عناصر مهم حکومت اسلامی: عناصر مهمی که استخوان بندی حکومت اسلامی را به وجود می‌آورند و مورد توجه امام بویژه در وصیت سیاسی - الهی ایشان قرار گرفته اند، عبارتند از: ملت، رهبر و شورای رهبری، و قوای سه گانه. با این حال امام سفارش‌های مهم و سازنده ای به همه مسلمانان و مستضعفان جهان و حتی گروه‌ها و اشخاص مخالف نظام، دارد و این خود از سعه صدر و چشم انداز گسترده ایشان حکایت می‌کند. ۱. ملت: امام سعادت واقعی جامعه را در تکامل روحی و تواناساز معنوی ملت می‌بیند و در این راستا اراده مردم را بیش تر از هر عامل دیگر دخیل می‌داند. او نفی نمی‌کند که با رهبری درست می‌توان مردم را هوشیار و خردمند کرد، ولی تنها اراده رهبری را کافی نمی‌داند، امام با این که همه تلاش خود را برای رشد و ترقی مادی و معنوی ملت ایران به کار بست، ولی هرگز اثرگذاری تلاش و اراده مردم را در پیدایش و تکامل انقلاب، نادیده ننگاشت. او پیروزی انقلاب اسلامی و استواری و پابرجایی حکومت الهی اسلام را نتیجه جهاد عظیم مردم می‌داند. ۶۴ بها و ارزشی که امام به ملت می‌داد، سبب شد، مردم در سایه رهبری ایشان، استعداد‌های نهان خود را بروز دهند، اعتماد به نفس

پیدا کنند و با دیدن خلوص عمل و شجاعت و حکمت رهبر خود، به کنش اجتماعی روی آورند، ارزش مکتب اسلام را در جریان عمل پی ببرند و با آن پیوندی ناگسستنی داشته باشند و در پرتو تعالیم الهی این مکتب و رهبری امام امت، در همه عرصه های داد و ستد اجتماعی، به ایثار و فداکاری بپردازند، تا جایی که امام به شاگردان مکتب خود و تربیت شدگان مدرسه انقلاب، فخر می فروخت و به وجود آنان مباهات می و رزید. این است که در بخشی از وصیت خود می نویسد: (اسلام باید افتخار کند که چنین فرزندان تربیت نموده و ما همه مفتخریم که در چنین عصری و در پیشگاه چنین ملتی می باشیم). ۶۵ امام خمینی، معتقد بود اسلام در میان ضعیفان پیدا شده است: (از میان گدایان مدینه و مکه) انبیا هم اشراف نبودند، آنان نیز از میان ضعفا و طرفدار همانها نیز بودند. ۶۶ این است که امام در میان اقشار مختلف ملت، بیش از همه، به محرومان و توده های زحمت کش ارزش قایل بود و آنان را (نور چشم) و (ولی نعمت) همه می خواند. ۶۷ و جمهوری اسلامی را ره آورد فداکاریهای آنان می دانست. ۶۸ دوست داشت همه افراد ملت را در رفاه و آسایش ببیند. ۶۹ سفارش می کرد: هیچ گاه سلاح مبارزه با ظلم و استکبار و استضعاف را بر زمین نگذارید. ۷۰ به مجلس و دولت و دست اندرکاران سفارش می کند: (قدر ملت را بدانند و در خدمتگزاری به آنان، بویژه مستضعفان و محرومان و ستمدیدگان، فروگذاری نکنند و ما برای احقاق حقوق فقرا در جوامع بشری، تا آخرین قطره خون دفاع خواهیم کرد). ۷۱ او، به خوبی دریافته بود: مرفهین بی درد، نه تنها به دنبال دگرگونی در جامعه نیستند، بلکه با تمام وجود با هر حرکت حق گرایانه و عدالت طلبانه ای که بخواهد بنیانهای تفکر طاغوتی را سست و پایه های حکومت عدل اسلامی را استوار سازد، مخالفت می کنند. امام واژه مستکبرین را بر حکومتها، پادشاهان و قدرتهایی اطلاق می کند که برای اعمال سلطه بر مردم ضعیف و محروم تلاش می کنند و از نظر ایشان، مستکبران قطب مخالف مستضعفان هستند و مکتبهای الهی در طول تاریخ به حمایت از مستضعفان و برای سرکوبی مستکبران برخاسته اند. مستکبران برخلاف دارا بودن قدرت و ابهت ظاهری، از درون به شدت پوسیده و پوشالی اند و مستضعفان باید با ادامه جهاد و مبارزه، زمین را از لوث وجود این دشمنان خدا و انسان پاک کنند. نقش اثرگذار و انسان ساز اسلام، در تعالی ملت، برای امام بیش از هر کس دیگر شناخته شده بود. از این روی، از مردم می خواهد نعمت حکومت اسلامی را همچون عزیزترین امور، قدر بدانند و از آن پاسداری کنند و در راه آن که امانت بزرگ خداوندی است کوشش کنند و از مشکلاتی که در این صراط مستقیم پیش می آید، نهراسند. ۷۲ به آنان توصیه می کند نسبت به مس، ولت‌های خود حساس باشند و کارهایی که بر عهده دارند، برابر قاعده ها و ترازهای اسلامی و قانون اساسی انجام دهند: (در تعیین رئیس جمهوری اسلامی مشورت کرده و با علما و روحانیون با تقوا و متعهد جمهوری اسلامی نیز، مشورت نموده و توجه داشته باشند، رئیس جمهور و وکلای مجلس از طبقه ای باشند که محرومیت و مظلومیت مستضعفان و محرومان جامعه را لمس نموده و در فکر آنان باشند، نه از سرمایه داران و زمین خواران و صدرنشینان مرفه و غرق در لذات و شهوات که تلخی محرومیت و رنج گرسنگان و پابرهنگان را نمی توانند بفهمند). ۷۳ و از همه ملت می خواهد که هر کس به مقدار توان و حیظه نفوذش در خدمت اسلام و میهن باشد. ۷۴ او در همان حال که در طول وصیت خود، روزگار سیاه و پرآدمبار پیش از انقلاب را در اذهان مجسم می کند، دورنمایی از آینده مطمئن و نوید بخش را در پیش روی ملت می نمایاند. ۲. رهبر و شورای رهبری: ولایت فقیه، به عنوان تنها وجه مشروعیت حکومت در عصر غیبت، از اصول بنیادین حکومت اسلامی است. در سیستم حکومت اسلامی، رهبر نسبت به دیگران، هیچ امتیاز شخصی ندارد. رهبر و شورای رهبری، باید خود را وقف خدمت به اسلام و جمهوری اسلامی و محرومان و مستضعفان بنمایند و گمان نمایند که رهبری فی نفسه برای آنان تحفه است و مقام والائی، بلکه وظیفه سنگین و خطرناکی است که لغزش در آن اگر خدای نخواست با هوای نفس باشد، ننگ ابدی در این دنیا و آتش غضب خدای قهار را در جهان دیگر در پی دارد. ۳. ۷۵. قوای سه گانه: در حکومت اسلامی تقسیم کار نهادها و جدا بودن قوا در حکومت اسلامی: به مقننه، قضائیه و اجرائیه، یک اصل پذیرفته شده است و امام درباره هر یک از

این قوا، سفارشهایی دارد: الف. قوه مقننه: در اندیشه امام، قوه مقننه که قانونهایی کلی و بایسته اجرای نظام اسلامی را وضع می کند، از جایگاه ویژه ای برخوردار است و با ر اصلی بر دوش نمایندگانی است که با توجه به میزان تعهدشان باید برگزیده شوند، امام ضمن اشاره به آسیبهای غم انگیزی که اسلام و ایران، از مجلس شورای غیر صالح پس از مشروطه تا عصر رژیم ننگین پهلوی و نیز نمایندگان ناشایسته و نوکر ماب، دیده است، یکی از برجستگیها و امتیازهای این قوه را در نظام اسلامی، انتخابی بودن نمایندگان مجلس شورای اسلامی می داند که بدون دخالت دولت، و خانهای ولایات به مجلس شورای اسلامی راه می یابند. امام از همه مردم می خواهد تا با اراده قوی و خلل ناپذیر، در هر دوره انتخابات شرکت کنند و به کاندیدهای متعهد به اسلام و جمهوری اسلامی رای دهند. ۷۶ از نمایندگان می خواهد با کمال حسن نیت و برادری، با هم مجلسان خود رفتار کنند و همه کوشا باشند که قانونها: اسلامی و از مسیر اسلام منحرف نباشد و از (قوانین مخالف با شرع مطهر) و (قانون اساسی) بدون هیچ ملاحظه ای جلوگیری کنند. ۷۷ (به ضروریات کشور که گاهی با احکام ثانوی و گاهی به ولایت فقیه باید اجرا شود توجه نمایند). ۷۸ و از نفوذ (عناصر منحرف) که با (دسیسه و بازی سیاسی و کالت خود را به مردم تحمیل) ۷۹ می کنند، جلو بگیرند. ب. قوه قضائیه: امام در بند (ح) وصیت نامه سیاسی - الهی خود به امر قضاوت پرداخته و آن را از (مهمات امور) شمرده است که (با جان و مال و ناموس مردم) سروکار دارد. سفارش می کند: عالی ترین مقام قضایی از میان اشخاص متعهد سابقه دار و صاحب نظر در امور شرعی و اسلامی و در سیاست، انتخاب شود. از شورای عالی قضایی می خواهد: (امر قضاوت را که در رژیم سابق به وضع اسفناک و غم انگیزی در آمده بود، با جدیت سروسامان دهند و دست کسانی که با جان و مال مردم بازی می کنند و آنچه نزد آنان مطرح نیست، عدالت اسلامی است از این کرسی پراهمیت کوتاه کنند و با پشت کار و جدیت، به تدریج دادگستری را متحول نمایند و قضات دارای شرایطی که شرایط مقرر اسلام را ندارند، نصب گردند و قضات محترم در عصر حاضر و اعصار آینده، وصیت می کنم این امر خطیر را تصدی نمایند و نگذارند این مقام به غیر اهلس سپرده شود). ۸۰ ج. قوه اجرائیه: اهمیت این قوه نیز در وصیت امام در ردیف دو قوه دیگر است. این قوه هم می تواند مصوبات دو قوه دیگر را به اجرا در آورد و هم می تواند در اجرای آنها خدشه وارد سازد. امام در این زمینه یاد آور می شود: (گاهی ممکن است که قوانین مترقی و مفید به حال جامعه از مجلس بگذرد و شورای نگهبان آن را تنفیذ کند و وزیر مس، ول هم ابلاغ نماید، لکن به دست مجریان غیر صالح که افتاد آن را مسخ کنند و برخلاف مقررات یا با کاغذ بازیها یا پیچ و خمها که به آن عادت کرده اند، یا عمدا برای نگران نمودن مردم عمل نکنند که به تدریج و مسامحه غائله ایجاد می کنند). امام توجه مس، ولان قوه اجرایی، اعم از وزرا و کارمندان وزارت خانه ها و نیروهای نظامی و انتظامی را به این نکته جلب می کند: (ایجاد زحمت برای مردم و مخالف وظیفه عمل کردن، حرام و خدای نخواستگه گاهی موجب غضب الهی می شود). نیز یاد آور می شود: (همه شما به پشتیبانی ملت احتیاج دارید و ۸۱ اگر روزی از پشتیبانی آنان محروم شوید، شماها کنار گذاشته می شوید و بنابراین حقیقت ملموس، باید کوشش در جلب نظر ملت بنمائید و از رفتار غیر اسلامی انسانی احتراز نمائید. ۸۲ و قوه اجرایی باید همه خدمتگزار ملت و خصوصا مستضعفان باشند). ۸۳ امام (احتراز از هر امری که شائبه وابستگی داشته باشد) و (اهتمام به تبلیغ حق در مقابل باطل) ۸۴ را از وظایف این قوه می داند. یکی از بخشهای حساس قوه اجرایی، نیروهای مسلح است. در حکومت اسلامی به نیروهای کارآموده و م، منی نیازمند است که ضمن داشتن تخصص های نظامی، از روحیه مردم خواهی، ایمان و سلحشوری، برخوردار باشند. به این منظور آنها باید آموزشهای ویژه ای را ببینند. آموزش و تربیت نیروی نظامی به تعالی جامعه می انجامد و جامعه را از بیماری می رهاند. در اندیشه امام، نیروهای مسلح بازوان قوی و قدرتمند جمهوری اسلامی بشمارند و نگهبان سرحدات و راهها و شهرها و روستاها و بالاخره نگهداران امنیت و آرامش بخشان به ملت هستند و باید مورد توجه خاص ملت و دولت و مجلس باشند. ۸۵ (هیچ یک از نیروهای نظام، اعم از نظامی، انتظامی، سپاه و بسیج و غیره نباید در هیچ حزب و گروهی وارد



شوند. آنها باید خود را از بازیهای سیاسی دور نگهدارند) ۸۶ و نسبت به اسلام وفادار باشند و در این وفاداری استقامت کنند ۸۷ و هوشمندانه عمل کنند که: (بازیگران سیاسی و سیاستمداران حرفه ای غرب و شرق زده و دستهای مرموز جنایتکاران پشت پرده لبه تیز سلاح جنایت و خیانت کارشان از هر سو و بیشتر از هر گروه (متوجه آنهاست).) به نیروهای مسلح توصیه می کند: فداکاریهایشان را با حيله های سیاسی و ظاهری به صورت اسلامی و ملی دشمنان، خط بطلان نکشند. ۸۸ آسیب شناسی حکومت اسلامی یک جامعه آرمانی، به وسیله انبوهی از عوامل ویران گر تهدید می شود و آسیبهای مذهبی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و اخلاقی می تواند به آن راه یابد و پاکی و تمامیت آن را به خطر اندازد. الف. آسیبهای اعتقادی و مذهبی: بدون تردید یکی از مهم ترین عوامل ویران گر یک جامعه، رویش باورهای ناسالم و نادرست دینی در میان مردم است. بزرگ ترین صدمه را اسلام از همین عقاید نامبارک دیده است. از انحرافهای جبران ناپذیر و ویران گر جامعه اسلامی، خارج کردن قرآن از صحنه زندگی و در نتیجه کشیدن خط بطلان بر حکومت عدل الهی) ۸۹ است. این کژ روی در گذشته تا به آن جا ادامه یافت که: (نقش قرآن به دست حکومتهای جائز و آخوندهای خبیث بدتر از طاغوتیان وسیله ای برای اقامه جور و فساد و توجیه ستمگران و معاندان حق تعالی شد). ۹۰ آنها برای قرآن (نقشی جز در گورستانها و مجالس مردگان) ۹۱ باقی نگذاشتند و کتابی که برای اتحاد مسلمین و بشریت آمده بود و کتاب زندگیشان بود، (وسیله تفرقه و اختلاف گردید). ۹۲ با توجه به این کینه پایان ناپذیر و شناخته شده قدرتهای ابلیسی و ایادی آنها از اسلام است که امام، حفظ اسلام را در جامعه اسلامی، در راس تمام واجبات می داند. ۹۳ ابرقدرتها می خواهند ملتها از اسلام مایوس شوند، به این منظور گاهی آن را دینی ارتجاعی قلمداد می کنند و گاهی ضمن قدسی خواندن اسلام و قرآن، تنها تهذیب نفوس و تحذیر را وظیفه ادیان معرفی کرده و از توجه به دنیا و امور سیاسی، افراد متدین را باز می دارند و توجه به امور مادی و دنیوی را خلاف مسلک انبیا قلمداد می کنند. به دیگر سخن، امام در وصیت سیاسی - الهی خود، مخالفان اسلام را دو دسته می داند: کسانی که مدعی هستند: (احکام اسلام که هزار و چهارصد سال قبل وضع شده است، نمی تواند در عصر حاضر کشورها را اداره کند و دین ارتجاعی است و با هر نوآوری و مظاهر تمدن، مخالف است و در عصر حاضر نمی شود کشورها از تمدن جهان و مظاهر آن کناره گیرند). ۹۴. کسانی که مودیان و شیطنت آمیز، در لفافه طرفداری از قداست اسلام، می گویند: (اسلام و دیگر ادیان الهی، سروکار دارند با معنویات و تهذیب نفوس و تحذیر از مقامات دنیایی و دعوت به ترک دنیا و اشتغال به عبادات و اذکار و ادعیه که انسان را به خدای تعالی نزدیک و از دنیا دور می کند و حکومت و سیاست و سررشته داری برخلاف آن مقصد و مقصود بزرگ و معنوی است). امام تفکر دوم را خطرناک و فاجعه می داند. به نظر ایشان عده ای از روحانیان و متدینان بی خبر از اسلام، تحت تاثیر این شیوه تفکر قرار گرفته اند. ۹۵ در یکی از سخنرانیهای خود پیشینه این تفکر شیطانی را به زمان بنی امیه و بنی عباس می رساند. ۹۶ امام در مقام استدلال در برابر گروه نخست می گوید: (اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگری و حکومت جائزانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشاء و انواع کج رویها و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خود کفایی و جلوگیری از استعمار و استثمار و استبعاد و حدود و قصاص و تعزیرات بر میزان عدل، برای جلوگیری از فساد و تباهی یک جامعه و سیاست و راه بردن جامعه به موازین عقل و عدل و انصاف و صلها از این قبیل، چیزهایی نیست که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی، کهنه شود. این دعوی به مثابه آن است که گفته شود: قواعد عقلی و ریاضی در قرن حاضر، باید عوض شود و به جای آن قواعد دیگر نشانده شود). ۹۷ در اندیشه امام خمینی، اسلام و هیچ مذهب توحیدی، با مظاهر تمدن، از قبیل (اختراعات و ابتکارات و صنعتهای پیشرفته) مخالف نیست و اگر مراد از تجدد و تمدن (آزادی در تمام منکرات و فحشاء، حتی هم جنس بازی و از این قبیل) است (تمام ادیان آسمانی و دانشمندان و عقلا با آن مخالف هستند). ۹۸ امام در نقد نظریه دوم که اسلام را جدای از حکومت می داند، می نویسد: (باید به این نادانان گفت که: قرآن کریم و سنت رسول الله، صلی الله و آله،

آن قدر که در حکومت و سیاست، احکام دارند، در سایر چیزها ندارند، بلکه بسیاری از احکام عبادی اسلام، عبادی سیاسی است. ادامه می‌دهد: (و آنچه گفته شده و می‌شود: انبیا، علیهم السلام، به معنویات کار دارند و حکومت و سر رشته داری دنیایی مطرود است و انبیا و اولیا و بزرگان از آن احتراز می‌کردند و ما نیز باید چنین کنیم، اشتباه تاسف آوری است که نتایج آن به تباهی کشیدن ملت‌های اسلامی و باز کردن راه برای استعمار گران خونخوار است.) دلیلی که امام به آن استناد می‌کند، این است: (آنچه مردود است، حکومت‌های شیطانی و دیکتاتوری و ستمگری است که برای سلطه جویی و انگیزه‌های منحرف و دنیایی که از آن تحذیر نموده‌اند. جمع آوری ثروت و مال و قدرت طلبی و طاغوت‌گرایی است و بالاخره دنیایی است که انسان را از حق تعالی غافل کند و اما حکومت حق برای نفع مستضعفان و جلوگیری از ظلم و جور و اقامه عدالت اجتماعی همان است که مثل سلیمان بن داود و پیامبر عظیم‌الشان اسلام، صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، و اوصیای بزرگوارش برای آن کوشش می‌کردند. از بزرگ‌ترین واجبات و اقامه آن از والاترین عبادات است.) ۹۹ از ملت بیدار و هشیار ایران می‌خواهد این توطئه را خنثی نمایند ۱۰۰ و انگیزه الهی خود را از دست ندهند زیرا وقتی انگیزه نباشد هدف فراموش می‌شود و تفرقه پیش خواهد آمده و پدیده‌ای که دشمنان اسلام و انسان، سخت می‌کوشند به آن دست یابند. برای حفظ انگیزه‌های دینی وجود و کوشش روحانیت ضروری است و دشمنان با توجه به نقش بزرگ علماست که همیشه می‌کوشند تا آنها را به انزوا کشانند و از صحنه سیاسی ایران خارج سازند امام خمینی با علم به این دسیسه‌ها و توطئه‌هاست که به انزوا کشاندن روحانیت را یکی مهم‌ترین نقشه‌های سیاسی قدرتهای بزرگ می‌داند ۱۰۱ و هشدار می‌دهد: (آنها می‌کوشند بین دانشگاهیان و روحانیان عداوت به وجود آورند.) ۱۰۲ در برابر این ترفند، توصیه می‌کنند: (نسل حاضر و آینده غفلت نکنند و دانشگاهیان و جوانان برومند عزیز، هرچه بیش‌تر با روحانیان و طلاب علوم اسلامی پیوند دوستی و تفاهم را محکم‌تر و استوارتر سازند.) ۱۰۳ جایگاه ویژه روحانیت در حکومت اسلامی، ایجاب می‌کند: روحانیان با توجه به نیازهای زمان عمل کنند و خود را به کارهای بیهوده و تکراری سرگرم نسازند و از تحجر به دور باشند و فقاقت را در احکام فردی و عبادی خلاصه نکنند و از نفوذ افراد کثر رفتار و تبه‌کار در میان خود، جلوگیری کنند ۱۰۴، تا بتوانند فرزند زمان خود باشند و چونان روح بیدار از حریم معنویت تشیع و حکومت الهی اسلام پاسداری کنند. ب. آسیب‌های سیاسی و اجتماعی: دنبال آسیب‌های دینی و اعتقادی، نوبت آسیب‌های سیاسی و اجتماعی است. دشمنان جامعه اسلامی، به منظور پدید آمدن و گستراندن نومیدی در بین مردم و در هم شکستن روحیه مردم، در همه جا تبلیغ می‌کنند (جمهوری اسلامی هم، کاری برای مردم انجام نداد) ۱۰۵ و از این راه، بذر ناامیدی و حرمان را در جامعه می‌افشانند و مردم را از پیمودن راه تعالی باز می‌دارند و روح تلاش و حرکت را از جامعه می‌گیرند و دلمردگی و بی‌هدفی را در میان گروه‌های گوناگون مردم، رسوخ می‌دهند. امام، به منظور چاره‌اندیشی در برابر این آسیب، از مردم می‌خواهد تا انقلاب اسلامی ایران را با انقلاب‌های دیگر و نظام موجود را با نظام طاغوت مقایسه کنند، وابستگی‌های عظیم خانمان سوز رژیم پهلوی، اوضاع وزارتخانه‌ها، مراکز عیاشی، مراکز علمی، حوزه‌ها و سیستم اقتصادی متعفن آن زمان را به یاد بیاورند و با نظام اسلامی تطبیق کنند. ۱۰۶ البته امام وضعیت موجود را ایده آل نمی‌داند، اما حرکت نظام را به سوی اسلامی شدن و حاکمیت عدالت اجتماعی، تلاشی خوشایند می‌داند. ۱۰۷ امام خمینی، به اشخاص و گروه‌هایی که به مخالفت و ناسازگاری با ملت و جمهوری اسلامی برخاسته‌اند، هشدار می‌دهد: (مسیر یک ملت فداکار را نمی‌شود با دست زدن به دروغ‌پردازی‌های بی‌سروپا و غیر حساب شده منحرف کرد.) به آنان یادآور می‌شود: (هرگز هیچ حکومت و دولتی را نمی‌توان با این شیوه‌های غیرانسانی و غیرمنطقی ساقط نمود.) ۱۰۸ از آنان می‌خواهد از راه اشتباه خود برگشته و با محرومان جامعه متحد شوند و برای استقلال و آزادی کشور خود، به تلاش پردازند. ۱۰۹ از احزاب و گروه‌هایی که راه خود را از راه مردم جدا می‌کنند، می‌خواهد: به ملت پیوندند و با دولت تشریک مساعی نمایند. ۱۱۰ آنها را متوجه می‌سازد به گفته شهید مدرس: اگر قرار است ما از میان برویم، چرا به دست خود از میان

برویم؟ ۱۱۱؟ به همگان قدر و منزلت نعمت انقلاب را خاطر نشان می‌سازد و این که این نعمت بزرگ به مانند عزیزترین امور باید تلقی شده و در راه آن کوشش کرد و از مشکلات آن نهراسید. ۱۱۲ ج. آسیبهای اقتصادی: در جامعه طاغوتی و طاغوت زده، فاصله طبقاتی بیداد می‌کند. در این گونه جامعه‌ها انسانها از دستاورد تلاش خود بهره‌ای نمی‌برند و این رقابت سالم و سازنده نیست که بینه مالی آنها را توانا می‌سازد، بلکه جداییهای ظالمانه طبقاتی و ثروتهای کلان و بادآورده، که از راه چپاول ثروتهای ملی و استثمار مردمان ضعیف جامعه فراهم می‌گردد، امکان بهره‌وری بی‌حد و حصر از مواهب اجتماعی و طبیعی را برای شماری معلوم الحال فراهم ساخته و عده‌زیادتری را دچار بحرانهای مالی و سردرگم‌نابرابری و ناسازگاری در آمد و هزینه می‌سازد. امام که در دوره حاکمیت طاغوت شاهد این فاجعه بود و آثار ویرانگر این تضادها را از نزدیک دیده و احساس کرده بود، از آن روزگار سیاه و پرآبادار پیش از انقلاب اسلامی، در کتاب ولایت فقیه، چنین گزارش می‌دهد: (استعمارگران به دست عمال سیاسی خود که بر مردم مسلط شده‌اند، نکات اقتصادی ظالمانه‌ای را تحمیل کرده‌اند و بر اثر آن مردم به دو دسته تقسیم شده‌اند: ظالم و مظلوم، در یک طرف صدها میلیون مسلمان گرسنه و محروم از بهداشت و فرهنگ قرار گرفته است و در طرف دیگر، اقلیتهایی از افراد ثروتمند و صاحب قدرت سیاسی که عیاش و هرزه‌گردند. مردم گرسنه و محروم کوشش می‌کنند که خود را از ظلم حکام غارتگر نجات دهند، تا زندگی بهتری پیدا کنند و این کوشش ادامه دارد، لکن اقلیت‌های حاکم و دستگاه‌های حکومتی جا بر مانع آنهاست. ما وظیفه داریم مردم مظلوم و محروم را نجات دهیم. پشتیبان مظلومین و دشمن ظالم باشیم). ۱۱۳ مطالعه آخرین پیام ماندگار امام به ملت غیور و مبارز ایران، به خوبی نشان می‌دهد که ایشان در آخرین لحظات حیات خود، نگران آسیبهای اقتصادی جامعه بوده است، از این روی، یادآور می‌شود: (اسلام، نه با سرمایه‌داری ظالمانه و بی‌حساب و محروم‌کننده توده‌های تحت ستم و مظلوم موافق است و نه با کمونیسم و مارکسیسم، اسلام سرمایه‌داری را به طور جدی در کتاب و سنت محکوم می‌کند و مخالف عدالت اجتماعی می‌داند). ۱۱۴ برداشت کج فهمان بی‌اطلاع از رژیم اسلامی و از مسائل سیاسی حاکم بر اسلام، که اسلام را طرفدار بی‌مرز و حد سرمایه‌داری و مالکیت معرفی می‌کنند و با این شیوه، چهره نورانی اسلام را پوشانده و راه را بر کینه‌توزان و دشمنان اسلام باز می‌کنند، تا آن را چون رژیم آمریکا و انگلستان و دیگر چپاولگران غرب به حساب آورند، برداشتی نادرست می‌داند. در اندیشه امام، اسلام یک رژیم معتدلی است که مالکیت را به گونه محدود می‌پذیرد و در سایه عمل به آن چرخهای اقتصاد سالم به راه می‌افتد و عدالت اجتماعی، که لازمه یک رژیم سالم است، تحقق می‌یابد. ۱۱۵ امام خمینی، منشا عقب ماندگیهای اقتصادی جامعه اسلامی را وابستگی به قدرتهای بزرگ می‌داند که جز بردگی برای ملت‌ها، چیزی به ارمغان نمی‌آورند و با عقب‌نگهداشتن جامعه، آن را به بازار مصرف تبدیل و مردم را ستم‌پذیر بار می‌آورند. امام، برای مبارزه با این آسیب سفارش می‌کند: (باید به زندگی انسانی و شرافتمندانه روی آورد و با مشکلات مبارزه کرد و دست خود را پیش دیگران نباید دراز کرد و قدرت ابتکار را به دست گرفت). به مردم امید می‌دهد و آینده را برای آنان، روشن ترسیم می‌کند: (در این مدت کوتاه، پس از تحریم اقتصادی، همانها که از ساختن هر چیز خود را عاجز می‌دیدند و از راه انداختن کارخانه‌ها آنان را مایوس می‌نمودند، افکار خود را به کار بستند و بسیاری از احتیاجات ارتش و کارخانه‌ها را خود رفع نمودند و این جنگ در تحریم اقتصادی و اخراج کارشناسان خارجی، تحفه‌ای الهی بود که ما از آن غافل بودیم). ۱۱۶ البته امام نیازمندی جامعه اسلامی را به صنایع بزرگ کشورهای خارجی، یک امر انکارناپذیر می‌داند. با این حال، آن را به این معنی نمی‌داند که ما باید در دانشهای پیشرفته به یکی از دو قطب وابسته شویم و راه حل را در این می‌بیند که تا جای ممکن، نیازهای علمی در داخل کشور برآورده شود. ۱۱۷ و در صوت ضرورت، دانشجویان باید به دول بی‌طرف اعزام شوند. ۱۱۸. د. آسیبهای فرهنگی و اخلاقی: فرهنگ یک جامعه را می‌توان لب آن جامعه دانست و توان و ضعف جامعه را از ضعف و قوت فرهنگ حاکم بر آن می‌توان بازشناخت. پیوند فرهنگها، یک امر پرهیزناپذیر است و گستردگی پیوند فرهنگی با

فرهنگهای دیگر، بنیه آن را می‌تواند نیرومند کند، ولی هرگونه پیوندی این نتیجه را به دنبال ندارد. اگر در داد و ستد فرهنگی گزینش آگاهانه صورت نگیرد، ممکن است یک جامعه عناصر بسیار مفید، اصیل و سازنده خود را از دست داده و به ازای آن امور بسیار پوچ، مبتذل و ناسازگار را وارد سیستم فرهنگی خود بکند. مهم‌ترین چیز در دادوستد فرهنگی، حفظ همگونی و کمال طلبی آن است. اسلام (تعارف فرهنگی) را به عنوان فلسفه آفرینش نوع انسان می‌داند که در سایه آن، مردم می‌توانند از تجربه‌های ملل دیگر بهره‌جسته و در برابر انعطاف‌پذیری معقول، شکنندگی جاهل مآبانه خود را از دست بدهند، ولی این پیوند باید از روی تعارف باشد و عناصر مثبت آگاهانه گزینش شده و در سیستم شاداب و زنده نظام اسلامی به کار گرفته شود. از زمان فتحعلی شاه و محمد شاه قاجار، که کم‌وبیش پای محصلان ایرانی به اروپا باز شد، فکر اعزام محصل به خارج نیرو گرفت و مرفهان که از این توانایی برخوردار بودند، به جهان غرب رفتند و در نخستین جرقه‌هایی که از این برخورد حاصل شد، به دلیل ناآگاهی به گذشته‌های اسلام و ایران و گرایش به هوسرانی و بهره‌مندی از مواهب و لذتهای مادی، زبان به ستایش غرب گشودند و شیوه زندگی اروپائیان را در پیش گرفتند. روحانیان و متفکران متعهد چون: شهید سید حسن مدرس که متوجه پیامدهای این پیوند نابرابر فرهنگ ایران و جهان غرب بودند، به مخالفت برخاستند: وی در جلسه ۲۱۷ دومین دوره مجلس شورای ملی در صفر ۱۳۲۹ ق. درباره رفتن محصلان ایرانی به خارج از کشور، هشدار داد: (در این مدت عمری که داشته‌ایم خیلی از شاگردها به اروپا رفتند و خیلی از پولهای این مملکت را در آنجا خرج کردند، ولی نقص مملکت ما کم نشده است.) ۱۱۹ به این ترتیب روشنفکرانی از قماش: آخوندزاده، میرزا ملکم خان ناظم الدوله و تقی‌زاده دستاورد تولید فلسفه‌ها و سیاستهای فرهنگی غرب، هرگز نتوانستند در قلب مردم ما جای داشته باشند، چون بیش‌تر آموخته‌هایشان با فرهنگ بومی این سرزمین، ناسازگار بود. آنان خود را در آینه بیگانگان می‌دیدند و هویت خود را در فرهنگ غرب لمس می‌کردند و این بالاترین حد غرب‌زدگی فکری است. این بود که تجددخواهی، کم‌کم در ایران رونق گرفت و روش و منش اروپائیان به صورت یک قانون اجتماعی فراگیر شناخته شد. نوگرایان، با باری از دل‌باختگی به شرق و غرب، در این اندیشه بودند که آیینها، سنتها و مذهب و ارزشهای مذهبی و اسلامی، به عنوان عوامل عقب‌ماندگی ملی کنار گذاشته شوند و در عوض فرهنگ و تمدن ایران باستان زنده شود. شماری از آنان با یاد گذشته‌های بس دور ایران، پستیها و کمبودهای خود را جبران می‌کردند و شماری دیگر، با تمسک صددرصد به دامن غرب، هویت خود را از یاد برده، به سایه فرهنگ مبتذل و عفن غرب پناه می‌جستند. چشم شماری از آنان نسبت به فریبکاریهای استعمار غرب و شرق بسته بود و شماری دیگر به دلیل از هم‌گسستگی فکری، خود را در برابر آن لاعلاج می‌یافتند. با ظهور رضاخان، تجددخواهان ملی گرا، ارکان رژیم رضاخان را تشکیل دادند. آنان وانمود می‌کردند: در برابر افکار جهانگیر و فراگیر غرب، راهی جز پناه گرفتن در دامن آن نیست. این بود که مصرف‌زدگی، میل به زرق و برق و زیب و زیور و تجمل، اوج گرفت و ابتکار عمل به دست جهان غرب افتاد. آنان، با برانگیزاندن خواسته‌های حیوانی، خودباختگان و غرب‌زدگان را به دنبال خود می‌بردند و زیان آن دامن‌توده‌ها را می‌گرفت. امام شناخت دقیقی از هویت روشنفکران غرب‌زده داشت و آنان را افرادی غیرکارآمد در امور جامعه می‌دانست و در یکی از سخنرانیهای خود، آنان را مخاطب قرار داد و گفت: (شما که مسیرتان غیراسلام است، برای بشر هیچ کاری نمی‌کنید.) ۱۲۰ امام آسیبهای فرهنگی را در سه نکته کلی بیان کرده است: انحراف مراکز علمی و آموزشی، بیگانگی از هویت تاریخی و فرهنگی و رواج فساد و کم‌رنگ شدن ارزشهای اخلاقی. ۱. انحراف مراکز علمی و آموزشی: موضع امام درباره نهادهای علمی و آموزشی نوین، به عنوان دستاورد وارداتی و غیربومی، موضعی هوشمندانه و حکیمانه است. امام به خوبی توجه دارد که: استقلال و ناوابستگی آن، به خاطر استقلال جامعه علمی و اندیشه‌ورزان آن است. با این دید است که امام (دانشگاه را در راس امور می‌داند) که مقدرات یک کشور بسته به آن است. ۱۲۱ درجایی دانشگاه را کشوری می‌داند که اگر اصلاح شود، کشور اصلاح می‌شود و با انحراف

آن، کشور به انحراف کشیده می‌شود. ۱۲۲ فساد جامعه، در دوره ستمشاهی را نیز، ناشی از تباهی دانشگاهها و مدارس می‌داند. ۱۲۳ به باور ایشان، زمانی میسر است دانشگاه اسلامی شود که خوی و خلق حاکم بر این مراکز علمی و محتویات علمی آن، با مقاصد عالی اسلام همسو باشد. علم ماعدای ایمان فساد می‌آورد. ۱۲۴ امام، معلمان و استادان را رکن اصلی نهادهای آموزشی می‌داند و از همه آنان می‌خواهد تا خود را تهذیب کنند، تا حرفشان بتواند در دیگران اثر بگذارد. بر این باور است: از مدرسه باید آغاز کرد و دانشگاه دیر است و معلمان باید احساس کنند که پیش خدا مس‌ولند. ۱۲۵ نگرانی امام تنها ناشی از آثار مستقیم نهادهای آموزشی نیست، بیش تر توجه ایشان به آثاری است که کم کم و آهسته آهسته و ناپیدا بر روی انسان و جامعه می‌گذارند. از این روی تأکیدی که امام خمینی در زمینه پاسداری از حریم دانشگاهها و مراکز تعلیم و تربیت در برابر تهاجم جهان غرب دارد، از همه زمینه‌ها بیش تر است. ایشان در بخشی از وصیت خود می‌نویسد: (به همه نسلهای ملل توصیه می‌کنم که: برای نجات خود و کشور عزیز اسلام، آدم سازی دانشگاهها را از انحراف و غرب و شرق زدگی حفظ و پاسداری کنید و با این عمل انسانی اسلامی خود، دست قدرتهای بزرگ را از کشور قطع و آنان را ناامید نمایید). ۱۲۶ امام، بخش مهمی از ضربه‌های بنیان برافکن و تباهی آفرین را که بر ایران و اسلام وارد شده، ناشی از دانشگاهها دانسته و می‌نویسد: (اگر دانشگاهها و مراکز تعلیم و تربیت دیگر، با برنامه‌های اسلامی و ملی در راه منافع کشور به تعلیم و تهذیب و تربیت کودکان و نوجوانان و جوانان جریان داشتند، هرگز میهن ما در حلقوم انگلستان و پس از آن آمریکا و شوروی فرو نمی‌رفت و هرگز قراردادهای خانه خراب کن بر ملت محروم غارت زده تحمیل نمی‌شد و هرگز پای مستشاران خارجی به ایران باز نمی‌شد و هرگز ذخایر ایران و طلای سیاه این ملت رنج‌دیده در جیب قدرتهای شیطانی ریخته نمی‌شد و هرگز دودمان پهلوی و وابسته‌های آن، اموال ملت را نمی‌توانستند به غارت ببرند و در خارج و داخل، پارکها و ویلاها بر روی اجساد مظلومان بنا کنند و بانکهای خارج را از دسترنج این مظلومان پر کنند و صرف عیاشی و هرزگی خود و بستگان خود نمایند). ۱۲۷ به منظور آسیب زدایی از این مراکز علمی، سفارش می‌کند: (نگذارند عناصر فاسد دارای مکتبهای انحرافی با گرایش به غرب و شرق، در دانشسراها و دانشگاهها و سایر مراکز تعلیم و تربیت نفوذ کنند). ۱۲۸ ۲. بیگانگی از هویت تاریخی و فرهنگی: از دیگر نقشه‌های شوم قدرتهای بزرگ، بیگانگی ساختن کشورهای اسلامی از خویشن تاریخی و هویت اصیل فرهنگی خود است. و نتیجه آن این بوده است که ملت‌های مسلمان: (خود را و فرهنگ خود را به هیچ گرفتند و غرب و شرق، دو قطب قدرتمند را نژاد برتر و فرهنگ آنان را والا تر و آن قدرت را قبله گاه عالم دانستند و وابستگی به یکی از دو قطب را از فرایض غیر قابل اجتناب معرفی نمودند). ۱۲۹ امام خاطر نشان می‌سازد: (آنها باید بدانند نژاد آریا و عرب از نژاد اروپا و آمریکا و شوروی (کم ندارد). ۱۳۰ بزرگ ترین ابزار تبلیغاتی غرب در زمینه بیگانگی سازی فرهنگی، برخورداری از رسانه‌های عمومی: رادیو و تلویزیون، مطبوعات، سینما و تاتر است که مهم ترین ابزار انتقال فرهنگ در عصر حاضر به شمار می‌روند. امام در وصیت سیاسی - الهی خود از نقش تلویزیون، در رژیم گذشته یاد می‌کند و می‌نویسد: هدف گردانندگان آن، بی هویت ساختن، ملت ایران بود: (فیلمهای تلویزیونی، از فرآورده‌های غرب یا شرق بود که طبقه جوان، زن و مرد را از مسیر عادی زندگی و کار و صنعت و تولید و دانش منحرف و به سوی بی خبری از خویش و شخصیت خود، یا بدبینی و بدگمانی به همه چیز خود و کشور خود، حتی فرهنگ و ادب و مآثر پرارزش که بسیاری از آن با دست خیانتکار سوجدویان به کتابخانه‌ها و موزه‌های غرب و شرق منتقل گردیده است). ۱۳۱ امام خمینی، نخستین فقیهی است که در باره آثار باستانی، در آثار فقهی خود از جمله در تحریر الوسیله بحث کرده و نگهداری آنها را ضروری و این آثار را از انفال عمومی برشمرده و نگهداری از آنها را وظیفه حکومت اسلامی دانسته است. ۱۳۲ فتوای امام، برخلاف منافع غرب بود. غربی که با غارت آثار تاریخی و فرهنگی جهان اسلام، می‌کوشد هرچه بیش تر آنها را از خود بیگانه نگهدارد و مانع از شکل‌گیری اعتماد به نفس ملتها شود. روندی که از زمان قاجار آغاز شد و با ورود باستان شناسان فرانسوی، چون: ژان دیولافوا، هزاران تن



از اشیای عتیقه و میراث باستانی این سرزمین به تاراج رفت. ۱۳۳۳. ۳. ترویج فساد و به انحراف کشیدن جوانان: از بزرگ‌ترین شگردهای جهان غرب برای درهم کوبیدن انقلاب اسلامی ایران، گسترش فساد در جامعه است: (تروج مراکز فساد و عشرتکده‌ها و مراکز قمار و لاتار، فروش کالاهای تجملاتی، اسباب آرایش، بازیها، مشروبات الکلی، از نقشه‌های شیطانی غرب و شرق و غرب زده و شرق زده، در میهن اسلامی است). ۱۳۴۴ امام از همه گروهها، بویژه جوانان می‌خواهد که خودشان شجاعانه در برابر کژرویها به پاخیزند ۱۳۵ از آنان می‌خواهد: استقلال، آزادی و شرافتهای انسانی را، گرچه با تحمل زحمت و رنج، فدای تجملات و عشرتها و بی بند و باریها نکنند، چون منظور غرب، چیزی جز تباهی و اغفال جوانان از سرنوشت کشور و چاپیدن ذخایر ملتها نیست. ثمره بحث ۱. حکومت اسلامی، از تاریخی معادل تاریخ اسلام برخوردار است، ولی نمونه‌های عینی را به جز نظام اسلامی موجود، در زمان حیات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) و دوران امامت علی بن ابیطالب (علیه السلام) می‌توان جست.

۲. پیش از امام خمینی، بحث حکومت اسلامی و ولایت فقیه، از مباحث عمده فقه سیاسی و مورد توجه همه فقهای برجسته شیعه بوده است. ۳. حکومت اسلامی در سه مرحله، در بیان و بنان امام خمینی سامان یافت: الف. مرحله (ذهنیت) که از سال ۱۳۴۲ آغاز و با تدوین کتاب (ولایت فقیه) در سال ۱۳۴۸ به کمال رسید. ب. مرحله (عینیت) از سال ۱۳۵۷ آغاز و با ارتحال امام خمینی در سال ۱۳۶۸ به اوج خود رسید. ج. مرحله (وصایت) که در برگیرنده آخرین و صیای سیاسی - الهی امام خمینی است و پس از ارتحال وی آغاز می‌شود. ۴. بیش‌ترین توجه امام در همه مراحل شکل‌گیری حکومت اسلامی، روی روشنگری مشروعیت حکومت اسلامی، حدود و اختیارات ولی فقیه و آسیب‌شناسی آن بوده است. پی نوشت: ۱. تنبیه الامه و تنزیه المله، یا حکومت از نظر اسلام، با مقدمه و پاورقی و توضیحات سید محمود طالقانی/۱۷، شرکت سهامی انتشار، تهران. ۲. همان/۴۳. ۳. همان/۵۱ - ۵۲. ۴. همان/۵۳. ۵. همان/۴۹. ۶. همان/۳۲. ۷. همان/۴۷. ۸. همان. ۹. همان/۵۵. ۱۰. همان ۵۹ - ۶۰. ۱۱. (صحیفه نور)، رهنمودهای امام خمینی، ج ۱/۷۳، وزارت ارشاد. ۱۲. همان. ۱۳. همان، ج ۱/۹۰. ۱۴. (ولایت فقیه)، امام خمینی/۱۴، م، سسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ۱۵. همان/۱۵. ۱۶. همان. ۱۷. همان/۱۶. ۱۸. همان. ۱۹. همان/۲۰. ۲۰. همان/۱۷. ۲۱. (کتاب البیع)، امام خمینی، ج ۲/۴۶۱، اسماعیلیان. ۲۲. (اصول کافی)، کلینی، ج ۱/۴۶، دارالتعارف، بیروت. ۲۳. (وسائل الشیعه)، شیخ حر عاملی، ج ۱۸/۶۵، دار احیاء التراث العربی، بیروت. ۲۴. (اصول کافی)، ج ۱/۳۸. ۲۵. (وسائل الشیعه)، ج ۱۸/۹۹. ۲۶. (اصول کافی)، ج ۱/۳۴. ۲۷. (کتاب البیع)، ج ۲/۴۷۳. ۲۸. همان/۴۹۶. ۲۹. همان/۴۶۷. ۳۰. پاسخ امام خمینی به نامه اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان گروه فارسی زبان در اروپا، ۱۰/۳/۱۳۴۹. ۳۱. پاسخ امام خمینی به نامه دانشجویان مسلمان مقیم اروپا، ۶/۲/۱۳۵۰. ۳۲. (صحیفه نور)، ج ۲/۴۷. سخنان امام خمینی به مناسبت جشنهای ۲۵۰۰ ساله ۶/۳/۱۳۵۰. ۳۳. همان، ج ۲/۱۵۳. ۳۴. همان. ۳۵. همان، ج ۳/۶۹. سخنان امام خمینی در مورد توبه و تعهدات دروغین شاه ۱۷/۸/۱۳۵۷. ۳۶. پیام امام خمینی به طلاب علوم دینی، دانش آموزان و دانشجویان سراسر کشور ۱۶/۷/۱۳۵۷. ۳۷. همان، ج ۲/۲۳۱ - ۲۳۵. سخنان امام خمینی در مورد ابعاد سیاسی - عبادی احکام اسلام و کیفیت حکومت اسلامی ۱۶/۷/۱۳۵۷. ۳۸. همان/۲۰۳. مصاحبه امام خمینی با خبرنگار فرانس پرس ۳/۸/۱۳۵۷. ۳۹. همان، ج ۲/۱۷۰. ۴۰. همان/۱۲۸. پیام براءت به زائران بیت الله الحرام ۶/۵/۱۳۶۶. ۴۱. همان. ۴۲. همان/۱۲۹. ۴۳. همان. ۴۴. همان. ۴۵. همان/۱۳۰. ۴۶. همان، ج ۷/۷۳. سخنان امام خمینی به وزیر امور خارجه ترکیه ۲۱/۳/۱۳۵۸. ۴۷. همان/۱۶۹. سخنان امام خمینی، خطاب به وزیر اقتصاد و دارایی و معاونین این وزارتخانه ۳۱/۳/۱۳۵۸. ۴۸. همان/۲۴. سخنان امام خمینی در جمع هیات شرکت کننده در سمینار محاسبات وزارت دارایی، ۱۰/۴/۱۳۵۸. ۴۹. همان، ج ۵/۲۳. پیام رادیو تلویزیونی امام خمینی، پس از فراندم جمهوری اسلامی ۱۲/۱/۱۳۵۸. ۵۰. همان، ج ۲۱/۴۷. ۵۱. همان. ۵۲. (الذریعه)، آقا بزرگ تهرانی، ج ۲۵/۱۰۷، اسلامیه، تهران. ۵۳. همان، ج ۲۵/۱۰۶. ۵۴. (ولایت فقیه)، ج ۳۳/۳۳. ۵۵. همان. ۵۶. همان/۳۴. ۵۷. همان/۳۷. ۵۸. (صحیفه انقلاب اسلامی)، وصیت نامه امام خمینی/۱۰ - ۱۱ م، سسه فرهنگی قدر ولایت. ۵۱. همان/۱۰. ۶۰. همان. ۶۱. همان/۱۲. ۶۲. همان/۱۳. ۶۳. همان/۵۹. ۶۴. ۶۰ - ۶۴.

همان/۲۱. ۶۵. همان/۱۹. ۶۶. (صحیفه نور)، ج ۴/۵۹. ۶۷. (صحیفه انقلاب اسلامی)/۲۱. ۶۸. همان. ۶۹. (صحیفه نور)، ج ۵/۲۵۹. ۷۰. همان، ج ۱۹/۲۹۶. ۷۱. همان، ج ۲۰/۲۳۵. ۷۲. (صحیفه انقلاب)/۲۱. ۷۳. همان/۳۱. ۷۴. همان/۲۹. ۷۵. همان. ۷۶. همان/۲۸. ۷۷. ۲۹. همان/۳۰. ۷۸. همان. ۷۹. همان. ۸۰. همان. ۸۱. همان/۳۵. ۸۲. همان/۳۶. ۸۳. همان/۳۵. ۸۴. همان/۳۶. ۸۵. همان/۴۰. ۸۶. همان/۴۲. ۸۷. همان. ۸۸. همان/۴۱-۴۲. ۸۹. همان/۲. ۹۰. همان. ۹۱. همان. ۹۲. همان. ۹۳. همان/۷. ۹۴. همان/۱۳. ۹۵. (صحیفه نور)، ج ۲۳۲. ۹۷. (صحیفه انقلاب)/۱۴. ۹۸. (همان)/۱۵. ۹۹. همان. ۱۰۰. همان. ۱۰۱. همان/۲۲. ۱۰۲. همان. ۱۰۳. همان/۲۳. ۱۰۴. همان/۳۴. ۱۰۵. همان/۱۶. ۱۰۷. همان/۱۸. ۱۰۸. همان/۴۶. ۱۰۹. همان/۴۷. ۱۱۰. همان/۴۹. ۱۱۱. همان/۵۰. ۱۱۲. همان/۲۱. ۱۱۳. (ولایت فقیه)، ۴۲/ - ۴۳، امیرکبیر. ۱۱۴. (صحیفه انقلاب)/۵۴. ۱۱۵. همان. ۱۱۶. همان/۴۲-۴۳. ۱۱۷. پیام امام به مناسبت پنجمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۶۲/۱۱/۲۲. ۱۱۸. همان. ۱۱۹. (مدرس در پنج دوره تقنینه مجلس شورای ملی) به کوشش محمد ترکمان، ج ۱/۱۶، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران. ۱۲۰. (صحیفه نور)، ج ۷/۵۵. ۱۲۱. سخنان امام خمینی، در جمع کارکنان صنایع دفاع ملی، ۱۳۶۱/۱۰/۲۶. ۱۲۲. سخنان امام خمینی، در جمع هیئت امنای روسای دانشکده های دانشگاه ملی، ۱۳۶۰/۹/۲۲. ۱۲۳. (دیدگاهها و رهنمودهای امام خمینی درباره مسائل فرهنگی)/۱۵۵-۱۵۶. ۱۲۴. (صحیفه نور)، ج ۱۷/۱۰۸. ۱۲۵. سخنان امام خمینی در دیدار با فرماندهان، سرپرست مریان و ۱۳۶۱/۹/۲۸. ۱۲۶. (صحیفه انقلاب)/۲۸. ۱۲۷. همان/۳۹. ۱۲۸. همان/۴۰. ۱۲۹. همان/۲۳. ۱۳۰. همان/۲۶. ۱۳۱. همان/۴۴. ۱۳۲. (تحریر الوسیله)، امام خمینی، ج ۱/۳۱۵، کتاب خمس (القول فی الانفال). ۱۳۳. (سفرنامه خاطرات کاوشهای باستان شناسی شوش) اثر مادام ژان دوویلا فوآ، ترجمه ایرج فرهوشی، دانشگاه تهران. ۱۳۴. (صحیفه انقلاب)/۴۴-۴۵.

### تنها شکل حکومت دینی

تنها شکل حکومت دینی چرا نظریه ولایت فقیه، تنها شکل حکومت دینی تلقی می شود؟ ابتدا ببینیم نظریه ولایت فقیه در بردارنده چه پیامی است. آنچه به طور خلاصه درباره ولایت فقیه می توان گفت این است: در زمانی که امام معصوم حاکمیت ندارد، فقهای که با شرایطی خاص از طرف معصومین علیهم السلام به حاکمیت نصب شده اند، عهده دار اداره جامعه بر اساس اسلام می شوند. دو ویژگی حکومت می دانیم که هر تشکیلات حکومتی اهدافی از قبیل: تأمین نیازمندیهای شهروندان، برقراری امنیت داخلی، برقراری روابط با کشورهای دیگر که تضمین کننده منافع ملی است و غیره را تعقیب می کند؛ 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 می شود. هر انسانی- با هر عقیده- این دو ویژگی را شرط لازم حکومت می داند و انتظار دارد سردمداران حکومت به این دو شرط جامعه عمل ببوشانند. 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 تحت الشعاع آن قرار می گیرند؛ 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، بر عهده بگیرد؟ شرایط حاکم دینی از آن رو که در حکومت دینی، اداره جامعه بر اساس قوانین اسلامی است، آن کس که در رأس قدرت قرار دارد، باید آگاهی کافی به قوانین اسلامی داشته باشد، تا در جریان اداره اجتماع از این قوانین سر پیچی 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 امانت داری 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 بین المللی را بداند و دشمنان و دوستان داخلی و خارجی را تشخیص دهد. اینها مهارت هایی 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 تاکید پیشوایان دینی است. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقوامه علیه و اعلمهم بامر الله فیه ای مردم شایسته ترین 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. پی نوشت: ۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳. منبع: پرسشها و پاسخها، علامه محمد تقی مصباح یزدی (حفظه الله) / س نویسنده: آیت الله محمد تقی مصباح یزدی (حفظه الله)

### اعمال حق حاکمیت ملت

اعمال حق حاکمیت ملت در اصل پنجاه و ششم قانون اساسی حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش حقی نشأت گرفته از حاکمیت مطلق خدا بر جهان و انسان معرفی شده و آثار حقوقی آن بصورت سه اصل زیر بیان شده است. ۱. حاکمیت انسان حقی است الهی و از او قابل سلب نیست. این اصل دارای دو مضمون است: نخست، اینکه کسی نمی‌تواند این حق الهی را از انسان به قهر و غلبه سلب کند و او را از حاکمیت بر سرنوشت خویش محروم نماید که در واقع انجام این کار به معنی سلب آزادی و اختیار از انسان و اجبار او بر انجام عملی است که نمی‌خواهد، و اسلام این شیوه را محکوم نموده است لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی (۱). و اصولاً - اعمالی که از روی اجبار و تحمیل انجام پذیرد فاقد ارزش و اثر حقوقی است (رفع عن امتی تسعه... و ما استکرها علیه). دوم، این حق الهی (حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش) با انتقال اختیاری هم قابل سلب نیست، به این معنی که انسان خود نیز نمی‌تواند زمام اختیار و حاکمیت بر خود را به دیگری تفویض کند و مسلوب الاختیار تابع دیگری باشد (ام اتخذوا من دونه اولیاء فالله هو الولی) (۲). اصولاً - قرآن اطاعت از غیر خدا را بعنوان بندگی و سلب اختیار نامشروع از انسان، شرک می‌شمارد. قدرت اجرایی که عینیت حاکمیت قوه مقننه نیز هست یک نوع ولایتی است که گرچه مردم به رئیس قوه مجریه تفویض می‌کنند و مجلس نیز به نخست وزیر و وزراء اعطاء می‌نماید ولی تا مشروعیت الهی نداشته باشد نمی‌تواند بر مردم الزام آور باشد. و ان اطعموهم انکم لمشركون (۳) و بزرگترین جرم طاغوتها و مستکبرین را در به اطاعت کشیدن مردم می‌داند. فاستخف قومه فاطاعوه (۴). ۲. حق الهی حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش را نمی‌توان در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرارداد. زیرا هدف از آزادی و اختیار انسان بهره‌گیری او در دو بعد زندگی مشترک اجتماعی در جهت منافع اختصاصی خود یا جامعه خویش است و به استخدام کشیدن این موهبت الهی برای منافع یک فرد یا گروه خاص انحراف از سنت خلقت و تعدی از حدود الهی و تجاوز به حقوق مردم است و من یتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون (۵). و این همان استضعافی است که قرآن آن را محکوم می‌کند (و جعل اهلها شیعا یتضعف طائفه منهم (۶). و علی علیه السلام در نکوهش آن می‌فرماید: (لکننی آسی ان یلی امر هذا الامه سفهائها و فجارها فیتخذوا مال الله دولا و عباده خولا) (۷) ۳. افراد ملت این حق الهی را مشترکاً در سازماندهی کشور و ایجاد تشکیلات سیاسی بکار می‌گیرند و بطور دسته جمعی این حق خدادادی را از طریق نهادهای سیاسی و قوای حاکم اعمال می‌نمایند. از آنجا که ملت در این سازماندهی با استفاده از دستاوردهای حاصل شده از جریان تکامل انقلابی، از زنگارهای استبداد و اسارت‌های طاغوتی

زدوده و آزاد شده و از آمیزه‌های فکری بیگانه خود را پاک نموده و به مواضع فکری و جهان بینی اسلامی باز گشته است، در اعمال حاکمیت قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضائیه، نظر ولایت امر و امامت را معتبر دانسته است و صراحت اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی در این مورد یک بار دیگر این خصیصه نظام جمهوری اسلامی را که در آن هر دو نوع حاکمیت (ولایت فقیه و حاکمیت ملی) یکجا و هماهنگ اعمال می گردد و نظام از دو نوع مشروعیت برخوردار می شود، ثابت می کند. در اصل ۵۷ قانون اساسی قوای حاکم که مظهر حاکمیت ملی محسوب می شود، قوای مقننه، مجریه و قضائیه معرفی شده که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول قانون اساسی اعمال حاکمیت می کنند و این قوا که مستقل از یکدیگر می باشند بقرار زیر است: الف. قوه مقننه: ملت با توجه به اهداف مبارزه اصیل مکتبی که از سالها پیش به رهبری امام خمینی آغاز نموده بود و نیز ماهیت انقلاب اسلامی و دستاوردهای پرارزش آن که قانون اساسی جمهوری اسلامی یکی از آثار شکوهمند است بی شک در اعمال قوه مقننه که از طریق مجلس شورای اسلامی مرکب از نمایندگان منتخب مردم یا در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی از راه همه پرسی و مراجعه مستقیم به آراء عمومی (با تصویب دو سوم مجموع نمایندگان مجلس) صورت می گیرد (۸) ایمان خویش را به وحی و اصالت قوانین الهی و موازین اسلامی فراموش نمی کند و با وجود اینکه در عموم مسائل در حدود قانون اساسی می تواند قانون وضع کند (۹). اما بر اساس تعهد انقلابی و اعتقاد اسلامی نمی تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام و موازین اسلامی و مذهب رسمی کشور مغایرت داشته باشد (۱۰) بدین ترتیب قانون اساسی با قرار دادن شورای نگهبان که چشم ناظر ولایت فقیه است در کنار قوه مقننه نه تنها حاکمیت او را نقض نکرده بلکه آن را تکمیل نموده و دو نوع حاکمیت را در یک مسیر و متکی بر اراده انطباق یافته خدا و انسان قرار داده است. در بسیاری از موارد در دادگاهها از قاضی ماذون که بدون داشتن مقام فقاقت تنها به دلیل اجازه از فقیه عادل بکار قضاوت می پردازد نیز استفاده می شود. ب. قوه مجریه: اعمال قوه مجریه نیز که از طریق رئیس جمهور و نخست وزیر و وزراء صورت می گیرد (۱۱) با اصل اعتقادی حاکمیت الهی هماهنگ گردیده و به دو صورت زیر انطباق یافته است: ۱. قسمتی از امور اجرایی مستقیماً بر عهده رهبری گذارده شده و این موارد در اصل یکصد و دهم آمده است. ۲. تنفیذ حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم. قدرت اجرایی که عینیت حاکمیت قوه مقننه نیز هست یک نوع ولایتی است که گرچه مردم به رئیس قوه مجریه تفویض می کنند و مجلس نیز به نخست وزیر و وزراء اعطاء می نماید ولی تا مشروعیت الهی نداشته باشد نمی تواند بر مردم الزام آور باشد. حتی اگر از باب توکیل هم باشد قابل عزل است و بیعت نیز اگر چه یک عقد الزام آور است ولی در مورد کسانی که در مسیر حاکمیت الهی قرار می گیرند و از مشروعیت الهی برخوردار می شوند صادق است. بنابر این قوه مجریه - از نظر مبانی مکتبی - تا بوسیله ولی فقیه حکمش تنفیذ و امضاء نشود از سلطه حاکمیت و قدرت اجرایی مشروع برخوردار نخواهد بود. ج. قوه قضائیه: اعمال قوه قضائیه که بوسیله دادگاههای دادگستری است، باید طبق موازین اسلامی تشکیل و به حل و فصل و حفظ حقوق عمومی، گسترش و اجرای عدالت و اقامه الهی پردازد (۱۲) گرچه کار قضاوت قهراً طبق احکام الهی و توسط قضات واجد شرائط اسلامی صورت خواهد گرفت ولی به دلیل اهمیت مسئله و حساسیت بنیادی قضاء در اسلام و دقت در مکتبی بودن نظام قضائی کشور و پیشگیری از انحرافات کلی در ایجاد سیستم قضائی بر پایه عدل و قسط اسلامی، نظارت ولی فقیه در این مورد اجتناب ناپذیر است. از نظر اسلام فقهای عادل در اجرای امر قضاء و تشکیل دادگاه جهت حل و فصل و حفظ حقوق مردم بویژه شاکیان بر اساس موازین اسلامی استقلال دارند و لذا از این نقطه نظر برخی تصور می کنند که قوه قضائیه، هم از سلطه حاکمیت ملی بیرون است و هم تحت ولایت ولی فقیه نیست، ولی باید توجه داشت که این مردمانند که با تشکیل و اعمال حاکمیت دسته جمعی دست به ایجاد تشکیلات قضائی می زنند و دادگاهها را بر طبق موازین اسلامی برای اجرای عدالت و اقامه حدود الهی بر پا می دارند. ایجاد دادگستری و الزام و التزام به احکام دادگاهها از آثار اعمال حاکمیت ملی است و از سوی دیگر گرچه دادگاهی که توسط قضات فقیه و عادل تشکیل می شود حکمش مشروع است ولی: اولاً: دادگستری که احتیاج به نظارت

ولی فقیه دارد تنها متشکل از قضات نیست و کل تشکیلات آن مورد بحث است. ثانیاً: تنفیذ احکام این دادگاهها احتیاج به نوعی ولایت دارد. ثالثاً: در بسیاری از موارد در دادگاهها از قاضی ماذون که بدون داشتن مقام فقاقت تنها به دلیل اجازه از فقیه عادل بکار قضاوت می‌پردازد نیز استفاده می‌شود. رابعاً: حفظ نظم و هماهنگی در جامعه ایجاب می‌کند که سیستم قضائی از یک مسیر رهبری شود. بدیهی است که این رهبری به معنی دخالت در کار قضات عادل نیست بلکه برای حفظ نظم و هماهنگی و وحدت مدیریت جامعه و پیشگیری از انحراف و مراعات دقیق ضوابط اسلامی است و با نصب عالیترین مقام قضائی کشور از طرف رهبر و ولی فقیه (۱۳) که در اصل یکصد و شصت و دوم بعنوان رئیس دیوانعالی کشور و دادستان کل معرفی شده‌اند نظارت مقام ولایت فقیه بر اعمال قوه قضائیه که در اصل پنجاه و هفتم پیش بینی شده تحقق می‌یابد. پی نوشت: ۱. بقره، آیه ۲۵۶. ۲. شوری، آیه ۹، و مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیئا و ان او هن البیوت لیت العنکبوت: عنکبوت، آیه ۴۱. ۳. انعام، آیه ۱۲۱. ۴. زخرف، آیه ۵۴. ۵. بقره، آیه ۲۲۹. ۶. قصص، آیه ۴. ۷. نهج البلاغه، نامه ۶۲. ۸. قانون اساسی، اصل ۵۹. ۹. قانون اساسی، اصل ۷۱. ۱۰. قانون اساسی، اصل ۷۲. ۱۱. قانون اساسی، اصل ۶۰. ۱۲. قانون اساسی، اصل ۶۱. ۱۳. قانون اساسی، اصل ۱۱۰، بند ۲. منبع: فقه سیاسی، ج ۱، ص ۲۸۱/س نویسنده: عباسعلی عمید زنجانی

### حکومت و مشروعیت

حکومت و مشروعیت علیرغم تعریف‌های مختلفی که از این واژه در کتب علوم سیاسی ارائه شده است، می‌توان حکومت را ارگانی رسمی دانست که بر رفتارهای اجتماعی نظارت داشته و بدانها جهت ببخشد. اگر مردم از طریق مسالمت‌آمیز، جهت‌دهی را پذیرا نشوند، حکومت با توسل به قوه قهریه اهدافش را دنبال می‌کند، اگر کسانی از مقررات وضع شده برای نیل به هدف قانون، تخلف کنند با کمک دستگاههای انتظامی مجبور به پذیرفتن مقررات می‌شوند. این تعریف البته شامل حکومتهای مشروع و نامشروع می‌شود. در همه نظریات حول "حکومت"، به ضرورت وجود حکومت در جامعه اعتراف شده است. تنها مکتب «آنارشسیسم» منکر ضرورت وجود حکومت است. آنارشیستها 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 معتنابه، 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»، «متشرعه» و «متشرعین» 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 مرئوس 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. ملا-ک مشروعیت حکومت دربارهٔ ملا-ک 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 ارادهٔ عمومی: اگر همهٔ 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 نظریهٔ نخست، معیار مشروعیت "خواست مردم" است. اگر معیار مشروعیت، خواست مردم باشد، لازمه‌اش آن است که اگر مردم حکومتی را نخواستند آن حکومت نامشروع باشد - هر چند آن حکومت در پی مصالح مردم باشد - و اگر مردم خواستار حکومتی بودند آن حکومت مشروع گردد هر چند برخلاف مصالح مردم حرکت کند و ارزشهای اخلاقی را رعایت نکند. اینک باید ریشه‌یابی کرد که پایه ارزشهای اخلاقی چیست؟ در قرون اخیر، گرایشی در فلسفه اخلاق پدید آمده که اساس ارزشهای اخلاقی را خواست مردم می‌داند (پوزیتیویسم اخلاقی). براساس این گرایش ارزشهای اخلاقی همان خواست مردم است. اما «فلسفه اخلاقی اسلام» که معتقد است بین خواست مردم و ارزشهای اخلاقی، گاه ممکن است که همخوانی نباشد. براساس این گرایش اشکال فوق مطرح خواهد شد. اشکال دیگر این است که اگر اکثریت جامعه حکومتی را خواستند، تکلیف اقلیتی که چنین حکومتی را نمی‌خواهند چه می‌شود؟ چرا این اقلیت ملزم به اطاعت از اوامر حکومت باشند؟! این اشکال بسیار جدی است و در برابر دموکراسی به معنای «حکومت اکثریت» بسیار منطقی جلوه می‌کند. همین طور است که اگر افرادی موافقت مشروط به حکومتی

داشته باشند، ولی حکومت به آن شرط عمل نکند؛ آیا این حکومت مشروعیتی خواهد داشت و آن افراد التزامی به آن حکومت پیدا خواهند کرد؟ درباره سه نظریه نخست اشکالات خاص متعدد دیگری نیز مطرح است که اینجا از بیان آنها خودداری می‌کنیم. عدالت یا ارزشهای اخلاقی اگر معیار مشروعیت حکومت را عدالت و یا ارزشهای اخلاقی بدانیم چگونه 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 (صلی الله علیه و آله) و امامان معصوم (علیهم السلام) با نصب خاص الهی صورت گرفته است و حکومت ولی فقیه در زمان غیبت امام معصوم (علیه السلام) با نصب عام از طرف امام معصوم انجام شده است که خود وی منصوب خداست. ۱. ملائک 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 (صلی الله علیه و آله) بهترین نمونه حکومت دینی یک مصداق از این حکومت که مورد قبول شیعه و سنی است حکومت رسول الله (صلی الله علیه و آله) است. همه مسلمانان اتفاق نظر دارند حکومت رسول الله (صلی الله علیه و آله) 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 (صلی الله علیه و آله) امامان معصوم (علیهم السلام) 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 (صلی الله علیه و آله) حضرت علی (علیه السلام) را به عنوان جانشین خویش معرفی کرده‌اند، ابلاغ تعیین الهی بوده است. حضرت علی (علیه السلام) 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 (علیه السلام) برای حکومت نصب شده است؟ آنچه از روایات موجود در کتابهای روایی شیعی استفاده می‌شود این است که در زمان غیبت، فقهی که واجد شرایط مذکور در روایات باشد، حق حاکمیت دارد و به تعبیر برخی روایات از طرف معصومان (علیهم السلام) به حکومت نصب شده‌است. مشروعیت حکومت فقها زائیده نصب عام آنان از سوی معصومان است که آنان نیز منصوب خاص از جانب خدای متعال هستند. از نظر شیعه به همان معیاری که حکومت رسول الله (صلی الله علیه و آله) مشروعیت دارد، حکومت امامان معصوم و نیز ولایت فقیه در زمان غیبت مشروعیت خواهد داشت؛ یعنی مشروعیت حکومت هیچ گاه 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 (علیهم السلام) به صورت معین نصب شده‌اند، ولی نصب فقها عام بوده و در هر زمانی برخی از آنها مأذون به حکومت هستند. مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل تسنن از دیدگاه اهل تسنن که بجز رسول الله (صلی الله علیه و اله) هیچ کس از طرف خدا منصوب نشده است حکومت چگونه، مشروعیت می‌یابد؟ در جواب باید گفت: سه راه برای مشروعیت حکومت وجود دارد؛ اول: اجماع مسلمانان برای حکومت یک فرد؛ دوم: نصب توسط خلیفه قبلی. سوم: تعیین اهل حل و عقد. راه سوم: معروفترین راه حصول مشروعیت از نظر اهل تسنن است و مقصود از آن این است که اگر بزرگان مسلمانان که اهل نظر و رأی هستند — اجماع کنند و کسی را برای حکومت معین نمایند، حکومت او مشروعیت خواهد داشت. برخی دیدگاه اهل تسنن درمسأله مشروعیت حکومت را با دموکراسی غربی یکسان دانسته و حتی از این راه خواسته‌اند اسلام را پیشتاز دموکراسی بدانند. در جای دیگر به بررسی دیدگاه اهل تسنن درباره مشروعیت حکومت خواهیم پرداخت و عدم همخوانی نظریه اهل تسنن با دموکراسی را بیان خواهیم کرد. ۲. نقش مهم مردم در حکومت اسلامی نقش مردم در دو جنبه قابل بررسی است: یکی در مشروعیت بخشیدن به حکومت اسلامی و دیگری در عینیت بخشیدن به آن. به اتفاق نظر مسلمانان مشروعیت حکومت رسول الله (صلی الله علیه و اله) از سوی خدای متعال بوده است؛ یعنی خدا حق حکومت را به ایشان عطا فرمود. ولی در تحقق حکومت پیامبر (صلی الله علیه و اله) 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 بی دریغ مردم بود که باعث تحکیم پایه‌های حکومت پیامبر گشت. در مورد مشروعیت حکومت امامان معصوم (علیهم السلام) میان اهل تسنن و شیعیان اختلاف نظر وجود دارد. اهل تسنن بر این عقیده‌اند که حکومت هر کس بجز رسول الله (صلی الله علیه و اله) با رأی مردم و بیعت آنان مشروعیت می‌یابد. آنها معتقدند اگر مردم با حضرت علی (علیه السلام) بیعت نکرده بودند، حکومت آن حضرت نامشروع بود. ولی شیعیان معتقدند مشروعیت حکومت ائمه معصومین (علیهم السلام) 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 (علیهم السلام) بیعت و همراهی مردم نقش اساسی داشته است، از این رو علی (علیه السلام) 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 (علیه السلام) با زمان غیبت تفاوتی ندارد زیرا آنها امامت بعد از پیامبر را آن گونه که در شیعه مطرح است قبول ندارند مشروعیت حکومت با رأی مردم است؛ یعنی سنی‌ها معتقدند با رأی مستقیم مسلمانان یا تعیین خلیفه قبلی و یا با نظر شورای حل و عقد، حکومت یک شخص مشروعیت می‌یابد. فقهای شیعه به جز چند تن از فقهای معاصر بر این باورند که در زمان غیبت، «فقیه» حق حاکمیت دارد و حکومت از سوی خدا به وسیله امامان معصوم (ع) 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 (علیهم السلام) 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 نقش افزون 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 تعیین کننده مشروعیت برای حکومت فقیه است، و یا اگر مقصود این است که عامل اصلی مشروعیت حکومت فقیه در زمان غیبت، نصب الهی است، ولی خداوند شرط کرده است که تا آرای مردم نباشد فقیه حق حاکمیت ندارد و رأی مردم، شرط مشروعیت حکومت فقیه (نه جزء دخیل در آن) است، به هر صورت که نظر مردم را در مشروعیت دخالت بدهیم، با این اشکال مواجه می‌شویم که آیا حاکمیت، حق مردم بوده تا به کسی واگذار کنند؟ بیشتر 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 نخواهند 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. ۳. 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 تعیین کننده در مشروعیت نظام دارد. ۴. گروهی می‌گویند: چون توسط خدا به کسی حق حاکمیت اعطا نشده است، خود مردم باید تصمیم بگیرند زیرا مردم بر جان و مال خویش مسلط هستند (الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم): مردم حاکمیت را -- که حق آنان است -- به شخصی واگذار می‌کنند و یا او را وکیل خود می‌گردانند. - تفاوت «توکیل» با «تفویض» این است که در اولی حق تجدید نظر داریم، ولی در تفویض نمی‌توانیم از رأی خود برگردیم، -- پس مشروعیت حاکمیت در هر دو صورت، به آرای مردم است. در نقد نظریه نخست باید گفت: به چه دلیل حکومت باید در دو شکل یاد شده منحصر باشد؟! ما شکل سومی از حکومت را می‌شناسیم که در آن مشروعیت، با آرای مردم به دست نمی‌آید، بلکه مشروعیت آن با حکم الهی است، در همان حال هیچگونه تحمیلی هم بر مردم وجود ندارد، زیرا توسل به زور برای دستیابی به حکومت مورد نظر ما روا نیست و مردم با ایمان آگاهانه و آزاد خویش بدان تن می‌دهند. درباره نظریه دوم باید توجه کرد اکثریت فقهای شیعه، مشروعیت حکومت در زمان غیبت را از ناحیه خدا می‌دانند، اگر چه پذیرش و بیعت مردم باعث عینیت بخشیدن به حکومت دینی خواهد شد. درباره نظریه سوم باید گفت: خدای متعال در مورد حکومت در عصر غیبت سکوت نکرده است؛ متون دینی می‌گویند: مردم در زمان غیبت باید تحقیق کنند و فقیه جامع شرایط را برای حکومت بیابند و حکومت را به او بسپارند. درباره نظریه چهارم باید گفت: در بینش دینی حق حاکمیت از آن خداست، همه چیز مملوک اوست. هیچ کس حق تصرف در چیزی را مگر با اجازه خدا ندارد، حاکمیت بر مردم در صورتی مشروع است که با اذن خدا باشد. پس حاکمیت حق مردم نیست، تا بخواهند آن را به کسی واگذار کنند یا کسی را وکیل نمایند. اشکالاتی که در جای خود بر «دموکراسی» وارد است، بر نظریه چهارم هم وارد است؛ از جمله اینکه اگر اکثر مردم حاکمیت را به کسی توکیل یا تفویض کردند، وظیفه مخالفان چیست؟ آیا باید اطاعت کنند؟ چرا؟ همچنان که می‌توان اشکال کرد چرا مردم حق حاکمیت را فقط به فقیه واگذار کنند؟ اگر حق مردم است، می‌توانند آن را به هر کس که بخواهند واگذارند. پس طبق نظریه چهارم ولایت فقیه ضرورت ندارد. ۴. 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(علیه السلام) می‌فرماید: «لو لا حضور الحاضر و قیام الحجۃ بوجود الناصر... لالقیتم حبلها

علی غار بها می‌فرماید: «اگر حضور بیعت کنندگان نبود و با وجود یاوران حجت بر من تمام نمی‌شد... رشته کار (حکومت) را از دست می‌گذاشتم.» همچنین از آن حضرت نقل کرده‌اند: «لارای لمن لایطاع» «کسی که فرمانش پیروی نمی‌شود، رأیی ندارد.» این سخنان همگی بیانگر نقش مردم در پیدایش و تثبیت حکومت الهی، خواه حکومت رسول الله و امامان معصوم و خواه حکومت فقیه در زمان غیبت، است. حال باید پرسید که اگر چنین است، شرکت مردم در انتخابات خبرگان رهبری برای تعیین رهبر چه حکمتی دارد؟! مردم با رأی به خبرگان، رجوع به «بینه» کرده‌اند یعنی کارشناسان دینی را برگزیده‌اند تا سخن آنان به عنوان حجت شرعی اعتبار داشته باشد و این امر تازگی ندارد، زیرا مردم همیشه در امور شرعی خویش به «بینه» رجوع می‌کنند، مثلاً برای تشخیص مرجع تقلید به افراد خبره عادل مراجعه می‌کنند، تا حجت شرعی داشته باشند. با این تحلیل، انتخابات زمینه‌ای برای یافتن رهبر صالح می‌شود، نه اینکه به او حق حاکمیت ببخشند. روشن است که بهترین راه فقیه جامع شرایط رهبری، مراجعه به خبرگان است. ما معتقدیم این نظام باید بر اراده تشریحی الهی استوار باشد. قانونی که درباره دیگران اجرا می‌کنیم، تصمیماتی که برای دیگران می‌گیریم، تصرفی که در زمینها، جنگلها، کوهها و بیابانها می‌کنیم، نفت، گاز، طلا، مس و معادنی که استخراج می‌کنیم، این کارها و تصرفات را باید با مجوز انجام دهیم. در بینش اسلامی، مجوز این تصرفات اذن خداوند است. در حد اجازه او، مجاز به تصرف هستیم. رأی مردم جایگاه خود را دارد ولی حجت شرعی ندارد، از این رو اگر اسلام چیزی را نهی کرده باشد، حق نداریم با رأی و انتخاب خود آن را مجاز بشماریم. رأی خداوند در همه جا مطاع است و اعتبار رأی مردم تا وقتی است که با دین تنافی نداشته باشد. براساس این مبانی، مشروعیت دینی محور است. البته گرچه «مقبولیت» با «مشروعیت» تلازمی ندارد، اما حاکم دینی حق استفاده از زور برای تحمیل حاکمیت خویش را ندارد. اگر نفوذ کلمه حاکمیت ولیفقیه از دست برود، مشروعیتش از دست نمی‌رود، بلکه تحقق حاکمیت با مشکل مواجه می‌گردد. البته این فرض در زمان ما واقع نشده و آنچه در نوشته‌ها و سخنان برون مرزی یا مقلدان آنها -- مبنی بر عدم مقبولیت نظام اسلامی در میان مردم ادعا می‌شود تنها برای ایجاد جو کاذب است. در زمان حیات امام راحل (۱) بارها از سوی مخالفان جمهوری اسلامی تبلیغ می‌شد مردم ایران به دلیل مشکلات اقتصادی ناشی از جنگ و محاصره اقتصادی، از جمهوری اسلامی بریده‌اند، ولی شاهد بودیم در همان اوضاع مردم به طور گسترده در صحنه حاضر می‌شدند و از هیچ فداکاری دریغ نمی‌کردند. پس از رحلت حضرت امام جریان اجتماعی همان شکل و جهت را حفظ کرده، از این رو پشتیبانی مردم از نظام و رهبری آن محفوظ است. اما در مقام بحث نظری باید گفت که احتمال عدم مقبولیت نظام اسلامی از سوی مردم، به دو صورت متصور است: اول: مردم با دین، مشکل داشته و به هیچ روی حکومت دینی را نپذیرند؛ در این صورت چه در مورد امام معصوم (علیه السلام) 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 (علیه السلام) 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 (علیه السلام) 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، باز بگذارد. 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 (علیه السلام) 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 پیمان شکنی خود را دیدند و کسانی بر آنان مسلط شدند که دین و دنیای آنها را تباہ کردند. ۵. 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 جمهوریه‌های 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 قرار گیرد، 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. ۶. 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 بدین گونه حل کردند که حوزه کاربرد دین و حکمرانی خدا محدود به زندگی فردی انسان و چگونگی رابطه او با خدا باشد. آنها حاکمیت دین را در مسائل اجتماعی و سیاسی نپذیرفتند قلمروی رسالت دین، منحصر در این شد که بگوید: نماز بخوان؛ دعا بکن؛ توبه و مناجات بنما؛ و اما اینکه حکومت چگونه باید باشد، سیاست چیست، قضاوت کدام است و یا نظامهای ارزشی جامعه بر چه مبنایی است، ربطی به دین ندارد و به صلاح خداست که در این مسائل مهم بشر دخالت نکند! بدین ترتیب دنیای غرب، تکلیف خود را با دین مسیحیت تحریف شده، روشن کرد و در مسائل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، خیال خود را از خدا راحت کرد. آن گاه این مسأله برای غریبه‌ها مطرح شد که پس از گرفتن حکومت از دست خدا، آن را به چه کسی بسپاریم؟ متفکران غربی به دو راه حل رسیدند: نخست آنکه حکومت به دست یک نفر سپرده شود و او مطابق میل خود با مردم رفتار کند. این شیوه را «دیکتاتوری» نامیدند. راه حل دوم: آنکه حکومت را به دست مردم بسپارند؛ مردمی که بالغ هستند و می‌توانند مصلحت و مفسده خود را تشخیص دهند و مطابق با رأی خود، قانون وضع کنند و یا هر چه را دوست دارند تصویب کنند یا تغییر دهند. براساس این نظریه، ملاک خوب و بد فقط خواست مردم است. خوب و بد، مفاهیمی اعتباری‌اند که تابع سلیقه مردم‌اند و ما در عالم واقع و در حقیقت، خوب و بدی نداریم. اگر مردم یک روز گفتند فلان عمل خوب است، آن عمل خوب می‌شود، ولی نه برای همیشه، بلکه تا وقتی مردم بخواهند؛ اگر روز بعد گفتند: همان عمل بد است، آن کار بد می‌شود باز هم نه برای همیشه. بنابر این، ما خوب و بد حقیقی و عینی نداریم،

اینها مفاهیمی اعتباری و ساخته و پرداخته خود مردم‌اند، غربی‌ها این شیوه را که متکی بر رأی مردم بود، دموکراسی نامیدند. آنگاه که حل مشکل حکومت را منحصر در این دو راه یافتند، به این نتیجه رسیدند که حکومت دموکراسی و آزاد بر حکومت فاشیستی و دیکتاتوری رجحان دارد. فریاد زدند: درود بر دموکراسی و آزادی و بدین ترتیب دموکراسی در دنیای غرب رواج یافت. دموکراسی غربی، زائیده تفکر جدایی دین از سیاست است و هیچ‌گاه نمی‌تواند با اسلام همسو گردد. زیرا همان‌گونه که بیان شد؛ در غرب ابتدا فرض کردند دین نباید در عرصه مسائل حکومتی و سیاسی دخالت کند، آن‌گاه ناچار شدند حکومت را به دست مردم بسپارند، تا گرفتار دیکتاتوری نشوند. البته شاید این حادثه را بتوان در غرب و در بستر مسیحیت تحریف شده، توجیه نیز کرد اما حساب اسلام به کلی جداست. آیا اسلام مانند مسیحیت تحریف شده است که نتواند درباره مسائل اجتماعی و حکومتی و بین‌المللی نظر دهد و حکم کند؟ اگر اسلام مانند مسیحیت بود، ما دموکراسی را روی 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 (صلی الله علیه و اله) و سیره ائمه اطهار (علیهم السلام) سرشار از دستورات اجتماعی و حکومتی است. آیا چنین اسلامی به ما اجازه می‌دهد فقط در مسائل فردی، بنده خدا باشیم و در مسائل اجتماعی، بنده مردم؟! آیا اسلام به ما اجازه می‌دهد فقط در مسائل نماز، روزه، زکات و مانند اینها به سراغ خدا برویم، اما در مسأله حکومت و سیاست، معیار مشروعیت قانون را رأی این و آن بدانیم؟! بهتر است غربگرایان جامعه ما، ابتدا اسلام را به درستی بشناسند و اندکی تأمل کنند آیا اسلام با دموکراسی غربی قابل جمع است، آن‌گاه شعار دهند ما مسلمانیم و در عین حال دموکراسی غربی را می‌خواهیم!! و به تناقض‌های این جمع غیرمنطقی نیز به دنبال پاسخ منطقی باشند. واژه دموکراسی که از آن به «مردم سالاری» نیز تعبیر می‌شود همچون واژه آزادی، توسعه، جامعه مدنی و ... تعریف روشنی ندارد و مفهومی شناور و لغزنده را تداعی می‌کند. باید مقصود خود را از دموکراسی مشخص کنیم و به تعریف مشترکی از آن دست یابیم، سپس آن را با دین بسنجیم، تا به نتیجه درستی برسیم. اگر مراد از دموکراسی آن باشد که هر قانونی را مردم وضع کردند، معتبر و لازم‌الاجراست و باید محترم شناخته شود، چنین مفهومی قطعاً با دین سازگار نیست. زیرا از نظر دین حق حاکمیت و 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 این‌گونه 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 زیرپا گذاشته‌ایم، که این عمل با توحید منافات دارد. دموکراسی اسلامی اگر منظور از دموکراسی این باشد که مردم در چارچوب احکام الهی و قوانین شرعی در سرنوشت خود مؤثر باشند، چنین تعبیری با اسلام مخالفت ندارد. در قانون اساسی این معنا به روشنی تأیید شده و مقصود امام امت که فرمودند: میزان رأی مردم است، بدون تردید همین بوده است؛ نه آنکه هر چه مردم خواستند حتی اگر مخالف حکم خدا باشد -- ارزش و اعتبار دارد. میزان، رأی مردم است تا زمانی که از قوانین الهی خارج نشود و با مبانی شرع مخالفتی نداشته باشد؛ در غیر این صورت، رأی مردم ارزشی ندارد. آیه شریفه «و امرهم شوری بینهم» (۱) به این معنا نیست که مردم در همه چیز می‌توانند نظر بدهند و حلال و حرام خدا را با شور و گفتگو تغییر دهند؛ بلکه طبق آیه شریفه «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله أمراً ان یکون لهم الخیرة 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 (صلی الله علیه واله) و امام معصوم و نیز حاکمیت افرادی مانند مالک اشتر در زمان حضور معصوم و یا حکومت ولی فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت این گونه است. اما طبق معنای دوم لازم نیست شخص حاکم، منصوب مستقیم یا غیرمستقیم خدا باشد. در این صورت مجری این حکومت پشتوانه الهی ندارد و دینی بودن حکومت فقط به این معناست که قوانین دینی در این حکومت رعایت می‌شود. حتی طبق این معنا لازم نیست تمامی قوانین حکومت برگرفته از احکام و قوانین شرع باشد بلکه کافی است که تا حدودی احکام و ارزشهای دینی در این حکومت رعایت گردد. این شکل از حکومت در مرتبه بعد از حکومت دینی به معنای اول قرار دارد. بر اساس معنای سوم اصلاً رعایت یا قوانین اسلامی هم لازم نیست بلکه همین که حکومتی مربوط به جامعه‌ای است که افراد آن متدین هستند چون شهروندان متدین هستند حکومت هم، مسامحتاً دینی به حساب می‌آید. مشابه این تعبیر، تعبیر فلسفه اسلامی است که بعضی آن را «فلسفه مسلمانان» معنا می‌کنند یعنی فلسفه‌ای که در بین مسلمانان رایج است هر چند منطبق با تفکر اسلامی نباشد از این رو برای صدق این معنای سوم حکومت دینی، ضرورتی ندارد که حاکم مقید به اجرای احکام شرع باشد. و طبق این معنا همه حکومتهایی که از صدر اسلام تاکنون در مناطق مختلف جهان در جوامع مسلمان تشکیل شده است «حکومت دینی» نامیده می‌شوند. شکی نیست که معنای سوم حکومت دینی طبق معیار و موازین عقیدتی ما معنایی صحیح و قابل قبول نیست بلکه در نظام عقیدتی اسلام حکومتی دینی است که تمام ارکان آن دینی باشد یعنی به معنای اول از معانی حکومتی دینی، دینی باشد. اما معنای دوم «حکومت دینی»، در واقع «بدل اضطراری» حکومت دینی مقبول است نه اینکه حقیقتاً حکومت دینی باشد یعنی در صورت عدم امکان تحقق حکومت به معنای اول به ناچار به سراغ حکومت دینی به معنای دوم می‌رویم. توضیح اینکه وقتی شرایط به گونه‌ای بود که حکومت دینی به معنای اول قابل تحقق نبود: از میان اشکال مختلف حکومت، «حکومت دینی» به معنای دوم اضطراراً پذیرفته می‌شود برای تبیین معنای «اضطرار» به این مثال توجه کنید. از نظر فقه اسلامی، خوردن گوشت مرده حرام است. لکن اگر مسلمانی در شرایطی قرار گرفت که به خاطر گرسنگی مشرف به مرگ است و مقداری گوشت مرده در اختیار اوست. در اینجا 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. ۷. 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 کرده‌است. پیامبران به عنوان رهبران الهی نیز تلاش خود را در این راه به کار گرفته‌اند، تا با تعلیمات الهی مردم را هدایت کرده، آنها را به وظایف فردی و اجتماعی خود در زمینه‌های عبادی،

اخلاقی و سیاسی آشنا کنند تا اینکه مردم با عمل به وظایف خود و قبول بندگی، به سعادت و کمال برسند. این امر جز در جامعه توحیدی میسر نیست. بدون تردید فلسفه بعثت انبیا جز پیاده کردن اراده تشریحی 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 پذیرا باشند. در چنین حکومتی ولایت و حکومت از آن خداست اعتقاد به چنین حکومتی برخاسته از جهان‌بینی توحیدی است؛ طبق جهان‌بینی اسلامی تمام جهان و سراسر هستی ملک طلق خداست و تصرف در آن بدون اذن او روا نیست. انسان بدون اجازه خدا حتی حق تصرف در خویشتن را ندارد، تا چه رسد به تصرف در دیگران؛ با چنین اعتقادی، تنها کسانی حق حکومت دارند که از سوی خداوند منصوب باشند. این افراد انبیای الهی و ائمه (علیهم السلام) هستند که مستقیماً با اذن خدا بر مردم ولایت دارند و در زمان غیبت، نایبان امام زمان (علیه السلام) با شرایطی خاص و به طور غیرمستقیم از سوی خداوند برای ولایت برگزیده می‌شوند. مردم وظیفه دارند آنها را بشناسند (کشف کنند) و برای اجرای اسلام از آنها پیروی کنند، بنابراین، در نظام سیاسی اسلام حکومت از آن خدا و منصوبین مستقیم و غیرمستقیم اوست و از آن به حکومت ولایتی تعبیر می‌شود. ۸. چرا ولایت فقیه؟ بینیم نظریه ولایت فقیه دربردارنده چه پیامی است. در زمانی که امام معصوم حاکمیت ندارد، فقهای که با شرایطی خاص از طرف معصومین (علیهم السلام) 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 جامه عمل بپوشانند. 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 تحت الشعاع 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 (علیه السلام) 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. ۹. سابقه نظریه "ولایت فقیه" شاید در ذهن اکثر مردم چنین باشد که ولایت فقیه به پس از دوران غیبت کبرای امام زمان (علیه السلام) 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 (علیهم السلام) به راحتی می‌توان ولایت فقیه را در عصر حضور معصومین هم دید. براساس دیدگاه عقیدتی شیعه حاکمیت در اصل از آن خداست و به عبارتی دیگر: حاکمیت از شؤون ربوبیت الهی است. هیچ کس حق حکومت بر انسانی را ندارد، مگر آنکه خدا به او اجازه دهد. پیامبران و خاتم آنها (حضرت محمد(۹) و اوصیای معصوم ایشان از طرف خدا اجازه حکومت بر انسانها را داشتند. ما در اینجا قصد بیان دلیل مشروعیت حکومت حضرت رسول (صلی الله علیه واله) و امامان معصوم (ع) را نداریم. از نظر تاریخی مسلم است از میان امامان معصوم فقط حضرت علی (علیه السلام) و امام حسن مجتبی (علیه السلام) 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 (علیه السلام) 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 (علیه السلام) از امامان معصوم (ع) دستورهایی رسیده است که مردم باید در زمان یا مکانی که دسترسی به معصوم ممکن نیست، به کسانی که دارای شرایط خاصی هستند، مراجعه کنند تا کارهای آنان زمین نماند. مثلاً از امام صادق (علیه السلام) 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 حدالشرك 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 قانون شناس، بهترین مفسر و بهترین مجری باشد، که هیچ انگیزه‌ای برای تخلف نداشته باشد و هیچ اشتباهی در فهم و تفسیر و اجرای قانون برای او پیش نیاید. در فرهنگ ما، چنین خصوصیتی «عصمت» نام دارد، و با وجود معصوم، او بر تمام افراد دیگر — به حکم عقل — برای اجرای قانون اولویت دارد. در جوامع بزرگ که یک شخص نمی‌تواند اداره تمام امور را به عهده بگیرد، چنین فردی باید در رأس هرم قدرت باشد و تمامی مدیران باید با نظارت و ولایت او امور را به عهده گیرند و به انجام رسانند. برترین مصداق معصوم، رسول اکرم (صلی الله علیه واله) است که در عالیترین مراحل اخلاقی قرار دارد و به اجماع و اتفاق نظر همه فرقه‌های اسلامی معصوم است. به عقیده ما شیعیان، پس از پیامبر اکرم (صلی الله علیه واله) امامان معصوم (علیهم السلام) قرار دارند 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 (علیهم السلام) بدانیم، عقل می‌گوید: در عصر غیبت کسی باید در رأس هرم قدرت باشد که از هر جهت به امام معصوم شبیه‌تر است؛ یعنی در دین شناسی، 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 اسلام شناس عادل که از دیگران به امام معصوم نزدیکتر است، ندارد. ۱۰. اختیارات رهبری و قانون فایده‌آل قانونگذاری اصولاً فایده‌آل 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 فایده‌آل 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 (ره) 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 (ره) 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 (ره) از این رو که اختیار بیشتری

برای مقام ولایت فقیه قائل بودند و ولی فقیه را دارای ولایت الهی می‌دانستند در هنگام تنفیذ رؤسای محترم جمهور از واژه نصب استفاده می‌کردند. به عنوان نمونه در تنفیذ حکم ریاست جمهوری مرحوم شهید رجایی چنین آمده است: «و چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد اینجانب رأی ملت را تنفیذ و ایشان را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم و مادام که ایشان در خط اسلام عزیز و پیرو احکام مقدس آن می‌باشند و از قانون اساسی ایران تبعیت و در مصالح کشور و ملت عظیم الشان در حدود اختیارات قانونی خویش کوشا باشند و از فرامین الهی و قانون اساسی تخطی نمایند، این نصب و تنفیذ به قوت خود باقی است. و اگر خدای ناخواسته برخلاف آن عمل نمایند مشروعیت آن را خواهم گرفت.» ۱۱. 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(ع) 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 (ره) 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.» 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 (علیهم السلام) -- بجز حضرت علی (علیه السلام) -- 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 ملکیتی اختلاف داشتند و چاره‌ای جز مراجعه به قاضی نبود. از دیگر سو می‌دانیم در فرهنگ شیعی هر حاکمی که حاکمیتش به نحوی به نصب الهی منتهی نشود، حاکم غیرشرعی و به اصطلاح طاغوت خواهد بود. در زمان حضور امام، خلفایی که با کنار زدن امام معصوم، بر اریکه قدرت تکیه زده بودند، «طاغوت» به شمار می‌آمدند. مراجعه به حکام طاغوت ممنوع است، چون قرآن تصریح می‌کند: «یریدون ان یتحاكموا 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.» (پس وظیفه مردم مؤمن در آن وضع چه بود؟ خود معصومین (علیهم السلام) راهکار مناسبی در اختیار شیعیان گذاشته بودند و آن اینکه در مواردی که محتاج به مراجعه به حاکم هستید و حاکم رسمی جامعه حاکمی غیر شرعی 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 (علیه السلام) نقل شده است: «من کان منکم قدر روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا رد و الراد علینا کالراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله» «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 جامع شرایط است، در زمانی که اصلاً معصوم حضور ندارد به طریق اولی وظیفه مردم مراجعه به فقیهان جامع شرایط است. با توجه به شرایط مربوط به عصر غیبت، مثل توقیع مشهور حضرت صاحب الزمان (علیه السلام) که در آن می‌خوانیم: «اماالحوادث 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.» 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 فقهی تبعیت کنند. همان‌گونه که در عصر حضور معصوم، اگر کسی از سوی امام علیه السلام بر امری گمارده می‌شود، مردم موظف بودند دستورهای او را اطاعت کنند. وقتی حضرت علی (علیه السلام) مالک اشتر را به استانداری مصر مأمور کرد، دستورات مالک واجب الاطاعة 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 (علیه السلام) است. به طور خلاصه باید گفت: اولاً فقیه دارای ولایت تکوینی نیست؛ ثانیاً ولایت مطلقه فقیه، همان اختیارات معصوم است و مستلزم تغییر دین نیست؛ ثالثاً اصل ولایت فقیه را هیچ فقیه شیعی منکر نشده است؛ رابعاً اختلاف فقها در ولایت فقیه، در تفاوت نظر آنان در دامنه اختیارات است، نه اصل ولایت. حال نکته مهم دیگری را باید توضیح داد: ولایتی که به فقیه اعطا شده است برای حفظ اسلام است. اولین وظیفه ولی فقیه پاسداری از اسلام است. اگر فقیه، اصول و احکام دین را تغییر دهد، اسلام از بین می‌رود. اگر حق داشته باشد اصول را تغییر دهد یا آن را انکار کند، چه چیزی باقی می‌ماند تا آن را حفظ کند؟! لیکن اگر جایی امر دایر بین اهم و مهم شود، فقیه می‌تواند مهم را فدای اهم کند تا اینکه اهم باقی بماند. مثلاً اگر رفتن به حج موجب ضرر به جامعه اسلامی باشد و ضرر آن از ضرر تعطیل حج بیشتر باشد فقیه حق دارد برای حفظ جامعه اسلامی و پاسداری از دین، حج را موقتاً تعطیل کند و مصلحت مهمتری را برای اسلام فراهم نماید. تراحم احکام شرعی در کتب فقهی آمده است اگر دو حکم شرعی با یکدیگر متراحم شوند یعنی؛ انجام هر یک مستلزم از دست رفتن دیگری باشد، باید آن که اهمیت بیشتری دارد، انجام بگیرد. مثلاً؛ اگر نجات جان غریقی بسته به این باشد که انسان از ملک شخصی دیگران بدون اجازه عبور کند، دو حکم وجوب نجات غریق و حرمت غصب ملک دیگران با یکدیگر تراحم 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 نشده‌است، بلکه حکمی مهمتر بر مهم، پیشی گرفته است و این خود از احکام قطعی اسلام است. دربارهٔ اصول دین که اسلام، بر آن بنا شده‌است، به هیچ وجه جایز نیست که برای حفظ مصلحت دیگری اصول دین تغییر یابد، زیرا در تراحم میان اصول دین با امور دیگر، اصول دین مقدم است. از این رو اگر ولی فقیه در صدد انکار یا تغییر اصول دین برآید، مخالفت با اسلام کرده‌است 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. ۱۲. 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 همهٔ 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 عزمتم فتوکل علی الله؛ در کارها با مؤمنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی (قاطع باش و) بر خدا توکل کن.» این آیه خطاب به رسول الله (صلی الله علیه و اله) است. براساس بینش دینی ما آن حضرت، معصوم و عالم به علم الهی (لدنی) بودند، ولی مأمور بودند؛ با مردم و آگاهان در مسائل مشورت نمایند. شاید حکمت این فرمان این بود که مردم را در کارها دخالت دهند، تا آنان با دلگرمی و اطمینان بیشتری با آن حضرت همکاری کنند، در عین حال در آیه تصریح شده که عزم و تصمیم نهایی، با پیامبر است. وقتی پیامبر - عظیم الشان - باید مشورت کند، حاکم غیر معصوم - که دسترسی به علم غیب ندارد، سزاوارتر به مشورت است، ولی تصمیم نهایی با اوست. ممکن است مشاوران رهبر در یک نظام رسمی مثل مجمع تشخیص مصلحت نظام قرار داشته باشند و ممکن است مشاوران غیررسمی باشند. در تمام کشورهای دنیا - به رغم وجود اختلاف در نوع حکومت - رهبران و رؤسای کشورها در 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 رئیس جمهور، برخوردار از کلیه تخصصهای علمی و عملی نمی‌باشد و چنین چیزی اصولاً ناممکن است. ۱۳. اختلاف نظر فقیهان عقل آدمی حکم می‌کند: انسان در مواردی که علم و خبرویت ندارد، به صاحب نظران 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 همهٔ انسانها فرصت تحقیق یا توانایی لازم برای استخراج احکام از منابع اصلی شرع را ندارند، پس باید به متخصصان و صاحب نظرانی که از چنین توانایی - در حد مطلوب - برخوردارند، مراجعه و از آنها پیروی کنند. این مسأله در آیه شریفه «فاسألوا اهل الذکر ان کتتم لاتعلمون» اشاره شده‌است. 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 توانا تر از دیگران است -- می‌تواند مراجعه کند. در مسائل اجتماعی و سیاسی باید به مجتهدی که در این جنبه‌ها اعلم است و به گونه نظام مند 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 پیاده گردد. 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. بنابراین در صورت تعارض (اختلاف) فتوای ولی فقیه با فقهای دیگر، در امور فردی می‌توان به مرجع تقلیدی که در فقاہت، اعلم تشخیص داده‌ایم مراجعه کرد اما در امور اجتماعی همیشه نظر ولی فقیه مقدم است. چنانکه فقها در مورد قضاوت تصریح کرده‌اند و حتی در رساله‌های عملیه هم آمده است که اگر یک قاضی شرعی در موردی قضاوت کرد قضاوت او برای دیگران حجت است و نقض حکم او -- حتی از طرف قاضی دیگری که اعلم از او باشد -- حرام است. ۱۴. انتقاد از "ولی فقیه" براساس اعتقادات دینی ما فقط -- پیامبران، حضرت زهرا و ائمه اطهار (علیهم السلام) معصوم‌اند. از این رو هیچ کس 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 پی‌برند. 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 «النصيحة لأئمة المسلمين» 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 قرار گیرد. 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 شئون وی بیان شود. و در حقیقت انتقاد باید بسان هدیه‌ای تقدیم شود. امام صادق (علیه السلام) 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 انتقاد کردن فرد از دوست خود، یا زن از شوهر و یا فرزند از پدر، یا شاگرد از استاد تفاوتی روشن وجود دارد فرزند و شاگرد برای پدر و استاد خود احترام خاصی قائلند. اما فوق آنها قداستی است که برای امام و جانشین او وجود دارد. قداست -- همانگونه که در مباحث گذشته به تفصیل بیان شده است -- محبتی همراه با احترام و تواضع است و چون ولی فقیه در مقام نیابت معصوم قرار دارد از این رو از قداست والایی برخوردار است و رعایت کمال احترام و ادب برای او ضروری است و حفظ حرمت و شأن او بر همه لازم است لذا انتقاد باید به گونه‌ای بیان شود که هیچ‌گونه تأثیر سویی بر قداست و جلالت جایگاه ولی فقیه نداشته باشد. ۳. سومین نکته‌ای که در انتقاد از رهبر باید در نظر گرفت، توجه به دشمن است. انتقاد از رهبر باید هوشمندانه طراحی شود تا موجب سوءاستفاده دشمنان نشود؛ از آن رو که رعایت این موارد در انتقاد از ولی فقیه لازم است، مجلس خبرگان کمیسیونی برای نظارت بر فعالیتهای رهبری دارد که عملکرد ایشان را مورد بررسی قرار می‌دهد و در موارد لازم نتیجه آن را به اطلاع ایشان می‌رساند. این هیأت تحقیق به پیشنهاد خود مقام معظم در مجلس خبرگان تشکیل شد. بهترین شیوه انتقاد به نظر می‌رسد برای رعایت همه اصول مزبور، بهترین شیوه انتقاد، نوشتن نامه به دبیرخانه مجلس خبرگان و بیان موارد لازم است. انتقاد از دیگر مسؤولان نظام (مجلس، قوه مجریه و قوه قضائیه) در اصل ۹۰ قانون اساسی مطرح شده است. «یعنی هر کس شکایتی از طرز کار مجلس یا قوه مجریه و یا قوه قضائیه داشته باشد، می‌تواند شکایت خود را کتباً به مجلس شورای اسلامی عرضه کند. مجلس 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 درباره‌ی او اولویت دارد. شایان ذکر است که نباید انتظار داشته باشیم به همه‌ی 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 کلیه‌ی آحاد شهروندان و اطاعت از انتقادات همه‌ی آنان نیست و نظام اسلامی اتفاقاً در این باب، بیشترین درجه‌ی مردم‌گرایی و انعطاف را دارد. پی نوشت: 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. نسا: ۶۰، «می‌خواهند طاغوت را در اختلافات خود حاکم قرار دهند در حالی که مأمور شده‌اند به طاغوت کفر ورزند». ۹. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷۰. ۱۰. همان. ۱۱. همان. ۱۲. صحیفه‌ی نور، ج ۱۵، ص ۷۶. ۱۳. حکومت اسلامی، صص ۵۶ - ۵۷. ۱۴. نسا (۴): ۶۰. ۱۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷. ۱۶. کمال‌الدین، ج ۲، ص ۴۸۳. ۱۷. آل عمران (۳)، ۱۵۹. ۱۸. نحل (۱۶): ۴۳؛ اگر نمی‌دانید از آگاهان پرسید. ۱۹. بحار، ج ۷۸، ص ۲۴۹، روایت ۱۰۸، باب ۲۳. منبع: پایگاه اسلامی بلاغ نویسنده: آیت الله محمدتقی مصباح یزدی

## اسلام و دموکراسی

اسلام و دموکراسی تاریخ اسلام به دو بخش تقسیم می‌شود: دوره تکوین و دوره تأسیس دولت و تشریح. در دوره تکوین که در مکه از نزول وحی آغاز شد، پیامبر اسلام به دستور خداوند با شرک و بت پرستی مبارزه کرد و آیین نوظهور اسلام را تبلیغ می‌کرد. در این دوره او همراه صحابه اش متحمل زحمات طاقت فرسایی شد که سرانجام مسلمانان تصمیم گرفتند به حبشه مهاجرت نمایند. در سال‌های بعد، پیامبر با مردم یثرب که بعدها (انصار) نامیده شدند طی دو ملاقات در (عقبه) دست به کار سیاسی زد و پیمان (عقبه دوم) را که حاوی نوعی پیمان دفاعی بود، امضا فرمود. بالاخره طبق قرارداد خود با یثربیان در سال سیزدهم بعثت به یثرب (مدینه) هجرت فرمود. در آن جا بود که پایه یک حکومت عادل اسلامی را پی افکند. دوره تأسیس و تشریح از آغاز هجرت شروع می‌شود، پیامبر اکنون که در مدینه به صورت رهبر سیاسی و مذهبی مدنیان درآمده است، با اتکا به قدرت اجتماعی و وحی خداوند، دولت تأسیس کرد. ایشان با بستن قراردادی با یهودیان ساکن مدینه، حکومتی تشکیل داد و امت واحدی به وجود آورد. او برای دولت تازه تأسیس یافته خود، قانون اساسی تنظیم نمود. این قانون در تاریخ اسلام، (صحیفه) نامیده شده است. ۱. در این قانون، روابط اجتماعی هر یک از مسلمانان و یهودیان، ضمن ۴۶ ماده تنظیم شد. البته زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی پیامبر به عنوان الگوی رهبری (اسوه) همان سیره نبوی است که به عنوان دومین منبع تشریحی و آموزشی اسلام تلقی می‌شود. چگونه زیستن و روش‌های اجتماعی او قطعاً یک الگوی عملی است که مسلمانان باید در حیات اجتماعی و مذهبی خود، آن را مد نظر قرار دهند و به او اقتدا نمایند. اکنون، این سؤال مطرح است که روش حکومتی مدینه چه روشی بوده است: دموکراسی، تئوکراسی یا دموکراتیک دینی؟ بحث از حکومت و نوع سیاسی آن، شاید از اصلی‌ترین و با سابقه‌ترین بحث‌های فکری و سیاسی است که در میان اندیشمندان متفکر فلسفه سیاسی بروز کرده و از ارسطو گرفته تا منتسکیو و اندیشمندان سوسیالیسم جهان معاصر، درباره آن بحث کرده‌اند که چگونه انسان اجتماعی در پناه چنان حکومتی می‌تواند به سعادت همگانی و عدالت اجتماعی نایل آید؟ در پاسخ

به چنین مسأله سیاسی بوده که نوع حکومت (دموکراسی) را برای علاج مشکل اجتماعی انسان ارائه داده اند. از سوی دیگر، دعوی حکومت از سوی دین، چگونه می‌تواند با دموکراسی ارتباط داشته باشد؟ آیا حکومت‌های دینی که از سوی انبیا یا جانشینان راستین آن‌ها، که در نهضت‌های دینی اقامه شده است، پاسخ‌گوی نیاز اجتماعی انسان بوده‌اند؟ یا این که حکومت‌های دینی بنا بر خاستگاه اعتقادی خود، که نوعی یقین و جزمیت بر آن حاکم است، چندان ارتباطی با وصف دموکراتیکی نداشته و همواره ناقض آن بوده‌اند و یا این که نوع حکومت‌ها را بر حسب نظریه بعضی از نظریه پردازان سیاسی مانند منتسکیو باید تابع عامل جغرافیایی دانست و آن را این‌گونه تقسیم بندی نمود که: (همواره غرب به دلیل نفوذ مسیحیت، خاستگاه حکومت‌های دموکراسی و شرق منبع حکومت‌های استبدادی بوده است؟) ۲ مفهوم دموکراسی ریشه واژه (دموکراسی) از زبان یونانی گرفته شده است، دِموس ( Demos ) به معنای مردم و کراتین ( Kratien ) به معنای حکومت است. اساس دموکراسی بر آزادی افکار و عقاید و سرچشمه گرفتن حکومت و اقتدار از مردم، استوار است. حکومت دموکراسی بنا به رأی (ابراهام لینکلن) عبارت است از: (حکومت مردم بر مردم و به رأی مردم). ۳ اما معنای واقعی (حکومت مردم بر مردم) یا (حکومت مردمی) چیست؟ به راستی آیا مردم خودشان مستقیماً حکومت می‌کنند؟ یا حکومتی که مردم از اداره و سیاست آن راضی بوده و به آن اطمینان داشته باشند، مردمی است؟ از تجارب سیاسی حکومت‌هایی که در یونان یا روم باستان، به نام حکومت‌های دموکراتیک، حاکمیت داشته‌اند، چنین فهمیده می‌شود که حکومتی که مردم مستقیماً زمام آن را به دست بگیرند نه وجود داشته و نه ممکن است که وجود پیدا کند؛ یعنی در واقع، حکومت دموکراسی به مفهوم سیاسی مصطلح خود، هرگز از عالم ذهن بشر خارج نشده و در بیرون تحقق نیافته است. اما آن چه در عصر ما، از حکومت دموکراتیک دیده می‌شود این است که به حکومتی که فردی مستبد یا طبقه‌ای خاص آن را در دست نداشته باشند، (دموکراسی) گفته می‌شود. چنین حکومتی غیر از حکومت اریستوکراسی (اشرافی) تئوکراسی (روحانیان) و الیگارشی (نظامیان) است. بنابراین وصف (دموکراسی) یک مفهوم سلبی و منفی خواهد داشت. اگر معیار حکومت دموکراسی را رضایت و اعتماد مردم به آن بدانیم، این تعریف ممکن است از جهاتی مقبول، ولی از جهات دیگر قابل نقد و ناقص باشد، زیرا در تاریخ حکومت‌ها، بعضی از سلاطین و زمامداران را هم می‌بینیم که آن‌چنان مورد رغبت و رضایت مردمشان بوده‌اند که حتی احیاناً ستایش هم شده‌اند و به هیچ وجه، مورد اعتراض هم واقع نشده‌اند. حکومت (کریم خان زند) در ایران از نمونه‌های بارز این حکومت است. لذا ممکن است برای حکومت مردمی، تعریف و توصیف دیگری را نیز یادآور شد. حکومت دموکراسی از آن جهت مردمی و دموکراتیک است که در راه خدمت به مردم، برای تأمین رفاه و آسایش آنان، تلاش می‌کند و مردم حق دارند در امور دولت نظارت داشته باشند. این که نوع و نظام چنین حکومتی چیست: دموکراسی، اریستوکراسی یا حکومت صالحان، نکته‌ای است که در بیان اندیشه فیلسوفان سیاسی یونان باستان نیز وجود داشته است. شاید، آنان نخستین بار از مفهوم دموکراسی و خدمت به مردم سخن گفته باشند؛ مثلاً (پریکلس) از حکمرانان آتن، تأکید داشت همه مردم حق دارند حکومت نمایند و حکومت از آن همه است، نه در اختیار عده‌ای، و همه حق دارند بر امور دولت نظارت کنند. ۴ در عصر حاضر نیز اندیشمندان سیاسی آمریکا، وقتی که می‌خواستند استقلال آمریکا را اعلام نمایند، در بیانیه خود چنین آوردند: ما این حقایق را پذیرفته ایم تا مستقل باشیم: ۱ همه انسان‌ها مساوی‌اند و مساوی آفریده شده‌اند. ۲ خداوند به آن‌ها حقوق پایدار اعطا کرده است. این حقوق عبارت‌اند از: حق حیات، آزادی، بهره‌وری از رفاه و خوش‌زیستن و حفظ این حقوق. ۳ حکومت از میان مردم و انسان‌ها برخاسته است و قدرت خود را از مردم دریافت می‌کند. ۵ با وجود این تأکیدات، همه می‌دانیم که حکومت‌های دنیا، حتی در مرکز به اصطلاح دموکراسی جهانی، (آمریکا) چنان نیست که نظر مردم و یا رأی آن‌ها صددرصد دخالت داشته باشد، بلکه بیش‌تر متنفذان جامعه از طریق احزاب حاکم، نمایندگان خود را به قدرت می‌رسانند و تا حافظ منافع آن‌ها باشند. درست برخلاف آن چه در ایران اتفاق افتاد و همه مردم ایران به نظام جمهوری اسلامی رأی دادند. اما در بُعد فلسفه سیاسی و اندیشه‌های بشر دوستانه، طراحان مؤثر

انسانیت و احقاق حقوق، آدمیان اند نه واقعیت، لذا اگر از سر اندیشه، به مسأله حکومت و خدمت به مردم نظر کنیم، علاوه بر فلسفه های سیاسی، همه ادیان بشری، بخصوص ادیان آسمانی، تأکیدی ژرف بر خدمت به مردم و رفاه حال آنان دارند. مردم مداری در آموزش های ادیان اساساً ادیان برای راهنمایی و ارشاد انسان ها و در راه خدمت و ترقی آنان نازل شده و بسط یافته اند، قرآن کریم می فرماید: (أَنتَا أَنْتَ مَنْذَرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ۶۲) (ای پیامبر) تو فقط هشدار دهنده ای و برای هر قومی رهبری است. طبق قدیمی ترین متن حقوقی، (حمورابی) پادشاه بابل، قوانینی را تصویب کرد که حقوق مساوی و عدالت را برای افراد ملت اجرا نماید. از جمله ده فرمانی که خداوند در کوه طور به حضرت موسی وحی فرمود عبارت بود از: (علیه همسایه خود شهادت دروغ مده). در چین کنفوسیوس گفت: (آن چه بر خود روا نمی داری در حق دیگران روا مدار). بودا به شاگردانش گفت: (در جهان مسافرت کنید و به مردم خدمت نمایید، بدون احساس رنج و درد، تنها برای منفعت و شادی خدایان و انسان ها). حضرت مسیح (ع) فرمود: (همسایه ات را دوست مدار). حضرت محمد (ص) پیامبر اسلام فرمود: (اگر با دیگران به بی عدالتی رفتار نکنی، کسی با تو به بی عدالتی رفتار نمی کند). ۷) اسلام و خدمت به مردم بنابراین، اگر خدمت به مردم و تلاش در راه آسایش، رفاه و احیای حقوق انسانی و عدالت اجتماعی را معیار حکومت صالح، شایسته و مردمی بدانیم، قطعاً حکومت پیامبر اسلام (ص) در رهبری حکومت مدینه، از نمونه های اعلای این حکومت می باشد که در مدینه تشکیل شده است. آن چه در حکومت اسلامی، مطرح است، اصول و اهداف متعالی انسانی است، نه شکل و رنگ خاص. هر حکومتی که بتواند عدالت اجتماعی را به نحو شایسته ای در جامعه اجرا نماید، می توان آن را (حکومت اسلامی) نامید. شکل حکومت بر حسب مقتضای زمان به هر صورت که انتخاب شود آزاد است، به عبارت دیگر، حکومت اسلامی، شکل خاص یا رنگ خاصی از حکومت ندارد. معیار عدالت و احیای حقوق انسانی است بعداً شکل حکومت را زمان تعیین می کند. اما اگر بخواهیم شکل حکومت اسلامی و روش سیاسی پیامبر را نام گذاری کنیم، به جاست که آن را حکومت (خدایی مردمی) بنامیم، زیرا پیامبر گرچه فرستاده خداوند است، در کارهای اجتماعی خود همواره از مشورت با مردم ابا نداشته و آنان را در اجرای امور و نظارت بر کارها دخالت می داده است، حتی در بسیاری اوقات، نظر اکثریت را مقدم می داشت. نقش (بیعت) در انتخاب و شکل کشائی اجتماعی وجود یک پدیده اجتماعی در تاریخ و فرهنگ اسلامی، نشان آن است که مسائل اجتماعی در زمان رسول خدا از طریق نظر مردم و رأی و پیمان آن ها صورت می گرفت. قطعاً واژه (بیعت) از ریشه (بیع) به معنای یک نوع عقد و قرارداد اجتماعی است که میان متعاقدین برقرار می شود و حکایت از لزوم میثاق و ضرورت مسأله را می رساند. پیامبر اسلام (ص) در آغاز رسالت و دوره تکوین، هنگامی که می خواست دعوت اهل مدینه (انصار) را بپذیرد، با ایجاد یک نوع قرارداد (بیعت) در عقبه دوم، آن را پذیرفت، جالب این که در این رأی گیری اجتماعی، برخی زنان مسلمان نیز حضور داشتند و در آن شرکت کردند. بیا انعقاد قرارداد (بیعت) صلح حدیبیه، بیعه رضوان، در حل مشکل آتش بس و امضای صلح با قریش، پیامبر آن را به نوعی (رفراندم) گذارد و از مسلمانان در پایداری جبهه اسلام و صلح با قریش (بیعت) گرفت. این بیعت در تاریخ اسلام اهمیت فوق العاده ای دارد که خداوند در سوره فتح، داستان آن را بازگو می کند: (انّ الذین یبایعونک انّما یبایعون الله یدالله فوق ایدیهم فمن نکث فانّما ینکث علی نفسه و من اوفی بما عاهد علیه الله فسیؤتیه اجراً عظیماً ۸۷) در حقیقت، کسانی که با تو بیعت می کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می کنند، دست خدا بالای دست های آنان است. پس هر کس که پیمان شکنی کند، تنها به زیان خود پیمان می شکند و هر که بر آن چه با خدا عهد بسته وفادار بماند به زودی خدا پاداشی بزرگ به او می بخشد. (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ۹۷) خداوند از مؤمنان خشنود است آن جا که در زیر درخت با تو (بیعت) کردند، خداوند از آن چه در دل آن هاست آگاه است پس طمأنینه خود را بر آنها نازل کرد و ایشان را به پیروزی نزدیک رسانید. کارکرد بیعت با پیامبر خود حل مشکل اجتماعی را به دنبال داشت و پیروزی را برای مسلمانان محقق می ساخت. ۱۰) آیا اسلام تثو کراسی است؟ برخی از نویسندگان،

حکومت اسلامی را (تئوکراسی) (Teocracy) معرفی کرده اند، در صورتی که حتی از نظر تشیع، که به پیشوایان منصوص معتقد است، میان حکومت اسلامی و تئوکراسی، تفاوت بسیاری وجود دارد، زیرا آنان که حکومت خود را (از جانب خداوند) و خود را فرزندان الهه معرفی می کردند و یا چون پادشاهان جبار و مستبد مسیحی در قرون وسطی فرضیه (حقوق الهی سلاطین) را مطرح می ساختند، منظورشان این بود که مردم زورگویی آن ها را تحمل نمایند و دم بر نیاورند. اما در حکومت اسلامی، زمامداران موظف اند فقط قانون را اجرا کنند نه اراده شخصی خود را، به تعبیر دیگر، حکومت آن ها کاملاً مشروط است نه مطلق و خود آنها در پیشگاه قانون، با دیگران برابر و در عرض سایر امت اند. امام علی (ع) در اولین خطبه خود پس از حکومت فرمود: (إيها الناس انما انا رجل منكم لي ما لكم وعلي ما عليكم) ۱۱ ای مردم، من یکی از شما هستم، آن چه به نفع شما است به صلاح من هم هست و هر چه به ضرر شما است، قطعاً به ضرر من هم خواهد بود. نقد منتسکیو بدون شک، نظر منتسکیو درباره حکومت اسلامی از بی اطلاعی بوده است، حاشیه پرداز (روح القوانين)، محمد مددپور، می نویسد: (منتسکیو بنا بر مشهودات زمانه و مبانی نظری عصر روشن گرایی در شرق شناسی و مسأله استبداد شرقی، در مطالعات سیاسی و تاریخی خود به این نتیجه رسیده است که هر آن چه متعلق به شرق و ادیان شرقی است، منشأ استبداد است، در حالی که مسیحیت غربی از استبداد دوری می کند). این نظریه در مقایسه میان اقدامات دولت عثمانی در مقام تبعیت از اسلام رسمی بسیار سست می نماید، زیرا در دولت های اروپایی عصر منتسکیو به عنوان مظهر مسیحیت رسمی به سهولت می توان دریافت که پادشاهان مسیحی اروپا در استبداد و ظلم و ستم بر رعایا کم تر از همتایان عثمانی و شرقی خود نبودند. در واقع، تفاوت اساسی استبداد غربی و شرقی در تفاوت روش است و گرنه دیانت اسلام و مسیحیت هیچ کدام با استبداد رأی حاکم جور موافق نیستند و از هر دو دین، در قلمرو آن ها تنها اسمشان حاکم بوده است. مسأله ای که قابل ذکر است این است که آیا منتسکیو از جنایات پادشاهانی که قدرت مطلقه داشتند و به کشتارهای وسیعی، طی جنگ های قدرت در عصر اصلاح مذهب و تشکیل حکومت های مرکزی، دست می یازیدند، بی خبر بوده است؟ مگر در همان عصر، (لوئی چهاردهم) با جنگ های خود، هزاران نفر را به کام مرگ نفرستاده بود و یا (کاترین دوم) با نظام سرواژی (زمین برده داری) بی رحمانه حکومت نمی کرد؟ آیا اروپاییان داعیه حکومت الهی (آن هم از نوعی مسیحیت) نداشتند که هفتاد هزار مسلمان را در عصر جنگ های صلیبی در بیت المقدس کشتار کردند؟ ۱۲ دموکراسی انسانی نویسنده، این تعبیر را از دکتر (محمود عقاد) متفکر و نویسنده مصری، اقتباس کرده است. ۱۳ منظور از دموکراسی انسانی آن نوع حکومت مردمی است که جوهره ذاتی آن خدمت به مردم و نجات انسان از چنگال عفریت جهل، فقر و امراض جسمی و روحی و آزادی انسان از سلطه ظالمانه انسان دیگر و از سیطره استعمار، استثمار و استحمار است و این موضوعی است که در عمق تعالیم اسلام وجود دارد و از صمیم رسالت های آسمانی بر می خیزد. بنابراین توصیف، دموکراسی اسلامی بر چهار پایه و اساس استوار است: ۱ آزادی انسان: هیچ انسانی گناه انسان دیگر، حتی گناه پدران و اجدادش را بر دوش نمی کشد: (لا تزر وازرةٌ وزر أخری). ۱۴ ۲ مسؤولیت انسان: (تلك أمةٌ قد خلت لها ما كسبت ولکم ما كسبتنم ولا تسألون عما كانوا يعملون). ۱۵ فقط انسان مسؤول اعمال خویش است: (وَأَنْ لَيْسَ لِلانسانِ إِلَّا ما سَعَى). ۱۶ (كُلُّ نَفْسٍ بما كَسَبَتْ رهینه). ۱۷ در خصوص احساس مسؤولیت و آگاهی انسان، این حدیث نبوی معروف وارد شده است: (كلکم راعٍ و كلکم مسؤول عن رعیتة. الامام راعٍ و مسؤول عن رعیتة والرَّجُلُ راعِقِرَّانٍ فی اهله و مسؤول عن رعیتة و المرأة راعیة فی بیتها و مسؤول عن رعیتها والخدامُ مسؤولٌ فی مال سیده و مسؤول عن رعیتة). ۱۸ ۳ حقوق عمومی و تساوی مردم: (یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکرٍ و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اكرمکم عندالله اتقاکم). ۱۹ روابط خانوادگی نیز به یک معنا منقطع است. حدیث نبوی در این باره می فرماید: (یا معشر اشرُوا انفسکم لا اغنی عنکم من الله شیئاً. یا بنی عبد مناف! لا اغنی عنکم من الله شیئاً. یا عباس بن عبدالمطلب! لا اغنی عنک من الله شیئاً. یا فاطمة بنت محمد! سلینی من مالی ما شئت، لا اغنی عنک من الله شیئاً، لی عملی ولکم عملکم). مضمون سخن حضرت (ص) این است که: ای جماعت قریش، خود را از عذاب آتش

برهانید، من شما را پیش خداوند چیزی را بی نیاز نمی کنم. ای فرزندان عبد مناف، ای عباس بن عبدالمطلب، ای فاطمه، خود را بپائید من از شما پیش خداوند چیزی را بی نیاز نمی نمایم. اعمال من در گرو من است و کارهای شما رهین شما است. پیغمبر شنید که ابوذر به یکی از صحابه می گوید: یابن السوداء، ای فرزند زن سیاه. آن حضرت ناراحت شد و فرمود: (لَيْسَ لِابْنِ الْبَيْضَاءِ عَلَيَّ ابْنِ السُّودَاءِ فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ أَوْ عَمَلٍ صَالِحٍ) فرزند زن سفید بر فرزند زن سیاه هیچ برتری ندارد جز به تقوا و کار شایسته. اسلام، مانند یهودیت برای گروه یا نژاد خاصی انحصار نیافته، بلکه دعوتش عام و همگانی است: (وَمَا ارسلناك إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ). هرگونه تعصب و عصبیت نیز از نظر آن محکوم و مطرود است: (لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَىٰ عَلَىٰ عَصِيْبَةٍ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَالَ بِالْعَصِيْبَةِ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَىٰ عَصِيْبَةٍ)؛ ۲۰ از ما نیست کسی که بر تعصب سخن بگوید و یا بر عصبیت بمیرد. بنا به روایتی، حضرت امام سجاد فرمود: (العصبيَّة هي أن ترى شرار قومك خيراً من خيار قوم آخرين)؛ ۲۱ تعصب آن است که اشرار قوم خود را بهتر از خوبان دیگران بدانی. ۴ مشورت با مردم: به بیان یکی از نویسندگان اسلامی ۲۲، محمود عقّاد مصری، لازمه حکومت عامه، تنها دخالت دادن مردم در انتخاب زمامدار و سپس بی اطلاعی و بی طرفی مردم در امور مملکت نیست، حکومت عامه کامل وقتی تحقق می یابد که همکاری و مراقبت مستمر باشد. مشورت کردن و احترام به رأی و نظر مردم در امر اجتماعی، سبب دل بستگی و پشتیبانی آن ها می گردد. ضمناً موجب توسعه شخصیت در ملت می شود. آیات و احادیث به قدر کافی بر اصل مشورت در ایدئولوژی و حاکمیت دموکراتیک اسلامی دلالت دارد: (والذین استجابوا لربهم و أقاموا الصلوة و أمرهم شوری بینهم و مما رزقناهم يُنفقون\* والذین اذا أصابهم البغی هم ینتصرون). ۲۳ (فاعف عنهم و اسئغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله). ۲۴ حتی در پاره ای از روایات اشاره شده است که در صورت نبودن آیه و حدیث در مورد حلّ مشکلات اجتماعی می توان حلّ مشکل را از طریق مشورت با مردم حلّ کرد. از سعید بن المسیب از امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است که فرمود: (قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَنْزِلُ بِنَا وَلَمْ يَنْزَلْ فِيهِ قُرْآنٌ وَلَمْ تَمْضِ فِيهِ سُنَّتُكَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: وَاجْمَعُوا لَهُ الْعَالَمِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاجْعَلُوهُ شُورَى بَيْنَكُمْ وَ لَا تَقْضُوا فِيهِ بِرَأْيِ وَاحِدٍ)؛ ۲۵ یا رسول الله، قضیه ای پیش می آید که درباره آن آیه ای نازل نشده و سنت تو جاری نگشته است (پدیده های نو اجتماعی) فرمود: دانشمندان مؤمن را گرد آورید و درباره آن میان خود به مشورت بپردازید. بدون آن که به رأی واحد قضاوت نمایید. تضامن اجتماعی و مسؤولیت همگانی و جوب اجرای امر به معروف و نهی از منکر به عنوان اصل نظارت همگانی و تضامن اجتماعی از اصول و پایه های اساسی جامعه مردمی اسلامی است. آثار اجتماعی این تضامن، برقراری حالت خیرخواهی و تسالم اجتماعی است. آن چه شایان اهمیت است این که قرآن ضرورت (گروه) خاص که دعوت به خیر و معروف را عهده دار باشند، ضروری می داند و طبیعی است که معقول ترین و طبیعی راه و روش برای این موضوع، همان وجود احزاب صالح و شایسته اجتماعی سیاسی است که با برنامه ریزی و خیرخواهی و نه غوغا سالاری و توطئه گری به جامعه، آگاهی و شعور اجتماعی بدهند و زمامداران حکومت را در خطا کاری و اشتباه اندازی خود هشدار دهند. آن چه مهم است این است که ملت ما در طول سال های حکومت استبدادی شاهی که آثار و نتایج آن هنوز به این زودی ها از جامعه ما، کهنه نمی شود، طعم یک آزادی مشروع و قانونی و احزاب خیرخواه و شایسته را ندیده اند و یا تربیت اجتماعی برای تعامل، گفت و گو و تفاهم و در یک کلام (کار اجتماعی) را پیدا نکرده اند. هر کسی نظر خود را حق و رأی دیگری ابلهانه، و وابسته به بیگانه دانسته است و امت اسلامی که ضرورت داشت از وحدت اجتماعی و اخوت و محبت اسلامی برخوردار باشد، کاملاً محروم و احياناً ضد آن را مشاهده کرده است. از آثار شعور اجتماعی یک ملت آگاه این است که از تجربیات تاریخی گذشته خود عبرت گیرد و نعمت آزادی و استقلال را که با بهای خون بهترین فرزندان خود به دست آورده است از دست ندهد. شکست نهضت مشروطه و نهضت ملی در یک قرن اخیر، یک بار دیگر همه دل سوزان، ایران دوستان و اسلام خواهان این ملت را هشدار می دهد که: (بیا تا قدر یکدیگر بدانیم) پی نوشت ها: ۱. سیدمحمد ثقفی، ساختار اجتماعی سیاسی نخستین حکومت اسلامی در مدینه (قم، انتشارات هجرت قم، ۱۳۷۶) ص ۹۵؛ سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۱۵۰،



بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۱۰۱۱۱. ۲. منتسکیو، روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵ش) ج ۲، ص ۷۶. ۳. Richard. M.Ketcham "what is Democracy" p.۳۸. Dattom.. Co Newyork. ۱۹۵۵. ۴. Ibid. P.۴۰. ۵. Ibid. P.۲۲. ۶. رعد (۱۳) آیه ۷. ۷. ۸. Richard. Ibid.p.۲۴. فتح (۴۸) آیه ۱۰. ۹. همان، آیه ۱۸. ۱۰. طبرسی، تفسیر مجمع البیان (تهران، شرکة المعارف الاسلامیة، ۱۳۷۹ه) ج ۹، ص ۱۱۷. ۱۱. قلمداران حیدر علی حکومت در اسلام، ص ۹۶، انتشارات اسماعیلیان، تهران، ۱۳۸۵ه. ۱۲. مددپور، حاشیه بر روح القوانين، ج ۲، ص ۷۸۲. ۱۳. عباس محمود العقاد، الایموقراطیة فی الاسلام (بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۷۰) ص ۱۷. ۱۴. انعام (۶) آیه ۱۶۴. ۱۵. بقره (۲) آیه ۱۴۱. ۱۶. نجم (۵۳) آیه ۳۹. ۱۷. مدثر (۷۴) آیه ۳۸. ۱۸. موسوعه العقاد الاسلامیة، الایموقراطیة فی الاسلام، ص ۷۱۴، دارالکتاب العربی. ۱۹. حجرات (۴۹) آیه ۱۳. ۲۰. موسوعه العقاد الاسلامیة، الایموقراطیة فی الاسلام، ص ۷۱۴، دارالکتاب العربی و علاء الدین الاعلمی، و هج الفصاحه، ص ۵۲۰، بیروت، ۱۴۰۸ه. ۲۱. شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ج ۲، ماده (عصب)، ص ۲۵۶. ۲۲. عباس محمود عقاد، همان، ص ۷۰. ۲۳. شوری (۴۲) آیه ۳۸ و ۳۹. ۲۴. آل عمران (۳) آیه ۱۵۹. ۲۵. به نقل از حکومت در اسلام حیدر علی قلمداران، ص ۲۱۸، منقول از سنن ابی داود. منبع: فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۴ \* ارسال مقاله توسط عضو محترم سایت با نام کاربری: SM۱۳۷۲ / نویسنده: سید محمد ثقفی

### مردم سالاری دینی در برابر لیبرال دموکراسی

مردم سالاری دینی در برابر لیبرال دموکراسی اشاره: «مردم سالاری دینی» نظریه مهمی است که باید درباره ماهیت، حدود، محاسن و مزیت های آن بر «مردم سالاری لیبرال» یا «لیبرال دموکراسی» سخن راند. خوشبختانه این بحث، با دخالت مقام معظم رهبری - مدظله العالی - و مطرح شدن «مردم سالاری دینی» از زبان ایشان، روح تازه ای به خود گرفت. البته به طور طبیعی، مناقشاتی در این بحث نیز به وجود آمده و در تعریف و تحدید مردم سالاری دینی، میان صاحب نظران اختلافاتی هم رخ نموده است. این بحث مهم و اساسی در آغاز پیروزی انقلاب اسلامی و هنگام تدوین قانون اساسی در مجلس خبرگان قانون اساسی و مدتی پس از آن، در نشست ها و کرسی های سخنرانی گوناگون جریان داشت. مناسب است در این زمان، که پس از گذشت بیش از دو دهه از انقلاب، غبار تحریف و جعل و ابهام بر بعضی حقایق نشست است، با رجوعی دوباره به نظرات مقام معظم رهبری، به تبیین «مردم سالاری دینی» و حدود و شرایط آن از نگاه ایشان پردازیم و وجوه ممیزه این مردم سالاری، با دموکراسی غربی را بشناسیم و بدین گونه در تبیین دوباره این بحث ارزنده سهم شویم. واژه «مردم داری» و «مردم سالاری» دارای معانی نزدیک به هم و مرتبطی هستند. برای تبیین این دو مفهوم لازم است که ابتدا معنای «مردمی بودن» روشن شود. مقام معظم رهبری در تبیین معنای «مردمی» گفته اند: «مردمی بودن حکومت، یعنی نقش دادن به مردم در حکومت. یعنی مردم در اداره حکومت و تشکیل حکومت و تعیین حاکم و رژیم حکومتی و سیاسی نقش داشته باشند (مردم سالاری). یک معنای دیگر برای مردمی بودن حکومت اسلامی این است که حکومت اسلامی در خدمت مردم است. آنچه برای حاکم مطرح است، منافع عامه مردم است، نه اشخاص معین و یا قشر معین یا طبقه معین (مردم داری). اسلام به هر دو معنا، دارای حکومت مردمی است. اگر یک حکومتی ادعا کند که مردمی است، باید به هر دو معنا مردمی باشد.» لذا «مردم سالاری» یکی از معانی «مردمی بودن» و غیر از «مردم داری» است. رهبر انقلاب در تبیین مردم سالاری، این گونه فرموده اند: «مردم سالاری یعنی اعتنا کردن به خواسته های مردم، یعنی درک کردن حرف ها و دردهای مردم، یعنی میدان دادن به مردم، اجتماع مردم سالاری، یعنی اجتماعی که مردم در صحنه ها حضور دارند، تصمیم می گیرند، انتخاب می کنند. اصل تشخیص این که چه نظامی در کشور بر سر کار بیاید، این را امام به عهده رفراندوم و آراء عمومی گذاشتند. این هم در دنیا سابقه نداشت. در هیچ انقلابی در دنیا ما ندیدیم و نشنیدیم که انتخاب نوع نظام را - آن هم در همان

اوایل انقلاب - به عهده مردم بگذارند . تدوین قانون اساسی خواسته دیگر امام بود ، آن هم نه به وسیله جمعی که خود امام معین کند ، بلکه باز به وسیله منتخبان مردم صورت گرفت . مردم ، اعضای مجلس خبرگان را انتخاب کردند تا قانون اساسی تدوین شود . باز مجدداً همان قانون را به رأی مردم گذاشتند و هنوز یک سال از پیروزی انقلاب نگذشته بود که مردم در انتخابات ریاست جمهوری شرکت کردند و بعد از مدت کوتاهی هم مجلس شورای اسلامی به راه افتاد . « در کشور ما گرچه اصول آن بر اساس مردم سالاری پایه ریزی شد ، ولی مردم سالاری مطلق نیست ، بلکه «مردم سالاری دینی» و حکومت ما نیز جمهوری اسلامی است . جمهوری اسلامی بر دو پایه استوار است: یکی جمهور ، یعنی آحاد مردم و جمعیت کشور ، کسانی که امر اداره کشور و تشکیلات دولتی و مدیریت کشور را تعیین می کنند و دیگری اسلام ، یعنی این حرکت مردم بر پایه تفکر اسلام و شریعت اسلامی است . در کشوری که اکثریت قریب به اتفاق آن مسلمان هستند ، آن هم مسلمان معتقد و مؤمن و عامل که در طول زمان ، ایمان عمیق خودشان را به اسلام ثابت کرده اند ، اگر حکومتی مردمی است ، پس اسلامی هم هست . این یک امر طبیعی است . امروز هم واضح ترین حقیقت در نظام ما این است که آحاد و توده مردم از نظام حاکم بر کشور می خواهند که مسلمان باشد و مسلمانی عمل کند و اسلام را در جامعه تحقق بخشد ... مجلس و دستگاه قانونگذاری این مملکت ، به خواست مردم ، موظفند که قوانین را بر اساس شریعت اسلام وضع کنند . در مردم سالاری دینی ، حاکمان باید منتخب مردم باشند و این انتخاب باید در چهار چوب احکام اسلام باشد و این جمع بین «مردمی» و «اسلامی» است : «آن جایی که یک شخص معینی به عنوان حاکم از طرف خدای متعال معین نشده است ، در آن جا حاکم دارای دو پایه و دو رکن است : رکن اول آمیخته بودن و آراسته بودن با ملاک ها و صفاتی که اسلام برای حاکم معین کرده است ، مانند دانش و تقوا و توانایی و تعهد و صفاتی که برای حاکم هست ، رکن دوم قبول مردم و پذیرش مردم است .» «اصلی ترین عنصر تشکیل دهنده نظام (اسلامی) عبارت است از ، اسلام گرایی و تکیه بر مبانی مستحکم اسلامی و قرآنی ... چون ملت ایران از اعماق قلب به اسلام معتقد ، مومن و وابسته بود و هست ... لذا وقتی مردم پرچم اسلام را در دست امام مشاهده کردند و باور کردند که امام برای احیای عظمت اسلام و ایجاد نظام اسلامی وارد میدان شده ، گرد او را گرفتند و بعد از پیروزی هم به همین انگیزه ها در میدان های خوف و خطر حاضر شدند ، چون ایمان آنها به اسلام عمیق بود .» «در نظام اسلامی ، یعنی مردم سالاری دینی ، مردم انتخاب می کنند ، تصمیم می گیرند و سرنوشت اداره کشور را به وسیله منتخبان خودشان در اختیار دارند ، اما این خواست و اراده مردم در سایه هدایت الهی هرگز به بیرون جاده صلاح و فلاح راه نمی برد و از صراط مستقیم خارج نمی شود .» توهم ناسازگاری «مردم سالاری» و «خداسالاری»! آیا «مردم سالاری» با «دین سالاری» و «خدا سالاری» سازگار است ؟ مگر ما به حکم دین ، فقط خدا را حاکم نمی دانیم ، پس آیا اعتقاد به مردم سالاری به معنای ضدیت با دین نیست ؟ متأسفانه این ذهنیت خطا از طرف عده ای ترویج می شود که مردم سالاری با دین سالاری قابل جمع نیست و جمعی از نظریه پردازان نیز جمع این دو را مخالف توحید دانسته و آن را انکار کرده اند . سابقه حکومت های استبدادی که خود را به نام دین بر مردم تحمیل کرده اند ، نیز عاملی در دست دشمنان بر تبلیغ ناسازگاری دین سالاری و مردم سالاری شده است . مسئله منافات میان حکومت اسلامی و حکومت مردمی ، دارای یک سابقه تاریخی است . در طول تاریخ غالب حکومت هایی که به نام حکومت دینی وجود پیدا کرده اند ، تا آن جایی که در تاریخ از آن نشانی هست ، حکومت های استبدادی ای بوده اند که مردم و افکار مردم در آن راهی نداشته است . حکومت های مسیحی دوران قرون وسطی که در آن حاکمیت روحانیون مسیحی و حاکمیت مسیحیت مشهود و محسوس بوده است ، جزو استبدادی ترین حکومت هایی هستند که تاریخ به یاد دارد . همیشه حکومت الهی بهانه ای بوده است برای این که حاکمان رأی مردم را نادیده بگیرند و به آن اعتنا نکنند ... نتیجه این شد که در ذهن بسیاری از اندیشمندان و نویسندگان ، حتی این فکر مسجل شد که حکومت دینی با حکومت مردمی دو تاست و این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند . در حالی که حکومت الهی به طبیعت و ذات خود با حکومت الهی و دخالت آرای مردم در حکومت ، نه تنها

منافاتی ندارد، بلکه حکومت های الهی بهترین و شیواترین وسیله برای تأمین دخالت مردم در اداره امور هستند. امیرالمؤمنین مردمی ترین حاکمی است که عالم اسلامی و تاریخ اسلام به خود دیده است. حاکمی که برای اولین بار عامه مردم جمع شدند و از او تقاضا کردند تا زمامداری آنها را به دست بگیرد. مقام معظم رهبری می فرمایند: «وقتی ما می گوئیم حکومت اسلام یک حکومت مردمی است، معنای این حرف این نیست که حکومت اسلامی حکومت خدا نیست. در اسلام حکومت الله با حاکمیت مردم در سرنوشت خود منافاتی ندارد. حکومت مردم به معنای حکومت مردم، آن چنان که در دموکراسی های غربی بیان شده، نیست. حکومت مردم به همان اندازه ای است که بر طبق فرمان خدا برای مردم اجازه و امکان تصمیم گیری و اقدام داده شده است و لذا قرآن درباره بنی اسرائیل می فرماید: «و نرید أن نمّن علی الذین استضعفوا فی الأرض و نجعلهم ائمه...» یعنی حکومت (از آن) مستضعفان است و این منافاتی ندارد که حکومت مستضعفان به معنای حکومت خدا و در چارچوب احکام الهی باشد.»

نقایص مردم سالاری لیبرال (لیبرال دموکراسی) گرچه لیبرال دموکراسی نسبت به نظام های استبدادی شاهنشاهی و امپراتوری که قبل از آن وجود داشت، دارای مزایای فراوانی است، اما اشکالات بسیاری دارد که به تعدادی از آنها اشاره می شود: حاکمیت خواسته های نفسانی، آزادی مطلق گرچه لیبرال دموکراسی نیز برای خود چارچوبی دارد، ولی قاعده آن فقط خواست اکثریت است و از آن جا که انسان غربی و حکومت های لیبرال دموکراسی غرب مقید به هیچ مکتب دینی و آسمانی نیستند (یا حداکثر دین را در حوزه شخصی نفوذ داده و حوزه اجتماعی را از دایره نفوذ آن خارج دانسته اند)، خواست های تربیت نشده و رهای انسان ها به طور طبیعی در مسیر مادی و شهوانی قرار می گیرد. این که از نظر کشورهای غربی الزام به رعایت همه ضوابط اخلاقی و دینی خلاف حقوق بشر شمرده می شود، بر همین مبناست. دموکراسی های غربی بر مبنای کشاندن آحاد مردم به غفلت و رها کردن زمام شهوات و هواهای نفسانی است و آزادی شهوات جنسی، یک امر مباح و مجاز و بی قید و شرط است. آزادی در فرهنگ غربی، یعنی مخالفت با هر چیزی که جلوی هوس و کام انسان را بگیرد، یعنی رهایی از هر قید و بندی. البته قید و بند قانونی را که پذیرفته اند، قبول می کنند، اما همان قانون هم با توجه و با ملاحظه به این که «اخلاق قید نیست»، «مذهب قید نیست» و «حفظ حقوق ملت ها قید نیست» تدوین می شود... از نظر قواعد لیبرال دموکراسی، قید زدن به خواسته های انسانی خلاف است، لذا اگر مردم و اکثریت افراد جامعه ای قریب به اتفاق و آزادانه حجاب، حاکمیت دین خدا، حرمت مشروبات الکلی و... را بپذیرند، خلاف دموکراسی عمل کرده اند. حاکمیت سرمایه داران و قدرتمندان در دموکراسی های غربی، چارچوب حکومت عبارت است از منافع و خواست صاحبان ثروت و سرمایه داران حاکم بر سرنوشت جامعه، تنها در آن چارچوب است که رأی مردم اعتبار پیدا می کند و نافذ می شود. اگر مردم چیزی را خلاف منافع سرمایه داران و صاحبان قدرت اقتصادی و مالی - و بر اثر آن قدرت سیاسی - بخواهند، هیچ تضمینی وجود ندارد که این نظام های دموکراتیک تسلیم خواست مردم شوند. به همین علت در کشورهایی که مدعی وجود دموکراسی هستند، غالب دولتمردان را سرمایه داران یا وابستگان آنها تشکیل می دهند و عموماً افراد متنفذ، ثروتمند و زورمدار به مجلس راه می یابند. حاکم نبودن ضوابط صحیح انسانی در دموکراسی های غربی، همان گونه که ذکر شد، حکومت در چارچوب رأی اکثریت و با تبلیغات گسترده و مزورانه سرمایه داران در مجرای خواست آنان شکل می گیرد و در این دموکراسی ها ضوابط صحیح عقلانی - انسانی و اخلاقی حاکم نیست. به هیچ وجه شرط نشده که حاکم دارای عدالت، علم، کاردانی و... باشد و یا در سطح توده مردم زندگی کند. ممکن است فردی که دارای هیچ صلاحیتی نبوده و اشرافی زندگی می کند و فاسد است و... با تبلیغات و تزویر رأی مردم را جلب کند و حاکم شود. نبودن آزادی واقعی انتخاب اگرچه در تبلیغات دموکراسی می گویند مردم حق رأی آزادانه دارند، ولی واقعاً مردم آزادانه انتخاب نمی کنند؛ تبلیغات پر زرق و برق، در حقیقت راه انتخاب صحیح را بر مردم می بندد. امروزه در دنیا، دموکراسی، یک دموکراسی حقیقی نیست؛ چرا که فشار تبلیغات پر زرق و برق و تو خالی با سخنان فریب آمیز، آن چنان بر ذهن مردم سنگینی می کند که دیگر قدرتی برای شناسایی

اصلح باقی نخواهد ماند و امکان انتخاب درست از مردم گرفته می شود. در دنیای جدید، دموکراسی، یعنی خواست قبول اکثریت مردم، ملاک و منشأ حکومت شمرده شود؛ اما کیست نداند که ده ها وسیله غیر شرافتمندانه به کار گرفته می شود تا خواست مردم به سویی که زمامداران و قدرت طلبان می خواهند، هدایت شود؟ ملاک، اکثریت شرکت کنندگان هر کس در حکومت های مبتنی بر دموکراسی غربی، رأی اکثریت شرکت کنندگان در انتخابات - نصف به علاوه یک - را جلب کند، حاکم و زمامدار می شود، در حالی که همیشه کثیری از واجدان شرایط - گاهی بیش از پنجاه درصد - در انتخابات شرکت نمی کنند و بدین گونه فردی با جلب مثلاً بیست درصد رأی واجدان شرایط به ریاست جمهوری می رسد که این یکی از بزرگترین نقاط ضعف لیبرال دموکراسی است. قرارداد عرفی بودن دموکراسی حکومت و حاکمان از آن جهت موظفند قواعد دموکراسی و مردم سالاری را رعایت کنند که چنین قرارداد عرفی را پذیرفته و امضا کرده اند، لذا اگر زمینه ای برای نقض این قواعد به دست آورند، هیچ مانعی درونی، ایمانی و اعتقادی مانع آنان نمی شود، چرا که این مردم سالاری در اعتقادات آنان ریشه ای ندارد. مزیت های مردم سالاری دینی تا اینجا نقایص مردم سالاری لیبرال را مطرح کردیم. مردم سالاری دینی علاوه بر این که تمام محاسن مردم سالاری دینی را دارد، از نقایص مردم سالاری لیبرال نیز پیراسته است و محسنات و مزایای دیگری نیز دارد که آن را در اوج می نشاند: حاکمیت خدا و دین همان طور که گذشت، هر حکومتی چارچوبی دارد. دموکراسی غربی در چارچوب خواست آزاد و رهای انسان ها و اکثریت بود که آن هم توسط سرمایه داران جهت داده می شد، ولی در مردم سالاری دینی، چارچوب دین خدا حاکم است و مردم حاکمیت این چارچوب را پذیرفته اند. مقام معظم رهبری می فرمایند: «در جامعه ای که مردم آن جامعه اعتقاد به خدا دارند، حکومت آن جامعه باید حکومت مکتب باشد؛ یعنی حکومت اسلام و شریعت اسلامی و احکام و مقررات اسلامی باید بر زندگی مردم حکومت کند و به عنوان اجرا کننده این احکام در جامعه، آن کسی از همه مناسب تر و شایسته تر است که دارای دو صفت بارز و اصلی باشد؛ فقاقت و عدالت.» ضوابط و شرایط ویژه در مردم سالاری دینی، حاکمان باید دارای شرایط ویژه بوده و از صلاحیت ها و توانایی های سطح بالایی برخوردار باشند. هر کسی حق ندارد خود را در معرض تصدی حکومت قرار دهد و مردم هم مکلفند که فقط به افراد واجد شرایط رأی دهند. حاکم باید در جایی که شخص معینی برای حکومت از طرف خدای متعال معین نشده است، دو رکن داشته باشد؛ رکن اول آراسته بودن با ملاک ها و صفاتی که اسلام برای حاکم معین کرده است؛ مانند دانش، تقوا، توانایی، تعهد و ... رکن دوم پذیرش مردم و مقبولیت حاکم نزد مردم. در اسلام هیچ انسانی این حق را ندارد که اداره امور انسان های دیگر را به عهده بگیرد. این حق مخصوص خدای متعال است که خالق و منشأ و عالم به مصالح و مالک امور انسان ها، بلکه مالک امور همه ذرات عالم وجود است. خدای متعال این ولایت و حاکمیت را از مجاری خاص اعمال می کند؛ یعنی آن وقتی هم که حاکم اسلامی چه بر اساس تعیین شخص - آن چنان که طبق عقیده ما در مورد امیر المؤمنین و ائمه علیهم السلام تحقق پیدا کرد - و چه بر اساس ضوابط و معیارها انتخاب شد، وقتی این اختیار به او داده می شود که امور مردم را اداره کند، باز این ولایت، ولایت خداست ... آن کسی که این ولایت را از طرف خداوند عهده دار می شود، باید نمونه ضعیف و پرتو و سایه ای از آن ولایت الهی را تحقق بخشد. آن شخص با دستگاهی که اداره امور مردم را به عهده می گیرد، باید مظهر قدرت و عدالت و رحمت و حکمت الهی باشد. این خصوصیت فارق بین جامعه اسلامی و همه جوامع دیگر است که به شکل های دیگر اداره می شود. تکیه بر آگاهی و بینش مردم در نظام های استبدادی، حکومت بر جهل مردم استوار است و در لیبرال دموکراسی غربی، بر تبلیغات و تزویر؛ ولی مردم سالاری دینی بر بینش عمومی توده مردم استوار است و عموم مردم آگاهانه از حکومت اطاعت می کنند و حکومت سعی بر آگاه ساختن و توجیه عموم دارد. در این خصوص مقام معظم رهبری می فرمایند: «مردم در این نظام باید بدانند نظام ما و کشور ما، غیر از کشورها و نظام هایی است که بر مبنای استبداد اداره می شوند که می خواهند مردم نفهمند، کر و کور باشند ... حرفه نظام ما و رژیم ما و حکومت ما و دولت ما در دانستن مردم است. اگر مردم ندانند، اگر مردم

نفهمند، اگر مردم تصمیم نگیرند، کارگردانندگان این حکومت مشکل می‌شود، لذا مبنای کار در این نظام بر بصیرت مردم است. مردم سالاری حکم شرع و دین است، نه یک قرارداد عرفی بر عکس مردم سالاری لیبرال که ریشه در قرارداد اجتماعی داشت، مردم سالاری دینی حکم شرع و دستور دین است و مردم و حاکمان به حکم دین، موظف به گردن نهادن در برابر آن می‌باشند و به هیچ وجه حق تخطی از آن را ندارند. مقام معظم رهبری می‌فرماید: «مردم سالاری ما مردم سالاری دینی است. دارای فلسفه و مبنا است. چرا مردم باید رأی بدهند؟ چرا باید رأی مردم دارای اعتبار باشد؟ این متکی بر احساسات توخالی و پوچ و مبتنی بر اعتبار نیست. مراجعه به رأی، اراده و خواست مردم در آن جایی که این مراجعه لازم است، نظر اسلام است، لذا تعهد اسلامی به وجود می‌آورد. مثل کشورهای غربی نیست که یک قرارداد عرفی باشد تا بتوانند آن را به راحتی نقض کنند. در نظام جمهوری اسلامی، مردم سالاری یک وظیفه دینی است و مسئولان برای حفظ این خصوصیت، تعهد دینی دارند و پیش خدا باید جواب بدهند.» اهرم‌های کنترلی در مردم سالاری دینی، حاکم باید فقیه، عادل، اسلام شناس و منتخب مردم باشد. چنین حاکمی اگر کوچکترین استبداد و خودکامگی بورزد، خود به خود عزل می‌شود و حق ادامه حکومت ندارد و خبرگان ملت موظفند بر او نظارت داشته باشند. اگر به خودکامگی گرایید، او را عزل یا به عبارت دیگر عزل او را اعلام کنند. با توجه به تبیین مطرح شده از مردم سالاری و ویژگی‌ها و محسنات آن، هیچ فرد منصفی بر برتری مردم سالاری دینی نسبت به مردم سالاری غربی و لیبرال دموکراسی، تردید و شبهه ای نخواهد داشت. منبع: فصلنامه ی پویا شماره ۲ / خ

### شایسته سالاری در حکومت دینی

شایسته سالاری در حکومت دینی مجلس شورای اسلامی، در بین ارکان نظام مقدس اسلامی، از جایگاه ویژه ای برخوردار می‌باشد تا جایی که بنیانگذار و معمار کبیر انقلاب، حضرت امام آن را در رأس همه امور می‌دانست. مجلس شورای اسلامی رکن قوه مقننه در نظام جمهوری اسلامی ایران است که از نمایندگان منتخب مردم تشکیل شده و مصوبات آن پس از طی مراحل برای اجرا به قوه مجریه و قوه قضائیه ابلاغ خواهد شد. (۱) یکی از اصول اساسی و مهم در گزینش‌ها مسئله «شایسته سالاری» است؛ چرا که هر کدام از ما با انتخاب نماینده ای مجرب، متعهد، توانمند و شایسته می‌توانیم، سلامت و کارآمدی سیستم تصمیم‌گیری و نظارت کشورمان را تضمین نموده، و شاهد پیشرفت و تعالی هر چه بیشتر کشورمان باشیم. در این نوشتار تلاش می‌شود ضمن بررسی مفهوم شایسته سالاری، دیدگاه قرآن و سیره پیامبر (صلی الله علیه و آله) و حضرت امیر (علیه السلام) را در این خصوص بیان کنیم. مطلب را از نظر می‌گذرانیم: واژه شناسی شایسته سالاری (۲) یا شایسته محوری مفهومی رایج و شناخته شده در علوم سیاسی و حکومت داری می‌باشد. شایستگی به معنای داشتن توانایی، مهارت، دانش، لیاقت و صلاحیت است. (۳) شایسته سالاری، اولین بار توسط «مایکل یانگ»، جامعه شناس بریتانیایی به کار برده شد. او در تعریف شایسته سالاری می‌نویسد: «شایسته سالاری سیستمی است که رهبری به واسطه نخبگان را مهیا می‌سازد.» (۴) شایسته سالاری بنا به تعریف او سیستمی است که نقش‌های اجتماعی را به افراد براساس توانایی آنها، بدون لحاظ هر مزیت دیگری از قبیل: ثروت، طبقه اجتماعی، نژاد، اصل و نسب و... واگذار می‌کند. در شایسته سالاری، هدف این است که افراد شایسته و برگزیده مشغول در پست‌های فرماندهی و مدیریت در سلسله مراتب شوند و تصمیم‌گیر و الگوساز باشند. در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز تأکید شده: «در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است، براساس تلقی مکتبی، صالحان عهده دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند.» (۵) شایسته سالاری اصلی است که با فطرت انسانی سازگار و در تمامی فرهنگ‌ها و مکتب‌های بشری مورد اتفاق است. اگر اختلافی در این زمینه وجود داشته باشد، به تشخیص معیار صلاحیت و شایستگی مربوط است که اقوام گوناگون هر کدام معیار خاصی برای آنها در نظر می‌گیرند. در فرهنگ اسلام هم چون دیگر فرهنگ‌های اصیل، معیار شایستگی، برخورداری افراد از تخصص و تعهد به یک باره



است؛ به طوری که فرد افزون بر برخورداری از تخصص و توانایی لازم در انجام مسئولیت های محوله خود را به حفظ حدود و مقررات تعیین شده موظف بداند. رعایت این اصل، به ویژه در سپردن مسئولیت های مهم و کلیدی از اهمیت به سزایی برخوردار است. شایسته سالاری در قرآن در منطق قرآن کریم منصب ها و مسئولیت ها، امانت هایی به شمار می آیند که باید به اهلش واگذار شوند؛ چنان که می فرماید: «ان الله یامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها؛ (۶) همانان خداوند شما را امر می کند که امانت ها را به اهل آن واگذار کنید.» بدیهی است که رهبری امت اسلامی و منصب حکومت نیز از مهم ترین امانت هایی است که تکلیف ما در برابر آن بسیار خطیر و سنگین است. (۷) در آیه ۱۰۵ سوره مبارکه انبیا نیز تأکید شده است که حکومت و سروری بر زمین، میراث بندگان صالح و شایسته خداوند است: «ان الارض یرثها عبادی الصالحون» با توجه به کلمه صالحون در این آیه که معنای گسترده و وسیعی دارد، همه شایستگی ها به ذهن می آید؛ شایستگی از نظر عمل و تقوا، شایستگی از نظر علم و آگاهی، شایستگی از نظر قدرت و قوت و شایستگی از نظر تدبیر و نظم و درک اجتماعی. هنگامی که بندگان با ایمان این شایستگی ها را برای خود فراهم سازند، خداوند نیز کمک و یاری می کند تا آنها بینی مستکبران را به خاک بمالند، دست های آلوده شان را از حکومت زمین کوتاه کنند و وارث میراث های آنها گردند. (۸) در قرآن موارد و نمونه های بسیاری وجود دارد که به شایستگی و اهلیت کارگزاران دلالت دارد که در این مختصر به بعضی از آنها اشاره می شود. گفت و گوی خداوند با حضرت ابراهیم (علیه السلام) به روشنی از لزوم رعایت شایستگی و اهلیت در واگذاری مسئولیت ها به افراد حکایت دارد: «هنگامی که خداوند ابراهیم را با وسایل گوناگون آزمود و او به خوبی از عهده آزمایش ها برآمد، خداوند به او فرمود: من تو را پیشوا و رهبر مردم قرار دادم. ابراهیم گفت: آیا از دودمان من نیز چنین خواهند بود؟ فرمود: پیمان من به ستمکاران نمی رسد.» (۹) در این آیه لزوم آزمون و احراز شایستگی افراد، قبل از انتخاب آنان برای مدیریت و رهبری جامعه بیان شده است. (۱۰) نمونه دیگر زمانی است که بنی اسرائیل از پیامبر خود به نام «اشموئیل» (ع) درخواست فرماندهی کردند تا به همراه او با ستمگران بستیزند. او نیز به دستور خداوند طالوت را به فرماندهی آنها برگزید؛ ولی بنی اسرائیل به خاطر کمی ثروت طالوت به پادشاهی او معترض بودند. در این زمان پروردگار حکیم، علم و نیروی بدنی فراوان طالوت را به آنها گوش زد نمود و او را شایسته زمامداری اعلام کرد و فرمود: «خدا او را بر شما برگزیده، و او را در علم و (قدرت) جسم، وسعت بخشیده است. خداوند، ملکش را به هر کس بخواهد، می بخشد.» (۱۱) با توجه به این آیه برتری توانایی های علمی (اعلمیت) و جسمی فرد، ملاک شایستگی او برای زمامداری جامعه می باشد و وجود همین توانایی های علمی و جسمی فراوان در طالوت، ملاک انتخاب وی از جانب خداوند برای زمامداری بنی اسرائیل بوده است و به همین دلیل امتیازات طبقاتی و ثروت، ملاک شایستگی برای زمامداری نیست. (۱۲) شاهد دیگر این مسئله هنگامی بود که حضرت یوسف (علیه السلام) سرفرازانه از زندان آزاد شد و عزیز مصر در صدد واگذاری مسئولیتی به وی گردید. او گفت: «قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم؛ (۱۳) مرا بر خزانه های این سرزمین بگمار؛ زیرا من نگهبانی دانا هستم.» در این آیه جمله «انی حفیظ علیم» علاوه بر این که حاکی از توان و دانش یوسف (علیه السلام) است، دلالت بر این نیز دارد که در این آیه دانش و توان، دو شرط اساسی برای مدیریت و تصدی امور ذکر شده و هم چنین نشان می دهد که تعهد بدون تخصص و دانش، و نیز تخصص بدون تعهد، کارساز نیست (۱۴) و همه این موارد همان معنای شایسته سالاری را به خوبی بیان کرده است. شایسته سالاری در سیره پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) در بیان و سیره پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) نیز به گونه ای شفاف و گویا، توجه به این اصل مشاهده می شود؛ چنان که در بیانی شیوا می فرمایند: «من استعمل عاملاً من المسلمین و هو یعلم ان فیه من هو اولی بذلک منه و اعلم بکتاب الله و سنه نبیه، خان الله و رسوله و جمیع المسلمین؛ هر کس کارگزاری از مسلمین را به کار بگیرد و حال آن که می داند در بین مسلمانان کسی هست که از او شایسته تر و داناتر به کتاب خدا و سنت رسولش است، به خداوند و رسول او و تمام مسلمانان خیانت کرده است.» (۱۵) تأکید رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر معیار لیاقت و شایستگی افراد و برخورداری آنان از تعهد همراه با

تخصص و توانایی در انجام مسئولیت های محوله تا اندازه ای بود که اگر فردی هرچند باایمان و متعهد، از تخصص و توانایی لازم در انجام یک مسئولیت بی بهره بود، از واگذاری آن منصب به وی خودداری می کردند. روزی ابوذر، صحابی بزرگ و وفادار رسول خدا(صلی الله علیه و آله) از ایشان درخواست کرد تا منصبی به وی واگذار کنند. رسول خدا(صلی الله علیه و آله) افزون بر دل جویی از وی فرمودند: «ای ابوذر! تو را دوست دارم و هر آن چه برای خود می پسندم، برای تو نیز می خواهم. (اما مسئولیت ها و امانت هایی هستند که اگر انسان به نحو شایسته از عهده آن ها بر نیاید، مایه خواری و پشیمانی وی در قیامت خواهند شد. من تو را در مدیریت ضعیف می بینم؛ پس هیچ گاه مسئولیت و حکومت بر حتی دو نفر را نیز قبول نکن!» (۱۶) پس از فتح مکه نیز هنگامی که به سوی حنین در حرکت بودند، جوان ۲۱ ساله ای به نام عتاب بن اسید را در مقام فرماندار مکه برگزیدند و فرمودند: «اگر برای اداره مکه بهتر از تو کسی را می شناختم، او را برمی گزیدم.» و پاسخ ایشان به اعتراض برخی که تصور می کردند شایستگی به سن و سال یا جاه و مقام است، چنین بود: نباید هیچ یک از شما به خاطر کمی سن و سال، با او مخالفت کند؛ زیرا هر که سن بیشتری دارد، (لزوماً) برتر نیست، بلکه کسی برتر است که بزرگ تر باشد. (۱۷) در روایتی دیگر تعهد و تخصص را به منزله دو شرط لازم در مدیریت و رهبری می دانند و می فرمایند: «رهبری و امانت امت، صلاحیت ندارد، جز برای کسی که از سه ویژگی برخوردار باشد: پارسایی تا او را از معصیت بازدارد؛ بردباری تا بتواند با آن خشمش را کنترل کند؛ مدیریت نیکو بر مجموعه تحت مدیریتش تا برای آنان همانند پدری مهربان باشد.» (۱۸) شایسته سالاری در گفتار و سیره علوی (علیه السلام) امام علی(علیه السلام) هم در گفتار و هم در رفتار خویش بر این ویژگی تأکید خاصی داشتند. آن حضرت در سخنی شرط رهبری را توانایی و دانایی دانسته، با اشاره به لزوم رعایت اهلیت در منصب خلافت می فرمایند: «ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه؛ (۱۹) ای مردم! همانا سزاوارترین مردم به امر خلافت و رهبری امت تواناترین بر اداره آن و داناترین به فرمان خداوند در فهم مسایل می باشد.» در سخنی دیگر نیز شرط رهبری را این گونه ذکر فرموده اند: «من احسن الکفایه استحق الولایه؛ (۲۰) آن کس که درست از عهده اداره امور بر آید، شایستگی رهبری بر امت را دارد.» این گونه روایات نشان می دهند که آن حضرت توجه خاصی به این اصل داشته اند و از میان آموزه های فراوان در سیره حکومتی آن امام نیز می توان به دقت و حساسیت بالایشان در انتخاب کارگزاران و صاحب منصبان اشاره کرد. ایشان پس از پذیرش منصب خلافت دلیل آن را نبود شخص شایسته ای برای حکومت دانسته، در نامه ای خطاب به کوفیان فرمودند: «خداوند آگاه است که چاره ای جز پذیرش حکومت نداشتم و اگر شایسته تر از خود را می یافتم، هرگز بر او پیش قدم نمی شدم.» (۲۱) در عهدنامه معروف مالک اشتر نیز به وی می فرمایند: «سپس در امور کارگزاران بنگر، آنها را آزموده و بعد به کار گیر! محور گزینش تو، میل و گرایش شخصی نباشد؛ زیرا که این دو کانونی از شعبه های جور و خیانت است و از میان آنها افرادی که با تجربه تر، پاک تر، اصیل تر و پیشگام تر در اسلام اند، برگزین؛ زیرا اخلاق آنها بهتر و خانواده آنها پاک تر است و افرادی کم طمع و در سنجش عواقب امور بیناترند.» (۲۲) ویژگی های کارگزاران با توجه به این نامه از نگاه آن حضرت، زمامداران باید از ویژگی های ذیل برخوردار باشند: ۱- توانمندی و کارآمدی: «بزرگی کار، وی را از پا در نیورد و قدرت تصمیم گیری را از او نرباید.» ۲- تجربه و آزمودگی: «اهل تجربه باشد.» ۳- سلامت روحی: «اهل حیا و عفت باشد.» ۴- اصالت خانوادگی: «از خانواده ای اصیل و درست کردار باشد.» ۵- دیانت پایدار: «از پیشگامان در گرایش به اسلام و دینداری باشد.» امیرالمؤمنین(علیه السلام) در تمام شئون حکومت خویش نیز، حق محوری را بر مصلحت اندیشی ترجیح داده، در نصب کارگزاران حکومتی نیز چنین رفتاری داشت و جز صالحان و شایستگان را به امارت منصوب نمی کرد؛ بدین معنا که موقعیت اجتماعی و خانوادگی افراد و امتیازهای گوناگون، به جز تقوا و کاردانی، در انتصاب آنان به مقام های دیوانی بی اثر بود؛ چنان که «ابن عبدالبر آندلسی» در این باره می نویسد: «و لایخص بالولایات الا اهل الدیانات و الامانات.» (۲۳) ایشان پس از برگزیده شدن توسط مردم و عهده دار شدن خلافت، بلافاصله به عزل و لیان فاسد و بدنام دوران گذشته پرداخت و در این راه هیچ

نرمی و مدارایی به خرج نداد. حتی نصیحت برخی عقلا و سیاست مداران آن روزگار برای باقی گذاشتن بعضی از والیان بانفوذی مثل معاویه را نیز نپذیرفت. مشهور است «مغیره بن شعبه» در نخستین روزهای خلافت علی (علیه السلام) نزد ایشان رفته و به زعم خود، از سر نصیحت و خیرخواهی به آن حضرت پیش نهاد می دهد برخی والیان و به خصوص معاویه را از کار برکنار نکند و تا تثبیت اوضاع و اعلام بیعت همه شهرها در انتظار بماند. حتی درباره معاویه یادآور می شود که وی منصوب خلیفه دوم است و توسل به این موضوع می تواند دلیل موجهی برای ابقای او در انظار عمومی باشد؛ اما امیرمؤمنان (علیه السلام) در پاسخ وی و دیگرانی همچون ابن عباس که چنین نظراتی داشتند، فرمود: «به خدا قسم! در کار دینم به خوشامد کسی کار نمی کنم و در کار خود ریا نمی ورزم.» (۲۴) درباره معاویه نیز فرمود: «به خدا قسم که معاویه را دو روز هم به حکومت وانمی گذارم.» (۲۵) با توجه به مطالب فوق، منطبق قرآن و احادیث نشانگر این مطلب است که ملاک برتری و گزینش ها باید فقط براساس توانایی های افراد، به علاوه لیاقت، پاکدامنی و تعهد باشد و باید پذیرفت که در یک نظام شایسته سالار، انتخاب ها در تمام مراحل مدیریتی باید بر همین ملاک ها صورت گیرد و ما هم شایسته است به شکرانه موقعیتی که پیش آمده و سرنوشتمان به دست خودمان رقم خواهد خورد، بهترین گزینه ها را انتخاب کنیم و افرادی را برای قانون گذاری انتخاب کنیم که از توانایی های بالایی برخوردار باشند. (مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم) پی نوشت: ۱) قانون اساسی جمهوری اسلامی به همراه نظرات شورای نگهبان، سیدمحمد مهدی هزاهبی، تهران، انتشارات محسن، چاپ اول، ص ۵۸، اصل ۵۸. ۲) Meritocracy. فرهنگ آن ندراج، محمد پادشاه متخلص به «شاد»، ج ۴، ص ۲۵۷۷. ۳) در کتابی تحت عنوان «در پیدایش شایسته سالاری» (۱۹۵۸). ۴) قانون اساسی جمهوری اسلامی به همراه نظرات شورای نگهبان، ص ۲۰. ۵) النساء: ۵۸. ۶) ر. ک: المیزان فی تفسیر القرآن، سیدمحمد حسین طباطبایی، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، صص ۳۸۵-۳۷۸. ۷) تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۳، ص ۵۱۷ و ۵۱۸. ۸) و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین؛ بقره. ۹) ۱۲۴. ۱۰) تفسیر راهنما، اکبر هاشمی رفسنجانی و جمعی از محققان، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، تابستان ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۸۶. ۱۱) قال ان الله اصطفاه علیکم و زاده بسطه فی العلم و الجسم و الله یوتی ملکه من یشاء؛ بقره. ۱۲) ۲۴۷. ۱۳) تفسیر راهنما، ج ۲، ص: ۱۴۶ و ۱۴۷. ۱۴) سوره یوسف، آیه ۵۵. ۱۵) تفسیر راهنما، ج ۸، ص: ۳۸۲. ۱۶) الغدیر، عبدالحسین امینی، دارالکتب العربی، بیروت، ج ۸، ص ۲۹۱ و سنن کبری، احمد بیهقی، بیروت، دارالفکر، ج ۱۰، ص ۱۱۸. ۱۷) بحار الانوار محمدباقر مجلسی، بیروت، انتشارات بی تا، ج ۲۲، ص ۴۰۶ و ج ۷۲، ص ۳۴۲- صحیح مسلم، ابی الحسین مسلم بن حجاج قشیری، بیروت، انتشارات دارالکتب العربی، موسسه عزالدین، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۴۵۷. ۱۸) ناسخ التواریخ، محمدتقی سپهر، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۳ ش، حضرت رسول (صلی الله علیه وآله) ص ۳۸۷- اسدالغایه، عزالدین بن الاثیر بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۳۵۸. ۱۹) اصول کافی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحق رازی کلینی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق، ج ۱، ص ۴۰۷. ۲۰) نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳. ۲۱) غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۶ ش، ص ۳۴۱، حدیث، ۲۱ (۷۷۹). ۲۲) الجمل، شیخ مفید، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ هجری قمری، ص ۲۵۹. ۲۳) نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۲۴) الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، ابن عبدالبر آندلسی، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۲ هجری- ۱۹۹۲ م، ج ۳، ص ۱۱۱۱. ۲۵) مروج الذهب، مسعودی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۱۱. ۲۶) الکامل، ابن اثیر، بیروت، دار صادر، ۱۳۹۹ ه. ق- ۱۹۷۹ م، ج ۳، ص ۱۹۷. منبع: روزنامه کیهان / نویسنده: سیدصمد موسوی

شرایط کارگزاران حکومتی در قرآن و حدیث مجلس شورای اسلامی مرکب از نمایندگان بی واسطه مردم است که طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی دو وظیفه اصلی دارند: یکی صلاحیت قانونگذاری (۱) و دیگری حق نظارت و حق تحقیق و تفحص در تمام امور مملکت (۲). مجلس تبلور اراده ملت است و اراده ملت از مجرای مجلس و در قالب قوه مقننه اظهار و اعمال می شود و کوچکترین غفلت در انتخاب نمایندگان مجلس باعث می شود که افرادی ناشایست حداقل ۴ سال کشور و ملت را دچار مشکلات متعددی کنند. در این مقاله سعی شده است بعضی از معیارهای کارگزاران جامعه اسلامی از نظر قرآن و احادیث ارائه گردد تا با تأسی به فرامین الهی بتوانیم کسانی را انتخاب کنیم که از معیارهای اسلامی برخوردار بوده، بتوانند مملکت اسلامیمان را به اعتلاء و پیشرفت برسانند. مطلب را با هم از نظر می گذرانیم. ۱. تعهد و تخصص از منظر آیات و روایات دو اصل تخصص و تعهد برای پذیرش مدیریت در جامعه لازم و ملزوم یکدیگر و غیرقابل انفکاک اند و از مهم ترین شرایط کارگزار از دیدگاه قرآن محسوب می شوند؛ چنانکه در داستان حضرت موسی وقتی یکی از دختران حضرت شعیب (علیه السلام) حضرت موسی را برای استخدام انتخاب کرد دلیل آن را این گونه بیان می کند که: «پدر، موسی را استخدام کن، چرا که بهترین کسی را که می توانی استخدام کنی، کسی است که قوی و امین باشد.» (۳) در جمله کوتاهی که در آیات فوق از زبان دختر شعیب در مورد استخدام موسی آمده، مهم ترین و اصولی ترین شرایط مدیریت به صورت کلی و فشرده خلاصه شده است و آن قدرت و امانت است. (۴) بدیهی است منظور از قدرت تنها قدرت جسمانی نیست، بلکه مراد توانایی بر انجام مسئولیت است. یک مدیر قوی کسی است که حوزه مأموریت خود را به خوبی بشناسد، از انگیزه ها با خبر باشد، در برنامه ریزی مسلط و از ابتکار عمل کافی و در تنظیم کارها مهارت لازم را داشته باشد، هدف ها را روشن کند و نیروها را برای رسیدن به هدف بسیج نماید. (۵) در داستان حضرت یوسف نیز گفته وی که فرمود: «مرا بر خزانه های این سرزمین بگمار، زیرا من نگهبانی دانا هستم.» (۶) علاوه بر این که حاکی از توان و دانش یوسف (علیه السلام) بر امور یاد شده است، جمله «انی حفیظ علیم» دلالت بر این نیز دارد که در این آیه دانش و توان، دو شرط اساسی برای مدیریت و تصدی وزارت ذکر شده می باشد و نیز تعهد بدون تخصص و دانش، و نیز تخصص بدون تعهد، کارساز نیست. (۷) کسی که علم و آگاهی لازم در زمینه مسئولیت محوله را ندارد، هر چه بیشتر سعی و تلاش نماید، بیشتر باعث ضرر و زیان به زیر مجموعه خویش خواهد شد و منابع انسانی و مادی را به هدر خواهد داد. امام صادق (علیه السلام) در این باره این گونه می فرماید: آن که بی بصیرت عمل می کند، به کسی ماند که به بیراهه رود و شتاب و تلاش او در حرکت جز دوری از مقصد و هدف برایش نخواهد داشت. (۸) سپردن مدیریت ها به کسانی که دارای تخصص لازم هستند به معنای حرکت مدیریت و راهبری جامعه در مسیر روشن و بدون انحراف برای رسیدن به اهداف مورد نظر خود و جامعه می باشد؛ چنان که حضرت امیر می فرمایند: «آن که با بصیرت و آگاهی کافی عمل کند، به کسی می ماند که در راه روشن قدم برمی دارد.» از دیدگاه و منظر دین، مسئولیت ها باید به کسانی واگذار شود که علاوه بر تعهد، تخصص و دانش لازم برای انجام دادن مسئولیت را داشته باشد. در تفسیر نمونه ذیل آیه ۲۶ سوره قصص آمده است که: آنها که در سپردن مسئولیت ها و کارها تنها به امانتداری و پاکی قناعت می کنند، به همان اندازه در اشتباهند که برای پذیرش مسئولیت، داشتن تخصص را کافی می دانند. ۲. ساده زیستی یکی دیگر از ویژگی های مهم کارگزاران نظام اسلامی ساده زیستی است. ساده زیستی و دوری از تجمل گرایی یکی از ارزشهای پذیرفته مکتب انبیاء است. از این رو رهبران الهی ساده زندگی می کردند و دیگران را به این امر دعوت می کردند. در این باره قرآن در آیات ۸ تا ۱۰ سوره فرقان ساده زیستی و دوری از زندگی مرفه و کاخ نشینی را زندگانی شایسته و بایسته برای رهبران جامعه اسلامی معرفی می کند. (۹) هم چنین در آیه ۱۳۱ سوره طه بر لزوم پرهیز رهبران الهی، از دنیا طلبی و توجه به دنیاگرایان تأکید می کند (۱۰) و می فرماید: «و هرگز چشمان خود را به نعمت های مادی، که به گروه هایی از آنان داده ایم، میفکن! اینها شکوفه های زندگی دنیا است

تا آنان را در آن بیازماییم و روزی پروردگارت بهتر و پایدارتر است!» (۱۱) امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در حالی دنیا را ترک کرد که هیچ درهم و دیناری باقی نگذاشتند.» (۱۲) و در جای دیگر می فرماید: پیامبر (صلی الله علیه و آله) مانند بردگان می خوردند و مانند بردگان می نشستند روی زمین می نشستند و روی زمین می خوابیدند.» (۱۳) با توجه به این اصل است که علی (علیه السلام) عثمان بن حنیف استاندار بصره را به خاطر شرکت او در مجلسی که فقیران حضور ندارند و از غذاهای رنگارنگ استفاده شده، مذمت کرده چنین می فرماید: «... امام و رهبر شما از دنیا به جامه و از غذا به دو قرص نان اکتفا کرده است.» اگر بخواهم می توانم غذای خویش را از عسل مصفا و مغز گندم و لباس خویش را از ابریشم قرار دهم... چگونه ممکن است هوای نفس بر من غلبه کند و مرا به سوی انتخاب بهترین خوراکیها بکشاند در صورتی که شاید در حجاز یا یمامه افرادی باشند که امید همین یک قرص نان را هم ندارند و دیر زمانی است که شکمشان سیر نشده است؛ آیا سزاوار است شب را با سیری صبح کنم در صورتی که در اطرافم شکمهای گرسنه و جگرهای سوزان قرار دارد؟...» (۱۴) امام راحل شاگرد ممتاز مکتب پیامبر نیز با پیروی از قرآن می گوید: «رئیس جمهور و وکلای مجلس از طبقه ای باشند که محرومیت و مظلومیت مستضعفان و محرومان جامعه را لمس نموده و در فکر رفاه آنان باشند نه از سرمایه داران و زمین خواران و صدرنشینان مرفه و غرق در لذات و شهوات که تلخی محرومیت و رنج گرسنگان و پابرهنگان را نمی توانند بفهمند.» (۱۵) ۳. سعه صدر یکی از ویژگی ها و صفات مهم کارگزاران سعه صدر است؛ سعه صدر که از جمله الطاف خداوند است و شخص را قوی، صبور و توانا می کند تا در خواسته های خود موفق شود (۱۶)، و این امر باعث شده که از صفات ضروری کارگزاران محسوب شود. قانون گذاری؛ مهم ترین وظیفه قوه مقننه، کار پیچیده ای است و هر قدر کاری پیچیده تر باشد مشکلات آن افزون تر و آفاتش بیشتر است؛ به همین دلیل، نمایندگان باید دارای حوصله زیاد و ظرفیت کافی در رویارویی با مشکلات باشند. در قرآن درباره پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) آمده است: «الم نشرح لك صدرك؛ آیا ما سینه تو را گشاده نساختیم» (۱۷) که مراد از شرح صدر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) گستردگی و وسعت نظری است، به طوری که ظرفیت تلقی وحی و نیز نیروی تبلیغ آن و تحمل ناملایماتی که در این راه می بیند را داشته باشد (۱۸) و هم چنین حضرت موسی به هنگامی که دعوت خود را شروع می کرد، اولین خواسته اش از خداوند شرح صدر بوده است؛ چنان که می فرماید: «قال رب اشرح لی صدري؛ پروردگارا! سینه ام را گشاده کن» (۱۹) کارگزاران نباید در مقابل انتقاد مخالفان تحمل خود را از دست داده، عجولانه قضاوت کنند و آنان را سرکوب کنند، بلکه با سعه صدر به انتقاد آنان توجه کرده، حقایق را قبول کنند، که روح انتقادپذیری صفتی پسندیده است. هم چنین باید کارگزاران در قبال خواست های مشروع مردم و رسیدگی به مشکلات آنان پر حوصله بوده و همت بلند داشته باشند. چنان که حضرت علی (علیه السلام) رمز موفقیت کارگزاران را سعه صدر دانسته، می فرماید: «اله الریاسه سعه الصدر؛ وسیله ریاست و حکمرانی سعه صدر است» (۲۰) آن حضرت (علیه السلام) خطاب به مالک اشتر در خصوص رعایت صفت سعه صدر فرمود: «آنگاه از آنان (مردم) خشونت و ناتوانی در سخن را تحمل کن و کم حوصلگی و بی اعتنایی را واگذار.» (۲۱) ۴. حسن معاشرت از دیدگاه اسلام کارگزاران خدمتگزاران مردم هستند، نه ارباب آنان. از این رو باید نحوه رفتار و معاشرت آنان با مردم، بر اساس عناصر ارزشی اسلام باشد. کارگزار حکومت اسلامی نیز باید از عناصر مهم اخلاقی هم چون تواضع، حسن خلق، مهر به مردم و... بهره مند باشد؛ چنان که در قرآن خطاب به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) ضرورت خوش خلقی، نرمش و رأفت رهبران الهی با مردم بیان شده و سنگدلی و خشونت آنان را موجب پراکندگی مردم از پیرامونشان می داند (۲۲) و می فرماید: «به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان (مردم) نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آمرزش بطلب! و در کارها، با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی، قاطع باش! و) بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد.» (۲۳) بنابر همین اصل حضرت علی (علیه السلام) به کارگزارانی هم چون محمد بن ابوبکر و مالک اشتر توصیه می کند که با



مردم بر اساس مهر، عاطفه، عفو و تواضع برخورد کنند؛ چنان که خطاب به محمد بن ابوبکر فرمود: «با آنان فروتن باش و نرمخو و هموار و گشاده رو...» (۲۴) هم چنین خطاب به مالک اشتر فرمود: «... دل خویش را با مهر به رعیت سرشار ساز و به آنان محبت نموده و لطف نما. برای آنان درنده ای خونخوار مباش که خوردنشان را غنیمت شماری! چه رعیت دو دسته اند: یا برادر دینی تواند، یا در آفرینش با تو برابر و همانندند که از آنان لغزش (و گناه) سر می زند و دستخوش انحراف می شوند و خواسته و ناخواسته دستشان به ناروا و خطا آلوده می گردد. پس آنان را مورد عفو قرار داده و از گناهشان در گذر...» (۲۵) امام موسی بن جعفر (ع) نیز در حدیثی می فرماید: «سلطان عادل به منزله پدر مهربان است پس دوست بدارید برای او آن چه را که برای خود دوست می دارید و ناخوش دارید برای او آن چه را برای خود ناخوش دارید.» (۲۶) ۵. عدالت و ظلم ستیزی از مهمترین اوصافی که در فرماندهی و مدیریت نهایت لزوم را دارد، «پیراستگی از هر گونه تبعیض و ظلم» است. در قرآن مجید یکی از اهداف بعثت انبیاء برقراری عدالت بیان شده است و با صراحت همه مسلمانان را مخاطب قرار داده، دعوت به اقامه کامل عدل می کند. «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم او الوالدین و الاقربین» (نسا ۱۳۵). ای کسانی که ایمان آورده اید! کاملاً قیام به عدالت کنید! برای خدا شهادت دهید، اگرچه (این گواهی) به زیان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما بوده باشد! (به این ترتیب قرآن کریم، هر نوع ملاحظه کاری را در زمینه اجرای اصول عدالت، حتی در مورد نزدیک ترین نزدیکان، ممنوع می شمارد. نمایندگان نیز به علت وظیفه خطیرشان هم باید عادل باشند و هم مساوات نگر تا هیچ گاه از مسیر عدالت منحرف نشده و در سیاستگذاریهای کشور عدالت را رعایت کنند. چه بسا به خاطر عدم رعایت عدالت، حق محرومی ضایع شده و انسانی بی گناه به پای دار برود. حضرت علی (علیه السلام) درباره کارگزاران برتر می فرماید: برترین کارگزاران کسانی هستند که نام و خاطره اشان به عدل یاد شود. (۲۷) عدالت در بعد حقوق و قانونگذاری که از وظایف مهم نمایندگان است در حکومت علوی به معنای جلوگیری از استنباط تبعیض آمیز از قانون بود، زیرا اگر این جریان در اسلام رشد می کرد و وجهه شرعی به خود می گرفت خطری بس بزرگ بود. از جمله مواردی که در این رابطه می توان برشمرد، اقدام خوارج بود که با سوی استنباط از آیات قرآنی، نظامی حقوقی را ترسیم کردند که اشخاص گناهکار در زمره کافران قرار گرفته و براساس آن از حقوق اجتماعی خود محروم شوند. و امام علی (علیه السلام) در برابر چنین استنباط های ناروایی ایستاد و در رد خوارج به سیره نبوی استدلال کرد. (۸۲) ۶. امانت داری در منطق قرآن امانتداری، از ملاک های استخدام و به کارگیری افراد می باشد (۹۲)، چنان که می فرماید: «قالت احدهما یا ابت استاجرہ ان خیر من استاجرت القوی الامین، یکی از آن دو (دختر) گفت: «پدرم! او را استخدام کن، زیرا بهترین کسی را که می توانی استخدام کنی آن کسی است که قوی و امین باشد.» (۰۳) در سوره مبارک یوسف نیز بر لزوم امانتدار بودن کارگزاران حکومت تاکید شده، می فرماید: «قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم.» (۱۳) «حفیظ» در این آیه، به معنای نگه دارنده ودیعه است. (۲۳) گفتنی است از این که یوسف (علیه السلام) برای رسیدن به مقام خزانه داری، از خود به صفت «حفیظ» و «علیم» یاد می کند، استفاده می شود که کارگزار حکومت، باید امین باشد. (۳۳) پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) نیز در این مورد می فرماید: حکومت در دست کارگزار، امانت است و آن در روز قیامت مایه خواری و پشیمانی است، مگر این که کسی آن را به حق و از راه مشروع تصاحب کند، و به وظیفه خویش عمل نماید. (۴۳) حضرت علی (علیه السلام) نیز در نامه ای به اشعث بن قیس «استاندار آذربایجان» نوشت «فرمانداری برای تو وسیله آب و نان نیست، بلکه امانتی است که به عهده ات واگذار شده است» (۵۳) این سخن امام نشان می دهد کارگزاران باید نسبت به مقام و منصب خویش به چشم امانت بنگرند و در این صورت باید امانت داران خوبی باشند، به همین دلیل، وقتی به آن حضرت خبر رسید که یکی از کارگزارانش از مقام خود سوی استفاده کرده است، برایش این گونه می نویسد: «از تو به من خبری رسیده است، اگر چنان کرده باشی، پروردگار خود را به خشم آورده و امام خود را نافرمانی کرده و امانت خود را از دست داده باشی.» (۶۳) ۷. قاطعیت و شجاعت نمایندگان مجلس در راس هرم قانونگذاری کشور

قرار دارند و بنابر مسئولیتی که بر عهده دارند مرکز ثقل اندیشه‌ها و طرح‌ها و پیشنهادها هستند، از این جهت به لحاظ موقعیت خود به اراده و نیرو نیاز دارند. آن‌ها باید پس از بررسی تمام جوانب، تصمیم قاطع بگیرند و هر نوع تردید و دو دلی را کنار بگذارند و با اعتماد به عنایت الهی، نظر خود را صادر نمایند. قرآن کریم بر لزوم قاطعیت و صلابت رهبری، پس از مشورت و تصمیم نهایی خویش، در مقام اجرا (۷۳) تاکید کرده، می‌فرماید: «... هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش!) و بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد.» (۸۳) هم چنین در قرآن سفارش شده است که مومنان در مقابل دشمنان احساس ترس نکرده و در برابر ملامت سرزنش کنندگان تسلیم نشوند: «فلا تخافوهم و خافون ان کنتم مومنین، ... پس اگر ایمان دارید از آنان نترسید و فقط از (مخالفت) من بترسید.» (۹۳) امام علی (علیه السلام) شک و تردید بی مورد را نهی کرده و می‌فرماید: «علم خود را به جهل و یقین خویش را به شک تبدیل نکنید، وقتی دانستید عمل کنید و زمانی که یقین کردید، اقدام نمایید.» (۴) و در یکی از سخنان خود چنین می‌فرماید: «سستی‌ها را با اراده نیرومند از خود دور کنید.» (۱۴) در حوزه فرهنگ سیاسی امام علی (علیه السلام)، زمامدار و دولتمردان اسلامی باید قاطع و شجاع باشند تا با انجام وظایف خود به اهداف بلند اسلام دست یابند. از این رو است که علی (علیه السلام) به مالک اشتر دستور می‌دهد که کسی را به عنوان فرمانده سپاه برگزیند که قاطع و شجاع باشد: «... ثم اهل النجده و الشجاعه و السخاء و السماحه...؛ فرماندهی را برگزین که دلاور، سلحشور، بخشنده و بلند نظر باشد.» منبع: روزنامه کیهان/س نویسنده: حمید مصدقی

### حاکمیت ملی در قانون اساسی

حاکمیت ملی در قانون اساسی حاکمیت ملت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تعبیر حاکمیت ملی در سر فصل پنجم با عنوان «حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن آمده که مبین مفهوم اسلامی «حاکمیت ملی است. اصل پنجاه و ششم که نخستین اصل فصل پنجم است در این مورد می‌گوید: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی‌تواند 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 طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند» این اصل در مجلس خبرگان طی جلسات متعدد پس از یک سلسله بحثهای نسبتاً طولانی سرانجام در جلسه بیست و یکم مورخ بیست و هشتم شهریور ماه ۱۳۵۸ با حضور شصت و شش نفر از نمایندگان با پنجاه و یک رای موافق و شش رای مخالف و نه رای ممتنع به تصویب رسید. دقت در متن اصل نشان می‌دهد که عمدتاً سعی بر آن بوده که با توجه به اصل حاکمیت خدا که پایه عقیدتی نظام جمهوری اسلامی و عنصر ایدئولوژیکی انقلاب اسلامی است، و اصل ولایت فقیه که پنجمین اصل قانون اساسی است برای «حاکمیت ملی مفهومی معقول و اسلامی ارائه شود و جایگاه آن در میان آن دو اصل ایدئولوژیکی مشخص گردد. «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی‌تواند 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 طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند» وقتی مذاکرات مجلس خبرگان را بررسی می‌نمائیم در تفسیر حق حاکمیت ملت و جایگاه آن در میان دو اصل اجتناب ناپذیر مذکور نظریات متفاوتی را مشاهده می‌کنیم. برخی حق ملت را بصورت نسبی و محدود، تنها در مواردی از قبیل حق امر به معروف و نهی از منکر و حق همه پرسسی و حق دفاع عمومی قابل قبول می‌دانند (۱). و مفهوم این نظر این است که حق تعیین شرائط و صلاحیت قوه قضائیه و قوه مجریه و نظائر آن از قلمرو حاکمیت ملت خارج است. بعضی مفهوم حاکمیت ملی را چیزی جز مفهوم اصل ششم قانون اساسی که امور کشور را متکی به آراء عمومی می‌کند نمی‌دانند (۲) و در نتیجه آنچه که حق ملت است گزینش خواهد بود بدانگونه که شرع، دین خداست ولی انسان حق انتخاب دارد. بنابر این منافات ندارد که حق حاکمیت و حق

قانونگذاری و حق اجرا طبق برهان از آن خدا باشد و طبق جعل حق تعالی تعیین شده باشد. اما این ملت است که بر می‌گزیند و انتخاب می‌کند. پس حق حاکمیت ملی برای عموم مردم خواهد بود (۳). و گاه حاکمیت ملی به مفهومی در طول حاکمیت خدا و ولایت فقیه تفسیر می‌شود. بدین ترتیب که هر گاه فقیه بخواید اعمال ولایت کند طبیعی است که هرگز بطور مستقیم و شخصاً به این کار مبادرت نخواهد ورزید، بلکه آن ولایتی را که دارد از طریق مردم و بوسیله آحاد ملت اعمال خواهد کرد و بدین وسیله حاکمیت ملی تأیید خواهد شد (۴). تردیدی نیست که با چنین تفسیرهایی حق حاکمیت ملی بعنوان یک اصل مستقل و جداگانه مفهوم خود را از دست می‌دهد. گفته می‌شود که حق حاکمیت به معنی مشارکت مردم در سرنوشت خود و به معنی مجرای اعمال ولایت فقیه بودن چیزی است که در طی اصلهای سوم (بند هشتم) و پنجم و ششم و هشتم قانون اساسی آمده است و نیازی به ذکر آن بصورت یک اصل جداگانه نیست (۵). ولی با دید تحلیلی دیگر اگر ما آزادی و اختیار انسان را با ایمان به نبوت و امامت و ولایت و در دایره تقید به احکام کلی اسلام مورد بررسی قرار دهیم، حق انتخاب نسبت به مصادیق و منطقه‌های آزاد و مباح شرع معنی معقول و شرعی پیدا می‌کند و از این راه حق حاکمیت برای ملت ثابت می‌گردد. این مردم هستند که قانون شناس (فقیه و رهبر) را می‌شناسند و انتخاب می‌کنند و می‌پذیرند. حاکمیت ملت در حقیقت به مفهوم این است که کشور را چگونه بسازیم و بدست مردم چگونه به آن شکل بدهیم و در سازماندهی و اداره کشور به دست مردم چه‌سان بدان جامه عمل بپوشانیم. ملتی که اسلام را می‌خواهد و انتخاب می‌کند، معنی مسلمان بودنش این نیست که چشم و گوش بسته بطور مطلق حتی در موارد جزئی - از قبیل نقشه شهر و خط کشی خیابانها و مدرسه ساختن و طرحهای عمرانی دیگر - حق هیچ اظهار نظری نداشته باشد. زیرا در احکام و کلیات شرعی است که نمی‌توان تخلف کرد و اعمال حاکمیت نمود ولی در دائره مباحات و مصادیق و کیفیت اجرای قواعد کلی شرعی می‌توان از طریق شوراها و انجمنها و نظائر آن اظهار نظر نمود و مقرراتی را وضع کرد و با توافق به مرحله اجرا گذارد، این است معنی حاکمیت ملت. البته در این میان برخی هم حق حاکمیت ملی را در رابطه با نفی سلطه خارجی و متلازم با استقلال گرفته‌اند، به این معنی که هیچ فرد و دولتی نمی‌تواند بجای ملت تصمیم بگیرد و هر ملتی در رابطه با ملل دیگر حق دارد سرنوشت خویش را خود تعیین کند چه از طریق قوای خاص و یا با گزینش نظام الهی و ولایت فقیه و یا طریق دیگر، اما آمریکایی و انگلیسی و روسی هرگز حق آن را ندارد که بجای ملت و برای او تعیین تکلیف و سرنوشت نماید (۶). این تفسیر در بعد برون مرزی حاکمیت ملی را در کنار اصل خاص به مفهوم استقلال بعنوان یک اصل جداگانه نفی می‌کند و در درون مرزی به معنی انتخاب هر نظام و هر نوع طریق حاکمیت، قهراً حاکمیت ملی را در عرض حاکمیت خدا و ولایت فقیه قرار می‌دهد. آیت الله شهید بهشتی می‌گفت: حق حاکمیت بر این اساس مطرح شده که آیا در جامعه بشری، فردی، خانواده‌ای، گروهی بالذات حق حکومت بر دیگران دارند یا نه؟ آیا حق حاکمیت از چه چیز ناشی می‌شود؟ از نژاد خاص، سلسله خاص، از یکی از ویژگیها، یا حق حاکمیت بجای تعیین نفی می‌کند که گروهی و سلسله‌ای، قشری اولویت ذاتی داشته باشند؟ این یکی از شئون اصلی حق حاکمیت است و در برخی از کشورها حق حاکمیت معنی دیگری نیز دارد و آن حق قانونگذاری و تدوین قانون است که از مردم ریشه می‌گیرد (۷). در میان نظرات مختلف خبرگان در تفسیر حق حاکمیت این نظر جالب نیز دیده می‌شود که حق حاکمیت ملی نه تنها حق قانونگذاری نیست (نه بنحو توکیل و نه بطریق تفویض) بلکه همان تعیین سرنوشت عمومی است که خدا بر اساس اختیار فطری انسان برای رفاه همگان به او داده است. این حق مانع از انحصار طلبی در گرفتن حق و انحصار طلبی در پیاده کردن حق است بلکه به این معنی است که حق شناخت قانون خدا و شناخت قانون شناس برای همگان یکسان و ثابت است. این مردم هستند که قانون شناس (فقیه و رهبر) را می‌شناسند و انتخاب می‌کنند و می‌پذیرند. حاکمیت ملت در حقیقت به مفهوم این است که کشور را چگونه بسازیم و بدست مردم چگونه به آن شکل بدهیم و در سازماندهی و اداره کشور به دست مردم چه‌سان بدان جامه عمل بپوشانیم (۸). تعبیر خاص اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی با توجه به مذاکرات خبرگان نشان دهنده حساسیت موضوع و

صالت حاکمیت الله و اصل ولایت فقیه است و به همین دلیل این مطلب بصورت سه اصل جداگانه نیامده و بصورت طولی، حاکمیت ملی و اراده و انتخاب ملت، مظهر حاکمیت خدا مطرح گردیده است و در نتیجه این مردمند که بر اساس ایمان به حقانیت اسلام، ولایت فقیه را در کیفیت نظام اجتماعی می‌پذیرند و مقام ولایت فقیه بر پایه تقوا و عملش حکم خدا را تنفیذ می‌کند. پی نوشتها: ۱. مذاکرات مجلس خبرگان، جلسه ۲۰، ص ۴۶۰. ۲. همان، ص ۴۱۸. ۳. همان جلسه ۲۰، ص ۴۲۰. ۴. همان، ص ۴۲۱. ۵. همان، ص ۴۲۲. ۶. همان، ص ۴۲۴. ۷. همان، ص ۴۲۶. ۸. همان، ص ۴۲۹. منبع: کتاب فقه سیاسی / خ نویسنده: عباسعلی عمید زنجانی

### جایگاه دموکراسی در نظریه حکومت دینی

جایگاه دموکراسی در نظریه حکومت دینی نظریه سازگاری دین با دموکراسی، احکام شریعت را دارای حوزه های مسکوت، مباح و منطقه الفراغ می‌داند و در این عرصه ها و منطقه ها میزان را رای ملت می‌داند. مشروعیت یکی از بنیادی ترین مباحث نظام های سیاسی است که از یونان باستان مورد توجه افلاطون و ارسطو و سپس متفکران چون سنت آگوستین، توماس آگونیاس، فارابی، ابن رشد، غزالی، ابن سینا و سایر شخصیت های مشرق زمین و مغرب زمین قرار گرفته است و امروزه در صدر مباحث اندیشه اسلام معاصر قرار دارد. واژه ی مشروعیت در حوزه ی اندیشه ی سیاسی دارای ابهام در مفهوم و کاربرد است و بر این اساس با خلط میان معنای لغوی و اصطلاحی آن به برداشت های متفاوتی دست زده اند و تعاریف متعددی برای آن بر شمرده اند. مشروعیت در حوزه ی فلسفه کلام و فقه سیاسی به مفهوم حقانیت است و در برابر غضب و ناهق بودن حکومت است. ولی در جامعه شناسی سیاسی به معنای مقبولیت و رضایت مردم است. بنا براین در فقه سیاسی، پرسش اصلی آن است که حق حاکمیت از آن کیست و چه کسی شایسته ی حکومت کردن است؟ بر اساس جهان بینی الهی از آنجا که خداوند مالک تمام هستی است (طبق آیه ی ??? سوره بقره): سر رشته ی ربوبیت همه ی موجودات به دست اوست؛ همانطور که ولایت و سرپرستی همه ی انسانها حق انحصاری خداوند است. (سوره شوری / آیه)؟ این ولایت عام، اقتضا میکند که کلیه عرصه های تدبیر و اداره جامعه، در اختیار خدا باشد. و افزون بر ولایت تکوینی و حقیقی او که سراسر هستی را فرا گرفته است، ولایت تشریح و اعتباری هم در همه ی زمینه ها به او انتساب داشته است. اما خمینی (ره) در کتاب محرمه در این مورد میفرماید: (( ولایت به حکم عقل، مخصوص ذات باری تعالی است. تنها اوست که حاکمیت بالذات دارد، حاکمیتی که مستند به جعل دیگران نیست و اصالتاً حق دارد برای انسانها و اداره ی امورشان تدبیر کند... دیگران تنها با جعل و نصب او میتوانند متصدی امر ولایت گردند. )) فقیهان و اندیشه وران شیعه اتفاق نظر دارند که حکومت و ولایت پیامبر اعظم (ص) و امامان معصوم مستند به نصب الهی است و مردم هیچ نقشی در مشروعیت ولایت سیاسی - اجتماعی آنها ندارند و بسیاری این مسئله را نسبت به دوران غیبت جاری می‌دانند. مطابق این نظریه، در عصر غیبت، فقیهان واجد شرایط بصورت نصب عام از سوی امامان معصوم (ع) به ولایت و حکومت منصوب شده اند؛ بنابر این مشروعیت حاکمیت فقیه، تنها از ناحیه شارع مقدس است و مردم نقشی در مشروعیت آنها ندارند؛ مردم تنها در تحقق خارجی و اعمال ولایت و کارآمدی حاکمیت نقش ایفا میکنند. بررسی سخنان فقیهان برجسته شیعه تا قرن حاضر نشان میدهد اکثریت قریب مطلق آنها به نظریه ی انتساب فقیه پافشاری میکنند. به کاربران عباراتی چون نایبان عام امام (عج) منصوبان از سوی امام (عج) و ماذون از امام (عج) در کتب فقهی، خود بهترین دلیل برای اثبات این موضوع است. امام خمینی (ره) نیز معتقد به نصب الهی ولایت فقیه است، نه انتخاب آن از ناحیه مردم، ایشان در کتاب حکومت اسلامی مینویسد: (( لازم است که فقها اجتماعاً یا انفراداً برای حدود و حفظ شعور نظام، حکومت شرعی تشکیل دهد. این امر اگر امکان داشت، واجب عینی؛ و گرنه واجب کفایی است و در صورتی که ممکن نباشد از ولایت ساقط نمیشوند، زیرا از جانب خدا منصوبند. )) البته امام خمینی (ره) به نقش مردم بسیار تاکید میکردند و به

رای مردم هم احترام می‌گذاشتند، چرا که مشروعیت الهی بدون حضور و رای مردم تحقق و فعالیت نمی‌کند. حکومت دینی و دموکراسی در زمینه امکان سازگاری حکومت دینی، و بطور خاص اسلامی، با دموکراسی، آرا و مواضع مختلفی ارائه میشود. بیشتر این دیدگاه‌ها را میتوان در سه نظریه کلی بیان کرد؟\_ : اعتقاد به ناسازگاری به دلیل جانبداری و حمیت از دین؟\_، اعتقاد به ناسازگاری به دلیل جانبداری از دموکراسی؟\_، سازگاری مشروط. گروه اول که دغدغه دین و ارزشهای دینی را دارند، اساساً خدا سالاری و مردم سالاری را در واگیری و متناقض آشکار میدانند و از اینکه جهل و هوس بشری با شرع و اراده ی حکیمانه الهی، در تعارض بیفتد، بیمناکند. این نظریه حکم و حکومت را تنها از جانب دین خدا میداند، نه از سوی خواست و خوشایندی و خرسندی مردم. گروه دوم که جانبدار دموکراسی هستند، دین سکولاریزه شده را تهدید بر نقش آفرینی اراده ی جمعی و انتخابگری انسان میدانند. این نظریه مبتنی بر اندیشه ی سکولاریستی است. گروه سوم، سازگاری مشروط را مطرح کردند و معتقد به نوعی مردم سالاری دینی شده اند. پیش از ورود به این بحث باید مقصود خویش را از واژه دموکراسی، که مفهوم شناور و لغزنده دارد مشخص کنیم. بر این اساس در یک تقسیم بندی کلی، میتوان دموکراسی را به دو گروه تفکیک کرد؟\_ . رویکردهایی که دموکراسی را نوعی هدف و ارزش میدانند. در دموکراسی به مثابه ی یک ارزش، مردم هر قانونی سازگار مفهومی مسلماً قابل استخدام برای اهداف و ارزشهای دینی نیست و با دین سازگار نخواهد بود؛ زیرا از نظر دین، حق حاکمیت و تشریح مختص به خداست. بنابراین دموکراسی و مردم سالاری، اگر به معنای ارزش رای مردم در مقابل حکم خداوند ( برابر با حکم خداوندی) باشد، هیچ اعتباری ندارد و اگر رای مردم را بر حکم خدا ترجیح دهیم، ربوبیت تشریحی خداوند را زیر سوال برده و منکر آن شده ایم. و این عمل با توحید منافات دارد؟\_ . رویکردهای که دموکراسی را به مثابه یک روش برای توزیع مجدد قدرت سیاسی و ابزار سازگاری صوری برای تصمیم گیری ها می دانند. چنان که به عقیده ی کارل پوپر و نیز لیبرالیست ها، دموکراسی تنها یک روش برای تصمیم گیری در چار چوب قوانین و اصول و ارزش های لیبرالیسم به شمار می آید. نظریه ی سازگاری مشروط با اتخاذ دموکراسی بعنوان ساختار و روش، بر این باور است که رای مردم و نظر نخبگان سیاسی در برنامه ریزی و نیز در انتخاب ساختار و سازمان و روش اجرای احکام دینی، می تواند آشکارا نقش آفرین باشد این بینش اعتقاد دارد: اسلام آرمان ها را بیان نموده است، نه ساختارها و روش ها را. لذا اعتقاد به سازگاری اسلام و دموکراسی دارد. اما این مسئله در جای خود ثابت است که دین کامل دینی است که ابزار و ساختار از خود داشته باشد. زیرا اگر حتی هدف دین فقط هدایت باشد، لازمه ی هدایت رعایت ابزار و ساختار هدایت نیز می باشد. نظریه ی سازگاری دین با دموکراسی، احکام شریعت ها دارای حوزه های مسکوت، مباح و منطقه الفراغ می داند و در این عرصه ها و منطقه ها میزان رای ملت می داند. آموزه های فراوانی نیز در منابع و متون اولیه ی اسلامی بر عنصر عقل، مشورت، برابری در برابر قانون، عدالت اجتماعی، شفافیت امر حکومت، توضیح و پاسخگویی والیان و حاکمان به مردم، نظارت بر قدرت سیاسی و امر به معروف و نهی از منکر تاکید کرده اند. ولی هیچ یک از این امور نباید بر خلاف توحید ربوی باشند. در کوتاه ترین عبارت، نظریه ی سازگار کردن دین با دموکراسی با اعتقاد به مضمون و محتوای دین و ساختار و قالب دموکراتیک: یا با اعتقاد به قالب دموکراتیک و روبنای دیدن محتوای دینی در نسبت شکل با محتوا و غفلت از تاثیر شکل بر محتوا، کوشیده است تا حکومت دینی و دموکراسی را در کنار هم بنشانند و به اصطلاح دین را با مقتضیات زمانه سازگار نماید. اما از این نکته غفلت نموده است که قالب های اسلامی لیبرال مندرج در دموکراسی اروپایی تفاوت دارد. این نظریه اعتقاد به امکان تفکیک پوسته دموکراسی از هسته لیبرالیسم و پر نمودن آن پوسته با لایه ای از تفکرات عمیق اسلامی دارد که آنرا محتوا می نامد. ولی توجه ندارد که اغلب شعائر الله همان شکل های هستند که با بذل و بخشش در برابر تئوری غربی اصلا شده اند. این نظریه ناشی از انفعال در برابر فشارهای یا نوعی تقیه در برابر هجوم فرهنگی غرب بر اسلام اهل بیت (ع) است. نظر به اینکه نقد نظریه ی اصلاح دین با نظریه علمی دموکراسی، به نقد اسلام یک سویه و اسلام چند سویه در برابر اسلام جامع و همه سویه



اهل بیت (ع) و همچنین به انتخاب مبنا در بحث جامعیت اسلام برمیگردد: علاقه مندان به اینگونه مباحث را به بحث جامعیت دین ارجاع می‌دهیم و فقط به بیان اصل چهارم قانون اساسی در این زمینه که مبتنی بر قانون شرع مبین است، اکتفا می‌کنیم: (کلیه ی قوانین و مقررات مدنی، جزای، مالی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و... باید بر اساس موازین اسلامی باشد...) بر اساس این اصل، قوانین مربوط به شکل نظام نیز باید اسلامی باشد: مگر اینکه کسی اعتقاد داشته باشد که اسلام اساساً قوانین شکلی ندارد و فقط دین محتوای است، شکلی نمی‌باشد. منبع: moaad.ir/خ

## دموکراسی در نظام ولایت فقیه

دموکراسی در نظام ولایت فقیه به معنای مردم و از ریشه یونانی (دموکراسی) حکومت گرفته شده است، یعنی: (حکومت مردمی). (۱) امروزه این واژه به سیستمی از حکومت اطلاق می‌شود که به وسیله مردم و از طریق نمایندگان برگزیده آنان اداره می‌شود. 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 می‌داند و هرگونه فشار و اعمال قدرت جزاز طریق قانون را محکوم می‌شمرد، دموکراسی گفته می‌شود. (۲) اما با در نظر گرفتن اصول و پایه های نظام دموکراسی و سیر تاریخی و تفاوت دریافته‌ها و برداشتها در دوره های گوناگون - که بخش قابل ملاحظه ای از آن محصول تاءثیر محیطهای اجتماعی و ویژگیهای شخصیتی و تفکرات سیاسی آلفلسفی صاحبان دیدگاههاست - نظرات فراوانی وجود دارد و در یک نگاه کلی می‌توان 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 می‌کند. منشاء حکومت، قدرت و وضع قوانین نیز مردم هستند و مفاد آن، ثبوت حق همه مردم - که در اکثریت شکل می‌گیرد - 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 می‌گوید: (خاصیت دموکراسی این است که در زیر لوای آن، همه مردم آزادند... و اگر کسی در جست و جوی هر نوعی از حکومت برآید، مطلوب خود را بسانی می‌تواند 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 می‌نویسد: (هنگامی که در جمهوری، مجموع امت زمام امور را در دست می‌گیرند، این طرزحکومت دموکراسی است... او سپس در باب ویژگیهای آن می‌گوید: (این خود یکی از اصول اساسی این حکومت است که ملت خودش، عمال یعنی زمامداران خود را معین می‌کند.) (۵) آنچه روسو و دیگران نیز در تعریف دموکراسی گفته اند، به نوعی با تعاریف دیگران در این جهت مشترک است. وی می‌گوید: (وقتی همه شهروندان تصمیم به چیزی می‌گیرند که به طور کلی به نفع کشور است و مطابق آن رای بدهند، اکثریت مطلق همیشه به نفع چیزی که واقعاً بهترین است رای می‌دهند.) (۶) البته حاکمیت رای 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 می‌کند و در شکل پرسش می‌گوید: (آیا موهوم پرستی نیست که صرف

عدد یا اکثریت سبب خرد خواهد شد؟ آیانی 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 می‌شمرد. (۷) ویل دورانت (۱۹۸۱-۱۸۸۵) در ذیل موضوعی با عنوان (آیا دموکراسی شکست خورده است) در ناشایستگی اکثریت می‌نویسد: (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 می‌آزماییم از ناشایستگی و دورویی آن بیشتر ناراحت می‌شویم.) (۸) او مطرح کردن نظام دموکراسی را - با نظر بدبینانه - یک شعار فریبنده می‌داند، 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 گرده مردم سوار شدند و این شعار فریبنده در همه جا و همیشه وسیله‌ای 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 گردونه‌ای قرار گرفته اند که آنان آن را می‌چرخانند 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 می‌کند که نتیجه آن جز تباهی جامعه و واژگون شدن نشانه‌های انسانیت و پایمال شدن حق، چیز دیگری نخواهد بود. ایشان در ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران بحثی را به عنوان (کلام عن المرابطة فی المجتمع الاسلامی) آغاز می‌کند و در ضمن به این مسأله می‌پردازد که اسلام هرگز با دموکراسی سازگاری ندارد، زیرا اسلام در پی ساختن جامعه‌ای است که برپایه‌های حق استوار است، و با دموکراسی که براساس هوی و هوس و خواسته‌های باطل اکثریت سازماندهی می‌شود، تناسبی ندارد، بلکه در جهت مقابل آن قرار گرفته است. وی در پاسخ کسانی که می‌پندارند نظام دموکراسی حاکم در جهان غرب برتر از نظام حکومت اسلامی است که ناپایدار بود، و دموکراسی غربی که براساس رأی اکثریت مردم شکل می‌گیرد نظامی پایدار و مطابق با سنت اجتماع و واقع طبیعت است، برخلاف نظام دینی که از محدوده تخیل و فرض تجاوز نمی‌کند و قابل دوام نیست، می‌گوید: (نباید نادیده گرفت که شعار نظام اسلامی تنها پیروی از حق است، ولی شعار نظام دموکراسی پیروی از خواسته‌های اکثریت و این دو شعار با هم کنار نمی‌آیند، زیرا هدف از جامعه اسلامی، سعادت حقیقی است که از اعتدال در خواسته‌ها به دست می‌آید و آدمی را از طریق معرفه الله و عبودیت مطلق به کمال می‌رساند. و این امر با طبایع عامه و خواسته‌های 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 خواسته‌های پست حیوانی، هدفی ندارد، خواه مطابق عقل و فطرت باشد یا نباشد. از این روست که در تدوین قوانین مربوط به نظام اجتماعی از خواسته‌های اکثریت پیروی می‌کند 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 مفسد اخلاقی رومی آورد و از مکارم اخلاق دوری می‌گزیند. از این روست که این گونه نظامهای فاقد معیار عقلی، با مذاق بیشتر جوامع بشری وفق می‌دهد و آن را پسند می‌کنند و بر نظام دینی که جنبه جلوگیری از مفسد را دارد، روی خوش نشان نمی‌دهند و لذاست که خداوند می‌فرماید: (لقد جئناکم بالحق ولكن اکثرکم للحق کارهون) (زخرف ۷۸) (بل جاءهم بالحق و اکثرهم للحق کارهون. و لو اتبع الحق اهلها هم لفسدت السماوات و الارض و من فیهن بل اتیناهم بذکرهم فهم عن ذکرهم معرضون) (مؤمنون ۷۱-۷۰) وی اضافه می‌کند: (آراء و نظرات و باورهای اکثریت نمی‌تواند دائما در مقابل اقلیت، حق باشد. آری اگر مطابق واقع بود حق است و گاه مطابق واقع نیست. لذا نبایستی یک نظام، به طور مطلق از اکثریت پیروی کند، بویژه اگر واقعیت را برخلاف رأی اکثریت یافت، زیرا اکثریت چه بسا تحت تأثیر عوامل

گوناگونی راهی انتخاب می کند که برخلاف مصلحت باشد و اگر همواره انتخاب اکثریت حق بود، خداوند نمی فرمود: (واكثرهم للحق كارهون). 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 تھی 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 نشدند، تنها به سر دادن شعار دل 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 در آید 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 و غیره) بر جامعه حاکم باشد و همه اقشار و طبقات مختلف مردم در اظهار نظر و عقیده 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 در زندگی 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، بظاهرفریباست 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 و همانها است که برخی را واداشته تا با دید تردید و شک بدان بنگرند و از آن واهمه داشته باشند، یا آن را شعاری تھی و عوام فریبانه وصف کنند، که ذیلا به برخی از آن نقاط تاریک اشاره می کنیم: ۱- اعتبار راءی اکثریت این مهمترین محور مناقشه منتقدان است، زیرا روشن نیست که آیا اکثریت 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 سیاسی و هرگونه آگاهی درباره حکومت و سیاستگذاری ها عاری اند و با کمترین تبلیغات سوء تحت تاءثیر قرار گرفته، در جهت تاءمین مصالح سودجویان صاحب قدرت و دارای نفوذ راءی می دهند. غالباً آرای دانایان صاحب نظر و دارندگان اندیشه پاک در توفان غوغای عوام نادیده گرفته می شود و نابود می 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 می سازد. و علامه طباطبائی فرموده است: (جامعه مدنی روز، جز بهره مند شدن از لذایذ حیات مادی و خواسته های پست حیوانی هدفی ندارد، خواه با عقل و فطرت مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد. ولذا است که تدوین قوانین مربوطه به نظام اجتماعی اگر از خواسته های اکثریت پیروی کند، در رابطه با اخلاق و معارف و کمالات هیچ گونه ضمانت و تعهدی ندارد.) البته باید توجه داشت این گونه بدبینی ها ناشی از وضع نابسامان مدعیان دموکراسی در قرون اخیر است. در کشورهای به اصطلاح توسعه یافته یا در حال توسعه، از این گونه شعارها فراوان به گوش می رسد و بیشتر از حلقوم کسانی بیرون می آید که خود از طبقه متوسط و در پی استثمار توده های ملت هستند و باسر دادن چنین شعارهایی درصددند از بی خبری و بی تجربگی قسمت اعظم عوام الناس، سوء استفاده کنند. در نتیجه، آن که زیان برده مردمند و آن که سودبرده تنها همان شعاردهندگانند. دیدی که چه کرد اشرف خر — او مظلومه برد و دیگری زر آری اگر مردم آزاد و دارای رشد سیاسی والایی باشند و متعهدانه بیندیشند، یعنی تحت فشار تبلیغات سوء قرار نگیرند و گرایشهای قومی، نژادی، صنفی، مسلکی و نیز خطوط سیاسی تحمیلی بر آنان تاءثیر نگذارده باشد، بلکه خوداندیش و آزاده باشند، هر آینه راه صواب را پیش می گیرند و بالفطره طریقه اصلح را برمی گزینند و حداقل، اکثریت مطلق مردم چنین اند. خداوند، مردم را بالفطره پاک آفریده و پاک اندیشی ذات اولیه انسانهاست و هرگونه انحراف و کجی در اندیشه و رفتار، عرضی و جنبه ثانوی دارد. انسان، بالفطره خواهان زیباییهاست، و از زشتیها رویگردان است، مگر آن که عامل خارجی او راز جاده مستقیم منحرف سازد: (کل مولود یولد علی الفطره حتی 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 توحیدی می فرماید: (فاءقم وجهك للدين حنیفا فطرت الله التي فطر الناس علیها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القیم و لكن اكثر الناس لا یعلمون) روم / ۳۰ در این آیه به سرشت پاک آدمی اشارت دارد و می گوید: به دین پاک روی آور، که خداوند فطرت آدمی را بر آن نهاده است و هرگز در آفرینش خداوندی تحولی رخ نخواهد داد، (یعنی خداوند سرشت همه مردم را براساس پاکی نهاده است و همه افراد در رویکرد به توحید پاک یکسان آفریده شده اند). در پایان گوید: دین پاک و استوار خدا چنین است، ولی بیشتر مردم از این حقیقت بی خبرند، (یعنی گمان می برند در سرشت آفرینش گوناگونند). در بسیاری از روایات آمده است: (فطرهم علی المعرفة)، (۱۲) سرشت آنان را بر پایه شناخت حق نه است. امام باقر(علیه السلام) اضافه می فرماید: اگر چنین نبود هرگز شناختی برایشان میسور نبود. در حدیث حضرت رضا(علیه السلام) آمده است: (و بالفطره ثبت حجتة). (۱۳) تنها از راه فطرت است که حجت الهی ثابت می گردد. آری اگر انسان بر فطرت پاک و ناآلوده خویش حرکت کند، جز حق و حقیقت نجوید و 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 (علیه السلام) می فرماید: (والزمو السواد الاعظم فان یدالله علی الجماعه و ایاکم و الفرقة فان الشاذل للشیطان، کما ءن 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 الجماعه) 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 جميعا ولا تفرقوا) (آل عمران ۱۰۲) بر آن تاءکید شده تا بدان چنگ زنده خود را استوار سازند، و از تفرقه و پراکندگی پرهیزند. از عبارت (ولا تفرقوا) بروشنی استفاده می شود که مقصود از (حبل الله) جمع امت است. از این روست که مولا- امیرمؤمنان (علیه السلام) در سخنی دیگر فرموده است: (الزموا ما عقد علیه حبل الجماعه و بنیت علیه امرکان الطاعه). (۱۵) بر آنچه بافت جماعت امت است پیوندید، که پایه های طاعت حق بر آن نهاده شده است. در این سخن گوهر آگین، به جای (حبل الله) در آیه کریمه، (حبل الجماعه) به کاررفته و شاهد بر آن است که ریسمان ناگسستنی الهی، همان بافت انبوه امت (اکثریت مردم) است. پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: (ان الله وعدنی فی امتی، و اءجارهم من ثلاث: لا یجمعهم بسنة، و لا یستاءصلهم بعدو، و لا یجمعهم علی ضلاله). (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. مسأله (لا یتجمع امتی 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 (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره جماعت امت که همواره بر صراط حق اند پرسیده شد، فرمود: (جماعه امتی 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 (علیه السلام) 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 پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) 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: (وجحدوا بها و استیقنتها اءانفسهم ظلما و علوا) 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 الله الکذب و اءاکثرهم لا یعقلون) 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 ستیزه، 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 بداندیشی است، و به اصطلاح، نباید این گونه تعابیر را از قبیل (قضایای حقیقه) 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 (صلی الله علیه و آله و سلم) 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 بءامور المسلمین فلیس منهم). (۲۱) هر که روزانه، پیش از هر چیز به شؤون مسلمانان نیندیشد، مسلمان نیست. (امور) جمع (امر) به معنای شائن، اشاره به شؤون عامه و مسائل مربوط به جامعه است، که در رءس 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 (صلی الله علیه و آله و سلم) 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 اءمرهم 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 نظراکثریت 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 در صداحتمال خطا در رقم آرای بالاتر، کمتر است. از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) 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 تاءکید شده است: زنهار 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 خداپشتیان 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 می‌رود، ولی نه بدان معنی که در تفسیر غربی آمده و مردم را به طور مطلق در حکومت سهیم گرفته‌اند. 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. خواسته‌های 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. آن‌گاه کسانی را برای رهبری برمی‌گزینند که در همین راستا رو به زوال هدایت کنند، و با آهنگی که ساز کرده‌اند هم‌نوا باشند. (ان الطیور علی‌اشکالها تقع)، کبوتر با کبوتر باز با باز — کند هم جنس با هم جنس پرواز چنین خواسته‌های بی‌ضابطه و گاه بی‌ارزش، از دیدگاه اسلام، هرگز نمی‌تواند منشاء اثری مثبت بوده باشد. اسلام، خواسته‌هایی را ارج می‌نهد 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 دیگری که درخور ذکر است، درباره ترفند سیاسی است که گاه سیاست‌بازان حرفه‌ای، اکثریت نسبی را به جای اکثریت مطلق، منشاء مشروعیت خط سیاسی خود می‌گیرند 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 می‌آورند. نمونه‌هایی از آن در شیوه عمل سیاست‌بازان صدر اسلام دیده می‌شود (۲۵) و در عملکرد سیاسی جهان امروز نیز رواج کامل دارد. (و یک نوع تحمیل بر مردم محسوب می‌شود، در صورتی که اکثریت مورد قبول شرع و عقل و مطابق با فطرت سلیم همان اکثریت مطلق است که مشروعیت بخش می‌باشد. بفرض اگر در منطقه‌ای که یک صد هزار 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 ناروایی‌هایی 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 می‌توان 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 می‌شدند و طبق فرمایش و با عنوان نمایندگان مردم به رتق و فتق امور کشور می‌پرداختند! آری در مواردی که مسائل به آرای عمومی گذارده می‌شود باید جو، به گونه‌ای 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 می‌توان 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 نمی‌کند و با عنوان قبولی همگان تلقی می‌گردد. بیعت‌های آزاد که در صدر اسلام (بیعت عقبه اولی و ثانیه و بیعت غدیر خم و بیعت در دوران خلافت ظاهری امیرمؤمنان) انجام می‌گرفت، از همین قبیل بوده است که دیگر مسلمانان، عمل بیعت کنندگان را قبول داشتند. اما مسائلی که به آرای جمع کارشناسان گذارده می‌شود - در هر بعدی که بوده باشد - حتماً باید حایز رأی اکثریت قاطع باشد تا حجیت یابد. اءخذ 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 صحنه‌های سیاسی حضور فعال داشته باشند. اکنون این پرسش پیش می‌آید که چگونه این جو سالم و فضای ناآلوده به وجود می‌آید و چه کسی یا کسانی مسؤول فراهم شدن محیطی پاک، برای حضور سالم و واقعی مردم هستند؟ در درجه اول، دولت (مجموع هیأت 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 سربرنمی 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 راکه پیشرفت کشور و بالارفتن 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 و دولت 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 یتبئ اعداءکم) محمد/۷ یاری کردن مردم یاری نمودن خداست و هر که مردم را برای خدا یاری کند، هر آینه مورد تاءید 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 امیر مؤمنان (علیه السلام) درباره حقی که مردم بر ولی امر (دولتمردان صالح) دارند، می فرماید: (فاء ما حکمک علی فالنصیحۃ لکم، و توفیر فیئکم علیکم، و تعلیمکم کی لا تجهلوا 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 نوزم 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 دو گونه می توان وصف کرد: آزادی مطلق و آزادی در محدوده قانون. آزادی مطلق، به معنای رهایی از هر گونه قید و بند است، تا افراد خودسرانه هر چه بخواهند و پسند کنند، بدون هیچ مانعی به دست آورند و راهی که خود انتخاب می کنند بروند، و تنها معیار تشخیص مصلحت، نظر شخصی هر فرد است، هر چند برخلاف مصالح دیگران باشد. در این صورت، هر گونه مرجعی برای تشخیص مصلحت، حتی در شؤون اجتماعی فاقد صلاحیت 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 آزادیهای 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 بر اساس 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 هر یک از افراد، طبق ضابطه - نه بر اساس 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: (الحریه، ان فسرت بالانطلاق عن القيود، فهذه هی عین الهمجیه والفوضویة العاریة. و ان فسرت بامکان التمتع بالحقوق، فهذه هی التي تحقق کرامة الانسان و تحفظ له شرفه التلید. والتي يحکم بها العقل الرشید و یبتغیها الشرع الحنیف.) (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 اموالهم)، (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 مقدماتین 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 الکتاب الا- بالتي هی اءحسن) عنکبوت ۴۶/ با اهل کتاب (علمای یهود که در آن روزگار صاحبان اندیشه بودند، ولی آلوده) بابهترین شیوه به بحث و گفت و گو پردازید. همچنین می فرماید: (ادفع بالتي هی 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 تاءشباع 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. اءلا انهم هم المفسدون ولكن لايشعرون) بقره ۱۲/ ۱۱ هر گاه به آنان گفته شود اندیشه های پاک و سالم را آلوده و تباہ 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 اءمر من الامن اءو الخوف اءذاعو به ولو رده الی الرسول و

الی اءولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم ولولا- فضل الله علیکم و رحمته لاتبعتم الشیطان الا قلیلا) 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 مسئولان 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، توأم 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 هر گونه 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 و واقعیتی است که مردم به پذیرفتن آن ملزم می باشند و سرپیچی از آن ترمد شناخته می شود و گاه تعقیب کیفری دارد. آزادی دینی در اسلام ، به معنای تحمل پیروان دیگر ادیان است که آزادانه می توانند به شعائر 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 . (ءلزموهم بما ءلزموا به ءنفسهم ) (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 عندالله الاسلام ) آل عمران / ۱۹/ یگانه دین حق نزد خدا اسلام است و بس . (و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه وهو فی الاخره 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 می داند. تفاسیر غربی از دین ، آن را جز پدیده عرفی چیز دیگر نمی دانند، و می پندارند 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 می کند . می گویند 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، نمی توان یکی را حق و دیگری را باطل شمرد، همان گونه که عادات و رسوم محلی هر قومی را نمی توان 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 می دانند - 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 پایای فرنگیان و خودباختگان آنان بچرخیم و ساز بزیم. دین در این رقعہ از زمین جایگاهی اصیل و ریشه ای وحیانی دارد و در متن حیات بشری است و نمی توان آن را با دید جنبی و کناره زندگی نگریم، 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 می باشند. خداوند به پیامبرش (صلی الله علیه و آله و سلم) می گوید: (قل ان کنتم تحبون الله فاتبعون یحبکم الله) آل عمران ۳۱/ در این گونه آیات تاء کید 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 اءن هذا صراطی مستقیما فاتبعوه و لاتتبعوا السبل فتنفرق 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 می گردید. این سفارشی است که خداوند فرموده تا افرادی متعهد و با پروا باشید. پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) کسانی را که به گمان خود نسخه هایی از تورات آورده، بر حضرتش عرضه داشتند، بشدت نکوهش نمود و فرمود: (شما را چه می شود، چرا نسنجیده رفتار می کنید. این چیست؟! آن گاه اضافه نمود: (اگر اکنون، موسی (علیه السلام) حضور یابد، باید از من پیروی کند.) در مسند احمد - با سندی صحیح - روایت می کند، در چنین پیشامدی، حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) عمر را مورد خطاب قرار داده، در حال غضب، فرمود: (اے متهم کون فیها یا ابن الخطاب؟! والذی نفسی بیده لقد جتکم بها بیضاء نقیة.. لواءن موسی (علیه السلام) کان حی اما وسعه الا اءن یتبعنی) (۳۴) هر آینه دینی را که آورده ام تابناک و پاک و ناآلوده است، حتی اگر موسی امروز می زیست چاره ای جز متابعت از من نداشت. این فرمایش، کنایه از آن است که دیگر ادیان معاصر - گرچه ریشه وحیانی دارند ولی آلوده اند و نمی توانند سعادت انسان را تضمین نمایند. ولی همین پیامبر - رؤوف و رحیم - که با چنین شدتی با این حادثه برخورد می کند، با پیروان دیگر ادیان از در مسالمت آمیز درآمده، با آنان مدارا می کند و هرگونه فشاری را بر آنان روا نمی دارد، 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 بداند و گرنه نمی فرمود: (و من یتبع غیر الاسلام دنیا فلن یقبل منه و هو فی الاخره من الخاسرین). 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 براساس برادری پایه نهاد و این اساس بنیادین را هر چه بیشتر مستحکم نموده است. پیامبر اسلام در پیامهای سازنده خود بر دو امر تاء کید می فرمود: بنیانگذاری یک جامعه کاملاً توحیدی، که همگی در زیر لوای توحید به یک سو حرکت کنند و پایه ریزی وحدت ملی براساس 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 می‌جستید، از شما زدود و همه مردم همانند دندان‌های شانه برابرند 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 عندالله اتقا کم) (۳۹) (حجرات ۱۳/۱) رات فرمود. (۴۰) ۴ - تاءمین مصالح عامه و تضمین منافع همگانی این یکی از اساسیترین دستورالعمل‌های 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 زمینه‌ها هستند. همه کارگزاران دولت در سه بعد: قانونگذاری، اجرایی و قضایی و حتی مقام رهبری، قدرت و مشروعیت خود را از سوی مردم دریافت می‌دارند و آرای عمومی یا اکثریت قاطع، معیار می‌باشد. در بخش نقش مردم در حکومت و حضور بالفعل آنان در صحنه‌های سیاسی، بتفصیل از آن سخن گفتیم و یادآور شدیم که مردم در همه زمینه‌های سیاستگذاری دولت - مستقیم یا غیرمستقیم - نقش اول را ایفا می‌کنند، 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 می‌کند و هرگونه تخطی از مرز شریعت، نامشروع شناخته می‌شود. از این رو، منشاء قدرت و مشروعیت در نظام حکومت اسلامی، جنبه مردمی آو حیانی دارد و تنها مردمی محض نیست و همین نقطه جدایی میان حکومت مردمی (دموکراسی) از دو دیدگاه اسلام و تفسیر غربی است. برخی صاحب‌نظران که از علوم حوزوی و دانشگاهی تا حدودی برخوردارند، در جهت مشروعیت دادن به نظام دموکراسی مطلق و عدم منافات آن با جامعه اسلامی، مساءله عدم رابطه دین با سیاست یا کوتاه بودن اندیشه دینی از دخالت در سیاست را مطرح ساخته و افزوده‌اند که جامعه‌ای که اسلام بر آن حاکم است و مردم پایبند تعالیم دینی هستند، طبیعتاً حکومتی را خواهند داشت که احکام اسلامی را پیاده کند، لذا نظام دموکراسی، خودبخود در چنین جامعه‌ای شکل خواهد گرفت. آقای محمد مجتهد شبستری در گفت و گو 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 برنامه‌ریزی و قانونمند کردن توسعه و پیشرفت و اداره آن، که امروزه از وظایف اصلی حکومت است، یک مساءله 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 برنامه‌ریزی 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 شئون 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: (واعتدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوكم و آخرین دونه‌م) انفال / ۶۰. آمادگی کامل فراهم سازید، و تا آن جا که می‌توانید ایجاد نیرو نمایید و همبستگی مستحکم به وجود آورید، به گونه‌ای که مایه هراس دشمن باشد، و نیز دیگران که ممکن است در سر خیال خام پیورانند. در تقویت بنیه نظامی، از روز نخست اسلام بیش از این نگفته و امروز نیز همین رami 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 نقشه‌ها را طرح کنند، دقیقاً به دستور شرع عمل کرده‌اند. پیامبر اسلام (ص) که خود تشکیل حکومت داد، با فرمان الهی بود، ولی در سیاستگذاری‌ها در ابعاد مختلف کشورداری، طبق شیوه همان دوران با کارشناسان مربوط همواره در مشورت بود و بارها عبارت (اشيروا علی) (۴۳) (آخود را بیان دارید) را فرموده و تاریخ آن ضبط کرده است. و گاه جمله (انتم اعرف بدنیاکم) (شما در سامان بخشیدن به شؤون دنیوی خود آشناترید) بر زبان جاری می‌ساخت. 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 پایه‌های اساسی است، قطعاً 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 خود فرض کرده‌اند و خود اشکال نموده‌اند! و کسی چنین ادعایی نداشته و ندارد! لذا بسی جفا است که درباره اسلام چنین قضاوت ناروایی نمود تا چنین وانمود شود که دستورات اسلامی امروزه کاربردی ندارد! آقای مجتهد شبستری در گفتار یاد شده می‌گوید: (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. ..!) 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 دورانها 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، می‌گوید: (فقه می‌تواند اهداف و ارزشها را بیان کند، اما شیوه‌ها و مکانیزمها را بیان نمی‌کند، بلکه علم شیوه‌ها و مکانیزمها را تعیین می‌کند. 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 می‌کند

که فقه و شریعت که به اهداف ناظر است، همواره می‌تواند با نظام‌هایی سازگار باشد و با نظام‌هایی سازگار نباشد. لذا می‌توان 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 فقهات چه قرائتی دارند؟ آیا فقه و فقهات را در همان مسائل فرعی که دستاوردهای فقها از منابع فقهی است، و در ۵۲ باب به طور منظم گرد آورده اند، محصور می‌دانند، در حالی که دستورالعمل‌هایی 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 سیاست‌گذاری‌های 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 تا کنون، بر این شیوه اند تا مسائل مورد نیاز روز را - که در متن واقعیت حیات حاضر فردی و اجتماعی قرار دارد آبررسی کرده، بر قواعد زیربنایی فقهاتی عرضه نمایند و درستی و نادرستی و سازگار بودن یا نبودن آن را در پرتو آن ارزیابی کنند، از مسائل خانواده گرفته تا بازار و جامعه و دولت و ابعاد سیاست‌گذاری‌ها. البته این کار بر عهده فقهای توانایی است که از مسائل روز و نیازمندی‌های کنونی زندگی کاملاً آگاه باشند و از طرف دیگر، بر قواعد و اصول و مبانی شریعت وقوف و احاطه کامل داشته باشند. این کاری است که فقهای سلف بخوبی از عهده آن برمی‌آمدند، و در متن واقعیات قرار گرفته، مسائل شرعی را ارزیابی می‌کردند. 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 ریزی‌ها و طرح و مکانیزم آن در هر دوره بر روی معیارها و سازگاری آن با مبانی شریعت یا ناسازگاری نظر دارد، که در نقل گفتار اخیر آقای شبستری بدان اشاره شد. بی‌گمان این قواعد زیربنایی فقه و هیچ‌گاه از پاسخگویی به نیازهای روز - در هر دوره - ناتوان نبوده و نیست و نیز هیچ‌گاه 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 (علیه السلام) می‌فرماید: (آءبوا 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 (علیه السلام) 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 نمونه‌ها بسیار است که روشن می‌سازد، 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 شؤون 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 نسخه‌های 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 می‌رساند که اسلام از لحاظ مبانی در تمامی ابعاد زندگی دیدگاه‌های خاص خود را دارد و می‌توان 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 طبیعی‌ای است که بر شاخسار جامعه ظاهر می

شود... تصویری 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 مستقیما - فرضا - 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 ظاهرانتخاب 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 طبعا 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 کاملا - در دست نگیرند و طبق رهنمود شرع, دقیقا 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, مسلمانند 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, کاملا 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 کاملا 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, طبعا محدودیت در چارچوب قانون را ایجاد می کند تا مانع از تراحم 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 هیأت 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 آوحيانی است. (به این معنی که مشروعیت حکومت وحيانی است و اقتدار حکومت و کارآمدی آن با پذیرش و انتخاب مردم تحقق پیدا می‌کند). 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 می‌رود. 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 مکتهها تنها همین زندگی دنیوی را مد نظر دارند. نویسنده: محمدهادی معرفت

### مردم گرایی در جمهوری اسلامی ایران

مردم گرایی در جمهوری اسلامی ایران ویژگی‌های انقلاب اسلامی از نگاه مقام معظم رهبری مردمی بودن انقلاب اسلامی خصوصیت مهمی است که در نام "جمهوری" نظام متجلی گردید. مردمی بودن انقلاب اسلامی از دو جهت با مردمی بودن سایر انقلابها تفاوت دارد. اول اینکه مردمی بودن جزء ذات اسلام است نه چیزی خارج از آن. با این توضیح که اسلام برای مردم و هدایت آنان از سوی خداوند تبارک و تعالی نازل شده است و لذا همواره فلاح و رستگاری آنان را مدنظر دارد و چنین دینی حضور مردم در اجرای مقررات و دفاع از حریم خود را اصل اولیه می‌داند. البته این توده‌های محروم و مستضعف هستند که بیشترین حمایت و دفاع را از دین به عمل آورده و می‌آورند چه در صدر اسلام و چه در انقلاب اسلامی این امر اثبات شده است و بالاترین دلیل این مسئله همان عنایت و حمایت اسلام ناب با همه خصوصیاتش از جمله عدالت خواهی از مردم است. دوم آنکه اسلام به طور واقعی و حقیقی مردم را در صحنه حفظ می‌کند. کذب و دروغ و صورت سازی در حضور مردم در صحنه‌های انقلاب راهی ندارد. مقام معظم رهبری می‌فرماید: "خصوصیت دوم مردمی بودن است انقلاب‌های دیگر- آنها که حقیقتاً انقلاب بودند پس از پیروزی خود اغلب نسبت به مردم بی‌اعتنا شدند. کودتاها و حرکات نظامی و امثال اینها را کاری نداریم. انقلابها همیشه در همه جای دنیا به دست مردم به وجود آمده اما بعد از آن که به پیروزی رسیده یا در آستانه پیروزی قرار گرفته احزاب یا حزب جای انقلاب و مردم را گرفته است و مردم کنار رفته‌اند. مثل کشورهای کمونیستی و سوسیالیستی دنیا که نظام‌های خیلی از آنها با یک انقلاب به وجود آمده و مردم در آن نقش داشته‌اند و به گروه انقلابی و مبارز کمک کرده بودند. اما در همین کشورها به مجرد اینکه انقلاب به پیروزی نزدیک شد یا به پیروزی رسید مردم دیگر هیچ کاره شدند و حزب همه کاره شد (مثلاً در نظام‌های کمونیستی) مردم حتی این حق را نداشتند که یک نماینده به مجلس قانونگذاری بفرستند. در هیچ کدام از این کشورها که به اصطلاح کنگره‌های ملی دارند و همان مجالس قانونگذاری آنهاست نمایندگان مردم حضور ندارند. اصلاً مردم هیچ نقشی نداشتند... اسمش مردمی است (حکومت دموکراتیک سوسیالیستی) در حالی که در هیچ امری از امور آن کشور مردم دخالت ندارند. در کشور ما انقلاب از روز اول همه نقشها در همه امور را به مردم داده است. یعنی مجلس را که محل قانونگذاری است مردم تشکیل می‌دهند و نمایندگان مردم به آنجا می‌روند و هیچ کس هم حق ندارد نماینده‌ای را به مردم تحمیل کند. رئیس جمهور را که مجری امور و مدیر و رئیس اداره کشور است. مردم با آرای خودشان انتخاب می‌کنند اختیار با مردم است. این وضعی که انتخابات ریاست جمهوری در ایران دارد حتی در کشورهای دموکراتیک غرب هم این وضعیت نیست چون در آن کشورها احزاب در مقابل هم صف آرایی می‌کنند و هر حزبی اسم کسی را به عنوان کاندیدا ذکر می‌کند. مردمی که به آن کس رای می‌دهند در واقع به آن

حزب رای می‌دهند و خیلی‌ها آن کس را اصلاً نمی‌شناسند. در ایران این گونه نیست در ایران یکایک کسانی که کاغذ رای رادر صندوق می‌اندازند آن شخص را می‌شناسند و به‌عنوان رئیس جمهور به او رای می‌دهند. در انتخاب رئیس دستگاه اجرایی و رئیس قوه مجریه مردم خودشان دخالت می‌کنند حتی در انتخاب رهبر اینکه رهبری یک منصب الهی است و تابع ملاک‌های الهی و معنوی و واقعی است، باز مردم نقش دارند. کما اینکه مشاهده کردید مجلس خبرگان که نمایندگان مردمند می‌نشینند کسی را معین و انتخاب می‌کنند. اگر همان کسی را که مجلس خبرگان انتخاب کرد مورد قبول مردم نباشد باز رهبری او را نخواهد افتاد. پس آحاد و عامه مردم علاوه بر اینکه به صورت غیرمستقیم -از طریق مجلس خبرگان- رهبر را معین می‌کنند مستقیماً هم نسبت به شخص رهبر نظر و تصمیم دارند و نظر و تصمیم و خواست و اراده آنهاست که در حقیقت یک رهبر را رهبر می‌کند و به او امکان تصرف و قدرت امر و نهی و قبض و بسط می‌دهد. نتیجه این است که نظام، نظام مستحکمی است. زیرا که مردمی می‌باشد آن چیزی که به وسیله ابر قدرت‌ها قابل از بین رفتن است، عبارت از حکومتی است که به مردم متکی نیست. حکومتی که دشمن خارجی می‌تواند چهار نفر را علیه آن به کودتا وادار و تحریک کند، حکومتی است که روی تحت حکومت نشسته اما مردم به او وصل نیستند. مردم برای خودشان می‌روند و او برای خودش حرکت می‌کند. نظامی که در آن چه رهبر، چه ریاست جمهوری چه ریاست قوه قضائیه و چه مجلس شورای اسلامی متکی متصل به مردم و مورد علاقه و پشتیبانی و حمایت آنهاست نظام جمهوری اسلامی است که نه آمریکا و متحدانش و نه شرق و غرب و نه هیچ قدرتی قادر نیست این نظام و حکومت را متلاش و بلکه متزلزل کند. منبع: رسالت

### انتخابات: تجلی مردم سالاری دینی

انتخابات: تجلی مردم سالاری دینی نویسنده: سید محمد مهدی غمامی چکیده: «مردم سالاری دینی» به عنوان بدیلی مناسب برای دموکراسی غربی در حکومت اسلامی مطرح است. الگوی رفتاری ای که در آن مردم مبنا و محور هستند و حکومت، نخبگان و مسئولان موظف هستند نسبت به ولی نعمت خود، سپاسگزار و خدمتگزار باشند، در عین حال مردم نیز با پای بندی به اصول و مبانی ارزشی، سعی در تحقق آرمانهای اسلامی و حاکمیت اندیشه اسلامی را دارند. با پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹، بزرگترین اتفاق قرن رخ داد. این اتفاق در مجموع نه سقوط شاه بود و نه برانداختن رژیم های ۲۵۰۰ ساله ی شاهنشاهی بلکه ایجاد حکومتی اسلامی بر مبنای ارزشهای اصیل و بی بدیل اسلام بود که بر مبنای یک شعار محوری متحقق شد: «نه شرقی، نه غربی؛ جمهوری اسلامی». میشل فوکو در این مورد می گوید: «۱۹۷۹ ایرانیان نشان دادند که دوستی با شرق و غرب برایشان نه سودی ندارد و حتی برای آن ارزشی قابل هستند پس در عرض یکسال بهترین دوست آمریکا، بدترین و قوی ترین دشمن آمریکا شد.» (۱) همه چیز انقلاب مدیون همین شعار است. شعاری که ضمن نفی صریح حاکمیت طاغوت و ابر قدرت های استکباری، بر مبنای مدل مردم سالاری دینی شکل گرفته و از آزادی همراه با استقلال از دون الله سخن می گوید. در واقع این مدل با تاکید بر کرامت انسانی و مسیری که انسان در راه تعالی و از میان جامعه می پیماید، تصریح می کند: تعالی بوسیله همکاری مردم در قالب سازمان یافته حکومت و پیروی از احکام خالق دنیا و آخرت امکان پذیر است و هر مسیر دیگر به غیر از این سرنوشتی جز شکست و عقبگرد از ارزشهای انسانی ندارد. البته بحث از جایگاه و نقش مردم در تاسیس حکومت و نحوه اداره جامعه، از جمله مباحث مهمی است که ریشه های تاریخی عمیقی در قلمروی سیاست و حکومت در جوامع مختلف دارد. در این میان جریان اندیشه سیاسی غرب با بهره مندی از امکانات سخت افزاری و نرم افزاری توانسته دیدگاه خود را بر سایر واحدهای سیاسی تحمیل نماید، به گونه ای که اصطلاحات و آموزه های غربی در نظام های سیاسی مختلف به کار گرفته شده است. دموکراسی نیز سرگذشتی اینچنین دارد و ملاحظه می شود که غرب در نظر دارد آن را به عنوان تنها روش حکومتی مطلوب بر انسان معاصر تحمیل نماید. «دموکراسی» که

از حیث معنایی از آبخور «لیبرالیسم» تغذیه می نماید و مبتنی بر آموزه های سکولاریزم و اومانیسم است، الگوی پیشنهادی بلکه تحمیلی غرب برای کلیه نظام ها شده تا سیطره ای را که «فرانسیس فوکویاما» برای «لیبرالیسم سرمایه داری» وعده داده بود، محقق سازد. (۲) «دموکراسی» از این منظر روشی به حساب می آید که جامع ارزشهای سکولار غربی در اداره جامعه است و لذا هرگونه تعرض و نقد و انتقادی نسبت به آن با حربۀ «استبداد»، سرکوب شده و سعی می گردد تا از آن «تابویی» تازه برای انسان قرن بیست و یکم، فراهم آید. این در حالی است که با توجه به تنوع مبانی ارزشی و فرهنگی، نظام های سیاسی مختلف باید در مقام طراحی الگوهای عملی بومی ویژه خود برآیند و با پرهیز از تقلید کورکورانه، نظام سیاسی مطلوب خویش را بیابند. مطابق دیدگاه دوم، «دموکراسی» از آن حیث که به نفی مبانی الهی و آسمانی سیاست نظر دارد، نمی تواند مبنای عمل سیاسی در جوامع «دین محور» - و از آن جمله اسلامی - قرار گیرد و البته به معنای نفی جایگاه و نقش ضروری مردم در حکومت نمی باشد، چرا که می توان به الگوی سومی دست یافت که در آن ضمن پاس داشتن حقوق و شأن و منزلت مردم در اداره جامعه، حرمت ارزشها و اصول دینی نگاه داشته شده و به نوعی مردم سالاری در ذیل اصول و قوانین دینی منجر می گردد. (۳) در واقع، طرح مفهوم «مردم سالاری دینی» به این معناست که «جامعه اسلامی، نه الگوی استبدادی و نه الگوی دمکراتیک غربی را گردن نهاده و به الگوی بدیل دیگری رسیده است که از سنخیت و تناسب بیشتری با جامعه اسلامی برخوردار است. در این نوشتار به معنا، مبانی و اصول «مردم سالاری دینی» در دیدگاه مقام معظم رهبری بعنوان نظریه پرداز «مردم سالاری دینی»، اشاره می شود تا «دیدگاه بدیل اسلامی» در مقابل «دموکراسی غربی» بازنموده شود. الف) روش شناسی هر الگوی حکومتی، مبتنی بر روشی است که در آن، حد و حدود حاکم و مردم، تعریف شده است. بر این اساس حکومت اسلامی نیز نسبت به مقوله «روش» حساس بوده و موکدا بیان می دارد چنان نیست که بتوان از هر روشی برای اداره جامعه اسلامی بهره جست. مقام معظم رهبری با اشاره به «ارزش محور» بودن، روشها از دیدگاه اسلامی، بیان داشته اند: «روشهایی که برای کسب قدرت و حفظ آن به کار گرفته می شود، باید روشهای اخلاقی باشد. در اسلام، کسب قدرت به هر قیمتی وجود ندارد... در اسلام روشها خیلی مهم اند. روشها مثل ارزشها هستند. امروز، اگر می خواهیم حکومت ما به معنای حقیقی کلمه، اسلامی باشد، بدون ملاحظه باید در همین راه حرکت کنیم». (۴) پس پذیرش «دموکراسی» باید با عنایت به ملاحظات ارزشی آن صورت بگیرد و چنان نیست که حکومت اسلامی، در «روشها» تساهل نموده، هر روشی را بتواند مبنای عمل قرار دهد. افزون بر این، ایشان بر این باورند که در روش «دموکراسی غربی» بر خلاف آنچه گفته می شود، حق مردم ادا نشده و در عمل، «مردم» چنان که باید و شاید در تعیین سرنوشت خود سهیم نیستند. (۵) رهبر انقلاب از فعالیت های مزورانه کانونهای تبلیغاتی غرب و تلاش گسترده آنها در تحریف افکار عمومی، چنین نتیجه می گیرند: «دموکراسیهای غربی در عمل نشان دادند که ادعای مردم سالاری در آن، یک حقیقت جدی نیست». (۶) برای این منظور، ضمن اشاره به کاستی های فزاینده این روش به طور مشخص، جریان دموکراسی را در آمریکا - مهد دموکراسی - به نقد کشیده با اشاره به انتخابات ریاست جمهوری در این کشور و تلاش آشکار مجامع رسمی و غیر رسمی در تحریف رأی مردم می گویند: «آنچه امروزه مسلم می شود فهمید این است که این دموکراسی که سردمداران رژیم آمریکا از آن دم می زنند، افسانه ای بیش نیست، حقیقی نیست. نشانه اش این است که این دموکراسی با چنین موانع روبرو می شود. یعنی با تقلب های بزرگ و تعیین کننده که راه حل و علاجی هم برای آن وجود ندارد». (۷) بنابراین «روش دموکراسی» از آنجا که در عمل، ملتزم به شعارهای مردم سالارانه خویش نیست، نمی تواند برای حکومت اسلامی اعتبار داشته باشد. به عبارت دیگر حکومت اسلامی از آنجا که ملتزم به رعایت جایگاه عالی مردم در امر حکومت است، نمی تواند «دموکراسی غربی» را بپذیرد. در واقع وقتی سران آمریکا بطور صریح و با روی کار آمدن دولت مردمی حماس در فلسطین مطرح می کنند که دموکراسی دو نوع است: خوب و بد؛ و دموکراسی فلسطین بد است. و یا اینکه هر ساله علیه دولت های مردمی و مستقل جهان اقدام های خصمانه روا می دارند نشان می دهد که اساسا دموکراسی مدل ثابت و مصلحت آمیزی برای

بشریت نیست بلکه ظرفی است برای مفاهیم استکباری- استثماری. البته چنان نیست که نفی «دموکراسی غربی» از سوی حکومت اسلامی به معنای گرایش آن به سوی الگوهای استبدادی باشد. علت نیز آن است که اولاً دموکراسی غربی مرز واضحی با استبداد ندارد و در بهترین حالت ممکن استبداد اکثریت محسوب می‌شود. ثانیاً دین اسلام ذاتاً هر گونه خود رایی انسانی را بر نمی‌تابد زیرا مصداقی از طاغوت خواهد بود. «دین در خدمت سیاست‌های سلطه طلبانه قرار نمی‌گیرد، بلکه حوزه سیاست و اداره امور جوامع را جزیی از قلمرو خود می‌داند» (۸) در فراز فوق که خطاب به رهبران مذهبی و روحانی جهان حاضر در اجلاس هزاره می‌باشد، اصطلاح عام «دین» به کار رفته است که دلالت بر جوهره غیر تحمیلی و ضد طاغوتی کلیه ادیان دارد. بدیهی است که دین الهی با ورود به عرصه سیاست نیز، خصلت غیر تحمیلی خود را حفظ کرده و نه تنها مؤید «دیکتاتوری» و «استبداد» نخواهد بود بلکه مبارزه با آن را در سرلوحه اعمال سیاسی خود خواهد داشت. بر این اساس، حکومت اسلامی از آنجا که مبتنی بر گفتمان سیاسی ویژه ای است که با گفتمان سکولاریستی و اومانیستی غرب سازگاری ندارد، همان گونه که نمی‌توان روش دموکراسی را پذیرا شود، نمی‌تواند «تحمیل‌گری» و «استبداد» را پیشه نماید: «نظام اسلامی بر خلاف نظام‌های دیگر، نظام زورگویی، تحکم، تحمیل فکر و اندیشه بر مردم نیست» (۹) اسلام الگوی تازه ای را مد نظر دارد که از آن به «مردم سالاری دینی» تعبیر می‌شود. به همین خاطر است که «مردم سالاری دینی» را چیزی متفاوت با «دموکراسی غربی» تعریف کرده و معتقد هستیم که معادل قرار دادن آن با «دموکراسی» از حیث معنایی به هیچ وجه صحیح نیست. از دیدگاه رهبری، حکومت اسلامی در امر اداره جامعه، روش خاص خود را دارد و چنان نیست که بتواند با بکارگیری «روشهای غربی» به اهداف خود نایل آید. علت این امر نیز در ارزش مدار بودن روشهاست و این که هر روشی، مبتنی بر ارزشهایی است که کاربرد آن را محدود می‌سازد. بنابراین از آنجا که حکومت اسلامی، ارزشهای خاص خود را دارد، بدیهی است که باید روش حکومتی ویژه ای نیز داشته باشد. این روش در عین مخالفت با دموکراسی غربی، با استبداد و دیکتاتوری نیز تضاد دارد و ایشان از آن به «مردم سالاری دینی» تعبیر نموده اند، روشی تازه و نو که می‌تواند در تحلیل نظام‌های سیاسی به عنوان یک روش مستقل و جدید، مورد توجه قرار گیرد: «امروز مردم سالاری دینی در نظام جمهوری اسلامی ایران، حرف نو و جدیدی است که توجه بسیاری از ملت‌ها، شخصیت‌ها و روشنفکران عالم را به سوی خود جلب کرده است» (۱۰) (ب) ابعاد مردم سالاری دینی غالباً در تحلیل‌های مربوط به «مردم سالاری» به تعداد و دفعات برگزاری انتخابات در یک واحد سیاسی اشاره می‌شود و از میزان رجوع نظام سیاسی به آرای عمومی، قوت و یا ضعف «مردم سالاری» را در آن نظام، نتیجه می‌گیرند. حال آن که، «مردم سالاری دینی» آن گونه که در کلام رهبری مورد توجه قرار گرفته، چیزی فراتر از برگزاری انتخابات است و «تحقق خواست واقعی» مردم را نیز شامل می‌شود. به عبارت دیگر، مردم سالاری دینی دارای دو بعد است: اول) بُعد تأسیسی بدین معنا که مردم با حضور در صحنه و در کنار صندوقهای رأی، در بنای نظام سیاسی و تعیین افرادی که باید مناصب و مسئولیت‌ها را عهده دار گردند، سهم شده و در شکل دهی به امور اجرایی کشور، مشارکت می‌جویند. (۱۱) دوم) بُعد تحلیلی بدین معنا که بین نظام سیاسی تأسیس شده و مردم، نوعی ارتباط معنوی برقرار باشد که مردم، مجریان و نظام حاکم را تحقق بخش خواستها، آرمانها و اهداف عالی خویش ببینند و بدان «عشق» ورزیده و موضوع «ایمان» مردم است. (۱۲) تنها در چنین صورتی است که ارتباطی وثیق بین حکومت و ملت پدید می‌آید که در آن نظام سیاسی نه تنها متکی به آرای عمومی است بلکه افزون بر آن، مورد علاقه و مایه اطمینان خاطر آنها می‌باشد. جمع بین این دو بعد، ویژگی بارز مردم سالاری دینی است، به گونه ای که می‌توان آنرا معیار کارآمدی برای تمیز «مردم سالاری دینی» از «دموکراسی» به کار گرفت. اگر از «ارزش محوری» و «التزام به آرمان‌های دینی» به مثابه مبانی مردم سالاری دینی، سخن به میان می‌آید، تماماً ریشه در این واقعیت دارند و چنانچه این معنا درک نشود، فهم مردم سالاری دینی با مشکل مواجه می‌گردد. مراجعه حکومت اسلامی به مردم، از سر اضطراب نبوده و «مردم سالاری دینی»، نه یک روش موقتی بل اصلی در حکومت داری است که ریشه در حکومت نبوی و علوی دارد (۱۳) و بدین خاطر است که مقام معظم

رهبری از آن به عنوان «بهترین روش» حکومتی در اسلام یاد کرد، اظهار می‌دارند: «نظام مردم سالاری دینی، بهترین مارک و روش برای آگاهی دولتمردان نظام اسلامی از وظایف خود است.» (۱۴) ج) اصول «مردم سالاری دینی» «مردم سالاری دینی» به مثابه یک روش در اداره جامعه اسلامی، مبتنی بر اصولی است که به تفریق در فرمایشات مقام معظم رهبری آمده اند: اصل اول) رضایت مردم حکومت اسلامی در بیان و عمل، چنان است که رضایت شهروندان را جلب می‌نماید و همین رضایتمندی پشتیبان حکومت در مقابله با مشکلات می‌باشد. مردم در حکومت اسلامی، خود را ولی نعمت و مملکت و حکومت را متعلق به خود می‌دانند لذا تلاش نظام در جهت تحقق آرمانها و شعارهای بیان شده را مطابق با خواست‌های خود یافته، از آن کمال رضایت را دارند: «در نظام اسلام، کشور متعلق به مردم، واصل، مردم است.» (۱۵) «رضایت مندی» در این مقام، گستره وسیعی را شامل می‌شود که بارزترین نمودهای آن که در کلام رهبری بر آنها تاکید رفته است، عبارتند از: ۱ - خدمتگزاری به مردم نظام سیاسی، موظف است به نیازهای مشروع مردم پاسخ گوید و کار در راه خدا و برای خدمت به مردم را سرلوحه اعمال خود قرار دهد. اهمیت «خدمتگزاری» تا بدانجاست که مقام معظم رهبری از آن به مثابه «عبادت» یاد کرده که حکومت با بسیج تمامی تواناییهایش در تحقق آن کوچکترین کاهلی نباید روا دارد: «تکلیف و وظیفه مسئولان در نظام جمهوری اسلامی ایران، بکارگیری تمام توان برای خدمت به مردم است.» (۱۶) ۲ - خلوص در خدمتگزاری در نظام اسلامی، کارگزاران، نه تنها مکلف به رفع نیازمندیهای مردم هستند، بلکه افزون بر آن موظفند این کار را بدون هیچگونه منتی به انجام رسانند. به عبارت دیگر، نظامی مبتنی بر مردم سالاری دینی است که در آن، رسیدگی به حوائج مردم بدون منت، صورت پذیرد و چنانچه کارگزاران اسلامی در رسیدگی به احوال مردم، رعایت این اصل را ننمایند، اگر چه به مشکلات مردم رسیدگی کرده اند، اما حقیقت مردم سالاری دینی را درک ننموده اند. «منت نگذاشتن به مردم در قبال کارهای انجام شده، مبالغه نکردن در گزارش عملکردها، پرهیز از دادن وعده های بدون عمل، خودداری از خودمحوری و خودخواهی در قبال مردم، و ندادن دستور و امر و نهی به مردم به واسطه برخورداری از مقام و منصب، تلاش برای کسب رضایت مردم و خودداری از کسب رضایت صاحبان قدرت و ثروت، از جمله وظایف مهم مسئولان نظام اسلامی است.» (۱۷) بنابراین اولین اصلی که «مردم سالاری دینی» بر آن استوار است، کسب رضایت مردم است و برای این کار، نظام باید بتواند خالصانه به پی گیری امور مردم پردازد و از این طریق، تصویری زیبا از نظامی خدمتگزار را به نمایش گذارد. رهبر انقلاب این معنا از خدمتگزاری را به مثابه یک اصل از «مردم سالاری دینی» کرااء مورد توجه قرار دارد، در جایی به صراحت اظهار داشته اند: «در نظام مردم سالار دینی، رسیدگی به امور مردم، تأمین رفاه و آسایش و حل مشکلات آنان،... یک اصل مهم است.» (۱۸) اهمیت این اصل تا بدانجاست که ایشان در تقسیم بندی وجوه دوگانه «مردم سالاری دینی» به دو وجه تأسیسی و تحلیلی (۱۹) خدمتگزاری را تجلی عینی و واقعی وجه تحلیلی دانسته و از آن به عنوان عاملی مهم در تقویت پیوند بین ملت و دولت یاد کرده و حتی بر وجه تأسیسی، راجع می‌دانند: «وجه دیگر نظام مردم سالاری دینی، وظایف جدی مسئولان و دولتمردان در قبال مردم است. تبلیغ و جنجال برای گرفتن رأی از مردم و سپس به فراموشی سپردن آنان و عدم پاسخگویی به مردم، با مردم سالاری دینی سازگار نیست.» (۲۰) چنان که از عبارت فوق برمی آید، یک نظام مردم سالار از دیدگاه اسلام، نظامی است که افزون بر اتکا بر آرا عمومی نسبت به تعهداتش در قبال مردم، وفادار بوده و به صرف «وعده دادن»، بسنده ننماید. چنین خط مشی است که رضایتمندی مردم را به ارمغان آورده و رضایت خالق را نیز کسب می‌نماید. اجتماعی این دو رضایتمندی (خالق و مخلوق) است که جوهره منحصر بفرد مردم سالاری دینی را شکل می‌دهد: «رضایت خداوند و مایه افتخار نظام جمهوری اسلامی، کار برای خدمت به مردم است.» (۲۱) اصل دوم) ارزش مداری ایجاد تقابل بین خواست مردم و اراده الهی، از جمله دستاوردهای شوم عصر روشنگری و قرون وسطی در غرب می‌باشد که به صورت ناشایسته ای به حوزه سایر ادیان - و از جمله اسلام - تسری داده شده است. (۲۲) این در حالی است که در نگرش اسلامی، مردم سالاری به هیچ وجه به معنای نفی «ارزش مداری» نبوده و در حقیقت، حقوق توده های



مسلمان، مد نظر می باشد و این تصور که می توان ایمان و ارزشهای دینی مردم را به بازی گرفت و با طرح دموکراسی به جنگ مبانی ارزشی نظام سیاسی اسلام رفت باطل بوده، با معنای «مردم سالاری دینی» همخوانی ندارد. به همین خاطر است که رهبر انقلاب صراحتاً در تبیین معنای واقعی مردم سالاری دینی و با تأکید به بعد ارزش محورانه آن اظهار می دارند: «نباید عده ای تصور کنند که افکار عمومی، یک منطقه آزاد است که بتوان به ایمان، عواطف، باورها و مقدسات مردم با تحلیل های غلء شایعه سازی و تهمت و دروغ، آسیب رساند.» (۲۳) به عبارت دیگر، در اندیشه سیاسی اسلام، همه - اعم از حاکمان و مردم - موظف هستند تا به ارزش ها و احکام الهی گردن نهند و چنان نیست که کسی و یا گروهی بتوانند پای خود را فراتر از حدود الهی گذارند. بر این اساس، مردم سالاری دینی در چارچوب اصول و ارزشهای اسلامی، معنا و مفهوم می یابد. در خصوص دموکراسی نیز این مطلب صادق است و مشاهده می شود که ارزشهای حاکم در گفتمان سیاسی غرب، تماماً در الگوی غربی از دموکراسی، تجلی دارند. لذا چون گفتمان سیاسی، تغییر کند معنای مردم سالاری نیز تحول می یابد ولی در هر حال، معنا مبتنی و ملتزم به متن و گفتمانی است که واژه از آنجا روئیده است. با عنایت به همین مطلب فلسفی است که رهبر انقلاب، گفتمان اصلی جامعه را گفتمان اسلامی ارزیابی می کنند: «تلاشهایی می شود که مسایل غیر اصلی، اصلی وانمود شود، خواسته های غیر حقیقی یا حقیقی اما درجه دو به عنوان گفتمان اصلی ملی وانمود بشود. لیکن گفتمان اصلی این ملت اینها نیست. گفتمان اصلی ملت، این است که همه، راههایی را برای تقویت نظام، اصلاح کارها و روشها، گشودن گره ها، تبیین آرمانها و هدفها برای آحاد مردم، استفاده از نیروی عظیم ابتکار و حرکت و خواست و انگیزه و ایمان این مردم و راه به سمت آرمانهای عالی این نظام که همه را به سعادت خواهد رساند، پیدا کنند.» (۲۴) به عبارت دیگر خواست «مردم»، تحقق نظام اسلامی است، نظامی که در آن، ارزشهای اسلامی، حاکمیت دارند و این خواست است که حیطة و گستره مردم سالاری را مشخص می سازد. «هدف انقلاب اسلامی، تحقق نظام اسلامی و خواسته مردم، ارائه صحیح تفکر اسلامی و تعمیق آن در جامعه است.» (۲۵) بنابراین «چارچوب ارزشی» همچنان حفظ شده و «مردم سالاری دینی» هیچگاه از در تعارض با دین و ارزشها و اصول آن در نمی آید. همین معنا از مردم سالاری دینی است که به طور مشخص آنرا از دموکراسی غربی جدا می نماید. در «مردم سالاری دینی»، خواست مردم، متوجه تحقق و تحکیم مبانی و اهداف عالی دین است و چنان نیست که بر نفی و یا تضعیف آن تعلق بگیرد که در آن صورت، مردم سالاری، محتوای ارزشی خود را از دست می دهد و اطلاق وصف دینی بر آن صحیح نیست. تأکید مقام معظم رهبری بر ضرورت پاسداشت ارزشهای دینی توسط مسئولان و آحاد ملت، با تأکید بر همین وجه از مردم سالاری دینی صورت پذیرفته است و این که در حوزه ارزشهای جای تسامح و مجامله ای وجود ندارد: «مسئولان به نام اسلام، برای اسلام، با پیام اسلام، شجاعانه، قدرتمندانه و بدون ملاحظه از این و آن، هم موضع گیری کنند، هم حرف بزنند و هم عمل بکنند. مردم عزیزمان و بخصوص جوانها هم به برکت غدیر، بدانند این راهی که اسلام و قرآن و خط غدیر، ترسیم کرده، یک راه روشن است. راهی است که با استدلال و فلسفه محکم ترسیم شده و روندگان بسیار بزرگ و عظیم المنزلی پیدا کرده است.» (۲۶) حکومت اسلامی از آنجا که مؤید به تأیید الهی و تاسیس مردمی است، موظف است در هدایت جامعه بکوشد و تلاش در این زمینه، جزء رسالتهای خطیری است که رضایت خالق و مخلوق را بدنبال دارد. به عبارت دیگر، چارچوب و مبانی ارزشی که ترسیم شده، هم دولت و هم ملت، مکلف به اجرای آنها هستند و حکومت دینی و مردم سالاری دینی، در پرتو آن اصول، قابل درک و معنا هستند: «بنای حکومت اسلامی، این است که مردم را از ظلمات به نور ببرد... اراده دین (این) است که انسان را از ظلمات خودخواهی، خودپرستی، شهوت، محصور بودن در مسایل شخصی، خارج کند و به نور ببرد. نور اخلاص، نور صفا، نور تقوا،... اگر این طور شد، جامعه، نورانی خواهد شد.» (۲۷) اصل سوم) حق مداری مراجعه به رای مردم و تلاش در راستای پاسخگویی به نیازمندیهای مشروع ایشان، که دو بعد مهم مردم سالاری دینی را تشکیل می دهد، از آن رو، ضروری است که خداوند، مردم را در این دو زمینه، صاحب حق قرار داده است. بنابراین نظام اسلامی، نه از باب لطف بلکه

از باب وظیفه، مردم سالاری دینی را گردن نهاده و به اجرا می‌گذارد: «در نظام اسلامی، اداره کشور به معنای حاکمیت کسی یا کسانی بر مردم و حق یک جانبه نیست بلکه حق دو جانبه است و حق طرف مردم، کفه سنگین تر آن است.» تعبیر فوق با صراحت بر جایگاه مردم دلالت دارد و این که حق مردم در مقام مقایسه با حق کارگزاران به مراتب بیشتر است، بنابراین توجه به خواست و رسیدگی به نیازهای مردم، یک وظیفه است. مردم سالاری دینی در این معنا، دلالت بر «صاحب حق» بودن مردم دارد و نظام، موظف است حق مردم را ادا نماید و در غیر آن صورت باید در پیشگاه مردم و خداوند پاسخگو باشد. اصل چهارم (دشمن ستیزی و قاعده‌ی نفی سیل یکی از اساسی‌ترین مبانی مردم سالاری دینی و جزء اول حاکمیت جمهوری اسلامی، برائت جستن از هر قدرت طاغوتی و هر چه مصداق دون الله قرار می‌گیرد. بزرگترین طاغوت نیز در زمان کنونی «آمریکا: شیطان بزرگ» است که تبری از وی و هم پیمانان وی به منزله‌ی تبعیت از قاعده‌ی نفی سیل است. در واقع این دشمنی، از یک طرف مبتنی بر احکام اسلامی است و از طرف دیگر یک واکنش منطقی هر ملت و امتی است که استقلال و عزتش برایش اولویت اولی دارد. «دشمنی ایران اسلامی با آمریکا و صهیونیسم مبتنی بر اصول منطقی و مبانی اسلامی است.» (۲۸) در این مسیر رهبر انقلاب اسلامی با یادآوری سخنان اخیر مقامات آمریکایی مبنی بر صدور قطعنامه ضد ایرانی (قطعنامه به ظاهر ضد هسته ای ۱۸۰۳) برای جلوگیری از شرکت مردم در انتخابات مجلس افزودند: کسانی که مدعی دمکراسی هستند به صراحت با دمکراسی و انتخابات در ایران دشمنی می‌کنند چرا که می‌دانند مردم سالاری نظام اسلامی زمینه ساز قدرت و پیشرفت ملت ایران است اما مردم آگاه و شجاع ایران، همچون همه رویدادهای مهم پس از انقلاب، این بار نیز پرشورتر از گذشته در انتخابات شرکت می‌کنند و نقشه‌های زورگویان بین‌المللی را «برای تضعیف نظام اسلامی و افزایش فشار به ایران»، خنثی خواهند کرد. رهبر انقلاب اسلامی با اشاره به ضرورت مرزبندی روشن مجموعه‌های سیاسی با بیگانگان خاطر نشان کردند: «خوشبختانه بجز اقلیتی کوچک، مجموعه‌های سیاسی کشور درباره مبانی اسلام و انقلاب اتفاق نظر دارند اما در مقابل دشمن، باید رودر بایستی و ملاحظه را کاملاً کنار گذاشت و با روشن کردن مرزها، فقط ملاحظه خدا و ملت را کرد و این، یک شاخص است. (۲۹) لذا یکی از نشانه‌های مهم انحراف از مردم سالاری دینی عدم شور عملی دشمن ستیزی است و هم اکنون مهمترین دشمن آمریکا است و «حمایت آمریکا از هر کسی در ایران یک ننگ است.» همچنین مقام معظم رهبری در این مورد می‌افزایند: «هم مردم و هم آن دسته‌ای که رئیس جمهور آمریکا از آن اعلام حمایت کرده است باید فکر کنند که چرا آمریکا می‌خواهد از آن دسته حمایت کند و آن دسته چه نقضی داشته که آمریکا را به فکر حمایت از آن انداخته است.» (۳۰) اصل پنجم (قانون محوری از آنجا که شیرازه امور و انسجام ملی در گروه التزام به قانون و رعایت حدود قانون می‌باشد، مردم سالاری نیز نمی‌تواند به نوعی تعریف شود که نقض قانون و چارچوب اصلی نظام را نتیجه دهد. بدین علت است که رهبری با اشاره به اهمیت قانون در حیات جمعی و تاکید بر مبنایی بودن «اصل قانونگرایی» در تحقیق شعار اساسی «عدالت» می‌گویند: «توسعه همه جانبه و پیشرفت کشور بدون عدالت، امکان پذیر نیست و عدالت تنها با استقرار قانون، تحقق می‌یابد.» (۳۱) بدین ترتیب بر یکی از اصول مهم «مردم سالاری»، یعنی رعایت قانون در وجوه مختلف آن - اعم از تنظیم روابط فیمابین مردم و روابط مردم با حاکمان - انگشت می‌گذارند، از این منظر، همگان ملزم و متعهد به اجرای اصول قانونی هستند که به تأیید شرع و نمایندگان مردمی رسیده است. ایشان در واکنش به درخواست گروهی که زمزمه تغییر در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را در انداخته بودند و طرح همه پرسی را برای این منظور ارایه داده بودند، چنین اظهار داشتند: «در قانون اساسی، بیشتر از همه چیز، نقش اسلام و منبعیت و منشأیت اسلام برای قوانین و ساختارها و گزینشها مطرح است و ساختار قانون اساسی بایستی به طور دقیق حفظ شود... قانون اساسی، میثاق بزرگ ملی و دینی و انقلابی ماست. اسلامی که همه چیز ما اسلام است در قانون اساسی، تجسم و تبلور پیدا کرده است.» (۳۲) بنابراین چنین می‌توان نتیجه گرفت که مردم سالاری دینی به هیچ وجه با اصول و مبانی قانون اساسی که به صراحت بر «لایتغیر» بودن آنها در قانون اساسی تاکید رفته است، نمی‌تواند از در

تعارض در آید. به عبارت دیگر، مردم سالاری در درون این اصول و نه در ورای این اصول، از دیدگاه اسلامی معنا شده و قابل قبول می باشد. رعایت همین اصول قانونی است که سلامت مردم سالاری را تضمین می کند و آن را از افتادن در ورطه های خطرناکی که ممکن است به انهدام کل نظام سیاسی منجر شود، باز می دارد. رهبر انقلاب با عنایت به همین اصل است که رعایت اصول قانونی و پرهیز از تبعیض، باندبازی و منفعت طلبی را به عنوان رسالتی خطیر در تایید مردم سالاری دینی، مورد توجه قرار داده، اظهار می دارند: «ایجاد فرصت و امکانات اقتصادی برای دوستان و خویشان از کارهای ضد مردم سالاری دینی و یک فساد است که باید با آن مقابله شود.» (۳۳) نتیجه مردم سالاری دینی، اصطلاح تازه ای در گفتمان سیاسی دنیا است که در بستر مبانی سیاسی اسلام و متأثر از آموزهای نبوی و علوی، روییده و بر آن است تا ضمن پاسداشت حقوق مردم در حوزه سیاست و اداره امور جامعه و پرهیز از الگوهای حکومتی استبدادی، رعایت اصول و مبانی ارزشی را بنماید و بدین ترتیب نظام اسلامی را از الگوهای سکولار غربی تمییز دهد. برای این منظور در حکومت اسلامی، روش نوینی مورد توجه قرار گرفته که نه استبدادی و نه لیبرالی است. مقام معظم رهبری از این روش حکومتی به «مردم سالاری دینی» تعبیر نموده اند: «مردم سالاری دینی، دارای دو وجه است که یک وجه آن نقش مردم در تشکیل حکومت و انتخاب مسئولان و وجه دیگر آن رسیدگی به مشکلات مردم است که بر همین اساس، مسئولان باید مشکلات مردم را به طور جدی پیگیری و رسیدگی نماید.» (۳۴) به عبارت دیگر در نظام «مردم سالاری»، نه تنها در حضور توده ای میلیونی بر سر صندوقهای رأی، تجلی می یابد بلکه افزون بر آن، در تلاش پیگیر نظام در خدمتگزاری به مردم نیز قابل رؤیت است. در این تعریف از مردم سالاری، مردم شأن و منزلتی برتر از آنچه در دموکراسی غربی دیده شده، می یابند. در این تعریف از مردم سالاری، ملل فرهیخته و آگاه، مستحق «توجه» و لحاظ شدن آرا و اندیشه هایشان در امر حکومت می باشند لذا حکومت اسلامی که نتیجه قیام آگاهانه مردمی شجاع و غیرتمند است، نمی تواند «مردم سالار» نباشد. تاکید مقام معظم رهبری بر عنصر آگاهی و ضرورت توجه و پیروی از آرمانهای عالی مردم از سوی مسئولان و حتی روشنفکران، دقیقا به همین خاطر است. «ملت ایران نیرومند و تواناست. چرا؟ چون ملتی است دارای هوش، استعداد و دارای نسل بزرگی از جوانان در این دوران معاصر که خود، سرمایه بسیار عظیمی است... ملت مؤمنی است.» (۳۵) «دشمن در تلاش است با سلب اعتماد به نقش دانشگاهیان، تئوریهای ترجمه ای را در ذهن آنها رسوخ دهد و آنان را از مردم جدا سازد که مهمترین راه مقابله با این تلاشها، حفظ ارتباط و پیوستگی فکری دانشجویان و دانشگاهیان با مردم و تمسک هر چه بیشتر آنها به ریشه ها و اصول انقلاب اسلامی است.» (۳۶) تمجید رهبری از ملت و توصیه ایشان به نخبگان جامعه به پیوستگی و نزدیکی با توده ها، وجه بارز این مردم سالاری است. تاکید بر هوشیاری و پیشگامی مردم در مقایسه با مسئولان و نخبگان، در واقع بیانگر جوهره «مردم سالاری دینی» می باشد که نزد اندیشه گران غربی - بویژه پیروان مکتب نخبه گرایی - چندان پذیرفته نیست. «مردم از همه مسئولان، جناحها و احزاب جلوتر هستند.» (۳۷) البته همانگونه که بیان شد، مردم سالاری دینی چنانکه جانب رضایت مندی مردم را نگاه می دارد از چارچوب مبانی و اصول قانونی جامعه نیز پا را فراتر نگذارده و در واقع بسان خواست مردم مسلمان تجلی می نماید که خواهان تحقق آرمانهای عالی اسلامی هستند. این گونه از مردم سالاری که با ارزش محوری، عجین می باشد، پشتوانه عظیم برای حکومت اسلامی به شمار می آید که امکان رفع کلیه مشکلات و کاستی ها را در راستای تحقق یک جامعه اسلامی اصیل می داند: «نظام اسلامی با پشتوانه عظیم و بی نظیر حمایت ملت، استحکام ساختاری و تشکیلاتی خود و احساس وظیفه مسئولان در برابر پروردگار قادر است تمامی مشکلات و چالشهای موجود را بخوبی حل کند و دوران جدید را در تاریخ این سرزمین رقم زند.» (۳۸) و این واقعیتی است که نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان نظامی که مردم سالاری را به عنوان بازوی مؤید «ارزش مداری»، مد نظر داشته، از ابتدای پیروزی انقلاب و تأسیس نظام جمهوری اسلامی تا به امروز به کرات مشاهده کرده است. حضور گسترده مردم در صحنه های قیام، انتخابات، جنگ، راهپیمائی ها... عامل مؤثری در حفظ این انقلاب بوده است و آخرین نمونه آن را در جریان غائله کوی دانشگاه

می توان مشاهده کرد. آنجا که پشتوانه مردمی حکومت، راه آشوب بر آشوب طلبان، سد کرد و بار دیگر نمودی از مردم سالاری در جامعه ما مشاهده شد. «برغم یکسان تلاش بی وقفه دشمنان برای ایجاد خدشه و تردید در افکار عمومی ملت ایران، قشرهای مختلف مردم، استوار، معتقد و مصمم، همچون رودخانه ای خروشان به خیابانها آمدند و وحدت خود را یک بار دیگر نشان دادند.» (۳۹) بدین ترتیب «مردم سالاری دینی» به عنوان بدیلی مناسب برای دموکراسی غربی در حکومت اسلامی مطرح است. الگوی رفتاری ای که در آن مردم مبنای محور هستند و حکومت، نخبگان و مسئولان موظف هستند نسبت به ولی نعمت خود، سپاسگزار و خدمتگزار باشند، در عین حال مردم نیز با پای بندی به اصول و مبانی ارزشی، سعی در تحقق آرمانهای اسلامی و حاکمیت اندیشه اسلامی را دارند. پی نوشت ها: ۱ - (۲) New Politics, vol ۱۰, Summer ۲۰۰۴ - در این زمینه می توان به اندیشه فرانسیس فوکویاما اشاره داشت که از لیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی آخرالزمان و پایان ایدئولوژی ها یاد کرده و این پس از فروپاشی بلوک شرق دیگر هموارد برای آن نمی توان سراغ گرفت. جهت مطالعه بیشتر نگاه کنید به: The National ۱۹۹۹ Interest, Summer - بیانات مقام معظم رهبری، ۱۴ خرداد ۱۳۸۴ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۲۷ اسفند ۱۳۷۹. ۵ - جهت مطالعه در خصوص ناکارآمد دموکراسی غربی دیدگاه اندیشه گرایان غربی نک: جی.ا.شومپتر، کاپیتالیزم، سوسیالیسم و دموکراسی، حسن منصور، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴؛ آنتونی کوئینتن (ویراستار)، فلسفه سیاسی، مرتضی اسعدی، تهران، انتشارات بین المللی المهدی، ۱۳۷۱، بویژه: صص ۳۰۵-۶۷. ۶ - روزنامه کیهان، ۲۸ آبان ۱۳۷۹. ۷ - روزنامه کیهان، ۲۵ آبان ۱۳۷۹. ۸ - روزنامه اطلاعات، ۹ شهریور ۱۳۷۹. ۹ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۱ آذر ۱۳۷۹. ۱۰ - روزنامه کیهان، ۲۹ آبان ۱۳۷۹. ۱۱ - در متون حقوق عمومی به این حضور مردمی «آزادی مشارکت» می گویند که مبنای ایجاد حکومت مردم سالار است. ۱۲ - روزنامه اطلاعات، ۲۶ مرداد ۱۳۷۹. ۱۳ - در این ارتباط نگاه کنید به مجموعه مقالات کنگره بین المللی امام خمینی (ره) مجلد «نهادهای سیاسی و اصول مدنی» و دو جمله «فلسفه سیاسی» که در آن «مردم سالاری دینی» مورد نظر حضرت امام (ره) با استناد به مبانی حکومتی پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) تبیین و اثبات گردیده است. ۱۴ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳ آذر ۱۳۷۹. ۱۵ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۱ آذر ۱۳۷۹. ۱۶ - روزنامه کیهان، ۲۸ آبان ۱۳۷۹. ۱۷ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳ آذر ۱۳۷۹. ۱۸ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۱ آذر ۱۳۷۹. ۱۹ - نگاه کنید به سخنرانی مقام معظم رهبری در مورخه اول آذر ماه ۱۳۷۹ که در آنجا به صورت مبسوطی دو وجه را از یکدیگر تمیز داده اند. ۲۰ - همان. ۲۱ - روزنامه اطلاعات، ۶ مرداد ۱۳۷۹. ۲۲ - مطالعه مبانی این رویکرد نگاه کنید به: اصغر افتخاری و علی اکبر کمالی، رویکرد دینی دو تهاجم فرهنگی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶. ۲۳ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۰ اسفند ۱۳۷۹. ۲۴ - نشریه شما، ۲۳ تیر ۱۳۷۹. ۲۵ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۳۰ اسفند ۱۳۷۹. ۲۶ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۲۵ اسفند ۱۳۷۹. ۲۷ - روزنامه جمهورس اسلامی، ۱۱ بهمن ۱۳۷۹. ۲۸ - ۳۱ فروردین ۱۳۷۷ در دیدار روزه گارودی ۲۹ - ۲۲ اسفند ۱۳۸۶ در ملاقات برخی گروه های مردمی ۳۰ - ۱۹ اسفند ۱۳۸۶ دیدار حوزویان قم ۳۱ - روزنامه کیهان، ۲۹ آبان ۱۳۷۹. ۳۲ - نشریه شما، ۲۳ تیر ۱۳۷۹. ۳۳ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳ آذر ۱۳۷۹. ۳۴ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۱ آذر ۱۳۷۹. ۳۵ - روزنامه کیهان، ۲۵ آبان ۱۳۷۹. ۳۶ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۰ اسفند ۱۳۷۹. ۳۷ - در خصوص مطالعه اصول و مبانی مکتب و جایگاه مردم در آن رک: حسین بشریه، جامعه شناسی سیاسی، تهران، نی، ۱۳۷۴؛ باتومور، نخبگان و جامعه، علیرضا طیب، تهران، دانشگاه تهران ۱۳۶۹. ۳۸ - همان. ۳۹ - همان. منبع: [www.irfdc.ir](http://www.irfdc.ir)

سایر مقالات

حکومت اسلامی در احادیث شیعه

حکومت اسلامی در احادیث شیعه (یک کتاب در یک مقاله) در آغاز کتاب (حکومت اسلامی) تألیف امام خمینی رضوان الله تعالی علیه آمده است: ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن موجب تصدیق می شود و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنا که هر کس عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد چون به (ولایت فقیه) برسد و آن را به تصور آورد بی درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت. ۱ اگر بخواهیم این نظریه فقهی محکم را توضیح دهیم باید به این منظور تمام قرآن مجید و روایات اسلامی اعم از احادیث شیعه و سنی و فقه مدون اسلام را مطالعه، و مورد دقت و تأمل قرار دهیم. یک بخش از این کار یعنی مطالعه احادیث شیعه، توسط مؤلفان کتاب (الحکومه الاسلامیه فی احادیث الشیعۀ الامامیه) انجام شده است. در این کتاب ۷۷۵ حدیث از حدود هشتاد کتاب حدیثی شیعه استخراج شده که مجموعه این احادیث همان نظریه امام خمینی رضوان الله تعالی علیه را به خوبی روشن می کند. در این احادیث مطالبی را با حدود ۱۴۰ عنوان می یابیم که همه آن ها از لوازم و ملازمات حکومت در اسلام است. فهرست محتوای احادیث مذکور به این شرح است: ولایت و حکومت از پایه های اسلام است. حاکم اعوانی دارد: قاضی، حاسب، امیر، امین، عریف، کسی که حد جاری کند. امیرالحاج و قاسم (قسمت کننده) بیت المال. امام مسلمین ۲ نسبت به آن چه در دست مردم است اولویت دارد. امام مسلمین در امور مردم امین شمرده می شود. خیرخواهی و نصیحت امام مسلمین واجب است. شکستن بیعت امام جایز نیست. مخالفت فرمان امام جایز نیست. بر امام رعایت عدالت و بر مردم اطاعت از او واجب است. دفاع از امام واجب است. شنیدن دشنام به امام و نیز شنیدن غیبت و بدگویی او جایز نیست. استخفاف به امام عادل و ترک یاری او در برابر دشمنان حرام است. خروج بر امام عادل جایز نیست. جایز است که امام غیر از خمس و زکات مبلغ دیگری از مردم بگیرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله از ساختن دیوار برای باغ ها جلوگیری کرد که عابرین بتوانند از میوه آن درخت ها استفاده کنند. امام می تواند از غیر مواردی که خمس در آن ها وارد شده است خمس بگیرد. امام می تواند مردم را از دادن زکات معاف کند. امام می تواند خمس و انفال را بر مردم حلال کند. امام می تواند مالکیت اشخاص را نسبت به آن چه در دست آن ها است تثبیت کند و آن چه را قبل از حکومت او انجام شده پی گیری نکند. وظیفه امام نسبت به بدعت ها. امام نسبت به نماز خواندن بر اموات، از دیگران سزاوارتر است. امام برای امامت جماعت از دیگران احق است. امام مسلمین و نماز جمعه. امام مسلمین و نماز عید قربان و عید فطر. امام می تواند مردم را بر حضور در نماز جماعت اجبار کند. عید قربان بودن و عید فطر بودن به حکم امام ثابت می شود. مخالفت با امام در انجام مناسک حج جایز نیست. امام می تواند مردم را به انجام حج وادار کند. امام، امیرالحاج (سرپرست حجاج) تعیین و نصب می کند. امام در موارد لزوم قرعه، قرعه کشی می کند. امام زکات می گیرد و برای گرفتن زکات مأمور امین دارد. پنهان کردن زکات از امام جایز نیست. زکات فطره را باید به امام بدهند. امام صدقات را طبق نظر خود تقسیم می کند. امام وام و مداران را از زکات می پردازد. امام سهم (مؤلفه قلوبهم) را از زکات می پردازد. امام حقوق و حق الزحمه مأموران اخذ زکات را می دهد. خمس مربوط به حاکم است. امام خمس، را تقسیم می کند. انفال، ملک امام است. امام وارث کسی است که وارث ندارد. امام می تواند ارث کسی را که وارث ندارد به برخی از کسانی که صلاح بدانند بدهد. امام در برخی موارد دیه را می گیرد و در بیت المال قرار می دهد. امام قیمت عبدی را که مولایش او را کشته می گیرد و در بیت المال قرار می دهد. بیت المال در تقویت اسلام و دین هزینه می شود. بر امام واجب است بیت المال را میان مسلمین به طور مساوی (عادلانہ) تقسیم کند. امام بیت المال را به کسی که حقی در بیت المال ندارد نمی دهد. کسی که حقی در بیت المال ندارد نباید در آن تصرف کند. و لازم است امام او را از این کار منع کند. مردم در بیت المال و فیء شریک هستند. بر امام لازم است در مصرف بیت المال دقت کند. امام نمی تواند بیت المال را ذخیره کند مگر در صورتی که مصلحتی آن را ایجاب کند. ارتزاق از بیت المال مکروه است. ارتزاق از بیت المال برای کسی که در بیت المال حق دارد جایز است. لازم است امام به قاضی به اندازه اداره زندگی اش از بیت المال پردازد. اگر حج خانه خدا و زیات قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله به طور کلی متروک شود بر امام لازم است با هزینه کردن بیت المال



برخی از افراد را به حج خانه خدا بفرستد. امام کفاره ای که به عهده شخص فقیر واجب شده از بیت المال می پردازد. امام وام مقروضان را می پردازد. امام در برخی موارد هزینه ازدواج افراد خاصی را از بیت المال می پردازد. امام، زن زناکار را (برای حفظ او از آلودگی) شوهر می دهد. امام برای رفع نزاع میان شیعیان از بیت المال می پردازد. امام در برخی موارد دیه ای که به عهده شخصی واجب شده از بیت المال می پردازد. امام اشتباه قاضی را با پرداخت از بیت المال جبران می کند. امام به کسانی که توان کسب ندارند از بیت المال کمک می کند. امام با صرف بیت المال دست سارق را که بریده شده معالجه می کند و در ایام معالجه از او پذیرایی می کند. امام مخارج زندانیان را می پردازد. جهاد با غیر امام یا منصوب از طرف او و بی اذن از آنان جایز نیست. امام غنائم جنگ را به نظر خود تقسیم می کند. تعیین مقدار جزیه و مورد صلح و شرایط آن با امام است. تعیین شرایط ذمه با امام است. امام در جنگ به دشمن امان می دهد. غنائم در برخی موارد ملک امام است. امام و اراضی خراجیه. امام و اسرای جنگی. امام خود، قضاوت می کند و یا قاضی نصب می کند. صفات قاضی. حاکم، همسر کسی را که مخارج زندگی را نمی دهد طلاق می دهد. حاکم، زوجه کسی را که مفقودالاثراست طلاق می دهد. امام در برخی موارد ولی طلاق است. امام و مسئله ملاءنه. امام و اجبار کسی که ظهار کرده است. ... امام و اجبار کسی که ایلا کرده است به طلاق یا. ... حاکم مال غیر را بدون رضایت او در برخی موارد می فروشد. امام و تصرف در مال کسی که غایب است. امام عبد دیگری را بی رضایت او آزاد می کند. حکم رسول خدا به کندن درخت سمره بن جندب. حکم به ورشکسته بودن افراد با امام است. اقامه حدود الهی با حاکم است. احتیاط در اجرای حدود لازم است. قضاوت طبق فقه اسلام میان اهل کتاب جایز است. لزوم اقامه حدود بر کفار اگر گناهی را آشکارا انجام دهند. امر محاربان با امام است. امام می تواند مجرمی را عفو کند و او را از حد معاف دارد. وساطت برای عدم اجرای حد جایز نیست. خوب است امام کسی را که همسر خود را بر غیر دستور شرعی طلاق داده تأدیب کند. کسی که مسلمانان را اذیت می کند تعزیر می شود. اگر دو نفر (غیر زن و شوهر) برهنه زیر یک لحاف بخوابند تعزیر می شوند. کسی که شهادت دروغ داده باشد تعزیر می شود، و او را دور شهر می گردانند تا مردم او را بشناسند. کودکی که دزدی کند تعزیر می شود. کسی که دیگری را متهم کند تعزیر می شود. کسی که در ماه رمضان با همسر خود نزدیکی کند تعزیر می شود. تعیین مقدار تعزیر با امام است. در برخی موارد برخی مجرمان تبعید می شوند. محارب اگر تبعید شد بر او سخت گرفته می شود. چه کسانی زندانی می شوند. زندانی شدن برای خیانت. حبس مست تا به حال معمولی برگردد. حبس برای شهادت دروغ. حبس برای این که گیسوان زنی را تراشیده باشد. حبس برای عدم پرداخت نفقه همسر. حبس به خاطر زنا. حبس شش روزه برای اتهام قتل. حبس برای فرمان دادن به قتل. حبس برای این که کسی را نگه داشته تا دیگری او را بکشد. کسی که قاتل را فراری داده حبس می شود تا قاتل را بیاورند. حبس کفیل تا بده کار را بیاورد. حبس برای این که بدهی خود را بپردازد. حبس برای ارتکاب دزدی. حبس برای اختلاس. حبس زنی که مرتد شده است. حبس کسی که ایلا کرده تا همسرش را طلاق دهد و یا. ... امام دستور می دهد زندانیان را روز جمعه و عید به نماز جمعه و نماز عید ببرند. در حبس با تهدید اقرار گرفتن پذیرفته نیست. کیفیت رفتار با زندانیان. والی می تواند جلو احتکار را بگیرد. امام برخی چیزها را معدوم و بناها را خراب می کند. امام خانه خائن را خراب می کند. امام می تواند دستور قتل برخی از کفار را صادر کند. تهدید خطاکار در برخی موارد جایز است. وظیفه امام در مورد کسی که جنایتی مرتکب شده و به حرم الهی پناه برده است. برای حاکم جایز است که در اموال مردم تصرف کند. روایات ولایت فقیه. واژه امام عادل شامل فقیه منصوب از قبیل امام می شود. صفات امام عادل. روایات یاد شده شامل مطالبی است که در ارتباط با حکومت است و اگر حاکم و حکومتی نباشد این روایات مورد نخواهد داشت، پس وجود اصل حکومت در میان احکام اسلام مفروغ عنه است و اسلام جدای از حکومت اسلامی نیست که توسط رسول خدا صلی الله علیه وآله ابلاغ شده است و جمله معروف تفکیک اسلام از سیاست در واقع تفکیک اسلام از اسلام است. کتاب (الحکومه الاسلامیه فی احادیث الشیعۀ الامامیه) در ۲۴۸ صفحه وزیری توسط انتشارات مؤسسه در راه حق (قم) چاپ

شده است. پی نوشت ها: ۱. حکومت اسلامی، ص ۶، چاپ سوم ۱۳۹۱ ه.ق. نام دیگر این کتاب ارج مند (ولایت فقیه) است. ۲. در کل این احادیث قرائنی وجود دارد که ثابت می کند امام مسلمین در این روایات، اعم از امام معصوم است. منابع مقاله: فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۸، استادی، رضا؛

### پاسخ امام خمینی(ره) به پرسشهایی در باب ولایت فقیه

پاسخ امام خمینی(ره) به پرسشهایی در باب ولایت فقیه وقوع انقلاب اسلامی محصول تلاش رهبری دینی بود که توجه به امور سیاسی و سرنوشت مسلمانان و تلاش در جهت تاسیس جامعه ای مطابق با ارزشهای دینی را جزء اصول و اعتقادات اصیل اسلام می دید. این اعتقادات، مسبوق به یک دعوی قرآنی است دال بر آنکه دین، پاسخگوی مسائل اجتماعی بشریت (سیاسی و اخلاقی و حقوقی) است. حضرت امام خمینی(ره)، پیوند میان دین و سیاست و تشکیل حکومت اسلامی را از واجبات اولیه بلکه از اهم احکام اسلام خواندند. اما رویکردی نیز وجود داشته و دارد که اصل پیوند میان دین و حکومت، و نیز اهمیت آن را، بکلی منکر است و حتی صدق صورت اولیه مساله و ضروریات آموزه های دینی در این باب را، مورد تردید قرار می دهد. بنظر آنان، «دین، فراتر از امور روزمره است و نباید وارد حوزه امور سیاسی شود». باید توجه داشت که ادعای فوق، گرچه با بیانی نو مطرح شود اما ریشه در تاریخ دارد. اینکه شان دین، پایین تر یا بالاتر از مسائل سیاسی و حکومتی است، مآلاً به نفی حکومت اسلامی و توجیه حکومتهای فاسدانجامیده و یکی از موانع تشکیل حکومت صالحان طی قرن های مدید بوده است. از جمله ادله آن این است که به ولایت فقیه در طول تاریخ، فرصت یک آزمون منطقی داده نشد. لذا، طبیعی است که این نظریه، علیرغم استحکام تئوریک و استناد به "عقل و نقل"، در معرض ابهامات و اتهاماتی باشد. روشن است، که هر تفکری در صحنه عمل، روندی تکاملی و تدریجی را طی می کند و هر پدیده، مرحله به مرحله، دقیق تر و صائب تر می شود. تئوری نظام اسلامی نیز، در سالیان اخیر درجه به درجه، شفاف تر و آبدیده تر شده است. ظهور و حضور ولایت فقیه در مناسبات دنیای حاضر و ایجاد حکومت مدرن اسلامی، سپس تکامل تئوریک آن تا پایه "ولایت مطلقه فقیه" با توجه به روح کلی کتاب و سنت و آثار باقی مانده از ائمه معصومین(ع)، همه و همه، تبصره های تدریجی بود که به این نظریه مترقی، ضمیمه شد و پیچیدگی های آن را بدقت مورد موشکافی قرار داده و راه حل های دینی و عقلانی را پیش رو آورد. با توجه به فشارهای موجود در طول حیات ائمه اطهار(ع) و امتناع تشکیل حکومت علنی و ظاهری شیعی، نباید انتظار داشته باشیم که بدون هیچ زحمتی و از همان ابتداء، نظام اقتصادی و سیاسی اسلام به شکل کامل و مدون در اختیار ما باشد و مسلم است که این نظامات باید در سایه ولایت فقیه و در زمان نه چندان طولانی، بتدریج مدون شده و در اختیار بشریت قرار گیرد. چنانچه تا کنون نیز تجربیات بسیار مهم و موفق ایران، سرفصلهای جدیدی در فلسفه سیاسی و حقوق مدنی جهان اسلام گشوده است. بی شک، ولایت فقیه به عنوان بارزترین نوع پیوند دیانت و سیاست، بیانی جدید در حوزه اندیشه سیاسی بوده است. حضرت امام (ره) با احیای امر حکومت و تاسیس جمهوری اسلامی، نحوه اتصال دین و سیاست را در عمل نشان داد و بر بسیاری سوء تفاهات و نیز خاطرات تلخ حکومتهای کلیسایی قلم کشید. امام(ره)، نخستین فقیهی است که در اعصار اخیر پس از آنکه مبحث ولایت فقیه و حکومت اسلامی را در قالب تئوری بیان داشت، آن را مستقلاً به مقام عمل نیز درآورد. این حرکت در دستیابی به حکومت از طریق یک انقلاب استثنائی مردمی تحقق یافت و امام(ره)، تشکیل حکومت و قدرت سیاسی را تنها ابزاری برای اصلاح جامعه در ابعاد گوناگون دانسته و اثبات نمودند که دین می تواند و باید منشأ اصول حیات جمعی و برنامه زندگی باشد و با پیروی از آن می توان و باید به نیازمندیهای مادی و معنوی انسانها پاسخ گفت. امام خمینی (ره) طرح نظریه ولایت فقیه را در خلال مکاتبات و سخنرانیهای متعددی ارائه داده اند. از اولین تالیفات ایشان که صریحاً به حکومت دینی و حضور و نظارت روحانیت در اداره کشور اشاره می کنند، کتاب «کشف الاسرار» است که در سال ۱۳۲۱ هجری شمسی به رشته تحریر درآمد. معظم له در این کتاب به بعد "نظارت" و

نیز ملاحظات حکومتی فقهاء اشاره کردند. از دیگر آثار حضرت امام، «الرسائل»، «البیع» و «تحریر الوسیله» است که در آنها نیز بطور متفرق و به تناسبهای گوناگون، منصب حکومت و دخالت در مسایل سیاسی و اجتماعی و اصلاح زندگی دنیوی را برای فقیه، ثابت می‌دانند و بگونه پراکنده به مبحث ولایت سیاسی " فقیه عادل " نیز پرداخته‌اند. اما مهمترین و صریحترین اثر مکتوب حضرت امام (ره) در باب زعامت سیاسی فقیه، کتاب " ولایت فقیه " یا " حکومت اسلامی " است که بخشی از درس خارج فقه معظم له در نجف اشرف بوده و بطور مبسوط و علنی تری به مسئله پرداختند و در دهه های پیش از انقلاب، بمثابة " مانیفست " مبارزان مسلمان در داخل کشور، تکثیر و دست بدست می‌شد. علاوه بر موارد مذکور، مجموع سخنرانیها و نامه های حضرت امام (ره) در طول حیات پرپرکتشان و نیز بعد از پیروزی انقلاب در باب " حکومت اسلامی " مضبوط است و در این مقال، سعی می‌شود با مروری سریع، بخشی از دیدگاههای ایشان در باب برخی پرسشهای مهم را به اجمال، بررسی کنیم: بنیانگذار جمهوری اسلامی در رابطه با " جامعیت دین اسلام " می‌فرمایند: " تبلیغ کردند که اسلام دین جامعی نیست، دین زندگی نیست، برای جامعه، نظامات و قوانین ندارد، طرز حکومت و قوانین حکومتی نیآورده است (۱). " آیا دین، می‌تواند منشاء و معیار یک حکومت باشد و آیا به شئون دنیوی و اجتماعی مردم از قبیل حقوق و اقتصاد و سیاست نیز ناظر است؟! عبارت دیگر، آیا تشکیل حکومت عدل، یک وظیفه دینی است؟ امام می‌فرمایند: «... اسلام و حکومت اسلامی پدیده الهی است که با بکار بستن آن سعادت فرزندان خود را در دنیا و آخرت به بالاترین وجه تامین می‌کند و قدرت آن را دارد که قلم سرخ بر ستمگریها، چپاولگریها و فساد و تجاوزها بکشد و انسان را به کمال مطلوب خود برساند، مکتبی است که برخلاف مکتبهای غیر توحیدی در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد. و از هیچ نکته ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد فروگذار ننموده است. از موانع و مشکلات سرراه تکامل را در اجتماع و فرد گوشزد ننموده و به رفع آنها کوشیده است و... حفظ اسلام در راس تمام واجبات است.» (۲) امام خمینی (ره) متذکر می‌گردند که در دوره کتب حدیث، بیشترین احکام مربوط به مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است و مسئله حکومت از سیاست، از اهم احکام الهی و غیر قابل تفکیک از دین خدا می‌باشد: «از یک دوره کتاب حدیث که حدود پنجاه کتاب است و همه احکام اسلام را دربردارد، سه، چهار کتاب مربوط به عبادات و وظایف انسان نسبت به پروردگار است. مقداری از احکام هم مربوط به اخلاقیات است. بقیه، همه مربوط به اجتماعات، اقتصادیات، حقوق و سیاست و تدبیر جامعه است.» (۳) «مگر زمان پیغمبر اکرم (ص)، سیاست از دیانت جدا بود؟ مگر در آن دوره، عده ای روحانی بودند و عده دیگر، سیاستمدار و زمامدار؟ مگر زمان خلفای حق یا ناحق، زمان خلافت حضرت امیر (ع)، سیاست از دیانت جدا بود؟ دو دستگاه بود؟ این حرفها را استعمارگران و عمال سیاسی آنها درست کرده اند تا دین را از تصرف امور دنیا و از تنظیم جامعه مسلمانان برکنار سازند و ضمنا علمای اسلام را از مردم و مبارزان راه آزادی و استقلال جدا کنند. در اینصورت می‌توانند بر مردم مسلط شده و ثروتهای ما را غارت کنند. منظور آنها همین است.» (۴) امام (ره) همچنین تصریح می‌فرمایند که انکار ضرورت «تشکیل حکومت»، انکار دین مبین اسلام است: " هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام شده و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است ("۵") رسول... (ص) پایه سیاست را در دیانت گذاشته است. رسول... - صلی... علیه و آله و سلم - تشکیل حکومت داده است، تشکیل مراکز سیاست داده است و سایر خلفای اسلام تا آنجایی به انحراف کشیده نشده بود در صدر اسلام، باید همه آنها را نفی کنند، باید آنها را این آخوندهای درباری و این سلاطین نوکر مآب، نفی کنند. باید پیغمبر اکرم و خلفای اسلام را طرد کنند و بگویند که آنها مسلم نبودند. برای اینکه دخالت در سیاست می‌کردند. سیاستی که در صدر اسلام بود، یک سیاست جهانی بود. پیغمبر اسلام دستش را دراز کرده بود در اطراف عالم و عالم را داشت دعوت می‌کرد به اسلام و دعوت می‌کرد به سیاست اسلامی و حکومت تشکیل داد و خلفای بعد حکومت تشکیل دادند. در صدر اسلام از زمان رسول خدا تا آن وقتی که انحراف در کار نبود، سیاست و دیانت توأم

بودند ("۶). با توجه به اینکه مجموعه احکام و قوانین الهی، از جانب خداوند تبارک و تعالی توسط پیامبران برای بشریت فرستاده شده است آیا نیاز به تاسیس یک حکومت خاص "دینی" نیز هست؟ مجموعه قوانین، برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون، مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجرائیه و مجری، احتیاج دارد. به همین جهت، خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانون یعنی احکام شرع، یک حکومت و دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است ("۷). «اسلام، همانطور که قانونگذاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است". ولی امر، "متصدی قوه مجریه هم هست». (۸) حضرت امام (ره)، مقوله تشکیل حکومت اسلامی را وظیفه فقها دانسته و آن را از واجبات مطلق می‌شمرد. یعنی از اموری که واجب است مقدماتش را هم فراهم کنیم نه آنکه منتظر سرنوشت بمانیم تا شاید شرائط و زمینه حکومت، خودبخود، پیش آید: "این که فرموده اند "فقها حصون اسلامند"، یعنی مکلفند اسلام را حفظ کنند و زمینه ای را فراهم آورند که بتوانند حافظ اسلام باشند و این از اهم واجبات است و از واجبات مطلق می‌باشد نه مشروط ("۹). ایشان همچنین، موضوع تشکیل حکومت و ولایت فقیه را وظیفه ای دانسته اند که خود بخود اصالت ندارد و هدف از آن، اجرای احکام الهی است: "عهده دار شدن حکومت فی حد ذاته، شان و مقامی نیست، بلکه وسیله انجام وظیفه و اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه اسلام است ("۱۰). «این مقام، حکومت و منصب نیست که به انسان، شان و منزلت معنوی می‌دهد. بلکه این منزلت و مقام معنوی است که انسان را شایسته برای "حکومت" و "مناصب اجتماعی" می‌سازد. ("۱۱) «ما برای اینکه وحدت امت اسلام را تامین کنیم، برای اینکه وطن اسلام را از تصرف و نفوذ استعمارگران و دولتهای دست‌نشانده آنها خارج و آزاد کنیم، راهی نداریم جز اینکه تشکیل حکومت بدسیم». (۱۲) ایشان، این مقام را برای شخص ولی فقیه نیز، وظیفه ای خطیر می‌دانند: "اینجا صحبت از مقام نیست بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است. نه این که برای کسی شان و مقام غیرعادی بوجود بیاورد و او را از حدانسان عادی بالاتر ببرد. بعبارت دیگر، ولایت در مورد بحث، یعنی "حکومت" و اجرا و اداره برخلاف تصویری که خیلی افراد دارند، امتیاز نیست بلکه وظیفه ای خطیر است ("۱۳). «حکومت در اسلام، به مفهوم "تبعیت از قانون" است، و فقط "قانون" بر جامعه حکمفرمایی دارد. ("۱۴) «حکومت اسلامی، حکومت "قانون الهی" بر مردم است. ("۱۵) و اما حکومت "قانون الهی" چه ویژگی هائی دارد؟ «در این طرز حکومت"، حاکمیت، "منحصر به خداست و "قانون"، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا 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. همان "قانونی" که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم (ص) بیان شده است. ("۱۶) یک پرسش مهم آنست که آیا در ولایت فقیه، اراده شخصی، حکومت می‌کند یا قانون؟! می‌فرمایند: «غیر از قانون الهی، کسی حکومت ندارد و برای هیچ کس، حکومت نیست، نه فقیه و نه غیر فقیه. همه باید تحت قانون عمل کنند. ("۱۷) بنابراین ولایت فقیه، ولایت "قوانین الاهی" است و این انقلاب، نه به حکومت اشخاص و احزاب بلکه به حکومت خدا می‌اندیشد: «امیدوارم انقلاب اسلامی را تا به مقصد، که "حکومت الله" در جمیع شئون کشور است، ادامه دهید. ("۱۹) «غیر از قانون الهی، چیزی نباید حکومت کند» ("۱۹) امام (رض)، در پاسخ به این سؤال که چه نوع قوانین، می‌تواند معیار حاکمیت، و مسلط بر جامعه بشری باشد می‌فرماید: «مطابق اصل توحید، مامعتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود انسان تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع و قادر بر همه چیز و مالک همه چیز است. این اصل به ما می‌آموزد که انسان تنها در برابر ذات مقدس حق، باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند، مگر اینکه اطاعت او، اطاعت خدا باشد. هیچ فردی حق ندارد انسانی یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند و برای او قانون وضع کند. رفتار و روابط او را، بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است یا بنا به خواسته ها و امیال خود، تنظیم نماید. قانونگذاری برای پیشرفتهای، در اختیار خدای تعالی است، همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرر نموده، سعادت و کمال انسان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیاء بشر ابلاغ شده است. ("۲۰)

بنابراین کلیه برنامه‌ها و قوانین اجتماعی، باید بر مبنای شریعت الهی باشد و قانونگذاری مستقل از دین و برخلاف قانون خدا، برخلاف مصلحت بشری است: «شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است. هیچ کس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع رانمی توان به مورد اجرا گذاشت.» (۲۱) اما در عین حال، همین مقام ولایت که هدفی جز اجراء قانون الهی ندارد، در مرحله اجراء این احکام و تامین این اهداف، در گیرودار تراحم‌ها و اصطکاکهای عملی، گاه مجبور به تعطیل موقت یا تاخیر در اجرای یک قانون یا حکم می‌شود که بر اساس مصلحت جامعه اسلامی، چنین اختیاری خواهد داشت. امام (رض) می‌گویند: "حکومت، بمعنای ولایت مطلقه‌ای است که از جانب خدا به نبی اکرم (ص) واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه تقدم دارد." (۲۲) بدان معنی که اگر اجراء یک حکم فرعی خاص، احیانا با اصل ولایت و مصلحت جامعه و نظام اسلامی تراحم یافت، مصلحت اسلام، مقدم بر اجرای فوری یک حکم فرعی یا یک ماده قانونی است. در عین حال، بعقیده امام (رض)، نباید توهم استبداد و نوعی خودمحموری و بی‌اعتنایی به قانون در مورد "ولی فقیه" شود. زیرا «حکومت اسلامی، هیچیک از طرز حکومت‌های موجود نیست. استبدادی نیست که رئیس دولت، مستبد "و خودرای باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن، به دلخواه دخل و تصرف کند.» (۲۳) «اگر یک فقیه در یک مورد دیکتاتوری بکند، از ولایت می‌افتد.» (۲۴) «ولایت فقیه است که جلوی دیکتاتوری را می‌گیرد. اگر ولایت فقیه نباشد، دیکتاتوری می‌شود.» (۲۵) «حکومت و زمامداری در دست فرد یا افراد، وسیله فخر و بزرگی بر دیگران نیست که از این مقام بخواهد به نفع خود حقوق ملتی را پایمال کند.» (۲۶) همچنین در باب شرایط حاکم اسلامی یا زمامدار و مجری می‌فرمایند: «شرایطی که برای زمامدار ضروری است مستقیما ناشی از طرز طبیعت حکومت اسلامی است. پس از شرایط عامه مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد: ۱- علم به قانون ۲- عدالت.» (۲۷) شرط علم «چون حکومت اسلام، حکومت قانون است و برای زمامدار، علم به قوانین، لازم است... اگر زمامدار، مطالب را نداند، لایق حکومت نیست. چون اگر تقلید کند، قدرت حکومت شکسته می‌شود و اگر نکند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد.» و شرط عدالت «زیرا عدالت به معنای برخورداری از کمال اعتقادی و اخلاقی و نیز عدم آلودگی به معاصی است. آن اوصافی که در «فقیه» است و بخاطر آن اوصاف، خدا او را «ولی امر» قرار داده، با آن اوصاف، دیگر نمی‌شود که پایش را... یک قدر غلط بگذارد.» (۲۸) و در باب سلب ولایت در صورت انتفاء شرائط، می‌فرمایند: «ولی امر، اگر یک کلمه دروغ بگوید، یک قدم برخلاف بگذارد، آن ولایت را دیگر ندارد. و... او را از عدالت می‌اندازد. یک همچو فقیهی نمی‌تواند خلاف بکند. اسلام، هر فقیه‌ای را که ولی نمی‌کند. آن که علم دارد، عمل دارد. مشی‌اش مشی اسلام است... یک آدمی که تمام عمرش را در اسلام... در مسائل اسلامی می‌گذراند، آدم معوجی نیست، آدم صحیحی است.» (۲۹) «آن آدمی که می‌خواهد چنین منصب مهمی را بعهده بگیرد و «ولی امر» مسلمین و نایب امیرالمؤمنین (ع) باشد و در "اعراض"، "اموال" و "نفوس مردم"، "مغانم"، "حدود" و امثال آن دخالت کند باید منزله بوده و دنیاطلب نباشد. آن کسی که برای دنیا دست و پا می‌کند، هر چند در امر مباح باشد، "امین" نیست و نمی‌توان به او اطمینان کرد.» (۳۰) به تعبیری دیگر آیا می‌توان گفت «مشروعیت این حکومت در عمل کردن به احکام خدا، تقوای درونی و منزله بودن از دنیا و نیز نظارت دقیق و قانونمند امت اسلامی و خواص صاحب تشخیص با معیارهای الهی است؟ اساسا آیا ولایت فقیه، یک حکومت مطلقه است یا مشروطه؟: «حکومت اسلامی نه استبدادی است نه مطلقه، بلکه مشروطه است البته نه مشروطه بمعنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجراء 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 قانون الهی بر مردم است.» (۳۱) بنابراین «ولایت مطلقه»، هرگز بمعنی «حکومت مطلقه» نیست بلکه ولایت مطلقه فقیه، یک حکومت مشروطه اسلامی است. ولایت مطلقه فقیه، بر حسب تعریف، به گونه‌ای است که امکان دیکتاتوری از آن منتفی است. آیا ولی فقیه، دارای اختیارات مطلق و نامحدود



است و یا محدود به حدودی است که قوانین برای آن تعیین کرده اند؟ «فقیه، اگر یک گناه صغیره هم بکند، از ولایت ساقط است. مگر ولایت، یک چیز آسانی است که بدهند دست هر کس؟ اینها که می گویند دیکتاتوری پیش می آید، اینها نمی دانستند حکومت اسلامی دیکتاتوری نیست. مذهب، مقابل اینها ایستاده، اسلام، مقابل دیکتاتورها ایستاده و ما می خواهیم که فقیه، باشد تاجلوی دیکتاتورها را بگیرد.» (۳۲) آن فقیهی که برای امت تعیین شده است و "امام امت" قرار داده شده است، آن است که می خواهد این دیکتاتوری را بشکند و همه را به زیر بیرق اسلام و حکومت اسلام بیاورد.» (۳۳) اسلام، دیکتاتوری ندارد. اسلام، همه اش روی قوانین است و آن کسانی که پاسدار اسلام اند، اگر بخواهند دیکتاتوری کنند، از پاسداری ساقط می شوند به حسب حکم اسلام (۳۴). آیا حکومت و دولت، مسلطی قید و شرط بر مردم است و مردم، در خدمت دولتند یا به عکس؟! اسلام می خواهد که دولتهای خدمتگزار ملتها باشند (۳۵). «انبیاء خودشان را خدمتگزار می دانستند، نه اینکه یک نبی ای خیال کنند حکومت دارد بر مردم، حکومت در کار نبوده، اولیاء بزرگ خدا، انبیاء بزرگ همین احساس را داشتند که اینها آمدند برای اینکه مردم را هدایت کنند، ارشاد کنند، خدمت کنند به آنها.» (۳۶) مطمئن باشید که دولت اسلامی، خدمتگزار است برای همه قشرهای ملت. اختصاص به یک طایفه، دو طایفه ندارد و ما از طرف اسلام، مامور به این معنا هستیم (۳۷). اساس و زیربنای تشکیل حکومت اسلامی از دیدگاه حضرت امام (ره) چیست؟ آیا آراء ملت نقشی جدی دارند یا مداخله مردم، صرفاً نوعی تشریفات است؟ "اینجا آراء ملت حکومت می کند. اینجا ملت است که حکومت را در دست دارد و این ارگانها را ملت تعیین کرده است و تخلف از حکم ملت، برای هیچیک از ما جایز نیست" (۳۸). حکومت اسلامی، حکومتی است که صد در صد متکی به آراء ملت باشد، به شیوه ای که هر فرد ایرانی احساس کند با رای خود سرنوشت خود و کشور خود را می سازد (۳۹). ما باید روی میزان عدل رفتار کنیم. ما به آنها خواهیم فهماند که معنی دموکراسی، چیست؟ دموکراسی غربی اش فاسد است، شرقی اش هم فاسد است. دموکراسی اسلام، صحیح است و ما اگر توفیق پیدا کنیم، به شرق و غرب اثبات می کنیم که این دموکراسی که ما داریم دموکراسی است نه آنکه شما دارید و طرفدار سرمایه دارهای بزرگ است و نه اینکه آنها دارند و طرفدارهای ابرقدرت هستند و همه مردم را در اختناق عظیم گذاشتند (۴۰). پی نوشتها ۱. ولایت فقیه، ص ۸۵. ۲. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۷۶. ۳. ولایت فقیه، ص ۴۹. ولایت فقیه، ص ۲۳. ۴. ولایت فقیه، ص ۳۱. ۵. صحیفه نور، ج ۱۷ - ص ۱۳۸. ۶. ولایت فقیه، ص ۲۶. ۷. ولایت فقیه، ص ۲۷. ۸. ولایت فقیه، ص ۲۷. ۹. ولایت فقیه، ص ۸۵. ۱۰. ولایت فقیه، ص ۶۹. ۱۱. ولایت فقیه، ص ۹۹. ۱۲. صحیفه نور، فصل سوم، ص ۱۱۷. ۱۳. ولایت فقیه، ص ۵۵. ۱۴. ولایت فقیه، ص ۶۵. ۱۵. کلمات قصار پندها و حکمتها، امام خمینی (س)، ص ۱۱۷. ۱۶. ولایت فقیه، ص ۵۴. ۱۷. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۵۳. ۱۸. صحیفه نور، ج ۷، ص ۲۶، ۲۵. ۱۹. صحیفه نور، ج ۶، ص ۵۸. ۲۰. صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۶۶. ۲۱. ولایت فقیه، ص ۵۳. ۲۲. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰. ۲۳. ولایت فقیه، ص ۵۲. ۲۴. کلمات قصار پندها و حکمتها، امام خمینی (س)، ص ۱۱۹. ۲۵. همان، ص ۱۱۹. ۲۶. همان، ص ۱۳۸. ۲۷. ولایت فقیه، ص ۵۸. ۲۸. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۳. ۲۹. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۳. ۳۰. ولایت فقیه، ص ۱۹۹. ۳۱. ولایت فقیه، ص ۳ و ۳۲. ۳۲. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۷۵. ۳۳. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۷۵. ۳۴. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۷۴ - ۱۷۵. ۳۵. صحیفه نور، فصل سوم، ص ۱۳۹. ۳۶. صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۲۱۷. ۳۷. صحیفه نور، ج ۱۷، ص ۷۹. ۳۸. روزنامه جمهوری اسلامی، اسفند ماه ۱۳۵۹. ۳۹. روزنامه کیهان، شماره ۱۰۹۷۷ - ۱۳۵۹. ۴۰. صحیفه نور، ج ۵، ص ۲۳۸. منابع مقاله: فصلنامه کتاب نقد، شماره ۳ و ۲، بهرامسیری، بهرام؛

### مخالفت با ولایت فقیه، مخالفت با اسلام

مخالفت با ولایت فقیه، مخالفت با اسلام به حرفهای آنهایی که بر خلاف مسیر اسلام هستند و خودشان را روشنفکر حساب می کنند و می خواهند ولایت فقیه را قبول نکنند، گوش ندهید. اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت

است. یا خدا یا طاغوت. 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 می رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود. شما نترسید از این چهار نفر آدمی که نمی فهمند اسلام چه است، نمی فهمند فقیه چه است، نمی فهمند که ولایت فقیه یعنی چه. آنها خیال می کنند که یک فاجعه به جامعه است. آنها اسلام را فاجعه می دانند نه ولایت فقیه را. آنها اسلام را فاجعه می دانند ولایت فقیه فاجعه نیست، ولایت فقیه تبع اسلام است. (۱) من به همه ملت، به همه قوای انتظامی اطمینان می دهم که امر دولت اسلامی اگر با نظارت فقیه و ولایت فقیه باشد، آسیبی بر این مملکت نخواهد وارد شد. گویندگان و نویسندگان نترسند از حکومت اسلامی و نترسند از ولایت فقیه. ولایت فقیه که آنطور که اسلام مقرر فرموده است و ائمه ما نصب فرموده اند به کسی صدمه وارد نمی کند، دیکتاتوری بوجود نمی آورد، کاری که بر خلاف مصالح مملکت است انجام نمی دهد. کارهایی که بخواهد دولت یا رئیس جمهوری یا کس دیگر بر خلاف مسیر ملت و بر خلاف مصالح کشور انجام دهد، فقیه کنترل می کند، جلوگیری می کند. شما از اسلام نترسید، از فقیه نترسید، از ولایت فقیه نترسید. شما هم مسیر همین ملت را طی کنید و با ملت باشید، حساب خودتان را از ملت جدا نکنید، ننشینید پیش خودتان طرح بریزید و پیش خودتان برنامه درست کنید. شما باید دنبال ملت باشید، باید هوادار ملت باشید. شما اینقدر اشکال به برنامه های اسلامی نکنید. شمایی که از اسلام هستید لکن از اسلام درست اطلاع ندارید، مسلم هستید لکن از احکام درست مطلع نیستید، شیعه هستید لکن از احکام ائمه علیهم السلام درست مطلع نیستید، اینقدر کارشکنی نکنید. ملت رای داده است به جمهوری اسلامی، همه باید تبعیت کنید، اگر تبعیت نکنید محو خواهید شد. بر خلاف مسیر ملت، بر خلاف مسیر اسلام راهی را پیش نگیرید، گمان نکنید که آن طرحی را که اسلام داده است موجب نابودی اسلام می شود. این منطق، منطق آدم ناآگاه است. نگوئید ما ولایت فقیه را قبول داریم، لکن با ولایت فقیه اسلام تباه می شود. این معنایش تکذیب ائمه است، تکذیب اسلام است و شما من حیث لایسعر این حرف را می زنید، بیائید دنبال ملت که همه با هم به جمهوری اسلامی رای داده اند و در مقابل آنها یک عده، یک عده بسیار معدود، یک از صد، یک و نیم از صد با اینکه همه قوای خودشان را جمع کردند رای خلاف دادند. شما تبعیت بکنید از اکثریت قریب به اتفاق ملت، تبعیت بکنید از اسلام، تبعیت بکنید از قرآن کریم، تبعیت بکنید از پیغمبر اسلام. مخالفت نکنید اینقدر، از مجلس خبرگان کناره گیری نکنید. این کناره گیری از ملت است، کناره گیری از اسلام است. کارشکنی نکنید برای مجلس خبرگان، که این بر خلاف مسیر ملت است، بر خلاف مسیر اسلام است. خودتان را پیش ملت مفتضح نکنید - شما - باید از شما کار صحیح انجام بگیرد، وقتی ملت شما را بر خلاف مسیر خود دانست طرد می کند. آگاهانه عمل کنید، آگاهانه حرف بزنید، آگاهانه رای بدهید، بدون توجه، بدون ادراک، بدون فهم رای ندهید. (۲) آقایان بگذارید یک چند وقتی هم مردم الهی بشوند، تجربه کنید، لااقل بفهمید این معنا را که، با تجربه بفهمید که یک ملتی که تا حالا تحت بار طاغوت بوده است حالا هم تحت بار الله باشد، این را تجربه کنید. اگر از اسلام بدی دیدید، بگوئید چه بدی از اسلام تا حالا دیدید، تا حالا که اسلامی در کار نبوده است، در مملکت ما نمی گذاشتند، حالا هم شماها نمی گذارید. آن وقت دشمن ها نمی گذاشتند. حالا بعضی دوست هائی که معتقد هستند نمی گذارند یا شاید بعضی شان هم دشمن باشند. چرا باید شما بترسید از اینکه یک نفر آدم در مثلاً اتاقش نشسته و یک چیزی می نویسد در روزنامه هم درج می کند اینها نمی دانند اصلاً معنای اسلام چه است، اینها مخالف نهضت اسلام هستند، اینها اگر مخالف با رژیم هم باشند، مخالف با اسلام هم هستند، اینها یک چیز دیگری می خواهند، نه رژیم باشد و نه اسلام باشد، یک جمهوری دموکراتیک، آنهم به آن معنایی که غرب وارد کرده اینجا، به آن معنا که حتی در غرب است، آن جمهوری که در آن دموکراتیک که در غرب هست حتی در ایران نیامده تا حالا، آن وارداتی است. این دموکراتیک که در ایران آمده، آن آزادی و آن نمی دانم استقلال و آن مسائلی که تا حالا آمده، همان هائی بوده است که آریامهر فریاد می کرد تمدن بزرگ و همان بود

که همه دیدید این تمدن بزرگ پدر این ملت را در آورد، بس است! کافی است! آریا مهر کافی ست برای ما تا قیامت. اینقدر تبعیت نکنید از این رژیم، اینقدر تبعیت نکنید از این غربی‌ها، از این شرقی‌ها، کافی است ظلمی که تاکنون به ما شده است. باز هم باید ما زیر بار ظلم برویم، باز هم از زیر بار اسلام می‌خواهند خارج بشویم. این یک مساله تشریفاتی، بله، آقایان بعضی شان می‌گویند: «مساله ولایت فقیه، یک مساله تشریفاتی باشد مضایقه نداریم، اما اگر بخواهد ولی دخالت بکند در امور، نه، ما آن را قبول نداریم حتما باید یک کسی از غرب بیاید. ما قبول نداریم که یک کسی اسلام تعیین کرده، او دخالت بکند.» اگر متوجه به لازم این معنا باشند، مرتد می‌شوند، لکن متوجه نیستند. (۳) من از خدای تبارک و تعالی می‌خواهم که ما را از شر دوست‌های جاهل و دشمن‌های شیطان نجات بدهد و در این مرحله که داریم که بعد آن پیش می‌آید مجلس شورا، آن شورائی که نصیحت را عرض کردم که باید چه بکنید و با قوت و با بینش کامل این راه را طی بکنید و طی می‌کنید، این ملت است، ملت می‌خواهد، ما چه بکنیم. شما فرض بکنید که یک فاجعه است، ما فرض می‌کنیم که فاجعه است، این فاجعه را ملت می‌خواهد، شما چه می‌گوئید؟ این فاجعه ولایت فقیه را شما می‌گوئید، این فاجعه را ملت ما می‌خواهند، شما چه می‌گوئید؟ بیائید سؤال بکنیم، به رفراندم می‌گذاریم که آقا ولایت فقیه را که آقایان می‌فرمایند فاجعه است، شما می‌خواهید یا نمی‌خواهید؟ بروید آری اش چقدر، نه اش چقدر. خدا همه تان را توفیق بدهد، مؤید بکند. (۴) ملت ما اگر بخواهند سردی بکنند، یکی از اموری که توطئه در آن هست این است که راجع به این قانون اساسی مردم را سرد کنند. از آنها پرسید خوب این قانون اساسی که شما می‌گوئید که قانونی است ارتجاعی، کدام یکی از این موادش ارتجاعی است؟ اولی که دست رویش می‌گذارند، دست می‌گذارند روی ولایت فقیه اول دست آنجا می‌گذارند برای اینکه این یک طرح اسلامی است و آنها از اسلام می‌ترسند. آنها اسلام را ارتجاع می‌دانند، آنها جرات نمی‌کنند به کلمه اسلام بگویند ارتجاعی است، می‌گویند که اینها می‌خواهند ما را به ۱۴۰۰ سال پیش برگردانند. این همان تعبیر دیگر است منتها کلمه اسلام را نمی‌گویند. (۵) قیام بر ضد حکومت اسلام، خلاف ضروری اسلام است، خلاف اسلام است بالضرورة. حکومت الآن حکومت اسلام است، قیام کردن بر خلاف حکومت اسلامی، جزایش جزای بزرگی است. این را نمی‌شود بگوئیم که یک ملائی عقیده اش این است که باید بر خلاف حکومت اسلامی قیام کرد. همچو چیزی محال است که یک ملائی بگوید، یک ملائی عقیده داشته باشد به این معنا که بر خلاف اسلام باید عمل کرد، باید شکست اسلام را، اینها نسبت می‌دهند به بعضی از مراجع این مسائل را. دروغ است این حرف‌ها، هرگز نخواهند گفت. قیام بر ضد حکومت اسلامی در حکم کفر است، بالاتر از همه معاصی است، همان بود که معاویه قیام می‌کرد، حضرت امیر قتلش را واجب می‌دانست. (۶) من باید یک تنبیه دیگری هم بدهم و آن اینکه، من که ایشان را حاکم کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب الاتباع است، ملت باید از او اتباع کند، یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شرعی است، باید از او اتباع کنند. مخالف با این حکومت مخالفت با شرع است، قیام بر علیه شرع است، قیام بر علیه حکومت شرع جزایش در قانون ما هست، در فقه ما هست و جزای آن بسیار زیاد است. من تنبه می‌دهم به کسانی که تخیل این معنی را دارند که کارشکنی بکنند یا اینکه خدای نخواسته یک وقت قیام بر ضد این حکومت بکنند، من اعلام می‌کنم به آنها که جزای آنها بسیار سخت است در فقه اسلام. قیام بر ضد حکومت خدایی قیام بر ضد خداست، قیام بر ضد خدا کفر است و من تنبه می‌دهم به اینها که به روی عقل بیایند، بگذارند مملکت ما از این آشفتگی بیرون برود، بگذارند خون‌های محترم ریخته نشود، بگذارند جوان‌های ما دیگر اینقدر خون ندهند، بگذارند اقتصاد ما صحیح بشود، ما به تدریج کارها را اصلاح بکنیم. (۷) آن کسی که بر ضد خدا قیام کند، بر ضد احکام خدا قیام کند، آن کسی که خیانت کند بر اسلام، خیانت کند بر مملکت مسلمین، عاقبتش این است و این عاقبت سهلی است، عاقبت‌های بالاتری در کار است. این الان بهشتش این است که در دنیا باشد با همه نکبت، این موفق به توبه نخواهد شد، من نمی‌گویم نباید بشود اما نخواهد شد. حضرت سجاد سلام الله علیه از قراری که منقول است به یزید

یاد داد که از چه راه توبه کن. حضرت زینب فرمود: آخر به این، این موفق نمی شود به توبه، کسی که امام را بکشد موفق به توبه نمی شود، اگر موفق می شد به توبه صحیح، قبول می کرد خدا، لکن نمی شود، یعنی قلب جور می شود، قلب انسان طوری می شود که دیگر برای انسان امکان ندارد آن قلب را از آن طبعی که برایش واقع شده است، از آن ظلمتی که برایش واقع شده است، بتواند نجات بدهد، نمی تواند اصلا. دعا کنید که انسان اینطور نشود، خداوند در قلب انسان مهر نگذارد، یک مهری که دیگر نتواند خودش هم هیچ کاری بکند. (۸) اینها گاهی وقت ها با همین صورت سازی که مثلا می خواهد چه بشود و به دیکتاتوری می رسد و دیکتاتوری عمده و عصا و - نمی دانم - از این حرف هائی که تزیق کرده اند به آنها و دیکته کرده اند و اینها هم همان را پس می دهند. مثل بچه ها که یک چیزی را دهنشان می گذارند پس می دهند، اینها هم از این قبیل هستند. شما از این به بعد انشاء الله وقتی که دانشگاه ها باز بشود، مبتلای به این مسائل هستید و باید با هوشمندی و با مطالعه و با مشورت بین خودتان افرادی را که می بینید یا با اسم آزادی و - نمی دانم - این حرف ها که می خواهند یک آزادی خاصی در کار باشد، دلبخواهی در کار باشد، نه آزادی مطلق، یا به اسم دموکراسی و امثال ذلک، الفاظ جالبی که در هیچ جای دنیا معنایش پیدا نشده تا حالا، هر کس برای خودش یک معنایی می کند، به اینطور چیزها گرفتار هستید. (۹) این از اموری است که مترقی ترین موادی است که در قانون اساسی اینها چیز کردند و اینها دشمن ترین مواد پیش شان این است. همین ها بودند که فریاد می کردند و می نوشتند که خوب دیگر اسلام را می خواهد چه کند، خوب بگویید جمهوری، از اسلام می ترسیدند «خوب به جای اسلام بگذارید دمکراتیک، جمهوری دمکراتیک» اینها نمی فهمند که این همه دمکراسی که در عالم معروف است، کجاست؟ کدام مملکت را شما دارید؟ این ابرقدرت ها کدام یکی شان به موازین دموکراسی عمل کرده اند؟ یک دموکراسی که در هر جایی یک معنا دارد، در شوروی یک معنا دارد، در آمریکا یک معنای دیگر دارد، پیش ارسطو یک معنایی دارد، پیش حالا یک معنای دیگر دارد، ما می گوئیم یک چیزی که مجهول است و هر جا یک معنا از آن می کنند ما نمی توانیم آن را در قانون اساسی مان بگذاریم که بعد هر کسی دلش می خواهد آنجوری درستش کند. ما می گوئیم اسلام. (۱۰) ولایت فقیه برای شما یک هدیه الهی است. در هر صورت ما الان گرفتار یک مشت اشخاصی مختلف السلیقه و مختلف العقیده ای که - همه در این معنایی که - همه در این معنا که نخواهند این مملکت به سر و سامان برسد شریکند، در عقائد مختلفند، بعضی گروه هاشان با بعضی گروه های دیگر دشمن هم هستند لکن در یک چیز موافقند و آن اینکه مخالفت با اسلام، مخالفت با آن چیزی که همه ملت ما به آن رای دادند، در این، اینها موافقند یعنی در باطل خودشان اتفاق دارند. شماها در حق خودتان مجتمع باشید، این باطل ها نمی توانند کاری بکنند. شماها توجه داشته باشید که اسلام برای شما، برای ما، برای همه، برای همه بشر مفید است. اسلام یک طرحی است که برای مستضعفین بیشتر از دیگران مفید است و برای همه مفید است. (۱۱) جلو دیکتاتوری را ما می خواهیم بگیریم، نمی خواهیم دیکتاتوری باشد، می خواهیم ضد دیکتاتوری باشد. ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است، نه دیکتاتوری. چرا اینقدر به دست و پا افتاده اید و همه تان خودتان را پریشان می کنید بیخود؟ هر چه هم پریشان بشوید و هر چه هم بنویسید، کاری از شما نمی آید من صلاحتان را می بینم که دست بردارید از این حرف ها و از این توطئه ها و از این غلط کاری ها. برگردید به دامن همین ملت، همانطوری که توصیه به دموکرات ها کردم به شما هم می کنم و شما و آنها را مثل هم می دانم منتها شما ضررتان بیشتر از آنها است. (۱۲) اینها اصلا اطلاعی ندارند که قضیه ولایت فقیه چی هست. اصلا از سر و ته ولایت فقیه سر در نمی آورند که اصلا چی چی هست، در عین حالی که سر در نمی آورند می نشینند می گویند اگر بنا باشد که ولایت فقیه بشود دیکتاتوری می شود. کذا می شود. مگر امیر المؤمنین که ولی امور مردم بود دیکتاتور بود، مگر خود پیغمبر که ولایت داشت دیکتاتور بود. مگر بگویند که ولایت برای پیغمبر هم نیست، پیغمبر هم مثل سایر مردم، و از اینها بعید نیست این را بگویند، لکن جرات نمی کنند بگویند. دیکتاتوری کدام است، در اسلام همچو چیزی مطرح نیست. اسلام دیکتاتور را محکوم می کند، اسلام یک نفر فقیه بخواهد اگر دیکتاتوری بکند از ولایت ساقطش می کند. چطور

دیکتاتوری می گویند می کند اسلام و این حرف ها را می زنید. اگر می دانید و می گویند، چرا باید در مخالف مسیر ملت سیر بکنید و این مسائل را بگویید. و اگر نمی دانید، چرا انسان ندانسته یک حرفی را بزند همین بیخود بدون اینکه بفهمد چی هست مساله بیاید یک همچو مسائلی را بگوید. (۱۳) اینها (مخالفین حکومت اسلامی) به اسلام عقیده ندارند، اینها با قرآن مخالفند. - اگر از قرآن - به قرآن اعتقاد دارند، قرآن فرموده است: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» چرا از اولی الامر اطاعت نمی کنند؟ چرا قیام بر ضد حکومت کردند؟ چرا قیام بر ضد اولی الامر کردند؟ (۱۴) همه فقهای اهل سنت می گویند اطاعت اولی الامر واجب است و اینها نمی کنند، یعنی خلاف می کنند، بر خلاف رفتار می کنند. پس بدان اینها سنی نیستند اینها می خواهند شما را بازی بدهند، بگویند که ما سنی هستیم. (۱۵) آقا، اینها اینطور نیست که شما خیال بکنید که ما اسلام را می خواهیم اما ملا نمی خواهیم، مگر می شود اسلام بی ملا، مگر شما می توانید بدون ملا کار را انجام بدهید، باز این ملاها هستند که جلو می افتند کار انجام می دهند، اینها هستند که جانشان را می دهند. الآن هم ما تو حبس ملاها داریم الان هم علما داریم، الآن هم علمای فداکار داریم. الآن هم هستند توی حبس و زیر بار این ظلم ها نمی روند و چیزشان می دهند که شما هم عذری بخواهید و نمی خواهند. خوب الآن هم داریم، الآن هم داریم، الآن هم علمای ما در حبس هستند، علمای بزرگ ما در حبس هستند. من این که عرض کردم یک چیزهایی بود که خود من مشاهده کردم و خیلی هایش هم یادم نیست و جلوترش هم که ما دیگر اهل تاریخ نیستیم که ببینیم. این گله هم که من دارم از این آقایان روشنفکرها این است که یک همچو جناح بزرگی که ملت پشت سرش ایستاده، این را از خودتان کنار نزنید بگویید که «ما اسلام می خواهیم ملا- نمی خواهیم» این خلاف عقل است، این خلاف سیاست است. (۱۶) شمائی که دلسوزید برای اسلام، شمائی که می گویند ما اسلام را می خواهیم، نگویید که ما اسلام را می خواهیم آخوند نمی خواهیم، شما بگویید اسلام را می خواهیم آخوند هم می خواهیم. (۱۷) اگر شما بخواهید خودتان باشید و منهای آخوند، تاقیامت هم در زیر بار دیگران هستید. شما همه جمع بشوید، همه با هم باشید، همه برادر باشید، اینها را رد نکنید، این یک قدرت لا یزال است، این قدرت ملت است، شما این قدرت ملت را کنار نگذارید بگویید ما نمی خواهیم، شما هر چه هم بگویید ما نمی خواهیم - خوب - مردم می خواهند، شما یک عده ای هستید، دیگران همه هستند، بازارها می خواهند اینها را، خیابان ها اینها را می خواهند. گله من از این طبقه روشنفکر در عین حالی که من علاقه دارم به اینهایی که خدمت می کنند به اسلام خصوصا این خارج، اینهایی که خارج کشور هستند، اینهایی که در آمریکا هستند، اینهایی که در اروپا هستند، اینهایی که در هندوستان هستند، من با اینها روابط دارم، اینها خدمتگزارند، اینها می خواهند به اسلام خدمت بکنند، اینها گاهی که اشکالاتی که در آنجا شده است با تمام قوت رفع کرده اند، اینها می خواهند رفع ظلم بکنند، اینها علاقه به اسلام دارند لکن نباید اینهایی که علاقه به اسلام دارند، بعضی از اینها خدمت های علمای اسلام و آخوند جماعت را ندیده بگیرند و بگویند که ما اسلام می خواهیم منهای آخوند، نمی شود آقا این، اسلام بی آخوند مثل اینکه بگویید ما اسلام می خواهیم، اسلامی که سیاست نداشته باشد، اسلام و آخوند اینطور توی هم هستند، اسلام بی آخوند اصلا نمی شود. پیغمبر هم آخوند بود، یکی از آخوندهای بزرگ پیغمبر است، راس همه علما پیغمبر است. حضرت جعفر صادق هم یکی از علمای اسلام است، اینها فقهای اسلام اند، راس فقهای اسلام هستند. «من آخوند نمی خواهم» حرف شد؟! من گله دارم از اینها. (۱۸) پی نوشت ها: ۱. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۲۵۳ - ۱۲/۷/۵۸. ۲. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۱۷۱ و ۱۷۰ - ۲۸/۶/۵۸. ۳. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۲۵۴ - ۱۲/۷/۵۸. ۴. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۲۵۵ - ۱۲/۷/۵۸. ۵. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۵۵ و ۱۵۴ - ۱۶/۸/۵۸. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۵ - ۲۹/۷/۵۸. ۷. صحیفه نور - جلد ۵ - صفحه ۳۱ - ۱۵/۱۱/۵۷. ۸. صحیفه نور - جلد ۵ - صفحه ۱۴۵ - ۱۴/۱۲/۵۷. ۹. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۱۸۳ - ۳۰/۶/۵۸. ۱۰. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۵۵ و ۱۵۴ - ۱۶/۸/۵۸. ۱۱. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۸۷ و ۸۸ - ۹/۸/۵۸. ۱۲. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۲۹ - ۳۰/۷/۵۸. ۱۳. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۹۰ و ۸۹ - ۹/۸/۵۸. ۱۴. صحیفه نور - جلد ۸ -



صفحه ۲۷۳ - ۲/۶/۵۸. ۱۵. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۴ - ۷/۶/۵۸. ۱۶. صحیفه نور - جلد ۱ - صفحه ۲۶۲ - ۱۰/۱۰/۵۶. ۱۷. صحیفه نور - جلد ۱ - صفحه ۲۶۲ - ۱۰/۱۰/۵۶. ۱۸. صحیفه نور - جلد ۱ - صفحه ۲۶۲ - ۱۰/۱۰/۵۶. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

## دگرگونی معنای دین تحت رهبری امام خمینی

دگرگونی معنای دین تحت رهبری امام خمینی ترجمه سید مصطفی شهرآیینی چکیده: انقلاب اسلامی ایران در سالهای ۷۸ تا ۱۹۷۹ را می توان دوره جدیدی برای دین اسلام به شمار آورد. تا پیش از سال ۱۹۷۸، دین امری این جهانی و واگذارده به قلمرو خصوصی بود که نقش گسترده آن در جامعه انسانی، به اماکن عبادی محدود و منحصر می شد. این برخورد تنگ نظرانه نسبت به دین در مورد ادیان بزرگ جهان در غرب نیز صادق است. در جهان اسلام نیز، کم و بیش، چنین نگرشی نسبت به اسلام وجود دارد. نقش عمومی اسلام چه به صورت ارزشهای شرعی و اجتماعی و چه به صورت خاستگاه مسلم سیاسی، به گونه تعصب آمیزی به تعریف تقلیل گرایانه از دین به عنوان نظامی از باورهای مربوط به امور «آخری» محدود گردیده بود. اسلام، طبعاً دینی مربوط به هر دو جهان است. این جهان چون آمادگایی برای آن جهان است. پیوند عمیق میان امور دینی و دنیوی، آموزه بنیادین قرآن است که به مسلمانان می آموزد سعادت انسانها در هر دو جهان، بستگی به اعمال ایمانی شان دارد. همین که فرآیند مدرنیزاسیون از رهگذر غربگرایی و دنیاگرایی و سکولاریسم به جهان اسلام راه یافت سبب جدایی دین از اخلاق، ایمان از عمل، و امور دینی از امور سیاسی شد. این جداییها، موضعی انفعالی را نسبت به انگیزه ها و رهنمودهای دینی در همه زمینه های اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی، در سرتاسر دنیا، در پی داشت. در دهه ۱۹۷۰، امام خمینی با اینگونه برداشت از دین که توسط حکام سیاسی چون شاه ایران در جهان اسلام رواج یافته بود به مبارزه برخاست. در حقیقت، انقلاب امام خمینی، فراخوانی به بازاندیشی درباره محوریت دین و احیای آن در زندگی انسان مدرن بود. امام خمینی دین اسلام را تنها منظومه ای از شعائر نمی دانست که آدمیان را برای آخرت آماده می سازد، بلکه آن را ایدئولوژی تلقی می کرد که طرحی را برای کل زندگی بشر فراهم می آورد؛ و برای اینکه این ایدئولوژی، سعادت مادی و معنوی انسانها را تأمین نماید باید در تمام حوزه های افعال انسان به اجرا درآید. از همه مهمتر اینکه، اسلام برنامه ای است که ضامن عدالت این جهانی و سعادت آن جهانی می باشد. کلید واژه: دین، دین اسلام، سکولاریسم. مقدمه در آستانه قرن بیست و یکم، نظریه حکومت اسلامی و نمونه عملی آن، که امام خمینی طراحش بود، منادی چالشی بزرگ در برابر عقاید مدرن و سکولار شد. پژوهشگران غربی در ارزیابی شان از «تهدید» حکومت مبتنی بر نظام دینی انحصارگرایی چون اسلام برای ارزشهای لیبرال، سکولار، و مردم سالار، دیدگاههای یکسانی ندارند. محور بحث، فرضیات متقابلی است مربوط به اینکه آیا دین باید در سیاست نقش داشته باشد یا نه. فرهنگ سکولار مایل است به محض اینکه هر امر دینی از حوزه خصوصی به عرصه عمومی راه یافت، آن را منفی تلقی کند. برعکس، فرهنگ دینی، ارزشهای دینی را راهکار ارزنده ای در ستیز با نابرابریهای اجتماعی و سیاسی قلمداد می کند. نظریه سنتی درباره سیاست، که مطلوبیت جدایی دین از سیاست را مسلم می گیرد، دگرگونی الگویی را که به واسطه عقاید امام خمینی در نقش اجتماعی دین ایجاد شد، آشکارا تأیید نکرده است: این عقاید سبب محوریت دوباره دین در عرصه اجتماع شد. پافشاری بر موضوع «قطع رابطه»<sup>۱</sup> که با بیرون راندن دین از گستره جوامع سکولار، منجر به خصوصی سازی آن می شود سبب شده است که فهم جوامعی چون ایران بسیار دشوار باشد، چرا که در این جوامع، تعهدات دینی، عامل اصلی حل و فصل مشکلات اجتماعی و تداوم بخش حس نعدوستی است. در دیدگاه سکولار، در حالی که از سلطه یافتن یک دین بر بقیه ادیان جلوگیری می شود، همچنین می توان جوامع ایمانی را به حاشیه راند و آنها را به سوی ستیزه جویی، خشونت و جدایی طلبی سوق داد. خلاصه آنکه تندروری دینی، واکنشی به تندروری سکولار است. در تحلیل تطبیقی نظامهای فرهنگی که در

آنها حضور یا غیاب یک نهاد سازمان یافته دینی چون «روحانیت»، زمینه ساز بروز گونه متفاوتی از گفتمان عقلی درباره هدف حکومت در جامعه شده است (چنان که در اسلام و مسیحیت شاهد آنیم) غالباً نقش سیاسی دین نادیده گرفته شده است. در «جامعه سیاسی»<sup>۲</sup> که هیچ دیوار غیر قابل عبوری میان «دین» و «دولت»، کشیده نشده (چنان که در تلقی امام خمینی از حکومت اسلامی می بینیم)، گفتمان عمومی به جای اصرار بر سلطه دین بر سیاست یا بالعکس، بر نقش حکومت در تقویت روابط و مسئولیتهایی تأکید می کند که با ارزشهای برآمده از احساس معنوی نسبت به زندگی سازگار هستند. در سه دهه اخیر، دین، باری دیگر همچون خاستگاه مهمی از وظایف اخلاقی ظهور کرده است که عمل به آنها برای حفظ همبستگی اجتماعی ضروری است. تعهدات دینی نه تنها سبب بسیج احساس بیزاری مردم در مقابله با قدرت خودکامه دولت می شود، بلکه نقش سازنده ای نیز در آشتی و وحدت ملی دارد. در دنیای اسلام، که دین بر فرهنگ ملی سایه افکنده است، سنت اسلامی نقش فعالی در موضوعات سیاست ملی و عدالت اجتماعی ایفا می کند. اما جوامع اسلامی، هرگز مرزهای ارزشهای صرفاً دینی را در تعیین سیاستهای ملی یک دولت ملت اسلامی و مدرن، به طور کامل تبیین نکرده و چه بسا عموماً آن را نپذیرفته اند. پاره ای از محققان غربی، در واکنش به ظهور رژیمهای اسلامی معاصر که در صدد ساختن جوامع سیاسی تحت سیطره قواعد اخلاقی مبتنی بر دین هستند، کوشیده اند تا جوهره تاریخ سیاسی اسلام را آشکار ساخته و معانی «فراموش شده»ی مفاهیم منسوخ فقه سنتی را به خوانندگان خویش نشان دهند؛ سنتی که دنیا را به دو بخش مؤمنان و غیرمؤمنان تقسیم می کند. از جمله ساختارهای منسوخ فقهی در فقه اسلامی که همچنان بر آثار تحقیقی پیروان «شرق شناسی نوین»<sup>۳</sup> سایه افکنده است، اصطلاحات دارالاسلام (از نظر لغوی به معنای «قلمرو تحت سلطه» و از نظر اصطلاحی به معنای «سرزمینهای تحت قیمومیت حکومت اسلامی») و دارالحرب (از نظر لغوی به معنای «قلمرو نبرد» و از نظر اصطلاحی به معنای «سرزمینهای مغلوب») است. این دو اصطلاح که در بیشتر آثار مربوط به ظهور اسلام سیاسی به چشم می خورد شالوده هنجار اعتقادات دینی مسلمانان را درباره تشکیل جامعه ای فرافرنگی از مؤمنان مورد تأکید قرار می دهد؛ مؤمنانی که سرانجام باید بر غیر مؤمنان پیروز گشته و آنان را مطیع خود سازند. چنین اعمالی هشدار است به جامعه جهانی نسبت به خطری که از جانب تندروهای مسلمان آن را تهدید می کند؛ تندروهایی که خود را احیاگر جهاد تاریخی برای براندازی نظام سکولار جهانی می دانند.<sup>۴</sup> بسیاری از این مطالعات، جنجال برانگیز بوده و از روی خطا تداوم فکری و سیاسی بین دیدگاههای سنتی مربوط به جهاد و سردرگمی های به نحو فزاینده خطرناک جغرافیایی سیاسی در خاورمیانه امروز برقرار می کنند. این، همان نظریه معروف «برخورد تمدنها» است که شالوده اش ستیزه جویی ظاهراً دینی و تمرکز یافته ای است که بر علیه ارزشهای لیبرال و مردم سالار جهان غرب در جریان است. دیدگاه دیگر درباره سلطه دین (و بخصوص، اسلام) در عرصه عمومی، اساساً برخاسته از خود مسلمانان است. آنان، درباره تنشهای سیاسی ناشی از ستیزه جویی فزاینده اسلامی، در بیشتر موارد، شرحهای ناسازگار و متناقضی از دگرگونیهای مفهومی در تاریخ سیاسی ملل مسلمان ارائه می دهند. شرح آنان، فاقد تحلیلی درباره پیش فرضهای بنیادین اخلاقی فقهی در روابط «دین دولت» در حکومتهای اسلامی است. هرچند، به لحاظ نظری، اسلام میان «دین» و «دولت» یا میان «امور معنوی» و «امور دنیوی» تمایزی نمی گذارد؛ اما، به لحاظ عملی، سنت اسلامی به جدایی واقعی میان قلمروهای دینی و دنیوی اعمال انسان معتقد است که نمونه آن را می توان در خاستگاههای جداگانه قضا در حکومت اسلامی دید. طبقه بندی روابط دینی خدا انسان و انسانها با همدیگر در شرع مقدس اسلام، تجلی آشکاری از جداگانه دین و دنیا بر روی زمین است. در حالی که روابط خدا انسان مبتنی بر استقلال فردی است که قضای الهی به آن تعلق رفته است، روابط میان انسانها در چهارچوب قضاوت نهادهای بشری مبتنی بر اتفاق نظر سیاسی است که هدف از آن، تقویت عدالت و برابری اجتماعی است. این روابط نوع دوم تحت اصل «سکولاریته»<sup>۵</sup> در دولت اسلامی قرار گرفته و آن را برای ساماندهی همه امور مربوط به عدالت اجتماعی توانا می سازد. همین اصل، دولت اسلامی را از ساماندهی نهادهای دینی بازمی دارد مگر آنگاه که اجرای آزادانه دین در خطر باشد. هیچ یک از نهادهای

بشری نمی تواند مدعی نمایندگی منافع خداوند بر روی زمین باشد. اساس حکومت و مرجعیت در اسلام جز این نیست. دین در بافت جهانی آغاز اسلام به رهبری حضرت محمد(ص)، همچنین آغازی بود برای آنکه دین به جای جای زندگی روزانه راه یابد. قلمرو دینی جدای از فعالیت‌های روزمره و به گونه ای خودسرانه سامان نیافته است. در زندگی یک مسلمان، واژه «دینی» نشانگر جهت گیری نهایی است که بر اساس آن، او بر حسب ارتباطش با خدا و با دیگر انسانها، شخصاً متعهد و هدفمند است. اسلام، الگوی اجتماعی کاملی را به نام خود دین، پدید آورد. در حقیقت، هیچ کدام از سنت‌های بزرگ دینی در اعمال عبادی که در اوقاتی خاص و در مکان‌هایی خاص انجام می گیرند، خلاصه نمی شوند، بلکه همگی امیدوار بوده اند که زندگی روزانه انسانها را در مقام نظر و عمل تحت تأثیر قرار دهند. اصولاً، پیروی از اسلام، همه جوانب زندگی را چنان دربرمی گیرد که مسلمانان جامعه کاملی را تشکیل می دهند و به این ترتیب، اسلام کل زندگی را شامل می شود. مسلمانان در بسیاری حوزه ها که نه تنها عبادات عمومی بلکه قوانین مدنی، تعالیم تاریخی، و آداب اجتماعی را نیز دربرمی گیرد، خیلی زود موفق به بنیانگذاری الگوهای متمایزی شدند که مخصوص دین اسلام است. اسلام، در کنار برنامه اش درباره ساماندهی نظام عمومی، اهداف خویش را بر حسب نظام اجتماعی سیاسی و دینی جامع تعریف کرد که بر اساس آن، مسلمانان باید از طرفی، خود را انحصاراً وقف سعادت مؤمنان کنند و از طرف دیگر، به دفاع از نظام اجتماعی اسلام بپردازند. چنین وفاداری شگفتی نسبت به دین است که سبب بقای بسیاری از جنبش‌های نوحاسته دینی شده است. اما این وفاداری، همچنین سرچشمه رفتار نابردبارانه نسبت به کسانی بوده است که دعاوی انحصارگرایانه اسلام و توجه اش به زندگی درست، بر طبق دین راستین را قبول ندارند. پیشینه دین اسلام و تمدن اسلامی، گویای آن است که میان تأیید قرآن درباره واکنش‌های تکثرگرایانه به هدایت الهی و آزادی وجدان بشری برای تصمیم گیری درباره فضای معنوی زندگی اش، از طرفی، و ظهور نظام جدید اجتماعی سیاسی مبتنی بر وفاداری بی چون و چرا و انحصاری نسبت به سنت، از طرف دیگر، تنش وجود داشته است. منافع قریب مسلمانان اقتضا می کند که این تنش را با محدود کردن گستره قضاوت دین به تجلیات اجتماعی ایمان انسان، یعنی به تعهد آن برای ساختن نظام اجتماعی عادلانه، فروکاهند. اسلام چون دینی اجتماعی از میان همه ادیان ابراهیمی که هدفشان بر اساس آنچه در عهد عتیق آمده این است که فرهنگ عمومی را طبق اراده الهی شکل دهند، تنها اسلام است که از همان آغاز، نسبت به اهداف زمینی اش به آگاهانه ترین شکل عمل می کند. اسلام در تعهد آگاهانه اش به تأسیس یک نظام اخلاقی در اجتماع، بدرستی، چون ایمان در عرصه اجتماع توصیف شده است. ۶. دستورالعمل‌های رسمی، در مقایسه با عمل به تکالیف شرعی، که با جزئیات کامل در شرع مقدس آمده است، در هدایت مؤمنان به سوی این هدف، نقشی فرعی بر عهده دارند. بنابراین، شایان توجه است که حتی امروزه نیز هویت مشترک مسلمانان را بیشتر بر حسب وفاداری آنان به یکی از شعائر رسمی و سازمان یافته شرع تعریف می کنند تا بر حسب پایبندی شخصی به فلاں مکتب کلامی خاص. ۷. ایمان شخصی، مسأله ای خصوصی بوده و از این رو از دسترس تجسس عمومی به دور است. در مقابل، اجرای تکالیف، بویژه به صورت گروهی، التزام دینی و خصوصی فرد را به نحو عینی بر دیگر اعضای جامعه آشکار می سازد. اصول دین، بیانگر بُعد خصوصی دینداری افراد بوده و از این رو، اموری ذهنی اند؛ در حالی که فروع دین (یعنی اعمال دینی که از اعتقاد شخصی نشأت می گیرد) علاوه بر لحاظ جمعی، از لحاظ فردی هم بیانگر بُعد اجتماعی زندگی دینی افراد می باشد و از این رو، عینی است. اما چشم انداز کامل زندگی به سبک اسلامی، بُعد خصوصی دین را چنان به بُعد اجتماعی آن پیوند می زند که زندگی خصوصی از منظر ارتباطی که با نظام عمومی جامعه دارد، مورد تجسس قرار می گیرد. شرع با نظر به تأمین رفاه فردی از رهگذر رفاه اجتماعی است که به تنظیم اعمال دینی می پردازد. از این رو، نظام جامع شرع اسلام، با تعهدات انسانها در برابر خداوند، یعنی عبادات و تکالیف آنان نسبت به یکدیگر، یعنی معاملات سر و کار دارد. نظام اجتماعی باید در عبادت، در بازار، و هر جای دیگری که در آن معاملات بشری امکانپذیر است، رعایت شود. امور حسبه، یعنی معاملات اجتماعی مبتنی بر معیارهای اخلاقی رفتار در شرع اسلام،

با اجرای شرع تنها درباره چیزهایی سر و کار دارد که در عرصه عمومی تعامل انسانی ظهور می کنند. هرچند، شرع دستوراتی را حتی درباره خصوصی ترین اعمال نیز داده است قضاوت در دادگاههای اسلامی تنها درباره چیزهایی صورت می گیرد که بدون تجسس آشکار شده باشند مگر آنکه حقوق بی گناهی در معرض پایمال شدن باشد. از دهه ۱۹۷۰، تجلیات دینی با آنچه از دین در نیمه نخست قرن بیست وجود داشت در صورت و محتوا فرق دارد. دین از لحاظ صوری، انعطاف پذیرتر و «عمومی» (نه عام) شده است که نقطه مقابل ادیان «خصوصی» مبتنی بر اعتراف است، ۸ و از لحاظ محتوا نیز در پی تحقق جامعه ای کلی و جهانی با بینش و سرنوشت مشترک است. این دین عمومی و کلی در جنبش صلح، طرفداری از محیط زیست، و مباحث مربوط به تکنولوژی زیستی و شبیه سازی انسانها، حضوری فعال دارد. نشانه های فراوانی هست که قرن بیست و یکم، به این معنای «عمومی» شاهد احیای دین در همه جهان هم در سطح زندگی خصوصی و هم عمومی، خواهد بود؛ هرچند، هم اینک نهادهای دینی در زندگی روزمره بیشتر مردم نقش حاشیه ای بیشتر ندارند. این حساسیت عمومی دینی، فراهم آورنده مجموعه قواعدی است که از تعامل میان ادیان سازمان یافته سنتی و غیرعمومی با اخلاق کلی مربوط به روابط عادلانه انسانی حاصل می شود. علمای دینی در دو دهه اخیر کوشیده اند که پدیده وابستگی و هویت دینی را بدون برجسته کردن جدی تعهد دینی و تبعات آن، که مربوط به توسعه تاریخی سنن دینی است، تبیین نمایند. برای فهم عمق تعهدات اجتماعی و انسانی برآمده از شعائر دینی خاص در میان شمار فراوان «اکثریت خاموش» در جوامع مدرن، لازم است به پژوهش درباره تمامیت ایمان دینی بپردازیم. این گرایش به منزله این است که «پرهیزگاری» مدرن را همان سکولاریزه کردن سنتهای خاص دینی در بیرون از نهادهای دینی بدانیم، چنان که گویی تلاش برای صلح و مقاصد انسان دوستانه هیچ ریشه ای در دینداری عمومی ندارد. درحقیقت، من معتقدم که ظهور ستیزه جویی دینی در بخشهای مختلف جهان، واکنشی رو به رشد نسبت به نفی سکولاریستی هرگونه الهام دینی درباره جنبشهای مربوط به صلح و حقوق بشر است. اگر جوامع دینی می توانستند در حکومتهای غیر مردم سالار جهان سوم آزادانه اظهار وجود کنند توان این را داشتند که اراده و منابعی را برای شرکت در وظایف اجتماعی و ملی بسیج نمایند. الگوی نگارنده در اظهار این مطلب، ایران تحت رهبری امام خمینی و دانشجویان ایدئولوژیک ایشان است. با این همه، هنوز این پرسش باقی است که دین، با توجه به تردیدهای جدی شماری از تحلیلگران برجسته اجتماعی و سیاسی، چگونه می تواند نقش تعیین کننده ای در نگرش جامعه جدید جهانی ایفا کند. بی گمان خرده فرهنگ دینی پرتطرفداری وجود دارد که بیانگر احساس عمیقی نسبت به حضور خداوند و غایت الهی در اعمال انسانهاست و این خرده فرهنگ آشکارا، ناخشنودی عمومی خود را نسبت به مصرف گرایی ماده گرایانه و سکولاریسم فردگرا اظهار می دارد. رسانه های جمعی الکترونیکی در اشاعه این دینداری عمومی، نقش اصلی داشته اند هرچند در محافل دانشگاهی اینگونه دینداری چون امری بی پایه و مضحک، چندان مورد توجه نیست. به هر حال، رسانه های جمعی، نه چون ناظری بی طرف بلکه در مقام منتقد سکولاری ظاهر شده اند که درباره کشمکشهای ناشی از استفاده نادرست از ادیان نهادینه و الگوهای سامانمند نابرداری و تبعیضات که دعاوی مربوط به حقوق فرهنگی و دینی خاص، پدید آورنده و توجیه کننده آنهاست، به قضاوت نشسته اند. رسانه های جمعی، درباره اسلام و مسلمین با این هدف پنهان سیاسی و ایدئولوژیک دست به کار شده اند که اسلام را چون «نفی دیگر ادیان» نشان دهند و بدین وسیله، چنان تصویر منفی از دینداری اسلامی پدید آورده اند که حذف آن فوق العاده دشوار است. ۹ دهه های بعد از جنگ جهانی دوم شاهد ظهور روزافزون دینداری در عرصه اجتماع بوده و این امر سبب شده است که نادرستی پیش بینی های گذشته درباره کمرنگ شدن هرچه بیشتر دین، توسط سکولاریسم بر همگان آشکار گردد. نکته طنزآمیز این است که با حذف همه اشکال نابرداری و تبعیض دینی در سراسر عالم، این رهبری دینی است که به مذاکره درباره راه حل واقعی و کثرتگرا برای اینگونه خشونتها در قرن بیستم پرداخته است. توانایی رهبران دینی در آوردن طرفین درگیر، در جاهایی چون بوسنی، نیجریه، آفریقای جنوبی، بر سر میز مذاکره چشمگیر بوده است. اما دین در توجیه وضع خاص گذشته نیز

موفق بوده و به این ترتیب خشونت‌هایی را درباره حقوق اولیه انسانها در بسیاری از حکومت‌های مردم سالار نوپدید سبب شده است. بدبختانه، دین، نظریه پردازان سیاسی را برای توسل به جنگ، خشونت و سرکوب به توجیهات متکی به خود مجهز می‌کند. توانایی بشر را برای دامن زدن به کشمکش‌های مرگبار، از طریق آموزه های دینی، نمی توان نادیده گرفت. در عین حال، رهبران دینی چون امام خمینی هستند که با تمام توان در راه پیشبرد آرمانهای دینی عدالت و صلح می کوشند. صرفنظر از اعتقادات دینی، به رسمیت شناختن اصل بردباری، تأثیر فراوانی بر تصدیق احترام به همه انسانها داشته است. بی گمان، نحوه برخورد هر کدام از ادیان جهانی با مسأله کثرتگرایی دینی، گوناگون است چرا که ارزشها و اهداف دینی و محیطهای سیاسی و تاریخی این ادیان بسیار متفاوت است. این متغیرها، تأثیر مستقیمی بر نحوه برخورد و رفتار با پیروان «دیگر» ادیان دارد. احیای اسلام و بازگشت آن به عرصه اجتماع، توجه عمومی را از نقش مثبتی که دین می تواند در آگاه کردن دولت از نیازهای معنوی و اخلاقی مردم ایفا کند، منحرف سازد. افزون بر این، شور و اشتیاق اجتماعی فعالان دینی، شهرت بسیار منفی را برای دینداری سیاسی در رسانه های غرب در پی داشته است. یکی از پرسشهای دشوار پیش روی اندیشه سکولار، ارتباط میان دین و سیاست است. تردیدهای مربوط به نقش دین در عرصه اجتماع، برخاسته از این اعتقاد سنتی است که دین و سیاست نباید با هم درآمیزند و دین بویژه ادیان نهادینه ای که به طور بالقوه از نفوذ بالایی برخوردارند بایستی در موضوعات اجتماعی و سیاسی بی طرف بماند. اما بی طرفی در مسائل اجتماعی سیاسی به منزله تهی کردن دین از شالوده اخلاقی، و نادیده انگاشتن توجه اساسی آن به مسائل اخلاقی مربوط به فقر، نابرابری و صلح به حساب می آید. در اینجا، ما به مشکل اصلی دینداری معاصر می رسیم و آن اینکه اگر دین از پرداختن به موضوعات مربوط به عدالت و صلح باز داشته شود چه خللی در تعهدات و وجدان دینی ایجاد می شود؟ بی طرفی در مسائل اجتماعی و سیاسی، سبب حذف کامل نقش چشمگیر دین در شکل بخشیدن به وجدان اخلاقی نظام عمومی می شود. مسئولیت اجتماعی، دست کم، در سنتهای ابراهیمی، همواره عامل اصلی زمینه سازی برای گرایشها و اهداف مشترکی بوده است که پیش شرط امکان هر نظام اجتماعی عادلانه ای به شمار می روند. بی گمان، میان میزان تنوع بومی، فرهنگی و دینی جوامع با آسیب پذیری آنها نسبت به کشمکشها، تنشها و حتی درگیریهای خشونت بار تناظر برقرار است. یکی از راههای برخورد دولت با این تنوع، این است که از طریق ایدئولوژی مطلق گرایی که مدعی جایگاههای ممتاز برخی گروههای دینی یا نژادی است گروههای مختلف را جدا از هم نگه دارد. راه دیگر، اینکه از طریق تصدیق علنی و نظام بخشی به این تنوع، به نهادینه سازی آن پردازد که در این صورت، تنوع می تواند سبب تقویت میراث فرهنگی در جامعه گردد. اما در پاره ای موقعیات که تنوع فرهنگی به صورت تنوع دینی درمی آید سبب نابردباری و خشونت افراطی می شود که سرانجام، ملیت را به نابودی می کشاند. به این ترتیب، بسیار مهم است به ارزیابی شیوه هایی بپردازیم که از طریق آنها، تنوع و کثرتگرایی دینی، تنها حقی نیست که از روی ناچاری آن را تحمل کنند بلکه همچون شالوده پیدایش دولتهای مردم سالار و اصل اصیل جوامع سیاسی به حساب می آید. پس کثرتگرایی دینی منبع اساسی است که بشر با بهره گیری از آن، به پایه گذاری صلح و عدالت در جامعه معاصر اقدام کند. نقش امام خمینی در احیای اسلام از شگفتیهای تاریخ تجدّد در جهان اسلام این واقعیت است که آغازگر این جریان، قدرتهای استعمارگر خارجی و نخبگان غربزده داخلی بودند. بنابراین، ارزیابی کامل مدرنیاسیون و در کنار آن، واکنش رهبران دینی چون امام خمینی در جهان اسلام نسبت به نارسایی آن در جلوگیری از تباهی اجتماعی سیاسی و اخلاقی زندگی مسلمانان، تنها زمانی میسر است که نحوه ورود مدرنیاسیون از طریق «دیکتاتورهای متجدد شده» مورد توجه قرار گیرد. این دیکتاتورها در پایه گذاری نهادهای میانجی مناسبی که مردم بومی بتوانند از طریق آنها، دیدگاهها و ابزار لازم برای برآوردن مقتضیات مدرنیته را به دست آورند، ناکام بوده اند. ۱۰ در دهه ۱۹۷۰، امام خمینی با اینگونه برداشت از دین که حکام سیاسی چون شاه ایران، رواج دهنده آن در جهان اسلام بودند به مبارزه برخاست. انقلاب اسلامی ایران، در حقیقت فراخوانی به بازاندیشی درباره محوریت دین و احیای آن در زندگی انسان مدرن بود. امام خمینی دین



اسلام را تنها منظومه ای از شعائر نمی دانست که انسان را برای آخرت آماده می کند بلکه اسلام از منظر ایشان، ایدئولوژی است که طرحی را برای کل زندگی بشر فراهم می آورد. این ایدئولوژی برای آنکه سعادت مادی و معنوی انسانها را تأمین نماید باید در تمام حوزه های افعال انسان به اجرا درآید و از همه مهمتر اینکه، اسلام برنامه ای که ضامن عدالت این جهانی و سعادت آن جهانی است. پی نوشتها ۱ ترزه مورفی (Therese Murphy) در مقاله «بردباری و قانون» در کتاب بردباری و یکپارچگی در جامعه چند ایمانی، ویراسته جان هورتن و هاریت کرابتری (لندن: شبکه درون ایمانی، ۱۹۹۲) صفحات ۵۰ - ۵۲، به شیوه ای نقادانه به ارزیابی تبعات شرعی، قانون «قطع رابطه» در جوامع سکولار در زمینه پیشبرد بردباری متقابل میان جوامع ایمانی می پردازد: «قانون قطع رابطه، با ایجاد دیوار جدایی میان روحانیون و دولت... دین را محدود به قلمرو خصوصی می کند». ۲... آرماندو سالواتوره (Armando Salvatore) در کتاب اسلام و گفتمان سیاسی مدرنیته (لندن: انتشارات ایثاکا، ۱۹۹۷) صص ۵۵ ۵۴ میان «جامعه سیاسی» و «جامعه مدنی» اینگونه تمایز می گذارد: «جامعه مدنی عمیقاً متأثر از سنت لیبرال فردگرای غربی و برآمده از روابط خصوصی است». از طرف دیگر، «جامعه سیاسی، تداوم خود را مدیون احساس مبهمی از عمومیت مشروع است» که سبب «کارآیی کامل آن برای قواعد مدرن در ارتباطات عمومی است که به نام تمایز عقلی اعمال می شوند». ۳... در برابر «شرق شناسی» که معتقد است اسلام، مروج خودکامگی و تسلیم سیاسی است، «شرق شناسی نوین» بر آن است که اسلام به دلیل پافشاری بر برابری طلبی معنوی در سطح کلی، از مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی می پرهیزد؛ قدرت سیاسی ای که باکاستن از توانایی دولت، مانع از ظهور دولتی مقتدر و منسجم می شود. یحیی سادوفسکی (Yahya Sadowski)، «شرق شناسی نوین و مردم سالاری» در کتاب اسلام سیاسی: مقالاتی از کارنامه خاورمیانه، ویراسته جوئل بینین (Joel Beinin) و جو استراک (Joe Stork) (انتشارات دانشگاه برکلی، کالیفرنیا، ۱۹۹۷، صص ۳۳-۵۰). بعلاوه، «شرق شناسی نوین» بر اساس فرضیه اش در این باره که هیچ اثری از یک حکومت مدرن در تاریخ اسلام نیست از تصدیق به امکان ظهور «جامعه مدنی» که پیش شرط کثرتگرایی مردم سالار است، سرباز می زند (سالواتوره، اسلام و گفتمان سیاسی، ص ۷۳). ۴ نمونه بارز این رهیافت، اثر بسیار پر سر و صدای دانشمند یهودی فرانسوی، بت یعوره (Bat Yeor) است، با عنوان افول مسیحیت شرقی تحت سیطره اسلام: از جهاد تا Dhimmitude، ترجمه از فرانسه توسط ام. کوچان (M. Kochan) و دی. لیتمان (D. Wittman) (مادیسُن: انتشارات دانشگاه، Fairleigh Dickinson، ۱۹۹۶). در این کتاب ادعا شده که «درباره اسلام نیست» بلکه به صورتبندی «الهیات» dhimmitude منتهی می شود که قرآن توجیه کننده آن است. این کتاب، گذشته از اشکالات روش شناختی مربوط به استفاده از «اسناد» پدید آمده توسط «قربانیان» جهاد اسلامی، در کل دچار رهیافتی سلطه جویانه نسبت به مطالعه پیروان ادیان و فرهنگهای «دیگر» است، «دیگرانی» که با آنها چون موجوداتی پست و شیطانی رفتار شده است. تحقیق بسیار عینی تر و به لحاظ روش شناختی درست تر درباره بحث از یهودیان در قلمرو مسیحیت و اسلام، اثر مارک آر. کوهن (Mork R. Cohen) است با عنوان تحت سیطره اسلام و مسیحیت: یهودیان در سده های میانه (پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۷). این تحقیق، اثر کاملاً مستندی است که از پیشداوریهای منفی تحقیق یعور نیز به دور می باشد. برای بحثی بی طرفانه درباره مسأله «مسیحیت زدایی» از ممالک فتح شده توسط حاکمان مسلمان، نگاه کنید به: یوسف کورباچ و فیلیپ فارگیز، مسیحیان و یهودیان تحت سیطره اسلام، ترجمه جودی مابرو (لندن: ناشران: آی.بی. تاوریس، ۱۹۹۷). ۵ من این اصطلاح را همان طوری پذیرفته ام که دیوید لیتل (David Little) در مقاله اش با عنوان «سکولاریته، اسلام، و حقوق بشر» آورده است. او، میان «سکولاریته» و «سکولاریسم» تمایز قائل می شود. در حالی که سکولاریسم به معنای «رفاه بشر در زندگی کنونی، کنار گذاشتن همه ملاحظات مربوط به ایمان به خدا و آخرت» است، سکولاریته متضمن «شرط خود محدودگری حکومت» است. به بیان دیگر، سکولاریته تنها به تنظیم امور دنیوی می پردازد بی آنکه «امور غیر دنیوی یا معنوی را» نفی کرده یا مورد بی احترامی قرار دهد. ۶ مارشال جی. اس. هاچسن (Marshak G. S. Hodgson)، ماجرای اسلام: وجدان و

تاریخ در تمدنی جهانی، (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۷)، ۳ ج، جلد ۱، ص ۳۳۶. اصطلاح «rite» یا «Legal school» ترجمه مذهب است یعنی منظومه ای از دستورالعملها که همه تکالیف واجب یک مسلمان در جامعه اسلامی را دربر می گیرد. مذاهب چهارگانه مالکی، حنفی، شافعی و حنبلی، مذاهب مشروع اهل سنت هستند؛ در حالی که شیعیان پیرو مذهب جعفری هستند. ۸ ویراسته دی. جی. جونز (D.G. Jones) و آر. ای. ریچی (R.E. Richey)، دین مدنی آمریکایی (نیویورک: Harper and Row، ۱۹۷۴)، ص ۳. ۹ در این باره نگاه کنید به: جان ال. اسپوزیتو (John L. Esposito)، تهدید اسلام: اسطوره یا واقعیت؟ (نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۲)؛ و بروس لاورنس (Bruce Lawrence)، در فروپاشی اسطوره: اسلام فراسوی خشونت (پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۸). ۱۰ این عبارت، نقل قول از شیرین کی. هانت است (K. Hunter) در مقدمه اش بر سیاست احیای اسلام: اختلاف و وحدت، ویراسته شیرین تی. هانت (بلو مینگتن: انتشارات دانشگاه ایندیانا، ۱۹۸۸)، ص ۱۳. منابع مقاله: مجله متین، شماره ۱۹، ساچدینا، عبدالعزیز؛

### حکومت الله، حکومت رسول الله (ص) و ائمه معصومین (ع)

حکومت الله، حکومت رسول الله (ص) و ائمه معصومین (ع) حکومت الهی مطابق این اصل (اصل توحید) ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان، تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل به ما می آموزد که انسان، تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد. بر این اساس هیچ انسانی هم حق ندارد انسان های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند و ما از این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را می آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند، رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است و یا بنا به خواسته ها و امیال خود تنظیم نماید و از این اصل ما نیز معتقدیم که قانونگذاری برای پیشرفت ها در اختیار خدای تعالی است، همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرر فرموده است و سعادت و کمال انسان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیا به بشر ابلاغ شده است و انحطاط و سقوط بشر به علت سلب آزادی او و تسلیم در برابر سایر انسان هاست. (۱) ما موظفیم حالا که جمهوری اسلامی رژیم رسمی ما شده است همه طبق جمهوری اسلامی عمل کنیم جمهوری اسلامی یعنی اینکه رژیم به احکام اسلامی و به خواست مردم عمل کند و الآن رژیم رسمی ما جمهوری اسلامی است و فقط مانده است که احکام، همه احکام اسلامی بشود. مجرد بودن رژیم اسلامی مقصود نیست، مقصود این است که در حکومت اسلامی، اسلام و قانون اسلام حکومت کند، اشخاص برای خودشان و به فکر خودشان حکومت نکنند. ما می خواهیم احکام اسلام در همه جا جریان پیدا کند و احکام خدای تبارک و تعالی حکومت کند، در اسلام حکومت، حکومت قانون، حتی حکومت رسول الله و حکومت امیر المؤمنین حکومت قانون است یعنی قانون خدا آنها را تعیین کرده است، آنها به حکم قانون واجب الاطاعه هستند پس حکم از آن قانون خداست و قانون خدا حکومت می کند. در مملکت اسلامی باید قانون خدا حکومت کند و غیر قانون خدا هیچ چیز حکومتی ندارد. اگر رئیس جمهوری در مملکت اسلامی وجود پیدا بکند، این اسلام است که او را رئیس جمهور می کند، قانون خداست که حکمفرماست. در هیچ جا در حکومت اسلامی نمی بیند که خود سری باشد حتی رسول الله از خودشان رای نداشتند، رای قرآن بوده است، وحی بوده، هر چه می فرموده از وحی سرچشمه می گرفته است و از روی هوا و هوس سخن نمی گفتند و همین طور حکومت هایی که حکومت اسلامی هستند آنها تابع قانونند، رای آنها قانون اسلامی است و حکومت شان حکومت الله. (۲) ولایت، حکومت و سیاست آقایان می دانند که پیغمبر اسلام (ص) تنها قیام فرمود و در یک محیطی که همه با او مخالف بودند قیام فرمود و زحمت های زیاد، مذمت های زیاد، رنج های فراوان برد تا اینکه اسلام را به مردم ابلاغ فرمود، دعوت کرد مردم را به هدایت،

دعوت کرد به توحید. آنقدر مشقت ایشان تحمل فرمود که گمان ندارم کسی طاقت آن را داشته باشد بعد از رسول اکرم (ص) مسلمین به وظیفه خودشان تا حدودی عمل کردند. اسلام را تقویت کردند، توسعه دادند اسلام را تا اینکه یک مملکت بزرگ اسلامی در دنیا تشکیل شد که بر همه ممالک مقدم بود. خود رسول اکرم به طوری که مکتوبشان در صحیح بخاری مضبوط است، مکتوبی را که به... نوشتند و آنطوری که تاریخ ضبط کرده است ایشان چهار تا مکتوب مرقوم فرمودند به چهار تا امپراتور: یکی ایران، یکی روم، یکی مصر، یکی حبشه و عین مکتوب ایشان آنطوری که در ذهنم است، مضبوط است. عین مکتوب ایشان را به طوری که در ذهن من است در موزه ترکیه زیارت کرده ام. آن چهار مکتوبی که مرقوم فرموده اند به مضمون واحد است به چهار امپراتور و آنها را دعوت به اسلام کرده اند و این مقدمه بوده است، شالوده بوده است از برای اینکه حقایق اسلام را به تمام امپراتوری های دنیا ابلاغ بفرمایند و اسلام به آن نحوی که هست معرفی بشود به مردم مع الاسف آنها جواب مثبت (الا پادشاه حبشه) نداده اند و لهذا متوقف شده است آن دعوتی که رسول اکرم می خواستند بفرمایند و می خواستند اسلام را معرفی کنند. علی ایحال با رنج های فراوان، چه خود رسول اکرم و چه بعد از رسول اکرم کسانی که متکفل بوده اند ریاست اسلام را، اسلام را تقویت کرده اند و دست به دست، این اسلام آمد تا الان که به ما محول شده است، به این طبقه ای که الان موجودند محول شده است. (۳) سنت و رویه پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - دلیل بر لزوم تشکیل حکومت است، زیرا: اولاً: خود تشکیل حکومت داد و تاریخ گواهی می دهد که تشکیل حکومت داده و به اجرای قوانین و برقراری نظامات اسلام پرداخته و به اداره جامعه برخاسته است، والی به اطراف می فرستاده، به قضاوت می نشست و قاضی نصب می فرموده، سفرائی به خارج و نزد رؤسای قبائل و پادشاهان روانه می کرده، معاهده و پیمان می بسته، جنگ را فرماندهی می کرده و خلاصه احکام حکومتی را به جریان می انداخته است. ثانیاً: برای پس از خود، به فرمان خدا تعیین حاکم کرده است. وقتی خداوند متعال برای جامعه پس از پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - تعیین حاکم می کند، به این معنی است که حکومت پس از رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - نیز لازم است و چون رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - با وصیت خویش فرمان الهی را ابلاغ می نماید، ضرورت تشکیل حکومت را نیز می رساند. (۴) ارزش ها در عالم در دو قسم است یک قسم ارزش های معنوی، از قبیل ارزش توحید و جهاد مربوط به الوهیت و از قبیل عدالت اجتماعی، حکومت عدل و رفتار عادلانه حکومت ها با ملت ها و بسط عدالت اجتماعی در بین ملت ها و امثال اینها که در صدر اسلام یا قبل از اسلام از آنوقتی که انبیاء مبعوث شدند وجود داشته و قابل تغییر نیست. عدالت معنایی نیست که تغییر بکند، یک وقت صحیح و زمانی غیر صحیح باشد. ارزش های معنوی ارزش های همیشگی هستند که قبل از صنعتی شدن کشورها، ضمن و بعداً، در آن نیز وجود داشته و دارد. عدالت ارتباطی به این امور ندارد. قسم دیگر اموری است مادی که به مقتضای زمان فرق می کند. در زمان سابق یک طور بوده است و بعد رو به ترقی رفته است تا به مرحله کنونی رسیده است و بعد از این هم بالاتر خواهد رفت. آنچه میزان حکومت و مربوط به اجتماع و سیاست است ارزش های معنوی است در صدر اسلام در دو زمان، دو بار حکومت اصیل اسلام محقق شد، یک زمان رسول الله (ص) و دیگر وقتی که در کوفه علی بن ابیطالب سلام الله علیه حکومت می کرد. در این دو مورد بود که ارزش های معنوی حکومت می کرد. یعنی یک حکومت عدل برقرار و حاکم ذره ای از قانون تخلف نمی کرد. حکومت در این دو زمان حکومت قانون بوده است و شاید دیگر هیچ وقت حاکمیت قانون را بدانگونه سراغ نداشته باشد حکومت که - کم - ولی امرش (که حالا به سلطان یا رئیس جمهور تعبیرش می کنند) در مقابل قانون با پائین ترین فردی که در آنجا زندگی می کنند علی السواء باشد، در حکومت صدر اسلام این معنی بوده است. حتی قضیه ای از حضرت امیر در تاریخ است: در وقتی که حضرت امیر سلام الله علیه حاکم وقت و حکومتش از حجاز تا مصر و تا ایران و جاهای بسیار دیگر بسط داشت، قضات هم از طرف خودش تعیین می شد، در یک قضیه ای که ادعائی بود بین حضرت امیر و یک نفر یمنی که آن هم از اتباع همان مملکت بود قاضی حضرت امیر را خواست، در صورتی که قاضی دست نشانده خود او بود، و حضرت امیر بر

قاضی وارد شد و قاضی خواست به او احترام بگذارد، امام فرمود که در قضا به یک فرد احترام نکنید، باید من و او علی السواء باشیم، و بعد هم که قاضی بر ضد حضرت امیر حکم کرد، با روی گشاده قبول کرد. این حکومتی است که در مقابل قانون همگی علی السواء حاضرند، برای اینکه قانون اسلام قانون الهی است و همه در مقابل خدای تبارک و تعالی حاضرند، چه حاکم، چه محکوم، چه پیغمبر و چه امام و چه سایر مردم. ما حالا آرزوی این را داریم که حکومت ما شباهتی به حکومت صدر اسلام پیدا کند و اینطور نیست که همچو قدرتی داشته باشیم که بتوانیم همه محتوای حکومت اسلام را بلافاصله پیاده کنیم، خصوصاً که ما در زمانی زندگی می‌کنیم که اقلای پنجاه و چند سال این مملکت محتوایش تغییر کرده است و همه چیزش منحط و غیر اسلامی شده است. اگر بخواهیم تمام مغزهای فاسد شده را به مغزهای اسلام و صالح برگردانیم، مدتی طولانی وقت لازم دارد که اگر خدا بخواهد می‌شود و اگر نخواهد باید این آرزو را به گور ببریم. (۵) زندگی پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را که رئیس دولت اسلام بود و حکومت می‌کرد، همه می‌دانید. بعد از آن حضرت نیز تا قبل از دوره بنی امیه، این سیره و روش باقی بود. دو نفر اول، سیره پیغمبر - صلی الله علیه و آله و سلم - را در زندگی شخصی و ظاهری حفظ کرده بودند، گرچه در امور دیگر مخالفت‌ها کردند که انحراف فاحش دوره عثمان ظاهر شد، همان انحراف‌هایی که ما را امروز به این مصیبت‌ها دچار کرده است. در عهد حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام -، طرز حکومت اصلاح شده و رویه و اسلوب حکومت صالح بود. آن حضرت با اینکه بر کشور پهناوری حکومت می‌کرد که ایران و مصر و حجاز و یمن از استانهای آن بود، طوری زندگی می‌کرد که یک طلبه فقیر هم نمی‌تواند زندگی کند. به حسب نقل وقتی که دو پیراهن خرید، یکی را که بهتر بود به قنبر (مستخدم خود) داد و پیراهن دیگر را که آستینش بلند بود برای خود برداشت و زیادی آستین را پاره کرده پیراهن آستین پاره را بر تن کرد. در صورتی که بر کشور بزرگ، پر جمعیت و پر درآمدی، فرمانروائی می‌کرد. (۶) عهده دار شدن حکومت فی حد ذاته، شان و مقامی نیست، بلکه وسیله انجام وظیفه اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه اسلام است. حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - درباره نفس حکومت و فرماندهی به ابن عباس فرمود: «این کفش چقدر می‌ارزد؟» گفت: «هیچ» فرمود: «فرماندهی بر شما نزد من از این هم کم ارزش‌تر است، مگر اینکه به وسیله فرماندهی و حکومت بر شما بتوانم حق (یعنی قانون و نظام اسلام) را برقرار سازم و باطل (یعنی قانون و نظامات ناروا و ظالمانه) را از میان بردارم.» پس، نفس حاکم شدن و فرمانروائی، وسیله‌ای بیش نیست، و برای مردان خدا اگر این وسیله، به کار خیر و تحقق هدفهای عالی نیاید، هیچ ارزش ندارد. لذا در خطبه نهج البلاغه می‌فرماید: «اگر حجت بر من تمام نشده و ملزم به این کار نشده بودم آن را (یعنی فرماندهی و حکومت) را رها می‌کردم.» (۷) امیر المؤمنین - علیه السلام - می‌فرماید: «من حکومت را به این علت قبول کردم که خداوند تبارک و تعالی از علمای اسلام تعهد گرفته و آنها را ملزم کرده که در مقابل پرخوری و غارتگری ستمگران و گرسنگی و محرومیت ستمدیدگان ساکت ننشینند و بیکار نایستند.» «اما و الذی فلق الحبة و برا النسمة لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم لالقیته جملها علی غاربها و سقیته آخرها بکاس اولها و لالفیتهم دنیاکم هذه ازهد عندی من عطفة عنز». سوگند به آنکه بذر را بشکافت و جان را بیافرید، اگر حضور یافتن بیعت کنندگان نبود و حجت بر لزوم تصدی من با وجود یافتن نیروی مددکار تمام نمی‌شد، و اگر نبود که خدا از علمای اسلام پیمان گرفته که بر پرخوری و غارتگری ستمگران و گرسنگی جانکاه و محرومیت ستمدیدگان، خاموش نمانند زمام حکومت را رها می‌ساختم و از پی آن نمی‌گشتم و می‌دیدید که این دنیاتان و مقام دنیائی تان در نظرم از نمی‌که از عطسه بزی بیرون می‌پرد، ناچیزتر است. امروز چطور می‌توانیم ساکت و بیکار بنشینیم، و ببینیم عده‌ای خائن و حرامخوار و عامل بیگانه، به کمک اجانب و بزور سرنیزه، ثروت و دسترنج صدها میلیون مسلمان را تصاحب کرده‌اند و نمی‌گذارند از حداقل نعمتها استفاده کنند؟ وظیفه علمای اسلام و همه مسلمانان است که به این وضع ظالمانه خاتمه بدهند و در این راه که راه سعادت صدها میلیون انسان است، حکومتهای ظالم را سرنگون کنند و حکومت اسلامی تشکیل دهند. (۸) روز عید غدیر

روزی است که پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - وظیفه حکومت را معین فرمود و الگوی حکومت اسلامی را تا آخر تعیین فرمود و حکومت اسلام نمونه اش عبارت است از یک همچو شخصیتی که در همه جهات مهذب، بر همه جهات معجزه است و البته پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - این را می دانستند که به تمام معنا کسی مثل حضرت امیر سلام الله علیه نمی تواند باشد لکن نمونه را که باید نزدیک به یک همچو وضعی باشد از حکومت ها تا آخر تعیین فرمودند، چنانچه حضرت امیر خودش هم برنامه اش را در آن عهدنامه مالک اشتر بیان فرموده است که حکومت و آن اشخاصی را که از طرف ایشان حاکم بر بلاد بودند تکلیفشان در این جهات چه هست. به حسب آن تعیین رسول اکرم الگوی خلافت را و برنامه حضرت و کیفیت ولایت بر افراد را آنطور که بیان فرموده اند، تمام این حکومت ها که سر کار آمدند تا حالا، از بعد از حضرت امیر و یک چند روزی هم امام حسن سلام الله علیه، تمام حکومت هایی که تا حالا سر کار آمده اند چه حکومت هایی باشد که تا حدودی - مثلا اگر هم چیزی پیدا بشود - تا حدودی مؤدب به آداب حکومتها بوده است و آن الگوی رسول الله بوده است و چه اینهایی که اصلا نبودند هیچ کدام این حکومت ها لیاقت حکومت نداشته اند و خود حضرت امیر سلام الله علیه قیام کردند بر ضد معاویه، در صورتی که معاویه هم تشرف به اسلام داشت و کارهای اسلامی را می کرد و شاید اعتقادات اسلامی هم داشته است، شاید، شاید هم نه. معذک حتی آنهایی که حضرت امیر را به خیال خودشان نصیحت می کردند که شما یک مدتی معاویه را بگذارید در حکومت شما باشد و بعد که پایه حکومت شما قوی شد، آنوقت او را رد می کنید، به هیچ یک از آن حرف ها اعتنا نکردند و حجتشان هم این بود که یک نفر آدمی که بر خلاف موازین الهی رفتار می کند و ظلم را در بلاد راه می اندازد، من حتی برای یک آن هم نمی توانم که او را حاکمش قرار بدهم، بلکه اگر حاکمش قرار می دادند این حجت می شد بر اینکه می شود یک فاسقی هم از طرف ولی امر حاکم باشد و حضرت امیر مضایقه کردند از اینکه حتی اگر مصالحی هم آنوقت مثلا بود که اگر پایشان محکم می شد ممکن بود مثلا معاویه را کنار بزنند، معذک برای خودشان اجازه نمی دیدند که معاویه را حتی یک روز در سلطنت خودش باقی بگذارند و این حجتی است بر ماها که اگر بتوانیم باید این حکومت هایی که حکومت جور است کنار بزنیم و اگر چنانچه خدای نخواسته نتوانیم رضایت بر حکومت آنها و لو یک روز، و لو یک ساعت این رضایت بر ظلم است، رضایت بر تعدی است، رضایت بر غارتگری مال مردم است و هیچ مسلمی حق ندارد که رضایت بدهد به حکومت ظالمی و لو یک ساعت و همه ما مکلفیم که این حکومت هایی که روی کار آمده اند و بر خلاف موازین الهی و موازین قانونی (حتی قانون خودشان) هستند، همه ما مکلفیم که با آنها مبارزه بکنیم، هر کس به هر مقدار که می تواند باید با آنها معارضه و مبارزه بکند و هیچ عذری پذیرفته نیست. (۹) پس از رحلت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - ، معاندین و بنی امیه - لعنهم الله - نگذاشتند حکومت اسلام با ولایت علی بن ابی طالب - علیه السلام - مستقر شود. نگذاشتند حکومتی که مرضی خدای تبارک و تعالی و رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - بود، در خارج وجود پیدا کند. در نتیجه، اساس حکومت را دگرگون کردند. برنامه حکومتشان، بیشترش با برنامه اسلام، مغایرت داشت. رژیم حکومت، و طرز اداره و سیاست بنی امیه و بنی عباس، ضد اسلامی بود. رژیم حکومت، کاملاً وارونه و سلطنتی شد و به صورت رژیم شاهنشاهان ایران و امپراطوران روم و فراعنه مصر درآمد و در ادوار بعد غالباً به همان اشکال غیر اسلامی ادامه پیدا کرد تا حالا که می بینیم. شرع و حق، حکم می کند که باید نگذاریم وضع حکومتها به همین صورت ضد اسلامی یا غیر اسلامی، ادامه پیدا کند. دلائل این کار واضح است: چون برقراری نظام سیاسی غیر اسلامی، به معنی بی اجرا ماندن نظام سیاسی اسلام است. (۱۰) آن چیزی که موجب تاسف است. این است که مجال پیدا نکرد حضرت امیر سلام الله علیه، نگذاشتند مجال پیدا بکند، چون حکومتی که حکومت الله است در دنیا به آن نحوی که می خواست. خود حضرت امیر سلام الله علیه می خواست پیاده کند تا دنیا بفهمد که اسلام چی آورده است و چه شخصیت هائی دارد. در آن وقت که حکومت دست ایشان نبود، که مجال نبود، آنوقت هم که حکومت دست ایشان آمد، باز مجال ندادند، سه تا جنگ بزرگ در زمان ایشان فروختند و مجال اینکه یک حکومتی که



دلخواه او هست برقرار کند نشد و این را ما باید تا آخر ابد از آن متاسف باشیم. اگر یک همچو مجالی برای ایشان پیدا می شد، الگویی بود آن حکومت برای همه کسانی که می خواهند به عدالت و به امور الهی قیام کنند، الگو می شد. ولی تاسف این است که نشد و آنقدری که شد هم باز نورش متجلی است و الآن هم همان اثر کمی از ایشان مانده است در باب حکومت، همان اثر کم هم معلوم است که وضع باید چه باشد و تاسف دیگر اینکه مجال پیدا نکرد ایشان که آن علومی که در سینه ایشان بود «و هیهنا علما جما» «ان هیهنا علما جما» پیدا نکرد اشخاصی که حمله آن علم باشند و بلا- اشکال آن علمی که ایشان حمله اش را پیدا نکردند، آن علم اسرار ولایت، اسرار توحید است و باید همه عرفا تاسف بخورند بر اینکه این مجال برای ایشان پیدا نشد که آن اسرار را که باید افشا کند، افشا بفرماید، مجال نشده و این هم جزء تاسف هایی است که باید خصوصا عرفا و فلاسفه و علما و دانشمندان. در این تاسف روزگار بگذرانند. (۱۱) ولایت، حکومت و جهاد اگر این طرف صورتمان را زدند، آن طرفش هم چیز می کنم، تا یکی هم آن طرف بزنند، این را به حضرت عیسی هم به غلط نسبت دادند خود این جانورها. حضرت عیسی پیغمبر است، پیغمبر که نمی تواند منطقتش این باشد. شما دیدید پیغمبرها را متنها حضرت عیسی کم عمر کرد در بین ملت بعد تشریف برد به معراج، به بالا، شما همه می دانید تاریخ انبیاء را، آن حضرت ابراهیم است که تقریباً راس انبیاء - طرف - بود با تبرش برداشت آن بت ها را همه را شکست، هیچ خوف این را هم نداشت که بیاندازندش توی آتش، خوف این حرف ها را نداشت، اگر داشت که پیغمبر نبود، یک همچو موجودی که با یک قدرت های بزرگ جنگ می کند و یک تنه خودش تنهایی در مقابل یک همچو قدرت هائی می ایستد که بعدا بیایند و بخواهند آتش بزنند، این منطقتش این نیست که اگر آن طرف را سیلی زدند برمی گردد این طرف هم بزنند این منطق آدم های تنبل است، این منطق آنهایی است که خدا را نمی شناسند، قرآن نخواندند اینها. آنهم حضرت موسی که (با یک عصا) یک نفر بود، یک نفر چوپان، مقابل کی؟ فرعون که داد خدائی می زد اینها هم داد خدائی می خواهند بزنند، می بینند حالا خیلی خریدار ندارد، اگر یک خرده سست بیایند آنها هم می گویند «انا ربکم الاعلی». این مزخرفات همیشه بوده و در دنیا و حالا هم هست، بعدها هم خواهد بود. این هم حضرت موسی سلام الله علیه، این هم رسول اکرم که تاریخش را خوب می دانید دیگر که تنهایی مبعوث شد، سیزده سال نقشه کشید و ده سال جنگ کرد نگفت که ما را چه به سیاست، اداره کرد ممالکی را، مملکتی را، نگفت ما چکار داریم به این حرف ها. آنهم کومت حضرت امیر است که همه تان می دانید و آن وضع حکومتش و آن وضع سیاستش و آن وضع جنگ هایش، نگفت که ما بنشینیم در خانه مان دعا بخوانیم و زیارت بکنیم و چکار داریم به این حرف ها، به ما چه. (۱۲) احکامی که راجع به حفظ نظام اسلام و دفاع از تمامیت ارضی و استقلال امت اسلام است، بر لزوم تشکیل حکومت دلالت دارد. مثلاً این حکم: «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل» که امر به تهیه و تدارک هر چه بیشتر نیروی مسلح و دفاعی به طور کلی است، و امر به آماده باش و مراقبت همیشگی در دوره صلح و آرامش. هر گاه مسلمانان به این حکم عمل کرده و با تشکیل حکومت اسلامی به تدارکات وسیعی پرداخته، به حال آماده باش کامل جنگی می بودند. مثنی یهودی جرات نمی کردند سرزمینهای ما را اشغال کرده، مسجد اقصای ما را خراب کنند و آتش بزنند و مردم نتوانند به اقدام فوری برخیزند. تمام اینها نتیجه این است که مسلمانان به اجرای حکم خدا برنخاسته و تشکیل حکومت صالح و لایق نداده اند. اگر حکومت کنندگان کشورهای اسلامی نماینده مردم با ایمان و مجری احکام اسلام می بودند، اختلافات جزئی را کنار می گذاشتند، دست از خرابکاری و تفرقه اندازی برمی داشتند و متحد می شدند و «ید واحده» می بودند و در آن صورت مثنی یهودی بدبخت که عمال آمریکا و انگلیس و اجانبند، نمی توانستند این کارها را بکنند، هر چند آمریکا و انگلیس پشتیبان آنها باشند. این از بی عرضگی کسانی است که بر مردم مسلمان حکومت می کنند. آیه «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه...» دستور می دهد که تا حد امکان نیرومند و آماده باشید تا دشمنان نتوانند به شما ظلم و تجاوز کنند. ما متحد و نیرومند و آماده نبودیم که دستخوش تجاوزات بیگانه شده و می شویم و ظلم می بینیم. (۱۳) اگر قرآن و تعلیمات اسلام یک چیزی بود که مخدر بود - که - این عالمگیر نبود که

امپراطوری‌ها را به هم بزند. جنگ‌هایی که همیشه بین اسلام یا مؤسسين اسلام یا مؤسسين ساير مکتب‌های الهی و توحیدی بوده است، جنگ ما بین پیغمبرها و توده مردم با سلاطین بوده است. موسی علیه السلام عصای شبانیش را بر می‌دارد و راه می‌افتد دنبال قصر فرعون را می‌خواهد سرنگون بکند، نه اینکه فرعون موسی را واداشته به اینکه مردم را تخدیر کند که فرعون ظلمش را بکند، او عصایش را برداشته و بساط ظلم او را به هم زده است. پیغمبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - که مبعوث شدند، ایشان هم، خوب حساب آدم باید بکنند، تاریخ را باید ببینند، حساب باید بکنید که آیا پیغمبر به نفع این سرمایه دارهای حجاز و طائف و آنجاها، مکه و آنجاها وارد عمل شده است و مردم را تخدیر کرده که اینها بخورند آنها را یا نه این مردم ضعیف مستضعف را، این سر و پا برهنه‌ها را تحریک کرده بر ضد این سرمایه دارها و جنگ‌ها کرده اند با اینها تا اینها را شکست دادند و بعضی شان هم آدم کردند. همین طور این جوان‌های ما همین طوری یک مطلبی وقتی که می‌شنوند، بدون اینکه تفکر کنند، بدون اینکه ملاحظه کنند که اینها چه می‌گویند، مقصد اینکه - اینها - از مکتب مثلاً کمونیست اینها دارند تعریف می‌کنند، مقصد چه هست، مقصد اینهاست که مسلمان‌ها و اسلام را یک جوری به این مسلمان‌ها نمایش بدهند که از اسلام برگردند اینها، نمایش بدهند که اسلام برای این بوده است که این اشراف و اعیان را سوار مردم کند و مردم هم حرف نزنند. خوب نخوانده اند قرآن را ببینند اسلام برای چه آمده. این همه آیات قتال که وارد شده است، اسلام، قتال، اعلام جنگ کرده است با این سرمایه دارها، با این بزرگ‌ها، با این شاه‌ها، با این سلاطین، نه این است که با آنها همراهی کرده تا مردم را بخورند آنها. علمای اسلام، پیغمبر اسلام، ائمه اسلام همیشه مخالفت با این سلاطین عصر خودشان کرده اند. زمان آنها دیگر سلاطین بوده اند. اینهایی که به اسم خلفا سلطنت می‌کردند، اینها حضرت موسی بن جعفر را ۱۵ سال یا ۱۰ سال در حبس نگه می‌دارند برای اینکه نماز می‌خواند؟! خودشان هم نماز می‌خواندند، هارون و مامون خودشان نماز می‌خواندند، امام جماعت هم بودند، امام جمعه هم بودند، برای اینکه نماز می‌خواند اینطور شد؟! گرفتند ایشان را برای اینکه یک سید اولاد پیغمبری بودند، برای اینکه نماز می‌خواند اینطور شد؟! گرفتند ایشان را برای اینکه یک سید اولاد پیغمبری است یا امامی است؟! برای اینهاست؟ نه، برای این است که حضرت موسی بن جعفر مخالف با رژیم بوده است، با آن رژیم طاغوتی مخالف بوده است. مخالفتش با رژیم اسباب گرفتاریش بوده است، نه اینکه یک آدمی بوده است چون نماز می‌خوانده گرفتند او را. چون یک آدم خوبی بوده، چون که پسر پیغمبر بوده، آنها پیغمبر را فریاد می‌کردند در اذان خودشان و پیغمبر را ثنا می‌کردند لکن وقتی مخالف رژیم می‌بینند این آدم هست باید بگیرند حبسش بکنند. (۱۴) اکنون کار به اینجا رسیده که لباس جندی (سربازی) را جزء خلاف مروت و عدالت می‌دانند. در صورتی که ائمه دین ما جندی (سرباز) بودند، سردار بودند، جنگی بودند، در جنگهایی که شرحش را در تاریخ ملاحظه می‌فرمایید با لباس سربازی به جنگ می‌رفتند، آدم می‌کشتند، کشته می‌دادند. امیر المؤمنین - علیه السلام -، خود بر سر مبارک می‌گذاشت و زره بر تن می‌کرد و شمشیر حمایل داشت. حضرت امام حسن - علیه السلام - و سید الشهداء چنین بودند. بعد هم فرصت ندادند، و گر نه حضرت باقر - علیه السلام - هم این طور می‌بود. حالا مطلب به اینجا رسیده که پوشیدن لباس جندی، مضر به عدالت انسان است، و نباید لباس جندی پوشید و اگر بخواهیم حکومت اسلامی تشکیل دهیم، باید با همین عبا و عمامه تشکیل حکومت دهیم و الا خلاف مروت و عدالت است. (۱۵) ولایت، حکومت و اطاعت ما در این روز، این روز مبارک که از اعیاد بزرگ اسلام است و بر حسب نفوس ما بالاترین عید است و نکته اش هم این است که این ادامه نبوت است، ادامه آن معنویت رسول الله است، ادامه آن حکومت الهی است، از این جهت از همه اعیاد بالاتر است و ما در این روز سعید یکی از چیزهایی که وارد شده است این است که بگوییم، بخوانیم: «الحمد لله الذی جعلنا من المتمسکین بولایة امیر المؤمنین و اهل بیته». تمسک به ولایت امیر المؤمنین چی هست؟ یعنی ما همین این را بخوانیم و رد بشویم؟ آن هم تمسک به ولایت امیر المؤمنین در روزی که ولایت به همان معنای واقعی خودش بوده است، نه تمسک به محبت امیر المؤمنین تمسک به محبت اصلاً معنا هم ندارد، تمسک به مقام ولایت آن بزرگوار به اینکه گر چه ما و بشر نمی‌تواند به تمام

معنا آن عدالت اجتماعی و عدالت حقیقی را که حضرت امیر قدرت بر پیاده کردنش داشت، نمی توانیم ماها و هیچ کس قدرت نداریم که پیاده کنیم لکن اگر آن الگو پیدا شده بود و حالا هم ما باید به یک مقدار کمی که قدرت داریم تمسک کنیم. تمسک به مقام ولایت معنایش این است که یکی از معانی اش این است که ما ظل آن مقام ولایت باشیم، مقام ولایت که مقام تولیت امور بر مسلمین و مقام حکومت بر مسلمین است، این است که اگر چنانچه حکومت تشکیل شد، حکومت تمسکش به ولایت امیر المؤمنین این است که آن عدالتی که امیر المؤمنین اجرا می کرد، این هم به اندازه قدرت خودش اجرا کند. به مجرد اینکه ما بگوئیم ما متمسک هستیم به امیر المؤمنین، این کافی نیست، این تمسک نیست اصلش. وقتی که حکومت الگو قرارداد امیر المؤمنین سلام الله علیه را در اجراء حکومتش، در اجراء چیزهایی که باید اجرا بکند، اگر او را الگو قرار داد. این تمسک کرده است به ولایت امیر المؤمنین. اگر چنانچه او الگو نباشد یا اینکه تخلفات حاصل بشود از آن الگوی بزرگ، هزار مرتبه هم روزی بگوید خدا ما را از متمسکین قرار داده است، جز یک کذبی چیزی نیست. و اگر مجلس که از مقامات یا بلندترین مقام کشوری است اگر چنانچه الگو قرارداد آن چیزی که امیر المؤمنین می خواست و آن عدالتی را که او در همان برهه کمی که به او مجال دادند، خیلی کم مجال پیدا کرد. اگر الگو قرار بدهند آن را برای اینکه احکام را و اموری که باید محول به آنهاست به آن نحو اجرا بکنند، به آن نحو تصویب بکنند و دقت بکنند، آنوقت می شود گفت که مجلس ما هم از متمسکین به امیر المؤمنین هستند. و اما اگر چنانچه مجلس نتواند این کار را بکند یا خدای نخواستہ نخواهد این کار را بکند، یا بعض افراد نگذارند که این کارها بشود آنوقت ما نمی توانیم بگوئیم که یک مجلس متمسک به ولایت امیر المؤمنین داریم. و هکذا قوه قضائیه، اگر قوه قضائیه هم تبعیت نکند از آن قضاء امیر المؤمنین که «اقضاکم علی» و اگر تبعیت نکند از قضاوت اسلام، متشبث به همان قضاوت اسلامی نباشد، آن هم هر چه بگوید ما متمسک هستیم، بر خلاف واقع است. تمسک وقتی است که قوه قضائیه هم کارهایی که می کنند از روی الگوی علوی باشد که همان الگوی اسلامی است. و مردم ما هم که این دعا را یا این فقره را می خوانند آنها هم باید توجه کنند به اینکه تمسک به ولایت حضرت امیر برای آنها تبعیت از مقاصد اوست. (۱۶) همین طور گفتند که ما شیعه علی هستیم و همین که گفتند ما متمسک به ولایت امیر المؤمنین هستیم، این کافی نیست، نمی شود این، این امور، اموری نیست که لفظی باشد و با الفاظ و با عبارات بتوانیم ما بگوئیم تحقق پیدا کرده است، اینها یک امور عملی است، یک حکمت عملی است اینها. باید کسانی که مدعی هستند که ما شیعه امیر المؤمنین هستیم، تبع او هستیم باید در قول و فعل و نوشتن و گفتن و همه چیز تبعیت از او داشته باشند. اگر این تبعیت نباشد و ما بگوئیم که ما شیعه هستیم، یک گزافی گفته ایم، یک لاطائلی گفته ایم. امیر المؤمنین در زمان حکومتش که بسیار کوتاه و بسیار با ناگوارها مقابل بود می بینید که وقتی که آن نامه را به مالک اشتر می نویسد چه مسائل مهمی را، مسائل سیاسی را، مسائل اجتماعی را، همه چیز را در آنجا ذکر می فرماید با اینکه یک بخشنامه ای برای یک نفر بوده است، یک نامه ای برای یک نفر بوده است و آن این است که می گوید که به حسب نقلی که شده است که یک خلخال را از پای یک ذمی در حکومت او در آوردند، به حسب این روایت می فرماید که اگر انسان بمیرد برای این، این ملوم نیست. شیعه این است که اینطور باشد نه مثل ما، شیعه این است که اگر چنانچه در حکومت اسلامی، در کشور اسلامی ظلم و لو به یک ذمی وارد بشود، آن هم ظلم به همین کمی که یک خلخال را از پای یک ذمیه در آوردند، بگوید که انسان اگر بمیرد ملوم نیست، ملامت نباید به او بشود، اینطور اهمیت دارد. (۱۷)

سلطنت اگر ظل الله باشد، سلطان اگر ظل الله باشد، پذیرفته است. یعنی چه ظل الله؟ یعنی اینکه همین طور که سایه، سایه انسان هیچ از خودش حرکتی ندارد الا به حرکت انسان، اگر چنانچه سلطانی هیچ حرکتی نداشت الا به حرکت، به تحریک خدای تبارک و تعالی، از خودش هیچ نداشت و همه از خدای تبارک و تعالی بود. رسول الله ظل الله است، غیر رسول الله آنهایی که نزدیک به رسول الله اند نزدیک به ظل الله اند، اصل رسول الله است، او ظل الله است. امیر المؤمنین سلام الله علیه چون تمام وجودش فانی در وجود رسول الله است ظل الله است. سلاطین جور ظل ابلیسند. میزان در تشخیص سلطان جائز و سلطان عادل همین است. آنکه

ابلیسی است، آنکه جائز است، ظل ابلیس است نه ظل الله. حتی کلمه ظل الله را هم غضب کرده اند اینها، فریب دادند ملتها را. آنکه هیچ ندارد الا به اراده الله، هیچ حرکت و سکونی ندارد الا به اراده الله «وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» اینهائی که با تو مبیعه کردند، با خدا مبیعه کردند، برای اینکه تو هیچ نداری الا فنا در خدا، آنهائی که طاغوت هستند مثل فرعونها و امثال اینها، اینها ظل ابلیسند، یا ابلیس یا خدا، یا ظل الله یا ظل شیطان. اینها به ملت‌های ما حتی این خیانت را هم کردند که این لفظ مبارک را برای خودشان غضب کردند، چنانچه مقام را برای خودشان غضب کردند. (۱۸) ما که امیدواریم که یک جلوه ولو بسیار ناقصی از ولایت، ولایت علی - علیه السلام - در کشور ما شده باشد، ما باید توجه بکنیم، کافی ندانیم اینکه ما تظاهر می‌کنیم و شعار می‌دهیم و چه، اینها کافی نیست. دولت واقعا باید با تمام قدرت آنطوری که علی - علیه السلام - برای محرومین دل می‌سوزاند این هم با تمام قدرت، دل بسوزاند برای محرومین، مثل یک پدری که بچه هایش اگر گرسنه بمانند، چطور با دل افسرده دنبال این می‌رود که آنها را سیر بکند، یک دولت تابع امیر المؤمنین باید اینطور باشد. الحمد لله هستند خیلی، البته من نمی‌گویم که کسی می‌تواند مثل حضرت امیر باشد، خود او هم گفت که شما نمی‌توانید، نمی‌توانیم هم واقعا، اما اعانت کنیم ما او را به ورع و تقوا، اعانت کنیم به اینکه تا آن اندازه که می‌توانیم، برای همه تا یک اندازه ای قدرت هست که هم خودش را نگه دارد و هم جمهوری اسلامی را نگه دارد. (۱۹) در حکومت غیر اسلامی و طاغوتی وجدان شما خیلی همراه نبود که اطاعت از آنها بکنید، اگر هم اطاعت شده، اطاعتی بوده است که اطاعت الزامی بوده، لکن حالا که متبدل شده است و یک حکومت اسلامی - ملی است که از خودتان است، دیگر یک چیزی نیست که تحمیلی باشد و یک دستگاهی نیست که دستگاه ظلم و جور و اینطور چیزها باشد، باید یک وظیفه اسلامی - وجدانی را ما احساس بکنیم که با آن وظیفه اسلامی و با آن وظیفه انسانی، کارها را خوب انجام بدهید. (۲۰)

واجب است اطاعت کنید از اولی الامر، اولی الامر امروز دولت ما و ما هستیم، بر شما واجب است به حکم اسلام که تبعیت کنید و به حکم قرآن. شما اگر چنانچه مسلم هستید، چرا تبعیت از قرآن نمی‌کنید؟ چرا به حسب آنطوری که علمای شما استفاده از آیه شریفه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» اطاعت نمی‌کنید؟ شما در صورت مسلمان هستید، در ظاهر اظهار اسلام می‌کنید، به حسب واقع مسلم نیستید. (۲۱) پی نوشت ها: ۱. صحیفه نور - جلد ۴ - صفحه ۱۶۶ - ۱۸/۱۰/۵۷. ۲. صحیفه نور - جلد ۷ - صفحه ۲۰۱ - ۴/۴/۵۸. ۳. صحیفه نور - جلد ۱ - صفحه ۱۱۸ - ۲۵/۲/۱۳۴۳. ۴. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۲۴. ۵. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۶۹ و ۱۶۸ - ۱۷/۸/۵۸. ۶. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۰. ۷. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۹. ۸. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۳۵. ۹. صحیفه نور - جلد ۳ - صفحه ۱۹۸ و ۱۹۷ - ۲۸/۸/۵۷. ۱۰. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۳۲. ۱۱. صحیفه نور - جلد ۱۸ - صفحه ۱۲۶ - ۴/۷/۶۲. ۱۲. صحیفه نور - جلد ۲ - صفحه ۲۸ و ۲۷ - ۲۹/۱۱/۵۶. ۱۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۳۱ و ۳۰. ۱۴. صحیفه نور - جلد ۲ - صفحه ۱۸۴ و ۱۸۳ - ۳۰/۷/۵۷. ۱۵. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۱۵. ۱۶. صحیفه نور - جلد ۱۸ - صفحه ۱۲۷ و ۱۲۸ - ۴/۷/۶۲. ۱۷. صحیفه نور - جلد ۱۸ - صفحه ۱۲۸ - ۴/۷/۶۲. ۱۸. صحیفه نور - جلد ۵ - صفحه ۱۷۳ - ۱۶/۱۲/۵۷. ۱۹. صحیفه نور - جلد ۱۸ - صفحه ۱۳۰ - ۴/۲/۶۲. ۲۰. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۱۴۱ - ۲۵/۶/۵۸. ۲۱. صحیفه نور - جلد ۸ - صفحه ۲۶۶ - ۲/۶/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

## دین و سیاست

دین و سیاست یکی از ابعاد انسان، بعدی است که در این دنیای مادی می‌خواهد معاشرت بکند، در این دنیای مادی می‌خواهد تاسیس و لت بکند، در این دنیای مادی می‌خواهد تاسیس مثلا سایر چیزهایی که مربوط به مادیتش هست بکند. اسلام این را هم دارد. آنقدر آیه و روایت که در سیاست وارد شده است، در عبادت وارد نشده است. شما از پنجاه و چند کتاب فقه را ملاحظه می‌کنید، هفت، هشت تایش کتابی است که مربوط به عبادات است، باقیش مربوط به سیاسات و اجتماعیات و معاشرات و اینطور

چیزهاست. ما همه آنها را گذاشتیم کنار و یک بعد را، بعد ضعیفش را گرفتیم. اسلام را همچو بد معرفی کرده اند به ما که ما هم باورمان آمده است که اسلام به سیاست چه. سیاست مال قیصر و محراب مال آخوند! محراب هم نمی گذارند برای ما باشد. اسلام دین سیاست است، حکومت دارد. شما بخشنامه حضرت امیر - کتاب حضرت امیر - به مالک اشتر را بخوانید ببینید چیست. دستورات پیغمبر و دستورهای امام (ع) در جنگ ها و در سیاست ببینید چی دارد. این ذخایر را ما داریم، عرضه استفاده اش را نداریم. ذخیره موجود است، همه چیز داریم عرضه استفاده نداریم. مثل اینکه ایران همه چیز دارد اما می دهند به غیر. ما کتاب و سنتمان غنی است، همه چیز در آن هست لکن بد معرفی کردند به ما، یعنی کارشناس ها از آنوقتی که راه اروپا باز شد به آسیا و به شرق، کارشناس ها دور افتادند و مطالعه کردند. آنها بیدار بودند و من و شما توی مدرسه ها خواب بودیم. آنها مطالعه کردند، و جب به و جب زمین های ایران تحت مطالعه قرار گرفته، هر جا نفت بوده نقشه دارند از آن، هر جا مس بوده نقشه دارند از آن، در این بیابان های بی آب و علف با شتر آمدند این کارشناس ها، رفتند گردیدند مخازن را، جاهایی را هر چه دارد پیدا کردند و ثبت کردند، مطالعاتشان راجع به ما هم همین بوده است که دیده اند آن چیزی که بتواند جلوی اینها را بگیرد عبارت از اسلام است و خدمتگزار به اسلام. اسلام را از آن راه کوبیدند، جدا کردند اسلام را حتی از خود ملت اسلام، حتی از خود خدمتگزاران به قرآن. خود خدمتگزاران به قرآن هم این مطلب را نمی شود حالیشان کرد بعضی از آنها را که اسلام دین سیاست است. این را شاید عیب می دانند برای اسلام، اسلام سلطنت دارد، نه سلطنت اینطوری، حکومت دارد، اسلام امامت دارد، خلافت دارد، پیغمبر اسلام حکومت تشکیل داده بود، حضرت امیر سلام الله علیه حکومت داشت، استاندار داشت، فرماندار داشت، همه اینها را داشت، اینها ارتش داشتند. قواعد ارتش داشتند، همه چیز داشتند. ما مطالعه آنها را کردیم لکن از بس به ما تزریق شده است از آن طرف که آقا برو سراغ کارت، آقا برو تو نمازت را بخوان چه کار داری به اینکه اینها چه می کنند، هی چه کار داری، چه کار داری، کار ما را به اینجا رساند که حالا - ما اینجا باید مجتمع بشویم عزا بگیریم. از آن طرف کارشناس ها دیدند که از مردم، روحیات مردم را ملاحظه کردند. دیدند که روحیات مشرق خصوصا مسلمین و خصوصا در مسلمین شیعه خصوصیاتشان این است که به روحانیتشان ارج قائل می شوند، تبع روحانیت هستند. چه بکنند که روحانیت را از مردم جدا کنند؟ نقشه کشیدند که روحانیت را مبتذل کنند پیش ملت. (۱) واضح است که این تبلیغات، جزئی از نقشه استعمارگران است برای باز داشتن مسلمین از سیاست و اساس حکومت. این حرف، با معتقدات اساسی ما مخالف است. ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است. آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام، خلیفه نمی خواهد. خود آن حضرت بیان احکام می کرد، همه احکام را در کتابی می نوشتند و دست مردم می دادند تا عمل کنند. اینکه عقلا لازم است خلیفه تعیین کند، برای حکومت است. ما خلیفه می خواهیم تا اجرای قوانین کند. قانون مجری لازم دارد. در همه کشورهای دنیا اینطور است که جعل قانون به تنهایی فایده ندارد و سعادت بشر را تامین نمی کند. پس از تشریح قانون باید قوه مجریه ای به وجود آید. در یک تشریح یا در یک حکومت اگر قوه مجریه نباشد، نقص وارد است. به همین جهت، اسلام همان طور که جعل قوانین کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. ولی امر، متصدی قوه مجریه قوانین هم هست، اگر پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - خلیفه تعیین نکند «ما بلغ رسالت» رسالت خویش را به پایان نرسانده است. ضرورت اجرای احکام و ضرورت قوه مجریه و اهمیت آن در تحقق رسالت و ایجاد نظام عادلانه ای که مایه خوشبختی بشر است، سبب شده که تعیین جانشین مرادف اتمام رسالت باشد. (۲) اسلام، اگر چنانچه مطالعاتی دارید و انشاء الله دارید در اسلام و در قرآن، اسلام فقط عبادت نیست، فقط تعلیم و تعلم عبادی و امثال اینها نیست، اسلام سیاست است اسلام از سیاست دور نیست، اسلام یک حکومت بزرگ به وجود آورده است، یک ملکت بزرگ بوجود آورده است، اسلام یک رژیم است، یک رژیم سیاسی است منتها سایر رژیم ها از بسیاری از امور غافل بودند و اسلام از هیچ چیز غافل نیست یعنی اسلام انسان را تربیت می کند به همه ابعادی که انسان دارد بعد مادی دارد، راجع به بعد مادی تصرفاتی



دارد، بعد معنوی دارد، راجع به معنویات صحبت دارد بالا-تر از آن دارد، بالا-تر از آن صحبت دارد یعنی از آنوقتی که ازدواج حاصل نشده است بین پدر و مادر، اسلام برای ساختن انسان دستور دارد که چه زنی را انتخاب کند چه مردی را آن زن انتخاب کند، وضع اخلاقی اش چطور باشد، وضع دیانتش چطور باشد. یک نفر زارع وقتی می خواهد یک زراعتی بکند و یک تخمی را در یک زمینی کشت بکند این زمین را باید ملاحظه بکند، آن چیزهایی که موجب تربیت این است باید ملاحظه بکند، این چیزهایی که وقتی ظهور پیدا کرد این مثل نبات، باید آنها را ملاحظه کند که چه چیز مفید با این است چه چیزهایی مخالف با این است، از آن رد بکند، باید همین طور مواظبت کند تا وقتی که رشد کرد و به ثمر رسید. اسلام همین معامله را با افراد انسان کرده است یعنی معامله یک نفر زارع که می خواهد یک کشتی بکند و می خواهد از آن استفاده بکند، از قبل از آنکه کشت بشود، دستور دارد که پدر و مادر چه جور باید باشند یعنی ازدواج چه جور باید باشد. این برای این است که ملاحظه عاقبت این امر را کرده است که اگر پدر و مادر یکی از آنها مثلا اخلاقی فاسد باشد، اعمالش اعمال غیر انسانی باشد، این بچه هایی که پیدا می شود، به واسطه وراثتی که هست در کار اینها در او تاثیر دارد و لهذا مثل یک کشتکار بسیار دقیق بسیار دلسوز، اسلام به نوع انسان مراعات کرده است و از آن اول تا زمانی که ازدواج می شود، ازدواج که شد چه تربیتی در ازدواج است، بعد در قضیه لقاح چه جور آداب، آداب بسیار در آنجا هست، بعد در زمان حمل آداب بسیار در آنجا هست، بعد در زمان - عرض می کنم - رضاع آداب بسیاری در آنجا هست، بعد در دامن مادر آدابی هست که بعد در ظل پدر آدابی هست، بعد در مدرسه آدابی هست، بعد در اجتماع آدابی هست، این بچه را از آنوقتی که باز به دنیا نیامده مراعات کرده تا برسد به مرتبه عالی و برای همه اینها دستور دارد و سایر رژیم های عالم، سایر دولت هایی که در عالم هست، به اینها اصلش کاری ندارد، آنها فقط یک کاری دارند و آن این است که این اجتماع مثلا به نفع خودشان یک آرامی پیدا کند تا چپاول کنند مردم را (۳). اسلام برنامه حکومت دارد اسلام قریب پانصد سال تقریبا یا بیشتر حکومت کرده است، سلطنت کرده است با اینکه احکام اسلام در آن وقت باز آنطور اجرا نشده است که باید اجرا بشود لکن همان مقدار اجرا شده اش ممالک بزرگی را، وسیعی را، اداره کرده است با عزت و شوکت از همه جهات، از همه کیفیات. اسلام مثل سایر ادیانی که حالا در دست هست (شاید آنها هم در وقت خودش اینطور بوده اند لکن سایر ادیانی که حالا در دست هست) خصوصا مسیحیت که هیچ ندارد جز چند کلمه اخلاقی و راجع به تدبیر نظام و راجع به سیاست مدن و راجع به کشورها و راجع به اداره کشورها برنامه ندارد، گمان نشود که اسلام هم مثل آنها برنامه ندارد، اسلام از قبل تولد انسان شالوده حیات فردی را ریخته است تا آنوقت که در عائله زندگی می کند شالوده اجتماع عائله ای را ریخته است و تکلیف معین فرموده است، تا آنوقت که در تعلیم وارد می شود، تا آنوقت که در اجتماع وارد می شود، تا آنوقت که روابطش با سایر ممالک و سایر دول و سایر ملل هست، تمام اینها برنامه دارد، تمام اینها تکلیف دارد در شرع مطهر، اینطور نیست که فقط دعا و زیارت است. فقط نماز و دعا و زیارت، احکام اسلام نیست، یک باب از احکام اسلام است. دعا و زیارت یک باب از ابواب اسلام است لکن سیاست دارد اسلام، اداره مملکتی دارد اسلام، ممالک بزرگ را اداره می کند اسلام. بر رؤسای جمهور اسلام، بر سلاطین اسلام، بر دول اسلامی است که اسلام را معرفی کنند به عالم. (۴) آن روز که در غرب هیچ خبری نبود و ساکنانش در توحش بسر می بردند، و آمریکا سرزمین سرخ پوستان نیمه وحشی بود، دو مملکت پهناور ایران و روم، محکوم استبداد و اشرافیت و تبعیض و تسلط قدرتمندان بودند و اثری از حکومت مردم و قانون در آنها نبود، خدای تبارک و تعالی به وسیله رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - قوانینی فرستاد که انسان از عظمت آنها به شگفت می آید. برای همه امور قانون و آداب آورده است. برای انسان پیش از آنکه نطفه اش منعقد شود تا پس از آنکه به گور می رود، قانون وضع کرده است. همان طور که برای وظائف عبادی قانون دارد، برای امور اجتماعی و حکومتی قانون و راه و رسم دارد. حقوق اسلام یک حقوق مترقی و متکامل و جامع است. کتابهای قطوری که از دیرزمان در زمینه های مختلف حقوقی تدوین شده، از احکام قضا و معاملات و حدود و قصاص گرفته تا روابط بین ملتها و

مقررات صلح و جنگ و حقوق بین الملل عمومی و خصوصی، شمه ای از احکام و نظامات اسلام است. هیچ موضوع حیاتی نیست که اسلام تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی درباره آن نداده باشد. (۵) اگر شما بتوانید مفهوم مذهب را در فرهنگ اسلامی ما درک و دریافت کنید، به روشنی خواهید دید که هیچ گونه تناقضی بین رهبری مذهبی و سیاسی نیست، بلکه همچنان که مبارزه سیاسی بخشی از وظایف و واجبات دینی و مذهبی است، رهبری و هدایت کردن مبارزات سیاسی گوشه ای از وظایف و مسئولیت های یک رهبر دینی است. کافی است شما به زندگی پیامبر بزرگ اسلام (ص) و نیز زندگی امام علی علیه السلام نگاه کنید که هم یک رهبر مذهبی ماست و هم یک رهبر سیاسی و این مساله در فرهنگ شیعه از مسائل بسیار روشن است و هر مسلمان شیعی وظیفه یک رهبر مذهبی و دینی می داند که در سرنوشت سیاسی و اجتماعی جامعه مستقیماً دخالت کند و هدایت و نقش تعیین کننده خود را انجام دهد. مفهوم مذهب و رهبر مذهبی در فرهنگ اسلامی بسیار تفاوت دارد از مفهوم آن در فرهنگ شما که مذهب صرفاً یک رابطه شخصی و معنوی است بین انسان و خدا. از این رو مذهب اسلام از هنگام ظهورش متعرض نظام های حاکم در جامعه بوده است و خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است که برای تمامی ابعاد و شؤون زندگی فردی و اجتماعی قوانین خاصی - وضع - دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی پذیرد. مذهب اسلام همزمان با اینکه به انسان می گوید که خدا را عبادت کن و چگونه عبادت کن، به او می گوید چگونه زندگی کن و روابط خود را با سایر انسان ها باید چگونه تنظیم کنی و حتی جامعه اسلامی با سایر جوامع باید چگونه روابطی را برقرار نماید. هیچ حرکتی و عملی از فرد و یا جامعه نیست مگر اینکه مذهب اسلام برای آن حکمی مقرر داشته است. بنابراین طبیعی است که مفهوم رهبر دینی و مذهبی بودن، رهبری علماء مذهبی است در همه شؤون جامعه، چون اسلام هدایت جامعه را در همه شؤون و ابعاد آن به عهده گرفته است. و اما اینکه چرا امروز تمامی علماء مذهبی علیه رژیم شاه و دولت های او قیام کرده اند بسیار واضح است. امام علی (ع) می گوید: خداوند از دانشمندان پیمان گرفته است که بر سیری ستمگر و گرسنگی مظلوم سکوت نکنند. و این شاه ستمگر و دار و دسته اوست که با همه فقر طاقت فرسای مردم ما، میلیاردها دلار ثروت کشور را به خود اختصاص داده است. و نیز اگر بدعت ها در دین ظاهر شود، بر علماءست که دانش خود را آشکار کنند و نگذارند فریب ها و نیرنگ ها و دروغ های بدعت گذاران در دین و در مردم اثر کند و باعث انحراف شود. (۶) اسلام در رابطه بین دولت و زمامدار و ملت ضوابطی و حدودی معین کرده است و برای هر یک بر دیگری حقوقی تعیین نموده است که در صورت رعایت آن هرگز چنین رابطه مسلط و زیر سلطه بوجود نمی آید. اساساً حکومت کردن و زمامداری در اسلام یک تکلیف و وظیفه الهی است که یک فرد در مقام حکومت و زمامداری، گذشته از وظایفی که بر همه مسلمین واجب است، یک سلسله تکالیف سنگین دیگری نیز بر عهده اوست که باید انجام دهد. حکومت و زمامداری در دست فرد یا افراد، وسیله فخر و بزرگی بر دیگران نیست که از این مقام بخواهد به نفع خود حقوق ملتی را پایمال کند. هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع کننده دهد و در غیر اینصورت اگر بر خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود به خود از مقام زمامداری معزول است و ضوابط دیگری وجود دارد که این مشکل را حل می کند. (۷) تز استعماری جدایی دین از سیاست گاهی وسوسه می کنند که احکام اسلام ناقص است، مثلاً- آیین دادرسی و قوانین قضائی آن چنانکه باید باشد، نیست. بدنبال این وسوسه و تبلیغ، عمال انگلیس به دستور ارباب خود اساس مشروطه را به بازی می گیرند و مردم را نیز طبق شواهدی و اسنادی که در دست است فریب می دهند و از ماهیت جنایت سیاسی خود غافل می سازند. وقتی که می خواستند در اوائل مشروطه قانون بنویسند و قانون اساسی را تدوین کنند، مجموعه حقوقی بلژیکی ها را از سفارت بلژیک قرض کردند و چند نفری - که من اینجا نمی خواهم اسم ببرم - قانون اساسی را از روی آن نوشتند و نقائص آن را از مجموعه های حقوقی فرانسه و انگلیس به اصطلاح ترمیم نمودند، و برای گول زدن ملت بعضی از احکام اسلام را ضمیمه کردند. اساس قوانین را از آنها اقتباس کردند و به خورد ملت ما دادند. این مواد قانون اساسی و متمم آن که

مربوط به سلطنت و ولایتعهدی و امثال آن است، کجا از اسلام است؟ اینها همه ضد اسلامی است، ناقص طرز حکومت و احکام اسلام است. سلطنت و ولایتعهدی همان است که اسلام بر آن خط بطلان کشیده و بساط آن را در صدر اسلام در ایران و روم شرقی و مصر و یمن برانداخته است. رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - در مکاتیب مبارکش که به امپراطور روم شرقی (هراکلیوس) و شاهنشاه ایران نوشته، آنها را دعوت کرده که از طرز حکومت شاهنشاهی و امپراطوری دست بردارند، از اینکه بندگان خدا را وادار به پرستش و اطاعت مطلقه خود کنند، دست بردارند، و بگذارند مردم خدای یگانه و بی شریک را که سلطان حقیقی است پرستند. سلطنت و ولایتعهدی همان طرز حکومت شوم و باطلی است که حضرت سید الشهدا - علیه السلام - برای جلوگیری از برقراری آن قیام فرمود و شهید شد. برای اینکه زیر بار ولایتعهدی یزید نرود و سلطنت او را به رسمیت نشناسد، قیام فرمود و همه مسلمانان را به قیام دعوت کرد. اینها از اسلام نیست. اسلام، سلطنت و ولایتعهدی ندارد. اگر نقص به این معنی باشد اسلام ناقص است، چنانکه اسلام برای رباخواری و بانکداری توأم با رباخواری، و برای پیمانه فروشی و فحشا هم قانون و مقررات ندارد، چون اساس اینها را حرام کرده است. این هیئت‌های حاکمه دست نشانده استعمار که می‌خواهند در بلاد اسلامی چنین کارهایی را رواج بدهند، البته اسلام را ناقص می‌بینند و مجبورند برای این کارها قانونش را از انگلیس و فرانسه و بلژیک و اخیراً از آمریکا وارد کنند. اینکه اسلام مقرراتی را برای سر و صورت دادن به این کارهای ناروا ندارد، از کمالات اسلام است، از افتخارات اسلام است. توطئه‌ای که دولت استعماری انگلیس در آغاز مشروطه کرد، به دو منظور بود: یکی که در همان موقع فاش شد این بود که نفوذ روسیه تزاری را در ایران از بین ببرد و دیگری همینکه با آوردن قوانین غربی، احکام اسلام را از میدان عمل و اجرا خارج کند. (۸) این را که دیانت باید از سیاست جدا باشد و علمای اسلام در امور اجتماعی و سیاسی دخالت نکنند، استعمارگران گفته و شایع کرده‌اند. این را بی‌دینها می‌گویند. (۹) اینها نقشه‌هایی است که دامنه‌اش حتی به حوزه‌های دینی و علمی رسیده است، به طوری که اگر کسی بخواهد راجع به حکومت اسلام و وضع حکومت اسلام صحبتی بکند، باید با تقیه صحبت کند و با مخالفت استعمارزدگان روبرو شود، چنانچه پس از نشر چاپ اول این کتاب، عمال سفارت (سفارت رژیم شاه در عراق) به پا خاسته و حرکات مذبحخانه‌ای کردند و خود را بیش از پیش رسوا نمودند. (۱۰) دستهای اجانب برای اینکه مسلمین و روشنفکران مسلمان را که نسل جوان ما باشند از اسلام منحرف کنند، وسوسه کرده‌اند که اسلام چیزی ندارد، اسلام پاره‌ای احکام حیض و نفاس است، آخوندها باید حیض و نفاس بخوانند. حق هم همین است. آخوندهائی که اصلاً به فکر معرفی نظریات و نظامات و جهان بینی اسلام نیستند و عمده وقتشان را صرف کاری می‌کنند که آنها می‌گویند و سایر کتابهای (فصول) اسلام را فراموش کرده‌اند، باید مورد چنین اشکالات و حملاتی قرار بگیرند. آنها هم تقصیر دارند، مگر خارجی‌ها تنها مقصرند؟ (۱۱) البته در اذهان بسیاری، بلکه اکثری، بیشتر از مردم، بیشتری از اهل علم بیشتری از مقدسین این است که اسلام به سیاست چه کار دارد، اسلام و سیاست جداست از هم. همین چیزی که حکومت‌ها نمی‌گذارند، همین که از اول القاء کرده‌اند این اجانب در اذهان ما و حکومت‌ها در اذهان ما که - اسلام به سیاست - آخوند چه کار دارد به سیاست. فلان آخوند را وقتی عیش را می‌گیرند می‌گویند: آخوند سیاسی است، اسلام می‌گویند از سیاست کنار است، دین علیحده است، سیاست علیحده است اینها اسلام را نشانده‌اند، اسلامی که حکومتش تشکیل شد در زمان رسول الله و باقی ماند این حکومت به عدل یا به غیر عدل و در زمان حضرت امیر باز حکومت عادلانه اسلامی بود، یک حکومتی بود با سیاست، با همه جهاتی که بود. مگر سیاست چی است؟! روابط ما بین حاکم، و ملت، روابط ما بین حاکم با سایر حکومت‌ها، عرض می‌کنم که - جلوگیری از مفاسدی که هست، همه اینها سیاست است. احکام سیاسی اسلام بیشتر از احکام عبادی آن هست. کتاب‌هایی که اسلام در سیاست دارد بیشتر از کتاب‌هایی است که در عبادت دارد، این غلط را در ذهن ما جای گیر کرده‌اند و حتی حال باورشان آمده است آقایان به اینکه اسلام با سیاست جداست، یک احکام عبادی است ما بین خود و خدا، بروید توی مسجدها و هر چه می‌خواهید دعا کنید، هر چه می‌خواهید قرآن بخوانید

ما هم با شما کاری نداریم. اما این اسلام نیست، اسلام در مقابل ظلمه ایستاده است، حکم به قتال داده است، حکم به کشتن داده است، در مقابل کفار و در مقابل متجاسرین و کسانی که چیز هستند احکام دارد، اینهمه احکام در اسلام نسبت به اینها هست، اینهمه احکام حکم به قتال و حکم به جهاد و حکم به اینها هست، اسلام از سیاست دور است؟! اسلام فقط این مسجد رفتن و قرآن خواندن و نماز خواندن است؟! این نیست، این احکام را دارد و باید این احکام هم اجراء بشود. (۱۲) حالا چند صد سال است که تبلیغ کردند به طوری که ما، خود آخوندها هم باور کرده اند، خود آخوندها هم باور کرده اند «ما را چه به سیاست» این «ما را چه به سیاست» معنایش این است که اسلام را اصلاً کنار بگذارید، اسلام کنار گذاشته بشود، اسلام در این حجره های ما، در آنجا دفن بشود، در این کتاب های ما دفن بشود اسلام. اینها از خدا می خواهند که اسلام از سیاست جدا باشد، دین از سیاست جدا باشد، این یک چیزی است که از اول سیاسیون انداختند تو دست و دهان مردم به طوری که الان ما هم که اینجا هستیم باورمان آمده است که آقا ما چکار داریم به سیاست، سیاست را بگذار برای اهلش، ما مسائل دین می گوئیم. (۱۳) انحرافی که پیدا شده است - علاوه بر همه انحرافات که - همین انحراف است که ما باور کردیم که سیاست به ما چه ربطی دارد. غدیر آمده است که بفهماند که سیاست به همه مربوط است، در هر عصری باید حکومتی باشد با سیاست، منتها سیاست عادلانه که بتواند به واسطه آن سیاست اقامه صلوة کند، اقامه صوم کند، اقامه حج کند، اقامه همه معارف را بکند و راه را باز بگذارد برای این که صاحب افکار یعنی آرام کند که صاحب افکار، افکارشان را با دلگرمی و با آرامش ارائه بدهند. بنابراین این طور نیست که ما خیال کنیم که ولایتی که در این جا می گویند آن امامت است و امامت هم در عرض فروع دین است، نخیر، این ولایت عبارت از حکومت است، حکومت مجری اینهاست، در عرض هم به آن معنا نیست، مجری این مسائل دیگر است. این انحرافات خیلی زیاد است، نمی شود همه اش را احصاء کرد. (۱۴) علما نقش شان این است که هدایت کنند و مردم را راه ببرند و کوشش شده بود به اینکه علماء را منعزل کنند از ملت، یعنی دین را از سیاست جدا کنند، دین را بگذارند کنار، سیاست را بگذارند کنار. اسلام دین سیاست است اصلش، اسلام را شما مطالعه دارید در آن، اسلام یک دینی است که احکام عبادت هم سیاسی است این جمعه، این خطبه های جمعه، آن عید، آن خطبه های عید، این جماعت، اجتماع، این مکه، این مشعر، این منی، این عرفات، همه اش یک مسائل سیاسی است، با اینکه عبادتند، در عبادت هم سیاست است، سیاستش هم عبادت است، اینها جدا می کردند اسلام را و دین را از سیاست می گفتند که امپراطور سر جای امپراطوری است، آخوند هم برود در مسجد، آخوند چکار دارد به اینکه رضاخان مردم را چه می کند و چه می کند، آخوند برود نمازش را بخواند و برود آخوند چکار دارد که نفت را دارند می برند، آخوند چکار دارد که قراردادهای کمرشکن برای یک مملکتی حاصل می شود، آخوند برود عیایش را سرش بکشد، توی مسجد نمازش را بخواند هر چه هم دلش می خواهد دعا بخواند، کی با او مخالف است، هر که هر چی دلش می خواهد دعا بخواند هیچ کس با او مخالف نیست، من احتمال نمی دهم که حضرت مسیح به این جور باشد که حالا درستش کردند، مگر امکان دارد که حضرت مسیح تعلیمش این داده که ظلم قبول کنی، صورتت را اینطور بگیری وقتی می زنند، آن طرف می گیری، این تعلیم خدا نیست، این تعلیم مسیح نیست، حضرت مسیح مبرای از این است، حضرت مسیح با زور مخالف است، حضرت مسیح مبعوث شدند، اینها برای اینکه رفع کنند این ظلم ها را برای اینکه چه بکنند منتها - به - مبتلا شده است، به یک دستگاه هائی که بد معرفی می کند از او، اسلام هم همین ابتلاء را پیدا کرده بود، لکن در هر عصری یک علمائی بودند که نمی گذاشتند اینطور بشود حالا یک قدری توسعه پیدا کرده است زمان فرق کرده و افکار مردم فرق کرده و این چیزها هم فرق کرده. (۱۵) اسلام همه چیز است. - اسلام را - یکی از بدترین چیزی که اجانب در بین مردم و در بین خود ما القا کردند این است که اسلام برای این است که ما همان عبادت بکنیم، چنان که مذهب مسیح را هم مسخ کردند. مذهب مسیح مسخ شد. مسیح هرگز نمی شود که دعوتش این باشد که فقط عبادت بکنید، ظلمه را بگذارید به کار خودشان، این نمی شود، نبی نمی تواند اینطور باشد، مسخ شده است اینها. اینها اسلام را در نظر ما، در نظر جاهلین

مسخ کردند. اسلام را به صورت دیگر نشان دادند و این از کیدهایی بود که با نقشه‌ها پیاده شده است و ما خودمان هم باور کردیم آخوند به سیاست چه؟ این حرف، حرف استعمار است. آخوند را به سیاست چه؟ «ساسة العباد» در دعای جامعه، زیارت جامعه است «ساسة العباد» چطور امام را به سیاست آره، اما آخوند را به سیاست نه؟! حضرت امیر یک مملکت را اداره می کرد، سیاستمدار یک مملکت بود، آنوقت آخوند را به سیاست چه؟! این مطلبی بود که مستعمر برای اینکه آخوند را جدا کند از دولت و ملت، القا کردند به او، آخوند هم باورش آمد. خود آخوند با ما مبارزه می کند که شما چکار دارید به سیاست! این آخوند سیاسی است. این چیزی بوده است که ما را عقب کرد، به عقب راند. آخوند، نمونه اسلام است. (۱۶) اسلام شناسی حقیقی خیال کردند یک دسته زیادی که معنای عرفان عبارت از این است که انسان یک محلی پیدا بشود و یک ذکری بگوید و یک سری حرکت بدهد و یک رقصی بکند و اینها، این معنی عرفان است. مرتبه اعلائی عرفان را امام علی سلام الله علیه داشته است و هیچ این چیزها نبوده در کار، خیال می کردند که کسی که عارف است باید دیگر بکلی کناره گیرد از همه چیز و برود کنار بنشیند و یک قدری ذکر بگوید و یک قدری تغنی بشود و یک قدری چه بکند و دکانداری، امیر المؤمنین در عین حالی که اعرف خلق الله بعد از رسول الله در این امت، اعرف خلق الله به حق تعالی بود، معذک نرفت کنار بنشیند و هیچ کاری به هیچی نداشته باشد، هیچ وقت هم حلقه ی ذکر نداشت، مشغول بود به کارهایش، ولی آن هم بود یا خیال می شود که کسی که اهل سلوک است، اهل سلوک باید به مردم دیگر کار نداشته باشد. در شهر هر چه می خواهد بگذرد، من اهل سلوکم، بروم یک گوشه ای بنشینم و ورد بگویم و سلوک به قول خودش پیدا کند. این سلوک در انبیا زیادتر از دیگران بوده است، در اولیا زیادتر از دیگران بوده است، لکن نرفتند در خانه شان بنشینند و بگویند که ما اهل سلوکیم و چکار داریم که به ملت چه می گذرد، هر که هر کاری می خواهد بکند. اگر بنا باشد که اهل سلوک /باید/ بروند کنار بنشینند، پس باید انبیا هم همین کار را بکنند و نکردند. موسی بن عمران اهل سلوک بود ولی معذک رفت سراغ فرعون و آن کارها را کرد. ابراهیم همین طور، رسول خدا هم که همه می دانیم رسول خدایی که سال های طولانی در سلوک بوده است، وقتی که فرصت پیدا کرد، یک حکومت سیاسی ایجاد کرد برای این که عدالت ایجاد بشود، تبع ایجاد عدالت فرصتی پیدا می شود برای این که هر کس هر چیزی دارد بیاورد. وقتی که آشفته است نمی تواند، در یک محیط آشفته نمی شود که اهل عرفان، عرفانها را عرضه کنند، اهل فلسفه فلسفه شان را، اهل فقه، فقه شان را. لکن وقتی حکومت یک حکومت عدل الهی شد و عدالت را جاری کرد و نگذاشت که فرصت طلب ها به مقاصد خودشان برسند، یک محیط آرام پیدا می شود، در این محیط آرام همه چیز پیدا می شود. بنابراین «مانودی بشی ء» مثل «مانودی بالولایه» برای این که حکومت است. به هیچ چیز مثل این امر سیاسی دعوت نشده است و این امر سیاسی بوده است، زمان پیغمبر بوده است، زمان امیر المؤمنین بوده است، بعدها هم اگر یک فرصت پیدا می شد، آنها هم داشتند این معما را انحرافات زیاد شده است. بعضی از اهل علم خودمان هم همین معانی را دارند «لباس جندی حرام است، لباس شهرت است، به عدالت مضر است». حضرت امیر عادل نبوده؟! حضرت سید الشهداء هم عادل نبوده؟! حضرت امام حسن هم عادل نبوده؟! پیغمبر اکرم هم عادل نبوده؟! برای این که لباس جندی داشتند! اینها را تزریق کردند به ما، به ما آن طور دست های توطئه گر تزریق کردند که ماها هم باورمان آمده است. تو چکار داری به این که چه می گذرد، تو مشغول درست باش، تو مشغول فقهت باش، تو مشغول فلسفه ات باش، تو مشغول عرفانت باش، چکار داری که چه می گذرد. در آن وقت، اوایی که این مسائل پیش آمد، یکی از رفقای ما که بسیار خوب بود، بسیار مرد صالحی بود و اهل کار هم بود، لکن من وقتی یک قضیه را صحبت کردم که در این قضیه ما باید تحقیق کنیم، گفت به ما چکار دارد، حاصل امر سیاسی است به ما چکار دارد. این طور تزریق شده بود که یک مرد عالم روشنفکر متوجه به مسائل، این طوری می گوید که به ما چکار دارد. پیغمبر هم می گفت سیاست به ما چکار دارد؟ امیر المؤمنین هم که حکومت داشت، می گفت سیاست... حکومتی داشت برای ذکر گفتن و برای قرآن خواندن و برای نماز خواندن و همین دیگر؟! حکومت بود، ولایت بود و تجهیز جیوش بود - عرض می کنم -



حکومت‌ها در نصب کردن اینها بود، همه‌اش سیاست است اینها. آنی که می‌گوید که آخوند چکار دارد به سیاست، این با آخوند خوب نیست، این با اسلام بد است، می‌خواهد آخوند را کنار بگذارد - که می‌تواند یک کاری توی مردم انجام بدهد - و هر کاری دلشان می‌خواهد بکنند و لهذا این طور شد. البته علمای ما در طول تاریخ این طور نبود که منعزل از سیاست باشند، مساله مشروطیت یک مساله سیاسی بود و بزرگان علمای ما در آن دخالت داشتند، تاسیسش کردند، مساله تحریم تنباکو یک مساله سیاسی بوده و میرزای شیرازی رحمت الله این معنا را انجام داد. در زمان‌های اخیر هم مدرس، کاشانی، اینها مردم سیاسی بودند و مشغول کار بودند، اما به قدری قدرت داشت این دست قوی توطئه‌گر که نمی‌شد از فکر حتی اهل علم محترم هم بیرون کرد به این که نه، مساله این طور نیست، مساله حکومت در زمان پیغمبر بوده و سیاست هم بوده، در زمان امیر المؤمنین بوده و سیاست هم بوده و این که همه نقل کرده‌اند و این قدر غدیر را بزرگ کرده‌اند، برای این که به ما بفهمانند، تعلیم بدهند به ما که این طوری باید باشد. (۱۷) بنابراین دو طایفه که یک طایفه طرف معنویت را گرفته‌اند و طرف اجتماع را رها کردند و این طایفه طرف اجتماع و علم اجتماع و علم سیاست و علم - نمی‌دانم - این معانی را دارند و آن طرف را رها کردند، این دو نه این اسلام شناس است، نه آن اسلام شناس است. اسلام شناس کسی است که این دو مطلب را، این دو جبهه را هم جبهه معنوی را بشناسد هم جبهه ظاهری را یعنی هم اسلام را بشناسد به آن جهات معنوی که دارد و هم اسلام را بشناسد به آن جهات مادی که دارد، کسی که اسلام را بخواهد بشناسد باید به اینجور بشناسد یعنی آیات و روایاتی و احکامی که وارد شده است راجع به جهات معنوی آنها را بشناسد تا آن اندازه‌ای که می‌داند و آیات و روایات و - عرض می‌کنم - احکامی که وارد شده است برای تنظیم امور جامعه و برای امور سیاسی و برای امور حکومتی آنها را هم بشناسد، کسی که این دو جنبه را شناخت به اندازه‌ای که انسان می‌تواند بفهمد، این اسلام را شناخته است. اسلام مثل رهبانیت مسیح نیست. البته مذهب مسیح حالا نسخش کردند و الا مذهب مسیح این نبوده است که همه‌اش روحانیت و چیز نباشد، مثل مذهب مسیح نیست که فقط مربوط به... عنایتش، طبیعت بیشتر باشد و البته حضرت موسی علیه السلام که از انبیاء معظم و از انبیاء اولی العزم است کامل بوده است چیزش به اندازه‌ای که محتاج بوده است بشر، لکن از بین رفته است کتاب حضرت موسی، کتاب حضرت عیسی، هر دو تایشان از بین رفته‌اند. اینکه الان دست اینهاست اینها خود متن شان دلالت بر این می‌کند که اینها تورات اصلی و انجیل اصلی نیستند لکن کتاب ما بحمد الله همین طور سال به سال از اول تا به حال محفوظ است حتی قرآن به خط حضرت امیر یا به خط حضرت سجاد هم الان موجود است در بین ما که همین است، غیر از این هیچ نیست، همین قرآن است، هیچ تغییری نکرده است. (۱۸) پی‌نوشت‌ها: ۱. صحیفه نور - جلد ۵ - صفحه ۲۱ و ۲۰ - ۱۴/۱۱/۵۷. ۲. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۱۷. ۳. صحیفه نور - جلد ۵ - صفحه ۱۰۷ - ۱۱/۱۱/۵۷. ۴. صحیفه نور - جلد ۱ - صفحه ۱۱۹ - ۲۵/۲/۴۳. ۵. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۱۰. ۶. صحیفه نور - جلد ۴ - صفحه ۱۶۷ - ۱۸/۱۰/۵۷. ۷. صحیفه نور - جلد ۴ - صفحه ۱۹۰ - ۱۹/۱۰/۵۷. ۸. ۹. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۱۹ و ۱۸. ۱۰. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۱۵. ۱۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۱۰. ۱۲. صحیفه نور - جلد ۱ - صفحه ۲۴۰ و ۲۳۹ - ۶/۷/۵۶. ۱۳. صحیفه نور - جلد ۲ - صفحه ۲۷ - ۲۹/۱۱/۵۶. ۱۴. صحیفه نور - جلد ۲۰ - صفحه ۳۰ و ۲۹ - ۲/۶/۶۵. ۱۵. صحیفه نور - جلد ۱۱ - صفحه ۱۳۳ و ۱۳۲ - ۸/۱۰/۵۸. ۱۶. صحیفه نور - جلد ۵ - صفحه ۱۶۸ و ۱۶۷ - ۱۶/۱۲/۵۷. ۱۷. صحیفه نور - جلد ۲۰ - صفحه ۳۱ و ۳۰ - ۲/۶/۶۵. ۱۸. صحیفه نور - جلد ۲ - صفحه ۲۲۹ - ۶/۸/۵۷. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

### شرایط و خصوصیات ولی فقیه

شرایط و خصوصیات ولی فقیه شرایطی که برای زمامدار ضروری است مستقیماً ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از شرایط عامه مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارتند از: ۱- علم به قانون ۲- عدالت چنانکه پس از رسول اکرم -

صلی الله علیه و آله - وقتی در آن کسی که باید عهده دار خلافت شود، اختلاف پیدا شد باز در اینکه مسئول امر خلافت باید فاضل باشد، هیچ گونه اختلاف نظری میان مسلمانان بروز نکرد. اختلاف فقط در دو موضوع بود: ۱- چون حکومت اسلام حکومت قانون است، برای زمامدار علم به قوانین لازم می باشد، چنانکه در روایات آمده است. نه فقط برای زمامدار بلکه برای همه افراد، هر شغل یا وظیفه و مقامی داشته باشند چنین علمی ضرورت دارد. منتهی حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد. ائمه ما برای امامت خودشان به همین مطلب استدلال کردند که امام باید فضل بر دیگران داشته باشد. اشکالاتی هم که علماء شیعه بر دیگران نموده اند در همین بوده که فلان حکم را از خلیفه پرسیدند نتوانست جواب بگوید، پس لایق خلافت و امامت نیست. فلان کار را بر خلاف احکام اسلام انجام داد، پس لایق امامت نیست. و... قانوندانی و عدالت از نظر مسلمانان، شرط و رکن اساسی است. چیزهای دیگر در آن دخالت و ضرورت ندارد. مثلاً علم به چگونگی ملائکه، علم به اینکه صانع تبارک و تعالی دارای چه اوصافی است، هیچ یک در موضوع امامت دخالت ندارد. چنانکه اگر کسی همه علوم طبیعی را بداند و تمام قوای طبیعت را کشف کند یا موسیقی را خوب بلد باشد، شایستگی خلافت را پیدا نمی کند و نه به این وسیله بر کسانی که قانون اسلام را می دانند و عادلند، نسبت به تصدی حکومت، اولویت پیدا می کند. آنچه مربوط به خلافت است و در زمان رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و ائمه ما - علیهم السلام - درباره آن صحبت و بحث شده و بین مسلمانان هم مسلم بوده این است که حاکم و خلیفه اولاً باید احکام اسلام را بداند یعنی قانوندان باشد و ثانیاً عدالت داشته، از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد. عقل همین اقتضا را دارد. زیرا حکومت اسلامی حکومت قانون است، نه خودسری و نه حکومت اشخاص بر مردم. اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند، لایق حکومت نیست. چون اگر تقلید کند، قدرت حکومت شکسته می شود و اگر نکند، نمی تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد. و این مسلم است که «الفقهاء حکام علی السلاطین». سلاطین اگر تابع اسلام باشند باید به تبعیت فقها در آیند و قوانین و احکام را از فقها بپرسند و اجرا کنند. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسماً به فقها تعلق بگیرد، نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند. البته لازم نیست که صاحب منصبان و مرزبانان و کارمندان اداری همه قوانین اسلام را بدانند و فقیه باشند، بلکه کافی است قوانین مربوط به شغل و وظیفه خویش را بدانند. چنانکه در زمان پیغمبر - صلی الله علیه و آله - و امیر المؤمنین - علیه السلام - این طور بوده است. مصدر امور باید دارای این دو امتیاز باشد، لکن معاونین و صاحب منصبان و مامورانی که به شهرستانها فرستاده می شوند، باید قوانین مربوط به کار خود را دانسته و در موارد دیگر از مصدر امر بپرسند. (۱) ۲- زمامدار بایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد و دامنش به معاصی آلوده نباشد. کسی که می خواهد حدود جاری کند، یعنی قانون جزای اسلام را به مورد اجرا گذارد، متصدی بیت المال و خرج و دخل مملکت شود، و خداوند اختیار اداره بندگانش را به او بدهد باید معصیت کار نباشد و «لاینال عهدی الظالمین» خداوند تبارک و تعالی به جائر چنین اختیاری نمی دهد. زمامدار اگر عادل نباشد در دادن حقوق مسلمین، اخذ مالیاتها و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا، عادلانه رفتار نخواهد کرد و ممکن است اعوان و انصار و نزدیکان خود را بر جامعه تحمیل نماید و بیت المال مسلمین را صرف اغراض شخصی و هوسرانی خویش کند. بنابراین، نظریه شیعه در مورد طرز حکومت و اینکه چه کسانی باید عهده دار آن شوند، در دوره رحلت پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله - تا زمان غیبت، واضح است. به موجب آن، امام باید فاضل و عالم به احکام و قوانین و در اجرای آن عادل باشد. (۲) اکنون که دوران غیبت امام - علیه السلام - پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می آید، عقل هم به ما حکم می کند که تشکیلات لازم است، تا اگر به ما هجوم آوردند، بتوانیم جلوگیری کنیم، اگر به نوامیس مسلمین تهاجم کردند، دفاع کنیم. شرع مقدس هم دستور داده که باید همیشه در برابر اشخاصی که می خواهند به شما تجاوز کنند برای دفاع آماده باشید، برای جلوگیری از تعدیات افراد نسبت به یکدیگر هم حکومت و دستگاه قضائی و اجرائی لازم است. چون این امور به خودی خود صورت نمی گیرد، باید

حکومت تشکیل داد. چون تشکیل حکومت و اداره جامعه بودجه و مالیات می خواهد، شارع مقدس بودجه و انواع مالیاتش را نیز تعیین نموده است مانند خراجات، خمس، زکات، و غیره... اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت در دوره غیبت تعیین نشده است، تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنید؟ دیگر اسلام نمی خواهیم؟ اسلام فقط برای دوستان سال بود؟ یا اینکه اسلام تکلیف را معین کرده است، ولی تکلیف حکومتی نداریم؟ معنای نداشتن حکومت این است که، تمام حدود و ثغور مسلمین از دست برود، و ما با بیحالی دست روی دست بگذاریم که هر کاری می خواهند بکنند و ما اگر کارهای آنها را امضا نکنیم، رد نمی کنیم. آیا باید اینطور باشد؟ یا اینکه حکومت لازم است و اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکرده است، لکن آن خاصیت حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب - علیه السلام - موجود بود، برای بعد از غیبت هم قرار داده است. این خاصیت که عبارت از علم به قانون و عدالت باشد، در عده بیشماری از فقهای عصر ما موجود است. اگر با هم اجتماع کنند می توانند حکومت عدل عمومی در عالم تشکیل دهند. (۳) حاکمی که می خواهد به وسیله تشکیلات دولت و قدرت آمرانه ای که دارد، هدفهای عالی اسلام را عملی کند، همان هدفهایی را که امام - علیه السلام - شرح داد، بایستی همان خصال ضروری را که سابقا اشاره کردیم، داشته باشد، یعنی عالم به قانون و عادل باشد. به همین جهت، حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - به دنبال فرمایشات خود در تعیین هدفهای حکومت به خصال لازم حاکم اشاره می فرماید: «اللهم انی اول من اناب و سمع و اجاب. لم یسبقنی الا رسول الله - صلی الله علیه و آله - بالصلاة. و قد علمتم انه لا ینبغی ان یکون الوالی علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامة المسلمین البخیل» خدایا من اولین کسی بودم که رو به تو آوردم و دینت را که بر زبان رسول الله - صلی الله علیه و آله - جاری شد شنید و پذیرفت. هیچ کس جز پیغمبر خدا - صلی الله علیه و آله - در نماز گزاردن، بر من سبقت نجست. و شما مردم خوب می دانید که شایسته نیست کسی که بر نوامیس و خونها و درآمدها و احکام و قوانین و پیشوائی مسلمانان ولایت و حکومت پیدا می کند، بخیل باشد. «و لا الجاهل فیصلهم بجهله» باید که جاهل (و نا آگاه از قوانین) نباشد تا از روی نادانی مردم را به گمراهی بکشاند. «و لا الجافی فیقطعهم بجفائه، و لا الخائف للذول فیتخذ قوما دون قوم». و باید که جفاکار و خشن نباشد تا به علت جفای او مردم با او قطع رابطه و مراوده کنند. و نیز باید که از دولتها نترسد تا با یکی دوستی و با دیگری دشمنی کند. «و لا المرثسی فی الحکم فیزهد بالحقوق و یقف بینها دون المقاصد، و لا المعطل للسنة فیهلك الامة» و باید که در کار قضاوت رشوه خوار نباشد تا حقوق افراد را پایمال کند و نگذارد حق به حق دار برسد، و نباید که سنت و قانون را تعطیل کند تا امت به گمراهی و نابودی نرود. درست توجه کنید که مطالب این روایت حول دو موضوع دور می زند: یکی علم و دیگر عدالت، و این دو را خصلت ضروری «والی» قرار داده است. در عبارت «و لا الجاهل فیصلهم بجهله» روی خصلت علم تکیه می نماید. عدالت به معنای واقعی این است که در ارتباط با دول و معاشرت با مردم و معاملات با مردم و دادرسی و قضا و تقسیم درآمد عمومی مانند حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - رفتار کند و طبق برنامه ای که برای مالک اشتر و در حقیقت برای همه والیان و حکام تعیین فرموده است، چون بخشنامه ای است عمومی که فقها هم اگر والی شدند، بایستی دستورالعمل خویش بدانند. (۴) من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست. مجتهد عادل مورد تایید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می کند. 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 به عهده بگیرد، رهبری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است. در اصل قانون اساسی من این را می گفتم ولی دوستان در شرط مرجعیت پافشاری کردند، من هم قبول کردم. من در آن هنگام می دانستم که این در آینده نه چندان دور قابل پیاده شدن نیست. (۵) اسلام برای آن کس که سرپرستی برای مردم می خواهد بکند، ولایت بر مردم دارد یک شرایطی قرار داده است که وقتی یک شرطش نباشد، خود به خود ساقط است، تمام است، دیگر لازم نیست که مردم جمع بشود، اصلا خودش هیچ است. اگر بیجا - اگر - یک سیلی بزند،

رئیس جمهور اسلام اگر یک سیلی بیجا به یک نفر بزند ساقط است، تمام شد ریاست جمهوری دیگر و باید برود سراغ کارش، آن سیلی را هم عوضش را باید بیاید بزند توی صورتش. (۶) در مورد رهبری، ما که نمی توانیم نظام اسلامی مان را بدون سرپرست رها کنیم، باید فردی را انتخاب کنیم که از حیثیت اسلامی مان در جهان سیاست و نیرنگ دفاع کند. (۷) امام (ع) می فرماید: «از حکم کردن (دادرسی) بپرهیزید، زیرا حکومت (دادرسی) فقط برای امامی است که عالم به قضاوت (و آئین دادرسی و قوانین) و عادل در میان مسلمانان باشد، برای پیغمبر است یا وصی پیغمبر.» ملاحظه می کنید کسی که می خواهد حکومت (دادرسی) کند: اولاً باید امام باشد. در اینجا معنای لغوی «امام» که عبارت از رئیس و پیشوا باشد، مقصود است نه معنای اصطلاحی به همین جهت، نبی را هم امام دانسته است. اگر معنای اصطلاحی «امام» مراد بود، قید عالم و عادل زائد می نمود. دوم اینکه عالم به قضا باشد. اگر امام بود، لکن علم به قضا نداشت، یعنی قوانین و آئین دادرسی اسلام را نمی دانست، حق قضاوت ندارد. سوم اینکه باید عادل باشد. پس قضا (دادرسی) برای کسی است که این سه شرط (یعنی رئیس و عالم و عادل بودن) را داشته باشد. بعد می فرماید که این شروط بر کسی جز نبی یا وصی نبی منطبق نیست. قبلاً عرض کردم که منصب قضا برای فقیه عادل است و این موضوع از ضروریات فقه است و در آن خلافتی نیست. اکنون باید دید شرائط قضاوت در فقیه موجود است یا نه. بدیهی است منظور، فقیه عادل است نه هر فقیهی. فقیه طبعاً عالم به قضا است، چون فقیه به کسی اطلاق می شود که نه فقط عالم به قوانین و آئین دادرسی اسلام، بلکه عالم به عقاید و قوانین و نظامات و اخلاق باشد یعنی دین شناس به تمام معنی کلمه باشد. فقیه، وقتی عادل هم باشد دو شرط را دارد. شرط دیگر این بود که امام، یعنی رئیس باشد. و گفتیم که فقیه عادل، مقام امامت و ریاست را برای قضاوت - به حسب تعیین امام - علیه السلام - دارا است. آنگاه امام - علیه السلام - حصر فرموده که این شروط جز بر نبی یا وصی نبی بر دیگری منطبق نیست. فقها چون نبی نیستند، پس وصی نبی یعنی جانشین او هستند. بنابراین، آن مجهول از این معلوم به دست می آید که فقیه، وصی رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - است و در عصر غیبت، امام المسلمین و رئیس المله می باشد، و او باید قاضی باشد، و جز او کسی حق قضاوت و دادرسی ندارد. (۸) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۳ و ۵۲ و ۵۱. ۲. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۴ و ۵۳. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۵۴ و ۵۵. ۴. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۶۲ و ۶۱. ۵. صحیفه نور - جلد ۲۱ - صفحه ۱۲۹ - ۹/۲/۶۸. ۶. صحیفه نور - جلد ۳ - صفحه ۱۴۱ - ۲۸/۸/۵۷. ۷. صحیفه نور - جلد ۲۱ - صفحه ۱۲۹ - ۹/۲/۶۸. ۸. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۸۴ و ۸۳. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

### ضرورت و اهمیت ولایت فقیه

ضرورت و اهمیت ولایت فقیه بدیهی است ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را لازم آورده، منحصر و محدود به زمان آن حضرت نیست، و پس از رحلت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - نیز ادامه دارد. طبق آیه شریفه، احکام اسلام محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم الاجرا است. تنها برای زمان رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - نیامده، تا پس از آن متروک شود و دیگر حدود و قصاص، یعنی قانون جزای اسلام اجرا نشود، یا انواع مالیاتهای مقرر گرفته نشود، یا دفاع از سرزمین و امت اسلام تعطیل گردد. این حرف که قوانین اسلام، تعطیل پذیر یا منحصر و محدود به زمان یا مکانی است، بر خلاف ضروریات اعتقادی اسلام است. بنابراین، چون اجرای احکام پس از رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و تا ابد ضرورت دارد، تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره، ضرورت می یابد. بدون تشکیل حکومت و بدون دستگاه اجرا و اداره که همه جریانات و فعالیت های افراد را از طریق اجرای احکام تحت نظام عادلانه درآورد، هرج و مرج بوجود می آید و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی، پدید می آید. پس برای اینکه هرج و مرج و عنان گسیختگی پیش نیاید و جامعه دچار فساد نشود، چاره ای نیست جز تشکیل حکومت و انتظام بخشیدن به همه اموری که در کشور جریان می یابد. بنابراین، به

ضرورت شرع و عقل، آنچه در دوره حیات رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - و زمان امیر المؤمنین علی بن ابی طالب - علیه السلام - لازم بوده، یعنی حکومت و دستگاه اجرا و اداره، پس از ایشان و در زمان ما لازم است. برای روشن شدن مطلب، این سؤال را مطرح می‌کنم: از غیبت صغری تاکنون که هزار و چند صد سال می‌گذرد و ممکن است صد هزار سال دیگر بگذرد و مصلحت اقتضا نکند که حضرت تشریف بیاورد، در طول این مدت مدید، احکام اسلام باید زمین بماند و اجرا نشود؟ و هر که هر کاری خواست بکند؟ هرج و مرج است؟ قوانینی که پیغمبر اسلام در راه بیان و تبلیغ و نشر و اجرای آن بیست و سه سال زحمت طاقت فرسا کشید، فقط برای مدت محدودی بود؟ آیا خدا اجرای احکامش را محدود کرد به دویست سال؟ و پس از غیبت صغری، اسلام دیگر همه چیزش را رها کرده است؟ اعتقاد به چنین مطالبی یا اظهار آنها، بدتر از اعتقاد و اظهار، منسوخ شدن اسلام است. هیچ کس نمی‌تواند بگوید: «دیگر لازم نیست از حدود و ثغور و تمامیت ارضی وطن اسلامی دفاع کنیم، یا امروز مالیات و جزیه و خراج و خمس و زکات، نباید گرفته شود، قانون کیفری اسلام و دیات و قصاص باید تعطیل شود». هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلام شده و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است. (۱) حکمت آفریدگار بر این تعلق گرفته که مردم به طریقه عادلانه زندگی کنند و در حدود احکام الهی قدم بردارند. این حکمت، همیشگی و از سنت‌های خداوند متعال و تغییر ناپذیر است. بنابراین امروز و همیشه، وجود ولی امر یعنی حاکمی که قیم و برپا نگهدارنده نظم و قانون اسلام باشد، ضرورت دارد. وجود حاکمی که مانع تجاوزات و ستمگریها و تعدی به حقوق دیگران باشد، امین و امانتدار و پاسدار خلق خدا باشد، هادی مردم به تعالیم و عقاید و احکام و نظامات اسلام باشد و از بدعت‌هایی که دشمنان و ملحدان در دین و در قوانین و نظامات می‌گذارند، جلوگیری کند. مگر خلافت امیر المؤمنین - علیه السلام - به خاطر همین معانی نبود؟ آن علل و ضرورتهایی که آن حضرت را امام کرده است الآن هم هست، با این تفاوت که شخص معینی نیست، بلکه موضوع را عنوانی قرار داده اند تا همیشه محفوظ باشد. پس اگر احکام اسلام باید باقی بماند و از تجاوز هیئت‌های حاکمه ستمگران به حقوق مردم ضعیف جلوگیری شود و اقلیت‌های حاکمه نتوانند برای تامین لذت و نفع مادی خویش مردم را غارت و فاسد کنند، اگر باید نظم اسلام برقرار شود و همه افراد بر طریقه عادلانه اسلام رفتار کنند و از آن تخطی ننمایند، اگر باید جلو بدعت‌گذاری و تصویب قوانین ضد اسلامی توسط مجلس‌های قلابی گرفته شود، اگر باید نفوذ بیگانگان در کشورهای اسلامی از بین برود، حکومت لازم است. این کارها بدون حکومت و تشکیلات دولت انجام نمی‌شود. البته حکومت صالح لازم است، حاکمی که قیم امین صالح باشد و گر نه حکومت کنندگان موجود به درد نمی‌خورند، چون جابر و فاسدند و صلاحیت ندارند. چون در گذشته برای تشکیل حکومت و برانداختن تسلط حکام خائن و فاسد به طور دسته جمعی و بالاتفاق، قیام نکردیم و بعضی سستی به خرج دادند و حتی از بحث و تبلیغ نظریات و نظامات اسلامی مضایقه نمودند. بلکه بعکس به دعاگوئی حکام ستمکار پرداختند، این اوضاع به وجود آمد. نفوذ و حاکمیت اسلام در جامعه کم شد، ملت اسلام دچار تجزیه و ناتوانی گشت، احکام اسلام بی‌اجرا ماند و در آن تغییر و تبدیل واقع شد استعمارگران برای اغراض شوم خود بدست عمال سیاسی خود قوانین خارجی و فرهنگ اجنبی را در بین مسلمانان رواج دادند و مردم را غرب زده کردند. اینها همه برای این بود که ما قیم و رئیس و تشکیلات رهبری نداشتیم. ما تشکیلات حکومتی صالح می‌خواهیم. این مطلب از واضحات است. (۲) اگر کسی پرسد چرا خدای حکیم «اولی الامر» قرار داده و به اطاعت آنان امر کرده است؟ جواب داده خواهد شد که به علل و دلایل بسیار چنین کرده است. از آن جمله اینکه چون مردم بر طریقه مشخص و معینی نگهداشته شده و دستور یافته اند که از این طریقه تجاوز نمایند و از حدود و قوانین مقرر در نگذرند. زیرا که با این تجاوز و تخطی دچار فساد خواهند شد، و از طرفی این امر به تحقق نمی‌پیوندد و مردم بر طریقه معین نمی‌روند و نمی‌مانند و قوانین الهی را برپا نمی‌دارند، مگر در صورتی که فرد (یا قدرت) امین و پاسداری برایشان گماشته شود که عهده دار این امر باشد و نگذارد پا از دایره حقتشان بیرون نهند یا به حقوق دیگران تعدی کنند، زیرا اگر چنین



نباشد و شخص با قدرت بازدارنده ای گماشته نباشد، هیچ کس لذت و منفعت خویش را که با فساد دیگران ملازمه دارد، فرو نمی گذارد و در راه تامین لذت و نفع شخصی، به ستم و تباهی دیگران می پردازد... علت و دلیل دیگر اینکه، ما هیچ یک از فرقه ها یا هیچ یک از ملت ها و پیروان مذاهب مختلف را نمی بینیم که جز بوجود یک بر پا نگهدارنده نظم و قانون و یک رئیس و رهبر توانسته باشد به حیات خود ادامه داده باقی بماند، زیرا برای گذران امر دین و دنیای خویش ناگزیر از چنین شخص هستند. بنابراین در حکمت خدای حکیم روا نیست که مردم یعنی آفریدگان خویش را بی رهبر و بی سرپرست رها کند، زیرا خدا می داند که بوجود چنین شخصی نیاز دارند و موجودیتشان جز بوجود وی قوام و استحکام، نمی یابد و به رهبری اوست که با دشمنانش می جنگند و درآمد عمومی را میانشان تقسیم می کنند و نماز جمعه و جماعت را برگزار می کنند و دست ستمگران جامعه را از حریم حقوق مظلومان کوتاه می دارند. و باز از جمله آن علل و دلایل، یکی این است که اگر برای آنان امام بر پا نگهدارنده نظم و قانون، خدمتگزار امین و نگاهبان پاسدار و امانتداری تعیین نکنند، دین به کهنگی و فرسودگی دچار خواهد شد و آئین از میان خواهد رفت و سنن و احکام اسلامی دگرگونه و وارونه خواهد گشت و بدعت گذاران، چیزها در دین خواهند افزود و ملحدان و بی دینان، چیزها از آن خواهند کاست و آن را برای مسلمانان به گونه ای دیگر جلوه خواهند داد، زیرا می بینیم که مردم ناقصند و نیازمند کاملند و نا کاملند، علاوه بر اینکه با هم اختلاف دارند و تمایلات گوناگون و حالات متشتت دارند. بنابراین هر گاه کسی را که بر پا نگهدارنده نظم و قانون باشد و پاسدار آنچه پیامبر آورده بر مردم نگماشته بود، به چنان صورتی که شرح دادیم، فاسد می شدند و نظامات و قوانین و سنن و احکام اسلام، دگرگونه می شود، ایمان و محتوی ایمان دگرگون می گشت، و این تغییر، سبب فساد همگی مردمان و بشریت به تمامی است. چنانکه از فرمایش - امام علیه السلام - استنباط می شود، علل و دلایل متعددی تشکیل حکومت و برقراری «ولی امر» را لازم آورده است. این علل و دلایل و جهات، موقتی و محدود به زمانی نیستند، و در نتیجه لزوم تشکیل حکومت همیشگی است. مثلاً تعدی مردم از حدود اسلام و تجاوز آنان به حقوق دیگران و اینکه برای تامین لذت و نفع شخصی، به حریم حقوق دیگران دست اندازی کنند، همیشه هست. نمی توان گفت این فقط در زمان حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - بوده و مردم بعداً همه ملائکه می شوند. (۳) آنقدر به ولایت فقیه اثر مترقی بار است که در سایر این موادی که شما ملاحظه می کنید، معلوم نیست مثل آنجا باشد. یک نفر آدمی که همه جهات اخلاقی و دیناتی اش و ملی بودنش و علم و عملش ثابت است پیش ملت و خود ملت این را تعیین می کنند، این نظارت می کند بر اینکه مبدا خیانت بشود. همان رئیس جمهوری که ملت خودشان تعیین می کنند و انشاء الله دیگر از این به بعد امین تعیین می کنند، لکن معذک برای محکم کاری یک فقیهی که عمرش را صرف در اسلام کرده است و عمرش را برای اسلام خدمت کرده می گذارند بینند این چه می کند، مبدا یک وقت خلاف بکند. رئیس جمهور آتی ما خلاف نمی کند لکن محکم کاری شده که نگذارند این خلاف بکند. رؤسای ارتش ما و ژاندارمری ما و این رؤسای درجه اول، دیگر از این به بعد اشخاصی نیستند که خیانت بکنند لکن محکم کاری شده است که همین فقیه را ناظر قرار بدهند و هکذا آن موارد حساس را نظارت می کند فقیه و تصرف می کند فقیه. (۴) اصولاً قانون و نظامات اجتماعی، مجری لازم دارد در همه کشورهای عالم، و همیشه اینطور است که قانونگزاری به تنهایی فایده ندارد. قانونگزاری، به تنهایی سعادت بشر را تامین نمی کند. پس از تشریح قانون بایستی قوه مجریه ای به وجود آید. قوه مجریه است که قوانین و احکام دادگاهها را اجرا می کند و ثمره قوانین و احکام عادلانه دادگاهها را عاید مردم می سازد. به همین جهت، اسلام همان طور که قانونگزاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. «ولی امر» متصدی قوه مجریه هم هست. (۵) امروز ما مواجه با همه قدرت ها هستیم و آنها در خارج و داخل دارند طرح ریزی می کنند برای اینکه این انقلاب را بشکنند و این نهضت اسلامی و جمهوری اسلامی را شکست بدهند و نابود کنند و این یک تکلیف الهی است برای همه که اهم تکلیف هائی است که خدا دارد، یعنی حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر و لو امام عصر باشد، اهمیتر است، برای اینکه امام عصر هم خودش را فدا می کند برای

اسلام. همه انبیا از صدر عالم تا حالا که آمدند، برای کلمه حق و برای دین خدا مجاهده کردند و خودشان را فدا کردند. پیامبر اکرم آنهمه مشقات را کشید و اهل بیت معظم او آنهمه زحمات را متحمل، متکفل شدند و جانبازی‌ها را کردند همه برای حفظ اسلام است. اسلام یک ودیعه الهی است پیش ملت‌ها که این ودیعه الهی برای تربیت خود افراد و برای خدمت به خود افراد هست و حفظ این بر همه کس واجب عینی است. یعنی همه - چیز هستیم - مکلف هستیم حفظ کنیم تا آنوقتی که یک عده ای قائم بشوند برای حفظ او که آنوقت تکلیف از دیگران برداشته می‌شود. امروز ایجاد اختلاف، هر اختلافی باشد، و کارهایی که اختلاف انگیز است، هر کاری باشد و با هر اسمی باشد، این مضر به اسلام است و مضر به انقلاب است. (۶) ... ما همین اوصاف رئیس جمهور و اوصاف و کلائی که بعد می‌خواهید انشاء الله تعیین کنید باید بگویم و شما خودتان انتخاب کنید و از تفرقه و تفرق پرهیز کنید. اشخاص را هم ملاحظه سوابق شان را بکنید که قبل از انقلاب چه بوده اند، در حال انقلاب چه بوده اند و بعد از پیروزی نسبی چه کردند و چه بودند و بعد از اینکه همه اوصافش را به دست آوردید و او را شخصی دانستید که لیاقت دارد برای یک همچو مسندی و می‌تواند این مملکت را به طوری که خدا می‌خواهد اداره کند تا آن حدودی که در اختیار اوست و شخصی است که تعهدی به اسلام دارد، اعتقاد به قوانین اسلام دارد و در مقابل قانون اساسی خاضع است و اصل صد و دهم ظاهرا که راجع به ولایت فقیه است، معتقد است و وفادار است نسبت به او، یک همچو شخصی را شما خودتان انتخاب کنید و گروه‌های مردم را هم وادار کنید که یک همچو شخصی را انتخاب کنند و از تفرقه پرهیزید. (۷) پی‌نوشت‌ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۲۶ و ۲۵. ۲. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۲ و ۴۳. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۱ و ۴۰. ۴. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۵۵ و ۱۵۴. ۵. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۲۴. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۵ - صفحه ۲۲۱ - ۲۶/۸/۶۰. ۷. صحیفه نور - جلد ۱۱ - صفحه ۱۵۱ و ۱۵۲ - ۹/۱۰/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

### ماهیت ولایت فقیه

ماهیت ولایت فقیه اگر رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - خلافت را عهده دار شد به امر خدا بود. خدای تبارک و تعالی آن حضرت را خلیفه قرار داده است: «خليفة الله في الارض» نه اینکه به رای خود حکومتی تشکیل دهد و بخواهد رئیس مسلمین شود. همچنین بعد از اینکه احتمال می‌رفت اختلافاتی در امت پدید آید - چون تازه به اسلام ایمان آورده و جدید العهد بودند - خدای تعالی از راه وحی، رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را الزام کرد که فوراً همان‌جا، وسط بیابان امر خلافت را ابلاغ کند، پس رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - به حکم قانون و به تبعیت از قانون، حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - را به خلافت تعیین کرد، نه باین خاطر که دامادش بود یا خدماتی کرده بود بلکه چون مامور و تابع حکم خدا بود و مجری فرمان خدا بود. باری حکومت در اسلام، به مفهوم تبعیت از قانون است، و فقط قانون بر جامعه حکمفرمائی دارد. آنجا هم که اختیارات محدودی به رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و ولایت داده شده، از طرف خداوند است. حضرت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - هر وقت مطلبی را بیان یا حکمی را ابلاغ کرده اند، به پیروی از قانون الهی بوده است، قانونی که همه بدون استثنا بایستی از آن پیروی و تبعیت کنند. (۱) جهان، اسلام را نمی‌دانند یعنی چه. آن جهانی که شما می‌گویید، یک جهانی جاهل هست به اسلام، اینها نمی‌دانند که حکومت اسلامی می‌آید برای اینکه دیکتاتوری نباشد، نه در شهر خودش، در مملکت خودش نباشد، در امریکا هم نباشد. حکومت اسلام یک حکومتی است که برای از بین بردن دیکتاتوری می‌آید. آن کسی که اسلام قرار داده برای حکومت، آن کسی است که با دیکتاتوری به حسب مذهبش مخالف است، مذهبش حکم می‌کند به اینکه دیکتاتوری نباید باشد. اینها خیال می‌کنند که همچو که گفتند فقیه عادل عالم مطلع بر موازین غیر جائر ملتفت کذا، باید فلان مقام را، قضاوت را تعیین کند، باید اگر مردم تعیین کردند یک رئیسی را برای کشور، آن هم اجازه بدهد، این می‌شود دیکتاتوری!! اما اگر چنانچه

یک نفر آدم ظالم جائز دیکتاتور همه چیز بیاید، نه این دیکتاتوری نیست!! فرق فقط این است که معلوم می شود با علم مخالفند با عدالت مخالفند، اینهایی که با حکومت فقیه مخالفند. با اینکه الآن هم در قانون اساسی که درست کردند قضیه حکومتی نیست در کار، اصلا اسلام حکومت ندارد، اسلام اینطور نیست یک حاکمی مثل آقای هیتلر داشته باشد آنجا، مثل آقای کارتر که نظیر هیتلر است داشته باشد آنجا و سرکوبی کند همه را و بزند و بکوبد. اصلا این چیزها در اسلام مطرح نیست. اسلام که فقیه عادل مطلع دلسوز برای ملت را قرار می دهد که این نظارت کند یا فرض کنید حکومت کند، برای این است که جلو بگیرد از غیر عادل، غیر عادل نیاید و مردم را بچاپد. از صدر اسلام تا حالا شما ملاحظه کنید که آن حکومت های صدر اسلام مثل علی بن ابیطالب سلام الله علیه چه جور بود، یک حکومت اسلامی روی عدالت، بعدش افتاد دست بنی امیه و بنی عباس و حکومت های جائز دیگر و شاهنشاهی و امثال ذلک. مسلمین آنجا را هم گرفتند و بعد شاهنشاهی شد و نتوانستند مسلمین اسلام را درست پیاده کنند و حکومت اسلامی راه نشد. اسلام غریب است الآن، اسلام غریب است، همانطور که غربا را نمی شناسند، یک غربی وارد یک شهری بشود مردمش نمی شناسد، اسلام الآن غریب است توی ملت ها، نمی شناسند اسلام را چون نمی شناسند اسلام را، احکام اسلام را هم نمی دانند، اسلام شناس های ما هم اسلام را نمی شناسند، نمی شناسند این چی هست، وقتی شناختند خیال می کنند که اگر چنانچه - فقیه - حکومت فقیه باشد، حکومت دیکتاتوری است و اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، دیگر هر که می خواهد باشد، اگر شمر هم باشد این آقایان اشکالی به آن ندارند فقط فقیه را بهش اشکال دارند. اشکال هم برای این است که از اسلام می ترسند، از اسلام ترس دارند. اسلام نمی گذارد این حیثیت فاسدها را باقی باشد. اینها می ترسند از آن، بعضی ها هم گول خوردند، بعضی ها متعمدند در این امر، بعضی ها هم گول خوردند و الا حکومت اسلامی مثل حکومت علی بن ابیطالب دیکتاتوری تویش نیست، حکومتی است که به عدل است، حکومتی است که زندگی خودش از زندگی سایر رعیت ها بدتر است، آنها نمی توانستند مثل او زندگی کنند، او نان جو هم سیر نمی خورد، یک لقمه، دو تا لقمه برمی داشت با یک خرده نمک می خورد. این حکومت اصلا می تواند دیکتاتوری؟ دیکتاتوری برای چه بکند؟ عیش و عشرتی نیست تا اینکه بخواهد دیکتاتوری بکند برای او. حکمفرمایی اصلا در اسلام نیست، حکمفرمایی اصلا در کار نیست. پیغمبر اسلام که راس مسلمین و اسلام بود وقتی که در یک مجلسی نشسته بودند تو مسجد روی آن حصیرها (معلوم نیست حصیر حسابی هم داشته باشد) آنجا نشسته بودند، دور هم که نشسته بودند، عرب هایی که خارج بودند و نمی شناختند پیغمبر را می آمدند می گفتند که کدام یکی محمد هستید، نمی شناختند برای اینکه حتی یک همچون چیزی هم زیر پیغمبر نبود. حالا ما اشراف هستیم. یک همچو حکومتی که بنا باشد اینطوری باشد، یک خانه گلی داشته باشد، یک گلیم هم حتی نداشته باشد، یک حکومتی که یک پوست می گویند داشته است که روزها علوفه شترش را حضرت امیر رویش می ریخته، شب ها زیر خودش و فاطمه می انداخته و می خوابیده رویش، اینکه دیکتاتوری نمی تواند باشد. اینهایی که می گویند دیکتاتوری، اسلام را نمی فهمند چی هست، فقیه اسلام را نمی دانند، خیال می کنند ما، هر فقیه، هر فقیه، هر چه هم فاسد باشد این حکومت، فقیه اگر پایش را اینطور بگذارد، اگر یک گناه صغیره هم بکند از ولایت ساقط است. مگر ولایت یک چیز آسانی است که بدهند دست هر کس؟ اینها که می گویند که دیکتاتوری پیش می آید - نمی دانم - این مسائل پیش می آید، اینها نمی دانند که حکومت اسلامی حکومت دیکتاتوری نیست. مذهب مقابل اینها ایستاده، اسلام مقابل دیکتاتورها ایستاده و ما می خواهیم که فقیه باشد که جلوی دیکتاتورها را بگیرد، نگذارد رئیس جمهور دیکتاتوری کند، نگذارد نخست وزیر دیکتاتوری کند، نگذارد رئیس مثلا لشکر دیکتاتوری بکند، نگذارد رئیس ژاندارمری دیکتاتوری بکند، نه اینکه بخواهیم دیکتاتوری درست کنیم، فقیه می خواهد چه کند دیکتاتوری را؟! کسی که زندگی، زندگی عادی دارد و نمی خواهد این مسائل را، دیکتاتوری برای چه می خواهد بکند؟ حکمفرمایی در کار نیست در اسلام، علاوه حالا در این قانون اساسی که اینقدر احتیاط کاری هم شده، آقایان هم اینقدر احتیاط کاری کرده اند که یک دفعه مردم بیایند خودشان تعیین کنند یک خبره

هایی را، این دیکتاتوری است؟! این خبره‌ها را یکی بیاید بگوید که در یک شهری از این شهرها یک کسی فشار آورد روی مردم که بیاید به این شخص رای بدهید، حتی تبلیغات هم نشد، مردم اینها را می‌شناختند، مردم می‌دانستند اینها را. اگر صد دفعه دیگر ما بخواهیم خبرگان تعیین کنیم، یا خود این آقایان تعیین می‌شوند یا یکی مثل اینها. مردم با رای آزاد، من گمان ندارم در هیچ جای دنیا اینطور واقع شده باشد، اینطور رای داده باشند، مردم اینطور عاشقانه رای داده باشند به یک مطلبی. (۲) شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است. هیچ کس حق قانونگزاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را، نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت. به همین سبب در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگزاری که یکی از سه دسته حکومت کنندگان را تشکیل می‌دهد، مجلس برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام، برنامه ترتیب می‌دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمت عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کند. مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده، توسط مسلمانان پذیرفته و مطاع شناخته شده است. این توافق و پذیرفتن، کار حکومت را آسان نموده و به خود مردم متعلق کرده است. در صورتی که در حکومت‌های جمهوری و مشروطه سلطنتی، اکثریت کسانی که خود را نماینده اکثریت مردم معرفی می‌نمایند، هر چه خواستند به نام قانون تصویب کرده سپس بر همه مردم تحمیل می‌کنند. حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خدا است. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی، حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد تابع قانون هستند، همان قانونی که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - بیان شده است. حکومت اسلامی، هیچ یک از انواع طرز حکومت‌های موجود نیست. مثلاً استبدادی نیست که رئیس دولت مستبد و خود رای باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند، هر کس را اراده اش تعلق گرفت، بکشد و هر کس را خواست، انعام کند و به هر که خواست تیول بدهد و املاک و اموال ملت را به این و آن ببخشد. رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - و حضرت امیر المؤمنین - علیه السلام - و سایر خلفا هم، چنین اختیاراتی نداشتند. حکومت اسلامی نه استبدادی است و 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 - صلی الله علیه و آله و سلم - معین گشته است. مجموعه شرط، همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است. فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است. در اینکه نمایندگان مردم یا شاه در این گونه رژیم‌ها به قانونگزاری می‌پردازند، در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریح در اسلام، به خداوند متعال اختصاص یافته است. (۳) مع الاسف اشخاصی که اطلاع ندارند بر وضعیت برنامه‌های اسلام، گمان می‌کنند که اگر چنانچه ولایت فقیه در قانون اساسی بگذرد، این اسباب دیکتاتوری می‌شود، در صورتی که ولایت فقیه است که جلو دیکتاتوری را می‌گیرد. اگر ولایت فقیه نباشد، دیکتاتوری می‌شود. آن که جلوگیری می‌کند از اینکه رئیس جمهور دیکتاتوری نکند، آن که جلو می‌گیرد از اینکه رئیس ارتش دیکتاتوری نکند. رئیس ژاندارمری دیکتاتوری نکند، رئیس شهربانی دیکتاتوری نکند، نخست وزیر دیکتاتوری نکند، آن فقیه است. آن فقهی که برای امت تعیین شده است و امام امت قرار داده شده است، آن است که می‌خواهد این دیکتاتوری‌ها را بشکند و همه را به زیر بیرق اسلام و حکومت قانون بیاورد. اسلام، حکومتش حکومت قانون است، یعنی قانون الهی، قانون قرآن و سنت است و حکومت، حکومت تابع قانون است، یعنی خود پیغمبر هم تابع قانون، خود امیر المؤمنین هم تابع قانون، تخلف از قانون یک قدم نمی‌کردند و نمی‌توانستند بکنند. خدای تبارک و تعالی می‌فرماید که اگر چنانچه یک تخلفی بکنی، یک چیزی را به من نسبت بدهی، تو را اخذ می‌کنم، و تینت را قطع می‌کنم. اسلام دیکتاتوری ندارد. اسلام همه اش روی قوانین است و آن کسانی که پاسدار اسلامند اگر بخواهند دیکتاتوری کنند. از

پاسداری ساقط می‌شوند به حسب حکم اسلام. (۴) من می‌گویم اگر چنانچه پیغمبر اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - غیر از این موجود تربیت نکرده بود، کافی بود برایش. اگر چنانچه پیغمبر اسلام مبعوث شده برای اینکه یک همچو موجودی را تحویل جامعه بدهد، این کافی بود. یک همچو موجودی که هیچ سراغ ندارد کسی و بعدها هم سراغ ندارد کسی، امروز روز نصب اوست به امامت امت. یک همچو موجودی امام امت است. البته کس دیگر به پای او نخواهد رسید و بعد از رسول اکرم کسی افضل از او در هیچ معنائی نیست و نخواهد بود. لیکن در مراتب بعد هم که باید این امت هدایت بشود، پیغمبر اکرم که از دنیا می‌خواست تشریف ببرد، تعیین جانشین و جانشین‌ها را تا زمان غیبت کرد و همان جانشین‌ها تعیین امام امت را هم کردند، به طور کلی این امت را به خود وانگذاشتند که متحیر باشند، برای آنها امام تعیین کردند. رهبر تعیین کردند. تا ائمه هدی سلام الله علیهم بودند، آنها بودند و بعد فقها، آنهایی که متعهدند، آنهایی که اسلام شناسند، آنهایی که زهد دارند، زاهدند، آنهایی که اعراض از دنیا دارند، آنهایی که توجه به زرق و برق دنیا ندارند، آنهایی که دلسوز برای ملت، آنهایی که ملت را مثل فرزندان خودشان می‌دانند، آنها را تعیین کردند برای پاسداری از این امت. (۵) قضیه ولایت فقیه یک چیزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشند. ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده، همان ولایت رسول الله است و اینها از ولایت رسول الله هم می‌ترسند. شما بدانید که اگر امام زمان سلام الله علیه حالا بیاید، باز این قلم‌ها مخالفند با او و آنها هم بدانند که قلم‌های آنها نمی‌تواند مسیر ملت ما را منحرف کنند. آنها باید بفهمند اینکه ملت ما بیدار شده است و مسائلی که شما طرح می‌کنید ملت می‌فهمد، متوجه می‌شود، دست و پا نزنید، خودتان را به ملت ملحق کنید، بیاید در آغوش ملت. (۶) ماه رمضان، ماه نبوت است و ماه شعبان ماه امامت. ماه رمضان، لیلۃ القدر دارد و ماه شعبان، شب نیمه شعبان دارد که تالی لیلۃ القدر است. ماه رمضان مبارک است برای این که لیلۃ القدر دارد و ماه شعبان مبارک است برای این که نیمه شعبان دارد. ماه رمضان مبارک است برای این که نزول وحی بر او شده است یا به عبارت دیگر معنویت رسول خدا وحی را نازل کرده است و ماه شعبان معظم است برای این که ماه ادامه همان معنویات ماه رمضان است. این ماه مبارک رمضان جلوه لیلۃ القدر است که تمام حقایق و معانی در او جمع است و ماه شعبان، ماه امامان است که ادامه همان است. در ماه مبارک رمضان، مقام رسول اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - به ولایت کلی الهی بالاصاله تمام برکات را در این جهان بسط داده است و ماه شعبان که ماه امامان است، به برکت ولایت مطلقه به تبع رسول الله همان معانی را ادامه می‌دهد. پس ماه رمضان ماهی است که تمام پرده‌ها را دریده است و وارد شده است جبرئیل امین بر رسول خدا و به عبارت دیگر وارد کرده است پیغمبر اکرم جبرئیل امین را در دنیا، و ماه شعبان ماه ولایت است و همه این معانی را ادامه می‌دهد. ماه مبارک است، که قرآن بر او وارد شده است. ماه شعبان مبارک است که ادعیه ائمه علیهم السلام در او وارد شده است. ماه مبارک رمضان که قرآن را وارد کرده است، قرآن مشتمل بر تمام معارف است و تمام مایحتاج بشر است و ماه شعبان که ماه امامان است، ادامه همان حقیقت است و همان معانی در تمام دوره‌ها. (۷) ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است. (۸) ... تعبیر به آن که این جانب گفته ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، بکلی بر خلاف گفته‌های این جانب است. اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله - یک پدیده بی‌معنی و محتوا باشد. اشاره می‌کنم به پیامدهای آن که هیچ کس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد، مثلاً خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعی نیست، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و ورود یا خروج هر نحو کالا- و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری 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 بنا بر تفسیر شما خارج است و صدها امثال اینها. باید عرض کنم که حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است و



مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می تواند 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 می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی / است / که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتا جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تاکنون و یا گفته می شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آنها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحا عرض می کنم که فرضا چنین باشد این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسایلی است که مزاحمت نمی کنم. (۹) همین موضوع حدود ولایت فقیه نویسندگان و گویندگان و آگاه به مسایل اسلامی، مساله را در مجالس و روزنامه ها تا آن جا که دیدم مورد بحث قرار داده که من از تمامی آنان تشکر می کنم و امید است ائمه ی محترم جمعه و بویژه امثال جناب عالی که در میان مسایل دست توانا دارید، مساله را تعقیب و در خطبه های نماز جمعه اذهان ناآگاهان را روشن و زبان دشمنان اسلام را قطع فرمایید. (۱۰) آن اوصافی که در ولی است در فقیه است که به آن اوصاف خدا او را ولی امر قرار داده است و اسلام او را ولی امر قرار داده است با آن اوصاف نمی شود که یک پایش را کنار یک قدر غلط بگذارد، اگر یک کلمه دروغ بگوید، یک کلمه، یک قدم بر خلاف بگذارد آن ولایت را دیگر ندارد، استبداد را ما می خواهیم جلویش را بگیریم، با همین ماده ای که در قانون اساسی است که ولایت فقیه را درست کرده این استبداد را جلویش را می گیرند، آنهایی که مخالف با اساس بودند می گفتند که این استبداد می آورد، استبداد چی می آورد، استبداد با آن چیزی که قانون تعیین کرده نمی آورد بلی ممکن است که بعدها یک مستبدی بیاید شما هر کاریش بکنید مستبدی که سرکش بیاید هر کاری می کند، اما فقیه مستبد نمی شود. فقیهی که این اوصاف را دارد عادل است، عدالتی که غیر از اینطوری عدالت اجتماعی، عدالتی که یک کلمه دروغ او را از عدالت می اندازد، یک نگاه به نامحرم او را از عدالت می اندازد، یک همچو آدمی نمی تواند خلاف بکند، نمی کند خلاف، این جلوی این خلاف ها را می خواهد بگیرد، این رئیس جمهور که ممکن است یک آدمی باشد ولی شرط نکردند دیگر عدالت و شرط نکردند، این مسائلی که در فقیه است، ممکن است یک وقت بخواهد تخلف کند، بگیرد جلویش را، کنترل کند. آن رئیس ارتش اگر یک وقت بخواهد یک خطائی بکند آن حق قانونی دارد که او را رهایش کند، بگذاردش کنار، بهترین اصل در اصول قانون اساسی این اصل ولایت فقیه است و غفلت دارند بعضی از آن و بعضی ها هم غرض. (۱۱) شما بعدها مبتلای به این هستید، دانشگاه که باز بشود مبتلای به یک همچو اشخاصی هستید که گاهی با صورت اسلامی وارد می شوند و همین مسائلی که حالا مثلا طرح می کنند که باید ولایت فقیه مثلا نباشد این دیکتاتوری است، و حال آنکه اگر یک فقیهی یک مورد دیکتاتوری بکند از ولایت می افتد پیش اسلام. اسلام هر فقیهی را که ولی نمی کند، آن که علم دارد، عمل دارد، مشی اش مشی اسلام است سیاستش سیاست اسلام است، آن را برای این است که یک آدمی تمام عمرش را در اسلام گذرانده و در مسائل اسلامی گذرانده و آدم معوجی نیست و صحیح است، این نظارت داشته باشد به این امرها نگذارد که هر کس هر کاری دلش می خواهد بکند. (۱۲) شما از ولایت فقیه نترسید، فقیه نمی خواهد به مردم زور گوئی کند. اگر یک فقیهی بخواهد زور گوئی کند، این فقیه دیگر ولایت ندارد. اسلام است، در اسلام قانون حکومت می کند. پیغمبر اکرم هم تابع قانون بود، تابع قانون الهی، نمی توانست تخلف بکند. خدای تبارک و تعالی می فرماید که اگر چنانچه یک چیزی بر خلاف آن چیزی که من می گویم تو بگوئی من ترا اخذ می کنم و تینت را قطع می کنم، به پیغمبر می فرماید. اگر پیغمبر یک شخص دیکتاتور بود و یک شخصی بود که از او می ترسیدند که مبادا یک وقت همه قدرت ها که دست او آمد دیکتاتوری بکند، اگر او شخص دیکتاتور بود، آن وقت فقیه هم می تواند باشد. اگر امیر المؤمنین سلام الله علیه

یک آدم دیکتاتوری بود، آنوقت فقیه هم می تواند دیکتاتور باشد، دیکتاتوری در کار نیست، می خواهیم جلوی دیکتاتور را بگیریم. (۱۳) این حرف هایی که می زنند که خیر، اگر چنانچه ولایت فقیه درست بشود دیکتاتوری می شود، از باب اینکه اینها ولایت فقیه را نمی فهمند چیست - اگر ولایت - ولایت فقیه نباید بشود، برای اینکه باید به حکومت ملت باشد، اینها ولایت فقیه را اطلاع از آن ندارند. مسائل این حرف ها نیست، ولایت فقیه می خواهد جلوی دیکتاتوری را بگیرد، نه اینکه می خواهد دیکتاتوری بکند، اینها از این می ترسند که مبادا جلو گرفته بشود، جلو دزدی ها را می خواهد بگیرد. اگر رئیس جمهور باید با تصویب فقیه باشد، با تصویب یک نفری که اسلام را بداند چیست، درد برای اسلام داشته باشد، اگر درست بشود نمی گذارد این رئیس جمهور یک کار خطا بکند، اینها این را نمی خواهند. اینها اگر یک رئیس جمهور غربی باشد همه اختیارات دستش بدهند هیچ مضایقه ای ندارند و اشکالی نمی کنند، اما اگر یک فقیهی که یک عمری را برای اسلام خدمت کرده، علاقه به اسلام دارد، با آن شرایطی که اسلام قرار داده است که نمی تواند یک کلمه تخلف بکند. اسلام دین قانون است، قانون، پیغمبر هم خلاف نمی توانست بکند، نمی کردند، البته نمی توانستند بکنند. خدا به پیغمبر می گوید که اگر یک حرف خلاف بزنی رگ و تینت قطع می کنم. حکم قانون است، غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد، برای هیچ کس حکومت نیست، نه فقیه و نه غیر فقیه، همه تحت قانون عمل می کنند، مجری قانون هستند همه، هم فقیه و هم غیر فقیه همه مجری قانونند. فقیه ناظر بر این است که اینها اجرای قانون بکنند، خلاف نکنند، نه اینکه می خواهد خودش یک حکومتی بکند، می خواهد نگذارد این حکومت هائی که اگر چند روز بر آنها بگذرد برمی گردند به طاغوتی و دیکتاتوری، می خواهد نگذارد بشود، زحمت برای اسلام کشیده شود. خون های جوان های شما در راه اسلام رفت، حالا ما دوباره بگذاریم که اساسی که اسلام می خواهد درست بکند و زمان امیر المؤمنین بوده و زمان رسول الله - صلی الله علیه و آله - بوده، بگذاریم اینها را برای خاطر چهار تا آدمی که دور هم جمع می شوند و پاهایشان را روی هم می اندازند - عرض می کنم - چائی و قهوه می خورند و قلمفرسائی می کنند، مگر ما می توانیم اینها را بزینم، مگر ما می توانیم؟ قدرت جائز است برای کسی، برای یک مسلمان که تمام این خون هائی که ریخته شده هدر بدهد و اسلام را بگذاریم کنار و چیزهائی هم که ولایت فقیه «یک همچو ولایت فقیهی نداریم» خوب شما نمی دانید، شما فقیه را اطلاع بر آن ندارید که می گویند ولایت فقیه نداریم. ولایت فقیه از روز اول تا حالا بوده، زمان رسول الله تا حالا بوده. این حرف ها چه است که می زنند اینها همه این اشخاص غیر مطلع بر فقه. (۱۴) پی نوشت ها: ۱. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۸ و ۴۹. ۲. صحیفه نور - جلد ۱۱ - صفحه ۳۷ و ۳۶ - ۲۶/۹/۵۸. ۳. کتاب ولایت فقیه - صفحه ۴۸ و ۴۷. ۴. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۷۵ و ۱۷۴ - ۱۸/۸/۵۸. ۵. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۷۴ - ۱۸/۸/۵۸. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۲۷ - ۳۰/۷/۵۸. ۷. صحیفه نور - جلد ۲۰ - صفحه ۸۲ - ۲۵/۱/۶۶. ۸. صحیفه نور - جلد ۲۰ - صفحه ۱۷۴ - ۲۳/۱۰/۶۶. ۹. صحیفه نور - جلد ۲۰ - صفحه ۱۷۰ - ۱۶/۱۰/۶۶. ۱۰. صحیفه نور - جلد ۲۰ - صفحه ۱۷۳ - ۲۱/۱۰/۶۶. ۱۱. صحیفه نور - جلد ۱۱ - صفحه ۱۳۳ - ۸/۱۰/۵۸. ۱۲. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۱۸۳ - ۳۰/۶/۵۶. ۱۳. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۲۹ - ۳۰/۷/۵۸. ۱۴. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۵۳ - ۳/۸/۵۸. منابع مقاله: سخن آفتاب، سازمان تبلیغات اسلامی؛

### مخالفت با ولایت فقیه، مخالفت با اسلام

مخالفت با ولایت فقیه، مخالفت با اسلام به حرفهای آنهایی که بر خلاف مسیر اسلام هستند و خودشان را روشنفکر حساب می کنند و می خواهند ولایت فقیه را قبول نکنند، گوش ندهید. اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. یا خدا یا طاغوت. 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 می رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود. شما نترسید از این چهار نفر آدمی که نمی فهمند اسلام چه است، نمی فهمند فقیه چه است، نمی فهمند که ولایت فقیه یعنی چه. آنها خیال می کنند که یک فاجعه به جامعه است. آنها اسلام را فاجعه می دانند نه ولایت فقیه را. آنها اسلام را فاجعه می دانند ولایت فقیه فاجعه نیست، ولایت فقیه تبع اسلام است. (۱) من به همه ملت، به همه قوای انتظامی اطمینان می دهم که امر دولت اسلامی اگر با نظارت فقیه و ولایت فقیه باشد، آسیبی بر این مملکت نخواهد وارد شد. گویندگان و نویسندگان نترسند از حکومت اسلامی و نترسند از ولایت فقیه. ولایت فقیه که آنطور که اسلام مقرر فرموده است و ائمه ما نصب فرموده اند به کسی صدمه وارد نمی کند، دیکتاتوری بوجود نمی آورد، کاری که بر خلاف مصالح مملکت است انجام نمی دهد. کارهایی که بخواهد دولت یا رئیس جمهوری یا کس دیگر بر خلاف مسیر ملت و بر خلاف مصالح کشور انجام دهد، فقیه کنترل می کند، جلوگیری می کند. شما از اسلام نترسید، از فقیه نترسید، از ولایت فقیه نترسید. شما هم مسیر همین ملت را طی کنید و با ملت باشید، حساب خودتان را از ملت جدا نکنید، نشینید پیش خودتان طرح بریزید و پیش خودتان برنامه درست کنید. شما باید دنبال ملت باشید، باید هوادار ملت باشید. شما اینقدر اشکال به برنامه های اسلامی نکنید. شمای که از اسلام هستید لکن از اسلام درست اطلاع ندارید، مسلم هستید لکن از احکام درست مطلع نیستید، شیعه هستید لکن از احکام ائمه علیهم السلام درست مطلع نیستید، اینقدر کارشکنی نکنید. ملت رای داده است به جمهوری اسلامی، همه باید تبعیت کنید، اگر تبعیت نکنید محو خواهید شد. بر خلاف مسیر ملت، بر خلاف مسیر اسلام راهی را پیش نگیرید، گمان نکنید که آن طرحی را که اسلام داده است موجب نابودی اسلام می شود. این منطق، منطق آدم ناآگاه است. نگوئید ما ولایت فقیه را قبول داریم، لکن با ولایت فقیه اسلام تباه می شود. این معنایش تکذیب ائمه است، تکذیب اسلام است و شما من حیث لای شاعر این حرف را می زنید، بیائید دنبال ملت که همه با هم به جمهوری اسلامی رای داده اند و در مقابل آنها یک عده، یک عده بسیار معدود، یک از صد، یک و نیم از صد با اینکه همه قوای خودشان را جمع کردند رای خلاف دادند. شما تبعیت بکنید از اکثریت قریب به اتفاق ملت، تبعیت بکنید از اسلام، تبعیت بکنید از قرآن کریم، تبعیت بکنید از پیغمبر اسلام. مخالفت نکنید اینقدر، از مجلس خبرگان کناره گیری نکنید. این کناره گیری از ملت است، کناره گیری از اسلام است. کارشکنی نکنید برای مجلس خبرگان، که این بر خلاف مسیر ملت است، بر خلاف مسیر اسلام است. خودتان را پیش ملت مفتضح نکنید - شما - باید از شما کار صحیح انجام بگیرد، وقتی ملت شما را بر خلاف مسیر خود دانست طرد می کند. آگاهانه عمل کنید، آگاهانه حرف بزنید، آگاهانه رای بدهید، بدون توجه، بدون ادراک، بدون فهم رای ندهید. (۲) آقایان بگذارید یک چند وقتی هم مردم الهی بشوند، تجربه کنید، لااقل بفهمید این معنا را که، با تجربه بفهمید که یک ملتی که تا حالا تحت بار طاغوت بوده است حالا هم تحت بار الله باشد، این را تجربه کنید. اگر از اسلام بدی دیدید، بگوئید چه بدی از اسلام تا حالا دیدید، تا حالا که اسلامی در کار نبوده است، در مملکت ما نمی گذاشتند، حالا هم شماها نمی گذارید. آن وقت دشمن ها نمی گذاشتند. حالا بعضی دوست هایی که معتقد هستند نمی گذارند یا شاید بعضی شان هم دشمن باشند. چرا باید شما بترسید از اینکه یک نفر آدم در مثلاً اتاقش نشسته و یک چیزی می نویسد در روزنامه هم درج می کند اینها نمی دانند اصلاً معنای اسلام چه است، اینها مخالف نهضت اسلام هستند، اینها اگر مخالف با رژیم هم باشند، مخالف با اسلام هم هستند، اینها یک چیز دیگری می خواهند، نه رژیم باشد و نه اسلام باشد، یک جمهوری دموکراتیک، آنهم به آن معنایی که غرب وارد کرده اینجا، به آن معنا که حتی در غرب است، آن جمهوری که در آن دموکراتیک که در غرب هست حتی در ایران نیامده تا حالا، آن وارداتی است. این دموکراتیک که در ایران آمده، آن آزادی و آن نمی دانم استقلال و آن مسائلی که تا حالا آمده، همان هایی بوده است که آریامهر فریاد می کرد تمدن بزرگ و همان بود که همه دیدید این تمدن بزرگ پدر این ملت را در آورد، بس است! کافی است! آریا مهر کافی ست برای ما تا قیامت. اینقدر تبعیت نکنید از این رژیم، اینقدر تبعیت نکنید از این غربی ها، از این شرقی ها، کافی است ظلمی که تاکنون به ما شده است. باز هم

باید ما زیر بار ظلم برویم، باز هم از زیر بار اسلام می‌خواهند خارج بشویم. این یک مساله تشریفاتی، بله، آقایان بعضی شان می‌گویند: «مساله ولایت فقیه، یک مساله تشریفاتی باشد مضایقه نداریم، اما اگر بخواهد ولی دخالت بکند در امور، نه، ما آن را قبول نداریم حتما باید یک کسی از غرب بیاید. ما قبول نداریم که یک کسی اسلام تعیین کرده، او دخالت بکند.» اگر متوجه به لازم این معنا باشند، مرتد می‌شوند، لکن متوجه نیستند. (۳) من از خدای تبارک و تعالی می‌خواهم که ما را از شر دوست های جاهل و دشمن های شیطان نجات بدهد و در این مرحله که داریم که بعد آن پیش می‌آید مجلس شورا، آن شورائی که نصیحت را عرض کردم که باید چه بکنید و با قوت و با بینش کامل این راه را طی بکنید و طی می‌کنید، این ملت است، ملت می‌خواهد، ما چه بکنیم. شما فرض بکنید که یک فاجعه است، ما فرض می‌کنیم که فاجعه است، این فاجعه را ملت می‌خواهد، شما چه می‌گوئید؟ این فاجعه ولایت فقیه را شما می‌گوئید، این فاجعه را ملت ما می‌خواهند، شما چه می‌گوئید؟ بیاید سؤال بکنیم، به رفرا ند می‌گذاریم که آقا ولایت فقیه را که آقایان می‌فرمایند فاجعه است، شما می‌خواهید یا نمی‌خواهید؟ بروید آری اش چقدر، نه اش چقدر. خدا همه تان را توفیق بدهد، مؤید بکند. (۴) ملت ما اگر بخواهند سردی بکنند، یکی از اموری که توطئه در آن هست این است که راجع به این قانون اساسی مردم را سرد کنند. از آنها پرسید خوب این قانون اساسی که شما می‌گوئید که قانونی است ارتجاعی، کدام یکی از این موادش ارتجاعی است؟ اولی که دست رویش می‌گذارند، دست می‌گذارند روی ولایت فقیه اول دست آنجا می‌گذارند برای اینکه این یک طرح اسلامی است و آنها از اسلام می‌ترسند. آنها اسلام را ارتجاع می‌دانند، آنها جرات نمی‌کنند به کلمه اسلام بگویند ارتجاعی است، می‌گویند که اینها می‌خواهند ما را به ۱۴۰۰ سال پیش برگردانند. این همان تعبیر دیگر است منتها کلمه اسلام را نمی‌گویند. (۵) قیام بر ضد حکومت اسلام، خلاف ضروری اسلام است، خلاف اسلام است بالضروره. حکومت الآن حکومت اسلام است، قیام کردن بر خلاف حکومت اسلامی، جزایش جزای بزرگی است. این را نمی‌شود بگوئیم که یک ملائی عقیده اش این است که باید بر خلاف حکومت اسلامی قیام کرد. همچو چیزی محال است که یک ملائی بگوید، یک ملائی عقیده داشته باشد به این معنا که بر خلاف اسلام باید عمل کرد، باید شکست اسلام را، اینها نسبت می‌دهند به بعضی از مراجع این مسائل را. دروغ است این حرف ها، هرگز نخواهند گفت. قیام بر ضد حکومت اسلامی در حکم کفر است، بالاتر از همه معاصی است، همان بود که معاویه قیام می‌کرد، حضرت امیر قتلش را واجب می‌دانست. (۶) من باید یک تنبیه دیگری هم بدهم و آن اینکه، من که ایشان را حاکم کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب الاتباع است، ملت باید از او اتباع کند، یک حکومت عادی نیست، یک حکومت شرعی است، باید از او اتباع کنند. مخالفت با این حکومت مخالفت با شرع است، قیام بر علیه شرع است، قیام بر علیه حکومت شرع جزایش در قانون ما هست، در فقه ما هست و جزای آن بسیار زیاد است. من تنبه می‌دهم به کسانی که تخیل این معنی را دارند که کارشکنی بکنند یا اینکه خدای نخواسته یک وقت قیام بر ضد این حکومت بکنند، من اعلام می‌کنم به آنها که جزای آنها بسیار سخت است در فقه اسلام. قیام بر ضد حکومت خدایی قیام بر ضد خداست، قیام بر ضد خدا کفر است و من تنبه می‌دهم به اینها که به روی عقل بیایند، بگذارند مملکت ما از این آشفتگی بیرون برود، بگذارند خون های محترم ریخته نشود، بگذارند جوان های ما دیگر اینقدر خون ندهند، بگذارند اقتصاد ما صحیح بشود، ما به تدریج کارها را اصلاح بکنیم. (۷) آن کسی که بر ضد خدا قیام کند، بر ضد احکام خدا قیام کند، آن کسی که خیانت کند بر اسلام، خیانت کند بر مملکت مسلمین، عاقبتش این است و این عاقبت سهلی است، عاقبت های بالاتری در کار است. این الان بهشتش این است که در دنیا باشد با همه نکبت، این موفق به توبه نخواهد شد، من نمی‌گویم نباید بشود اما نخواهد شد. حضرت سجاد سلام الله علیه از قراری که منقول است به یزید یاد داد که از چه راه توبه کن. حضرت زینب فرمود: آخر به این، این موفق نمی‌شود به توبه، کسی که امام را بکشد موفق به توبه نمی‌شود، اگر موفق می‌شد به توبه صحیح، قبول می‌کرد خدا، لکن نمی‌شود، یعنی قلب جوری می‌شود، قلب انسان طوری می‌

شود که دیگر برای انسان امکان ندارد آن قلب را از آن طبعی که برایش واقع شده است، از آن ظلمتی که برایش واقع شده است، بتواند نجات بدهد، نمی تواند اصلا. دعا کنید که انسان اینطور نشود، خداوند در قلب انسان مهر نگذارد، یک مهری که دیگر نتواند خودش هم هیچ کاری بکند. (۸) اینها گاهی وقت ها با همین صورت سازی که مثلا می خواهد چه بشود و به دیکتاتوری می رسد و دیکتاتوری عمامه و عصا و - نمی دانم - از این حرف هائی که تزریق کرده اند به آنها و دیکته کرده اند و اینها هم همان را پس می دهند. مثل بچه ها که یک چیزی را دهنشان می گذارند پس می دهند، اینها هم از این قبیل هستند. شما از این به بعد انشاء الله وقتی که دانشگاه ها باز بشود، مبتلای به این مسائل هستید و باید با هوشمندی و با مطالعه و با مشورت بین خودتان افرادی را که می بینید یا با اسم آزادی و - نمی دانم - این حرف ها که می خواهند یک آزادی خاصی در کار باشد، دلبخواهی در کار باشد، نه آزادی مطلق، یا به اسم دموکراسی و امثال ذلک، الفاظ جالبی که در هیچ جای دنیا معنایش پیدا نشده تا حالا، هر کس برای خودش یک معنایی می کند، به اینطور چیزها گرفتار هستید. (۹) این از اموری است که مترقی ترین موادی است که در قانون اساسی اینها چیز کردند و اینها دشمن ترین مواد پیش شان این است. همین ها بودند که فریاد می کردند و می نوشتند که خوب دیگر اسلام را می خواهد چه کند، خوب بگویید جمهوری، از اسلام می ترسیدند «خوب به جای اسلام بگذارید دمکراتیک، جمهوری دمکراتیک» اینها نمی فهمند که این همه دمکراسی که در عالم معروف است، کجاست؟ کدام مملکت را شما دارید؟ این ابرقدرت ها کدام یکی شان به موازین دموکراسی عمل کرده اند؟ یک دموکراسی که در هر جایی یک معنا دارد، در شوروی یک معنا دارد، در آمریکا یک معنا دیگر دارد، پیش ارسطو یک معنایی دارد، پیش حالا یک معنای دیگر دارد، ما می گوئیم یک چیزی که مجهول است و هر جا یک معنا از آن می کنند ما نمی توانیم آن را در قانون اساسی مان بگذاریم که بعد هر کسی دلش می خواهد آنجوری درستش کند. ما می گوئیم اسلام. (۱۰) ولایت فقیه برای شما یک هدیه الهی است. در هر صورت ما الان گرفتار یک مشت اشخاصی مختلف السلیقه و مختلف العقیده ای که - همه در این معنایی که - همه در این معنا که نخواهند این مملکت به سر و سامان برسد شریکند، در عقائد مختلفند، بعضی گروه هاشان با بعضی گروه های دیگر دشمن هم هستند لکن در یک چیز موافقند و آن اینکه مخالفت با اسلام، مخالفت با آن چیزی که همه ملت ما به آن رای دادند، در این، اینها موافقند یعنی در باطل خودشان اتفاق دارند. شماها در حق خودتان مجتمع باشید، این باطل ها نمی توانند کاری بکنند. شماها توجه داشته باشید که اسلام برای شما، برای ما، برای همه، برای همه بشر مفید است. اسلام یک طرحی است که برای مستضعفین بیشتر از دیگران مفید است و برای همه مفید است. (۱۱) جلو دیکتاتوری را ما می خواهیم بگیریم، نمی خواهیم دیکتاتوری باشد، می خواهیم ضد دیکتاتوری باشد. ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است، نه دیکتاتوری. چرا اینقدر به دست و پا افتاده اید و همه تان خودتان را پریشان می کنید بیخود؟ هر چه هم پریشان بشوید و هر چه هم بنویسید، کاری از شما نمی آید من صلاحتان را می بینم که دست بردارید از این حرف ها و از این توطئه ها و از این غلط کاری ها. برگردید به دامن همین ملت، همانطوری که توصیه به دموکرات ها کردم به شما هم می کنم و شما و آنها را مثل هم می دانم منتها شما ضررتان بیشتر از آنها است. (۱۲) اینها اصلا اطلاعی ندارند که قضیه ولایت فقیه چی هست. اصلا از سر و ته ولایت فقیه سر در نمی آورند که اصلا چی چی هست، در عین حالی که سر در نمی آورند می نشینند می گویند اگر بنا باشد که ولایت فقیه بشود دیکتاتوری می شود. کذا می شود. مگر امیر المؤمنین که ولی امور مردم بود دیکتاتور بود، مگر خود پیغمبر که ولایت داشت دیکتاتور بود. مگر بگویند که ولایت برای پیغمبر هم نیست، پیغمبر هم مثل سایر مردم، و از اینها بعید نیست این را بگویند، لکن جرات نمی کنند بگویند. دیکتاتوری کدام است، در اسلام همچو چیزی مطرح نیست. اسلام دیکتاتور را محکوم می کند، اسلام یک نفر فقیه بخواهد اگر دیکتاتوری بکند از لایت ساقطش می کند. چطور دیکتاتوری می گویند می کند اسلام و این حرف ها را می زنید. اگر می دانید و می گویند، چرا باید در مخالف مسیر ملت سیر بکنید و این مسائل را بگویید. و اگر نمی دانید، چرا انسان ندانسته یک حرفی را بزند همین بیخود بدون اینکه بفهمد چی هست



مساله بیاید یک همچو مسائلی را بگوید. (۱۳) اینها (مخالفین حکومت اسلامی) به اسلام عقیده ندارند، اینها با قرآن مخالفند. - اگر - از قرآن - به قرآن اعتقاد دارند، قرآن فرموده است: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» چرا از اولی الامر اطاعت نمی کنند؟ چرا قیام بر ضد حکومت کردند؟ چرا قیام بر ضد اولی الامر کردند؟ (۱۴) همه فقهای اهل سنت می گویند اطاعت اولی الامر واجب است و اینها نمی کنند، یعنی خلاف می کنند، بر خلاف رفتار می کنند. پس بدان اینها سنی نیستند اینها می خواهند شما را بازی بدهند، بگویند که ما سنی هستیم. (۱۵) آقا، اینها اینطور نیست که شما خیال بکنید که ما اسلام را می خواهیم اما ملا نمی خواهیم، مگر می شود اسلام بی ملا، مگر شما می توانید بدون ملا کار را انجام بدهید، باز این ملاها هستند که جلو می افتند کار انجام می دهند، اینها هستند که جانشان را می دهند. الآن هم ما تو حبس ملاها داریم الان هم علما داریم، الآن هم علمای فداکار داریم. الآن هم هستند توی حبس و زیر بار این ظلم ها نمی روند و چیزشان می دهند که شما هم عذری بخواهید و نمی خواهند. خوب الآن هم داریم، الآن هم داریم، الآن هم علمای ما در حبس هستند، علمای بزرگ ما در حبس هستند. من این که عرض کردم یک چیزهایی بود که خود من مشاهده کردم و خیلی هایش هم یادم نیست و جلوترش هم که ما دیگر اهل تاریخ نیستیم که ببینیم. این گله هم که من دارم از این آقایان روشنفکرها این است که یک همچو جناح بزرگی که ملت پشت سرش ایستاده، این را از خودتان کنار نزنید بگویید که «ما اسلام می خواهیم ملا- نمی خواهیم» این خلاف عقل است، این خلاف سیاست است. (۱۶) شمائی که دلسوزید برای اسلام، شمائی که می گوید ما اسلام را می خواهیم، نگویید که ما اسلام را می خواهیم آخوند نمی خواهیم، شما بگویید اسلام را می خواهیم آخوند هم می خواهیم. (۱۷) اگر شما بخواهید خودتان باشید و منهای آخوند، تاقیامت هم در زیر بار دیگران هستید. شما همه جمع بشوید، همه با هم باشید، همه برادر باشید، اینها را رد نکنید، این یک قدرت لا یزال است، این قدرت ملت است، شما این قدرت ملت را کنار نگذارید بگویید ما نمی خواهیم، شما هر چه هم بگویید ما نمی خواهیم - خوب - مردم می خواهند، شما یک عده ای هستید، دیگران همه هستند، بازارها می خواهند اینها را، خیابان ها اینها را می خواهند. گله من از این طبقه روشنفکر در عین حالی که من علاقه دارم به اینهایی که خدمت می کنند به اسلام خصوصا این خارج، اینهایی که خارج کشور هستند، اینهایی که در آمریکا هستند، اینهایی که در اروپا هستند، اینهایی که در هندوستان هستند، من با اینها روابط دارم، اینها خدمتگزارند، اینها می خواهند به اسلام خدمت بکنند، اینها گاهی که اشکالاتی که در آنجا شده است با تمام قوت رفع کرده اند، اینها می خواهند رفع ظلم بکنند، اینها علاقه به اسلام دارند لکن نباید اینهایی که علاقه به اسلام دارند، بعضی از اینها خدمت های علمای اسلام و آخوند جماعت را ندیده بگیرند و بگویند که ما اسلام می خواهیم منهای آخوند، نمی شود آقا این، اسلام بی آخوند مثل اینکه بگویید ما اسلام می خواهیم، اسلامی که سیاست نداشته باشد، اسلام و آخوند اینطور توی هم هستند، اسلام بی آخوند اصلا نمی شود. پیغمبر هم آخوند بود، یکی از آخوندهای بزرگ پیغمبر است، راس همه علما پیغمبر است. حضرت جعفر صادق هم یکی از علمای اسلام است، اینها فقهای اسلام اند، راس فقهای اسلام هستند. «من آخوند نمی خواهم» حرف شد؟! من گله دارم از اینها. (۱۸) پی نوشت ها: ۱. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۲۵۳ - ۱۲/۷/۵۸. ۲. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۱۷۱ و ۱۷۰ - ۲۸/۶/۵۸. ۳. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۲۵۴ - ۱۲/۷/۵۸. ۴. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۲۵۵ - ۱۲/۷/۵۸. ۵. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۵۵ و ۱۵۴ - ۱۶/۸/۵۸. ۶. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۵ - ۲۹/۷/۵۸. ۷. صحیفه نور - جلد ۵ - صفحه ۳۱ - ۱۵/۱۱/۵۷. ۸. صحیفه نور - جلد ۵ - صفحه ۱۴۵ - ۱۴/۱۲/۵۷. ۹. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۱۸۳ - ۳۰/۶/۵۸. ۱۰. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۱۵۵ و ۱۵۴ - ۱۶/۸/۵۸. ۱۱. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۸۷ و ۸۸ - ۹/۸/۵۸. ۱۲. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۲۹ - ۳۰/۷/۵۸. ۱۳. صحیفه نور - جلد ۱۰ - صفحه ۸۹ و ۹۰ - ۹/۸/۵۸. ۱۴. صحیفه نور - جلد ۸ - صفحه ۲۷۳ - ۲/۶/۵۸. ۱۵. صحیفه نور - جلد ۹ - صفحه ۴ - ۷/۶/۵۸. ۱۶. صحیفه نور - جلد ۱ - صفحه ۲۶۲ - ۱۰/۱۰/۵۶. ۱۷. صحیفه نور - جلد ۱ - صفحه ۲۶۲ - ۱۰/۱۰/۵۶. ۱۸. صحیفه نور - جلد ۱ - صفحه ۲۶۲ - ۱۰/۱۰/۵۶. منابع مقاله: سخن آفتاب،

سازمان تبلیغات اسلامی؛

## نظارت مجلس خبرگان بر رهبر

نظارت مجلس خبرگان بر رهبر در صدر اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی، درباره نظارت مجلس خبرگان آمده است: «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». آنچه از این اصل استظهار می‌شود عبارت است از: شرایط و اوصاف مذکور در قانون اساسی برای تصدی مقام رهبری، اختصاص به زمان حدوث رهبری ندارد و باید در حال بقاء نیز محفوظ بماند. ب: وظیفه مجلس خبرگان در مقام اثبات و تشخیص، اختصاص به مقام حدوث و تعیین رهبری ندارد و در مقام بقاء نیز وظیفه دارند بررسی و پژوهش کامل نمایند که آن شرایط و اوصاف همچنان موجود بوده اولاً و باقی است ثانیاً. ج: در صورت کشف خلاف (به لحاظ مقام ثبوت) و نیز در صورت زوال برخی از شرایط و اوصاف (به لحاظ مقام بقاء)، فقیه مزبور، در ظرف فقدان (حدوثاً یا بقاء)، رهبر نبوده و نیست و از سمت رهبری منزل است و وظیفه خبرگان، اعلام نفی رهبر سابق و معرفی رهبر لاحق است. فقدان شرایط یا اوصاف، گاهی به تحول و دگرگونی منفی در شخص فقیه پذیرفته شده به عنوان رهبر است؛ مانند آنکه به سبب علل طبیعی کهنسالی، بیماری، رخدادهای تلخ غیر مترقب و...، فاقد برخی از شرایط رهبری گردد که بیان شد؛ و گاهی تحول و دگرگونی، به صورت مثبت است؛ به این معنا که یکی از فقیهان همسان فقیه حاکم، به رجحان علمی یا عملی یا مقبولیت عامه برسد؛ به گونه‌ای که اگر چنین رجحانی در طلیعه انتخاب و تعیین رهبر حاصل شده بود، حتماً آن فقیه راجح به عنوان رهبر تعیین می‌گشت و اکنون نیز این رجحان، به گونه‌ای است که قابل اغماض نیست. در چنین شرایطی، وظیفه خبرگان، معرفی فقیه رجحان یافته و ممتاز می‌باشد. فقدان شرایط و اوصاف، گاه به صورت دائمی است و گاه به صورت موقت. فقدان دائمی، مانند رخداد وفات یا چیزی که ملحق به وفات باشد تحقق می‌یابد؛ مانند فوتی قطعی و کهن سالی حتمی که با نسیان و فقدان قدرت رهبر همراه باشد. فقدان موقت و موسمی، در جایی که مانند بیماری درازمدت که علاج آن در مدت کوتاه مغتفر و مورد تسامح، یقیناً ممکن نیست و شرایط و اوصاف رهبری در زمان آن بیماری صعب‌العلاج، قطعاً مفقود است. در این حال نیز وظیفه خبرگان، مراقبت و اعلام نتایج است؛ در صورت فقدان دائم اوصاف و شرایط، درصدد تعیین رهبر آینده و معرفی او به مردم می‌آیند و در صورت فقدان اوصاف و شرایط، شورای مشخصی، وظایف رهبری را به طور موقت بر عهده دارد که در اصل یکصد و یازدهم چنین بیان شده است: «در صورت فوت یا کناره‌گیری یا عزل رهبر، خبرگان موظفند در اسرع وقت نسبت به تعیین و معرفی رهبر جدید اقدام نمایند. تا هنگام معرفی رهبر، شورای مرکب از رئیس‌جمهور، رئیس قوه قضائیه و یکی از فقهای شورای نگهبان به انتخاب مجمع تشخیص مصلحت نظام، همه وظایف رهبری را به طور موقت به عهده می‌گیرد... هرگاه رهبر بر اثر بیماری یا حادثه دیگر موقتاً از انجام وظایف رهبری ناتوان شود، در این مدت شورای مذکور در این اصل وظایف او را عهده‌دار خواهد شد». منابع مقاله: ولایت فقیه، جوادی آملی، عبدالله؛

## نظارت همگانی

نظارت همگانی یکی دیگر از اصول نظام اسلامی که عامل بازدارنده نیرومندی در برابر لغزش مسئولین امر محسوب می‌شود و جلو هرگونه خطا و اشتباه را در اجرای سیاستهای اتخاذ شده می‌گیرد، مساله «نظارت همگانی» است. یکایک احاد امت مسؤولیت نظارت را بر عهده دارند و مساله «نصح الائمة» یکی از فرائض اسلامی است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این زمینه می‌فرماید: «من اصبح و لم یهتّم بامور المسلمین فلیس منهم» (۱). هر که روزانه درباره شؤون مسلمین اهتمام نرزد، از آنان شمرده

نمی‌شود. عبارت «من اصبح»، مفاد «روزانه» را می‌رساند یعنی هر روز که از خواب برمی‌خیزد، اولین چیزی که باید درباره آن بیاندیشد، همانا امور جاری در رابطه با شئون عامه مسلمانان است. و این گونه اهمیت دادن به شئون مسلمین، باید عملکرد پیوسته و همیشگی هر فرد مسلمان باشد و عبارت «امور المسلمین» تمامی شئون مسلمانان را در رابطه با مصالح عامه شامل می‌شود که از مهم‌ترین آنها جریانات سیاسی، فرهنگی، اقتصادی هستند و هر چه از این قبیل بوده و از شئون عامه محسوب می‌گردد، زیرا «شئون عام است و به - مسلمین که کلمه جمع است - اضافه شده است. بنابراین مصالح همگانی مورد نظر است. پس هر مسلمانی باید همواره در صحنه حاضر باشد و خود را در اداره شئون مت‌سهیم بداند و با چشمی باز و بینشی عمیق، ناظر بر جریانات باشد. در روایت دیگری پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گوید: «ثلاث لا یغل علیها قلب امرء مسلم: اخلاص العمل لله. والنصیحة لائمة المسلمین. واللزوم لجماعتهم» (۲). سه چیز است که وجدان پاک یک فرد مسلمان، از آن فروگذاری نمی‌کند و بر خود روا نمی‌دارد که درباره آن کوتاهی نماید: - خلوص نیت در رفتار و کردار خویش و پیوسته خدا را در نظر داشتن. - اندرز پاک و درو از آلایش، نسبت به مسؤولان امر روا داشتن. - پیوستن به بافت جماعت مسلمان و از ایشان کناره نگرفتن. و این یک وظیفه شرعی است که آحاد مسلمین، بایستی همواره در جریان امور باشند و نسبت به جریانات کشور بی تفاوت نباشند و کشور و دولت را از خود بدانند و خود را صاحبان حقیقی کشور و مصالح امت بدانند و دولت مردان را خدمت‌گذاران مخلص ملت دانسته، علاوه بر همکاری و وفاداری نسبت به آنان، بر رفتار و کردار آنان نظارت کامل از خود نشان دهند، تا دولت مردان پیوسته احساس کنند که صاحبان حقیقی کشور شاهد و ناظر رفتار آنان می‌باشند. در مقابل، وظیفه دولت مردان است که همواره مردم را در جریانات کارها در تمامی ابعاد سیاست گذاری قرار دهند و هرگز از آنان فاصله نگیرند و آنان را بیگانه ندانند. و این همکاری و وفاداری توأم با نظارت و حسن مراقبت، بهترین و مستحکم‌ترین پشتوانه‌ای است، که یک دولت مردمی می‌تواند بدان اعتماد کند و پایه‌های حکومت و دولت را بر اساس آن هر چه استوارتر سازد، لذا باید این اعتماد و حس همکاری دو طرفه باشد. امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «فاذا عملت الخاصة بالمنکر چهارا، فلم تغیر العامة ذلك، استوجب الفریقان العقوبة من الله» (۳) اگر خواص مرتکب خلاف شوند و عامه مردم بر آنان خرده‌نگیرند، هر دو دچار سوء عاقبت خواهند گردید. مسؤولیت رهبر در پیشگاه خدا و مردم مساله مسؤولیت مقام رهبری در پیشگاه خدا و مردم از همین وظیفه متقابل رهبر و مردم نشأت گرفته، زیرا مقام رهبری در پیشگاه الهی مسؤولیت دارد تا مجری عدالت باشد و احکام اسلامی را بدون کم و کاست اجرا نماید و بدین جهت است که افزون بر علم و اقتدار، عدالت و تقوا نیز در مقام رهبری شرط است. او همچنین در مقابل ملت نیز مسؤولیت دارد و باید جوابگوی نیازهای عمومی باشد و در تامین مصالح همگانی در همه زمینه‌ها بکوشد و اگر کوتاهی کند یا کوتاه‌آید و نتواند از عهده آن برآید، از جانب مردم به وسیله خبرگان منتخب آنان برکنار می‌شود که در اصل یک‌صد و یازدهم قانون اساسی شرح آن آمده است. امام امیرمؤمنان علیه السلام در رابطه با حق متقابل رهبر و مردم و مسؤولیتی که در مقابل یکدیگر دارند، می‌فرماید: «ایها الناس ان لی علیکم حقا، و لکم علی حق. فاما حقکم علی فالنصیحة لکم، و توفیر فیکم علیکم، و تعلیمکم کی لا تجهلوا. و تادیبکم کیما تعملوا. و اما حق علیکم فالوفاء بالبیعة، و النصیحة فی المشهد والمغیب. و الاجابة حین ادعوکم. و الطاعة حین آمرکم» (۴). ای مردم، همان گونه که من بر شما حقی دارم، شما نیز بر من حقی دارید. حق شما بر من آن است که هیچ‌گاه از رهنمودهای خالصانه دریغ نورزم و در تامین رفاه زندگی شما بکوشم و در تربیت و تعلیم همگانی کوتاهی نکنم. امام علیه السلام در این سخن، سه موضوع مهم را مطرح می‌کند: ۱. رهنمودهای خالصانه، پدران و حکیمان، بدون جهت‌گیری. که همه آحاد ملت مدنظر باشند. ۲. تامین رفاه در زندگی در سطح عموم و ایجاد اشتغال و رونق دادن به کشت و کار و صنعت و تجارت و بالابردن سطح درآمدها. ۳. تعلیم و تربیت به صورت فراگیر و فراهم نمودن امکانات پیشرفت بسوی مدارج عالی دانش و ایجاد پژوهشگاه‌های علمی در تمامی زمینه‌ها. البته این با قطع نظر از دیگر وظایف نظام حکومت اسلامی از قبیل حراست از سرزمین اسلامی و ثروت ملی و ارزشهای دینی و فرهنگی و نیز

بالا بردن توان سیاسی و نظامی و اقتصادی کشور است که در دیگر کلمات مولا امیرمؤمنان علیه السلام آمده است. و اما حق رهبر بر ملت، یعنی مسؤولیت امت در مقابل دولت حاکم، این است که به پیمان خود وفادار باشند و اگر کاستیهایی می بینند، در حضور مسؤولان یادآور شوند و در غیاب آنان در صدد افشای عیوب و اشکالات نباشند و دستورات را به طور کامل انجام دهند. پی نوشت ها: (۱) کافی شریف ج ۲ ص ۱۶۳. (۲) بحار الانوار ج ۷۵ ص ۶۶ رقم ۵. (۳) وسائل الشیعه باب ۴ (امربه معروف) ج ۱۶ ص ۱۳۶ رقم ۱. (۴) نهج البلاغه: خطبه ۳۴ (صبحی صالح) ص ۷۹. منابع مقاله: مجله کتاب نقد، شماره ۷، معرفت، محمد هادی؛

## حقوق اقلیت‌های مذهبی

حقوق اقلیت‌های مذهبی مسئله تعیین حقوق و وظائف بیگانگان یکی دیگر از موضوعات حقوق بین الملل خصوصی است که از دیرباز مورد بحث بوده است. در گذشته های دور برای بیگانگان حقوق روشن و فراوانی وجود نداشته است و تا همین اواخر، حقوق آنان عمدتاً در پرتو معاهدات دو یا چند جانبه و رفتار متقابل معلوم می شده است و اخیراً حداقلی از حقوق برای آنان به عنوان یک الزام بین المللی در نظر گرفته شده است. اما در نظام حقوق اسلام از همان آغاز و از چهارده قرن پیش، بیشترین و بهترین حقوق حتی به طور یکجانبه و به صورت یک اصل خود الزامی از طرف دولت اسلامی برای بیگانگانی که به شکل قانونی در قلمرو دولت اسلامی زندگی می کنند پیش بینی شده و در مقابل محرومیتی که از بعضی از حقوق ویژه اتباع دولت اسلامی دارند، از برخی وظائف مهم معاف شده اند. به عبارت دیگر در آن زمان که دولتها، چه دولتهای دینی و چه غیر دینی برای بیگانگان کمترین حقی جز از سر ضرورت و اجبار قائل نبودند، نظام حقوقی اسلام به نیکوترین صورت، تمام آنچه را که امروز تحت عنوان «حداقل حقوق انسانی برای بیگانگان» معروف شده است برای بیگانگان به رسمیت شناخت. از جان، مال، منزل و مسکن آنان حمایت کرد و حق اشتغال به هر گونه حرفه و صنعت و تجارت مشروع را برای آنان به رسمیت شناخت. به هر حال اهم وظائف بیگانگان از این قرار است: ۱ رعایت کلیه مقررات و قوانین (عمومی) کشور اسلامی محل اقامت، ۲ احترام به مقررات و شعائر دینی، ۳ عدم مبادرت به اقدامات خصمانه علیه امنیت کشور، ۴ عدم مبادرت به جاسوسی به نفع حکومت بیگانه، ۵ عدم تجاهر به منکرات. جالب است توجه داشته باشیم که نظام حقوقی اسلام، نه تنها وظیفه بیگانگان مقیم دارالاسلام را معین کرده است، بلکه وظیفه مسلمانی را هم که به صورت قانونی چه دائم و چه موقت در کشورهای غیر اسلامی به عنوان بیگانه اقامت گزیده است، معین نموده و فی الجمله آنان را مکلف به رعایت قوانین عمومی دولت بیگانه محل اقامت نموده است. در مقابل وظائف مذکور، بیگانگان از این حقوق و معافیتها برخوردارند: ۱ آزادی ورود، و تردد در داخل کشور اسلامی (به استثنای مکه و مدینه)، ۲ آزادی انتخاب اقامتگاه، (به استثناء حجاز) ۳ آزادی انجام وظایف مذهبی، ۴ معافیت از پرداخت برخی از مالیات ها، ۵ معافیت از خدمت نظام وظیفه و دفاع از کشور، ۶ حق برخورداری از مقررات مربوط به احوال شخصیه بر طبق مقررات مذهبی خویش. از جمله آثار و نتایج آخرین حق آن است که در دعاوی بین المللی مربوط به احوال شخصیه و بر اساس قاعده فقهی «الزام و التزام» می توان تعارض قوانین را با صلاحیتدار دانستن قانون خارجی حل کرد. چنانچه در برخی دیگر از موارد تعارض قوانین نیز چنین امری امکان پذیر خواهد بود. حقوق اقلیتها انسانی ترین، نوع برخورد با اقلیتها را در نظام حقوقی اسلام می توان یافت، زیرا اسلام بیشترین حقوق و آزادی ها را برای اقلیتهای دینی یا اهل ذمه مقرر فرموده است. اولاً، انعقاد چنین پیمانی را برای آنان اختیاری و برای دولت اسلامی، در صورت درخواست آنان، الزامی نمود، یعنی بر دولت اسلامی واجب است که درخواست آنان مبنی بر انعقاد پیمان ذمه را بپذیرد. ثانیاً، اهل ذمه به موجب این پیمان در برابر دو تعهد اساسی یعنی پرداخت جزیه (بجای مالیات بیشتری که مسلمانان می پردازند) و التزام به مقررات جامعه اسلامی، تقریباً از تمامی حقوقی که برای مسلمانان ثابت است برخوردار می شوند. هم جان و مال آنان، همچون مسلمانان، از مصونیت و امنیت برخوردار است، تا آن جا که بر دولت اسلامی است که از آنان دفاع کند، بدون

آن که وظیفه‌ای نسبت به دفاع ملی در برابر متجاوز داشته باشند، و هم به لحاظ فعالیت‌های اقتصادی و اشتغال به زراعت، صنعت و تجارت نیز از آزادی زیادی بهره‌مند هستند. حتی برخی فعالیت‌های اقتصادی و بعضی از انواع بیع و تجارت که برای مسلمانان ممنوع است، برای آنان و البته در روابط بین خودشان مجاز شمرده شده است. حقوق مدنی مذهبی آنان به رسمیت شناخته شده و در امور شخصی یعنی نکاح، طلاق، ارث، وصیت و امثال آن، برابر مقررات مذهبی خودشان رفتار می‌کنند. در امور قضایی هم در عین آن که حق مراجعه به محاکم عمومی دولت اسلامی را دارند از استقلال قضایی نیز برخوردارند و می‌توانند به محاکم خود مراجعه نمایند. در حفظ آیین و اجرای مراسم مذهبی نیز از آزادی فراوانی برخوردارند و معابد و اماکن مقدس آنان مورد احترام و حمایت مسلمانان و دولت اسلامی است. افزون بر همه این حقوق و آزادی‌های شناخته شده برای اقلیتها، توصیه‌های مؤکد و الزام آور فراوانی مبنی بر حسن سلوک و رفتار مسلمانان با اهل ذمه وجود دارد، توصیه‌ها و دستوراتی که در عینیت تاریخ نیز تحقق یافته و همه دانشمندان منصف غربی که در این زمینه مطالعه و تحقیق داشته‌اند به آن اعتراف کرده‌اند. (۱) پی نوشت: ۱ برای نمونه، فرازهایی از سخنان مارسل بوازار حقوقدان برجسته و اسلام شناس معروف توجه فرمائید: «تساهل دینی» در اسلام، بر خلاف برداشت اروپائیان از این واژه، به بی بند و باری و سهل انگاری اطلاق نمی‌شود دیانت اسلام به گروه‌های غیر مسلمانی که در درون جامعه مسلمان، زندگی می‌کنند آزادی انجام فرائض دینی و حفظ آداب و رسوم قومی را داد و آنها را به حمایت خود گرفته است. این رفتار مردمی به تعبیر اسلام «تساهل» نامیده شده و مجامع جهانی، امروزه این تفکر عالمانه اسلام را به مقررات حمایت از آزادی‌های انسان، افزوده‌اند و از سخت گیریهای اکثریت نسبت به اقلیت در بیان افکار و عقاید خود چشم پوشیده‌اند. حکومت مسلمان نه تنها آزادی اقلیت غیر مسلمان را تأمین نموده، بلکه فرصت بهره‌مندی از مزایای اداری اقتصادی جامعه را به بیگانگان داده و موانعی را که در راه این بهره‌مندی وجود داشته، از پیش پای آنان برداشته است. باید توجه داشت که احترام به شخصیت انسانها و حمایت از آزادی حقوق اقلیت به خاطر احترام به شخصیت انسانها صورت گرفته و این امر به منزله پذیرش عقاید و افکار مخالف نیست... اسلام بر خلاف تفکر مسیحیت، نه تنها برای مخالفان خود، حق آزادی بیان قائل شده، بلکه آنها را زیر چتر حمایت کامل گرفته است... این مایه تساهل و امنیت باعث گردید که همبستگی و تفاهمی بین یهود، نصاری و مسلمان پدید آید، تساهلی که در گذشته بین جامعه مسیحی و اقوام غیرمسیحی حوزه مدیترانه وجود نداشته است». مارسل بوازار، اسلام و حقوق بشر، ترجمه محسن مویدی، ص ۱۳۳. ۱۳۲. منابع مقاله: فلسفه حقوق، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛

### گسترش آزادی در نظام ولایت فقیه

گسترش آزادی در نظام ولایت فقیه آنچه ذکر شد برای توضیح این معنا بود که در فرهنگ اسلامی، آزادی به چه معناست و آیا این معنا از آزادی در نظام مبتنی بر «ولایت مطلقه فقیه» سلب می‌گردد و یا توسعه می‌یابد؟ برخی افراد به شدت معتقدند که مطلقه بودن ولایت فقیه به معنای هیچ کاره شدن مردم است (۱) و یا معتقدند تنها حقی که برای مردم در چنین نظام سیاسی قائل هستند این است که آنها صرفاً می‌توانند شخص واجد شرایط تصدی ولایت فقیه را کشف کنند و نه انتخاب و دیگر هیچ. (۲) برای تبیین این مساله ابتدا بررسی می‌کنیم که چگونه در نظام سیاسی غیر الهی - که مبتنی بر ولایت فقیه نباشد - اسارت و تحقیر ملتها رخ می‌دهد؟ سپس بیان می‌کنیم چرا تنها در نظام ولایت فقیه حفظ و گسترش آزادی رخ می‌دهد. الف) سلب آزادی در نظام سیاسی غیر الهی: تمامی نظامهای سیاسی که مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه نیستند - اعم از نظامهای دموکراتیک یا لیبرال یا توتالیتار (تمامیت طلب) - بر اساس فرهنگ اسلامی، در حقیقت به سلب آزادی از ملتها می‌پردازند. بدین منظور لازم است آزادی با پسوند «الهی» و «مادی» معنا گردد. «آزادی الهی» مبتنی بر اختیار عبودیت و «آزادی مادی»، مبتنی بر اختیار هواپرستی است. در فرهنگ اسلامی تبعیت از نفس و پرستش دنیا، مبدا اسارت، هبوط و نزول انسان از قله رفیع انسانیت به حضيض ذلت حیوانیت می‌باشد و وقوع چنین



امری به معنای بدترین ذلت و حقارت و اسارت است. این دقیقا همان مساله ای است که در نظامات سیاسی یاد شده اتفاق افتاده است. بنابراین در مقابل مکاتبی - همچون لیبرالیسم - که بیشترین ادعای آزادی از حقوق فرد را دارند و قوانین را به عنوان عاملی برای دفاع از حقوق شهروندان در مقابل اکثریت و قدرت حاکمه قلمداد می نمایند، سوال اساسی این است که این قوانین و نظام حقوقی حاکم بر آن جامعه آیا نهایتا به توسعه عبودیت خواهد انجامید یا به گسترش دنیاپرستی؟ گسترش دنیاپرستی باعث می شود آزادی ملی آن جوامع از بین برود. یعنی حضور و تاثیر تاریخی آن جوامع، حضوری منفی خواهد بود و به جای آنکه توان آنها مصروف تکامل انسانها گردد مصروف گمراه نمودن بشریت و بعد بشر از مراتب قرب به حضرت حق می گردد. به همین دلیل تاثیر این جوامع در سایر جوامع، تداوم تاریخی نخواهد داشت هر چند در مقطعی از زمان جوامع دیگر را تحت تاثیر قرار داده و به نسبت تحت اراده خود شکل دهند. به دیگر سخن مبتنی بر فرهنگ مادی، آزادی ملی قابلیت وقوع ندارد و تاثیری که جوامع مادی بر شکل گیری تمدن بشری به جای می گذارند به عنوان تاثیر مثبتی در تکامل بشریت قلمداد نمی گردد. دقیقا همین محدودیت و انحراف در حوزه آزادی مدنی و شخصی نیز سرایت می کند یعنی آزادی ظاهری اعطا شده به افراد جامعه در محدوده قوانین وضع شده به گونه ای است که به اسارت و محدودیت بشریت منجر می گردد و جالب اینجاست که قوانین نیز به شکل زیبا در خدمت اسارت بشر قرار می گیرند. بنابراین چه ساده انگارند افرادی که گمان می برند در جوامع لیبرال بهترین شکل دفاع از حقوق شهروندان صورت پذیرفته است. (۳) ب) گسترش آزادی در نظام ولایت فقیه: تا بدینجا مشخص گردید که آزادی به معنای حقیقی و مورد پذیرش آن در نظامی که تنها به توسعه اختیارات مادی افراد می پردازد محقق شدنی نیست و تنها در جامعه ای که به دنبال اعتلای کلمه توحید است چنین آزادی میسر خواهد بود. منتهی نکته ای که در خصوص بحث جاری احتیاج به توضیح بیشتر دارد روشن تر نمودن نقش مردم در نظام ولایت فقیه است. البته قبل از این باید توجه داشت که در جامعه اسلامی، این «نظام ولایت» است که اداره جامعه را بر عهده دارد و نه ولایت یک شخص، بدین معنا که افراد جامعه در یک ارتباط خدا محورانه برای اعتلای جامعه اسلامی متناسب با ظرفیت خود پذیرای مسؤولیتی می شوند تا نظامی از ولایت و تبعیت، پیکره جامعه را تشکیل دهد. نهایت این است که در راس این هرم شخص خاصی با ویژگیهایی مشخص قرار گرفته که سرپرستی این کاروان را بر عهده دارد، و از مسؤولیت بیشتری در قبال خدای متعال و مردم برخوردار است. بزرگترین حق مردم بر حاکم، حق هدایت و سرپرستی جامعه است و ولی فقیه در قبال چنین حقی حتما مسؤول است. لذا این شبهه که در چنین نظامی مردم هیچ کاره اند یا ولی فقیه مسؤولیتی در قبال مردم ندارد، موضوعا قابل طرح نیست. طرح شبهه هایی نظیر «آمریت مقلدانه»، «استبداد» یا «هیچ کاره بودن مردم» ناشی از دو عامل زیر است: ۱- مقید نکردن معنا و حدود آزادی به تکامل، اگر مشخص گردد که آزادی بدون پسوند الهی یا غیر الهی قابل معنا شدن نیست و آزادی معنایی جز توسعه حضور در جریان تکامل ندارد، آنگاه معلوم می شود که آزادی تنها و تنها در نظام اسلامی قابل تحقق است. ۲- حل نبودن جمع بین «تبعیت و آزادی» اندیشه ای که تبعیت و تولی را مخل آزادی می داند، طبیعی است که ولایت مطلقه فقیه و لزوم تبعیت مردم از او را منافی آزادی بداند. اما اگر معلوم شود اولاً انواع آزادی الهی یا مادی لزوماً با نوعی محدودیت و تبعیت توأم است و ثانياً تبعیت همراه با آزادی ظاهری در نظام غیر الهی به مصلحت سلب آزادی میل می کند و تبعیت همراه با آزادی در نظام الهی به توسعه آزادی، مشکل فوق مرتفع خواهد شد. با توجه به توضیحات قبلی، گستره مشارکت مردم در نظام اسلامی را چنین می توان جمع بندی نمود: مردم در سه مرحله «تشخیص»، «تصمیم گیری» و «اجرا» در سه سطح «آزادی فردی»، «آزادی مدنی» و «آزادی ملی» حضور مؤثر و غیر قابل انکاری دارند که جدول مربوطه - از طریق ضرب عناوین شش گانه فوق - بدین شکل قابل ترسیم است: تشخیص - تصمیم - اجرا آزادی فردی - تشخیص در امور فردی - تصمیم در امور فردی - اجرا در امور فردی آزادی مدنی - تشخیص در امور مدنی - تصمیم در امور مدنی - اجرا در امور مدنی آزادی ملی - تشخیص در امور ملی - تصمیم در امور ملی - اجرا در امور ملی البته به این نکته مهم باید توجه داشت که میزان تاثیر مردم متناسب

با سطوح مختلف آزادی متفاوت است. دخالت مردم در امور شخصی با مشارکت آنها در امور مدنی از نظر شکلی و محتوایی تفاوت جدی دارد و مشارکت مردم در امور مدنی نیز با چگونگی حضور آنها در امور ملی تفاوت دارد. مردم با حضور در انتخابات، تظاهرات و اجتماعات مذهبی در امور ملی خود مشارکت می‌کنند و بر تصمیم‌گیری مسؤولان کشور نیز مستقیم و غیر مستقیم تاثیر می‌گذارند اما این بدان معنا نیست که رهبر در همه امور باید با مردم مشورت کند یا پس از تصمیم‌گیری جزئیات موارد را با آنها در میان گذارد. بنابر این در نظام الهی، مردم بهترین شکل از آزادی توأم با مسؤولیت پذیری را بر عهده دارند. به ویژه آنکه مشارکت مردم در نظام ولایت فقیه قابل توسعه است، یعنی به میزان تاثیر و نفوذ جامعه اسلامی بر سایر ملل، ظرفیت عملکرد جامعه بالا رفته و به تناسب توسعه حضور بین‌المللی، توسعه حضور و مشارکت داخلی نیز ایجاد می‌گردد. پی نوشت‌ها:

۱. حسینعلی منتظری، مجله راه نو، ش ۱۹، ص ۱۰. ۲. عبدالکریم سروش، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، کیان، ش ۳۲. ۳. بهروز ناظر، راه نو - ش ۱۱ ص ۳ - موسی غنی نژاد، راه نو - ش ۲ ص ۱۴ - صادق زیباکلام، «مصاحبه تلویزیونی پیرامون آزادی» ۱۶/۸/۷۷. منابع مقاله: نظام معقول، پیروزمند، علیرضا؛

### معنا، ملاک و مراتب آزادی

معنا، ملاک و مراتب آزادی اصولاً - معنای «آزادی» با معنای «اختیار» توأم است و اختیار داشتن نیز به معنای قدرت انجام یا عدم انجام کار - به تعبیر دیگر به معنای تصمیم‌گیرنده بودن فرد در محدوده مورد اختیار خود - است. بنابراین کم و زیاد شدن آزادی، تابع توسعه و یا تضییق میدان نفوذ اراده فرد است و هر میزان که اراده فرد در میدان گسترده تری قدرت جولان داشته باشد، آزادی بیشتری دارد و هر چه این دامنه تنگ تر گردد، علامت محدود شدن آزادی است. البته این معنا از آزادی، مفهوم اجمالی آن بوده و مورد پذیرش تمامی نظریه پردازان در باب اندیشه سیاسی است. اما مسأله مهمی که از بدو امر به صورت اجمالی بیان شد و می‌بایست بدان توجه بیشتر داشت، عین بودن مفهوم آزادی با معنای «مسؤولیت پذیری» است. همین که گفته شد آزاد بودن به مفهوم این است که فرد خود تصمیم‌گیرنده است لازمه اش چنین می‌شود که مسؤولیت تصمیم گرفته شده و عواقب آن نیز بر عهده شخص گذارده می‌شود و اصولاً به همین دلیل است که بنابر تفکر دینی، اختیار ملازم با ثواب و عقاب بوده و مجوز تکلیف است. لذا بنابر عقاید تمامی ادیان توحیدی که معتقد به مبدا و معادند، پذیرش اختیار و آزادی اولیه انسان، ملازم با متوجه شدن مسؤولیت و تکلیف بر عهده اوست که دقیقاً به دلیل همین آزادی است که امکان بازخواست از فرد در حوزه مورد اختیار پیدا می‌شود و بالاتر از این حتی اگر قائل به هیچ یک از مکاتب توحیدی نیز نگردیم، پذیرش آزادی در نظام اجتماعی، به اعتقاد همه متفکرین و صاحب نظران در این مسأله، ملازم با قبول مسؤولیت می‌باشد. به ندرت متفکری یافت می‌شود که در نظام اجتماعی طرفدار هرج و مرج (آنارشیزم) باشد. بنابراین از این عده قلیل که بگذریم هیچ یک از اندیشمندان، طرفدار هرج و مرج (مبنی بر اینکه افراد جامعه مجاز باشند هر کاری را که به منفعت شخصی آنها بود یا تصمیم آنها بر آن تعلق گرفت، انجام دهند) نیستند. لذا حداقل در عصر حاضر مباحثه پیرامون حدود آزادی و مبدا تعیین آن، بر سر دفاع از هرج و مرج و اعطای اختیار بی‌عنان و افسار گسیخته به افراد جامعه نمی‌باشد یعنی در هیچ یک از اندیشه‌های سیاسی موجود، طرفداری برای بی‌بند و باری به معنای عام آن وجود ندارد. بر این اساس اعتراض کسانی که خود را مدافع آزادی دانسته و مدعی اند که ما به هیچ وجه طرفدار دفاع از آزادی - به معنای دفاع از بی‌بند و باری - نیستیم، اعتراضی بجا و پسندیده است، ولی نهایت کلام این است که معنای بی‌بند و باری و حدود آزادی چیست؟ ما در ادامه بحث به بررسی این مسأله خواهیم پرداخت. ملاک آزادی برای اینکه مشخص شود مبدا تعیین و حدود آزادی چیست و آیا می‌توان آن را بدون مبدا دانست یا باید مبدا آن را عقل و قوانین عقلی و یا شرع - به عنوان بهترین منبع و معیار برای تعیین حدود آزادی - قلمداد کرد، ابتدا می‌بایست به نحوه جریان اختیار در فرد و جامعه اجمالاً نظر نمود. فرد به

مقتضای طبیعت و فطرت خود اختیار دارد ولی اولین، مهمترین و محوری ترین موضعی که به اعمال اختیار در آن می پردازد جایی است که مهمترین انتخاب را انجام می دهد و جهتگیری اصلی خود را تعیین می نماید؛ یعنی تعیین اینکه تبعیت از خدای متعال نموده و به عبودیت او تن در دهد و یا هواپرستی و دنیاپرستی را اختیار کند. چون اختیار اولیه انسان از این دو حال خارج نیست، هر چند در عمل آنچه واقع می شود، در یک جهت، نبوده و التقاط از این دو را به همراه داشته باشد. همین اختیار اولیه است که تعیین کننده ملاک آزادی می باشد. اگر شخصی هواپرستی را اختیار کرد، طبعاً عقاید دنیاپرستی، حدود آزادی او را معین خواهد کرد و اگر تبعیت از خدای متعال را قصد نمود، انبیاء (ع) که مبلغان وحی الهی هستند حدود اختیاراتی را که رعایت آن، شخص را به کمال خواهد رساند، تعیین می نمایند. بنابراین اگر اختیار اولیه، بر خداپرستی شکل گیرد، منبع تعیین آزادی، «شریعت» الهی خواهد بود و اگر اختیار اولیه بر دنیاپرستی باشد، «عقول» دنیاپرستان ملاک تعیین آزادی خواهد بود. بر این اساس نکات ذیل روشن می شود: اولاً: جواب سؤال تقدم اختیار بر قانون یا قانون بر اختیار مشخص گردید به اینکه، قهراً اختیار و آزادی انسان عامل و محرک اولیه اوست. لذا اینکه او از چه قانونی تبعیت بکند با توجه به اختیار اولیه او شکل می گیرد. ثانیاً: تبعیت انسان از قانون و الزام او به تبعیت از قوانین - اعم از قوانین مادی یا الهی - به معنای سلب اختیار از او نیست بلکه اختیار وی در تمامی مراحل محفوظ مانده و می تواند از خداپرستی به دنیاپرستی و یا بر عکس سیر کند؛ لکن با قبول خدا پرستی ملزم خواهد شد که لوازم آن را نیز بپذیرد و این الزامی است که شخص به تبع انتخاب آگاهانه خود بر خود اعمال می کند. لذا چنین الزامی به هیچ وجه منافی تکلیف نبوده، بلکه بنابر توضیحی که در ادامه بیان خواهیم کرد و در صورت اختیار، خداپرستی به توسعه اختیار او خواهد انجامید. ثالثاً: مشخص می گردد که آزادی را بدون پسوند الهی یا مادی نمی توان معنا و حدودی را برای آن ذکر کرد. اینکه چه الزاماتی مانع آزادی است و چه الزاماتی طبیعت آزادی است - و حتی به توسعه آزادی خواهد انجامید - تابع اختیار آگاهانه و آزادانه اولیه و ملاکی است که برای آزادی پس از آن، پذیرفته می شود؛ بدین معنا که اگر شخص، توسعه عبودیت و بندگی خدای متعال را پذیرفت، حفظ حریت خود را در ارتقای بندگی می داند و بر این اساس تکالیف الزامی شریعت مقدس را به هیچ وجه منافی آزادی خود نمی پندارد؛ بلکه بر عکس، عدم وجود چنین محدودیتهایی را در جوامع غیر اسلامی علامت بی بند و باری و لابلایی گری می داند. با این وصف بنابر قضاوت مؤمنین، بسیاری از مواردی که در تمدن غرب به عنوان مظاهر آزادی شناخته می شود مورد نفرت و انزجارند و عوامل بی بند و باری شناخته می شوند؛ از جمله همجنس بازی، قمار، شرابخواری، مصرف بعضی از غذاها و امثال آن و در نقطه مقابل نیز در جامعه ای که در فرهنگ منحن مادی پذیرفته شده باشد قضاوت متقابلی از جانب آنها نسبت به جامعه اسلامی وجود دارد. یعنی آنچه در جامعه اسلامی به عنوان تکلیف پذیرفته شده است از منظر آنها به عنوان عوامل سلب آزادی شناخته می شود؛ از جمله حجاب، عفت، رعایت تقوی و خلاصه کلیه تکالیف الزامی که از جانب شارع مقدس برای مؤمنین بیان گردیده است و البته توجه به این معنا در روشن شدن معنای آزادی حائز کمال اهمیت است. فصل سوم: مراتب آزادی در این فراز به سه نوع آزادی - یعنی آزادی فردی (طبیعی)، آزادی مدنی و آزادی ملی - توجه خواهیم کرد تا مشخص شود آنچه در جامعه مبتنی بر نظام ولایت فقیه اتفاق می افتد توسعه آزادی است یا سلب آزادی؟ قبل از ذکر مراتب آزادی ذکر این نکته لازم است که مراتب یاد شده تحققاً از یکدیگر منفصل و مجزا نیستند لکن در مقام تحلیل می توان این سه را از یکدیگر تفکیک کرد. الف) آزادی فردی: انسان به عنوان یک موجود زنده - و نه به عنوان یک موجود اجتماعی - اختیارات و آزادی عمل دارد. برای روشن شدن این معنا از آزادی بهتر است انسان را بریده از جامعه فرض نماییم. انسانی که به صورت منفرد در یک محیط طبیعی زندگی کند ظاهراً حدود و اختیارات بسیار بالایی دارد اما حتی در چنین شرایطی نیز عواملی وجود دارند که آزادی انسان را محدود می کنند. از جمله این عوامل، نیازهای طبیعی فرد، میزان توانمندی فرد و شرایطی هستند که در آن به سر می برد. نیاز او به غذا مانع می شود که بتواند تمامی وقت خود را در امور دیگر صرف کند و این نیاز او را ملزم می کند که به دنبال رفع این نیاز فطری و طبیعی و

سایر نیازمندیهای اولیه باشد. محدود بودن قدرت جسمی انسان، عامل دیگری است که باعث محدود شدن تسلط انسان بر عوامل محیطی و امکانات اطراف خود در جهت رفع نیازمندیها می شود. همچنین شرایطی که انسان در آن به سر می برد نیز محدودیتهایی را برای او ایجاد می کند. اینکه در بیابان برهوت باشد یا در جنگل، در کنار دریا باشد یا در بالای کوه مرتفع، طبعاً قیودی را برای عملکرد او ایجاد می کند. بنابراین از نسبت بین «نیاز، قدرت و شرایط»، حد آزادی و محدودیت انسان مشخص می گردد. (ب) آزادی مدنی: این آزادی به معنای میزان نفوذ اراده و قدرت عملکرد انسان در بستری به نام جامعه است. در این نوع آزادی انسان به دلیل ارتباط با سایر انسانها ملزم خواهد شد که حقوق دیگران را رعایت کند تا دیگران نیز متقابلاً حقوق او را محترم شمارند. به دیگر سخن، انسان در جامعه آزاد است و حضور او در جامعه دامنه اختیار او را گسترش می دهد، یعنی قادر به انجام کارهایی خواهد شد که سابق بر آن چنین امکاناتی را نداشت. حال این امر به معنای توسعه نفوذ اراده اوست. بنابراین انسان در جامعه حتماً از گستردگی اختیارات بیشتری بهره مند خواهد شد اما همین گستردگی، او را به قیودات جدید ملزم می کند. در اینجا نیز سبب بین نیاز و قدرت و شرایط، حدود آزادی را تعیین می نماید منتهی این سه واژه در جامعه مدنی تغییر متناسب با خود را می یابد. در اینجا دیگر نیاز طبیعی مؤثر مطرح نیست بلکه تقاضا و نیاز مؤثر اجتماعی یا قدرت اجتماعی تامین نیاز مطرح است. بدیهی است منظور از شرایط نیز صرفاً شرایط طبیعی نیست بلکه روابط انسانی موجود و محصولات شکل گرفته نیز شرایط جدیدی را به وجود می آورند. همچنین قدرت فرد متناسب با شرایط جدید، گسترش قابل ملاحظه‌ای پیدا خواهد کرد. بنابراین، آزادی مدنی به معنای حضور اراده انسان و به تبعیت در آوردن سایر اراده‌ها و امکانات اجتماعی در جهت اراده خود است. لذا به میزانی که این حوزه اختیار (یا حوزه ولایت) توسعه یابد از آزادی عمل بیشتری برخوردار می گردد. (ج) آزادی ملی: این معنا از آزادی در اندیشه‌های سیاسی گذشته کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛ چنان که برخی حقوق را به حقوق شخصی، اجتماعی و سیاسی تقسیم نموده‌اند که به اعتقاد ما حقوق سیاسی ملحق به حقوق اجتماعی می باشد. (۱) معنای سوم از آزادی کمتر مورد توجه قرار گرفته هر چند عملاً در عملکرد حکومتها به کار گرفته شده است. آزادی ملی یعنی میزان حضور اراده یک ملت نسبت به سایر ملل و به بیان دیگر میزان اثرگذاری یک ملت در شکل‌گیری تاریخ بشری. این مرحله نیز همچون دو مرحله قبل میدان حضور اراده هاست. منتهی نه فقط اراده شخص در انجام امور فردی و یا اراده شخص در ارتباط با سایر افراد، بلکه اراده یک ملت در ارتباط با سایر ملتها و اراده یک تمدن در ارتباط با سایر تمدنها، در این مرحله نیز میزان حضور اراده، قابلیت سعه و ضیق داشته و به میزانی که این معنا توسعه یابد توسعه لازم در آزادی آن ملت ایجاد می گردد. هیچ جامعه‌ای نمی تواند توقف را برای خود بپذیرد و به همین دلیل همواره باید به دنبال بالا بردن سهم تاثیر خود بر سایر جوامع باشد، خصوصاً جوامعی که از فرهنگهای جهانشمول تغذیه می کنند. با تبیین سه سطح از آزادی می توان به کیفیت ارتباط این سه با یکدیگر پرداخت. توسعه آزادی مدنی به تبع گسترش آزادی ملی و توسعه آزادی شخصی به تبع گسترش آزادی مدنی شکل می گیرد. یعنی به میزان توسعه حضور تاریخی یک تمدن، ساختارهای داخلی دستخوش دگرگونی گشته و ظرفیت جدیدی از تاثیرپذیری را در خود ایجاد می نماید که این امر به گسترش تاثیر نهادهای اجتماعی و نفوذ اختیارات مدنی آحاد جامعه خواهد انجامید چرا که موضوعاً حوزه اختیارات آنها منزلت رفیع تری یافته و دامنه تاثیر و گستره نفوذ آن، افزون تر خواهد شد. طبعاً آزادیهای طبیعی که در بدو امر به صورت مستقل قلمداد می شد و به مقتضای زیست طبیعی انسان بر او تحمیل می گردید، کیفیت آن به شدت تحت تاثیر سعه و ضیق آزادیهای مدنی خواهد بود. به میزانی که فرد در جامعه مدنی دارای اختیارات بیشتر یا کمتر می گردد این تاثیر در زندگی شخصی او منعکس خواهد گردید. از همین جا این نکته مهم روشن می شود که آنچه در تبیین آزادی مدنی اصل می باشد رعایت حدود و حقوق دیگران نیست بلکه حضور آن جامعه در جریان تکامل است و به میزانی که حضور جامعه در تکامل افزون گردد، آزادی ملی ارتقا یافته و به تبع آن، آزادی مدنی در فضای نوینی تنفس می نماید. پی نوشت: ۱. فرانتس نویمان، «آزادی و قدرت و قانون»، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات

خوارزمی - ص ۹۰. منابع مقاله: نظام معقول، پیروزمند، علیرضا؛

## وظایف مجلس خبرگان در قانون اساسی

وظایف مجلس خبرگان در قانون اساسی 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 آن‌ها و سایر مقررات و آیین نامه‌ها در دوره نخست بر عهده فقهای شورای نگهبان است، لیکن در دوره‌های بعد، مستقلاً بر عهده خود مجلس خبرگان می‌باشد، زیرا اصل یک صد و هشتم قانون اساسی چنین می‌گوید: (قانون مربوط به تعداد، و شرایط خبرگان، کیفیت انتخاب آن‌ها 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 می‌شود، استقلال مجلس خبرگان در مورد قانون گذاری مربوط به خود است، زیرا اولاً: نهادها، وزارت خانه‌ها و مانند آن گرچه در تدوین آیین نامه‌های داخلی خود مستقل اند، لیکن آیین نامه‌های آن‌ها 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 آن‌ها به بررسی شورای نگهبان می‌باشد، 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 می‌باشد. گرچه نخستین دوره مجلس خبرگان با قانون مصوّب شورای نگهبان تشکیل می‌شود، 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 می‌باشد، چون نه تنها در تدوین آیین نامه‌های 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؛ زیرا برخلاف 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 ارگان‌ها را می‌توان 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 می‌شوند، لیکن اعضای مجلس خبرگان طبق قانون مصوّب خود، برای مدت هشت سال انتخاب می‌شوند، 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 اصلی‌ترین سمت 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 آیه‌الله العظمی امام خمینی (قدس سرّه 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 می‌کنند، هرگاه یکی از آنان را اَعْلَمَ 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 می‌کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند. رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت.) آن چه از این اصل و سایر اصول قانون اساسی، راجع به رهبری استظهار می‌شود عبارت است از: ۱. فقیه جامع شرایط علمی و عملی رهبری در عصر غیبت حضرت ولی عصر ارواحنا فداه نه تنها می‌تواند مقام رهبری را حیازت 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 می‌گردد.) 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 سمت 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 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 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 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 (تخیر حدوثنی، 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 می‌باشد، 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 هم‌آهنگ 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 فحص و بررسی نسبت به اعضای مجلس خبرگان می‌باشد، اما نسبت به جمهور و توده مردم در تمام احوال، پذیرش رهبری شخص معین واجب تعیینی است، زیرا وظیفه آنان بعد از فحص 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 سبب 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 فسخ 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 می گوید: (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 می شود 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 می گردد و زمانی به تحوّل و دگرگونی مثبت است که در سایر فقهای همتای او پدید می آید، 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 می شد 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 می نمایند. از این جا معلوم می شود 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 نمی باشد. 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 می باشد. فقدان موقت و موسمی، مانند بیماری دراز مدت که علاج آن در مدت کوتاه مُغتفر 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 منزع می شود و از انزال او در اصل یک صد و یازدهم چنین تعبیر شد: (از مقام خود برکنار خواهد شد)؛ یعنی، منزع 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 ستمتی جز کشف عزل و نصب رهبر ندارد، نه انشای عزل یا انشای نصب (یعنی انشای عزلی یا انشای نضبی). منابع مقاله: مجله حکومت اسلامی شماره ۸، جوادی آملی، عبدالله؛

## نظریه دولت در فقه شیعه (۱)

نظریه دولت در فقه شیعه (۱) این رساله، تقریر و بازسازی گفتاری شفاهی در نقد برخی مقالات است که وصف الحال آنها در ابتدای همین مطلب آمده و باید نوعی اقدام در جهت تحریف دیدگاههای فقهی و سیاسی برخی فقهاء شیعه دانسته شوند زیرا عمدتاً با هدف زیر سؤال بردن مکتب فقهی سیاسی "تشیع" و بویژه میراث حضرت امام (رض) در برخی روزنامه ها و نشریات به چاپ می رسند. صاحب این گفتار، یک تن از فضایی حوزه علمیه قم می باشد 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 بعد، 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 نگرسته اند، تشیع را صرفاً نوعی جناح بندی 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 عجیب تر و باورنکردنی تر 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 منشا و توجیه آن که از امهات فقه سیاسی است نیز نظریات فقهی را تماماً مبهم و متعارض بدانند تا بتوانند خود دست به نظریه تراشی و نظریه بافی زده و نسبت های بی ربط به فقهاء بدهند، این دست کم، ناشی از ناشی گری و کم دانی و فقدان آشنایی با زبان فقهاء مکتب و سوء فهم از تعابیر آنان یا تقطیع عمدی کلمات و مثله سازی رساله های 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 ویژه ای در این مهمترین حوزه حیات اجتماعی، نکرده است، بی شک 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 فقهاء یا آیات و روایات گشته و آنها را نیافته اند و سپس نتیجه گرفته اند که اساساً «فقه الدوله» و نظام سیاسی در تفکر شیعی و دینی، سابقه ای نداشته است!! پس حساب دین از دولت، جداست!! ۲. فرد یا نهاد؟ اگر در تعابیر فقهاء، 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 می باشد. 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، مالا و در خارج، بر شخصیت حقیقی افراد ذیصلاح مبتنی می گردد و دقیقاً بدین علت نیز هست که همه افراد، واجد چنان شخصیت حقوقی و اختیارات حکومتی نمی توانند باشند و حکومتها بعلت خصوصیت و روش حاکمانشان، به مشروع و نامشروع، تقسیم می شوند زیرا همه شخصیتهای حقیقی، واجد شرائطو 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؟»، نمی توان تکلیف «چگونه باید حکومت کرد؟!» را روشن نمود و پاسخ این مسئله را تنها در صورتی بدقت می توان داد که شرطهای حاکمیت و مفهوم و منشا «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 قضاء، 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 در باب حدود و مسئولیتها و حقوق «حاکم بماهو حاکم» (شخصیت حقوقی) بحث کرده‌اند و به چگونگی باید حکومت کرد؟! پرداخته‌اند. ۳. نظریه پردازی در تقیه: بر هر کس که آثار فقهاء 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، فقهاء شیعه در تقیه محض بسر می‌بردند و حتی راجع به مشروعیت حاکمیت‌های قرن‌ها قبل در صدر اسلام هم نمی‌توانستند نظر دهند چه رسد به زمان خود!! ۴. نظریه شیعی "دولت"، نفی مشروعیت رژیم پادشاهی: در سه چهارم قرن اخیر نیز هرگاه فضای سیاسی بازتر بوده، به صراحت بیشتر و در بقیه مواقع با ملاحظات سیاسی، نظریات فقهاء در باب حاکمیت، بیان می‌شده است و تقریباً هسته اصلی این دیدگاه، نفی مشروعیت کلیه حکومت‌هایی بوده است که ماذون از ناحیه شارع نبوده و نیابت از ناحیه معصومین «ع» نداشته و به اصطلاح فقهی، منصوب الهی 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 ابتداء شرط حاکمیت را «اذن الهی» و اجازه شارع و جعل دینی می‌دانسته و آن را با ابوالصالحه، به «عصمت» و در صورت تعذر، به «عدالت»، منوط کرده و اساساً به همین دلیل، «شیعه» نامیده شده و از فضای حاکم بر جهان اسلام، جدا شد زیرا برای حقوق شرعی مردم و حدود الهی، 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 الهی و اداء تکالیف الهی 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»، در باب 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 در باب دولت و حکومت، و کاملاً- اجمال‌گو و متفرق (به ۹ یا ۱۰ یا... فرقه) خواند؟! فقهای شیعه اثنی عشری، در تمام هزاره و سده‌های گذشته، در حوزه محکمت فقه سیاسی، یک‌گونه اندیشیده‌اند و هسته اصلی "نظریه دولت" میان ایشان، ثابت و واضح بوده و هست و مباحثه در برخی جزئیات و حواشی و گاه در نحوه تعبیر و تدوین و طرز دخول و خروج به بحث، یا شدت و ضعف لحن، یا تنوع شرائط سیاسی اجتماعی فقهاء و... باعث نمی‌شود که کسانی بر فقهاء شیعه، دروغ‌هایی چنان بزرگ و ناشیانه ببندند و از طرفی، فقهاء سلف را متهم به فقدان عقیده و فتوی در امور سیاسی و حکومتی و در خصوص ولایت و امارت کنند و فقهاء متاخر را به ۹ یا... فرقه، تقسیم کنند و مدعیات غریب خود را بر آن بزرگان تحمیل کنند. ۵. افتراء به فقهاء 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 نمی توان اختلاف «نظریه» و مکتب «نامید» و در حق آن مبالغه نمود بگونه ای که محکومات و هسته مشترک تفکر شیعی را که مورد اجماع و اتفاق همه فقهاء بوده و هست، مبهم و مجمل و اختلافی نمایش داد و ضروریات مذهب و فقه را همچون چیزی در حد «شذوذات»، «زیر سؤال برد و کاری کرد تا بالا-خره بتوان با لطایف الحیل، نظر فقهی حضرت امام «رض»، را ساخته و پرداخته خود ایشان و بی سابقه در فقه!! جلوه داد ولی فلاں مقاله بی محتوی و بدور از محکومات تفکر اسلامی و شیعی (که مثلاً در باب «حکمت و حکومت» نگاشته شده و سرتاسر کینه توزی و هتک حرمت و حسادت ورزی 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 محکومات فقه و دارای اغراض سیاسی دست به چنین نظریه تراشی ها و نسبت های ناروا به فقهاء شیعه می زنند 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»!! آنها با قرائات بسیار متضاد و متنوع!! و بی ریشه نشان دهند و بویژه مواضع فقهی امام «رض» در باب ولایت فقیه را فاقد پشتوانه فقهی و تاریخی در تفکر شیعی و حوزه ای و یک نظریه شاذ و اقلیتی با ادله ای 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 فقهاء شیعه است. آنان تصویری از «ولایت فقیه» امام «رض» می پردازند که نه تنها فاقد ریشه حوزه ای و فقهی بلکه فاقد کمترین وجاهت عقلانی و سیاسی نیز هست و با تحریف نظرات امام «رض»، آن را حاوی نوعی استبداد گرائی، شخص محوری، ناقض قانون، توتالیتر و غیر مردمی معرفی می کنند و از طرف دیگر، نقطه نظرات غیر شیعی بلکه صد درصد غیر دینی و وام گرفته از غرب و تفکر لیبرال را که مروج صریح سکولاریزم است، تحت عنوان «نظریه دولت» شیعی در افکار عمومی نسل جوان جای گیر کنند و پوشش ظاهراً دینی و حتی توجیه فقهی!! برای سکولاریزم دست و پا کنند. معدودی معممین کم دانش و محروم از اخلاق علمی نیز متأسفانه در این مشوش سازی ها، مشارکت ورزیدند که در آخرت باید پاسخگو باشند. (زیرا در دنیا که گویا هیچکس پاسخگو نیست؟! ما حداقل را بگیریم یعنی از اخلاق علمی بحث کنیم که آیامی توان با تقطیع عبارات مؤلفان، تفسیر براءت در عبارات یا مسکوت گذاردن بخشی از تصریحات ایشان و این قبیل رفتار غیر علمی، نسبتی به آنان داد و یا آنان را دسته بندی نمود و «تفسیر بما لا یرضی صاحبه» مرتکب شد؟ و قبح این رفتار غیر تحقیقی، آیا بویژه وقتی افزون و مضاعف نمی گردد که آن مؤلفان، علماء دین و فقهاء بزرگ بوده و موضوع، جزء مهمترین مضامین دینی و فقهی باشد؟! آیا این گذشته از افتراء به فقهایان و افتراء 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 فقهاء نمی باشد؟! و... اصولاً چه وقت می توان یک نظر فقهی را «نظریه» و مکتب «نامید»؟! و چه وقت می توان یک نظر فقهی را به فقهی نسبت داد؟! آن وقت که فقیه مزبور، براستی در مقام بیان نظر فقهی خود بوده، و صورت مسئله او، همین صورت مسئله ای باشد که نسبت دهنده، مد نظر دارد، و وقتی که فقیه، در پاسخ مشخص به این سؤال، مستند به ادله شرعی (اعم از عقلی یا نقلی)، در مقام افتاء (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 بی ریشه نمودن اصل «ولایت فقیه» و القاء شبهه و ادعای اختلافات بسیار اساسی میان فقهاء شیعه و ...) گرفته و از ابتداء بناء 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 فقهاء نسبت دهند و سپس چه نتایجی (از قبیل دست و پا کردن توجیه فقهی بنبع سکولاریزم!!) بگیرند و پس از همه این مقدمات!!، شروع به تحقیق!! و استقراء 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 پیچیده تر شدن نظام حیات جمعی، متکفل مسائلی شده اند که در سده های گذشته، مشکل عمده ای، محسوب نمی شده و یا متولی مستقیم و علیحده ای نمی خواستند (همچون ایجاد نظم ترافیکی، دخالت در برخی تجارت ها، تصدی آموزش و پرورش و...). معذک در متون فقهی و روائی شیعه، گذشته از بخشی مسائل مبتلابه، که بدان اشاره صریح جزئی یا کلی شده است، بخش دیگر نیز تحت عناوین عام قرار می گیرند که مناط آنها مدنظر شارع می باشند و بدین ترتیب قاطعانه می توان گفت که وقتی ماهیت پیچیده ترین نیازها و ساز و کارهای اجتماعی (که متولی آن، دولتها هستند) بدقت، تعیین و تبیین گردند، لا- محاله و دستکم، در ذیل یکی از عناوین شرعی قرار می گیرند. 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 می یابد، منشا بسیاری از تلاشهای «اسلام زدایانه» از صحنه حکومت و اجتماع و معیشت مردم در ادوار گوناگون بوده و هست. مذهب‌یونی که به رویکردهای سکولار، آلوده شده اند و عملا دین را در چند مسئله مناسکی و عبادی و فردی محدود کرده اند، مطمئن باشند که دین را بدرستی نشناخته یا با آن، گزینشی و خود محورانه برخورد نموده و لذا تفسیر برای می کنند. در مورد بخشی از مسائل ویژه مستحدث که امروزه در قلمروی اختیارات حکومتی در دنیا قرار می گیرند و قبلا وجود خارجی نداشته اند، البته نباید بعینه، بدنبال لفظ آن در روایات و فتاوی گشت و پس از فحص و یاس، حکم کرد که در اسلام، چنان مسئله ای، پیش بینی نشده یافقهاء، آن را در حوزه ولایت فقیه یا حکومت اسلامی نمی دانسته اند و این مثلا اختراع شخص امام «رض» بوده است!! «جمود بر لفظ»، همواره منشا برداشتهای جاهلانه و عوامزده، چه در بعد مقدس مآبی و چه در بعد روشنفکر مآبی و غربگرایی شده و جز به کار عوامفربیان نخواهد آمد. باید دید کدام مسئله مستحدثه، در ذیل کدام عنوان عام فقهی، قابل درج است و سپس حکم آن را از منابع شریعت چگونه باید استخراج کرد. در ترسیم حوزه ولایت فقیه و حکومت اسلامی نیز باید بدون هیچ تحجر و قشری گری، گستره وظائف و اختیارات فقیه را در شرائط کنونی، تطبیق و تحقیق کرد. ۲. «ولایت افتاء» و «نظریه دولت»: «مثال، سه عنوان (افتاء)، (قضاء) و (ولایت در امور حسبیه) را ملاحظه کنید. این عناوین، حداقل عناوینی است که کلیه فقهاء شیعه، اجماعا برای فقیه جامع الشرائط، قائل بوده و هستند. اما این سه آیا عناوینی محدود و جزئی اند؟! چنین نیست بلکه تقریبا هیچ امر حیاتی در جامعه بشری نیست که از شمول همین سه عنوان، خارج باشند البته ملاک این شمول، ملاکی فقهی است یعنی بیان حقوق و تکالیف مردم و حاکمان و تبیین حدود الهی در همه قلمروهای که به رفتار ارادی بشر، مربوط است و بنحوی در سعادت یا شقاوت او تاثیر می گذارد. به عنوان نمونه، «ولایت افتاء»، حق اظهار نظر فقهی و بلکه صدور «حکم» شرعی (فرا تر از نظریه پردازی) را در کلیه قلمروهای حیات و از جمله، امور حکومتی، به فقیه می دهد و روشن است که این حق، یک ما بازاء عینی دارد یعنی جامعه دینی و حکومت متشرع و مسلمان، موظف به اطاعت از فقیه بوده و حق معصیت ندارند. این «ولایت»، تقریبا هیچ حوزه ای از حاکمیت را فروگذار نکرده و همه را (اعم از سیاست اقتصادی، فرهنگی، تجاری و... داخلی یا خارجی) فرامی گیرد. البته «تصدی بالمباشره»، امر دیگری است و می توان در آن بحث مستقلی کرد ولی در این مقام نیز، قدر متقین، نقلا (و دستکم، عقلا) آن است که اولویت با مجتهد عادل است مگر آنکه (و این فرض، بسیار بعید و تقریبا 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 می شود که «ولایت افتاء» به ویژه که شامل همه امور حکومتی و سیاسی نیز هست در واقع، نوعی نظارت فعال و استصوابی بلکه اشراف کامل در سیاست‌گذاری در «امر حکومت» را می طلبد و عقلا (و شرعا) با آن ملازمه دارد و این همان ولایت فقیه است که امام فرمود و در قانون اساسی مندرج شد و برای تحقق آن، انقلاب عظیمی صورت گرفت. ۳. «ولایت قضاء» و تفکیک ناپذیری آن از «حاکمیت»: «اکنون، عنوان «قضاء» 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 اجراء آن، در شان حاکم و دولت و یا ناظر به خود حکومت است و قلمروی قضاوت را قلمروئی کاملاً حکومتی می‌کند. بعبارت دیگر، تردیدی نیست که حاکم شرع یا قاضی شرع، دقیقاً کاری حکومتی می‌کند و لذا در هیچ کشوری، هیچ حکومتی حاضر به واگذاری قوه قضائیه خود به نهاد یا افرادی خارج از هیئت حاکمه نیستند. وقتی «ولایت قضاء» که قطعاً متعلق به فقیه است، در دست فقهاء باشد، نظام سیاسی و مالیاتی و فرهنگی و آموزشی و حتی سیاست خارجی آن کشور را بشدت تحت تاثیر قرار می‌دهد و لذا رژیم‌های پادشاهی در زمان قاجار و پهلوی، نظام «قضاوت شرعی» را با جدیت برانداختند و دست فقهاء عادل را از نظام قضائی کوتاه کردند. بعلاوه، اجراء بسیاری حدود شرعی و احکام قضائی (همچون مجازات محترک و رشوه گیر و...) بدون در اختیار داشتن حکومت، محال است. همچنین در راس امر قضاء، رسیدگی به مظالم حکومتی و تامین عدالت اجتماعی است که فقیه را صد در صد با مسئله حکومت، مرتبط و درگیر 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 مترکم شرعی در کتاب و سنت، اموری است که شارع، همه رابه 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 حیطه "رضایت و عدم رضایت شارع" و لذا خارج از "حوزه ولایت فقهاء" است؟! این است که فقهاء شیعه در عصر غیبت و فترت و تقیه، «حداقل امور حسبیه» را در عصر خود شمارش کرده‌اند که شامل اموری چون سرپرستی ایتام و سایر افراد و اموال جزئی بی سرپرست بوده و حکومت‌ها نیز نسبت بدانها حساسیت چندانی نشان نمی‌دادند اما هرگز فقهاء از حداکثر و سقف ابدی برای این امور، سخن به میان نیاورده‌اند و بسیاری از فقهاء، آن را شامل کلیه اموری که متولی خصوصی ندارد و سرتاسر امور عمومی و اجتماعی (و از جمله، حکومتی) را فرامی‌گیرند، دانسته‌اند که حضوری فعال در کلیه عرصه‌های مدنی و اجتماعی را می‌طلبد. ۵. ولایت حسبه، "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 سر کارند، 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 بی سرپرستان (یتیمان، مجانین و...) و تعیین تکلیف اموال بی صاحب 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 اداء است، باید اداء گردد و لذا می‌توان گفت «ولایت حسبه» در عصر حکومت اسلامی، شامل همه وظائف و اختیارات حکومتی عصر می‌باشد و در عصر حکومت‌های نامشروع، در واقع، به معنای نوعی تشکیل «دولت در دولت» توسط فقهاء عادل است و هرگز نباید تعطیل گردد. پس آنچه برخی فقهاء 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 می توانستند، خود مستقلاً قضاوت و اجراء حدود و تعزیر (حتی رجم و تازیانه و اعدام و جریمه مالی) می کردند و هرگاه می توانستند، مالیات شرعی گرفته و در امور عامه اجتماعی بنام سهم امام و زکات و... مصرف می کردند و هرگاه می توانستند در مناسبات و سیاست خارجی، اعمال نفوذ کرده و دستور قطع یا وصل رابطه با سایر کشورها می دادند و... البته وقتی دستشان از همه جا کوتاه می شد، وظیفه "قضاء" و بخش اعظم از "امور حسیه" از حوزه قدرت ایشان، خارج بود و حتی امکان "افتاء" در همه امور را نداشتند، از باب ضرورت، تنها، به درجات پایین تر و خصوصی تر امور حسیه (اموال مجهول المالک شخصی، سرپرستی ایتم و...) و افتاء در امور عبادی و شخصی، اکتفاء می کردند زیرا اعمال «ولایت حسبه و قضاء و افتاء» با همه گستره واقعی، برای ایشان، میسر نبود و معلوم است که اعمال ولایت و انجام هر وظیفه ای، تابع میزان اقتدار و متناسب با شرایط اجتماعی است اما حوزه امور حسیه، قضاء و افتاء، بوضوح، فراتر از یک فقه خصوصی و عبادی است و بسیاری مسائل چون امنیت، بهداشت و آموزش عمومی مومنین را فرامی گرفته است و البته مفهوم و چگونگی تامین اموری چون امنیت، آموزش عمومی و بهداشت و... نیز متناسب با شرایط حیات و جامعه و تاریخ، متطور است و تامین حقوق اجتماعی و نیازهای دنیوی مومنین 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 شرایط اند و وقتی می گوئیم «فقیهان»، مراد، نهاد «فقاها» است که صاحب ولایت می باشد و فقیه «بماهو فقیه»، شخصیت حقوقی است و «دولت اسلامی» نیز دقیقاً یک شخصیت حقوقی است که مشروعیت خود را از صفات «فقاها و عدالت» شخص ولی فقیه می گیرد. 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؟! دوره بندی فقه سیاسی شیعه از حیث شرایط سیاسی اجتماعی و...، اگر کاری در حوزه تاریخ فقه و جامعه شناسی معرفت آن باشد، ارزشمند و جای آن تقریباً (نه کاملاً) خالی است اما چنانچه گفته آمد، نباید بنام طبقه بندی و بجای بررسی ادوار یک علم و شجره نامه نظریه پردازیهایی واقعی گذشته، خود دست به نظریه تراشی و ایرادنسبتهای عجیب و غریب به عالمان و متفکران بزرگ تاریخ فقه شیعه، بزنند. مفهوم «ادوار» نیز مفهوم دقیقی است و باید قبلاً ملاکهای طبقه بندی و «روش» بررسی آن، تنقیح شده باشد تا به نفی اصلی ترین ارکان فقه شیعه و تحریف واقعتهای تاریخ آن منجر نگردد و مثلاً ادعا نگردد که «برای فقیهان هزاره اول هجری، اصلاً مسئله حکومت اسلامی، بکلی مطرح نبوده است»!! یا «اولین بار که از ولایت فقیه، بحث فقهی به میان آمده، توسط نراقی در قرن ۱۳ هجری!! بوده است» و یا «در شش قرن پس از غیبت کبری مطلقاً میان فقهاء شیعه، بحث از حکومت و ولایت سیاسی نشده و هیچ نظریه سیاسی موجود نبوده و ذهنیت فقهاء، اصولاً آماده حل چنین مسائلی نبوده است»!! و... جز بی دانشی یا غرض ورزی، چه چیزی می تواند عامل چنین القائات و ادعاهای گزاف و دادن چنین نسبتیهایی به فقهاء بزرگی شود که هزاران صفحه بحث مکتوب فقهی ایشان، در دسترس اهل علم و تحقیق است؟! اذهانی که واژه هائی 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 انقضاء 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 ووو را بی ربطاً مسئله حکومت و ولایت سیاسی می بینند، آیا چنین اذهانی اصولاً قدرت درک مضامین سیاسی فقه را دارند؟! و آیا منطقی است ورود به حلقه اظهار نظر علمی در این مباحث ظریف و دقیق را می توان به چنین افرادی داد؟! و آیا این مقاله نویسان با ابتدائی ترین مضامین حقوق سیاسی آشنا نیستند؟! ۲. فقه سیاسی چهار قرن اخیر و شفافیت افزون تر: از دوره صفویه که مذهب رسمی ایران، به تشیع، تبدیل می شود و فشارسنگین سیاسی،

نظامی در ایران علیه شیعیان و فقهاء ایشان تخفیف می‌یابد و فقیه شیعه، بتدریج، امکان اظهار نظرهایی نسبتاً صریح‌تری می‌یابد، متون فقهی شیعه، با مسئله سیاست و حکومت، تا حدودی واضح‌تر و ریزتر و صریح‌تر برخورد می‌کنند زیرا شرایط فقهی، تا حدودی، تسهیل و رقیق می‌گردد و البته کاملاً منتفی نمی‌شود. این است که در چهار قرن اخیر، فتاوی سیاسی فقهاء شیعه نیز، در مواردی علنی‌تر و شفاف‌تر شده است. اما هرگز، قبل از این دوران نیز، فقهی 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 علماء عدول و فقیهان واجد شرایط اند!!... این از ارکان اصلی هر «نظریه دولت» در تفکر شیعی است که حکومت باید آشنا و ملتزم به شریعت باشد و «اجتهادی بودن» این آشنایی نیز، حتی الامکان، 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 امضاء و تاییدی 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 فقهاء عادل در شرایط گوناگون سیاسی و اجتماعی نیز پذیرش همین اصل «تامین اهداف و احکام دین، هر چه بیشتر و در حد امکان» بوده و خواهد بود و باید نیز چنین باشد.<sup>۳</sup> شرعی عرفی، "نه دینی سکولار: تقسیم امور به شرعی" و "عرفی" در لسان فقهی، ابداً 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 «اجرایی» و کشف موضوع احکام و یا تفسیر آن موثر است. سیاست یا امنیت "را هیچ فقهی، جزء امور عرفی (به معنی غیر دینی و سکولار) ندانسته است و لذا فقهاء در این قلمروها، بارها و بارها فتوی بلکه «حکم» شرعی صادر کرده و آن را مستند به ادله شرعی (اعم از نقلی و عقلی) کرده اند. البته بارها گفتیم که تصدی و مباشرت برخی وظائف مربوط به ایجاد امنیت و اجراء وظائف سیاسی، اختصاصی به فقهاء ندارد بلکه اگر کارشناسان اصلح در کار باشند، فقیه غیر کارشناس، شرعاً حق تصدی بالمباشره را ندارد زیرا به تضييع تکلیف شرعی و تفویت مصالح عامه می‌انجامد و در موضوعات تخصصی، فقیه تنها باید حکم شرعی را گفته و نظارت (استصوابی) کند. مثلاً هیچ فقهی 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 تامین آموزش و بهداشت و ... است، باید به دست فقهاء صورت گیرد ولی این کجا و ادعای غیر شرعی بودن و غیر دینی بودن این امور کجا؟! کسانی خواسته اند میان این دو مدعای بی ربط، 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 مشاهده کنند و دیده اند 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 مباشرت تصدی مستقیم و اجرائی آن کرده باشد. البته مواردی است که لزوماً مباشرت آن نیز در تخصص فقیهان است و باید حتی الامکان به تصدی یا اذن مستقیم ایشان صورت گیرد و مواردی نیز به عناوین ثانوی، ممکن است چنین وضعی بیابند. ۴. درجه بندی اهداف و دفع افسد به فاسد: در اینجا لازم است در باب "دولت"، "قوه

مجریه "یا" سلطان مسلمان ذی شوکت، "توضیحی اجمالی داده شود و تفصیل آن را به بعد وا می‌گذاریم: آنچه هدف اصیل فقهاء بوده است، چنانچه گفتیم، اجراء هر چه بیشتر، کاملتر و دقیق تر احکام و حدود الهی و تامین عدالت و حقوق شرعی فردی و جمعی و نشر هر چه وسیع تر معارف اسلام و ارزشهای اخلاقی است، نه دخالت جزء به جزء در همه اجزاء امور اجرائی و تصدی امور تخصصی و معاشی بجای اهل فن و تعطیل سایر تخصص ها و حرفه ها و مشورت ها. بهترین حالت برای تامین 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 می باشد. پایین تر از شرائط ایده آل، آن است که حکومت اگر در «ید» فقیه عادل نیست و فقیهان، «مقبوض الید» می باشند دستکم، حاکمان غیر فقیه، هر چه بیشتر، عادل و عالم و تابع مجتهدین باشند تا به هدف اصیل، نزدیکتر باشند همچنین در شرائط عادی که غالباً میان مصالح مهم و اهم، تراحم اجتماعی و عینی است فقهاء، به حکم عقل و شرع، دفع افسد به فاسدمی کردند و شرائط عینی را واقع بینانه مد نظر داشتند، لذا با حکومت "سلطان مسلمان" یا "جمهوری مشروطه" نیز بشرط آنکه که اجمالاً- گوش به اظهارات و نصائح و رهنمودهای فقهاء سپرده و تا حدودی تن به نظارت گاهگاهی کم یا زیاد فقیهان عادل دهند، از باب مصلحت جامعه اسلامی و ضرورت، همکاری و همراهی هائی نیز کرده اند ولی این بدان معنی نبوده است که حکومت را حق آن سلاطین دانسته و یا نظام پادشاهی یا هر نوع جمهوری را بی قید و شرط، واجد «مشروعیت»، تلقی می کرده و یا درباری شده اند! ۵. سلطان ذی شوکت "یا قوه 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 نداشته اند 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 بوده اند و این مطلب دیگری است. پس اگر فقیهی، از "سلطان ذی شوکت مسلمان"، سخن گفته، مرادش آن است که در صورت تعذر وضع ایده آل شیعه، با «حاکمیتهای صاحب قدرت» که ادعای مسلمانی کرده و اجمالاً هم در مواردی رفتار یا ظاهر مسلمانانه داشته اند، می توان برای تامین حداقلی از عدالت و اجراء 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 می دانسته است!! آرمان همه فقهاء عادل، آن بوده است که حاکمیتها را، تا آنجا که می توان، به سوی اجراء 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 بوده اند که به هر دلیل تمکین بیشتری در برابر فقهاء داشته اند و در این موارد (بوئژه در بخشی از دوره صفویه)، برخی فقیهان، آن حاکمان را به وظائف شرعی خود ادا داشته اند و آنان را چون قوه مجریه خود، در واقع، تا توانسته اند، بکار اجراء عدالت و خدمت به مردم گمارده اند. یعنی حاکم ذی شوکت مسلمان، بخشی از نقش قوه مجریه و بازوی اجرائی "ولی فقیه" را ایفاء می کرده 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 رساله های فقهی در باب خراج و نماز جمعه و جهاد و حوزه های ولایت فقهاء و مالیات شرعی حکومتی و اجراء حدود و قضاوت و امور عامه نوشتند و حتی فقیه بزرگی چون مرحوم محقق کرکی (۹۴۰) علناً بصراحت، از ولایت سیاسی فقیه و حاکمیت و اختیارات دولتی او سخن می گوید و ملاکهای حدیث "مقبوله عمر بن حنظله" را در رساله فقهی خود، آشکارا در حوزه قضاوت و فراتر از آن، طرح می کند و بدن ترس و مماشات، اعلام می کند که همه فقهاء شیعه، "اجماع" دارند که فقیه عادل و مجتهد اهل فتوی در عصر غیبت، در همه امور، نایب ولی عصر «ع» و اهلیت پیامبر «ص» است و اطاعت سیاسی حکومتی از فقیه، واجب است و سپس به اختیارات وسیع حکومتی فقیهان در باب تصرفات مالی و سیاسی و قضائی و... اشاره می کند 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 می آورد



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 ابتداء 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 ملا احمد نراقی در قرن ۱۳ هجری، با صراحت کم نظیر، 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 اجراء 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 فقهاء و نیز نحوه موضعگیری و تعبیر آنان در باب یک مسئله (چون حکومت)، لزوماً و منحصر بر خاسته از ادله فقهی و نظریات علمی آنان نبوده است. برخی فقهاء، در تشخیص ضرورتها، موضوعات و تحلیل اوضاع سیاسی جامعه خود، تحت تاثیر 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 اختلاف نظرها، ریشه فقهی و نظری نداشته است. دلیل ساده دیگر، آن است که چون بدلائل متعدد سیاسی اجتماعی و... کتاب مستقل و مبسوطی تحت عنوان «وظائف حکومت در عصر غیبت»، در مقام استقصاء کلیه اختیارات و حدود و وظائف و شرائط حاکم و حاکمیت، در همه آثار فقهی، بحث نمی‌شد، اغلب فقیهان در ضمن تدریس یا تالیف، ضرورت و مقتضی آموزشی برای درس و بحث مزبور و تدریس کتاب "ولایت" نیافته و به بسیاری مباحث مهم، متعرض نشده و پرداختند 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 شروحات 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 فقهاء نیز تغییراتی یافت و وارد مرحله جدیدی شد. در سده اخیر، چند اتفاق مهم افتاد که برخی داخلی و برخی بازتاب حوادث خاوی 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، فقهاء بزرگ شیعه در ایران و عراق، با فساد و استبداد شاهی مستقیمان درگیر شدند و رهبری مردم را در جنبش عدالتخواهی و اسلامی، بر ذمه گرفتند و دستگاه سلطنت را مجبور به عقب نشینی کردند. هدف آنان، ابتدا اصلاح و تعدیل حکومت و در صورت امتناع شاه از اصلاح پذیری، حذف شاه مستبد بود. اما این دوره، مقارن با یک تحول بین المللی 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 سرمایه داری، و علل فرهنگی و دینی چون رفرم‌های مذهبی درون مسیحیت و... علل دیگری داشت. ناسیونالیسم، لیبرالیسم و سرمایه داری، 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 می کردند و بویژه انگلستان که «سلطنت مشروطه» را تجربه می کرد 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 می بردند. قیام عدالت طلبانه اسلامی مردم به رهبری علماء، ماهیتی ضد ستم و ضد استبداد داشت و در صدد 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 می شدند، بود و در عین حال می بایست با نظریه پردازان اسلامی فقهاء، تکلیف خود را با استبداد و نیز مشروطه طلبی غربی، روشن می کرد. ۹. خط انحراف و خط اصول گرا: اما وقتی انقلاب پیا شد و آتش شورش گرم شد، ناگهان شعارهای مشتبه و دوپهلوی که بتدریج صریحا بدل به شعارهای انحرافی گشت، در گرفت و عاقبت بحث مطالبه «عدالت اسلامی» تبدیل به «سلطنت مشروطه» از نوع انگلیسی آن شد معذک علماء با اصل «مشروطیت»، برخورد دفعی و بدبینانه نکرده و این شعار مجمل و دوپهلوی را حمل بر صحت نموده و بامبانی اسلامی که در صدد 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 علماء دین بود. برخی فقهاء چون شیخ فضل... نوری شهید، این رگه‌های انحراف را سریعتر کشف کرده و از صف مشروطه چیان وابسته، جدا شدند ولی بخش عظیم تر علماء و مراجع، از باب دفع افسد به فاسد، اوضاع را هرچه بشود بهتر از حاکمیت فردی شاه مستبد می یافتند 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 بزدايند. اما جریان انحراف، با حمایت استعمارگران بویژه انگلیس، رفته رفته میان مشروطه طلبان تقویت شد و وقتی که سلطنت و استبداد بدست علماء و مردم، کاملا تضعیف شده بود و از پای درمی آمد، ناگهان زمام کار را در لحظات آخر ربودند و با اعدام شیخ فضل الله و منزوی کردن سایر علماء مشروطه خواه، استبداد قبلی را با توافق انگلیس و روس و محمدعلی شاه به استبداد ریشه دار تروحت سیطره مستقیم استعمار چیان تبدیل کردند. فقیه‌هایی چون شیخ فضل الله، بسرعت دریافت که روشنفکران وابسته که اغلب از درباریان قاجار بودند و انگلیس و استعمارگران، از کلماتی چون "وکالت" و "مساوات" و "حریت" و "مشروطیت" و "حقوق بشر"، "تفکیک قوا" و "قانون" و "آراء عمومی"، نه تامین 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، بر دار کردند و آخوند خراسانی، مرجع بزرگ طرفدار مشروطه را نیز بطرز مرموزی احتمالا- به قتل رساندند و بسیاری از روشنفکر نمایان مشروطه خواه، علیرغم شعارهای ضد استبدادی، در دربار حضور داشتند یا بعدا حضور یافتند و به تحکیم پایه های سلطنت قاجار و سپس پهلوی و بویژه تامین جا پای نفوذ استعمارگران بویژه انگلستان پرداختند. ۱۰. تاویل اسلامی از شعارهای دو پهلوی: در این حیص و بیص، بخش عظیمی از فقهاء و مراجع شیعه، اما کوشیدند باین الفاظ و تعابیر دو پهلوی برخورد سلبی و دفعی نکنند و حتی الامکان، نکات مثبت و قابل جمع با احکام اسلام را در این حوزه ها 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 والحدادی آن بود. از جمله آنان، مراجع نجف و علماء تهران بودند و بعنوان نمونه، مرحوم علامه نائینی در این باب به نظریه پردازى فقهی بسیار دقیقی پرداخت و تصریح کرد که «سلطنت مشروطه» را از آن جهت، می پذیریم که نسبتاً از «سلطنت استبدادی» کم مفسده تر بوده و لذا با ایده آلهای نهائی اسلام، فاصله کمتری دارد والا- آنچه اصالتاً مشروع و ایده آل است، حاکمیت معصوم «ع» و سپس نایبان و وکیلان او یعنی فقهاء عادل واجد شرایط است و صریحاً از «ولایت فقیه»، بعنوان آرمان اصلی، دفاع می کند ولی از باب رعایت اقتضائات شرایط زمانه و ضرورت و تقیه، و از باب دفع افسد به فاسد، تن به سلطنت مشروط تحت نظارت علماء و محدود به قانون مجلس شورا (که آنهم تحت نظارت علماء باشد)، می دهند و این تنها راه ممکن در آن شرایط بود زیرا به هر حال، هم سلطنت و شاه و هم مجلس، حاضر شده بودند تن به نظارت فقهاء بدهند و مشروعیت خود را از «اذن فقهاء» بگیرند و این پیشرفت بزرگی بود. بنابراین، همه علماء، طرفدار «مشروطه مشروعه» بودند و هیچیک، نه از استبداد و نه از مشروطه غربی و لائیک، حمایت نکردند و شیخ فضل الله و نائینی و سایر علماء و مراجع، همه، طرفدار حکومت اسلامی تحت نظر و ولایت فقهاء عادل بودند و همه می دانستند دستشان از تحقق این ایده آل، کوتاه است و همه، خود را مجبور به "دفع افسد به فاسد" می دیدند، گرچه ممکن بود که در تشخیص موضوع و تصمیم سیاسی، یکی، «محمدعلی شاه» و روسها را افسد بدانند و دیگری، جریانات غربگرای وابسته به انگلیس با شعار آزادیخواهی را. اغلب فقهاء، چون نائینی، چنانچه گفتیم، به «اسلامی کردن» مفاهیم وارداتی دست زدند و وجه اسلامی از "آزادیخواهی" و "مشروطه طلبی" و "مساوات خواهی" را تبیین و از این مقولات، دفاع کردند و بخشی از فقهاء چون شیخ نوری، توجه می دادند که این الفاظ، بار فلسفی خاصی در کشورهای غربی دارند و با صرف ترجمه، بومی نمی شوند و نباید از ابتداء، به متشابه گوئی تن دهیم و موج مشروطه خواهی که در انگلیس و روسیه و سپس هند و ترکیه عثمانی و مصر و... بر خاسته، مسبوق به مبانی خاص نظری و نیز اهداف خاص عملی و سیاست امپراتوری های غرب در جهان اسلام و شرق می باشد و باید با این موج ترجمه، محتاطانه برخورد کرد. و البته هیچیک از نائینی و نوری و سایر فقهاء بزرگ، هیچ منافاتی میان «وظائف الهی» و «حقوق مردم» نمی دیدند زیرا این حقوق را نیز شارع مقدس، بیان و تعیین کرده بود و هر دو مسبوق به بیش از هزار سال بحث دینی و فقهی بود. کسانی که مدعی اند که «کوشش نائینی، اولین تلاش در فقه شیعه!! برای سازگاری وظیفه الهی و حق مردمی بشمار می رود»، رساله فقهی نائینی در باب مشروطیت را نخوانده یا نفهمیده اند و مفهوم «حق و تکلیف» را از منظر مادی غرب (و نه در بستر تفکر الهی شیعه)، باور کرده اند، چنانچه همینان ادعا کرده اند که: «برای اولین بار در فقه شیعه، آیت... بروجردی، بر امتزاج دیانت و سیاست پای فشرده و تدبیر امور اجتماعی در جامعه اسلامی را جزء وظائف فقیهان اعلام کرد!!» گمان می رود نقل چنین اقوالی، میزان اطلاع برخی مقاله نویسان با تاریخ اسلام و مضامین فقه شیعه و نظرات علماء و فقهاء و اتفاقات قرن ها در ایران و عراق و لبنان و جزیره العرب، را بر خوانندگان محترم، روشن کرده باشد!! بویژه که آن مقاله نویسان این ادعا را هم بیفزایند که یک رکن نظریه سیاسی امام «رض»، یعنی اینکه «بخشی مهم از احکام اسلام را بدون تشکیل حکومت، نمی توان پیاده کرد»، برگرفته از «نظریه امتزاج دیانت و سیاست» است که نظریه خاص آقای بروجردی بوده و اولین بار توسط ایشان پایه گذاری شده است!!! ۱۱. اسلامی کردن "حکومت"، هدف اجماعی فقهاء: هیچ فقهی، 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 چونی بود، در امکان یا عدم امکان و در تحلیل شرایط سیاسی و تطبیق عناوین شرعی بر مصادیق خارجی بود و نیز به برخی خصوصیات شخصی که امام بطرز استثنایی واجد آنها بود و شرایط ویژه ای که در کشور پدید آمد، مربوط می شد نه آنکه برخی فقهاء، اسلام را دینی کاملاً غیر سیاسی و رژیم شاه را

مشروع دانسته باشند. البته در مواردی چون ولایت مطلقه فقیه و اختیارات حکومت اسلامی در عصر غیبت و تقدم مصالحی بر مصالح دیگر، اختلاف نظرهایی بوده و هست که اختلافاتی فرعی و نه ریشه‌ای است و بخشی از آن ناشی از کم سابقگی 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 نظریه پردازی‌های 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 جامع الشرائط، اذعان کردند. بنابراین، از اینکه انقلاب اسلامی توسط امام «رض» و نه فقهای دیگر، رهبری شد، هرگز نباید نتیجه گرفت که امام «رض» استثنائادارای تلقی فردی ویژه‌ای از دین بود و بقیه فقهاء، دین را جدا از سیاست و حکومت دانسته و ولایتی برای فقیهان قائل نبودند و «امام، اولین فقیه شیعه است که از حکومت اسلامی در بحث فقهی خود سخن به میان آورده است!!» و بر وجوب اقامه احکام حکومتی اسلام، پای فشرده است!! یا مثلاً ایشان نخستین فقیه در تاریخ بوده است که با «دولت» بعنوان «نهاد» برخورد کرده و این تلقی، هیچ ریشه و سابقه‌ای در فقه و اسلام نداشته است!! عظمت‌های امام، از جمله، همانا در درک جامع اسلام و درک صحیح اوضاع زمانه و عزم کافی برای اداء تکلیف و اخلاص و شجاعت و شعورسیاسی برتر آن فقیه بزرگ و مرجع شیعی بود و فضیلت‌های کم نظیر نظری و عملی و جامعیت‌ها و نیز توفیقات عالی الهی او نقش استثنائی در تاریخ شیعه و اسلام بلکه تاریخ سیاسی دینی جهان ایفاء 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 مرد الهی، 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 احکام اسلام و تامین اهداف شریعت الهی بود. کاری که از صدر مشروطه و پیش از آن توسط برخی فقهاء بزرگ شیعه، آغاز شده بود و امام عزیز، آن را در اوج و با دقت و صلابت خاصی اعمال فرمود بی آنکه 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، اعتناء و اقبال فرمود و آن روشها (همچون انتخابات، پارلمان و جمهوریت و...) را با اصلاحاتی فراخور شرع اسلام و در راستای اهداف واحکام دینی، بازسازی نموده و جمهوریت را همچون «شکلی» برای اجراء محتویات اسلامی در عصر حاضر، استخدام نمود. تحت تاثیر همین اجتهاد صائب امام «رض» بود که فقهای شیعه، نظام‌های سیاسی فقهی را در راستای جمع "اسلام گرایی" و "مردم گرایی" و احترام به آراء مردم در چارچوب محکومات شرعی، طراحی و پیشنهاد کردند که همه ملهم از امام «رض» و جمهوری اسلامی ایشان بود. بحث از «خلافت شرعی مردم تحت نظارت و رهبری مرجعیت» یا «دولت اسلامی منتخب مردم» یا «ولایت فقیه منتخب مردم» و...، همگی در راستای نهضت امام و تشکیل جمهوری اسلامی و برای تبیین «جمهوریت و نقش آراء عمومی» در ذیل احکام اسلام و تحت اشراف فقهاء در سالهای پس از انقلاب ... مطرح شده است. فصل سوم ۱. نظریه سلبی، "محصول نظریه ایجابی: "بسیاری از موضعگیری‌های سلبی فقهاء 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 جائز و دولت عادل بود و اساساً نظریه ایجابی و سلبی، دو روی یک سکه اند و بدون وجود معیارها ایجابی مورد اتفاق نظر و واضح فقهی نمی توان موضعگیری سلبی و مبارزات فقه‌های شیعه را در طول تاریخ با حکومت‌هایی که مشروعیت خود را از ولایت و اشراف فقهاء نمی گرفتند، توجیه نمود. آنان بی شک مبادی واضح و ملاکهای ایجابی خاص در این باب داشته اند. البته موضع ایجابی، لزوماً به مفهوم طراحی دقیق جزئیات اجرائی یک "حکومت مشروع" در هر دوره ای نبوده و لذا کم نبوده اند فقه‌هایی که علیرغم چشم انداز روشنی از ایده های 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 اجرائی آن باشد و یکی از برجستگی های 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. فقهاء شیعه، اجماع دارند که در زمان غیبت معصوم «ع»، حکومت غیر مآذون 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 مومنی و از جمله، فقهاء مکلفند که احکام اسلام (اعم از فردی و جمعی عبادی و سیاسی) را اجراء نموده و موانع را از سر راه بردارند. اگر اختلافی میان فقهاء 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 شیوه های عقلانی تدبیر امور اجتماعی در حکومت اسلامی باید تعطیل شده و کنار گذاشته شود و حکومت دینی، حکومت غیر عقلانی!! باشد بلکه گفته اند کلیه شیوه های تجربی و عقلی منتج و موثر 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 فقهاء گفته اند که معرفت به احکام شرع (که اولویت با معرفت اجتهادی است نه تقلیدی) و نیز عدالت و التزام به احکام و همچنین توان مدیریت و شرائط عقلی و عقلانی، شرط حاکمیت است و حاکم، شخصاً یاوصفاً، 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 مشورت ها و کارشناسی های متخصصین امور و فنون و نه به معنی تصدی مستقیم و مباشرت اجتماعی فقیهان در کلیه ابعاد زندگی جمعی و معیشتی مردم. همه فقهاء، ضوابط شرعی و عقلی خاصی برای سیاست دینی و حکومت دینی قائلند که در صورت تخلف از آنها، حاکمیت، فاقد مشروعیت خواهد شد. باین حساب، می توان از «نظریه ایجابی دولت» میان فقهاء شیعه با دقت و قاطعیت سخن به میان آورد و همه ضوابط مذکور، در تمام قرون گذشته، حتی شش قرن نخست پس از غیبت و در دوران تقیه شدید فقهاء شیعه، مورد توجه جامعه دینی و فقهاء بوده است گرچه همه فقهاء تفصیلاً به بحث فقهی راجع به مسائل حکومتی نپرداخته و راجع به نحوه اجرائی و ساختاری حاکمیت اسلامی بحث نکرده باشند. اما آنچه ملاک است، آنست که هر 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 شده اند 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 موروثنی 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 فقهاء 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 حسبه ۱. امور حسبه "، امر عمومی و مدنی: "چنانچه گفتیم، حداقل امور حسبه یعنی" اموری که شارع به ترک آنها راضی نیست" و مورد اعتناء و حساسیت اسلام است و دین درباره آنها احکام ایجابی یا سلبی قاطع دارد و در عین حال، احیانا متولی خصوصی ندارد، مواردی چون سرپرستی افراد بی سرپرست چون ایتام، سفهاء و مجانین یا اموال بی سرپرست و مجهول المالک یا وقفی و... بوده است. اما سعه «امور حسبه»، در واقع، شامل کلیه وظائف حکومتها و حوزه قدرت دولت می باشد و البته به حسب تغییر زمان و مکان و شرائط اجتماعی، تحولاتی در مصادیق "امور حسبه" پیدا می شود. چنانچه اموری در سده های پیشین، جزء امور حسبه بود که امروزه موضوعا 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 حسبه و ضرورت حکومت: امور حسبه، بالاصاله تحت ولایت فقیه و حکومت اسلامی است ولی اگر حکومت، نامشروع و غیر اسلامی بر سر کار باشد و فقهاء در حاکمیت نباشند، نقش نوعی «دولت در دولت» را بازی می کند و فقهاء موظف به ولایت و تصدی یا اشراف بر حسن مدیریت آن امور در حد توان خود می باشند و در صورت فقدان یا کوتاهی آنان و تعذر اعمال این ولایت، آنگاه سایر مسلمین، موظف به تکفل آن امورند که ابتداء "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 حسبه، دلیل قاطعی بنفع ضرورت وجود کومت شرعی است. ۳. شمول منطقی ولایت فقیه: تقریباً مسئله ای که نه مشمول «ولایت افتاء» فقهاء، نه مشمول «ولایت قضاء» و نه مشمول امور حسبه، 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 افتاء فراگیر، قضاء فراگیر و امور حسبه باشمول بسیار وسیع، کاملاً منطقی و قابل فهم است. ۴. حق اولویت و جواز تصرف، همان "ولایت" است: اگر فقیهی، بجای «ولایت»، (در امور حسبه 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 والهی، 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 دردنیای آخرت، قابل بازخواست است و از آنجا که امور حسبه و نیازهای عمومی و مطلوبات شارع و ضرورت وجود «حکومت» و وجوب اسلامی بودن این حکومت و... هیچیک مخصوص به زمان معصوم «ع» نیست و همواره در جریان است، «ولایت» به معنای فوق الذکر، منحصر به صدر اسلام و ۵/۲ قرن حضور معصوم «ع» نیست گرچه باید همواره، ماءذون از ناحیه ایشان و ملتزم به احکام و سیره ایشان باشد. ۵. تحریف عبارات آیت الله خوئی و...: به فقیهانی چون آخوند خراسانی، سید محسن حکیم، سید احمد خوانساری و ابو القاسم خوئی (رحمة الله علیهم اجمعین) نمی توان و نباید نسبت داد که برای فقیه، هیچگونه ولایتی حتی در امور حسبه، قائل نیستند. این نسبت را جاهلان داده اند زیرا همه این آقایان «ولایت افتاء» و «ولایت قضاء» را با همه گستره شرعی آن در سیاست، اقتصاد و حقوق، برای فقهاء، صریحاً قائل بودند و حق تصرف یا ولایت در امور حسبه را نیز، در درجه اول و بنحو یقینی برای فقیهان عادل واجد شرائط، تثبیت کرده اند و حتی محتاطترین تعبیر که از کسی چون مرحوم آقای خوئی است، هرگز فقیه را در این حوزه های وسیع، ممنوع التصرف ندانسته است، بلکه در باب حکومت سیاسی فقهاء، احیانا 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 الله خوئی، در زمان حیات خویش، وارد حوزه مبارزات سیاسی شده و تشکیل دولت خود مختار در منطقه شیعه نشین عراق و رهبری شورای انقلاب اسلامی علیه صدام را بر عهده گرفت و بعنوان یک مجتهد و مرجع تقلید،

به خود این حق شرعی را داد (بلکه خود را شرعا موظف دید) که در مسئله ولایت سیاسی و حکومت، مستقیمادخال کند. مجاهدات آخوند خراسانی در قیام مشروطیت و مبارزه باروس ها و انگلیسی ها 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 الله حکیم در عراق صورت گرفت، مؤید دیگری بر نظرات فقهی آنان در امر سیاست و حکومت و ولایت و امارت بود. مرحوم آقای خوئی که در امور حسبه، تفاوت میان تعبیر «ولایت» و «حق تصرف» را طرح می کند، این تفاوت را مآلا در امور جزئی چون انزال یا عدم انزال کارگزاران و وکلای فقیه پس از موت فقیه، نام می برد که می دانیم حتی بنا بر «ولایت»، نیز پس از مرگ فقیه پیشین، فقیه پسین است که باید اعمال ولایت کند و عملا بدون امضاء او، کارگزاران پیشین، مشروعیت نداشته و حق اعمال ولایت بر خلاف نظر «ولی حاضر» را ندارند و ابقاء ایشان، در واقع، نوعی امضاء و در حکم نصب و توکیل جدید است. آنچه مسلم است، چه تعبیر به «ولایت» در امور حسبه کنیم و چه تعبیر به «جواز تصرف»، در هر حال، این حق و وظیفه با وجود فقیهان عادل و بسط ید آنان، هرگز به دیگران نمی رسد و در حوزه حقوق یا ولایت «فقیه عادل» است. پس فارغ از مناقشات لفظی، به مسئله اصلی باز گردیم که آیا امور حسبه، امروزه شامل بسیاری امور عمومی و مدیریت های اجتماعی نیست؟ و آیا تداخل و گاه انطباق میان این امور با امور دولتی نمی افتد؟! همچنین شاگردان برجسته آیت الله خوئی چون آقایان محمد هادی معرفت و میرزا جواد تبریزی و سید عبد الاعلی سبزواری و ... در تقریر نظریات استاد، از طریق ارتکاز متشرعه یا دلیل عقلی یا ... به «ولایت سیاسی» و حکومت «فقیه» استدلال کرده اند، گرچه در دلالت یا سند مقبوله ابن حنظله یا صحیح 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 مبانی نظری برای توجیه حقوقی فلسفی «حکومت اسلامی» را می سازد و یک نظریه اثباتی تمام عیار است چون قائلین به «ولایت حسبه»، شرع اسلام را در امور عمومی و سیاسی، ساکت نیافته اند و نمی توانند چنین بیابند، نه هیچیک از طرفداران «ولایت فقیه» مدعی بوده اند 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 فقهاء قائل به «ولایت حسبه»، از حیث نظری، طرفدار باصطلاح «دین حداقلی» یا «دین سکولار» یا «دین غیر سیاسی» بوده و «حکومت های غیر دینی و غیر شرعی» را تایید و توجیه کرده اند، هرگز، حتی یک نمونه وجود ندارد. ۶. پرسشهای حقوق سیاسی، پاسخ فقهی می طلبند: برخی مقاله نویسان، فرموده اند که آن «نظریه دولت» را ایجابی!! و استاندارد می دانند که آنچه ایشان مایلند در آن گنجانده شده باشد و اتفاقا 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 کاملا- فقهی دارد. بعلاوه که اگر برای تحقق یک «نظریه دولت»، احتیاج به پاسخ دقیق و شفاف به ابهامات کذایی بوده است، پس چگونه، مثلا چندین و چند نظریه دولت از فقهاء شیعه، کشف کرده اند!! حال آنکه تقریبا هیچیک از فقهاء عظام مشارالیه، بطور شفاف به همه مجهولات مقاله نویسان مزبور و پیشگفته، تصریح نکرده اند؟ (مواردی چون قلمروی سرزمین، ملت تحت فرمان، محدوده قدرت، نحوه ارتباطات بین المللی و...) معذک برای آنکه روشن باشد فقهاء شیعه در برابر پرسشهای «فقه سیاسی»، خلع سلاح نیستند، می توان به اجمال به موارد مزبور، اشاره نمود: الف) قلمروی «سرزمین»: تقسیم بندی سرزمین و تعیین مرزهای جغرافیایی بین الملل بشکل کنونی، پدیده ای مستحدث و محصول پیدایش نظام سرمایه داری و ناسیونالیسم و سپس سلطه های استعماری غرب در سطح جهان است. کشورهای اسلامی، بویژه از نیمه قرن ۱۹ میلادی به بعد، میان ارتش های رقیب و متجاوز استعمارگر یعنی انگلیس، روس، فرانسه، هلند، پرتغال، اسپانیا، بلژیک و سپس آلمان و آمریکا، تکه تکه و تقسیم شدند و عملا سرزمین های اسلامی تبدیل به دهها کشور کوچک و ضعیف و معمولا دچار مناقشات مرزی، نژادی و اقتصادی علیه یکدیگر گشتند که هریک، وابسته یا تحت الحمایه یکی از قدرتهای غربی بود.

اما امروزه، تقسیم بندی‌ها (به هر علت که بوجود آمده باشند)، اعتبار قانونی و بین المللی یافته است و براحتی نمی توان آنها را نادیده گرفت زیرا در حقوق سیاسی و... تاثیر 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 تقسیم بندی قلمروهای حکومتی، همچون تقسیم قبیله ای و نژادی، وجود داشت و پیامبر اکرم «ص» در چنان شرائطی رسالت خویش را آغاز کرد. در مواجهه با مسئله مرزهای ملی و پدیده «ملت دولت» دو نکته، مفروض است. اول آنکه در تفکر اسلامی، تقسیم ملیت‌ها و نژادها آنهم بر اساس اهداف و منافع قدرتهای سیاسی نامشروع و قراردادهای استعماری آنان بویژه که به تعصبات، کینه توزی‌ها، جنگ‌ها و تکالِب‌ها و... دامن زده 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 الهی»، به محور خاک و ملیت و قبیله و... منتقل سازد، کمترین ارزش فلسفی و حقوقی اصیل نداشته و نمی تواند مانع اجراء احکام خدا (در صورت امکان) گردد. تعصبات ناسیونالیستی، بازسازی همان خرافات نژاد پرستانه و تعصبات قبیله ای 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 منشا 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 بین المللی "حکومت اسلامی" روشن شود. بنظر می رسد پذیرش تقسیمات اینچنینی از باب «عناوین ثانویه» فقهی، قابل توجیه است و دایره تکالیف حکومت شرعی نیز، قهرا محدود به دایره امکانات و مقدرات آن حکومت است و بطور قهری، مرزهایی بر حاکمیت اسلامی، تحمیل می گردد. ب) ملت: تکلیف "ملت" نیز در بند پیشین روشن شد. آنچه بالاصاله، مدنظر اسلام است «جامعه عقیدتی مسلمین» با قطع نظر از زبان و نژاد و ملیت است که اصطلاحاً «امت اسلام» نامیده می شود و بسیار شامل تر و انسانی تر 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 به یک بررسی شوند. آنچه مسلم است، کلیه ساکنان سرزمین خاص (ایران)، تحت امر ولی فقیه می باشند و مسلمین سایر ملل نیز، اگر حکومت‌های نامشروع و جائز برایشان مسلط باشند، در حد امکان و در مسائلی عمومی که به ایشان مربوط شود، در صورتی که حکومت مذکور را واقعا دینی و مشروع بدانند، باید به فرامین آن حکومت اسلامی، گردن گذارند (مثلا در مورد تبلیغات اسلامی در سرزمین خود یا احیانا حضور در جبهه‌ها و...) زیرا «انتخابات» تاطریقت آنجا که به «کشف فرد صالح برای رهبری»، مربوط می شود، 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 در باب جزئیات حقوقی آن دارد. ج) توزیع قدرت: «قدرت» در حکومت اسلامی، امانتی الهی و مشروط و توأم با «مسئولیت» است و «اختیارات حکومتی»، دائر مدار "شخصیت حقوقی" و صلاحیتهای افراد ذی قدرت بوده و معادل با میزان «تکالیف حکومت» است. مسئول اصلی نظام، «ولی فقیه» می باشد. قوای حکومتی، تحت اشراف او باید به مسئولیتهای مشخص خود در حوزه مربوطه، عمل کنند. در راءس هرم قدرت، هرکسی را نمی توان نشانند زیرا حقوق شرعی مردم و حدود الهی، مقدس و واجب الرعايه و محترم است و هیچ کس 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 و نهی و دخالت و تصرف در جان و مال و آبرو و وقت و سایر متعلقات مردم را ندارد مگر بدان ترتیب که خداوند اجازه داده و تعیین فرماید. التزام عملی «علم» (تفصیلی و اجتهادی) به معارف و احکام الهی و 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 اولویت بندی 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، مسئول اند. شریعت اسلام، حکومت را مسئول می داند که به حقوق مردم، بی هیچ مماشات، تن داده و برای مردم، توضیح دهند و به مردم نیز حق داده (و بلکه بر آنان واجب کرده) که بر حاکمان و نحوه انجام وظیفه ایشان در باب بیت المال 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 علماء مورد اعتماد ملت، و منتخب آنان، نسبت به رهبری و حاکمیت اعمال می شود. (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 مومنین، حق داده است که حاکم را تعویض و عزل کنند و این حق (بلکه وظیفه شرعی) برای همه مومنین و بویژه علماء و فقهاء ثابت است زیرا آنچه محترم است، رعایت ملاکات و ضوابط اسلامی و تامین 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. امانحوه جایگزینی قدرت سیاسی، باید تابع قانون باشد تا هرج و مرج نشود. (ز) منشا مشروعیت: انتصابی - انتخابی: «مشروعیت»، «اعتبار»، «حجیت»، «قانونیت»، «حق حاکمیت» و جواز تصرف در زندگی مردم و ...، گرچه عنوانهایی حقوقی اند اماریشه های فلسفی و مکتبی آن باید معلوم گردد. بدون طرح جزء بجزء مبانی انسانشناختی و جهان بینی و توافق بر سر آنها، نمی توان 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؟ بی شک، قدر متقین آن، کسی است که خداوند<sup>۱</sup>، 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 «اصحح»، افراد دیگر، حق حاکمیت نخواهند داشت مگر آنکه عناوین ثانوی، اقتضاء کند و نمایندگان مومنین و مردم که خبره فقاها و سیاست باید باشند، برای مردم و بجای ایشان و به نمایندگی آنان، بقصد «انتخاب فرد اصحح» جستجو و تحقیق می کنند و این انتخاب، چون ایدئولوژیک و مضبوط (نه لائیک و بی اصول) است، مآلاً- نوعی "کشف" است و البته در دوران بین افرادی که در مظان "اصححیت" هستند، در صورت عدم احراز «اصححیت فرد خاص» (به عنوان اولی یا ثانوی)، مرجحات دیگری چون مقبولیت و محبوبیت مردمی و ... نیز به میان می آید و در هر صورت، ملاکهای اصلی «صلاحیت» نباید قربانی "بعد کمی" مشارکت عمومی شود و همه فقهاء، اجماع دارند که اتفاق عمومی آراء مردمی بر فرد فاقد شرائط شرعی، برای فرد مزبور، «حق حاکمیت» و «مشروعیت» ایجاد نمی کند. و اما در چارچوب ضوابط اسلامی و پس از رعایت شرائط و صلاحیتهای شرعی و عقلی، یعنی در منطقه الفراغ شرعی و دایره مباحات، می توان آراء عمومی را مرجح شرعی دانست؟! یقیناً در صورتی که دخالت و تاثیر مثبت در اجراء

احکام شرعی داشته باشد، چنین است بویژه که از طرفی، تا مردم احراز وظیفه شرعی نکنند و فردی را واجد شرایط 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 نفس الامر، «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 شرایط و حدود و ضوابط حاکمیت و اوصاف فردی، «الهی و انتصابی» است و از حیث «کشف مصداق اصلح»، «انتخابی» است اما این انتخاب عمومی (که توسط خبرگان نماینده مردم مثلاً- اعمال می‌گردد)، البته انتخابی الهی و حقی شرعی است و چون مضبوط به ضوابط اسلامی و بدنبال انتخاب فرد «اصلح» است، این انتخاب، عملاً نوعی کشف است و «کشف» و «انتخاب»، اینجاستعارضی با یکدیگر ندارند. پس شرایط الهی و انتخاب مردمی، هر دو، منشأ شرعی دارند ولی هر یک در جایگاه خود و با کارکرد خاص خود. ح) زمانبندی «زامانداری»: «زامانداری و ولایت و اصولاً- هر مسئولیتی، دایره مدار «صلاحیت»ها است و تابع مرور زمان و حرکت عقربه ساعت نیست. حاکم، بمحض زوال صلاحیتهایش، حق حاکمیت را شرعاً از کف می‌دهد و زمانمندی، اگر فایده‌ای داشته باشد، همانا تضمین لاجت 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 باملاکهای 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 شرایط فقهی «مشروعیت» است که باید در هر نظام اسلامی، لحاظ و تضمین شود. (مثل آنکه اگر وجود فقیه عادل در راس 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 راس حاکمیت نیز، همین است که حکومت، قادر به چنین تحولات و اجتهادهای مشروعی در مسیر اجراء کاملتر، وسیع تر و سریعتر اهداف اسلام و تامین 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 تامین 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 ... در صدد 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 تامین 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، در باب تشابهات نیز، قانون و تشخیص متصدیان قانونی نظام اسلامی، ملاک عمل اجتماعی خواهد بود و البته اختیارات خاص حکومت شرعی و رهبری که در غالب «احکام حکومتی و ولایتی» و قوانین خاص، عرضه می‌شود، براساس مصالح اجتماعی موقت، لازم الاجراء است. حقوق و آزادیهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که اسلام و قانون، برای مردم به رسمیت شناخته، قداست دینی داشته و تحت الحمایه شارع مقدس است و حکومتی‌ها (و هیچ صاحب قدرت دیگری)، حق دست اندازی به



حقوق شهروندان و سلب آزادیهای قانونی مردم را ندارد و بویژه حق انتقاد سیاسی از حکومت، حق محترم و لازم‌الرعایه ای 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. "حکم الهی" و "حقوق مردم"، در تخالف با یکدیگر نیستند بلکه معیار حقوق و وظایف مردم و نیز حکومت، هر دو، همانا «شریعت الهی» (و عقل و تجربه در این چارچوب) است و «تکلیف و حق»، در اسلام، معادل و مقارن و بلکه ملایم 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 نمی تواند باشد و این در خود قانون نیز تصریح شده است ولی باید دانست که قانون اساسی، شامل دو دسته قوانین است. دسته نخست که لایتنیر 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 امضاء ولایت فقیه رسیده، به عنوان قراردادی لازم الاجراء، شرعاً لازم الاتباع است اما گرچه راه برای تغییر و تکامل و اصلاح آنها، شرعاً، عقلاً و قانوناً باز است ولی البته مکانیزم این تغییر، در خود قانون پیش بینی شده و خارج از روال قانونی، قابل تغییر نخواهد بود. (به عنوان اولی از باب «وفاء 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 پیش بینی شده است پس در هر صورت، قانون اساسی، بر حاکمان اسلامی، لازم الاجراء است. فصل پنجم: مشروعیت: یک "نظریه حقوقی دولت" اگر از حیث منبع "مشروعیت"، قدرت دولت و حق حاکمیت آن را به شریعت الهی، مشروط و وابسته بداند و به حاکمیت دینی و اسلامی تن دهد، بی شک نمی تواند اصول ذیل را نادیده گرفته یا انکار کند: ۱. "قرارداد"، "دینی یا غیر دینی؟! هر گونه قرارداد و وکالتی باید در چارچوب احکام دین و در امتداد ولایت دینی باشد و هر گونه انتخابی از ناحیه مردم در راستای نصب و تشریح و ضوابط الهی و در منطقه جواز شرعی باشد. حوزه اختیارات دولت در چارچوب ضوابط و اهداف شریعت، مطلقه بوده و رهبر جامعه اسلامی"، فقیه کاردان "باشد و تنها در صورت عدم دسترسی به "مجتهد عادل مدیر و مدبر و کاردان" است که می توان به غیر فقیه (عدول مؤمنین) تنزل کرد و او نیز که مقلد است باید تحت نظر فقیهی (گرچه غیر کاردان) و با رجوع به وی، تصمیم گیری کلان و سیاستگزاری کند و این بدان علت است که هدف از تشکیل حکومت اسلامی، اجراء ضوابط و احکام و ارزشهای اسلامی است که با ولایت «مجتهد»، قابل وصول تر از غیر مجتهد است. مضافاً آنکه ادله ولایت، در مورد فقیه و دین شناس رسیده است نه سایرین. "اسلامیت" حکومت، تنها به اسلامی بودن قوانین نیست تا با صرف نظارت فقهاء 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 حدود الهی را در جامعه اجراء کنند و آنان، نه فرد و نه صنف و طبقه خاص، بلکه صاحبان اوصاف علمی و عملی ویژه اند 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 می شود. اما از سوی دیگر و تا آنجا که به مردم مربوط می شود، امت اسلامی، حق تعیین سرنوشت خود در چارچوب اهداف و احکام دین را دارند و برای ساختن چنین سرنوشتی بر آنان واجب است که حاکمانی صالح و عالم یافته و آنان را برگزینند و با ایشان، بیعت کنند و بنابراین، راء 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 مومنین، 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 جائر 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 تامین 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 نمی آید و همه فقهاء واجد شرائط، در عرض یکدیگر خواهند ماند و حق حاکمیت منجزی پدید نخواهد آمد. تنها پس از احراز صلاحیت فقیهی از فقهاء عادل واجد شرایطو تشخیص فرد اصلح، بر مردم واجب می شود 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 می گردد 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 می رسد، 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 می دهند و فقیه واجد شرائط شرعی، طرف دیگر قضیه است. هر کدام، وظیفه ای 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 فقهاء صالح را بررسی و از میان آنان، فرد اصلح (با ملاکهای شرعی و عقلی) را کشف و انتخاب، و به مردم معرفی کنند و روشن است که «انتخاب» که تابع ملاکهای عقلی و شرعی است، بدون «کشف مصداق واجد ملاکها» ممکن نیست پس این «انتخاب»، مسبوق به «تشخیص» و بلکه نوعی از آن است و انتخاب با کشف در اینجا منافاتی ندارد بلکه یکی است. و در این صورت، حکم «ولی فقیه منتخب مردم»، نافذ و منشا 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 جائر (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 فقهاء و .. در دوران فترت و حکومت غیرشرعی، پیش می آید. 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 بی اصول و بی قید 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 نمی تواند 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 مناطات شرعی، موافق باشد، جائز و دخیل در مشروعیت است و در غیر این صورت، ارزش حقوقی ندارد و انتخابی بی ضابطه 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 مومنین 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 شیوه های غیرقانونی، بر جامعه، تحمیل کند بلکه شرعاً باید تنها به

عرضه خویش، و ارائه مشورت و نظارت و... اکتفاء کرده و با فقیه صالح دیگر که از سوی امت اسلامی و خبرگان آنان، «اصح» 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 اصح و کشف فقیه مورد نظر امام زمان «ع» (یعنی فقیهی که بیش از سایرین، صلاحیت برای حکومت دارد) می باشند یعنی باید نزدیکترین فرد به معصوم را در شرایط جاری و با توجه به ملاکهای مذکور در قرآن و روایات اهلیت «ع»، یافته و به اکمیت برگزینند. این حق شرعی مردم است که تا وقتی کسی را اصح (با ملاکهای دینی) ندانسته اند، 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 اصح) و لذا «انتخاب» و «کشف»، منافاتی با یکدیگر ندارند زیرا انتخاب ایدئولوژیک و انتخاب در چارچوب ضوابط مکتبی، در واقع، انتخاب مشروط و تابع اوصاف و مستلزم نوعی جستجو بدنبال «فرد واجد اوصاف» که مرضی شارع و مورد نظر امام زمان «ع» است می باشد. 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 مومنین 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 شرایط حاکمیت است ولی «انتخاب» در قلمروی «افراد» یعنی «مصادیق اوصاف شرعی» می باشد 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 شرایط) و هم انتخابی (از حیث مصداق) است و لذا این انتخاب مردمی، گزینش منتهی به ملاکهای شرعی و بنابراین، ملازم با نوعی کشف می باشد یعنی حجیت شرعی داشته و در مشروعیت «اطاعت پذیری» مردم (جواز بیعت)، دخالت قطعی دارد. نه مردم حق دارند که فرد غیراصح 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 شرایطی که یک حکومت شرعی و قانونی برقرار است دارد. (به عناوین ثانوی و بلکه برخی عناوین اولی نیز). فقیهانی که واجد شرایط باشند ولی انتخاب و کشف نشوند، شرعاً مأمور و از انجام وظائف حکومتی، معذورند و اگر فقیهی از سوی مردم، بعنوان اصح، تشخیص داده شده و انتخاب گردد در حالی که خود می داند 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 دسته بندهای غلط سیاسی نیز انجامیده و دیدگاهها را باصطلاح، به «انتخابی» یا «انتصابی»، به «کشفی» یا «انتخابی» و مشروعیت ها را به الهی یا مردمی و... تقسیم می کنند، اغلب، نسنجیده و ناآگاهانه و بلکه مغرضانه است. زیرا مشروعیت و حق حاکمیت در منظر اسلامی، کاملاً دینی و الهی و تابع نصب الهی است و در عین حال، این «حق»، وقتی پدید می آید که مردم نیز برای اطاعت از فقیه خاص و بیعت با او، حجت شرعی داشته باشند و او را اصح بدانند و تا مردم و خبرگان ایشان وی را اصح و مصداق اوصاف شرعی «عنوان» (مورد نصب الهی) تشخیص نداده و به این عنوان، انتخاب نمایند، حق حاکمیت شرعی و دخالت در حقوق و حدود، برای آن فقیه حاصل نمی شود. آری اگر نظام، شرعی نبوده و فقهای دیگری در صحنه نباشند یا به وظیفه خود عمل نمایند و یا مردم برخلاف ضوابط اسلامی عمل نمایند، فقیه مزبور، وظیفه دیگری خواهد داشت و شرعاً حق اعمال حاکمیت تا حد ممکن (گرچه در حداقل از امور حسبیه) و حتی حق کودتا علیه حاکم فاسد را دارد ولی بحث ما در انتخاب مردمی رهبر براساس مشروعیت الهی یعنی ضوابط شرعی در یک حکومت مستقر دینی همچون نظام جمهوری اسلامی است. و در چنین نظام سیاسی، حکومت تنها وقتی وظیفه فقیه خاصی از میان فقهاء خواهد شد که شرایط شرعی و عقلی و اجتماعی آن فراهم باشد و یکی

از اهم آن شرایط، حضور الحاضر و وجود الناصر است و باید علاوه بر خود فقیه مذکور، بقیه فقهاء و مردم (یعنی خیرگان مورد اعتماد و منتخب مردم) نیز او را اصلاح و واجد شرایط 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)، منشا «حق شرعی حاکمیت» در عصر غیبت می‌گردد و مشروعیت را پدید می‌آورد. ۶. حق تعیین سرنوشت و حاکمیت ملی: تدبیر سیاسی امت اسلام، از خود مردم خواسته شده و مردم باید در چارچوب ضوابط دینی، حاکمیت اسلامی را اعمال کنند و راه آن البته، چنانچه گفتیم، انتخاب حاکمان شایسته اسلامی و بیعت با آنان است. آن حق الهی که خداوند به مردم داده، این است که حاکم شایسته‌ای بر سر کار آورند و بر او نظارت کنند که از حریم وظائف و اختیارات خود خارج نشود و بدین معنی است که بر سرنوشت اجتماعی خود، حاکمند و احدی هم حق ندارد این حق الهی را از ایشان سلب کند. مردم، رهبر صالح را تشخیص داده و او را برمی‌گزینند و بر سر کار می‌آورند تا بر مبنای قوانین شرع و مصالح روزگار که مثلاً در قالب قانون اساسی و... متجلی می‌شود، خدمات عمومی را سامان داده و احکام و ضوابط اسلام را اعمال کند. این اعتماد و بیعت و مسئولیت‌پذیری متقابل را می‌توان نوعی «معاهده» میان امام و امت نیز دانست که 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 «اجاره» و... استفاده کند بی‌شک فردی کم‌اطلاع از مفاد فقهی قراردادهای حقوقی مذکور است و یا قصد تحریف «حکومت و ولایت» را دارد مگر آنکه از «وکالت»، مطلق «واگذاری امر»، منظور شده باشد. زیرا مسئله «حاکمیت» شامل تصرف در اموری اجتماعی است که برخی از آنها و نه همگی جزء اختیارات خصوصی و حقوق آحاد مردم است اما در سایر موارد، از قبیل اجراء احکام و حدود الهی، نشر معارف و ارزشهای اسلام و...، وظیفه شرعی و واجب دینی است و مشروط به اجازه آحاد مردم نیست و هر مسلمانی این را می‌داند. البته برخی اختیارات شرعی مردمی هم وجود دارند که جزء حقوق خود آنان است و در این امور می‌توانند وکیل گرفته یا کسی را اجیر کنند و... اما این مسائل، عمدتاً مسائل خصوصی مردم و در مواردی است که مالکیت منجز شرعی دارند حال آنکه مسائل حکومتی و اجتماعی، غالباً از این سنخ نیست. در عین حال، اگر برخی از امور خصوصی و حقوق شرعی مردم که شرعاً تابع اختیارات خود آنان است، امروزه با برخی وظایف حکومتی تداخل کرده باشد، می‌توان در همان قلمرو و فقط در همان قلمرو حکومت را «وکیل مردم» (بمعنای فقهی و مصطلح «وکالت») نیز دانست که این «توکیل»، در ضمن بیعت با حاکم، در واقع، تضمین شده است و البته دیگر نمی‌تواند یک عقد جائز و متزلزل باشد بلکه باید «لازم» و مستقر باشد تا به هرج و مرج و اختلال نظام، نینجامد. یعنی وقتی بیعت شرعی با فقیه صالح صورت گیرد، علاوه بر سایر اختیارات حکومتی، حق تصرف در امور خصوصی مردم تا آنجا که به حاکمیت مرتبط است نیز قهراً توسط مردم به حاکمان واگذار می‌شود و به این معنی و در همین 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 رایی و تشخیص مردم مسلمان در مشروعیت حاکمان، باید روشن باشد که چگونه و از چه باب است و کلی‌گویی 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 شرایط 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، تامین رضایت مردم در چارچوب شریعت، بر حاکمان، واجب است و این رضایت، معمولاً با اداء حقوق مردم و احترام به ایشان و رعایت عدل و رافت، حاصل می شود و البته بدان معنی نیست که مردم، مستقل از اذن الهی، منبع مستقل مشروعیت دانسته شده اند. یا رضایت آنان بی قید 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.. می دهیم، اما این تفاوت مآلاً تاثیری در حجیت نظر شرعی فقیه و ضرورت اطاعت پذیری مومنین 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 استقلاللی ندارد پس گرچه در «فتوی»، احتمال خطا هست اما از لحاظ عملی و وظیفه عینی، وقتی شرائط شرعی و عقلی «فتوی»، فراهم باشد، حتی با وجود احتمال خطا، آن «فتوی» شرعاً بر مجتهد و مقلدان اش (در احکام فردی) و آن «حکم»، «برامام و امت اش (در وظائف مدنی و اجتماعی)، واجب اطاعه است، همانگونه که اگر معصوم «ع»، مستقیماً حکمی می فرمود. علت نیز آن است که شیعه عدلیه در مباحث معرفتی، رویکرد «مخطنه» را دارد و با آنکه «حکم واقعی» و لوح محفوظ را هدفگیری می کند و از روش های صحیح عقلی، عقلانی و عرفی در فهم حقائق (و حکم واقعی)، باید تبعیت کند، در عین حال، خطاپذیری و محدودیتهای بشری رابه رسمیت می شناسد و لذا حکم ظاهری را نیز علاوه بر حکم واقعی، طرح نموده و «تکلیف فعلی منجز» را تابع امکانات عقلی بشر می داند و بدنبال «حجت» است که وظیفه عملی او را منجز می کند و در صورت خطانیز او را معذور می دارد، 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، صدمه ای به حجیت «فتوای فقیه» یا «حکم حکومتی ولی فقیه» نمی زند. بنابراین، ضرورت اطاعت پذیری از «مجتهد عادل» در فتوی و حکم، در هر حال، ثابت است. همچنین اگر کسی «مشروعیت حکومت» یعنی «حق حکمرانی حاکم» و «وظیفه اطاعت پذیری جامعه» را ناشی از نوعی «وکالت» و منوط به رأی اکثریت می داند، نباید حکومت معصوم «ع» را از این امر مستثنی کند زیرا «حق حاکمیت ملی» با توصیفات کذائی «وکالتی ها»، 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 بی ربط 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!! جازده اند! 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 نمی کردند، 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. «رای مردم»، که همان «تشخیص دینی مردم» باید نامیده شود (نه رأی دلبخواهانه و بی قید و فاقد اصول) در درک صلاحیتهای فقیهان و تشخیص «اصلح»، حجیت دارد و آنان نیز حق ندارند کسی را که اصلح نمی دانند به حاکمیت برگزینند. البته در صورت همعرض و همردیف بودن چند فقیه، آنگاه چون فرضاً شارع به حاکمیت هریک از این صالحان، راضی است، فقیهی که محبوبیت اجتماعی بیشتری دارد و بیشتر مورد اقبال و رضایت مردم است. البته اولویت شرعی و اعتبار هم می یابد زیرا این محبوبیت مردمی، بی شک در اجراء وسیعتر، بیشتر و سریعتر عدالت و احکام شرعی، نافذ و موثر است و کسب رضایت مردم نیز در چارچوب شریعت، جزء وظائف حکومتی است چنانچه حضرت امیر «ع» در عهدنامه مالک اشتر به "رضی العامه،" تصریح می فرمایند. 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 منشا 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 کرده است. 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 اطاعت پذیری، 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 تقسیم بندی ماکس وبر در باب انواع مشروعیت‌ها را که تلفیقی از بحث‌های جامعه‌شناختی مربوط به «مقبولیت سیاسی اجتماعی» و مبانی ارزشی خاص «وبر» است (که مبنای تفکر اسلامی تعارضاتی دارد)، بر مفهوم اسلامی «حکومت»، تطبیق کرد و مثلاً مشروعیت حکومت دینی را از نوع سنتی یا فره مند (آنها با ارزش داوری‌های 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 تاسیسی) دانست و چنین اراده کرد که «مشروعیت»، اسلامی و غیر اسلامی ندارد! و یا همه مکاتب الهی و مادی، بر سر مفهوم مشروعیت و حق حاکمیت، اتفاق نظر دارند!! یا اساساً دین در مورد مشروعیت حکومتها، بی‌نظر و بی‌تفاوت است! خیر، چنین نیست. ۱۱. کدام "پرسش‌های اصلی؟! " نکته دیگر که بی‌ربط با نکته فوق‌الذکر نیست، آن است که در باب «مشروعیت»، همه فقهاء شیعه به چهار پرسش ذیل، توجه داشته و دارند و پاسخیهای ایشان، بدانها علی‌الاصول، مشترک است: ۱. شارع چه نوع حکومتی را قبول دارد و حاکم دینی چه رابطه‌ای با مردم دارد؟ پاسخ اجمالی فقهاء، آن است که حکومتی که حقوق شرعی مردم و حدود الهی را بدقت و قاطعیت اجراء 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 بدنال 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 فقهاء، آن است که حاکم دینی نمی‌تواند فاقد بخشی از اختیارات حکومتی باشد که شرط انجام وظائف حکومتی هستند. البته اختیارات حکومتی، به مفهوم «حقوق مازاد شهروندی» و امتیاز شخصی برای حاکمان نیست بلکه ملازم با "مسئولیت" و مشروط به انجام وظائف حکومتی و محدود به حدودی است که شریعت اسلام بیان نموده است. اینکه آن حدود، کدام است، بحث علیحده‌ای است که در یک مباحثه دقیق فقهی و علمی، باید پیش برده شود. ۳. شارع، به چه نوعی، حاکم الهی را به حکومت رسانده است؟! پاسخ این است که در عصر غیبت، همه فقهاء، «انتصاب عام» از طریق بیان «اوصاف و شرائط حاکم» را نحوه اعلام مشروعیت حاکم دینی دانسته‌اند که البته مردم (و خبرگان منتخب و معتمد ایشان که نظر فقهی و علمی آنان برای مردم، حجت و لازم‌الاطاعه است)، باید وجود آن «اوصاف» و صدق «عنوان منصوب» را در فقیه خاص، احراز کنند تا شرعاً موظف به اطاعت پذیری 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 شرائط شرعی) است و کاملاً در ایجاد «حق حاکمیت» برای فقیه، دخالت دارد. البته شکل و شیوه اجرائی برای تمام شدن حجت شرعی بر فقیه و نیز بر مردم، متغیر و عرفی و عقلانی است و از همه دستاوردهای عقلی و تجربی مشروع بشری غربی یا شرقی باید بهره برد و لذا روشهایی چون انتخابات، پارلمان، جمهوریت و ... در

صورتی که به ضوابط اسلامی، مشروط شده و اصلاحات دینی در آنها صورت گیرد، از آنجا که در تحقق اهداف و احکام اسلامی، متمرکز و موثرند، کاملاً مشروع می‌باشند و وقتی که در نظام اسلامی، قانونیت و رسمیت یابند، از حیث شرعی نیز لازم الاجراء 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 اولابشناسد (شرط فقاقت و علم) و ثانیاً عمل کرده و حتی الامکان، بدان ملتزم باشد (شرط عدالت و تقوی). این شناخت، باید تفصیلی و دقیق و اجتهادی باشد و تنها در صورت تعدر آن، می‌توان به شناخت تقلیدی و عوامانه از اسلام (حاکمیت عدول مومنین) تنزل نمود. همچنین مقبولیت اجتماعی، در حدی که برای اجراء عدالت و حکومت اسلامی، بستر سازی و مساعدت کند و نیز توان مدیریت و رهبری و آگاهی از شرائط زمانه و ... نیز شرطهای عقلی (و لذا شرعی) برای تحقق «حکومت» اند. ۱۲. اسلامیت و جمهوریت: افرادی ممکن است از اینکه این چهار پرسش با کلمه «شارع» و خدا و اسلام، آغاز شده، نتیجه بگیرند که چون شارع و دین، محور و مبدا همه این سوالات اند، 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 بی اطلاع یا بی اعتقاد به شریعت اسلام، از ابتدای انقلاب، چنین تصویری از حکومت مردمی داشتند و لذا تعبیر «جمهوری اسلامی» را پارادکسیکال 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 کرده اند، منطقاً انتخابهای بعدی و دیگر آنان باید با انتخاب اسلام، سازگار باشد در غیر این صورت، مرتکب تناقض شده اند. کسانیکه میان «اسلامیت» و «جمهوریت»، تعارض می‌بینند، بجای چهار پرسش فوق، چهار پرسش جدید در جهت تقویت «جمهوریت»! پیشنهاد کرده اند 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 «مبنا» تغییر یابد و کسی بدنبال پاسخهای غیر اسلامی برای پرسشهای مربوط به «مشروعیت و حاکمیت» باشد. اکنون بینیم چهار پرسش پیشنهادی و جایگزین آقایان، چیست؟! ۱. دین، چه شرائطی برای حاکم، لازم دانسته و چه ارزشهایی در باب سیاست و دولت را امضاء کرده است؟! ۲. چه تصویری از حقوق مردم ارائه شده؟ الهی یا طبیعی یا قراردادی؟! ۳. احکام دینی و حقوق مردمی چگونه تالیف 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 سنگین تر کردن کفه «مردم و جمهوریت»!! در واقع، بقصد به کاستن از شان و اختیارات دین و حاکم دینی، طرح می‌شود حال آنکه اگر به مبانی اسلامی وفادار باشیم، چنین سوالاتی نیز به همان پاسخهای پیشین خواهد انجامید. زیرا هر کس 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 منافعی با احکام شرع، قانونیت ندارد و لازم الاطاعه نیست و حکومت باید جامعه را بگونه‌ای تدبیر و اداره کند که اهداف و احکام دین، تامین 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، بی شک 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 مومنین) اکتفاء 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 متاخر نیز، پاسخ‌هایی همسان با پاسخ چهار پرسش نخست خواهد داد. اینک مرور می‌کنیم: ۱۳. امضائی یا تاسیسی؟! 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 کالبدشکافی 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، منطقی‌ترین پای‌شارع 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 چشم انداز فقیه چیست؟ هیچ فقیه شیعی، برای مردم «حقوق فراشرعی» قائل نبوده و نیست و اجماع همه فقهاء است که حقوق بشر، حقوق الهی است و با استناد به متن شریعت است که می‌توان از حقوق سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و معنوی مردم سخن گفت. بنابراین، این پرسش نیز که «حقوق مردم کدام است»؟! قابل ارجاع به همان پرسش است که «شارع، چه حقوقی برای مردم، 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 ونسبی نیست، نوعی "حقوق طبیعی" به معنای اعم به شمار می‌رود و از این حیث نیز که در ذیل حقوق اصلی و اولی و عمومات 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 وفاء شود، بخشی از "حقوق قراردادی" نیز در ذیل "حقوق الهی"، به رسمیت و مشروعیت شناخته می‌شود. اما هیچ فقیهی، حقوق سیاسی را غیردینی و فراشرعی 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 سکه اند: پاسخ پرسش ۳: با توجه به پاسخ پرسش پیشین، روشن شد که این سوال 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 شان 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 هرکس که می‌لشاند 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 قهرا غیر قابل فسخ بوده و حذف آنها و یا تخلف از آنها، به معنی حذف «اسلامیت» از حکومت می باشد که بر حاکمان و مردم، تخلف از آنها شرعا 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 شیوه‌های 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 اجرائی اند، البته از مسیر قانونی خود (که در قانون اساسی پیش بینی شده است)، باید تعقیب شود و تبعیت از این قوانین نیز بر حاکم و مردم، واجب است زیرا علاوه بر ضرورت وفاء به عهد شرعی، به «عناوین ثانوی» نیز باید محترم شمرده شود.

۱۷. اختیارات حکومت: ما اصل حاکمیت را تابع «صرف عقد و قرارداد» نمی دانیم 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، تماما اجیر و وکیل مردم نیستند گرچه خادم مردم هستند. اما حدود وظائف و اختیارات حکومت را شارع، معلوم کرده و وفاء به هر عهد و هر قانونی نیز تنها با استناد به شرع، واجب می شود 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 تامین 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 تامین 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، تامین شود اما باز بدلائل شرعی، و نه بدلیل صرفا «وکالت و قرارداد عرفی» میان مردم و حاکمیت. اگر اصل حکومت و مشروعیت، تابع قرارداد و نوعی وکالت باشد (که در بخشی معتناهی از مضامین حکومت، چنین نیست و قبلا توضیح دادیم)، پس هر شرط ضمن عقد نیز، در صورتی که با احکام و اهداف سیاسی شریعت، منافاتی نداشته باشد، لازم الوفاء است، اما ما بیشتر 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 حکومتی اند. (همچون برگزاری انتخابات هر چهار 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 علی حده ای است و در متن قانون اساسی نیز پیش بینی شده است پس این اختیارات لازم حکومتی، ماهیت قانون شکنانه نخواهد داشت. پی نوشت ها: این نوشته با توجه به منابع ذیل، رقم خورده است: ۱. الهدایة الی من له الولاية، صابری همدانی، تقریرات. ۲. وسائل الشیعة الی مسائل الشریعة، شیخ حر عاملی. ۳. کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری. ۴. تنبیه الامة و تنزیه المله، آیت الله شیخ محمد حسین نائینی، با تعلیقات آیت الله طالقانی. ۵. عوائد الایام، ملا احمد نراقی. ۶. کتاب البیع، امام خمینی. ۷. المیزان، تفسیر علامه طباطبائی. ۸. ایصال الطالب الی التعلیق علی المکاسب، جواد تبریزی. ۹. حاشیه کتاب المکاسب، آخوند خراسانی. ۱۰. جامع المدارک فی شرح المختصر، خوانساری. ۱۱. المکاسب المحرمة، امام خمینی. ۱۲. الخمینی و الدولة الاسلامیه، محمد جواد مغنیه. ۱۳. نهج الفقاهه، سید محسن طباطبائی حکیم. ۱۴. مصباح الفقاهه، سید ابو القاسم خوئی. ۱۵. التفتیح فی شرح العروة الوثقی، شیخ علی غروی. ۱۶. العروة الوثقی، محمد کاظم یزدی طباطبائی. ۱۷. دراسات فی ولایة الفقیه، حسینعلی منتظری. ۱۸. الاسلام یقود الحیاه، سید محمد باقر صدر. ۱۹. نظام الحکم و الادارة فی الاسلام، شمس الدین. ۲۰. حکمت و حکومت، مهدی حائری. ۲۱. تحریر الوسیله، امام خمینی. ۲۲. الرسائل، امام خمینی. ۲۳. ولایت فقیه، امام خمینی. ۲۴. جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، محمد حسن نجفی. ۲۵. جامع المقاصد فی شرح القواعد، محقق کرکی. ۲۶. جامع الشتات، میرزای قمی. ۲۷. مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان، محقق اردبیلی. ۲۸. رساله فی صلوة الجمعة، رسائل محقق کرکی. ۲۹. الشهاب الثاقب فی وجوب صلوة الجمعة، فیض کاشانی. ۳۰. المقنعه، شیخ مفید. ۳۱. تذکره الفقهاء، علامه حلی. منابع مقاله: مجله کتاب نقد، شماره ۸، ؛

## نظریه دولت در فقه شیعه (۲)

نظریه دولت در فقه شیعه (۲) ۱. کدام امر عرفی؟! بیشتر در باب وجوه درست و نادرست در چگونگی تقسیم امور به شرعیات 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، اکیدا 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 "منشاء حق حاکمیت" و نحوه توجیه "مشروعیت سیاسی"، همگی در قلمروی شریعت اسلام مورد بحث می‌باشند و بنابراین همه این امور اصطلاحاً "عرفی"، قابل تقسیم به دینی و غیردینی می‌باشند و این بدان معنی است که دین، هرگز فارغ از این امور نبوده و نیست. اصطلاح دیگر "عرف"، آن است که در فقه برخی فرق اهل سنت، جزء منابع تشریح احکام دینی بشمار آمده است. این کارکرد عرف نیز در فقه شیعی، محلی از اعراب نداشته و فاقد اعتبار می‌باشد. فقهاء شیعه، "عرف" را در مقام "اجراء 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 راتحریم کرده‌اند و فلسفه این تحریم، در جای خود قابل تامل و بسیار معنی دار است. بنابراین، "عرف" در عرض "شرع" و احیاناً معارض با آن، در منطق شیعی، قابل فرض یا قبول نیست و از آنجا که "امر عرفی"، کلمه‌ای متشابه و مشتبه است، باید از ابتدای بحث در امور عرفی و شرعی، در دایره مفهوم "عبارت"، دقت کافی ابراز نمود تا راه بر سوء تعبیرهای بعدی، مسدود گردد. آنچه دستکم باید تصریح کرد آنست که قلمروی حقوق عمومی و روابط داخلی و خارجی جامعه اسلامی و امور مرتبط با حکومت و دولت، هرگز "عرفی" (بمعنی غیر دینی و بی ربط با شریعت و خارج از قلمروی احکام الهی) نبوده یعنی این امور با اصطلاح عرفی، فاقد حکم شرعی نمی‌باشند. اصولاً هر جا پای وظیفه و حقوق و اختیارات بشری (از جمله حقوق سیاسی متقابل ملت - دولت) به میان آید، هر گاه 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، قابل اند 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 بی تفاوت 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، و جوب 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 مع الواسطه خواهند بود و این نه یعنی که جزئیات دستورالعملهای عرفی و عادی زندگی را هم باید از دین پرسید و بعبارت دیگر حوزه مباحات بکلی منتفی گردد و عقل مردم، تعطیل شود. گمان می‌کنم تفاوت آنچه عرض شد با این سخن غلط، معلوم باشد. ۲. سلطنت: "اقتدار سیاسی یا نظام پادشاهی؟! مراد فقهاء 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 می کرده اند: در اصطلاح فقهاء، "سلطان" بمفهوم "صاحب سلطه" و "حاکم" است و معادل امروزی اصطلاح فقهی "سلطنت"، همانا "اقتدار سیاسی" و "حاکمیت" (یا "دولت") می باشد و لذا این تعبیر را در مورد "امام عادل"، "فقیه عادل صاحب ولایت" و حتی "امام معصوم (ع)" بکار برده اند و اعم از معنای اصطلاحی آن در علوم سیاسی است. البته از آنجا که در سده های 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 افتاده اند بدون آنکه ملازمه ای 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 می گیرد. ۳. تفکیک سلطنت (حاکمیت) از فقاقت؟ کسانی، تفکیک کذائی "شرع از عرف" را از باب مقدمه سازی و زمینه چینی برای تفکیک دین از حکومت یا تفکیک سلطنت از فقاقت مطرح کردند و مدعی شده اند که برخی فقهاء "شیعه"، زندگی را میان دو قلمروی "ولایت شرعی" و "سلطنت عرفی"، تقسیم نموده و فتوی به غیر دینی بودن مقوله "حاکمیت سیاسی" داده و حوزه حقوق و وظایف سیاسی و رابطه والی و مردم را بکلی خارج از حریم فقاقت می دانند. القاء چنین نسبتی به فقهای بزرگی چون شیخ فضل ا... نوری 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 احکام الاهی 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 امضاء شرعی پای "نظام سلطنتی سکولار" و به مشروعیت شناختن سلطان کافر یا فاسق یا جاهل نیست. سلطنت، جمهوری و هر رژیم سیاسی دیگری، فاقد مشروعیت الاهی اند مگر آنکه به عدالت شرعی، احکام الاهی و حقوق مردم تن داده و در برابر فقهاء 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 ایده آل مشروع" از حساب وظیفه شرعی و سیاسی منجز و آنچه مقدور و عملی است، جداست. مماشات برخی فقهاء با برخی سلاطین و یا جمهوری های لائیک از باب ضرورت اجتماعی و مشروط بودن "تکلیف" به "قدرت" یا تقیه و امکانات محدود سیاسی و اجتماعی بوده است نه آنکه حکومتها حتی اگر تسلیم در برابر شریعت الاهی و عدالت و حقوق مردم نباشند، باز هم مشروع شناخته می شوند. در فقه سیاسی شیعه به اجماع فقهاء، 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 شرایط شرعی است بنابراین "حکومت" لزوماً مشروطه "می باشد 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 مقاله نویسان، فقیهانی را بعنوان طرفدار تفکیک شرع از حکومت (سکولاریزم؟!) نامبرده اند، و از سوی دیگر، همانان را طرفدار "سلطنت مشروعه!!" نیز دانسته اند. حال آنکه معنی این اصطلاح، آن است که سلطنت (حاکمیت) به مشروعه و غیر مشروعه، تقسیم می شود پس امری کاملاً "عرفی و بی ربط با شریعت و خارج از قلمروی احکام دین نمی تواند باشد!! این طرز داور، حاوی تناقض بارزی است. فقهاء 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 نمی شناخته اند و طرفدار حکومت مشروطه مشروعه (شرعی و دینی) بودند و بجز حاکمیت اسلامی، هیچ حاکمیتی را قبول نداشته و ضد دینی می دانستند. آیا چنین فقیهانی می توانسته

اند حکومت و سلطنت را اموری صددرصد عرفی و بی ربط با شرع دانسته باشند؟! اگر آنان قائل به ثنویت و تفکیک کدائی و عدم ارتباط میان سلطنت (حکومت) با دین و شریعت بوده اند پس چگونه از ضرورت تشکیل حکومت مشروع یعنی "نظام دینی و تابع شرع،" سخن گفته اند؟! و چرا خواسته اند 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 می توان چیزی را با چیزی بی ربط 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 توجیحات ادعائی امکان دارد؟! فقهای که قائل به جدا انگاری دین و حکومت!! شمارده شده اند، از قضاء، خود صریحاً از گستره وسیع سیاسی و حکومتی "ولایت افتاء"، از حق تبلیغ احکام شرعی (از جمله، احکام سیاسی شرع)، از عالی ترین و حادثترین و سیاسی ترین مراحل امر بمعروف و نهی از منکر، از اقامه حدود و تعذیرات و از اعمال نقش قوه قضائیه و همه لوازم آن بدست فقهاء 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 بی سرپرست و اموال مجهول المالک و بویژه اخذ خمس و زکات و مالیاتهایی با مبالغ بسیار بالا که از حد خزانه های دولتی نیز گاه تجاوز می کرد و... در قلمروی "ولایت فقهاء" نام برده اند. 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 فقهاء عادل، نام برده اند، نهی از منکر "را - که تا حد قیام براندازانه علیه حکومت و تشکیل حکومت جدید می انجامد چنانچه سیدالشهدا، اساساً فلسفه و مبدء شرعی قیام خود جهت تشکیل حکومت در کوفه را نهی از منکر علیه حاکمیت یزید دانستند - وظیفه فقهاء و مردم دانسته اند و... بویژه، حتی خود این فقهای مورد افتراء، عملاً وارد صحنه سیاست و حتی حکومت (حتی المقدور) شده اند و تا مناصبی چون صدر، شیخ الاسلام و ملاباشی را نیز تصدی کرده و در بسیاری امور سیاسی، حکومتی از باب ولایت و وظیفه شرعی (حتی الامکان)، دخالت کرده اند، حتی در راه دینی کردن حکومت، شهید شده و بردار رفته اند و... و خود تصریح کرده اند که بدون اذن فقهاء در این امور (و هر امری که دین در آن حکم دارد) هیچ تصمیم حکومتی را مشروع و جائز نمی دانسته اند و این حق ولایت در امور حسبه با همه گستره و فراگیری آن که شامل بسیاری امور حکومتی و سیاسی می شود، از ضروریات فقه شیعه و مستند ادعای همین فقهاء بوده است. همه فقهاء (بقول آقایان، طرفدار جدائی دین از حکومت!!!) برای حاکم، شرائطی شرعی قرار داده اند. یعنی تصریح کرده اند که حاکمان باید مسلمان و بلکه مؤمن و شیعه و اهل ولایت و تابع اهلیت (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 فقهاء 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 فقهاء، مشروعیت حکومت را منوط به نصب الاهی و رعایت شرع و استناد حکومت به "نیابت ولی عصر (ع)" دانسته اند 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، بالاصالۀ از آن "مادونین از ناحیه شارع" است و حاکمان در واقع، مجریان و کارگزاران فقهاء می باشند. 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!! بوده اند؟! ۵. راعی و رعیت! برخی کلمات، گرچه ظنین منفی در محاورات سیاسی یافته اند، 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 نا آشنا با لسان روایات و فقهاء، کلمه ای - نه توهین آمیز بلکه - مملو از احترام به مردم و حقوق مردم است. "رعیت"، کسانی اند که باید "رعایت" شوند و راعی (حاکم)، مکلف به رعایت حقوق و حرمت مردم و کرامت و منافع شهروندان است. در لسان روایات و فقهاء، عبارتهای دقیق و انسانی در خصوص مردم بکار رفته است و کلمه "رعیت" که در نظام ارباب - رعیتی، به قرائن خارجی، بار منفی و توهین آمیزی یافته است، در واقع و در لغت عرب، مفهومی کاملاً معکوس دارد و دستکم حاوی تاکید بر وجوب مراعات مصالح مردم می باشد. (رعیت - راعی - مراعات - رعایت). فقهاء عادل در مکتب اهل بیت (ع) در دوران فترت و تقیه از هیچ گونه اصلاحات سیاسی و نهی از منکر و امر بمعروف خطاب به حاکمان، دریغ نکرده و به هر زبان که توانسته اند، شاهان و سلاطین را به رعایت حقوق رعیت و اجراء عدالت و رفع ظلم فراخوانده و در حد توان، مجبور کرده اند معذک چندتن از مشاهیر فقهاء شیعه توسط برخی نویسندگان، مورد سوء تعبیر قرار گرفته و به تفکیک ولایت و شریعت از حکومت و سیاست، متهم شده اند. ما اینک این اتهامات را بررسی می کنیم: 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 آقایان 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 دانسته اند. از قضاء، مفادی خلاف ادعای مذکور دارد. در عبارت مزبور، (۱) که اینک آن را خواهیم آورد، مرحوم علامه، بصراحت از سلسله مراتب الهی و دینی "ولایت - و از جمله، حکومت - سخن گفته و تاکید می کند که "ولایت" در هر درجه ای (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 واجب الرعايه)، حق دارند از حکومت، انتظار داشته باشند که براساس "عدالت" و "محبت" (نه ظلم و قهر و سیطره خشونت آمیز و غیر عادلانه) با آنان رفتار کند زیرا مردم بر شاه، حقوقی دارند و "قدرت"، "فرد و نهاد قوی (حاکم) را نسبت به ضعیف (محکوم)"، مسئول می کند. علامه تصریح می کند که هر کس 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 می داند و همه مؤمنین را "راعی" می خواند، می فرماید 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، هر کس را در این دنیا سلطنتی (قدرت و سلطه) داد، چنانچه منقول است: (کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت) در قیامت از سلوک او با رعیت، سوال خواهد فرمود. سپس علامه، مسئولیت شرعی "اولیاء قدرت" در برابر مردم و حقوق و کرامت دینی انسانهای تحت سلطه، کاملاً تعمیم داده و هیچ حوزه ظاهراً عرفی!! را هم مستثنی نمی کند: 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 علماء را راعی طالبان علم ساخته و ایشان را مؤلف به رعایت علماء گردانید، هر کس 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 هر کس ساخته و امر به رعایت آنها نموده است. چنانچه می بینیم در این عبارات: اولاً: علامه، از کلیه مراتب "ولایت" و تصدی و آمریت، در کلیه حوزه های باصطلاح عرفی زندگی اجتماعی و حتی فردی سخن می گوید 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 اداء آن حقوق می‌کند. حاکمان را، مکلف به تکالیف شرعی در حوزه های عرفی در برابر حقوق مردم خوانده و حتی از "حقوق بردگان" و "حقوق اعضاء بدن انسان" و "حقوق اعمال و اخلاق و عبادات" سخن به میان آورده و تاکید 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 ولایت ها (و حکومت)، کافی نیست؟! ثالثاً: همه این ولایت های اجتماعی و مسئولیت های سیاسی و... را به "عقوبت در آخرت"، مرتبط دانسته و تخلف حاکمان و والیان و... از این مسئولیت های شرعی در برابر حقوق "مولی علیهم" 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 و جود است و هر کس در خور آنچه او را استیلاء داده اند، درخور آن نعمت، شکر از او طلبیده اند. 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 هر کس 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 "استیلاء" بدون انجام تکلیف و بدون رعایت حقوق مردم، کفران نعمت "قدرت" است یعنی استفاده غلط از "قدرت" و ندانستن قدر و منزلت "ولایت" است. چه شکر این نعمت، اداء تکلیف شرعی نسبت به آن و استفاده مشروع و الهی 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 استیلاء خود، شکر کرده و رعایت حقوق و حال رعیت کنند، ملک ایشان پاینده می‌ماند و گرنه بزودی زائل می‌گردد، چنانکه گفته اند که "ملک با کفر، باقی می‌ماند و با ظلم، باقی نمی‌ماند. ملاحظه می‌شود که علامه، ظلم به حقوق و کرامت شرعی مردم را باعث عقاب اخروی و زوال دنیوی می‌داند و با استناد به حدیث پیامبر اکرم (ص)، رژیم ستمگر را روبه سقوط و غیرپایدار می‌خواند. این حقوق شرعی ملت و رعیت که باید توسط حاکمان یعنی حقوق سیاسی شهروند و وظیفه سیاسی دولت، بتصریح علامه، توسط خداوند، تعیین شده و نحوه معاشرت حاکمان با رعیت (رابطه ملت - دولت) توسط شارع مقدس، بیان شده و شرعاً واجب الرعایه است پس چگونه حکم شریعت از حکومت و ولایت، جداست؟! کدام تفکیک امر شرعی از امر عرفی؟! علامه سپس می‌گوید: بدانکه عدل امراء، 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: فقهاء و امراء. برآستی آیا عجیب و قبیح نیست که به نویسندگان 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 آمده اند 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 فقهاء 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 می گوید ولی تصریح می کند که منظور او از و به "عدالت - چنانچه در شریعت آمده - سلوک نمایند" (۳) و تاکید می کند که: (اگر پادشاهان بر خلاف روش صلاح و عدالت باشند، دعا برای صلاح ایشان می باید کرد و خود را اصلاح می باید نمود که خدا ایشان را به اصلاح آورد). یعنی که: اولاً: پادشاهان، مجاز نیستند هرگونه میلشان است عمل کنند بلکه تصمیم هایشان، گاه خلاف شرع است و حق حاکمیت، مشروط به رعایت ضوابط شرعی در حوزه حکومت عرفی!! است. ثانیاً: در صورت فساد حاکمیت ها، باید اصلاح ایشان را اراده کرد و پای آن مفاسد، امضاء تایید 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 می نمودند، کار به حاکمیت سلاطین فاسد و ظالم منجر نمی شد. علامه مجلسی در خطابه و نوشته ای هنگام آغاز حاکمیت حسین صفوی، او را با عباراتی اکید، به رعایت توده های مردم (عامه رعایا) و تامین امنیت و استراحت و راحت مردم فراخوانده و تشکیل حاکمیتی براساس "رحمت" و "ظل ظلیل" رفت "و" عدالت" و تامین حقوق شرعی مردم را آرزو می کند. (۴) علامه بشدت علیه همکاری های 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 می دانست (۵) ولی حساب "دفع افسد به فاسد"، "تقیه"، "انجام تکلیف (تا حد ممکن) و رعایت مراتب نهی از منکر و احتمال تاثیر و نفوذ در دستگاه جهت اصلاحات تدریجی، از حساب همکاری با ظالم و آخوندهای درباری و توجیه ستم و فساد و تفکیک "دین از حکومت" و "شرع از عرف" و جداست. علامه مجلسی، تقرب به ملوک و شاهان را موجب خسارت در دنیا و آخرت دانسته و نحوه سلوک با سلاطین را براساس معیارهای شرعی اهلیت (ع)، تعیین کرده است و حتی با سلطان صفوی نیز، سنگهای خود را وامی کند. 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 علماء می دانستند و گاه به دلائل، مختلف همکاری های مهمی نیز کردند)، در جهت اجراء عدالت و نشر معارف دین بهره برد، اما آن را حکومت مشروع و ایده آل "اولی الامر" یا معصوم (ع) که اصالتاً حق حاکمیت دارند، نمی دانست و معتقد بود که مخالفت با شاهان صفوی، مخالفت با خدا و رسول نیست زیرا حکومت آنان را کاملاً تابع شرع اسلام نمی دانست 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 فقهاء عظام (و از جمله مرحوم مجلسی) بگونه ای رفتار کرده و فضای جامعه را ساختند که حاکمان را مجبور به پذیرش برخی اصلاحات و تمکین (گرچه در لفظ و ظاهر) در برابر فقهاء کردند. از جمله سلطان حسین کتبا به مرحوم علامه وعده می دهد که در امر حکومت، (امر عرفی!!)، تابع شرع باشد و اقرار می کند که دین و دولت، "توامان" (نه منفک و مستقل از هم) می باشند و رعایت نظر علمای اعلام و فقهای اسلام را منظور نظر دارد و مفاد این حدیث نبوی را که "العلماء ورثة الانبیاء" قبول دارد و سپس تعهد می کند که: در امور جزئی و کلیه قوانین شریعت غرای "حضرت سید المرسلین (ص) و آداب طریقه بیضاء ائمه طاهرین" در هیچ باب، پا از دایره 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 می باشد. (۶) ملاحظه می شود که چگونه حاکمان نیز پیام فقهاء و علماء در باب ضرورت اطاعت حکومت از شریعت و اجراء 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 توامان می خواند. به همین دلیل بود که حاکم صفوی، پس از تجلیل از مقام علمی و فقاهات مرحوم علامه، اعلام می کند 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 "را به علامه، مرجوع سازیم که اموال و فروج و اعراض مؤمنان محفوظ گردیده، امور مذکوره در معرض تلف و تضییع نبوده باشد. پس می باید 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 ملاحظه نمایند و رساندن آن به مستحقین و مستحقات و تنسیق مساجد و مدارس و معابد و بقاء 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 می بینیم حاکم صفوی، تقریباً کلیه امور حکومتی و اجتماعی را - البته بر روی کاغذ - به مرحوم علامه و فقیهان اسلام، تفویض می کند و معلوم نیست چه امر عرفی!! در قلمروی سلطنت سلطان باقی می ماند که در این سطور نیامده و به فقیهان، تفویض نشده باشد؟! بویژه که حکومتها در آن روزگار، مسئولیتی در اموری از قبیل جاده کشی و لوله کشی و راهنمایی و رانندگی و ... هم نداشته اند پس آیا براستی مفهوم این حکم، تفکیک "دین و فقه و ولایت فقهاء" از "حکومت و سیاست و امور اجتماعی" است یا آنکه این عین پذیرش ولایت فقهاء 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 فقهاء و اعتراف حاکمیت و ایده های 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 فقهاء 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 می داند و هرگز حکومت و سیاست را امری خارج از حوزه شریعت و تنها در اختیار شخصی سلطان ذی شوکت نمی داند 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 فقهاء 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 کرده اند، 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 تامین عدالت و حقوق شرعی جامعه و رفع مفاسد و اجحافات و تجاوزات، فرا می خواند. 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 دینیه 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 ... علماء 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 می باشد 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 می کند که پادشاه نسبت به حفظ حقوق مردم و مصالح اجتماعی، و حراست مردم از شر مفسدان، مسئول و مکلفند. ثالثاً علماء را نیز در مورد "محافظت دین مردم" و "اصلاح دنیای ایشان" مسئول می خواند یعنی که تفکیکی میان دین و دنیا یا شرع و حکومت نمی بیند و حکام و علماء،

هر دو را در باب حقوق مردم و حدود شرعی یعنی دین و دنیای مردم، مسئول می‌داند، گرچه وظائف خدمات رسانی و بعد اجرایی امنیت و نظم (نه احکام و اهداف آن) همچنان بر عهده متصدیان اجرایی حکومت است و علماء، وظیفه راهسازی و معمای و طبابت و... ندارند. حتی در مورد قضاء و اجراء حدودالاهی نیز که وظیفه و اختیار مسلم فقهاء است، حکم آن را فقهاء و علماء می‌دهند اما ضرورتی ندارد که حکم را یک فقیه، بالمباشرة، اجراء 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. رابعا مرحوم میرزای قمی، حتی در همین فراز مورد استشهاد آقایان، تصریح می‌کند که علماء 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 علماء باشد و محتاج به علماء می‌باشد و به تعبیر میرزای قمی، شاه از "مداوا جستن از انفاس علماء" راه پرهیز ندارد و باید تبعیت کند البته جنگیدن با دشمنان نظم و امنیت جامعه، حفظ اموال و حریم دنیوی مردم و تامین معاش خلق، وظیفه شاه و کار حکومت است و همه حکومتها مسئول تامین اجرای نظم و امنیت و معاش خلق اند. این در حالی است که مرحوم میرزای قمی در "جامع الشتات" 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 بروجدی کشفی، فقیه دیگر عصر قاجار نیز افتراء بسته اند که قائل به تفکیک "دین و شریعات" از "سیاست و حکومت و عرفیات" بوده اند! این نیز افترائی بیش نیست و آن فقیه فقید، تصریح کرده است که حکومت را شایسته فقیهان کامل می‌داند ولی چون امروز فقیهان، مبسوط الید نیستند و امکان حاکمیت آنان و اعمال کامل "ولایت فقیه" نیست، علماء و فقهاء، مجبورند به نوعی نظارت و نصیحت و نهی از منکر در رابطه با حکومت قاجار، اکتفاء کنند و بیش از این، قدرت اعمال حاکمیت ندارند. مرحوم سید کشفی از قضاء، 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 کرده اند 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، دقیقا تصریح به "ولایت فقیه" و "سلطه مجتهدین" است که از راه نیابت امام عصر (ع) و تداوم اصل امامت مشروعیت می‌یابد و مطلقا به تفکیک دین از حکومت راه نمی‌دهد. ایشان بصراحت می‌گوید 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 اصطلاحا 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 اجراء 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" نامیده اند. (تحفه الملوک سید کشفی). آیا "سیف" نامیدن حکومت، و در خدمت "قلم علماء" 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 فقهاء 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. سیدمی فرماید: هر دو رکن (سیف و علم حکومت و فقاہت) در امام (ع) جمع بوده و حکماء این قسم از ریاست را که همه ارکان آن در یک شخص، جمع باشد به اسم "ریاست حکمت" نامیده اند و باید که در هر شخصی که نائب اوست، ایضا 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 می دهد که "حکومت"، حق فقهاء یعنی نواب امام معصوم (ع) است اما سلاطین، منحرف شده و با علماء و مجتهدین، معارضه نموده باعث فتنه و هرج و مرج شدند و علماء و فقهاء را از صحنه حاکمیت بیرون راندند و سلطنت های دنیوی محض (حکومت های سکولار) مستقر شده و مجتهدین صالح، منزوی شدند: باید در هر شخص که نائب امام (ع) است، ایضا هر دو رکن جمع باشد و لکن چون علماء 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 کشیده اند و سلاطین ایضا 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 اکتفاء به علم نظام به تنهایی نمودند، لاجرم امر "نیابت" بین علماء و سلاطین، منقسم گردیده و مجتهدین و علماء، 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 (اجراء دین و فتوای فقیه) است، گردیدند و در بعضی از مننه با یکدیگر موافقت و معاونت نمودند و سیاست و تدبیر رعیت را به طریق معاونت و شرکت نمودند و در بعضی از مننه 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 می شود، سید کشفی بی هیچ تاویلی، دین و ملک (حکومت) را با هم توأم و پیوسته می داند و شاکی است که چرا اغلب سلاطین در تاریخ برخلاف اسلام، عمل کرده اند؟! آیا چنین فقیهی با چنین نگاهی، می تواند قائل به تفکیک شرع از کومت باشد؟! ۹. شیخ شهید فضل... نوری چهارمین فقیهی که مورد افتراء قرار گرفته و از جفای روزگار، قائل به تفکیک شرعیات از عرفیات و دین از حکومت، خوانده شده، شیخ مجاهدی است که در راه دینی کردن حکومت و مبارزه با استبداد و سکولاریزم، به شهادت رسیده است. کسی که از جلوداران انقلاب مشروطه و مبارزه با استبداد قاجاری بود و وقتی جریان انحراف در مشروطیت را مشاهده کرد برای حفظ خلوص قیام اسلامی، پسوند "مشروع" را نیز بر "مشروطه" افزود و "مشروطیت دینی" را از "شروطیت سکولار" تفکیک نمود نه "دین" را از "حکومت". شیخ شهید صریحا اداره دنیای مردم در عصر غیبت را وظیفه حکومت اسلامی می دانست که در آن "فقیهان عادل"، فرمان دهند و راه و چاه نشان دهند و سیاستگذاری کنند و سلاطین اسلام پناه (حاکم مسلمان عادل)، اجراء و اطاعت کرده و عدالت و احکام الاهی را تأمین نمایند. شیخ، تفکیک "نبوت" از "سلطنت" (دین از حکومت) را یک انحراف بزرگ و ناشی از عروض عوارض و حدوث سوانح می داند و تصریح می کند حال که مع الاسف این دو، در دو محل قرار یافته و منفک شده اند، دستکم، سلاطین باید "قوه اجرائیه احکام اسلام" یعنی تابع شریعت و مجری عدالت باشند و متاسفانه 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 گرفته اند: "نبوت" و "سلطنت" در انبیاء سلف، گاهی مجتمع و گاهی متفرق و در وجود مبارک نبی اکرم (ص) و همچنین در خلفاء آن بزرگوار - حقا ام 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 فی الحقیقه، 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، فی الحقیقه، "سلطنت"، "قوه 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. (۷) برآستی آیا این عبارت، بمفهوم اعتقاد شیخ به تفکیک دین و شریعت از حکومت و عرفیات است یا تصریح به عدم تفکیک آنها؟! آیا فقهی 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 فقهاء سخن گفته و از انفکاک این دو رکن در اثر عروض عوارض و حدوث سوانح! اظهار تاسف می کند و حکومت و شریعت را متمم یکدیگر و مرتبط با هم می خواند بدین نحو که سلطنت و حکومت، باید تابع دین و فقهاء و در حکم "قوه مجریه" دین و کارگزار احکام اسلام باشد و "مسلمان صاحب شوکت و قدرت" را به اطاعت از "حمله احکام" جهت اجراء "عدالت صحیح" می خواند و خود نیز در راه مشروط سازی حکومت شاه و "تابع شریعت اسلام" نمودن دستگاه، مبارزه نموده است، آیا چنین فقهی، قائل به تفکیک شرع از حکومت و جدائی قلمروی فقیه و سلطان (حاکمیت) است؟! شیخ، سلطان را مأمور حفظ بیضه اسلام در شعاع هدایت علماء می داند. (۸) و استاد خود، میرزای شیرازی را نیز دارای همین طرز فکری می خواند که میان "سیاست و دولت" با "دیانت و فقاہت" در اثر یک انحراف تدریجی تاریخی، جدائی انداخته اند و حال که چنین اتفاقی افتاده و حکومت در دست فقیه نیست، دستکم باید حاکمان و علماء، 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 عهده همان شخص معظم بود و حال که هر یک در محلی افتاده است، در عهده هر دو است که به اعانت یکدیگر، دین و دنیای عباد را حراست کرده و بیضه اسلام را در غیبت ولی عصر (ع) محافظت نمایند و با تقاعد و کوتاهی، امر معوق و رعیت به امثال این بلاها مبتلاء می شوند و چونکه از ملت (فقیه و دین) جز گفتن و تحریر و تخویف و تهدید، امری دیگر بر نمی آید و "انفاذ و اجراء" با دولت است، تا از دولت، کمال همراهی را نبینند، اقدام نمی تواند نمود و اگر ببیند که دولت به تکلیف لازم خود اقدام دارد و در صد بیرون آمدن از عهده آن می باشد، آنچه شایسته است، خواهد کرد و چگونه نکند که خود را (فقیه)، از جانب ولی عصر عجل... فرجه - منصوب بر این امر و محافظ دین و دنیای رعایای آنجناب و مسئول از حال ایشان می داند و باید تمام مجهود خود را در نگاهداری آنها مبذول دارد. (۹) در این عبارات، صریحا از مسئولیت ملت و دین و فقهاء 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 فقهاء، سخن به میان آمده و تصریح می شود که این تکلیف و ولایت شرعی، چیزی علاوه بر مسئله "افتاء" و نظریه پردازی در احکام کلی است که کاری اختصاصا فقهی و منحصر در فقهاء 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 لزوما 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 سیاست و مصالح عامه است. شیخ شهید، سپس ادامه فتوای استاد خود، میرزای شیرازی را چنین نقل می کند 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 رجاء ترک اموری که در ازمه متداوله، عادت شده، از اهل این زمان نیست و منع فرماید نفس خود و رعیت را از آن، بلکه منع از ادخال در ملک خود نماید. بیان احکام اسلام در امور عامه و از جمله امور سیاسی و حکومتی، تصدی و قضاوت که امور شرعی اند، همگی، دخالت مستقیم در حکومت، محسوب می شود و البته تامین مایحتاج مردم، وظیفه اجرائی "اولی الشوکه" است که "بازوی

اجرائی، "بیش نخواهند بود. شیخ نوری در جای دیگر می گوید: بهترین قوانین، قوانین الهی است. ما طائفه امامیه، بهترین و کاملترین قوانین الهیه را در دست داریم. این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بوجه اکمل و اوفی داراست حتی ارش الخدش ... ما می باید بر حسب اعتقاد اسلامی، نظم معاش خود را قسمی بخواهیم که امر معاد ما را مختل نکند و لابد چنین قانون منحصر خواهد بود به قانون الهی. زیرا اوست که جامع جهیتن است یعنی نظم دهنده دنیا و آخرت است. جعل قانون (جدید)، منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبر است. (۱۰) شیخ فضل ... از قوانین دینی برای اداره جامعه و ضرورت اسلامی بودن حکومت یعنی تبعیت آن از قوانین اسلامی می گوید و اینکه قانون شرع، مخصوص به عبادات (شرعیات!) نیست بلکه حکم جمیع امور سیاسی و حکومتی را به کاملترین وجه (عرفیات) را داراست و معاش از معاد، جدا نیست و با قوانین سیاسی - حکومتی شریعت است که هر دو جهت معاش و معاد، دین و دنیا، شرعیات و عرفیات، عبادت و حکومت و .... را تأمین کرده و جامع باشد و تدوین قانون حکومتی و سیاسی، مخصوص و منحصر به شرع اسلام و فقه دینی است و حکومتها باید تابع دین باشند و سلطنت جدا از شریعت، معنی ندارد. شیخ در باب شعبه دیگری از ولایت فقیه می گوید: در "وقایع حادثه" باید به "باب احکام" که نواب امام (ع) هستند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت، استنباط نماید نه تقنین. (تشریح و جعل). (۱۱) یعنی پارلمان و قانونگذاری برای امور حکومتی و سیاسی، جدای از فقهاء 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 فقهاء اسلام باشد. باین حال، باعث شگفتی است که چگونه چنان نسبتهای عجیبی به فقیه شهید شیخ فضل ... نوری زده می شود! ۱۰. ولایت، "اعم از" مباشرت "اجرائی است برخی عبارات در متون فقهی وجود دارد که بدلیل عدم دقت در مفاد آن، یا عدم آشنایی با اصطلاحات خاص و لسان فقهاء، مورد سوء تعبیر قرار می گیرند. اگر فقیهی بگوید که فقیهان، ولایت افتاء دارند و حکم دین را در کلیه امور (اعم از فردی و اجتماعی، سیاسی و عبادی و...) بیان می کنند و مؤمنین، اعم از حکومت و شهروندان، موظف به اطاعت از حکم دین اند، اگر بگوید فقیه جامع الشرایط، باید قضاوت نموده و حدود الهی را اجراء کند و عدالت را تضمین کند و... اما اجراء مستقیم مسئولیتهای مدنی و تأمین همه نیازهای اجتماعی، تنها وظیفه فقیهان نیست و بر همه مؤمنین و بویژه اهل فن، واجب است، مرادش جدائی حوزه شرع از حوزه سیاست و مدیریت نیست. از طرفی مراد از ولایت فقیه نیز تعطیل سایر تخصصهای کارشناسان و صنعتکاران و اطباء و مهندسان و نظامیان و مدیران و ... نیست. رهبری کردن، غیر از تصدی اجرائی و مباشرت مستقیم است. اینست که فقیهی چون آیت ... اراکی می گوید: شان فقیه جامع الشرایط، اجراء حدود، افتاء قضاوت و ولایت قاصران و ... است نه تصدی حفظ مرزها و اداره معاش مردم و مباشرت در همه امور. (۱۲) یعنی حفظ اسلام و صیانت از حقوق و حدود شرعی و دفع مفسدات از جامعه دینی، در هر صورت، واجب است اما افرادی که "بسط ید" و قدرت آن کار را دارند باید مباشرت کنند تا آن عمل را براساس احکام الهی و به امر فقیه، پیش ببرند. کسی ادعا نکرده که مدیریت ابزاری و تخصصی را نیز فقهاء باید متصدی شوند تا بجای خبرگان هر فن، فقیهان بنشینند و مثلاً نظامی گری و طبابت و ... کنند. ولایت فقیه "بمعنی" طبابت فقیه "یا ... نیست و در تصدی امور تخصصی و معاشی، هر کس صاحب فن و قدرت است، مکلف است و اختصاصی به فقیه ندارد زیرا ادله این تکالیف، مطلق است و شامل فقیه و غیر فقیه می شود و متصدیان و متخصصان فن، البته باید گوش بفرمان فقیه عادل جامع الشرایط باشند. میان "ولایت و رهبری" با "اجرائیات و مباشرت تخصصی" نباید مغالطه نمود و ولایت فقیه را بمعنی سپردن همه امور زندگی بدست فقیهان و تعطیل همه تخصصها و فنون و صنایع و حرفه ها و علوم و تجربیات، تحریف کرد. ۱ - ادامه دارد - پی نوشت ها:

(۱) علامه مجلسی، عین الحیوة، تهران ۱۳۴۱، ص ۴۹۱. ۲) و. همان ص ۴۹۶. ۳ و ۴) کتابخانه مجلس - ش ۱ - بنقل از حسن طارمی - علامه مجلسی - تهران - طرح نو - ۵۷۵) بحار ج ۷۵ - ص ۳۳۵ بعید - باب ۸۱ و ص ۳۶۷ - باب ۸۲ (الركون الى الظالمین و جهنم و طاعتهم) ۶) دین و سیاست در عصر صفوی - ص ۴۱۲ (۷) شیخ نوری - رسائل - اعلامیه ها، مکتوبات و روزنامه شیخ -



محمد ترکمان ۸) تظلم شیخ و علماء تهران به محمدعلی شاه ۹) همان کتاب، فتاوی میرزای شیرازی به نقل از شیخ شهید - ترکمان - ص ۳۸۲ ج ۱. ۱۰) تذکره الغافل و ارشاد الجاهل - ج ۱ - ص ۸-۱۱ ۵۶) همان ص ۱۱۳ ۱۲) المكاسب المحرمه - اراکی - ص ۹۴ منابع مقاله: فصلنامه کتاب نقد شماره ۹ و ۱۰، پیروزمند، علیرضا؛

### «نظریه دولت» در فقه شیعه (۳)

«نظریه دولت» در فقه شیعه (۳) فصل هفتم: امام خمینی «رض» چنانچه گفتیم ادعای قرائات متضاد از «ولایت فقیه» و نسبت دادن نظریاتی به برخی از فقهای سلف در نفی رابطه دین با سیاست و حاکمیت، مبتنی بر شیوه ای غیرعلمی و حتی غیراخلاقی از تقسیم بندی و انتساب نظریه به بزرگان است که با تقطیع عبارات آنان و بریدن یک تک جمله یا یک بند مختصر از یک کتاب و سپس در برابر هم نشانیدن فقهاء 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 می کنند یا عباراتی از یک نویسنده حی و حاضر ذکر می شود که تحت تاثیر فلسفه سیاسی خاصی در غرب، سخن گفته و نظریه های آنان را ترجمه کرده و سپس مفاد آن را به فقیه مسلمی چون مرحوم نائینی یا مرحوم کمپانی یا شهید مطهری نسبت می دهند. این شیوه بحث، خلاف اخلاق تحقیق است. اگر مثلا میرزای نائینی در تنزیه المله، به اسلامی کردن «دموکراسی» پرداخته است نباید کار او را چنان تحریف کرد که گویی به «دمکراتیزه کردن اسلام!!» پرداخته است. آنانکه آراء فقهاء را تحریف می کنند، دستکم قواعد یک تحقیق علمی سالم را نقض کرده اند و متأسفانه این رفتار غیر اخلاقی را نه تنها با قدام بلکه با مجتهدین معاصر و حتی با آراء امام راحل نیز کرده اند. اینک می کوشیم به چند نمونه از موارد این دستبرد به آراء امام، اشاره کنیم. ابتداء، 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 می کند. در ضمن یازده مقدمه به بعضی انحرافات کلامی اشاره می کنیم که نتایج حقوقی و فقهی نادرستی داشته و باعث انکار دکترین 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 نمی کند و آن را منحصر در عبادیات و مسائل شخصی نمی داند و ملهم از کتاب و سنت و احکام و ابعاد حقوقی و اجتماعی دین و سیره عملی معصومین (ع) است و زعامت سیاسی را منطوق در امامت دینی می داند. یک نقطه عزیمت این دیدگاه، آن است که جامعه، بدون قانون و قانون بدون حکومت، امکان ندارد و از منظر اسلامی که بنگریم، آن قانون، لزوما باید قوانین اسلامی و حدود و احکام الهی باشد که حوزه حقوق فردی و جمعی مردم را معلوم کرده است. بعبارت دیگر، اسلام برای احکام و حاکمیت، شروطی گذارده که از جمله آنها، ملکه تقوی، آگاهی به عقائد و اخلاق و احکام دین و التزام به آنها، بضمیمه شرایط عامه و عقلانی «حاکمیت و زعامت» است. و اگر امر، دائر بین عالم و عامی (یعنی دین اجتهادی و دین تقلیدی)، یا میان عادل و فاسق (یعنی ملتزم به احکام و اخلاق دینی و غیرملتزم بدان) باشد، عقلا و شرعا 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 قاعدتا مقلد است، تن می دهیم. (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 آموزه های نبوت، عمل کند و لذا از «زعامت»، تعبیر به نیابت معصوم می شود. 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 قانع‌کننده است. اما اگر از نقطه عزیمت تفکر سیاسی غرب و انسان‌شناسی لیبرال به دین، سیاست، حقوق، انسان و ارزشها پردازیم، البته معضلات مهمی پیدا می‌شود. اولین معضل، این است که اصولاً در این تفکر، ما مفهومی بنام «سعادت» نداریم. یعنی باید حتماً ترجمه‌اش کرد به چیزهایی از قبیل «لذت» و «سود» یا «رفاه عمومی». سعادت یا کمال، در پروسه‌ای که تفکر دینی عرضه می‌کند، از منظر تفکر لیبرال، اصولاً چیز نامفهومی است. دومین خدشه‌ای که از ناحیه متفکران لیبرال در این باب، طرح است، مقوله «ارتباط» است. یعنی ارتباط «سعادت» با «رفتار معیشتی». تفکیک بین حریم خصوصی و عمومی، تفکیک بین دانش و ارزش، تفکیک بین دنیا و آخرت، تفکیک اخلاق از معاش و اقتصاد، اینها از جمله فاصله‌های بسیار 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 فونکسیون و نه چنین ماهیتی که ما به عنوان متدینین برای آن قائلیم، برای "دین" فائل 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 تعابیر امام «رض» آمده بود که «فقه، تئوری اداره بشریت از گهواره تا گور و حل مشکلات بشر است»، دوستان می‌دانند که ناظر به معضلات فنی یا تجربی و یا مدیریت ابزاری نبود. این منصفانه نیست که به نظریه پردازان «ولایت فقیه» و بویژه امام، نسبت دهیم که مرادشان از مدیریت فقهی، آن است که مثلاً فقهاء مستقیماً فرودگاهها را اداره کنند و فرود و صعود پروازها را تنظیم کنند و یا در آزمایشگاهها فرض بفرمایند خون و ادرار بیماران را آزمایش کنند!! حاکمیت اسلامی یا ولایت فقهی بمعنی تنظیم مناسبات حقوقی و اخلاقی و صیانت از حدود الهی در رفتار فردی و جمعی (تا آنجا که به حاکمیت مربوط می‌شود) است یعنی ناظر به کلیه پارامترهایی است که از منظر حکومتی، در تربیت انسان و حقوق مردم در ساحات گوناگون، دخالت مستقیم یا مع‌الواسطه دارد. یعنی، در هر مورد که اسلام، قوانینی یا راهبردهایی دارد، با لحاظ عنصر زمان و مکان، آن قوانین اعمال شود، همین. و فکر نمی‌کنم هیچ مسلمانی، این صورت مسئله را بدقت تصور کند و بجای تصدیق این ضرورت، در آن، تردید و یا تکذیب کند و تعجب می‌کنم که پس از تجربه نزدیک به دو دهه حکومت و وضوح قلمروهای شرعی، عقلی و تجربی، این تشکیکها چه معنی می‌توان داشته باشد و چرا ابهامی را که نیست، تظاهر می‌کنیم که هست؟! مقدمه سوم: ارتباط «اندیشه»، «علم» و «فن» در حوزه سیاست کمی در تفکیک «اندیشه سیاسی»، «علم سیاست» و «فن سیاست» تأمل کنیم. البته همه ما فی الجمله، متوجه تفکیک و فاصله‌ای که بین این سه سطح از دانستنیهای 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، علی السویه 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

فلسفه ای به هر سیاستی می انجامد؟ 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 می دهد. با توجه به اینکه ما می پذیریم که علوم سیاسی و سایر علوم انسانی، در حیطه های صرفا تجربی و محاسباتی خود، به کفر و ایمان، کاری ندارند. ولی در پیش فرضهای آنها، اصول موضوعه ای که دارند، مبادی مابعدالطبیعه و فلسفی که دارند، هدف گیری هایی که می کنند، توصیه هایی که دارند و روشهایی که بکار می گیرند، طبیعتا فاصله و تفکیک، وجود دارد. بخصوص امروز می دانیم که نظریه پوزیتیویستی درباب اینکه علوم انسانی هم، چیزی مثل علوم طبیعی اند، کنار گذاشته شده و دیدگاههای «نئوکانتی» بیشتر ارجح شده است که اساسا در علوم انسانی و اجتماعی، پژوهشگر در حین پژوهش، در عین حال، مفسر هم است و اندیشه خودش را حتما دخالت می دهد. با توجه به این، ما چطور می توانیم بگوییم که مطلقا فرق نمی کند و علوم سیاسی یا حتی فنون سیاسی، روش مدیریت سیاسی، چه براساس اندیشه های 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. متاسفانه راز موضعگیری هائی که گاه علیه تفکیک علوم انسانی دینی از غیر دینی می شده، همین است. اینکه عده ای به تبع این رویکرد، استبعاد می کنند که مگر اقتصاد و جامعه شناسی و انسان شناسی 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 می کند 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، آنهم بشرطی که کار بشود نه فقط حرف زده شود. تدوین یک فرهنگ و بالابردن بنای یک تمدن جدید، دستکم نیم الی یک قرن فرصت می طلبد. مگر جامعه مدنی لیبرال، یکشبه ساخته شده که جامعه مدنی اسلام یکشبه 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 متباین اند. 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 ظاهرا جزئی، در فقه اسلام، بسیار است) و نه سیاست، هرگز می تواند 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، کاملا عاجز است ضمن اینکه وقتی ما می گوییم در دین، امور ثابت است و امور متغیر نیامده، آیا براساس استقراء در متون دینی می گوئیم یا نسبتی است که مایلیم به دین بدهیم؟! مقدمه پنجم: حوزه عقل بشر و محدودیتهای آن دیدگاهی که دین را صرفا متکفل مسئله خدا و آخرت می داند، یک دیدگاه شاعرانه و انتزاعی بیش نیست و مبادی کلامی غلطی هم دارد. اگر بنا باشد واقعا مفهوم وصول به خداوند و محضر ربوبی، نه به عنوان صرف تخیلات روانشناختی و امثال اینها، بلکه به عنوان یک واقعیت ماوراء طبیعی در عالم بشری تحقق پیدا کند، یا اگر مفهوم آخرت و توجه به تامین آخرت دقیقا بخواهد ملاحظه شود، قطعا 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 گزارف از اسلام و بمنزله اهمال عقل بشری می داند و می گوید 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 نمی کنند. این دیدگاه با الهام از گرایشاتی در تئولوژی متاخر «پروتستانت لیبرال» که از سوی بعضی کشیشها و متکلمین غربی تشریح شده، ترجمه و تشریح شده است و قبل از پاسخ به جزئیات این دعوی، باید دو نکته را در مورد «حوزه عقل» و نیز «انتظار از دین» عرض کنم: گفته می شود که دین، متکفل آن چیزهایی است که عقل بشر به آن نمی رسد. یعنی ما از دین، انتظاری فقط در محدوده اموری که عقل ما به آن نمی رسد، داریم و

نه بیشتر. این حرف، بدوا 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 معرفت‌شناسی خود غرب، هم دیگر مطرح نیست. عقلانیت، دیگر در تفکر آمپریستی و در تفکر نئولبرال مفهوم جدی ندارد. صرفا 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 تقریبا عبارتی توخالی دانسته‌اند و چیزی به عنوان بدیهیات اولی، ثانوی، وجدانیات، فطریات، اصلا 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 اتفاقا 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 اصلا عقلم به آن چیزهایی که تحت عنوان عقاید مابعدالطبیعه دینی قرار دارد، اثباتا یا نفیا می‌رسد و انتظار بیان آنها را هم از طرف دین ندارم، شما چطور او را مجاب می‌کنید؟ (البته اگر دغدغه دین و دینی کردن را دارید). ملاحظه می‌کنید که حرف بی‌معناری است. خود عقل، حوزه ادراکات عقلی، حجیت این ادراکات، علم حصولی، علم حضوری، معقولات اولی و معقولات ثانیه و همه و همه، در غرب، مورد تردید است و بویژه از سوی منادیان اصلی این تفکر، همه اینها زیر سؤال و مورد انکار است. آمپریستها و سنت تجربی که امروز سنت غالب در آکادمی‌های فلسفی و در کلام مسیحی است اصلا ریشه عقل را زده‌اند. لیبرالیزم هم جزء اصول موضوعه معرفت‌شناختی‌اش، از جمله، «نومینالیزم» است و می‌داند که مکتب «اصالت تسمیه»، مکتب نفی «معقولات» است. بنابراین، اگر سخن از «عقل» با تعریف اسلامی آن است که با شریعت الهی، قابل جمع، بلکه ملازم است و این به همان دیدگاه اول منجر می‌شود اما اگر از عقل دیگری سخن گفته می‌شود، این باید تعریفش، حدودش، حجیت و منطقتش روشن شود و صرف الادعاء 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، دست‌زنیم 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. مثلا 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؟ اصلا با این منطق، دایره دین و انتظار ما از آن، کاملا سلیقه‌ای و چیز بسیار محدودی می‌شود. چون مقررات اجتماعی و نظم حکومتی و حقوقی را هر رژیم و هر کس، می‌تواند مدعی شود که عقلش می‌رسد. اخلاقیات و آداب اجتماعی هم همینطور، جهانی و تفسیر عالم و آدم را هم از دستاوردهای علمی - فلسفی خود بدست آورد، پس چه چیز می‌ماند که باید از دین پرسید؟ ظاهرا همان خدا و آخرت، آنهم در غلطترین و ذهنی‌ترین و خنثی‌ترین مفهوم!! این دیدگاه، صریحا 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 ظاهرا دنیوی و حقوقی و سیاسی پرداخته، چه می‌شود؟! اینها را حذف کنیم؟ انکار کنیم؟ چون آقایان می‌فرمایند ما از اینها باید صرف نظر کنیم؟! ثانیا چه کسی ادعا می‌کند که عقل او در همین احکام شریعت و بویژه مسائل حکومتی و سیاسی و ولایت، به همه مصالح و مناطات نفس‌الامری قد می‌دهد؟ و از کجا دانسته‌اید که اینها تاثیرات مهم دنیوی و اخروی در سرنوشت بشری ندارد؟! واضح است که دارد و گرنه، انبیاء وارد این حوزه‌ها نمی‌شدند و وحی در این حوزه‌ها نازل نمی‌شد. ثالثا 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؟ مالا 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 عقلاء و بشریت بر حسن عدالت و قبح ظلم، برسر مصداق عدل و ظلم و مصادیق 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 ببعض و کفر ببعض» است. بحث «انتظار از دین»، یک پیش فرضهای معرفت شناختی و کلامی دارد که من همواره متاسفم 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 نفع مان 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 می‌آوردید؟ 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 علی السویه خواهد بود. چیز جدیدی به ما نمی‌دهد. این آیا معنی اش جز آن است که متن دینی، معرفت جدیدی به ما نمی‌دهد؟! اینجا فرصت نداریم که سابقه بحث «انتظار از دین» را در کلام مسیحی و ریشه‌های اپیستمولوژیک و منطقی و همچنین زمینه‌های تاریخی قرون وسطایی و علل سیاسی اجتماعی آن در مغرب زمین را عرض کنم و از این بحث عبور می‌کنیم. خلاصه نتیجه‌ای که در این موضوع خاص، احیاناً گرفته شده، این است که انتظار حکومت و سیاست و شریعت و امثال ذلک را نباید از دین داشت. چرا نباید؟! چون خودمان می‌فهمیم چه کنیم. خلاصه یعنی نیازی به وحی و تشریح الاهی نداریم و... اینها ضرورت نداشته است!! می‌فرمایید در اموری که عقلمان می‌رسد، به دین، کاری نداریم و خودمان تصمیم می‌گیریم و در مورد اموری که عقلمان نمی‌رسد از دین می‌پرسیم. اولاً تفکیک بین این که چه اموری است که عقل بشریت، به آن می‌رسد یا نمی‌رسد، به این آسانی نیست. نکته دوم اینکه اگر نه تابع متن دین، بلکه تابع انتظار و امیال و افکار خودتان باشید، معلوم نیست این انتظار و امیال پیشینی، مشروعیتش را از کجا می‌آورد؟ و معقولیتش را از کجا می‌آورد؟ اگر بنا بر این شد آنوقت، این سؤال طور دیگری مطرح می‌شود. عده‌ای می‌گویند که ما حکومت عقل جمعی را قبول داریم چون ولایت را فقط در امور حسبیه قبول داریم، یعنی معتقدند که ولایت فقیه در



حد رسیدگی به بچه های صغیر و دیوانه ها و اموال مجهول المالک و اینهاست. آیا این معنیش آن است که دین، در مسائلی فراتر از اینها موضع و دیدگاهی ندارد؟ حکمی ندارد؟ یا اینکه دارد و فعلا تعطیل است و نباید اجرا شود؟ یا باید اجرا بشود ولی لزومی ندارد به این شیوه؟ چه می گوئید؟! همچنین قبلا گفتیم که «ولایت حسبه» را غلط معنی می کنند. «ولایت حسبه» اولاً دایره بسیار گسترده ای 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 می شود. امور حسبیه، حداقل وظائف اجتماعی است که متولی شخصی ندارند و بعهدہ حکومت شرعی است و در صورت فقدان آن، بعهدہ فقهاء عادل و سپس مؤمنین است نه آنکه سقف و حداکثر قلمروی مداخلات فقهاء 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 اجراء آن باشد. بنابراین، ولایت حسبه اتفاقاً از بهترین ادله بنفع «ولایت زعامتی فقیه» است نه علیه آن، پس نمی تواند استدلالی بسود تفکیک دین از حکومت، تلقی شود!! رابعا مواردی وجود دارد که ما حکم دینی داریم و ظاهرش هم این است که عقلمان به آن می رسیده، اینجا چه کنیم؟! مخالفت با نص کنیم؟! احکام شرع طبق دیدگاه شیعه، مناط دارند یعنی تابع مصالح و مفاسد واقعی اند. اما این مناط، همیشه برای ما محرز و روشن نیست و به همین علت، ما به نبوت و تشریح الاهی احتیاج داریم. ما چطور می توانیم در حالی که در بسیاری موارد، مناط احکام شرع برای ما محرز نیست، وارد این محاسبه و همی که آقایان توصیه می کنند 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 جداگانه ای دارد ولی اینجا مخالفت با نصوص می شود نه اجتهاد در راستای نصوص الاهی. مقدمه هفتم: آموزه های دینی و حوزه علوم تجربی مثالی که زده اند امور طبی و سماوی و طبیعی است که گفته اند 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 می شوند که دین را فقط عبادیات می دانند. می پرسیم که اینهمه امور غیر عبادی (بمعنی اخص عبادت)، در قرآن و سنت چه می کنند؟! می گویند این امور، امور دینی نیست. این صریحاً جز دست بردن در دین و کنار گذاشتن بخشی از دین، نیست و به تحریف اسلام بلکه به تکذیب آن می انجامد. 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 نهی هایی کرده، آموزشهایی داده و به آنها اهتمام ورزیده، با چه منطقی می توان چنان گفت؟ با آنچه در متن قرآن و سنت آمده، چه خواهید کرد؟ آیا خواهید گفت که چون بنظر شما ربطی به دین نداشته، اشتباهها در متن دینی آمده؟! یا اینکه آمده ولی آنها را ندیده می گیرید؟! ثانیاً امور حقوقی و اجتماعی، قابل مقایسه با مسائل طبی و سماوی نیست. در آن حوزه، بخش معظمی از متون اسلامی، مفصلاً وارد شده اند و توصیه هایی کرده اند 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 نفرموده اند. البته معلوم کرده اند که حفظ سلامت بدن یا دانستن برخی حقائق عالم طبیعت و سماوات هم به سعادت شما ولذا به دینداری مربوط است و اصولاً آموزه های اسلام در همه ابعاد به «عالم نافع»، اهتمام ورزیده و از جهل در کلیه

حوزه های زندگی، پرهیز می دهد و اسلام، دینی مبتنی بر معرفت است و ایمان ناشی از آگاهی های حضوری و حصولی را می پذیرد و تشویق می کند. ایمان اسلامی، مسیری جدا از معرفت ندارد حال آنکه در غرب، ایمان مسیحی را برای گریز از مواجهه با گزاره های خبری که ظاهرا 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 بمتابه قیاسی مع الفارق، درباره آیات و روایات اسلامی بنحو سطحی و تقلید آمیزی پیشنهاد کرده و خواسته اند که ایمان اسلامی را نیز امری غیر معرفتی و صرفا یک گرایش روانی بدانیم بدینوسیله راه را برای تکذیب گزاره های معرفتی و ایمانی اسلام حتی در اصول عقائد باز کرده اند!! خلاصه کنم: از اینکه «این امور، دینی نیست». چه نتیجه ای می خواهند بگیرند؟ غالبا دو نتیجه گرفته اند. یکی اینکه امور معرفتی و گزاره های دینی که مفاد علمی یا فلسفی یعنی واقع گویانه دارند، ربطی به وظیفه دین ندارد و لذا واجب الاتباع نیست. و دوم اینکه گزاره های دین، لزوما صحت هم ندارد. این دیدگاه بوضوح، هم وحی و هم عصمت را زیر سؤال می برد و تعرض به اصل مقوله «نبوت» است نه به ولایت فقیه. در مورد نخست، عرض شد که در هر مورد که واجب و حرام فرموده اند (اعم از حفظ صحت بدن یا در امور خانوادگی، فردی، سیاسی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی و...) آن امور، به همان نسبت، دینی و شرعا لازم الاتباع است. البته مشروط به آنکه پس از بررسی های 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 می کنند که کذب و خطا، در گزاره های اصیل دینی ما راه دارد؟ کدام مسلمان می تواند مدعی شود که در قرآن، سخن باطل داریم؟! ممکن است ادعاء کنند که گر چه دنیائی از گزاره های خبری راجع به عالم و آدم، طبیعت و ماوراء طبیعت، گذشته و آینده در متون اصیل اسلامی آمده اما شرع در مقام بیان نبوده است. بسیار خوب! اولاً در مقام بیان نبودن، غیر از نسبت کذب و خطا دادن به متون دینی است. مثلاً- تعبیر قرآنی «سماوات سبع»، غیر از مفاد «هیئت بطلمیوسی» بوده است (بعلاوه که هیئت بطلمیوسی از نه آسمان و افلاک و عقول عشره گفته است نه از هفت آسمان) یا مثلاً- گفته اند که نقل معجزات، از باب ایجاد حیرت بوده و یا توصیه های بهداشتی، ناشی از علم محدود و گاه غلط گذشتگان بوده و از این قبیل. عده ای هم اخیراً فرمودند که «بلسان قوم» آمدن انبیاء، بدان معنی است که در چارچوب علوم بشری دوران خود و آگاهی ها و ناآگاهی های قومی خودشان سخن گفته اند ولذا نه تنها احتمال جهل و خطا و خرافه هم می توان در تعالیم انبیاء «ع» داد بلکه لزوما چنین اتفاقی هم افتاده است!! این ایده ها 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 عقلاء وجود دارد و قرائن مانع اطلاق و... چیزهایی «من در آوردی» و سلیقه ای نیست، در غیر این صورت هر کس می تواند مفاد صریح هر عبارتی را دور بیاندازد و بهانه بیاورد که به نظر من، در مقام بیان این مفاد نبوده است!! آنها هم با وجود آنها تکرارها و تاکیدها 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. نمی توان 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 می گیریم. این امور، بخشنامه ای و قرائت بردار نیست. مقدمه نهم: ارزشها و روشها از جمله مبانی دیگر دیدگاه آقایان، تفکیک روشها از ارزشهاست. ادعا می شود که دین فقط برای ارزشهای اخلاقی آمده و به روش زندگی، کاری ندارد و روشها تماما بشری است. اولاً این ادعا چگونه باید اثبات شود؟! با کدام متدلوزی یا کدام استقراء، چنین تعریفی از دین داده می شود؟! و آنها هم توصیه های 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، می توان به هر ارزشی دست یافت؟ یا اینکه روشها و ارزشها در هم تنیده اند؟ آیا «کلیات» در «جزئیات»، و «اهداف» در «وسائل»، ترشح نمی کنند؟ بعبارت دیگر، آیا با هر وسیله ای به هر هدفی می توان ست یافت؟ آیا همه ی روشها متغیرند؟! آیا روشها به دینی

و غیر دینی، یعنی مشروع و نامشروع، تقسیم نمی شود؟! آیا این همان تفکیک ثابت از متغیر است؟! اصلا 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»، نحوه ی عمل است، چه کسی می تواند انکار کند که این دین، احکام رفتاری خاص دارد؟ و اصولا- تفاوت ادیان و مکاتب، در همین روشهایی است که برای زندگی، توصیه می کنند. البته لازم نیست که همه ی رفتارها در حد جزئیات، منصوص شرعی باشد. اما لازم است که همه آنها مشروع باشد. «مشروعیت»، اعم از «منصوصیت» است و شامل همه ی مصادیق عموماً و اطلاقات و اباحت شریعت می شود. با این احتساب، همه چیز، مشمول احکام خمس (واقعی یا ظاهری) است و همین، برای تقسیم روشها به «دینی و غیردینی» کفایت می کند. آقایان گمان می کنند که مباحات، امور غیر دینی اند. حال آنکه اباحت، نوعی موضعگیری شرعی است. منطقه الفراع، منطقه ای است که حدود آن را شریعت الاهی معلوم کرده است. اصالت حلیت و اباحت نیز، اصول شرعی و عقلی (مورد امضاء شارع) می باشند و اصالة الاباحت اسلامی غیر از اباحتی گری لیبرال است. پس نمی تواند منفذی برای خروج از شریعت و دیانت خوانده شود. عقل هم نقطه ی مقابل شریعت الاهی نیست بلکه از منافع شریعت و در راستای آن است. عقل، حتی در مقولات منصوص نیز، در مقام فهم، تفسیر و اجراء و تفریح و ... مداخله ی جدی دارد. خود شریعت، مواردی را که شارع، مسکوت گذارده، حلال و مجال تصمیم گیری آزاد مؤمنین با توجه به ارزشها و اولویتهای اسلامی دانسته است. مهم، آنست که اهتمام کلیه ی فعالیتهای عقلانی، پیشبرد مطلوبات شارع و تامین احکام، حدود و حقوق براساس وحی الاهی باشد و احکام اسلامی، مخالفت نشود. اگر علوم عقلی و تجربی در حوزه ی 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»، بی معنی 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 توصیه های علوم انسانی است که چه مقدار، دینی و چه مقدار، مخالف با احکام و اخلاق و معارف دینی است و در موارد تزام، 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 نظریه پردازان اند و به همان نسبت که با ارزشها و روشهای دینی تماس دارند، قابل تقسیم به اسلامی و غیر اسلامی می باشند. شان دین را فراتر یا فروتر از چیزی خواندن و توجه به متون و تصریحات دینی نداشتن، دیگر یک تحلیل دینی نمی تواند 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، فلسفه ی این احکام را در می یابد و با احکام تشریحی، همصدائی می کند. 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. بی شک، تدبیر دنیا، کار عقل است، بلکه تدبیر آخرت نیز کار عقل است. اما این تدبیر، باید ملترزم 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» نمی کند و مباحات را نباید به شرع نسبت داد و حکومت باید در دست عقل جمعی باشد منتهی جهت گیری کلی بسوی اهداف عالی دین باشد و تدابیر، تنها مخالف احکام نباشد. بخش نخست این ادعاء غلط است و بخش دوم آن، صحیح اما بی فایده بحال ادعای آقایان است. در مورد نکته اول عرض می کنیم که چرا عدم مخالفت با احکام الاهی، فعل ما را «دینی» نکند؟! عدم مخالفت با شرع، یعنی «اطاعت واجبات» و «ترک محرمات»، کاملاً دلیل بر مشروعیت و دینی بودن یک رفتار (چه فردی، چه اجتماعی و چه حکومتی) است. مباحات، شرعاً مجاز دانسته شده اند پس عمل مباح، یک عمل دینی است و هر چه هم دایره آن وسیع باشد مشکلی ایجاد نمی کند. 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 نمی آورد. در انجام اعمال مباح، نه تنها عدم مخالفت آن فعل با شرع، بلکه انجام خود عمل را هم می توان به شرع نسبت داد. عمل مشروع، عملی است که خصوصا یا عموما، منصوص و مجاز است پس دینی است. البته ترجیح عقلی یک بدیل بر سایر شقوق، تابع ملاکهای شرعی است و تفاوت‌های فاحش میان چند بدیل مشروع، ناشی از کاستیهای طبیعی عقل بشری است و خداوند تکلیف فوق طاقت بشر نمی کند. پس «تدبیر عقلانی دنیا براساس احکام و اهداف دین» و «تدبیر دینی دنیا بوسیله بکارگیری عقل»، دو تعبیر از یک شیوه اند 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 می کند، اسلامی و دینی باشد. اصولا ولایت فقیه و حکومت اسلامی، معنایی جز این ندارد. مگر دیدگاه باصطلاح سنتی یا ایدئولوژیک، مخالف تدبیر عقلانی یا مشارکت عقلاء و مشورت و رایزنی است؟! مگر طرفدار تدبیر غیر عقلانی یا استبداد فردی است؟! سؤال، این است که همان دو قید چگونه باید تامین شوند؟! جهت گیری تدبیرا مور جامعه به سوی اهداف عالی اسلام و «عدم نقض احکام شرع» در این تدبیر حکومتی، همین دو قید، چگونه تحقق می یابد؟! بنده ندیده ام که طرفداران ولایت مطلقه فقیه بیش از همین دو قید، چیز اضافه ای خواسته یا گفته باشند. همان قرائت توتالتر از ولایت فقیه (به تعبیر بعضی آقایان) هم ادعائی بیش از این ندارد. آنان می خواهند اهداف تربیتی و اقتصادی و اجتماعی و عبادی اسلام، تامین شود و احکام و حدود شرعی، مراعات گردد، همین. آیا این زیادت طلبی و تمامت خواهی است؟! آقایان می گویند، عقل جمعی مسلمانان حکومت کند و دین فقط نظارت کند. عرض می کنم 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 اجراء یا بی ضمانت اجراء؟! آیا نظارتی شاعرانه یا در حد وعظ؟! یا نظارتی که منشاء 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 می شود. مگر امام (رض) در کل امور جزئی مدیریتهای کشور دخالت می کرد و متکفل امور تخصصی و علمی جامعه بود؟! ایشان، مراقب نظام و ناظر اوضاع بودند و سیاستگزاری می کردند و در مواردی نیز که تخلف آشکاری می دیدند یا ضرورت جدیدی را حس می کردند، صحبتی می فرمودند و فرمانی می دادند. 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 همه ی امور تصمیم بگیرد... 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، تامین نمی شود یعنی هیچ ضمانتی برای تعقیب «اهداف عالی ی دین» و «تامین احکام الاهی» نخواهد بود. «دینداری»، ممکن است که منحصرا اقتضاء شکل ساختاری واحدی در مدیریت را نداشته باشد (چون اساسا شکل و ساختار، متحول و محصول تجربه و فکر است) اما لزوما 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 می کنند. مقدمه یازدهم: دنیا و آخرت در اسلام کسانی گفته اند که دین برای تامین 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 بگونه ای نشان داده که راه آخرت و تکامل اخلاقی، از همین دنیاو مناسبات انسانی می گذرد و قابل تفکیک از عقائد و رفتار و حقوق مردم نیست، چه باید گفت؟! اصولا آخرت چیست؟ و اخلاق چگونه محافظت می شود؟ آیا با تن دادن به هر نوع نظام سیاسی و حقوقی و اقتصادی و فرهنگی، آن آخرت و این اخلاق، تامین خواهد شد؟! چگونه باید زیست تا آخرت خوب را در پی داشته باشد؟ می بینید که نمی توان 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 تجریدی 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 ساحت فردی و چه در ساحت جمعی و اینها دقیقاً به حقوق و معیشت و حکومت و سیاست، مربوط است. نکاتی که عرض شد از جمله، مفروضات و ملزومات دیدگاه مخالف با حکومت اسلامی از منظر معرفتی و کلامی است، اینک وارد حوزه حقوقی - فقهی می‌شویم تا ببینیم چه نبسته‌های غلط بلکه دروغی به امام راحل داده و نظریات ایشان را چگونه تحریف می‌کنند. و بعضی تعبیرهای غلطی که به دیدگاه امام (رض) در باب ولایت فقیه معطوف کرده‌اند بررسی اجمالی می‌کنیم. ابتدا باید متذکر بود که در دیدگاه امام، «شارع» در مورد سرنوشت بندگانش و بویژه در مسئله حاکمیت، سکوت نکرده و آن را مهم‌نگذارده است. احکام اجتماعی برای تکامل انسان، وضع کرده و برای حاکمیت، شرائطی گذارده است، یعنی به نفع مردم و از فرط حساسیت نسبت به حقوق بشر، سختگیری زیادی در مورد حاکمیت، به خرج داده است چون هرکسی لیاقت و حق آن را ندارد که بر سرنوشت و جان و مال و آبروی مردم مسلط شود. مردم، اگر بدنبال فلاح و سعادت و کمالند، به ضرورت منطقی باید آن احکام و اهداف را تبعیت کنند. خداوند با اعلام شرائط حکومت، عملاً به مصادیق حاکم اشاره کرده و تشخیص آن را به عهده‌ی خود مردم یعنی مؤمنین گذارده تا از طریق نخبگان خود، مصادیق را بیابند و با فرد اصلح، بیعت کنند. حاکمیت صالح اسلامی، اگر تابع احکام الهی و ملتزم به حقوق مادی و معنوی مردم باشد، مشروعیت دارد و در غیر این صورت، نامشروع و ناصالح است و باید اصلاح یا تعویض شود. منابع مقاله: مجله کتاب نقد، شماره ۱۱، ؛

### نظریه دولت در فقه شیعه (۴)

نظریه دولت در فقه شیعه (۴) اینک می‌خواهیم به چند نمونه از تحریف‌های غیر اخلاقی و افتراءات فقهی در حقوق سیاسی که بعضی آقایان در خصوص 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 جامعه‌ی اسلامی و عادلانه است باید از بینش اجتهادی در اسلام و از توان تدبیر و مدیریت عقلانی و تجربه و محبوبیت مردمی و از تقوی و عدالت در امور فردی و حکومتی برخوردار باشد. اینک برخی از افتراءات کذائی را مرور کنیم: (۱) حق نظارت و عزل ادعا شده است که: «در دیدگاه امام، مردم، نه بلاواسطه و نه بواسطه نمایندگانشان، حق دخالت در اعمال ولایت یا نظارت بر اعمال ولی فقیه عادل را ندارند و در عزل و نصب ولی شرعی، هیچ حقی ندارند و با وجود فقاقت و عدالت، دیگر امکان امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکمیت اسلامی نیست و لذا به رسمیت شناختن چنین حقی برای مردم یا نمایندگان مردم، به منزله نفی ولایت و خروج مردم از عنوان شریع «مولی علیهم» است!!» \* در حیرتیم که این نسبتها را از کجا می‌آورند؟ نه در قانون اساسی امام، نه در آثار مکتوب فقهی و نه در فرمایشات شان، هرگز عباراتی دال بر اینکه رهبر، قابل عزل و نصب نیست و مردم با



نمایندگان شان حق نظارت ندارند یا نباید امر به معروف کرد و ... مطلقاً وجود ندارد. بلکه ایشان صریحاً می‌فرمودند که ولی فقیه 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 عادلانی 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 فقیه ثابت است. یعنی فقط برای بستن دهان دشمنان اسلام، انتخاب صورت می‌گیرد.» اولاً این دوستان، گویا چشمشان را بسته‌اند. نه جهتگیری توده‌های مردم را می‌بینند و نه حتی قانون اساسی و روال انتخاب رهبری را مد نظر قرار داده‌اند. اگر مردم رأی ندهند، مگر مجلس خبرگانی، تشکیل و رهبری، تعیین می‌شود؟ رهبری، طی یک انتخاب دو مرحله‌ای از سوی مردم، تعیین می‌شود و دو مرحله‌ای بودن انتخابات، دنیا مرسوم است و وجه دو مرحله‌ای شدن آن هم، حساسیت مسئله و ضرورت تشخیص مصادیق و احراز ملاکهای پیچیده‌ای است که در مورد حق حاکمیت، وجود دارد و محتاج به کارشناسی است. هر چه سختگیری در مورد شرایط رهبری، بیشتر باشد، بیشتر به نفع مردم و حقوق مردم است. اسلام، در مورد حاکمیت، حساس است و سرنوشت مردم را به دست هر کس 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، و خودخواه، بی‌تقوی، وابسته، عیاش، غیر کارشناس و بی‌اراده، اطاعت کنند و ولایت‌پذیری در برابر فاقدین شرائط نظری و عملی، حرام است. امام در داخل حریم شرط و شروط الهی، مردم کاملاً ذیحق‌اند و این حق، در قانون به رسمیت شناخته شده و پایه‌تئوریک این نظام است، پس احترام به آراء مردم، صوری و برای بستن دهان‌ها نیست بلکه این آراء اگر رأی شارع را نقض نکند و با مسلمانی مردم، منافات نداشته باشد قطعاً نافذ و منشاء 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 جهاتی شبیه دخالت مقلد در مشروعیت و حجیت فتوای مرجع خاص برای اوست و البته تفاوت‌هایی هم در کار است. ولی فقیه با مردم، واقعا نوعی قرار داد می‌بندد که البته آن را نمی‌توان وکالت نامید مگر در اموری که حوزه اختیارات شرعی مردم است. در این قرار داد. 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 دنیا طلبی، 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 واسطه خبرگان نماینده خود بر رهبر، نظارت کنند که حیانا از مسیر الهی و تعهدات خود، خارج نشود. این «ولایت» است و در عین حال نوعی «قرارداد» هم می‌تواند بشمار آید. واقعا یک تعهد طرفینی است که البته نه مردم و نه امام، هیچیک نمی‌توانند در این قرارداد، از حریم اختیارات شرعی خود خارج شوند و طرفین نسبت به یکدیگر، التزاماتی متقابل دارند. رابطه، رابطه مالک و مملوک، یا ارباب و رعیت نیست. رابطه 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 با آراء مردم ارتباط خواهد یافت، تا مردمی بودن و اطاعت پذیری را تأمین کند و این آراء از طرق کارشناسان منتخب مردم (خبرگان)، تأمین می شود تا قید «کاشفیت» لحاظ شود یعنی صلاحیت فرد برای تصدی ولایت، توسط افراد مورد اعتماد مردم، و احراز و اعلام شود و حجیت یابد. پیش از رأی مردم و اعلام نظر کارشناسان مردمی البته ولایت، قابل تحقق نیست گر چه صلاحیت آن باشد. اختلاف «جعل» و «کشف» هم ثمره عملیه مهمی در این مقام نخواهد داشت. بویژه که جعل هم و جعل مشروط و ایدئولوژیک است. ۳) تنفیذ، مشروعیت، مسئولیت آقایان به امام، نسبت می دهند که: «مشروعیت» فرد منتخب مردم» در هر سطح، متوقف بر امضاء و تنفیذ ولی فقیه است و یک شخص، منشأ مشروعیت کل نظام است و همه نهادهای حکومتی و حتی قانون، با تنفیذ وی مشروع می شود 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 ما فوق او، فقط خداست. «اولا ببینیم مسئله تنفیذ، از چه قرار است؟! تنفیذ در حکومت اسلامی، نه سختی با توشیح ملوکانه در نظام شاهی دارد و نه یک امضاء 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 دغدغه های مکتبی، اهتمامی باشد بی شک باید به نظارت از ناحیه 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. ثانياً ببینیم مفهوم نشت «مشروعیت» از شخص، دقیقاً چیست و چه مقدار، مفهومی اسلامی است؟! برخی مدام از الفاظی استفاده می کنند که شباهت بلکه مطابقت «ولایت فقیه» را با نظام «سلطنت» القاء 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»، متاسفانه قربانی بعضی سوء تفاهم ها و سوء تعبیرها شده است. ولایت مطلقه فقیه، اساساً در تقسیم بندی مشهور علوم سیاسی از سنخ حکومت های مشروطه است نه حکومت مطلقه. امام، بارها به لوازم این تفکر و مسئولیت رهبری اشاره کرده اند و صریحاً هم در کتاب ولایت فقیه فرموده اند. عین عبارت ایشان چنین است: «حکومت اسلامی، نه استبدادی است نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین، 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 مشروطه به آراء بشری باشد. بلکه در درجه اول مشروط به شروط الهی است که مردم مسلمان، خود آن را پذیرفته اند 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 ولی فقیه 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 اجزاء حاکمیت، مثل عزل و نصب ها و قوانین جزئی و اداری و ... سخن به میان می آید، طبیعی است که ابتدا باید ریشه آن را در اصل مشروعیت نظام جست که به مسئله حق حاکمیت، مرتبط می شود و عرض کردیم که حق حاکمیت، مشروط به ضوابط اسلامی مثل عدالت، فقاقت و توان مدیریت و ... است. به این معناست که می گویند 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 می باشد و این نکته ای روشن و بی اشکال است. اما اینکه گفته شد که ولی

فقیه 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، پیش بینی شده و هیچ کس 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 پیش بینی 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 (و بعکس) 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 پیش بینی کرده که مردم، خبرگان خود را برگزینند تا ایشان بر اساس 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 وکلاء آنان اجازه بگیرند، حرف نامربوطی است یعنی نه شدنی است و نه در قانون آمده و نه حتی در نظامهای غیر ولایتی 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 نوع تئوریزه کردن هرج و مرج است منتهی گروهی همانطور که شاه را نصیحت می‌کردند که «سلطنت کند نه حکومت»، اکنون نیز از ولی فقیه می‌خواهند که «سلطنت کند نه ولایت»، عبارت دیگر، تنها نظارت تشریفاتی و استطلاعی داشته باشد و در هیچ موردی دخالت نکند! چنانچه گفتیم نظارت بر رهبری غیر از دخالت در رهبری است و هیچ رهبری، اساساً امکان استجازه و استصواب لحظه بلحظه از شهروندان را ندارد. ۴) ولایت، ضد سلطنت «ولایت مطلقه فقیه» را باید مسبق به محکومات فلسفه سیاسی اسلام، تفسیر کرد. محکماتی 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 صعب العبور «ولایت» و وظایف سنگین رهبری و...، استبداد و حاکمیت مطلقه فردی و سلطنت، را بکلی منتفی می‌کند. اما شبهه دوم که اتفاقاً از منشاء 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 حقیقی اند که اعمال می‌کنند و تفکیک شخصیت حقیقی از حقوقی، یک تفکیک اعتباری است اما در واقع، همین تفکیک اعتباری است که منشاء و حدود اختیارات را معلوم می‌کند و مطلقه بودن ولایت را نیز توضیح می‌دهد. شخصیت حقیقی، منشاء 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 شهروندان 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 «ولی فقیه»، 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 بر اساس نفسانیت و عصبیت و خودخواهی و دنیا طلبی، «العیاذ بالله...» موضع می‌گیرد. اصولاً حکومت او نامشروع است و باید اصلاح و در غیر اینصورت، تضعیف و برانداخته شود یعنی ابتدا استتابة و سپس عزل او واجب است، و اطاعت و حمایت از او حرام می‌باشد. پس این اختیارات بر محور «مصالح امت»، (آنهم با تعریف اسلامی «مصلحت» نه با تعریف لائیک و مادی آن) است که رهبری صالح و مجتهد پس از مشورت با نخبگان و صاحب‌نظران 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 نظریه پردازان 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 وتوی «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 اولویت بندی 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 اجراء 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 نظام سازی و معماری جامعه دینی و اولویت بندی اجرائی احکام است. البته مصلحت سنجی، خارج از دایره شریعت نیست و «مصلحت نظام» شیعه، با استحسان و قیاس و ... واقعا 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 بی مورد است چون گمان کردند که این مصلحت نظام اسلامی، همان «منافع ملی» در قاموس لیبرال است 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 الاهی 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 الله (ص) و علی (ع) هم از این حق، بارها استفاده کردند و بدون آن، اعمال حاکمیت نمی توان کرد یعنی اجراء حکم را به خاطر اجراء یک حکم مهمتر دیگر اسلامی یا به علت مصلحت مهمتر شرعی، موقتا به تأخیر انداختند. و این، قربانی کردن «شرع» به پای «مصلحت» نیست بلکه رعایت منطقی مصلحت سنجی هاست که در خود شریعت، لحاظ و پیشینی، بلکه توصیه شده و در قانون اساسی نیز به «ولایت مطلقه»، تصریح شده است و همه این اختیارات، به مقام اجراء مربوط است نه تشریح. اولویت بندی های حاکمیت صالح، به معنی قانون شکنی 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 نمی گذارد. 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 مبسوط الیه است) اما در حوزه منافع شخصی، صد در صد محدود و تحت فشار و مقبوض الیه است و هیچ حاکمی در هیچ نظام سیاسی در اندازه حاکم شرعی، مقید و محدود و مسئولیت پذیر 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»، علی الاصول در همان رعایت شرع و قانون اساسی است اما اگر در شرائط خاصی، مصالح خاصی پیش آید که برای رعایت حقوق مهمتر مردم یا احکام مهمتر الاهی مثل حفظ اصل «نظام عادل». در مواردی که واقعا خطرات جدی تری آن را تهدید کند، عقلا و شرعا می توان یک قانون مدنی یا حکم شرعی را که با آن مصلحت مهمتر در تزامن است. موقتا اجراء نکرد و همه می دانیم که این، نه استبداد است و نه سکولاریزم و نه هوای نفس، زیرا در ولایت مطلقه فقیه، حاکم، فقیهی است تابع احکام فرعی الاهی (اعم از اولی و ثانوی) ولی چون اصل تشکیل و حفظ حکومت اسلامی، خود یک حکم اولیه شرعی، بلکه اهم احکام است در مقام تزامن با احکام فرعی دیگر اعم از عبادی و غیر عبادی، در مقام اجراء، اولویت می یابد و این خود حکم اولی الاهی است و در قانون اساسی نیز عین تعبیر «ولایت مطلقه» با همین معنا 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. مثلا امر دائر است که حکومتی بماند تا احکام اسلام را اجراء کند یا این حکومت، قربانی اجراء نا بهنگام، 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 (یا بالاتر از آن!!) جعل حکم نمی کند بلکه از اختیارات حکومتی مشروع خود برای اجراء کاملتر، وسیعتر و دقیقتر احکام شرع بهره می برد. اختیارات حکومتی، معصوم و غیر معصوم ندارد زیرا وظایف 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 مسئولیت ها و لذا اختیارات حقوقی حاکم غیر معصوم، شعبه ای از همان اختیارات معصوم و مسبوق به اذن او و تداوم راه او البته بنحو غیر معصومانه است. البته اختیارات حکومتی، قابل سوء استفاده و سوء فهم نیز هست و باید مراقب بود که به بهانه مصلحت احکام خدا و حقوق مردم را احيانا تعطیل نکنند که هم حاوی استبداد و هم سکولاریزم خواهد بود و مسئله بسی حساس است اما این آفت را به انحاء 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 می



شود و در آن حوزه‌ها باید و می‌توان حاکمیت را مهار کرد و این مهار، باید ممه‌ور به مهر ضوابط اسلامی باشد. (۷) مدیریت و اجتهاد، نه تشریح و نه قانون شکنی بنابراین، «مطلقه بودن» ولایت، به مقام تشریح مربوط نیست. بلکه نوعی برنامه ریزی عملی و مدیریتی است. از طرفی، رابطه ولی فقیه با «قانون» هم روشن است. در مسائل شخصی، «ولی فقیه» کاملاً و بدون استثناء، 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 علی الاصول، 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 تجدید نظر می‌باشد و البته راه قانونی و پیشینی شده‌ای نیز برای آن هم پیشینی 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، پیش بینی 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 غیر قانونی) در جهت هدف و روح قانون بدهد تا مشکل حل شود. این اختیارات عقلی، حق همه مدیریت هائی است که باید امکان مانور عقلائی در جهت انجام وظیفه داشته باشند بنابراین به هیچ تعبیری، قانون شکن و مستبد تلقی نمی‌شود. منابع مقاله: مجله کتاب نقد شماره ۱۲، ۵؛

### نظریه دولت در فقه شیعه (۵)

نظریه دولت در فقه شیعه (۵) اشاره: در این مقاله به برخی تحریف‌ها که علیه مکتب سیاسی امام خمینی «رض» صورت گرفته پاسخ داده و تأکید شده است که مردمگرائی، غیر از پوپولیزم 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 جهت دار، منافاتی با انتصاب الهی ندارد و حکومت دینی پیشنهادی مخالفان ولایت فقیه، در واقع، یک حکومت دینی نیست. ۸- مشارکت یا مباشرت؟ ! افتراء دیگری نیز به مکتب سیاسی حضرت امام (رض) زده اند: «در این دیدگاه، مردم در تمامی شئون سیاسی و امور عمومی به ویژه در تعیین خطوط کلی سیاسی جامعه، فاقد اهلیت و ناتوان از تصدی دانسته می‌شوند». !!! از مفتریان باید پرسید که اگر مکتبی برای حاکم و حاکمیت، شرط «عدالت» و «آگاهی» و «التزام» به مکتب را نهاد، آیا مردم را نااهل و ناتوان دانسته است؟! در کدام حاکمیت غیر دینی، تنظیم همه شئون کلان سیاسی و امور عمومی و تعیین خطوط کلی سیاسی جامعه با آحاد افراد است و همه در کلیه برنامه ریزیها و سیاستگزاری دولت خود دخالت مستقیم و لحظه بلحظه می‌کنند؟! و در کجای سیره امام یا سایر نمایان 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 مغالطه گر از چنان مفاهیم منطقی و روشنی می‌شود؟! ۹- انکار فضیلت نخبگان، پوپولیزم و عوامفریبی: نیز گفته اند 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 می کنند؟ آیا تفکیک وظائف و اختیارات نمی شود؟ آیا حوزه اختیارات و مسئولیتها روشن نمی شود؟ آیا تقسیم کار، غیر معقول است؟ آیا سایر مردم، اطباء، مهندسان، کارگران، بازاریان و کارمندان در اداره کشور و تدبیر مسائل اجتماعی، همگی با یکدیگر و نیز با مدیران کشورشان، صاحب وظائف و اختیارات کاملاً یکسان و توانائی های کاملاً یکسانند؟! و هر کسی جای هر کسی می نشیند و کار او را می کند؟! در نظام اسلامی، اگر تدبیر امور بر مبنای اهداف و احکام اسلامی باید باشد، طبیعی است که یکی از متقاضیات منطقی و ملزومات عملی همان ایده، تفاوت غیر فقیه با فقیه است و این تعجبی ندارد. مگر فقیه کیست و چه می کند؟! فهم و دسته بندی همان اهداف و احکام، کاری است که فقیه می کند 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 فقاقت، علی السویه است. چنانچه طبیب نیز با غیر طبیب در امر طبابت، همسطح نیست و سایر تخصصها نیز چنین است. فقیه و غیر فقیه در حقوق شهروندی، کاملاً مساوی اند ولی در قدرت تشخیص مسئله فقهی، هرگز مساوی نیستند و این تعجبی ندارد. اما در کار ویژه هیچیک از علوم و فنون و مهارت ها، متخصص و غیرمتخصص، مساوی نیستند و اختیارات و نیز وظائف متفاوتی دارند. ۱۰- «انتخاب مشروط»، غیر معارض با «انتصاب»: گفته اند 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 مرحله ای، رهبر را بر سر کار می آورند و با او بیعت می کنند و از طریق نمایندگان خبره خود که حق عزل نیز دارند بر رهبر، نظارت می کنند. مهم آن است که ملاک این عزل و نصب ها، به دلخواه افراد و یا با معیارهای لائیک و غیرالاهی نیست بلکه ملاک عزل و نصب ها و مشروعیتها و سلب مشروعیتها، شریعت و عدالت اسلامی است که ضامن حقوق مردم و حکم الاهی می باشد. بنابراین در پاسخ این سوال که حاکم، انتصابی است یا انتخابی؟! باید گفت که هم نصب الاهی و هم انتخاب مردمی، توأمان و هر یک بگونه ای دخالت دارند. از طرفی، نصب الاهی است چون «شرائط حاکم» را خداوند بیان فرموده و لذا در عصر غیبت، به نصب عام، حدود و شاخصه ها را بیان فرمود و بنابراین او به هر حاکمیتی راضی نیست. از طرف دیگر، انتخاب مردم دخالت دارد چون این مردمانند که طی انتخابات دو مرحله ای، رهبر را به رهبری شناخته و بر می گزینند 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 رای مردم در حق حاکمیت فقیه خاص اشاره کرده ایم. ۱۱- دخالت یا نظارت؟! آقایان به دیدگاه امام (رض) نسبت می دهند که: «مردم، حق دخالت در اعمال ولایت و یا نظارت بر اعمال حاکم را ندارند». می پرسیم 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 می باشد 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 می گیرند؟! آیا مردم، کار پارلمان را و پارلمان، کار دادگستری را و دادگستری، کار ارتش را و... می کند؟! مشارکت، مقوله ای، 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 زمینه سازی برای اعمال خشونت است. ۱۲- هر عقدی، وکالت نیست: می گویند 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 قاعدتا جز در چارچوب شریعت یا منطقه الفراع شرعی نمی تواند 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 اتفاقا 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 اجمالا باید در قانون اساسی، میان منطوقات ثابت شرع و روشهای اجرائی که مکانیزم های عقلانی و تجربی بشری و لذا اجتهادبردار و متغیر می باشد، تفکیک نمود. ۱۳- رابطه مشروعیت و «عقربه های ساعت»! گفته شده است: «مردم در نظریه امام دائما تحت ولایت هستند نه ادواری و موقت». در پاسخ ابتدا باید رابطه مشروعیت و حق حاکمیت را با زمان سنجید که چه ملازمه ذاتی میان آن دو ممکن است موجود باشد؟! چه بسا بتوان متقابلا 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، شرعا منعزل می شود و قانونا نیز توسط خیرگان 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 شرعا اوامر او نافذ نیست، چه یکساعت از شروع حاکمیت گذشته باشد چه دهسال و چه بیشتر. اما باید گفت که اساسا توقیت، منع ندارد اما ضرورتی هم ندارد و چرا دهسال! چرا پنجسال نه؟! چرا پنجاه سال نه؟! چه ملاکی در کار است؟ ما گمان می کنیم که توقیت، مانع شرعی ندارد و می تواند ادواری باشد مشروط به آنکه فرد ذیصلاح را صرفا 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 صرفا بدان دلیل که هنوز زمانش پایان نرسیده است!! حساسیت و سخت گیری 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 می شود و لازم نیست مردم چند سال صبر کنند تا دوران قانونی او به پایان برسد. همچنین باید تغافل نکرد که اگر حاکمیتی فاسد شده باشد، صرف توقیت، کارساز نیست. باید مکانیزم نظارت را طبق شریعت و عقل و تجربه، تقویت کرد والا چه بسا رئیس جمهورهای ظاهرا موقت و عملا- مادام العمر را شاهدیم که بنام قانون خود را سالهای سال تحمیل کردند. اگر مکانیزمی برای کنترل فساد حاکمیت نداشته باشیم، زمان، بتهنائی 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 نمی توان توقع عصمت داشت. اما اگر حاکمیتی فاسد شود، از موانع زمانی و قانونی هم براحتی عبور می کند و براستی احتیاجی به اختیارات فوق قانون یا فرصت های مادام العمر ندارد. پس اهرم «نظارت» و «نقد» را باید تقویت و دقیق کرد و گرنه محدودیتهای زمانی و بخشنامه ای، چندان مؤثر و سرنوشت ساز نیست. در مورد رئیس جمهور نیز همین را می توان گفت. در عین حال، توقیت و دوره بندی، بعنوان اولی شرعی، ظاهرا اشکالی ندارد. آقایان بعد از این نسبتهای عجیب به دیدگاه امام، تصریح کرده اند 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 می دانند و نه مفید!! گمان می کنیم این افتراوات، دیگر احتیاج به پاسخ نداشته باشد. ۱۴- پیشنهاد منتقدین امام «رض» و اما ببینیم نظر پیشنهادی خود آقایان چیست؟! از طرفی می فرمایند که حکومت، عقد و

معاهده ای بین شهروندان با عاملان خدمات عمومی، براساس شرط ضمن عقدی به نام قانون اساسی است. بسیار خوب! این تعریف شناخته شده ای در باب حکومت در تفکر لیبرال، و یکی از قدیمی ترین و بدوی ترین قرائات «قرارداد اجتماعی» در غرب است. در ادامه این تعریف، استدلال کرده اند که مردم بر جان و مال و سرنوشت خود مسلط اند و لذا سامان سیاسی جامعه، حق مسلم آنان است که تعبیری از همان «مالکیت مشاع شخصی» است که دیگرانی هم گفته اند و اما اگر آقایان، «سازگاری با اهداف متعالی دین» و «عدم ناسازگاری با احکام شریعت» را شرط ضروری برای مشروعیت یک حکومت می دانند، آیا همان (باصطلاح آقایان) «قرائت توتالیترا» از ولایت فقیه و حکومت اسلامی، مگر واقعا به بیش از این دو شرط می اندیشد؟ بنظر ما نیز کفایت می کند 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 می یابد؟ و به چه میزان؟! اگر از صاحبان این گرایش پرسید که پس در کجای این تعریف از حکومت، می توان سراغ اسلام را گرفت؟! حداکثر مجال و فضایی که می دهند، این است که یک شورای روحانی، نوعی نظارت حاشیه ای بر قوانین مجلس داشته باشد و بس. در واقع، در این نظام سیاسی، اولاً- «ولایت فقیه» بمعنی حکومت و نظام سیاسی، منتفی است یعنی وجود فقیه عادل جامع الشرائط، در راس 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 می شود و به عقیده این دوستان، کفایت هم می کند، آن است که حداکثر، چیزی مثل شورای نگهبان در مجلس باشد و آنها هم با انتخابات عمومی، گزینش شوند بنابراین رهبری، نه در تعیین شورای نگهبان و نه در تنفیذ و تایید و یا عزل دولت، نقش قانونی نداشته و تقریباً حذف می شود 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 می شود) در چه حدی خواهد بود؟! صرفاً در حد عبادیات و بخشی از حقوق خصوصی است و در اجتماعات هم، در منطق آقایان، بیش از امور حسبیه، نه حکمی شرعی در کار است و نه نظارتی لازم است چه رسد به ولایت و زعامت!! بنابراین ملاحظه می کنید 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، بی اثر و کم اثر است! حال سوال این است که آیا آقایان با چنین توصیه و دیدگاهی، باز هم می توانند همچنان از ضرورت رعایت دو قید «سازگاری با اهداف دین» و «عدم ناسازگاری با احکام شریعت» سخن بگویند؟! نظامی که قوه مجریه اش هیچ خاستگاه دینی نداشته و تحت نظارت و دخالت (چه رسد به ولایت) «فقیه عادل» نیست و قوانین اش هم صرفاً در حد عبادیات و امور حسبیه (با دایره ضیق مورد نظر دوستان)، تابع ملاحظاتی اجمالی است، چگونه می خواهد و اصلاً چگونه می تواند آن دو قید را اعمال کند؟ و دیگر از کدام اهداف دین و کدام احکام دین، می توان سخن گفت؟! آیا اسلام در مورد نظام آموزشی - تربیتی کشور، رسانه های «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 می توان بدون هیچ دخالت و نظارتی در این امور، آن احکام و اهداف اسلامی را در جامعه بشری تامین کرد؟! عده ای از طرفداران سکولاریزاسیون حکومت، بقصد تحریف نظر برخی فقهاء شیعه، تشبث به عنوان «امور حسبیه» در فقه شیعه کرده اند تا نتیجه بگیرند که اصولاً دین، ارتباطی با حاکمیت و مدیریت سیاسی کشور ندارد حال آنکه امور حسبیه دقیقاً بر خلاف فلسفه ای که در فقه شیعه (در عصر حاکمیتهای جور) دارد، مورد سوء تعبیر آقایان قرار می گیرد. فقهای

سلف (رض)، فتوی داده اند که حتی در حکومت‌های غاصب و نامشروع، نباید امور مردم، معاش و معاد مردم معطل بماند بلکه حتی الامکان در امور بی صاحب و بی متولی که به حقوق شرعی مردم و حدودالاهی مربوط می شود، نباید بیکار نشست. در واقع امور حسیه، «حداقل» لازم از وظائف اجتماعی شرعی است که حتی با حضور نظام‌های فاسد نباید معطل بماند، نه آنکه این امور، «حداکثر» مداخلات شرعی و وظایف دینی علماء 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 ماذون و منصوب شارع (بالتعین یا بالتوصیف) باشد. بنابراین می توان نتیجه گرفت که اعمال هیچ "ولایت" بر مردم، مشروع نخواهد بود مگر آنکه مستند به لایت 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، نظریه پرداز اسلامی است و تنها در صورت فقدان چنین حاکمی است که تن به حکومت مسلمان عامی (مقلد) می توان 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 شرعا و نیز عقلا-ولایت کدام والیان، اعتبار و مشروعیت و حجیت دارد و چه کسانی حق حاکمیت بر مردم ندارند. اگر قانون اسلامی باید در کشور اجراء شود، روشن است که این حاکمیت، واجد چه خصوصیات (قانون شناسی و فقهت، 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 فقهاء باید با وی همراهی کنند و «سبقت» ، در چنین مواردی است که می تواند 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 می گیرد و سایر فقهاء، در امور حکومتی نباید در عرض ولی فقیه، اعمال ولایت کنند و باعث هرج و مرج شوند و در اینجا سبقت، ملاک نیست بلکه مردم از طریق خبرگان منتخب و مورد اعتماد خود، فرد صالح تر را از میان افراد ذیصلاح و فقهای بزرگ، شناسایی و به رهبری بر می گزینند و این تشخیص مردم، تکلیف شرعی برای فقیه خاص منتخب، ایجاد می کند و منشاء حق حاکمیت و ولایت برای همان فقیه خاص از میان فقهای مورد تایید شارع - برای حکومت کردن - می گردد. ۱۷- آراء زینتی مردم؟! مردم، ذیحق و نیز مکلف اند 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 بی اصول و معیار نمی تواند باشد بلکه در چارچوب ضوابط دینی (عقلی و نقلی)، «نصب عام الهی» 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 رای مردم، صلاحیت شرعی کسی را موجود یا معدوم نمی کند 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 فقیهی خاص حق تحمیل خود بر مردم از راههای غیرقانونی را ندارد. مشروعیت و حق حاکمیت فقیه خاص، دو جزء و عنصر دارد که هر دو شرعی و اسلامی است. یک: عنصر شرائط فقیه دو: عنصر مردمی. عنصر نخست، آن است که خداوند، حق حاکمیت بر مردم را به جاهلان، ظالمان، فاسقان و دین نشناسان نداده و عدالت و فقهت 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 ولایت پذیری 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 صلاحیت های شرعی و عقلی برای تصدی ولایت، تشخیص دهند و صلاحیت او را احراز کنند. پس ولایت فقیه را می توان 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 می کند 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 می گیرد یعنی خبرگان منتخب مردم، اگر فقدان لاحیت شرعی برای رهبری را در شخص رهبر کشف کنند، این کشف را اعلام می کنند 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 ماذون شرعی یعنی مشروع نیست و نزد خداوند، منعزل (معزول الاهی) است پس در دنیا و عرصه سیاست هم باید عزل شود. بنابراین می بینیم 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 «کار آمدی» را از «مشروعیت» نمی توان جدا کرد. آن حکومتی را می توان اسلامی و مشروع دانست که بتواند عدالت اسلامی و احکام و حدودالاهی را اجراء و حقوق مردم را تامین کرده و به فرمایش حضرت امیر (در عهدنامه مالک اشتر) در چهار وظیفه «توزیع عادلانه ثروت» (جباية الخراج)، تربیت فکری و اخلاقی مردم و اجراء 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 می باشند 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 بیت المال 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 ویژه های خویش است و به «مقبولیت اجتماعی»، در این خصوص عنایت نداشتیم. مراد ما روایاتی است که متصدیان غیرشایسته و ضعیف و بی مهارت در حاکمیت را صریحا خائن به دین و مردم خوانده اند. البته ضعف و قوت، مراتبی دارد و باید واقع بینانه 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 جامعه ای، 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 می شود. مفهوم «ولایت» این نیست که مردم، فاقد شعور و صلاحیت دانسته شده و یا فاقد اهلیت و ناتوان از تصدی کلیه امور مدنی می باشند. «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، بی شک باید از مشورت نخبگان و صاحب نظران و متخصصان بهره برد و استبداد برای و تفرعن و خودمحوری، خلاف عدالت و فقاقت بوده و مشروعیت

حاکم را زیر سؤال می برد. 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 می شود. رهبری گروهی، تقریباً در هیچ نظام سیاسی در دنیای کنونی تعقیب نمی شود. 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 فصل الخطاب و حل کننده اختلافات باشد و مسئولیت کار را برعهده گیرد و جایی برای اختلاف و تردید و سپس توکیل به یکدیگر و عدم قبول مسئول نیست. بنابراین «ولایت شورای مراجع تقلید»، نظریه جدید و مستقلی نیست و مثلاً بجای مجلس خبرگان (فقهاء مورد اعتماد و انتخاب مردم)، از حوزه های علمی نام برده و قید مرجعیت را نیز برای رهبری لازم می دانست (چنانچه در قانون اساسی پیش از اصلاحات و بازنگری چنین بود). قید «مرجعیت» نیز در بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی، بدان دلیل حذف شد که چنین قیدی در ادله شرعی، اعتبار نشده است بلکه اصل اجتهاد و فقاہت، ملاک است. «مرجعیت»، امری اجتماعی - نه لزوماً معرفتی - است و آوردن این قید اصطلاحی (با ملازمات و ملاحظات رایج در سده های اخیر در مورد مرجعیت)، باعث محرومیت از مجتهدین صالح و لایقی می شد که علیرغم صلاحیت علمی، از ارائه رساله علمیه و... اجتناب کرده اند. ۳- ولایت فقیه و آریستوکراسی ولایت فقیه (فردا یا جمعا) بی شک، نوعی آریستوکراسی و حکومت طبقاتی یا صنفی نیست بلکه حکومتی عقیدتی و اصولگرا و مردمی است و به همین دلیل، نوعی «نخبه گرایی 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 می آید، 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. منابع مقاله: فصلنامه کتاب نقد، شماره ۱۳، پیروزمند، علیرضا؛

## آزادی در خاک

آزادی در خاک نقدی بر مبانی فلسفی لیبرالیسم (۱) معرفت شناسی لیبرالیسم (۲) اومانیزم انسان شناسی (۳) آزادی (۴) تعریف آزادی: (۵)(۶)(۷) انواع آزادی (۸)(۹) لزوم آزادی (۱۰) حد آزادی (۱۱)(۱۲) نقد و بررسی آزادی لیبرالی (۱۳)(۱۴)(۱۵) تسامح و تساهل دلایل تسامح و تساهل: (۱۶) عدم تساهل آیا تساهل مطلق است؟ (۱۷) آیا تساهل هدف است؟ مبانی تسامح و تساهل (۱۸)(۱۹)(۲۰) انواع تساهل (۲۱)(۲۲)(۲۳)(۲۴)(۲۵)(۲۶)(۲۷) اخلاق پی نوشت ها منابع مقاله: ، ؛

## پارادوکس جامعه مدنی دینی

پارادوکس جامعه مدنی دینی مقدمه در طی چند سال گذشته، بحث از جامعه مدنی به طور پراکنده در سطح مطبوعات کشور مطرح شده است و تاکید ریاست محترم جمهور بر این مقوله، در زمان مبارزه انتخاباتی و بعد از آن، بر گرمی بازار آن افزود. تلقیهای مختلف از واژه «جامعه مدنی» و واکنشهای متفاوتی را در سطح مطبوعات و محافل علمی به همراه داشت. آنچه توجه

نگارنده را بیشتر به خود معطوف داشته است، بررسی نسبت میان جامعه دینی و جامعه مدنی است. نگارنده بر آن است که جامعه مدنی، به معنای رایج و مصطلح، با جامعه دینی مورد نظر متون دینی ما کاملاً ناسازگار است. نوع نگاه اسلام به انسان و جامعه و روابط اجتماعی و ارزشهای انسانی و اخلاقی، در اساس با پیش فرضهای انسان شناختی و ارزشهای بنیادین جامعه مدنی غربی ناسازگار و متباین است و جمع میان آن دو، پارادوکسیکال و ناممکن می باشد. دفاع از جامعه مدنی دینی تنها در دو صورت ممکن است: نخست آن که، تعریف خود از جامعه مدنی را به گونه ای کاملاً متفاوت با معنای رایج و مصطلح آن ارائه دهیم، عناصر مثبت و سازنده آن را اخذ کرده و عناصر و مبانی ناسازگار با آموزه های دینی آن را کنار نهیم. دوم آن که، قرائتی نو از دین و جامعه دینی عرضه کنیم تا در سایه آن بتوانیم از تنش موجود میان اصول و مبانی جامعه مدنی با آموزه های دینی به مقدار وسیعی بکاهیم. در نوشتار حاضر ابتدا به تعریف جامعه مدنی و بیان مبانی فلسفی و ارزشی آن پرداخته و با مقایسه آن با اصول و مبانی و ارزشهای حاکم بر جامعه دینی، پارادوکسیکال بودن تر «جامعه مدنی دینی» را آشکار می سازیم و سپس به بررسی دو ایده سازگاری خواهیم پرداخت. به اعتقاد نگارنده، راه حل دوم به کلی عقیم و ناصواب است و راه حل اول تا حدی خروج از محل بحث است زیرا فتوا به بطلان جامعه مدنی و ناسازگار بودن آن با جامعه دینی می دهد و در ترسیم خطوط جامعه دینی صرفاً از بعضی دستاوردهای مثبت جامعه مدنی استمداد می جوید، حال آن که هویت و تمامیت آن را کنار زده است. پس در این ترکیب جدید (مدنی دینی) آنچه به عنوان جامعه مدنی شناخته می شود در ماهیت و ذات خویش به کلی متفاوت از معنای اصطلاحی و رایج آن است. ۱. تعریف جامعه مدنی درباره جامعه مدنی و مفهوم آن سه تلقی عمده وجود دارد: الف) جامعه مدنی مرادف با مدنیت است. یعنی در طول تاریخ هر زمان و هر جا که جامعه ای دارای روابط اقتصادی و سیاسی خاص خویش ظهور و بروز پیدا کند، جامعه مدنی تشکیل شده است. مارکس و انگلس در «ایدئولوژی آلمانی» به این معنی از جامعه مدنی نظر دارند. از نظر آنها جامعه مدنی، خاستگاه و صحنه حقیقی تمام تاریخ است. بدین معنی که توضیح رویدادهای سیاسی، تغییرات قانونی و توسعه فرهنگی را باید در نشو و نمای ساختار جامعه مدنی جستجو کرد. (۱) تعریف زیر از جامعه مدنی براساس این تلقی شکل گرفته است: «فرایافت جامعه مدنی، سلوکهای نظری تغییر یابنده ای را نشان می دهد که در قبال روابط اقتصاد، جامعه و دولت وجود دارد.» (۲) این معنی از جامعه مدنی مورد توجه ما نمی باشد. زیرا هیچ توصیه ای را در بر ندارد. این که هر جامعه ای مدنیت خاص خویش را دارد و تاریخ، بستر شکوفایی جوامع مدنی متنوع بوده است هیچ پیام و توصیه ای را به دنبال ندارد مگر آن که «جامعه مدنی» را اشاره به مدنیت خاصی بگیریم، نظیر آنچه متفکر اسکاتلندی آدام فرگوسن (۱۷۶۷) مرتکب می شود و در کتاب «تاریخ جامعه متمدن» حکومتهای غربی را به خاطر اعتنا به مالکیت خصوصی و آزادیهای فردی مبتنی بر آن، متمدن می نامد و حکومتهای شرقی را به علت ماندن در مالکیت مشاع و اعمال سلطنت مطلق حکام، «جامعه بربر» توصیف می کند. بنابراین «جامعه مدنی» را می توان عنوانی برای مدنیت و تمدن معاصر غرب که ریشه در رنسانس و حوادث و تحولات پس از آن دارد، در نظر گرفت و در این صورت، دعوت به جامعه مدنی، دعوت به مدرنیسم و الگوبرداری از نحوه معیشت و مدنیت معاصر غربی تلقی خواهد شد. ب) تعریف دوم از جامعه مدنی، تعریفی سلبی است یعنی جامعه مدنی در مقابل وضع طبیعی، (natural state) و جامعه بدوی قرار می گیرد و در آن، مناسبات و ویژگیهای جوامعی که در وضع طبیعی به سر می برند، مشاهده نمی شود. (۳) توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) و جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) و ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲) هریک وضع طبیعی را از نگاه خاص خویش مورد تحلیل قرار داده اند و برای جبران نواقص آن به تبیین جامعه مدنی و مبانی و ساختار آن همت گماشته اند و البته به نتایج کاملاً یکسان نرسیده اند. به عنوان مثال می توان به نظریه دولت در نزد این سه متفکر سیاسی اشاره داشت. دولت مطابق جامعه مدنی در نظر هابز، یک دولت مطلقه است که از اقتدار فراوانی برخوردار است و در فلسفه سیاسی لاک، دولتی لیبرال است و از نظر روسو، دولتی است که براساس قرارداد اجتماعی و در محدوده آن شکل می گیرد. (۴) بررسی تفصیلی مراد این متفکران از وضع طبیعی، مجال دیگری را

طلب می‌کند، اما به طور اجمالی می‌توان ادعا کرد که کلیه جوامع فرضی یا واقعی که براساس توافق جمعی، برابری در حقوق، و مساوات اجتماعی شکل نگرفته اند در وضع طبیعی به سر می‌برند. بنابراین جوامع فئودالی قرون وسطای غرب نمونه بارزی از وضع طبیعی هستند زیرا در آن جوامع، مردم در اکمیت سیاسی و توزیع قدرت سیاسی سهمی نداشتند و از حقوق مساوی برخوردار نبودند. اشراف و ملاکان بزرگ دارای امتیازات اجتماعی ویژه بودند و بسیاری از اصناف و اقشار جامعه تنها در محدوده خاصی قادر به انجام فعالیت اقتصادی بودند. قوانین چنین جوامعی براساس سنت و منافع طبقات حاکم و اشراف رقم می‌خورد و مردم نه در توزیع قدرت سیاسی سهمی داشتند و نه در تنظیم ساختار نظم اجتماعی. رویکرد به سمت جامعه مدنی و برهم زدن وضع طبیعی، در واقع تلاش برای برهم زدن این مناسبات، و پی ریزی جامعه ای است که در آن انسانها از حیث دخالت در امور جامعه، دارای حقوق برابر باشند و شبکه روابط اجتماعی در عرصه سیاست و اقتصاد و فرهنگ و حقوق را براساس منافع فردی و صنفی خویش رقم بزنند بدون آن که سنت و مذهب و امتیازات ویژه برخی افراد و طبقات در آن نقشی داشته باشد. در این تحلیل، مدنی بودن وصفی برای کل جامعه با تمام شئون و روابط آن است، نظیر تقسیم جوامع به سنتی و مدرن. بنابراین در جامعه مدنی، دولت و اقتصاد و حقوق و سایر جنبه های اجتماعی، همگی موصوف به «مدنیت» می‌شوند همچنان که در جوامع سنتی، دولت و اقتصاد و روابط حقوقی، همگی دارای وصف سنتی هستند. این تلقی از جامعه مدنی محصول دوران مدرن است و قبل از آن سابقه نداشته است که کلیه امور اجتماعی براساس اراده اکثریت و منافع فردی و صنفی و گروهی افراد رقم بخورد. (ج) اصطلاح جامعه مدنی را هگل (متوفای ۱۸۳۷) در یادداشتهای سال ۱۸۱۸ خود به معنای خاصی به کار برد. هگل جامعه کلان را به سه حوزه خصوصی (خانواده)، جامعه مدنی و دولت تقسیم کرد و بر آن بود که جامعه مدنی نشانگر مرحله ای از تحولات دیالکتیکی خانواده به دولت است. جامعه مدنی که همان حیطة عمومی است، حایل میان حیطة خصوصی و حیطة دولت، به عنوان لایه فوقانی جامعه، است. حیطة عمومی یا جامعه مدنی شامل کلیه تشکلهای و نهادها و شوراها و احزاب و اتحادیه هایی است که به دور از اقتدار دولت و به غرض دفاع از حقوق صنفی و گروهی افراد و طبقات مختلف اجتماعی شکل می‌گیرد. برخی از این نهادها و گروهها، سیاسی و متوجه مقوله قدرت و دولتند و برخی دیگر، غیر سیاسی و مراقب حقوق اقشار و اصناف هستند. غیر دولتی بودن جامعه مدنی لزوماً به معنای معارضه و چالش با دولت نیست، بلکه نهادهای حوزه عمومی در بسیاری از موارد با دولت تعامل و همکاری دارند. برخلاف تعریف دوم که جامعه مدنی معرف کل جامعه با همه شئونش بود، این تعریف صرفاً به بخش و حوزه ای از جامعه که همان حوزه عمومی باشد نظر دارد. (۵) جامعه مدنی در این اصطلاح، میدان رقابت و منازعه اقشار و طبقات برای حمایت هرچه بیشتر از منافع صنفی و گروهی خویش است. قدرت سیاسی براساس پیروزی در این میدان رقابت توزیع می‌شود و قوانین حقوقی در عرصه های مختلف مستقیماً متأثر از فعالیت و مبارزه نهادها و گروههای مختلف است. این اصطلاح، اشاره به بخشی از جامعه مدنی به معنای دوم دارد که در دوران مدرنیته در مغرب زمین به فعلیت و شکوفایی رسیده است. بنابراین نسبت میان معنای سوم با معنای دوم «جامعه مدنی»، نسبت جزء و کل است و به این جهت اگر در ادامه بحث، معنای دوم جامعه مدنی را مورد بررسی و توجه قرار دهیم، محتوا و درونمایه جامعه مدنی به اصطلاح سوم نیز به طور طبیعی ملحوظ خواهد بود. ۲. مبانی نظری جامعه مدنی جامعه مدنی معاصر غربی که پس از رنسانس و در دوران مدرنیته شکل گرفته بر نگاه فلسفی خاصی نسبت به انسان و حقوق و ارزشهای او استوار است. این نگاه جدید که ریشه در اومانیزم و انسان محوری دارد، بازتاب وسیعی در مقوله سیاست و اقتصاد و حقوق داشته است. دستاورد جامعه مدنی در عرصه اقتصاد، رشد و رواج بازار آزاد اقتصادی و رقابت و کشمکش حول محور جلب سود و رفاه بیشتر بوده و در عرصه سیاست، دولت مدرن را به دنبال داشته است دولتی که حیطة اقتدار محدود دارد و در قلمرو سعادت فردی و خیر افراد دخالتی ندارد و صرفاً در خدمت رفاه و امنیت افراد و دفاع از حریم مالکیت خصوصی و آزادیهای فردی است. مقولاتی نظیر فضیلت و خیر در دولت مدرن راهی ندارند. تشخیص خیر و فضیلت به عهده هر فرد و انتخاب خود اوست و دولت در

این باب کاملاً بی طرف است و هیچ اندیشه و تدبیری ندارد، بلکه صرفاً باید شرایط و چارچوبی قانونی فراهم آورد تا هر کس خیر خود را آن گونه که می پسندد رقم بزند (۶). در جامعه مدنی، قدرت سیاسی براساس رقابت احزاب سیاسی و به دست آوردن اکثریت آراء، توزیع می گردد و احزاب مختلف براساس منافع مشترک اقشار و اصناف و طبقات شکل می گیرند و هر حزب سیاسی خود را متعهد به حفظ منافع هواداران و اعضای خویش می داند. اراده جمعی و رای اکثریت نه تنها معیار توزیع قدرت سیاسی است، بلکه در قانون گذاری نیز تاثیر قطعی دارد. افراد در حقوق برابرند و از آزادی مالکیت و بیان و عقیده برخوردارند. آزادیهای فردی بالا-ترین ارزشهاست و عواملی نظیر سنت، مذهب و اخلاق نمی توانند محدودکننده آزادیهایی باشند که در چارچوب قانون برای همه افراد قرار داده شده است. قوانینی که براساس رای اکثریت و منافع گروههای اجتماعی مختلف تنظیم شده و مشروعیت یافته است. به این ترتیب در جامعه مدنی اموری نظیر احترام به حقوق و آزادیهای فردی، بردباری و تسامح و تساهل، حاکمیت قانون، توافق جمعی و اعتنا به رای اکثریت و عقل گرایی (اعتنای صرف به خرد و ذهن انسان و برتری دادن به او نسبت به سنت و مذهب در همه عرصه های سیاست، اقتصاد، حقوق، فرهنگ)، شاخصهای محوری می باشند. واقعیت این است که جامعه مدنی غربی برآیند و نتیجه یک نظریه سیاسی و اقتصادی خاص نیست، بلکه حاصل تکامل تاریخی نظریه پردازیهایی متنوعی است که علی رغم اختلاف نگرشها، در چند اصل ریشه ای و نظری که بنیان فلسفی مدرنیته را تشکیل می دهند، اشتراک نظر دارند. مراد و مقصود از پایه ها و مبانی نظری جامعه مدنی اشاره به این اصول و مبانی مشترک است. به اعتقاد نگارنده، سه اصل فردگرایی، (individualism)، سکولاریزم، و عقلانیت ابزاری، (rationalism) از مهم ترین این مبانی هستند. الف) فردگرایی فردگرایی برای جامعه مدنی معاصر غرب علاوه بر نقش متمایزیکی و هستی شناختی، نقش اخلاقی و ارزشی نیز دارد. یعنی به مثابه مبنایی فلسفی برای اخلاق و سیاست و فرهنگ و اقتصاد قرار می گیرد. تعهدات آشنای مدنیت معاصر نسبت به آزادیهای فردی، مدارا و تساهل اخلاقی و فرهنگی و سیاسی، از اعتقاد به فردیت ناشی می گردد. فرد از جامعه واقعی تر است و بر آن مقدم می باشد. این تقدم را، هم می توان هستی شناختی تفسیر کرد و هم ارزشی و اخلاقی. در تفسیر هستی شناختی این تقدم چنین استدلال می شود که فرد به لحاظ وجودی، قبل از تشکیل جامعه و پیدایش وضع مدنی وجود داشته است (در وضع طبیعی به سر می برده است). بنابراین قبل از ورود به جامعه دارای حقوقی می باشد که باید رعایت شود. پس فرد واقعی تر و بنیادی تر و مقدم بر جامعه بشری است. در تفسیر ارزشی این تقدم چنین گفته می شود که ارزش اخلاقی فرد مقدم تر و والاتر از جامعه و هر گروه جمعی دیگر است و به همین جهت است که ارزشها و اخلاق به فردیت گره می خورد و فردگرایی سنگ زیرین اخلاق و حقیقت، (truth) تلقی می شود. (۷) از نظر نباید دور داشت که فردگرایی گونه های متعددی داشته است. در تلقی لیبرالهای کلاسیک، فرد معمولاً به عنوان وجود منفرد، محاط به خود، (self enclosed) و حبس شده در ذهنیت و فردیت خویش نگریده می شد. محدودده های بدن همان محدودده های فرد بود. این نظریه که با نظریه فردگرایی ملکی، (possessive individualism) پیوند دارد، می گوید فرد مالک بدن و کلیه تواناییهای خویش است و به هیچ رو بدهکار جامعه نیست و تولیدات شخص، تنها از آن خود اوست. از دیدگاه هابز و هیوم و بنتام هدفها و مقاصد انسان توسط عقل تعیین نمی گردد، بلکه این امیال و غرایزند که تعیین کننده هستند و عقل را می توان فقط خدمتکار، یا به قول هیوم، «برده» شهوات و خواهشها قلمداد کرد و هر کس در درون خویش بر اثر این علایق و تمایلات، هدایت و رانده می شود. عقل نمی تواند به ما بگوید هدفی بیش از هدف دیگر عقلانی است. کار عقل این است که چگونگی ارضای خواهشها، سازش دادن آنها با یکدیگر و با خواهش برای همان چیز از سوی دیگران را معین کند. (۸) براساس فردگرایی، بهترین داور برای قضاوت در باب شهوات و تمایلات هر فرد خود اوست و وظیفه سایر نهادها این است که از قضاوت درباره این امور پرهیز کنند. هیچ مسئولیت نهادی یا جمعی در این باب وجود ندارد و افراد، خود مسئول خودشان هستند و تنها «خیر»، خیر فرد است. خالص ترین و مصرانه ترین شکل فردگرایی، «فردگرایی محدود نشده»،



(unconstrained individualism) است که بر طبق آن هیچ اخلاق و نظریه ارزشی ای وجود ندارد که بتواند فرد را محدود و تحت فشار قرار دهد. زیرا به لحاظ منطقی «فرد» منبع همه ارزشهاست. این نظریه هیچ مجالی برای «خیر عمومی» باقی نمی گذارد. (۹) بازتاب فردگرایی در مقوله اخلاق، اعتقاد به استقلال اخلاقی فرد است. یکی از شرایط این استقلال آن است که فرد، ملزم به پذیرش فرمانهای اخلاقی نهادهای دینی یا دنیوی نبوده و در این جهت از او انتظاری نمی رود. تحلیل فردگرایان از ماهیت و سرشت انسان و محصور کردن حقیقت انسان در امیال و غرایز و معرفی انسان به عنوان موجودی که صرفاً به دنبال تامین منافع و ارضای شهوات و امیال خویش است، نتایج سیاسی گسترده ای به دنبال دارد. براساس این تحلیل، «اخلاق سیاسی» دیگر جایی در مقوله سیاست ندارد. انسانها موجوداتی هستند که هر یک به دنبال «حق» خویش هستند، نه فضایل و خیرات. وظیفه دولت و قدرت سیاسی تلاش برای تامین هرچه بهتر حقوقی است که ریشه در طبیعت و امیال و غرایز بشر دارند (حقوق طبیعی). وظیفه سیاست و اخلاق، کنترل مردم در ارضای امیال است. البته این کنترل تنها در مواردی است که ارضای تمایلات فرد، حقوق برابر دیگران در ارضای تمایلاتشان را مخدوش می کند و در غیر این صورت هیچ مجوزی برای اعمال محدودیت وجود ندارد. یعنی امیال و حقوق طبیعی برخاسته از آنها فی حد ذاته خارج از حوزه اخلاق و هر نیروی قاهر دیگر می باشند. زیرا واقعیاتی غیر قابل تغییر و نهاده شده در طبع بشر هستند. پس این وظیفه اخلاق و سیاست و مذهب است که خود را با آنها سازگار کنند و نمی توانند وظیفه ای برخلاف آنها بر انسان تحمیل کنند. نتیجه منطقی فردگرایی در حوزه اقتصاد، ترویج اقتصاد بازار آزاد و دفاع از رقابت آزادانه اقتصادی افراد و پرهیز از اعمال محدودیت اقتصادی است. ب) سکولاریزم سکولاریزم نفی حکومت دینی و اعتقاد به بشری بودن کامل امور سیاسی و اجتماعی است. براساس این بینش، دین از شئون دنیوی انسان جداست و اداره این شئون، اعم از سیاسی و اقتصاد، به انسان تعلق دارد و انسان باید در سایه عقل و علم خویش بدون استمداد از آموزه های دینی مناسبات اقتصادی و سیاسی جامعه را سامان دهد. نتیجه چنین گرایشی پایه ریزی جامعه مدنی براساس تدبیرها و تقنین های بشری است. سکولاریزم آرمانها و غایات و ارزشهای سیاسی و اجتماعی بشر را کاملاً مادی و دنیوی تفسیر می کند. بنابراین در راه شناخت این اهداف و ارزشها و نیز راههای وصول به آنها هیچ نیازی به استمداد از دین وجود ندارد. از نگاه سکولار، نه تنها نیازی به دخالت دین در عرصه های مختلف جامعه مدنی وجود ندارد، بلکه اساساً این دخالت ناممکن است. زیرا روابط و مناسبات اقتصادی و اجتماعی جوامع بشری در بستر زمان، در تحول و تغییر دائمی است و از طرفی دین وجه ثابت و تغییرناپذیر دارد، چگونه می توان بین دین ثابت و نیازهای متغیر، نسبتی برقرار کرد؟ یک لباس با هر اندامی سازگار و مناسب نمی افتد. ج) عقلانیت عقل و خرد مورد نظر در اینجا خصوصاً قوه درک کننده کلیات و مباحث نظری و فلسفی نیست، بلکه دارای مفهومی عام است که شامل ذهن به عنوان ابزار شناخت و کلیه دستاوردهای آن اعم از علمی، فلسفی، حقوقی و هنری می شود. باور به عقلانیت و خردگرایی نه تنها به معنی قبول کارکرد ذهن بشر در تمامی این عرصه ها، بلکه به معنای برتری خرد انسانی بر کلیه منابع معرفتی دیگر است. خردگرایی نه تنها راه را بر سنت گرایی، بلکه بر مذهب گرایی نیز می بندد. نقش دین و مذهب را در حیات روحی و معنوی انسان می توان پذیرفت، اما نمی توان به آن به عنوان منبعی معرفت بخش نگریست و بویژه در عرصه های مربوط به حیات اجتماعی و سیاسی (دنیوی) بشر. بنابراین، جهان بینی عقلانی مجالی برای جهان بینی سنتی، عرفانی و مذهبی باقی نمی گذارد. در این عقلانیت جدید چنین تصور می شد که در سایه اقتدار و استیلای تکنولوژیک بر طبیعت، آرمانهای مادی و طبیعی بشر محقق خواهد شد و جنگ انسان با انسان خاتمه خواهد پذیرفت و صلح و امنیت و رفاه حاکم خواهد گردید. عقل باید ابزاری برای رسیدن به این آرمانهای مدرنیته باشد و همان طور که عقل فردی هر شخص ابزاری برای ارضای تمایلات اوست و هیچ فردی نمی تواند فراتر از تمایلاتش بایستد و عقل ابزاری خویش را فراتر از سود و نفع فردی به کار زند، در دید کلان نیز عقل جمعی بشر به عنوان ابزاری برای تامین اهداف و آرمانهای مدرنیته به کار بسته شد و در جامعه مدنی نوین، نظام فکری و عقلانیت فلسفی متناسب با عقلانیت و حسابگری مدرن و مدیریت عقلانی

زندگی اجتماعی و سیاسی در جهت آرمانهای مادی و سودانگاران مدرنیته شکل گرفت. ۳. جامعه دینی و مبانی آن جامعه از دو عنصر اصلی تشکیل می‌شود: الف) افراد و آحاد انسانی (ب) روابط و مناسبات متقابل اجتماعی که بین افراد برقرار است. تفاوت جوامع با یکدیگر براساس عنصر دوم است. در واقع، نحوه شکل‌گیری روابط اجتماعی و عوامل دخیل در آن است که جوامع را به اوصافی نظیر سنتی، صنعتی، بدوی، مدنی، دینی، لائیک و غیر آن موصوف می‌کند. براساس این ضابطه، جامعه دینی جامعه‌ای نیست که افراد آن متدین می‌باشند، بلکه جامعه‌ای است که شبکه روابط اجتماعی آن، اعم از روابط اقتصادی، سیاسی، حقوقی و اخلاقی، براساس دین و آموزه‌های آن تنظیم شده باشد. تجمع افراد دیندار، مادام که شکل‌های روابط اجتماعی خود را بر طبق دین تنظیم نکرده و نسبت میان مناسبات اجتماعی خود را با دین نسنجیده باشند، موجب پیدایش جامعه دینی نمی‌گردد. جامعه دینی جامعه‌ای است که در آن داوری با دین باشد و افراد خودشان را همیشه با دین موزون کنند. (۱۰) جامعه دینی دغدغه دین دارد این دغدغه و نیاز به موزون کردن خود با دین تنها محدود به امور فردی و عبادیات و اخلاق فردی نمی‌شود، بلکه نسبت میان دین و کلیه امور و روابط اجتماعی باید سنجیده شود و داوری دین در تمامی شبکه روابط اجتماعی مورد استماع قرار گیرد. معنای این سخن آن نیست که جامعه دینی همه چیز را از دین اخذ و اقتباس می‌کند و هیچ نیازی به منابع دیگر نظیر عقل و دانش بشری ندارد؛ بلکه مقصود آن است که در مواردی که دین نظر خاصی در عرصه‌ای از عرصه‌های روابط اجتماعی دارد، نباید مورد غفلت قرار گیرد و آن رابطه باید با آموزه دینی موزون شود. مطالعه توصیفی ادیان، پرده از این واقعیت برمی‌دارد که بسیاری از آنها، بویژه ادیان غیر وحیانی، فاقد ویژگی‌های لازم برای دینی کردن جامعه هستند. این دسته از ادیان صرفاً به حیات فردی و انجام آداب و مناسک توجه دارند. در نقطه مقابل، التفات گسترده اسلام به حیات جمعی و اعتنا به سامان دادن حیات مادی و زندگی دنیوی در کنار حیات معنوی و فردی بشر، اسلام را به دین زندگی بدل کرده است؛ دینی که نه تنها برای خود در مقولات اجتماعی بشر زمینه‌ها و رخنه‌هایی برای تاثیر و مداخله می‌یابد، بلکه انسانها را به سوی جامعه دینی اسلامی دعوت می‌کند. جامعه‌ای که بر محور خیر و سعادت نهایی بشر سامان می‌یابد و حقوق و آزادیهای افراد در کنار فضایل و ارزشهای اخلاقی محترم شمرده می‌شود. روابط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بشر با الهام از آموزه‌های دینی و به مدد عقل و دانش بشری تنظیم می‌گردد. همان‌طور که جامعه مدنی بر پایه‌های نظری و فلسفی خاصی استوار بود، ایده جامعه دینی و دخالت گسترده دین در عرصه اجتماع و سیاست و اقتصاد نیز بر پایه‌های نظری ویژه‌ای مبتنی است. علاوه بر این نگاه نظری و فلسفی خاص به انسان و جامعه، دینی که مدعی بر پایی جامعه دینی و دخالت در مقولات اجتماعی است باید از قابلیت‌ها و ویژگی‌های خاصی برخوردار باشد تا امکان ایفای چنین نقشی برای او متصور باشد. در اینجا به طور بسیار اجمالی به پاره‌ای از این مبانی نظری و ویژگی‌ها اشاره می‌کنیم: الف) انسان در طبیعت و امیال و غرایز خویش خلاصه نمی‌شود و حقیقت انسان روح مجرد و غیر مادی اوست. بنابراین سعادت حقیقی انسان در گرو ارضای نیازهای روحانی او، در کنار ارضای معقول و منطقی نیازهای طبیعی و غریزی اش است. ب) فردگرایی ارزشی و غیر اخلاقی ناصواب است. انسان، مدار و محور اخلاق و ارزشها نیست. اصول و پایه‌های اخلاق و قضایای ارزشی از ارزش مطلق و غیر نسبی برخوردارند. انسان باید امیال و غرایز خویش را با اخلاق هماهنگ کند، نه آن که اخلاق بر مدار سرشت غریزی انسان گردش کند. ج) فردگرایی هستی‌شناختی گرچه یک واقعیت است و فرد، زمانا و وجودا بر جامعه تقدم دارد، اما این تقدم هرگز نمی‌تواند به لحاظ منطقی، نتایج سیاسی اقتصادی و حقوقی‌ای را که در جامعه مدنی غربی بر آن مترتب می‌سازند، به دنبال داشته باشد. گرچه جامعه وجودی اعتباری دارد و اصالت جامعه به معنای فلسفی آن که برخی جامعه‌شناسان مدعی هستند ناصواب می‌باشد، اما مقولاتی نظیر «نفع اجتماعی»، «مصلحت جامعه» و «رشد اجتماعی» اعتباری محض نبوده و در تضاد و تراحم با منافع و مصالح فردی باید بر آن مقدم شوند. در نظام حقوقی و سیاسی و اقتصادی اسلام، جمع‌گرایی در کنار فردگرایی کانون توجه است. د) سکولاریزم و زدودن دین از عرصه‌های اجتماعی و محدود کردن آن به حیات فردی، تحریف حقیقت و واقعیت دین است.

همان گونه که رفتارهای فردی در کمال آدمی و پی ریزی سعادت دنیوی و اخروی او سهیم است، رفتارهای متقابل اجتماعی و هویت اجتماعی بشر نیز در کمال و سعادت آدمی مؤثر است. دین کامل نمی تواند و نباید نسبت به روابط اجتماعی و نقش سازنده و قوی آن در حیات انسانی و کمال او بی تفاوت باشد. ه) عقل نباید صرفاً به عنوان ابزاری برای تامین امیال و منافع مادی بشر تلقی شود، بلکه می تواند هادی و کنترل کننده امیال و غرایز فرد باشد. علاوه بر این، خردگرایی به معنای آن که خرد آدمی یگانه و برترین منبع شناخت آدمی است، ناصواب و غیر قابل دفاع است، و معرفت دینی متکی بر وحی و شهود و دریافت عرفانی و الهامی نیز به نوبه خود و در قلمرو و محدوده خویش معرفت بخش می باشند. و) دین علاوه بر داشتن جنبه های متغیر و انعطاف پذیر، دارای جنبه های ثابت و ایدئولوژیک نیز می باشد. مراد از ایدئولوژیک بودن دین آن است که دین، نه مجموعه ای بی تعین و متغیر و بی رنگ و سیال، بلکه مجموعه ای نظام مند و هماهنگ از اعتقادات و ارزشهاست؛ اعتقادات و ارزشهایی که ثابت و تغییرناپذیرند و انسانها به سوی آنها و در جهت الگوپذیری و موزون شدن با آنها دعوت شده اند. تنوع جوامع و پیدایش مناسبات اقتصادی و اجتماعی نو به نو مانع از آن نمی شود که اسلام به عنوان یک مکتب و ایدئولوژی از انسانها بخواهد تا رفتارهای فردی و اجتماعی و نظام ارزشی و اخلاقی و آرمانها و ایده آلهای خود را با این مجموعه هماهنگ از اعتقادات و ارزشها، که مکتب و ایدئولوژی اسلام نام دارد، هماهنگ و سازگار کنند. ز) در فقه فردی و اجتماعی اسلام عناصری تعبیه شده است که این دین را محدود به ظرف اجتماعی خاص و ثابتی نمی کند و این قابلیت و انعطاف پذیری را فراهم می سازد که محتوای پیام این دین در هر عرصه و نسلی و در هر ظرف اجتماعی ای قابل طرح باشد. الثفات به نقش زمان و مکان در اجتهاد، پویایی و استمرار اجتهاد، توجه به عنصر عرف و مصلحت اسلام و مسلمین، وجود حکم حکومتی، جایگاه شرط و امضای عقود عقلایی، عناصری هستند که فقه اسلامی را نسبت به تحول و پیچیدگی جوامع بشری منعطف می سازند و آن را از منحصر شدن به جامعه متناسب با بافت اجتماعی جوامع صدر اسلام بیرون می آورند. ۴. پارادوکسیکال بودن تز جامعه مدنی دینی گرچه در این نوشتار از ذکر تفصیلی کلیه مبانی و ویژگیهای جامعه مدنی و جامعه دینی پرهیز کردیم، اما همین مقدار در نشان دادن ناسازگاری تمام عیار میان مبانی این دو نوع جامعه کفایت می کند. شدت تباین و ناسازگاری میان مبانی متافیزیکی و معرفتی و ارزشی این دو به حدی است که جمع میان آنها پارادوکسیکال و تناقض نمون است. کسانی که به سازگاری صد در صد میان دین ما و جامعه مدنی معتقدند، (۱۱) از جامعه مدنی مصطلح و مبانی آن فاصله می گیرند و به واقعیت تاریخی جامعه مدنی معاصر و پایه ها و مایه های آن دقت نمی کنند و برخی آمال و ایده آلهای سیاسی و اجتماعی خویش را جامعه مدنی می پندارند و هرچه محاسن و نیکیهای سیاسی و اجتماعی سراغ دارند در سیمای جامعه مدنی می بینند. به گمان نگارنده، این نحوه ورود به بحث موجب تشویش در قضاوت و داوری می شود. آخر چگونه می توان میان لزوم اعتنا به قانون و تشریح الهی که دین می آموزد و نحوه قانون گذاری در جامعه مدنی، سازگاری کامل دید؟ «جامعه مدنی در صورتی محقق می شود که انسانها و شهروندان بتوانند در کلیه موارد زندگی خود بی هیچ حد و مرزی جعل قانون کنند یعنی در زندگی خصوصی خود آزاد باشند و این مسئله به قانون گذاری بنیادین برمی گردد که اساس دموکراسی است.» (۱۲) ۵. حل ناصواب پارادوکس در مواجهه با پارادوکس فوق که در واقع بیان ناسازگاری آشکار میان مبانی مدرنیته با مبانی مقبول دینی است، برخی چنین تمایل دارند که با ارائه قرائتی نوین از دین و برهم زدن پاره ای مقبولات و مشهورات دینی، زمینه تلائم و سازگاری دین با مدرنیسم را فراهم آورده و پارادوکس جامعه مدنی دینی را حل نمایند. عناصر اصلی این قرائت جدید از دین به شرح زیر است: الف) ارائه تعریف خاصی از «جامعه دینی» که آن را مرادف با جماعت دینداران تصور می کند. در این تحلیل دیگر نیازی نیست که دین مشارکت جدی در تنظیمات سیاسی و اقتصادی و حقوقی جامعه داشته باشد. در مقولات اجتماعی تنها کافی است که آنچه می گذرد و روابطی که شکل می گیرد با قطعیت دینی ناسازگاری نداشته باشد. «جامعه دینی جامعه ای است که در آن چیزهایی می گذرد که منافات قطعی با فهم قطعی از دین ندارد نه اینکه همه چیزش را از دین اخذ و اقتباس

کرده است» (۱۳) ب) نفی ایدئولوژیک بودن دین و آن را، همه چون هوا، مبهم و نامتعیین دانستن. بر طبق این نظر، دین نه تنها نامدون است، بلکه اساسا نامتعیین است. دین رازآلود و حیرت زاست، حال آن که ایدئولوژی باید آموزه هایش صریح و روشن باشد سر آن که دین ماندگارتر از ایدئولوژی است در همین تشابه و عدم تعین و عدم صراحت نهفته است. ج) فهم دین و معرفت دینی، سیال و نسبی و متأثر از علوم و معارف عصری و بشری است. این نکته باعث می شود که در هر زمان بتوان تفسیری از دین متناسب با انسان شناسی و جهان شناسی و هستی شناسی رایج در آن عصر عرضه کرد و دین شناسی را ملائم و سازگار با جامعه شناسی و اقتصاد و سیاست گردانید. همه تفسیرها از دین تفسیر به رای است و به طور طبیعی و خود به خود این تلائم و سازگاری حاصل می شود. یعنی عملا مقذور نیست که مفسر خارج از چارچوب پیش فرضها و مقبولات انسان شناختی و نظری خود، فهمی از متون دینی عرضه کند. د) دین برای بشر بوده، و لباسی است که به قامت او دوخته شده است. بنابراین قلمرو دین براساس انتظارات بشر از دین و نیازهای واقعی او به دین سامان می یابد و با توجه به بشری بودن مقوله سیاست و اقتصاد و این که انسان در سایه عقلانیت خویش قادر به تنظیم امور اجتماعی خویش است، نه تنها نیازی به دخالت دین در این امور نمی باشد، بلکه اساسا این دخالت ناصواب و ظلم به بشریت است. (۱۴) براساس این راه حل بدون آن که در اصول و مبانی جامعه مدنی نقاش جدی به عمل آید، می توان در عین برخورداری از جامعه دینی از کلیه دستاوردهای جامعه مدنی بهره مند بود. به وضوح روشن است که این قرائت، از دین سیمایی بشدت منفعلانه و کم رنگ و بی اثر ترسیم می کند. نقد و بررسی اصول و عناصر این قرائت جدید از حوصله این نوشتار بیرون است و علاقه مندان می توانند به کتابها و مقالاتی که طی سالهای اخیر در نقد این مطالب نگاشته شده است، مراجعه کنند. ۶. راه حل دیگر راه حل دیگر بر این باور استوار است که جامعه مدنی را، به تمامیت و کلیت آن، به هیچ رو نمی توان با جامعه دینی سازگار ساخت، اما می توان پاره ای آموزه های مثبت و سازنده آن را با آموزه های دینی و جامعه دینی همراه کرد. مشارکت فعال مردم در توزیع قدرت سیاسی، قانون مداری و رعایت حقوق و آزادیهای فردی، نظارت قانونی و مستمر بر عملکرد دولت و امکان ارائه آزادانه آراء و نظرات انتقادی از جمله دستاوردهای مثبت جامعه مدنی است که با ارائه تعریفی دقیق و متناسب با تعالیم و باورداشتهای دینی از آنها می توان در رشد و شکوفایی جامعه دینی قدمهای مثبتی برداشت. اخذ و اقتباس عناصر مثبت به معنای پذیرش قالبی و بی کم و کاست آنها نیست، بلکه باید با دیدی انتقادی و رعایت فرهنگ اسلامی به این کار مبادرت ورزید. البته روشن است که این معنی از جامعه مدنی تفاوت جوهری با ماهیت جامعه مدنی غربی دارد و این دو، صرفا در پاره ای اشکال و قالبها و ویژگیها مشابهت دارند و بر این ویژگیهای برگزیده، نام جامعه مدنی نهادن توأم با تسامح و خروج از اصطلاح رایج و متعارف است. نگارنده بر آن است که هیچ اصراری بر ترکیب دو واژه مدنی و دینی نباید وجود داشته باشد. آنچه لازم است کانون توجه اندیشمندان و روشنفکران مسلمان قرار گیرد سنجش نسبت میان دین و مدرنیسم در مقولات سیاسی و اجتماعی است. نو بودن پدیده هایی نظیر مشارکت سیاسی مردم، دموکراسی، حاکمیت قانون و اعتنا به حقوق و آزادیهای فردی موجب نمی شود که دین را به کلی بیگانه و مابین با این امور انگاریم؛ بلکه باید با بازخوانی متون دینی و مراجعه به سنت و سیره پیشوایان دینی و تجربه عملی حکومت دینی در صدر اسلام، به جوهره مدنیت اسلامی دست یافت و عناصر اساسی این مدنیت را در قالبها و اشکال متناسب با این عصر و نسل بازآفرینی کرد. براساس این تحلیل، دعوت به جامعه مدنی دینی در واقع دعوت به جامعه دینی به معنای واقعی کلمه و دعوت به بازیافت عناصر اساسی مدنیت اسلامی است. ریاست محترم جمهور در سخنرانی خود در اجلاس سران کشورهای اسلامی به این معنی اشاره صریح داشتند. «جامعه مدنی که ما خواستار استقرار کامل آن در درون کشور خود هستیم و آن را به سایر کشورهای اسلامی نیز توصیه می کنیم به طور ریشه ای و اساسی با جامعه مدنی که از تفکرات فلسفی یونان و تجربیات سیاسی روم سرچشمه گرفته، اختلاف ماهوی دارد؛ گرچه در همه نتایج و علایم میان این دو نباید تعارض و تخالف وجود داشته باشد. جامعه مدنی مورد نظر ما از حیث تاریخی و مبانی نظری، ریشه در مدینه النبی دارد. مدینه النبی مکان

معنوی همه مسلمانان است که سرآغاز بسط نوعی فرهنگ و بینش و منش است که یک بار در تمدن اسلامی ظهور کرده است. این فرهنگ نگاهی نو به جهان و انسان و مبدا این دو دارد.» (۱۵) پی نوشتها: ۱. نیکلاس آبرکرامبی، استفن هیل، برایان اس ترنر، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه حسن پویان، چاپخش، ۱۳۶۷، ص ۶۶. ۲. همان، ص ۶۵. ۳. محمد جمال باروت، المجتمع المدني، دارالصدائیه، حلب ۱۹۹۵، ص ۹ و ۱۰. ۴. همان، ص ۵۷. ۵. برای مطالعه بیشتر به منابع زیر مراجعه شود: فرهنگ جامعه شناسی، نیکلاس آبرکرامبی و دیگران، ص ۶۶ الموسوعه السياسيه، الجزء السادس، صص ۲۸-۳۵، مجله جامعه سالم، شماره ۳۴، مقاله داور شیخاوندی، مجله ایران فردا، شماره ۳۹، مقاله رضا علیجانی. - ۶. ۵۸. Dictionary of political science T. R.Nanda, p. ۴۸. ۱۹۹۲, Andrew vincent, Modern Political Idiologies, Blackwell, p. ۴۸. ساندل، احمد تدین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۹ و ۱۱۱. ۷. آنتونی آر بلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، نشر مرکز، ص ۸. ۱۹. ۳۲. Modern Political Idiologies, vincent, p. ۱۰. ۱۱. Political Idiologies, pp. ۳۲, ۳۳. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۶۵. ۱۱. عزت الله سبحانی در میزگرد جامعه مدنی، مجله کیان، شماره ۳۳. ۱۲. حسین بشیریه، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۱۷-۱۱۸، ص ۱۵. ۱۳. عبدالکریم سروش، پیشین، ص ۵۶. ۱۴. مجله احیاء، شماره ۵، مقاله دکتر عبدالکریم سروش. ۱۵. روزنامه سلام مورخه ۹/۹/۷۶، ص ۲. منابع مقاله: مجله نقد و نظر، شماره ۱۲، واعظی، احمد؛

### تضاد با خویش

تضاد با خویش مقدمه نوشتن علیه استاد، کاری شاق و مکروه است اما نه وقتی که او نیز با استاد خویش چنین کرده باشد. و نه فقط مصالح انقلاب - انقلابی که خود نیز در ساختمان آن نقش داشت - بلکه حتی مبانی فقهی خویش را نیز از یاد برده باشد اینک بیش از هر وقت دیگری باید پرسید که تضاد میان نظر و عمل جناب آقای منتظری، از کجا و چرا سرگرفته است؟! برآستی این فاصله چرا ایجاد شد و ایشان چرا تا این حد تغییر کرده است؟! به آیت ... منتظری، سالیان سال، ارادت ورزیده و به او علاقه دیرینه داشتم. در سالهای نخست، همچون هزاران نیروی انقلاب، از ساحت وی که متعلق به انقلاب و امام عزیز (رض) بود، در برابر مخالفان امام، دفاع کرده و در دروسهای "ولایت فقیه" ایشان، میان صدها طلبه دیگر خاکسارانه زانو زده و به برخی ایده های فقهی او احسنت گفته بودم. اما اینک می بینم که ایشان خود به آنچه گفته اند، وفادار نیستند. عمل وی نظر او را تکذیب می کند و بر روی همه آنچه خود با دهها دلیل عقلی و نقلی اثبات کرده، پامی گذارند. اینجانب نیز چون بسیاریان تا ابد عزادار امام خمینی، آن قدیس بزرگ از دست رفته، خواهم بود و شخصاعشقی بزرگتر از عشق به آن سالک بی نظیر را در عمر خود تجربه نکرده ام و در او و تصمیمات او شک نکردم اما اینک باید اعترافی بکنم. در یک مقطع، تصمیم امام (رض)، تا مدتی ذهن مرا مشغول داشت و پس از اندک زمانی، آشکارا در برابر حکمت و خردمندی و بصیرت الهی امام زانو زده و بابت خلجان ذهنی، نزد خود، از اوشرمند شده و بر او درود فرستادم. مورد مزبور، برخورد موسی وار امام با جناب منتظری بود که من از آن، به تلخ ترین و سخت ترین جراحی در اندام انقلاب یاد کرده ام و عوارض آن متأسفانه همچنان ادامه دارد. آقای منتظری با همه ضعفهایش، اما برای من بزرگ بود. سالها حبس و رنج برای انقلاب امام (رض)، پشتوانه نیرومندی از جاهت برای ایشان تدارک دیده بود. محمد منتظری نیز در دل من، مقام بلندی داشت و همچنان دارد. "محمد" در حیات و ممات، برای من، انسانی ارزشمند و دلسوخته ای فانی بود و هست. اماروزی که آیت ... منتظری، در جلسه درس، نامه ای را که خطاب به امام (رض) نوشته بود، قرائت کرد و تعبیری باورنکردنی و دلخراش علیه امام بر زبان جاری کرد و سپس ادله ای کودکانه در تایید خویش اقامه نمود، حس کردم که دستهایم بوضوح دارند می لرزند. ابتدا به گوشهایم شک کردم ولی گوش سایر دوستان در حسینه نیز عین همان جملات را شنیده بود پس باید در سلامت تعبیر استاد شک



می کردیم اما آیا برآستی این آقای منتظری است که چنین کلماتی را در مورد "روح قدسی خدا" بکار می برد؟! آقای منتظری تخفیف نمی داد و جملات بعدی، هر دم بی رحم تر و غیرمنصفانه تر صادر می شد و عاقبت دیدم که دیگر نمی توانم در مدرس بنشینم و باید جلسه را ترک کنم. من قادر به هضم اینهمه بی انصافی و کینه توزی در حق امام عاشقان نبودم. پنهان نمی کنم، در راه خانه یا کتابخانه - به یاد نمی آورم کدام؟ - بدنم می لرزید و چشمانم بدون فرمان من، خیس از اشک شده بود. خیابان حسینیه را که پیچیدم، دیگر علنا اشک می ریختم. روح لطیف امام را در یک کفه و طنین سخنان باورنکردنی و سهمگین که گوشم را زخمی کرده بود در کفه دیگر، قرار داده و می کوشیدم نسبت میان آنها را بسنجم اما هیچ تقریب معقولی نمی شد میان آن دو برقرار کرد. پس آیا باید دست از آقای منتظری برداشت؟! یعنی ممکن است ایشان فردا در جلسه درس، سخنان پر از جفای خود را پس گیرد؟! مدتی دل خود را با این احتمال، خوش داشتم اما تا چه وقت می شد ادامه داد؟! آقای منتظری به محترم ترین اصول انقلاب و به همه آنچه در باب اطاعت پذیری از ولی فقیه گفته بود، پشت کردند. من در این مقدمه، در صدد القاء احساسات نیستم بلکه تنها بیان احساسات آنروز خویش کردم تا روشن شود از سخت ترین دوران ها را دوران فاصله گیری جناب آقای منتظری از انقلاب و از مبانی فقهی خودشان می دانم و نیز توجه دارم که برخی برخوردهای کنترل نشده با ایشان یا امثال ایشان، حتی ضعفهای واقعی آنان را پوشش داده بلکه همچون نقاط قوت می نمایاند. ایشان در آخرین نمونه از موضعگیری های سیاسی خود در ۱۳ رجب سال ۷۶ طی یک سخنرانی و در سال جاری طی یک جزوه، نکاتی در باب حوزه ولایت و اختیارات ولی فقیه به زبان و قلم آوردند که تباین اصولی با بسیاری مدعیات فقهی مکتوب خود ایشان دارد. در باب نوع رابطه حقوقی و ساختاری رهبری و ریاست جمهور، اختیارات رهبری در حوزه قوای سه گانه حکومتی، ضعیفیت خمس و وجوهات شرعی در عصر غیبت، انتخابات مجلس خبرگان، رابطه رهبری با صدا و سیما، نقش شورای نگهبان، مفهوم ولایت و نظارت فقیه، دایره و قلمروی حاکمیت فقیه، ارتباط سایر فقهاء با ولی فقیه، محتوای قانون اساسی و نوع مواجهه با جریانات غربزده، از ایشان، مواضع و مضامینی صادر شده است که به کلی با استدلالهای مفصل فقهی و نظری خودایشان منافات دارد. در این مختصر ما خواهیم کوشید به برخی از نمونه های این تضاد میان نظر و عمل آقای منتظری اشاره کنیم و از خدای متعال عاجزانه می خواهیم که ایشان و همه ما را به راه خود بخواند و عاقبت ما را ختم به خیر کند. ان شاء... ۱) رابطه رهبری و رئیس جمهور، دخالت حکومتی یا نظارت تشریفاتی؟! در هرم سیاسی حکومت اسلامی و رده بندی قوا و نوع سازمان حکومت، چه نسبتی میان رهبر و قوای سه گانه بویژه قوه مجریه برقرار است؟! جناب آقای منتظری که (در سخنرانی ماه رجب سال ۷۶) از رئیس جمهور می خواهند تا اعلام خودمختاری و استقلال از رهبری کنند و به رهبر نیز توصیه می کند تا در امر ریاست جمهوری دخالت نکنند و حق اظهار نظر در باب وزراء و استانداران و... را ندارند، خود با بسیاری ادله عقلی و نقلی، در درسهایش اثبات کرده است که اساسا رئیس جمهور و سایر قوای حکومتی، صرفا بازوان و ایادی ولی فقیه بوده و بر اساس آیات و روایات، مسئول اصلی و فرمانده حکومت، در درجه اول و فی الواقع، شخص ولی فقیه است و قوه مجریه و مقننه و قضائیه که از یکدیگر منفک بوده و حق دخالت در حوزه مسئولیت یکدیگر را ندارند، هر سه تحت فرمان رهبر و در واقع کارگزاران و مشاوران ایشانند و چون حیطة حاکمیت و وظایف رهبری، بسیار فراگیر و وسیع است وی جهت اداره کشور، میان قوای متعدد تقسیم کار می کند تا امور با سرعت و سهولت و کیفیت بالاتری انجام پذیرد پس هیچیک از قوا مستقل از رهبری، مشروعیت ندارند و همه، فرمانبرند. بنابراین در دیدگاه فقهی مشارالیه، رئیس جمهور، نه تنها هیچ استقلالی از حیث مشروعیت و دایره اختیارات نسبت به رهبری ندارد بلکه فقط عامل و کارگزار ولی فقیه است. (۲) ایشان تصریح می کند که: «فلیس و زان الحاکم الاسلامی و زان الملک فی الحکومة المشروطة الدارجه فی اعصارنا فی بعض البلاد کانکلترا مثلا، حیث انه لا یکون الا وجودا تشریفیا یتمتع من اعلی الامکانیات و اقلها من دون ان یتحمل ایه مسئولیه عملیه او نشاطیه نافعۀ و انما تتوجه المسئولیات و التکالیف من اول الامر الی السلطات الثلاث و بالجملة، فالمسئول و المکلف فی الحکومة الاسلامیه هو الامام و الحاکم و السلطات

الثلاث ایادیه و اعضاده و یکون هو بمنزلۀ راس المخروط مشرفا علی الجميع اشرافا تاما.» (۳) و این نکته دقیقا همان است که امروز بدان با ایشان احتجاج می توان کرد زیرا اذعان دارد که وزن و نقش ولی فقیه در جمهوری اسلامی، از نوع نقش تشریفاتی شاه در حکومت‌های مشروطه (از قبیل موقعیت ملکه انگلیس) نیست که صرفا وجود تشریفاتی و نمایشی و مثلا نماد وحدت ملی و ... باشد و بهترین امکانات در اختیار او باشد بی آنکه مسئولیت عملی و حق دخالت در حکومت متوجه او باشد و کار حکومت در واقع از همان ابتدا با قوای سه گانه کشور باشد. در حکومت اسلامی، مسئول اصلی و واقعی نظام، رهبر و ولی فقیه است و قوه مجریه، رئیس جمهور، وزراء، استانداران، مجلس شورای اسلامی و دستگاه قضائی و همه و همه بازوان حکومتی و ایادی رهبر و به فرمان اویند و مقام رهبری به منزله راس مخروط حکومت، بر همه قوا، اشراف کامل (اشرافا تاما) دارد. (۴) این نظریه آقای منتظری در ضرورت اشراف تام کجا و نظارت حاشیه ای و تشریفاتی مورد ادعای امروز ایشان کجا؟! وقتی ایشان استدلال فقهی کرده که مسئولیت اصلی با رهبری است و دولت و مجلس و دادگستری، صرفا در حکم کارگزاران و بازوان ایشان بوده و در مشروعیت خود، منوط به تنفیذ و نظارت استصوابی و ولایت ولی فقیه می باشند چگونه می توان یکی از سران قوا را به خود مختاری و اعلام استقلال در برابر راس هرم حاکمیت فرا خواند و رهبری را از دخالت و اعمال نظر و عمل، در ترکیب و سیاستها و روش این قوا منع کرد حال آنکه مشروعیت هر سه دستگاه را مشروط به ولایت فقیه عادل واجدالشرايط می داند و طبق قانون اساسی نیز تعیین سیاستهای نظام و نظارت بر حسن اجرای آن سیاستها و تنظیم روابط قوای سه گانه و حل معضلات غیر عادی نظام از طریق اختیارات ویژه رهبری، همه با شخص رهبری است و تنفیذ حکم ریاست جمهوری و نیز عزل رئیس جمهور نیز جزء اختیارات قانونی ایشان است. (۵) جناب منتظری در حالی چنان توصیه غریبی به رهبر معظم و رئیس جمهور محترم می کنند که خود در باب وابستگی شرعی و قانونی رئیس جمهور و دولت به رهبری انقلاب، دست کم به یازده روایت نیز استناد کرده و سپس گفته اند: «و بالجمله يظهر من جميع هذه الروایات ان الامام و الحاكم الاسلامی هو المسئول و المكلف بادارة الامور العامه، فالوزراء و العمال و الكتاب و الجنود و القضاء اعوانه و ایادیه و یجب علیه الاشراف علیهم و علی اعمالهم و لیس له سلب المسئولیه عن نفسه.» (۶) «یعنی از همه روایات به وضوح دانسته می شود که رهبر و ولی فقیه، مسئول اصلی در اداره امور عمومی کشور است و هیئت دولت و کارگزاران و قاضیان و ارتشیان و ... همه و همه کارگزاران و دستگاه اجرائی او هستند و رهبر باید بر همه قوای حکومتی و عملکرد آنها اشراف داشته باشد و نمی تواند تصمیمات و عملکرد قوه مجریه و قضائیه و مقننه را نامربوط به خود دانسته و از خود سلب مسئولیت کند.» بعلاوه، آقای منتظری در فصل مستقلی که در باب قوه مجریه (السلطه التنفيذیه) گشوده، صریحا معتقد بود که اساسا کارگردان اصلی در مسائل مربوط به دولت، شخص رهبری است و او در واقع مسئولیتهای خود را به افراد صالح به عنوان رئیس جمهور و وزراء و استانداران و ... تفویض و میان آنان تقسیم کار می کند. ایشان استدلال می کرده که طبیعت مسئله، حتی اقتضاء دارد که اصولا "انتصاب" رئیس جمهور و قوه مجریه مستقیما توسط خود رهبر صورت گیرد و رئیس جمهور و اعضای دولتش توسط رهبری، نصب شوند نه آنکه در انتخابات عمومی به قدرت برسند: «طبع الموضوع یقتضی ان یکون انتخاب هذه السلطه ایضا بیده لیتتخب من یراه مساعدا له فی تکالیفه مسانخا له فی فکره و سلیقته.» (۷) یعنی از آنجا که رئیس جمهور و دولتش، در واقع کارگزاران و بازوی اجرائی رهبرند، طبیعی تر آن است که توسط رهبری، منصوب شود زیرا بار مسئولیت در اصل به عهده رهبر است و اوست که باید افرادی را که در طرز تفکر و حتی در سلیقه سیاسی - مدیریتی "هم سنخ" او باشند برگزیند تا راحت تر با آنان کار کند. اما وضعیت کنونی در قانون اساسی (که رئیس جمهور توسط مردم انتخاب می شود و نه رهبر) نیز بدان دلیل قابل توجیه شرعی و حقوقی است که به عنوان نوعی قرارداد مجاز و تحت اشراف و سلطه رهبری و با اجازه و تنفیذاو صورت می گیرد و مثلا- اینکه وزراء را رئیس جمهور و مجلس با توافق یکدیگر تعیین می کنند و ... بدان جهت بلا اشکال است که شرایط عقلی و شرعی لازم برای رئیس جمهور و وزراء در قانون اساسی ذکر شده و در مجلس خبرگان که فقهای اسلامند (۸) تصویب شده و به امضای رهبر

رسیده است و نیز بدون تنفیذ رهبر و نظارت شورای نگهبان، ریاست جمهوری "مشروعیت نخواهد داشت و این نظر صریح فقهی مؤلف محترم است!! و در هر صورت، ولی فقیه، اختیارات خود را از طریق رؤسای سه قوه، اعمال می کند و همه آنان در چارچوب حاکمیت ولی فقیه و تحت امر او می باشند: «الی هذه السلطات الثلاث يرجع جميع تکالیف الحاکم فی نطاق حکومته» (۹) جناب آقای منتظری مناسب با طبع قضیه می بیند که رئیس جمهور، نه تنها در طرز تفکر بلکه حتی در "سلیقه" سیاسی نیز تابع و مسانخ با رهبر و بلکه منصوب رهبر باشد، پس اینک چگونه از رهبر، عدم دخالت در مسئله رئیس جمهور و تعیین وزیران را، و از رئیس جمهور، مخالفت با رهبری را می طلبد!! ایشان حداقل ۳۶ دلیل شرعی اعم از آیه و حدیث برای ضرورت اطاعت از ولی فقیه می آورد (۱۰) و حداقل ۱۵ زمینه برای اختیارات رهبر و وظایف او برمی شمارد که هیچکدام با نظارت تشریفاتی و حاشیه نشینی رهبر، سازگار و ممکن نیست: ۱. اداره جامعه اسلامی و حفظ نظام اجتماعی و امنیت مرزها. ۲. اصلاحات همه جانبه در کشور و ایجاد امنیت داخلی ۳. براندازی زنجیرهای فرهنگی و مبارزه قاطع با فرهنگ های غلط و آداب و رسوم و عادات باطل و ... ۴. آموزش تعالیم اسلامی و مفاد قرآن و سنت و حدود و احکام اسلام و آموزش زمینه های منافع یازبانهای اجتماعی به مردم ۵. اقامه فرایض دینی چون نماز و حج و تربیت و تادیب مردم برای نیل به اخلاق فاضله ۶. اجرای احکام فردی و اجتماعی اسلام و مبارزه با بدعتها و دفاع از معارف و احکام اسلام ۷. امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم وسیع و در همه ابعاد اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی (با حفظ مراتب از مدارا تا خشونت) ۸. رفع ظلم های اجتماعی و احقاق حقوق ضعیفان در زمینه های سیاسی، اقتصادی، قضائی و ... ۹. قضاوت درست در اختلافات اجتماعی و ... (قوه قضائیه) ۱۰. بازگرداندن اموال عمومی و غصب شده به بیت المال و اجرای مساوات در حکم خدا ۱۱. جمع مالیات شرعی و دولتی و صدقات و صرف آن در راه منافع عمومی ۱۲. موعظه و اشراف و دخالت در اخلاقیات مردم ۱۳. تفکیک میان عناصر خوب و بد اجتماعی و برخورد متناسب با هر یک ۱۴. روابط خوب بین الملل و بین المذاهب و ... (۱۱) روشن است که مسئولیتهای حکومتی و اداره جامعه با چنین دایره وسیعی از وظایف، جز با اختیارات ولایت رهبر در حوزه وسیعی از مسائل اجتماعی ممکن نیست و انجام این امور دقیقاً از طریق قوه مجریه، مقننه و قضائیه، قابل تحقق برای رهبر و امام جامعه است نه نظارت حاشیه ای و تشریفاتی رهبر!! و این نکته ای است که شخص آقای منتظری پس از شمارش اختیارات مزبور، خود، نتیجه گرفته است که: متصدی این وظایف و اختیارات با چنین گستردگی، کسی است که حاکمیت اسلامی و جامعه در او متمثل باشد که همان حاکم اسلامی است و تعیین رئیس جمهور و مسئولین سایر قوا، از باب مقدمه برای انجام همین وظایف است: «...تعیین السلطات الثلاث و رعاية المواضع المعتره فيها و مراقبه اعمالها و بعث العيون عليها و...هی من قبیل المقدمات الواقعه فی طریق تحصیل الاهداف هی قوام الحکومه لا من اهدافها و... کان المسئول المنفذ لها هو الامام المعصوم (ع) او الفقيه العادل البصير بالامور.» (۱۲) بنابراین تعیین مسئولین قوه مجریه و قضائیه و مقننه و اشراف بر کار آنان و بازرسی و تجسس از کارکرد ایشان، همه از باب مقدمه و وسیله برای تامین اهداف پیشگفته و از لوازم حکومت است نه آنکه "هدف" باشد و هدف اصلی از تشکیل همه ساختارهای حکومتی و قوای سه گانه، انجام رسالت اصلی است که با امام معصوم یا ولی فقیه عادل و آشنا با امور است و اوست که باید مشروعیت و کارکرد آنها را تنفیذ و تایید کند. البته این بدان مفهوم نیست که لازم است رهبر خود مستقیماً به انجام همه امور مباشرت و اقدام کند زیرا چنین چیزی امکان عملی ندارد و وی خود می گوید که ولی فقیه، قائد سیاسی و مرجع شئون دینی، هر دو است و امور سیاسی از امور دینی قابل تفکیک نیست (۱۳) و تفکیک دین از سیاست و دولت یک تفکیک، استعماری است و رهبر امت اسلامی به منزله راس مخروط حکومت است و به همه ارکان حکومت و دولت، احاطه و اشراف تام دارد: «الحاکم بمنزله راس المخروط یحیط بجمیعها و یشرف علی الجمیع اشرافاً تاماً فهو المسئول والمکلف.» (۱۴) آقای منتظری بر اساس همین مبانی فقهی متین و مستدل بود که در مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی نیز مواضع درستی (برخلاف برخی از مواضع کنونی خود) گرفته و در دفاع از این اصل که کانون قانون اساسی جدید، اصل مربوط به ولایت

فقیه می باشد و قانون بدون ولایت فقیه، ساقط و بی اعتبار است در پاسخ به جریان سازهی کسانانی چون مقدم مراغه ای، بنی صدر و عزت... سحابی در مجلس اظهار داشته بودند: «ما آن قانون اساسی را که در آن مسئله ولایت فقیه و مسئله اینکه تمام قوانین بر اساس کتاب و سنت نباشد، اصلاً تصویب نخواهیم کرد بلکه ما یک قانون اساسی را تصویب خواهیم کرد که اصلاً ملاک آن مسئله ولایت فقیه باشد... اصلاً اگر پایه طرح قانون اساسی بر اساس این مسائل نباشد، از نظر ما ساقط و بی اعتبار است. این را آقایان مطمئن باشند ملت ایران که آقایان و علما را انتخاب کرده اند برای این است که تشخیص می دهند علما در مسائل اسلامی تخصص دارند. بنابراین معلوم می شود ملت ایران، اسلام را می خواهند. اگر هم بر فرض کسی بگوید چنین قانون اساسی، آخوندی است، بله ما آخوندیم، آخوندی باشد. ما می خواهیم صد در صد اسلامی و بر اساس ولایت فقیه باشد.» (۱۵) ایشان در آن مذاکرات، حساسیت شدید و بر حقی در مورد هر گونه ابهام و دوپهلوگویی و متشابه نویسی در قانون، حتی در مورد الفاظی چون نظام توحیدی که از سوی گروههای التقاطی و روشنفکران مذهبی متمایل به مارکسیزم مورد استفاده قرار می گرفت، نشان می داد. آقای منتظری در تایید سخنان مرحوم آیت... شیخ مرتضی حائری یزدی و در موضع گیری علیه جریانات روشنفکری و غیر فقهانی اظهار داشت: «در عبارت "آزادی انسان بر سرنوشت خویش" دنباله اش باید اضافه شود "بر طبق حدود مذهبی." "تعبیر" اجتهاد پویا و انقلابی "هم مجهول است. فقط باید اجتهاد، فهم صحیح کتاب و سایر ادله شرعیه باشد." و: "لفظ متشابه نباید در قانون بیاید. لفظی که موهم است ولو خلاف باشد ما از این لفظ خوشمان نمی آید...» سپس اشاره می کنند که در قانون به دنبال کلمه اسلام توضیح داده شود که به معنی "اختصاص حاکمیت و تشریح به خدا و تسلیم در برابر الله است" و سپس: «اینکه آقایان فرمودند که "آزادی و اختیار انسان در ساختن سرنوشت خویش"، این معنایی است که ولو آقایان معنی دیگری برای آن می کنند اما موهم خلاف است. ممکن است معنایش این است که اگر می خواهد ایمان اختیار کند یا کفر اختیار کند یا اگر می خواهد مثلاً فساد در عمل داشته باشد، آزاد است. این یک چیز مجملی است که بایستی در محدوده قوانین یک همچو چیزی به آن اضافه شود و الا از آن سوء استفاده می شود و فردا ممکن است کسی بگوید که مطابق این اصل دوم قانون اساسی، آزادی مطلق است.» (۱۶) و جالب است که شهید بهشتی در پاسخ به ایشان، وی را از جمود بر لفظ، بر حذر داشته و از الفاظ و مفاهیمی چون آزادی، اسلام انقلابی، توحید و نظام توحیدی، و اجتهاد پویا و... دفاع می کند. (۱۷) آقای منتظری سپس "تعبیر آزادی انسان در انتخاب سرنوشت خویش" را نیز نقد می کند که این آزادی، مبهم است و باید تصریح شود که این صرفاً آزادی تکوین بمعنی اراده است و الا باید تصریح شود که آزادیهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی صرفاً در محدوده قوانین اسلام و شرع، مشروع می باشد. وی همچنین از ضرورت اعتقاد سالم و محکم به توحید، نبوت، امامت و معاد در مسئولین حکومتی سخن می گوید و در پاسخ به جریانات انحرافی که می گفتند قانون اساسی، جای ردیف کردن اصول دین نیست، بر دخالت و تاثیر قطعی این اعتقادات در نحوه حکومت، تاکید می کرد (۱۸) و نیز بر اینکه باید تصریح شود که معیار قانونگذاری و مدیریت اجرائی در کشور تنها و تنها ضوابط اسلامی است و نه حقوق بین المللی یا حقوق بشری که در سازمان ملل تصویب شده است. (۱۹) همچنین ایشان در باب عزل رئیس جمهور به دست رهبر بر این نکته تاکید داشت که مشروعیت ریاست جمهوری با تنفیذ رهبری است و نباید دست رهبر در عزل رئیس جمهور، بسته باشد زیرا طبق قانون مورد بحث، در صورت رای اکثریت مجلس، پرونده رئیس جمهور باید به شورای عالی قضائی رفته و در صورت موافقت شورا، سپس رهبر با در نظر گرفتن همه جهات، تصمیم عزل را اجرا کند. آقای منتظری به این شیوه اعتراض کرده و می گوید "به این ترتیب، عزل کننده رئیس جمهور، مجلس و قوه قضائیه می شود نه رهبر. رهبر عملاً فقط مجری عزل شده حال آنکه باید زمام عزل و نصب رئیس جمهور کاملاً در دست رهبری باشد چه رئیس جمهور، عامل و کارگزار رهبری است ("۲۰) و در ادامه می افزاید: «اینجا برای رهبر یک وظیفه و شانی درست کردید ولی همه اش توخالی و ظاهری است و هیچ شانی نیست. برای اینکه اولاً- اگر رئیس جمهور متهم به یک جرمی باشد، به مجلس شورا چه مربوط است؟... و امادر مورد شورای عالی قضائی،

جرم که در دادگاه عالی قضائی ثابت شد دیگر عزلش احتیاج به رهبر ندارد، خوب هر بقالی هم چنانچه از رئیس جمهور شکایت کرد و معلوم شد مجرم است او را کنار بگذارند، شما برای رهبر، مقام و شانی قائل نشده اید و این یک امر تشریفاتی و زائد شده است. شما برای رهبر، مقام و شانی قائل نشده اید و آنچه در این اصل، مهم بوده، آن جهت است که تایید کاندیداهای ریاست جمهوری باید از طرف رهبر باشد برای اینکه حکومت، حکومت اسلامی باشد، من پیشنهاد می‌کنم این عبارت باید قطعاً به اختیارات رهبری اضافه شود که: "تایید کاندیداها برای ریاست جمهوری به منظور اسلامی بودن حکومت و ضمانت اجرائی آن." شما یک چیز لازم را حذف کرده اید و یک چیز لغو را اضافه نموده اید. آیارهبر از یک بقال پایین تر است؟» (۲۱) بنابراین شان رئیس جمهور، کاملاً فرع بر شان رهبری است و در نصب و عزل باید کاملاً تحت اختیار رهبر باشد. این دیدگاه مؤکد جناب آقای منتظری در مذاکرات خبرگان و تدوین قانون اساسی بود و در مسئله تعیین یا تنفیذ مشروعیت حکم ریاست جمهوری نیز وقتی بحث جمهوریت و اسلامیت، و نقش امضای رهبر در باب مشروعیت رئیس جمهور طرح می‌شود، آقای منتظری در پاسخ به برخی اعضای مجلس خبرگان که در باب "جمهوریت"، دچار سوء فهم بودند آنان را غر بزده خوانده و شان بالای رهبری را یادآوری کرده و طی سخنانی مبسوط چنین می‌گویند: «غر بزده‌گی منحصر نیست به اینکه انسان لباسش یا کلاهش یا دکور منزلش مثل غرب باشد. یکی از غر بزده‌گی‌های ما این است که اعتماد به نفسمان را از دست داده ایم، نگاه کردیم به قار و قور اروپا و آمریکامثل این که آنها انسان هستند و همه چیز را می‌فهمند و ما هیچ چیز نمی‌فهمیم و همه اش باید کار کنیم که آنها خوششان بیاید و نگویند که چرا اینها اینطوری هستند! اما ما مسلمان هستیم و اعتماد به نفس داریم و آنچه وظیفه اسلامی خودمان است تشخیص می‌دهیم و عمل می‌کنیم. می‌خواهد آنها خوششان بیاید یا نیاید. اینهم که می‌گویند در داخل کشور جوانها شما را مرتجع می‌دانند، همه اینها دروغ است. وقتی من به دانشگاه می‌روم، می‌بینم تمام جوانها دارند شعار می‌دهند به نفع ولایت فقیه. منتهی این شعارها متأسفانه در رادیو و تلویزیون گذاشته نمی‌شوند، آنوقت چهار نفر جعلق با یک نفر می‌روند و چیزی می‌گویند که جوانها می‌گویند اینها مرتجع هستند. خیر اینطور نیست، اکثریت قاطع ملت ایران حتی جوانهای تحصیلکرده و روشنفکر هم طرفدار ولایت فقیه و حکومت اسلامی هستند و خون دادند... حکومت اگر بخواهد اسلامی باشد باید متکی باشد به رهبری که از طرف خدا معین شده ولو به واسطه. اگر به یک رئیس جمهور تمام ملت هم به او رای بدهند و ولی فقیه و مجتهد، روی ریاست جمهوری او صحه نگذارند، این برای بنده هیچ ضمانت اجرا (مشروعیت) ندارد و از آن حکومتهای جابرا نه ای می‌شود که برطبق آن عمل نخواهند کرد و آن تضادی که همیشه بین حکومت عرفی و حکومت شرعی بوده برقرار خواهد بود و ما بحمد... نشسته ایم اینجا این تضاد را برطرف کنیم. برای اینکه هم اسلامی هم جمهوری باشد. آن روز که مردم رای دادند نگفتند جمهوری فقط، نگفتند جمهوری دمکراتیک، گفتند: جمهوری اسلامی یعنی در چارچوب اسلام. پس قوانین، قوانین اسلام است و بایستی مجری، آن کسی که در راس مجریه است و فرمان می‌دهد، کسی باشد که عالم به ایدئولوژی اسلامی باشد بر حسب آنچه خدا معین کرده است. در کلام حضرت سیدالشهدا(ع) است که "مجارى الامور بيدالعلماء" یا "الامناء على حلاله وحرامه". حالا ممکن است فقیهی بیاید در پنج، شش، هفت نفر دقت کند و بگوید که مردم از بین این چند نفر، هر کدام را شما رای بدهید من صحه می‌گذارم، چند نفر را معرفی می‌کند مثل کاری که حزبهای کنند، حزبها می‌آیند دو نفر را معرفی می‌کنند، رهبر ده نفر را معرفی می‌کند و کاندیدا می‌کند... ملت هم به آزادی رای می‌دهند، اگر این کار را نکنید، حکومت اسلامی نیست. جمهوری هست اما جمهوری اسلامی نیست... بیاید به آنچه وظیفه اسلامیمان است عمل کنیم. اروپا چه می‌گوید و حاکمیت ملی چه می‌گویند و دو تا بچه نفهم چه می‌گویند؟ اینها در واقع جزء ملت ایران نیستند. همین جوانهای دانشگاه، اکثریت قاطعشان طرفدار حکومت اسلامی و ولایت فقیه اند. خلاصه اعتماد به نفس داشته باشید و وحشت هم نداشته باشید و امیدوارم که وحشت هم ندارید.» (۲۲) ایشان به وضوح تصریح می‌کرد که اگر رئیس جمهور، همه آراء ملت را هم به دست آورد باز دولت او بدون تایید و قبول ولی فقیه، مشروعیت و حق حاکمیت ندارد.



در جلسه ۴۱ از مذاکرات نیز آقای منتظری در برابر گرایشات جمهوری طلب منهای اسلام و ولایت، قاطعانه موضع گرفته و آنان را از غرزدگی برحذر می‌داشت: «من اول از آقایانی که در این مجلس حضور دارند خواهش می‌کنم به رخ یکدیگر نکشید که در غرب، چگونه رفتار می‌کنند و در دنیا چه خبر است و اگر ما مثلاً اینطور رفتار بکنیم آنها به ما می‌خندند. ما خودمان بشر هستیم و عقل و هوش داریم، ملت ایران شعور دارد ... ملت ایران، جمهوری اسلامی را انتخاب کرد و به آن رای داده است، حالا می‌خواهد دنیا این را بپسندد، می‌خواهد دنیا نپسندد. ما در معنویات، دنیای غرب را خیلی از خودمان عقب تر می‌دانیم. حالا آنها توپ و تانک و تفنگ دارند، داشته باشند، مربوط به خودشان هست. اگر ما بخواهیم حرفهایی که در دنیا می‌زنند ببینیم چگونه است محمدرضاشاهی بود و قدرت داشت و دنیا هم از او حمایت می‌کرد و جاوید شاه هم برایش می‌گفتند پس چه اصراری بود که ما بیایم انقلاب کنیم؟ ما باید حالا که انقلاب کردیم ببینیم حق و حقیقت کدام است؟ مردم به جمهوری اسلامی رای دادند و حالا ما می‌خواهیم قانون اساسی خود را طبق حکومت اسلامی تنظیم کنیم. معنای حکومت اسلامی این است که باید دستورات اسلام اجراء شود. دستورات اسلام هم باید زیر نظر کارشناس اسلامی باشد و ... متخصص در اسلام به نظر ما کسی است که عالم در اسلام و مدیر و مدبر و شجاع و با تقوی و عادل است. آیا چنین شخصی با این خصوصیات که ذکر کرده ایم به اندازه یک آدم از اروپا برگشته ای که شما می‌خواهید او را رئیس جمهور کنید، چیزی نمی‌فهمد و یا اگر ما این آدم فقیه، مدبر، مدیر و شجاع و با تقوی و عادل را می‌گوئیم فرمانده کل قوا باشد یعنی برود در سربازخانه و به سربازان پیش رو و پس رو بگوید که می‌گوئیم نمی‌تواند. اگر چنین فقیهی با چنین خصوصیتی اختیار و زمام امور کشور و فرماندهی عالی کل قوا را در دست بگیرد بهتر است یا آدمی که از امور اسلام آگاهی ندارد؟ ... ما وقتی می‌خواستیم شرایط رئیس جمهور را معین کنیم عده ای گفتند شرایط او غیر از ایرانی الاصل بودن و مسلمان بودن، چیز دیگری نباید باشد و ما جرات نکردیم بگوئیم رئیس جمهور باید فقیه باشد. ما در اینجا اصرار کرده ایم که لااقل رئیس جمهور از طرف یک فقیه کانیدیدا شود یعنی ما گفته ایم کسانی که می‌خواهند کانیدید رئیس جمهوری بشوند از طرف ولی فقیه باید تایید شوند، مثلاً بگوئید ده نفر، بیست نفر را به عنوان کانیدیدای ریاست جمهوری تایید می‌کنم و هر کس رای بیشتر آورد انتخاب می‌شود یعنی در حقیقت مردم او را انتخاب کرده اند ولی به هر حال عده ای حاضر نشدند که از وظایف فقیه (ولی) این هم باشد بنابراین در شرایط رئیس جمهور، نه فقاهت را ذکر کرده ایم نه تایید فقیه را. یک آدمی که می‌گوید مسلمانم کافی است که رئیس جمهور شود. محمد رضا می‌گفت: من مسلمانم و هر سال، به کمرش بزنند به زیارت امام رضا(ع) می‌رفت و آنوقت یک چنین آدمی فرمانده باشد به مملکت ضرر نمی‌زند، اما یک مجتهد مدبر و شجاع و عادل با تقوی ... را فرمانده کنیم، ایرادی پیدا می‌کند؟ البته ممکن است رهبر به رئیس جمهوری که اعتماد دارد بگوید: در این مدت، این اختیارات به عهده شما باشد و البته اگر دید او پایش را کج می‌گذارد دیگری را به جایش انتخاب کند... ولی متأسفانه شما در شرایط رئیس جمهور، شرط فقاهت را نگذاشته اید و نگفته اید که لااقل فقیه او را تایید کند، آن وقت ما بیایم قدرت مملکت را به دست یک آدم الدنگ بدهیم که از قدرتش سوء استفاده کند. خری را ببریم بالای بام که دیگر نتوانیم آن را پایین بیاوریم. آدم مار گزیده از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد و جرات نمی‌کند قدرت و زمام مملکتش را به دست کسی که فقاهت ندارد و به علوم اسلام آشنا نیست بدهد.» (۲۳) ایشان به قدری در مورد استقلال رئیس جمهور هراس داشتند که حتی معتقد بود یک فرد رئیس جمهور نباشد بلکه شورای جمهوری تحت امر ولی فقیه تعیین شود و که عامل اجرائی رهبر باشند: «من از اول با این که یک نفر رئیس جمهور باشد مخالف بودم... ما هر چه بکنیم و کارها را دست یک نفر ندهیم به نظرم به صلاح مملکت است... ما به جای این که رئیس جمهور داشته باشیم باید یک شورای جمهوری داشته باشیم که اقلاً سه نفر باشند و این سه نفر در راس قوه مجریه بعد از مقام رهبری باشند. منتهی یک مقدار تشریفاتی هم در مملکت هست که فرضا یک رئیس جمهوری یا شخصیتی از کشور خارج می‌خواهد بیاید ایران، آنوقت آن سه نفر بین خودشان یک رئیس دارند و به عنوان تشریفات، یک نفر از خودشان را به نام رئیس

انتخاب می کنند ... انسان مارگزیده از ریسمان سیاه و سفید می ترسد. آن وقتی که رضاشاه را آمدند بر این مملکت تحمیل کنند، روشنفکران و علما خیال می کردند ایران گلستان می شود و از اروپا هم جلو می افتد. رضاشاه هم اول خودش را متدین و معتقد به مبانی اسلامی نشان می داد ولی آخرش دیدیم که دیکتاتور از آب در آمد، پسرش را هم که بعد از او دیدیم همینطور اول با علما گرم می گرفت و تواضع می کرد ولی آخر کار گرگ شد و از گرگ هم بدتر.» (۲۴) می بینیم که هراس آقای منتظری از رئیس جمهوری که فقیه نباشد و تحت امر فقیه جامع شرایط نیز نباشد، به حدی است که به شورای جمهوری پناه می برد و خطر دیکتاتوری دولت غیر تابع در برابر ولی امر را به قدری جدی می گیرد که صریحا توصیه به تشریفاتی کردن رئیس جمهوری (نماینده تشریفاتی شورای جمهوری) می کند. وقتی در حین مباحثات، مسئله جدی شد، بنی صدر که خواب ریاست جمهوری خود را می دید و از هرگونه محدودسازی قدرت رئیس جمهور، گویی برای برنامه های آینده خود و دیکتاتوری ها و گردنفرازی طاغوت منشانه خود در برابر امام "رض"، احساس خطر می کرد، در پاسخ به آقای منتظری که درصدد مشروط و محدودسازی اختیارات رئیس جمهور و قابل مهار کردن آن بود، چنین گفت: «وقتی برای رهبری می خواستیم اختیارات معین کنیم آقای منتظری می فرمودند که: ممکن است رئیس جمهور الدنگ از آب در آید، حالا- می خواهیم برای نخست وزیر اختیارات معین کنیم دوباره رئیس جمهور ممکن است قرم پف از آب در بیاید. به این ترتیب قانون ما را مواجه می کند با تناقضاتی.» (۲۵) بنی صدر در واقع ناراضی بود که چرا رئیس جمهور را تحت امر ولی فقیه قرار داده اند و از پایین نیز قدرت مطلقه نسبت به نخست وزیر و هیئت دولت ندارد یعنی به دنبال آمریت مطلق و رها از نظارت رهبر بود و بعد در عمل نیز نشان داد که اهل اطاعت پذیری از مرجع قانونی و فرمانده قوای سه گانه کشور نیست. آقای منتظری، همچنین در بحث سوگندنامه رئیس جمهور در باب این عبارت که (قدرتی را که ملت به عنوان امانت مقدس به من سپرده است همچون امینی پارسا و فداکار نگاه دارم)، مجددا تکرار می کند ریاست جمهوری، یک مسئولیت شرعی و وابسته به رهبر است و ما می خواهیم رئیس جمهور خود کامگی نکند (۲۶) و پیشنهاد می کنند که: «این عبارت را به این ترتیب بنویسیم»: «قدرتی را که به عنوان امانت، به من سپرده شده "تو چه کار داری که چه کسی سپرده؟! هم از طرف مردم سپرده شده و هم از طرف رهبر» (۲۷) به عبارت دیگر ایشان علی الدوام می کوشید تا کفه رهبری را در "مشروعیت رئیس جمهور" سنگین و سنگین تر کند و در بحث از اختیارات وزرای دولت، حتی صلح دعاوی راجع به اموال دولتی را هم به جای دولت، به قوه قضائیه ارجاع می دهد. (۲۸) تا بدینوسیله دولت کاملا مهار گردد و به دیکتاتوری نینجامد. وی همچنین تاکید می نمود: «ما اگر تصویب کنیم که "اعمال قوه مجریه از طریق رئیس جمهور و نخست وزیر، "تمام قدرت اجرائی را داریم می دهیم به رئیس جمهور و زیر دستهایش، یعنی به این معنی که رئیس کل قوا، رئیس جمهور خواهد بود و ... بنابراین یک چنین رئیس جمهوری که تمام اختیارات اجرائی کشور دست او باشد،... این یک دیکتاتور و قلدری در آینده برای ما درست می کند که از قلدرهای سابق هم بدتر است. آن وقت خری که بالای بام بردیم نمی توانیم بیاوریم پایین. از اول ما نباید قوه اجرائی را در او منحصر کنیم، بلکه رئیس جمهور، یک واسطه ای است و ... خیلی از امور دیگر مثلا دستگاه فرستنده و وسایل ارتباط جمعی مثل رادیو و تلویزیون هیچکدام نایستی در اختیار رئیس جمهور باشد. اگر خواستیم اختیار مطلق به او بدهیم شخص رئیس جمهور غلط است و باید یک شورای باشد و این شورا هم در عین حال باید تحت نظر رهبر مذهبی کار کند که ولایت فقیه را که ما تصویب کردیم، در دست دارد.» (۲۹) جناب آقای منتظری به بافت فرماندهی کل قوا در طرح پیشنهادی بدوی که در آن، به رئیس جمهور، میدان داده بود نیز اعتراض کرده و می گفتند: «یک شوری درست کرده اند که رئیس جمهور و یک فقیه از شورای نگهبان در آن هستند و در ضمن، رئیس جمهور را در آن شورا قرار داده اند یعنی فقیه در اقلیت است و فرماندهی کل قوا را به این شورا داده اند که فقیه در اقلیت است و... ما اصولا این رانمی خواهیم به رئیس جمهور بدهیم. ما می خواهیم به یک مقام بالاتر بدهیم.» (۳۰) همچنین وقتی آیت الله یزدی در باب فرماندهی قوا (از جمله نیروی انتظامی) تاکید می کند که رهبر باید در این فرماندهی، دخالت

اصلی را داشته باشد و در راس مخروط باشد چون صلاحیت شرعی دارد و از طرف مردم هم تایید شده و رهبری تنها نظارت نیست بلکه باید نقش در اجرا و فرماندهی داشته باشد، آیت الله منتظری، سخنان آقای یزدی را قاطعانه مورد حمایت و تاکید قرار داده و می گوید: «همینطوری که آقای یزدی فرمودند: ما بعد از اینکه این سیستم را قبول کردیم رهبر در راس مخروط است. او در هر سه قوه نقش دارد. در قوه مجریه هم رئیس جمهور را او تعیین می کند یا افرادی را برای رئیس جمهوری کاندیدا کند که مردم انتخاب کنند.» (۳۱) ایشان در جهت تسهیل شرایط عزل رئیس جمهور نیز تلاش بسیار کرده و بارها تاکید داشت که برای عزل رئیس جمهور، لازم نیست راه زیادی طی شود و اگر وی متهم به خیانت یا توطئه شود لازم باشد تا در صورت رای اکثریت مجلس، دیوانعالی کشور رسیدگی کند بلکه باید رئیس جمهور، حتی اگر از وظایف قانونی خودتخلف کرده و مثلاً یک قانون را عمل نکند قابل عزل باشد حتی اگر توطئه یا خیانتی در کار نباشد. (۳۲) البته بر طبق قانون اساسی نیز ریاست جمهوری جز با تنفیذ رهبری، مشروعیت و قانونیت نمی یابد و رهبر، مجبور به تنفیذ نیست و تنفیذ او نیز از نسخ امضاءهای تشریفاتی یا توشیح ملوکانه نیست و این اختیارات وسیع رهبری دقیقاً دیدگاهی بود که اکیدا از سوی آقای منتظری در مجلس خبرگان تعقیب می شد. در قانون اساسی، رئیس جمهور، موظف به اجراء فرامین رهبر و مفاد قانون اساسی در حیطه کار خود (امور اجرائی) و بدون هیچ دخالتی در سایر قوا (بر اساس تفکیک قلمروی قوا از یکدیگر) است و طبق اصل ۱۲۳ قانون اساسی، دولت، مکلف به اجرای مصوبات مجلس شورای اسلامی است و حق تخلف از مصوبات مجلس و شورای نگهبان را ندارد و تنها نقش اجرائی را تعقیب می کند و طبق اصل ۱۳۱، در صورت عزل رئیس جمهور توسط رهبر یا...، در صورتی که معاون اول نداشته باشد، رهبر، فرد دیگری را به جای او منصوب می کند. علاوه بر رهبر، مجلس نیز حق استیضاح و عزل رئیس جمهوری را دارد و طبق اصل ۱۳۴، رئیس جمهور در برابر مجلس نیز، مسئول اقدامات هیئت وزیران است و برای نصب و برانش نیز باید موافقت مجلس را اخذ کند و در صورت توجه اتهام به رئیس جمهور یا هیئت دولت، طبق اصل ۱۴۰، آنان با اطلاع مجلس، توسط دادگستری محاکمه می شوند، دارائی رئیس جمهور باید تحت کنترل قوه قضائیه باشد تا برخلاف حق، افزایش نیابد. (۲) بخشی دیگر از اختیارات ولی فقیه اساساً عدول عملی آقای منتظری از نظریه فقهی خود در باب اختیارات رهبری به مقدار زیادی، در واقع، چیزی بیش از یک موضع گیری سیاسی نیست گرچه ایشان به تدریج در فقهی کردن آن بکوشیدند. به راحتی می توان حدس زد که ایشان از کدام نظریات خود، به تدریج در عمل، عدول کرده یا خواهند کرد. حال آن که در دوران قائم مقامی خود که رهبری خویش را مسجل دیده و امتناع برخی از فقها، در تن دادن به رهبری ایشان پس از امام "رض" را بالعیان مشاهده می کردند، در حین بحث فقهی به مسئله نفسانیت ها و حسادتها و اطاعت ناپذیری های سایر مدعیان، توجه داده و چنین موعظه کرده بلکه فتوی می دادند که: «لا یجوز التخلف عن حکم من جعله الامام المعصوم والیا بالفعل کما لا یجوز مزاحمته... هذا اذا ادعوا بكون الحاكم المتصدي واجدا للشرائط التي اعتبرها الشرع في الوالی. و اما اذا لم يدعوا بذلك فلا تجب الاطاعة قهرا و ان امکن القول بحرمه التجاهر بالمخالفة و لا یخفی انه من هذا النقطة ایضا نیشاء التشاجر و الاختلاف و اختلال النظام و فوت المصالح المهمة لذلك و لیس هذا الفرض بقلیل فان کثیرا منا ممن یکثر منه الجهل او الاشتباه بالنسبة الی احوال غیره او ممن یغلب علیه الهوی احيانا و لا یخلفونی عمق ذاته من نحو من الاعجاب بالنفس و عدم الاعتناء بالغير و التحقیر له او الحسد له و یعسر له التسليم لفرد مثله و الاطاعة له الا من عصمه الله تعالی...» (۳۳) چنانچه می بینیم ایشان نه تنها تخلف از دستورات ولی فقیه را جائز نمی دانستند بلکه حتی "مزاحمت" را حرام دانسته و سپس می افزایند که حتی اگر این یا آن فقیه، شخص رهبر را واجد شرایط رهبری ندانند باز هم تضعیف رهبر و مخالفت علنی با او جایز نیست (به شرطی که حکومت به کلی منحرف و فاسد نشده باشد) زیرا در غیر این صورت، مشاجرات اجتماعی باعث اختلال نظام و تضعیف مصالح مهمتر اجتماعی می شود. سپس می افزاید که این فرض، فرض استثنائی نیست بلکه چه بسا رایج نیز باشد یعنی همواره ممکن است فقهائی باشند که صلاحیتهای شخص رهبر را ندانسته و بی اطلاع باشند و لذا او را قبول نداشته باشند اما آنان حق صف بندی علیه او را که منتخب

خبرگان است ندارند. آقای منتظری سپس به آفت مهم اخلاقی اشاره می کرد که ممکن است گریبانگیر برخی فقیهان که رهبر نیستند، گردد و به علت غلبه هوای نفس و تکبر و خود بزرگ بینی و حسادت به رهبر، حاضر نباشند به کسی همچون خود تن داده و از رهبر اطاعت کنند!!! "تسلیم و اطاعت" در برابر رهبری، چیزی است که ایشان بر همه فقهاء (چه رسد به مردم) واجب شرعی می داند و این هیچ سنخیتی با نظارت تشریفاتی و حاشیه نشینی رهبر ندارد به ویژه که خود حتی در ابتدای همان سخنرانی کذائی سال ۷۶، ولایت فقیه را مترادف با "صاحب اختیاری" و حق تصرف و حکومت و در راستای ولایت خدا و رسول (ص) می داند و حتی وقتی از "نظارت ایدئولوگ" سخن می گوید آن را به نظارت علی بن ابیطالب (ع) در دوران خلافت خویش تشبیه می کند و می گوید: «ولایت فقیه مثل ولایت امیرالمؤمنین، نظارت است.» (۳۴) اگر حکومت علی (ع)، از نوع نظارت بوده است، هیچ فقیهی و از جمله امام "رض" چیزی بیش از "نظارت فقیه" را نمی خواستند و نمی توانسته اند که بخواهند زیرا نظارتی که بتواند مانع انحراف جامعه و حکومت از موازین فقهی و اخلاقی اسلام شود، در واقع همان "اشراف تام" و حاکمیت و ولایت از عالی ترین و مؤثرترین نوع آن است. به هر صورت باید میان "اشراف تام" (به حدی که مشروعیت و حق تصرف قوای سه گانه، مشروطه خواست رهبری باشد) و میان "نظارت ایدئولوگ" وار "که هر دو را خود ایشان طرح می کند، جمع کرد در غیر این صورت تناقضات صریحی در ذهن جناب آقای منتظری وجود دارد که باید علاجی بفرمایند. ایشان خود به تفصیل در باب حاکمیت و اشراف تام و ولایت اجرائی رهبر در راس کل حاکمیت بحث و استدلال فقهی کرده و اثبات کرده است که کلیه امور حکومتی در درجه وظیفه و اختیارات رهبر است و اوست که میان رؤسای سه قوه و... تقسیم کار و تفویض اختیار می کند و هدایت همه آنها با اوست و با دست و چشم (دخالت و نظارت) باید مراقب عملکرد آنان باشد زیرا در برابر عمل و اصولاً "ولایت" بمعنی حکومت و امارت و تولی اجرائی امور حکومتی و تصرف در آنهاست (۳۶) و: «فیطلق علی قائد القوم وزعیمهم، الوالی و الامام و السلطان و الحاکم و الامیر به عنایات مختلفه فیهووال بحق تصرفه و امام بوقوعه فی الامام و سلطان بسلطته و حاکم بحکمه و امیر بامرہ فقتدبر.» (۳۷) یعنی ولایت فقیه به معنی زعامت و امامت و جلوداری و رهبری و سلطه حکومت و فرماندهی است نه نظارت حاشیه ای و انفعالی!!! پس ولایت تشریحی به معنی حق تصرف و فرماندهی است که در عصر غیبت، متعلق به فقیه عادل عالم به حوادث واقعه و مسائل زمان و توانمند بر حل آنهاست ("۳۸") و "ولایت، همان امامت است که برای فعلیت ۳ مرحله دارد: مرحله اول: وجود صفات ذاتی و اکتسابی که صلاحیت رهبری را پدید می آورد. مرحله دوم: پیدایش حق شرعی ولایت و نصب و جعل الهی. مرحله سوم: فعلیت یافتن سلطه در جامعه و تحقق خارجی حکومت که در صورت اطاعت پذیری مردم و بیعت آنان (یا نمایندگانشان) پیدا می شود و شرط آن، تسلیم اجتماعی مردم در برابر احکام اوست و مربوط به انقیاد امت است نه صلاحیت و حق حاکمیت. (۳۹) به عبارت دیگر آقای منتظری "بیعت مردم" را از باب اطاعت پذیری، نه در مرحله ایجاد صلاحیت رهبری و نه در مرحله پیدایش حق شرعی ولایت و مشروعیت بلکه در مرحله فعلیت و تحقق خارجی حاکمیت مطرح کرده است که می تواند برخلاف نظریه انتخاب نیز دانسته شود. این ولایت و رهبری قطعاً منحصر به عبادیات یا احکام شرعی فردی نیست زیرا ایشان مکرراً و به دلائل عقلی و نقلی تاکید کرده است که دین از دنیا و فقه از سیاست و حکومت جدا نیست و ولایت فقیه کلیه مسائل حکومتی (اعم از قضائی و اجرائی و قانونگذاری) را در بر می گیرد. ایشان پس از نقل اجماع از بسیاری فقهای شیعه و سنی در باب حکومت فقیه عادل و ولایت او در امور مربوط به دین و دنیا و معاد و معاش مردم، (۴۰) توضیح می دادند که حتی بدون نیاز به ادله نقلی خاصی، با ادله عقلی پس از پذیرش اسلام و احکام آن، به ضرورت حکومت فقیه عادل می رسیم و دست کم در دو نقطه از مباحث ولایت فقیه می گویند که بدون نیاز به بحث متکلمانه همچون مرحوم نراقی، حتی با بحث فیلسوفانه و عقلی می توان ولایت فقیه را اثبات نمود و: «اسلام فقط دنبال آخرت نیست و تنها به مباحث عبادی و فردی در خانه و مسجد نپرداخته بلکه به سیاست و اجتماع و اقتصاد مرتبط است. به جمیع حاجات انسان توجه دارد و آن تر استعماری است. این تصور از اسلام را رسانه های شوم اجنبی و عمال استعمار نشر می دهند

و وارد افکار عمومی مسلمانان و علماء کرده اند. اسلام از دوران وضع و طفولیت و شیرخواری تا مرگ در باب معارف و اخلاق و تکالیف عملی، حساسیت نشان داده است و راجع به علاقات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، روابط حکومت بامردم، حقوق مدنی و جزائی روابط بین الملل و ... حکم دارد و مقررات شرعی وضع کرده است ("۴۱). «فلاسلام دین واسع قد شرعت مقرراته علی اساس الدولة والحکومة الحقه فهو دین و دوله، و عقیده و نظام و عبادت و اخلاق و تشریح، و اقتصاد و سیاست و حکم و ... هذا هو الفهم الصحيح الاسلام». (۴۲) بنابراین تکلیف ولایت دینی و حکومت اسلامی و دایره اختیارات ولی فقیه روشن می شود چون ایشان تصریح می کند که: "اسلام دینی است با گستره کامل که قوانین آن برای تنظیم دولت و حکومت طراحی شده و بنابراین اسلام، هم دین است و هم دولت، هم طرز تفکر است و هم نظام اجتماعی و مدیریتی و هم عبادت و اخلاق و قانونگذاری و اقتصاد و سیاست و قضاوت و ... این است فهم درست از اسلام !!! ایشان پس از نقل وظائف ولی فقیه در حکومت اسلامی که شامل امر به معروف "یدی" و اقدامات اجرائی و حکومتی (۴۳) و نیز برخورد با محترکان، قیمت گذاری، دخالت در اداء دیون و اجبار مدیون به ادای دین و امورسلطانی و ... است در واقع، دایره اختیارات ولی فقیه را تعیین کرده و استدلالی که خود نیز در ضرورت حکومت می آورد و آنها را از مجموع روایات و فتاوی فقهاء و نتیجه می گیرد، در واقع به اثبات قلمروی وسیع ولایت فقیه می پردازد: دلیل ۱: با استفاده از روایات و فتاوی فقهای بزرگ شیعه، نتیجه می گیرد که: الف. اسلام، دین منحصر در عبادیات و آداب فردی نیست بلکه دین حکومت و قانون و اقتصاد و حقوق نیز هست و تفکیک دین از حکومت، تز استعماری است. ب. اسلام منحصر در قانون گذاری نیست بلکه به قوه مجریه و شرایط آن نیز نظر دارد و اساسا احکام و مقرراتش را بر اساس حکومت صالح عادل وضع می کند که آن قوانین را اجرا کند یعنی قوه مجریه باید تابع شریعت اسلام و ولی فقیه باشد و رهبر، تنها نظریه پرداز نیست بلکه عملا کشور را رهبری می کند. دلیل ۲. برای تنظیم منافع و شهوات مردم احتیاج به حکومت است و مراد از ولایت این است که قدرت اجرائی نافذی مجری مقررات دین و ... باشد و به تصریح وی، تامین امور بهداشتی، تعلیم و تربیت و تدبیر کلیه امور اجتماعی و اقتصادی و ارتباطات و مخابرات و راهسازی و مؤسسات رفاهی و مالیات و ... اینها همه به ولایت و حکومت (اسلامی و غیراسلامی) مربوط است. «فلا يجوز للشارع الحكيم اللطيف بالامة الاسلامية اهمال هذه المهمة و عدم تعيين وظيفة المسلمين بالنسبة الى اصلها و شرائطها و حدودها حتى بالنسبة الى عصر الغيبة لعدم تفاوت الازمنة في ذلك». (چنانچه ملاحظه می شود ایشان حتی تامین امور بهداشتی، تدبیر کلیه امور اجتماعی و اقتصادی و ارتباطات و مخابرات و راهسازی و مالیات و مؤسسات رفاهی و کلیه امور دولتی و حکومتی را جزء وظایف و اختیارات ولایت فقیه - البته با استفاده از کارشناسان صالح - دانسته و نتیجه می گیرد که امکان ندارد خداوند این امور مهم را بلا تکلیف گذارده و وظیفه مسلمین را در باب اصل این امور و شرایط و حدود آن در عصر غیبت، معلوم نکرده باشد زیرا این امور و نیازها مخصوص زمان معصوم نیست بلکه تا ابد مطرح و لذا جزء قلمروی ولایت فقیه نیز می باشد). دلیل ۳. روایت صدوق در عیون الاخبار الرضا از فضل بن شاذان: ایشان در باب فلسفه حکومت و ولایت اولی الامر و معصومین، ادله ای می آورد و سند روایت را توثیق کرده و در فقه الحدیث آن می گویند که عین تعلیلات و فلسفه ای که برای حکومت معصوم پذیرفته شده، در حکومت فقیه عادل هم جاری است. زیرا این وظایف حکومتی را فرشتگان انجام نمی دهند بلکه باید حکومت اسلامی انجام دهد. (۴۴) روایت مزبور در باب وظایف حکومت اسلامی می گوید: «جامعه نیازمند حاکم و رهبر امینی است که مانع تجاوز افراد از حدود خویش و ورود به ممنوعات شود زیرا اگر روال طبیعی حاکم شود و مهار نگردد، مردم از منافع شخصی و لذائذ خود در نمی گذارند و هدف هریک، صرفا تامین منافع خود خواهد شد". پس حاکم اسلامی، باید روال کار جامعه را نظم دهد به گونه ای که مانع فساد شود و احکام و حدود خدا را جاری کند. هیچ جامعه و فرقه ای، بی نیاز از رهبر و رئیس در امر دین و دنیا که تقسیم ثروت عمومی و اقامه نماز جمعه و جماعت کند و مانع ظلم ظالم شود و ... نیست و گرنه دین بر باد می رود و سنت و احکام، تغییری کند و بدعتگزاران زیاد می شوند و مسلمین در شبهه می افتند... چون توده مردم نیازمندند و اهواء و منافع



وروحیات مختلف و متضاد دارند. اگر کسی حافظ تعالیم پیامبر نباشد، ملت فاسد می شود. واضح است (و آقای منتظری نیز به همین دلیل برای ضرورت حاکمیت از جمله به این روایت، استناد می کند) که این ادله همه در زمان غیبت معصوم (ع)، همچون دوران حضور، برقرار و مقتضی تشکیل حکومت اسلامی تحت ولایت فقیه در همه دورانهاست و دقیقا قلمروی این حاکمیت را همان وسعت نیازهای اجتماعی (اعم از اقتصادی و سیاسی و حقوقی و فرهنگی) اثبات می کند، به عبارت دیگر همه وظایف مدنی و تأمیناتی و خدماتی حکومت‌های عرفی و عقلانی و همه اختیارات یک حکومت، دقیقا در مورد ولایت فقیه نیز صدق می کند بلکه دایره اختیارات حکومت اسلامی بیشتر است زیرا وظایف وسیع تر و شامل تری از یک حکومت مادی صرف دارد و آقای منتظری نیز در دامنه اختیارات رهبری نظام، کاملا بر این گستره، تأکید می ورزیدند و این تأکید به حدی بود که در مذاکرات قانون اساسی، هر جا در باب قوای سه گانه کشور بحث شده، ایشان جانب اختیارات وسیع تر رهبری را گرفته و مثلا اگر در باب استقلال قوه قضائیه (مذاکرات اصل ۱۴۲) بحث می شده، ایشان اعتراض می کردند که: «کلمه مستقل در عبارت "قوه ای است مستقل"، باید عرص کنم که ما یک رهبری داریم که همه قوا زیر نظر اوست. دادستان و رئیس دیوانعالی کشور باید از طرف رهبر معین شود ولی معنای "مستقل"، این است که از همه کس مستقل است!! و این درست نیست. لاقلا تصریح کنید که مستقل از قوه مجریه و مقننه باشد.» حتی در پاسخ به آقای صافی که می گوید: «قاضی مثل سایر کارمندان دولت نیست که اگر والی دستوری به او داد او باید آن دستور را انجام بدهد.» ایشان پاسخ می دهند: «قاضی بالاخره منصوب رهبری است پس مستقل نیست.» (۴۵) یابه عنوان مثال در باب اصل ۱۴۷ که انتخاب ریاست دیوانعالی و دادستان کل کشور به وسیله رهبر را محدود به افراد مورد تأیید اکثریت قضات کشور می کرد، ایشان شدیداً با انتخاب قضات و اکثریت مخالفت کرده و می پرسد: «اگر از طرف قضات تعیین شدند ولی از نظر رهبر، واجد شرایط نبودند، اینجا چه باید کرد؟» (۴۶) و از این موارد در مجلدات ولایت فقیه و سایر سخنان ایشان، نظایر بسیار است. جناب آقای منتظری در باب اختیارات ولی فقیه و وجوب اطاعت از او (حتی از ناحیه فقهاء) مکرراً استدلال عقلی و نقلی کرده و تصریح نموده که پس از تحقق ولایت یک فقیه، دیگر "خط قرمز" برای سایر فقهاء به وجود می آید: «فلا محاله یصیر الوالی بالفعل من الفقهاء من انتخبته الامه و فوضت الیه الامانه الالهیه فهو الذی یحق له التصدی لشؤون الولاية بالفعل و لا یجوز للباقیین و ان وجد والشرائط مباشرتها الا تحت امره و نظره من غیر فرق بین الامور المالیة و غیرها و الجزئیة والکلیة» یعنی "وقتی ولایت و حاکمیت برای فقیه واجد شرایطی، توسط خبرگان ملت، تحقق و فعلیت یافت و امانت الهی به او تفویض شد، اوست که متصدی شئون و اختیارات حکومتی است و هیچکس دیگر و سایر فقهاء، حتی اگر واجد شرایط باشند حق تصرفات حکومتی را ندارند مگر آنکه تحت امر و تحت نظر رهبر باشند و هیچ تفاوتی میان امور مالی و سایر امور، اعم از جزئی و کلی از این حیث نیست!!! انتخابات خبرگان: این در صورتی است که مردم در انتخابات خبرگان شرکت نکنند. اما به عقیده آقای منتظری در مباحث فقهی خود، حتی اگر مردم در انتخابات خبرگان شرکت نکنند، باز ولایت فقیه، ثابت است و گر چه مردم، به دلیل امتناع از شرکت در انتخابات معصیت کرده اند اما وظایف ولی فقیه، دست کم از باب حسبه و در هر حدی که امکان داشته باشد باقی است و در هر صورت: «لا یجوز تقدم غیره علیه فی ذلک مع وجوده بل یجب الائتمار باوامره» پس همه باید از او اطاعت کنند. (۳) افقهیت و اعلمیت در باب یکی از شروط ولایت و رهبری، جناب آقای منتظری، در مباحث فقهی خود توضیح داده است که در امر حکومت، مراد از فقاها، آگاهی اجتهادی به مسائل مورد ابتلاء در جهات مختلف زندگی یعنی عبادات و معاملات و امور سیاسی و اقتصادی و روابط بین الملل و امثالهم است و این را در توضیح روایتی از حضرت امیر (ع) (۴۷) در باب "فقیه" و "فقاها" می آورد که: «الرابع من شروط الامام: الفقاها و العلم بالاسلام و بمقرراته اجتهادا فلا یصح امامة الجاهل بالاسلام و بمقرراته او العالم بها تقلیدا... المراد بالفقیه، هو العالم المسائل المبتلی بها فی الجهات المختلفة من الحیاة من العبادات و المعاملات و السياسات و اقتصادیات و علاقات الامم و نحو ذلک فالاعلم الا بصیر بالاحکام الکلیه، و بالموضوعات و ماهیه الحوادث الواقعه، و الظروف المحیطه و مسائل العصر احق

من غیره. و هذا امر تحکم به الفطره ایضا، مضافا الی الآیات و الروایات التي مضت « (۴۸) چنانچه تصریح شده، ایشان فقاهت لازم برای ولایت و حکومت را فقاهت منحصر در احکام عبادی و فردی و... (اجتهاد معهود حوزوی به تعبیر امام "رض) "ندانسته و آگاهی اجتهادی از اسلام و مقررات و قوانین آن در همه ابعاد و ویژه ابعاد حکومتی و اجتماعی را لازم دیده و رهبری و امامت غیر فقیه و مسلمانان مقلد (عدول مؤمنین) را در شرایط عادی جایز نمی داند و به صراحت توضیح می دهد که مراد از علمیت، تنها افقهیت به معنای رایج حوزوی نیست بلکه وی آگاهی از حوادث واقعه اجتماعی و موضوعات و شرایط محیط و مسائل عصر را شرط رهبری دانسته و حتی می گوید علاوه بر آیات و روایات، فطرت هم این نوع افقهیت را لازمه ولایت و زعامت می داند به ویژه که ایشان خود معترف است و همه می دانند که در زمان قائم مقامی رهبری که خود را عملا برای رهبری، عرضه کرده بودند هرگز به معنای حوزوی، افقه و اعلم نبوده و حتی هنگام عرضه رساله عملیه خود، مورد مخالفت حوزوی قرار گرفتند و در برخی محافل، ایشان را "مرجع دولتی" می نامیدند. ایشان خود در بحث تراحم شروط "ولایت" به نکته جالبی توجه داده است. « (۴۹) وی می پرسد اگر بعضی شرایط در یکی و بعضی در دیگری باشد، کدام را باید به رهبری برگزید؟! و تاکید می ورزد که این موارد یکی و دو تا هم نیست بلکه احتمالات بسیار دارد. ایشان سپس نظر علمای اهل سنت (ماوردی، ابویعلی فراء و...) و شیعه و حتی حکمایی چون بوعلی (۵۰) را در باب "تفصیل" در مقام تراحم عملی نقل کرده و آن را تایید می کند یعنی نظریه "همه یا هیچ" را نپذیرفته و حکم به عدم جواز تعطیل حکومت و ولایت فقیه در صورت فقدان "فرد جامع همه شرایط در حد اعلی و از هر حیث" می کند و جالب است که "عقل"، "توان تدبیر" و "عدالت" را اهم شرایط می شمرد و شان آن را از شان فقاهت حوزوی، در امر حکومت، مؤثرتر و مهم تر دانسته و تشخیص آن را هم به عهده مجلس خبرگان می داند: «ومن اهم موارد التراحم و اکثرها ابتلاء التراحم بین الفقاهة و بین القوة و حسن التدبیر كما تعرض له ابن سینا و ان ناقشنا فی مثاله. و لعل الثانی اهم. اذا النظام و تامين المصالح و دفع الکفار و الاجانب لا تحصل الا بالقوة و حسن التدبیر و السیاسة». یعنی از مهم ترین و بیشترین موارد ابتلاء، آن است که یکی از علماء، فقیه تر (افقه و اعلم) و دیگری تواناتر در امر تدبیر و رهبری باشد در این موارد، ترجیح با دومی است گرچه به معنای حوزوی، افقه نباشد. زیرا شرط حفظ نظام اسلامی جامعه و تامین مصالح و دفع کفار و اجانب، حسن تدبیر و قدرت سیاسی و... است. ۴) انتخابات خبرگان، شورای نگهبان و روش نقد و نظارت و اعتراض به رهبری در باب گزینش رهبری و انتخابات عمومی و بی واسطه یا با واسطه بودن آن، آیت... منتظری استدلال می کردند که گرچه مردم در انتخابات رهبری، مشارکت دارند اما نتیجه در مرحله دوم و با وساطت خبرگان، حاصل می شود و اطمینان در صورت دو مرحله ای بودن انتخابات، بیشتر است زیرا احتمال خطا در توده های مردم ساده، بیشتر از احتمال خطای خبرگان است. سپس در باب این شبهه و احتمال که شاید خبرگان، منافع فردی خود را در انتخاب رهبری، ملاک قرار داده و مصالح اجتماعی را رعایت نکنند، ایشان پاسخ می دهند که علاوه بر "خبرویت"، "قید" عدالت "هم در خبرگان وجود دارد و بدان علت که خبرگان، عادل می باشند، هرگز چنین احتمالی در مورد ایشان روا نیست: «النتیجة تحصل فی المرحلة الثانية. و الاطمینان بالصحة فی هذه الصورة اکثر و اقوی بمراتب اذا الخبراء فلما یحتمل فیهم فی البسطاء من الامة و احتمال رعاية الخبراء لمصالحهم الفردية دون مصالح المجتمع و المصالح النفس الامریة، یدفعه اشراط العدالة فیهم مضافا الی الخبرة، فتدبر» (۵۱) بنابراین "شبهه دور" و چیزهایی از این قبیل به نظر آقای منتظری به استناد "عدالت" که شرط حضور در مجلس خبرگان است، منتفی می باشد این خبرگان مردم اند که تصمیم نهایی را برای مردم و در چارچوب احکام شرع در مورد مصداق رهبری می گیرند. این نقش به قدری جدی است که به عقیده ایشان، حتی اگر اکثریت مردم از شرکت در انتخابات خبرگان، اجتناب کنند، مرتکب معصیت و گناه کبیره شده اند و حتی حکومت می تواند مردم را مجبور به شرکت در انتخابات کند: «التعاس ذلك معصية كبيرة فيجوز للحاكم المنتخب في المرحلة السابقة اجبارهم على ذلك كما هو المتعارف في بعض البلاد في عصرنا» (۵۲) سپس به سراغ راه حل بعدی رفته و می گوید اگر اجبار مردم برای شرکت در

انتخابات عملی نباشد، اکثریت که در انتخابات شرکت نکرده اند، باید تابع رای اقلیت که مشارکت کرده و خبرگانی را برگزیده اند شده و همین تسلیم و تبعیت، در حکم گزینش و تایید خبرگان منتخب اقلیت خواهد بود. راه حل بعدی ایشان باز هم جالب توجه است و آن است که اگر مردم در انتخابات شرکت نکنند باز هم تکلیف فقیه به قوت خود باقی است و او از باب حسبه، در حد امکان باید به وظایف اجتماعی و حکومتی بپردازد چون حکومت، تعطیل بردار نیست و باز هم بر او واجب است که متصدی امور گردد. (۵۳) امور حسبیه هم دیدگاه ایشان (که دیدگاه درستی است)، محدود در چند قلمروی جزئی مثل سرپرستی اموال مجهول المالک یا دیوانگان و ... نیست بلکه شامل امور سیاسی، اقتصادی، نظامی و ... و حفظ مرزها و امنیت داخلی و خارجی و حفظ نظام مسلمین و نهی از منکر و امر به معروف در امور حکومتی و ... است: «لا تنحصر الامور الحسبیه فی الامور الجزئیة لحفظ الاموال الغیب و القصر مثلا. اذ حفظ نظام المسلمین و ثغورهم و دفع شرور العداء عنهم و عن بلادهم و بسط المعروف فیهم و قطع حذور المنکر و الفساد عن مجتمعهم من اهم الفرائض و من الامور الحسبیه التي الايرضی الشارع الحكيم باهمالها قطعاً فيجب علی من تمكن.» (۵۴) مردم، همچنین مختار در انتخاب هر کس به رهبری نبوده و صرف اکثریت آراء بدون تبعیت از ضوابط اسلامی، مشروعیت نمی آورد: «لا تنعقد الولاية لمن فقد الشرائط و ان اختاروه بأرائهم» (۵۵) از طرفی ایشان معتقد بودند که اگر مردم در انتخابات جهت انتخاب رهبر صالح (که باید دارای ۸ شرط باشد) مشارکت نکنند و حکومت هم نتواند آنها را مجبور به شرکت در انتخابات کند، بدون رای اکثریت، رهبر توسط اقلیت انتخاب شود و اگر اقلیتی هم در کار نبود، رهبر بدون انتخابات خود اقدام به انجام وظایف در حد توان و از باب حسبه (با دامنه ای کاملاً وسیع) کند، آنگاه در پاسخ به این پرسش که اگر بدون انتخابات هم ولایت برای فقیه واجد شرایط ثابت شود پس اصولاً چه نیازی به انتخابات برای کسب مشروعیت است، خود پاسخ می دهد: «فعلیه الحكومة تحتاج الی قوة و قدرة حتى يتمكن الحاكم من اجراء الحدود و تنفيذ الاحكام. و واضح ان بیعة الامه و انتخابهم مما یوجب قوة الحكومة و نجاتها. و اما المتصدی حسبه فکثیرا ما لا یجد قدرة تنفيذیه فیتعطل قهرا کثیرا من الشئون.» (۵۶) یعنی فعلیت و تحقق خارجی حکومت، محتاج به قدرت و نیروی اجتماعی است تا حاکم بتواند حدود الهی و احکام شرعی را اجرا کند و واضح است که بیعت مردم و انتخابات و آراء عمومی باعث قدرت و مقبولیت و تحقق حکومت و نفوذ کلمه حکومت است و فقیهی که از باب حسبه و بدون رای مردم بر سر کار آید چه بسا قدرت تنفیذ احکام خود را نداشته باشد و بدون اطاعت پذیری اجتماعی، از پس اداء بسیاری از شئون حکومتی خود بر نخواهد آمد. این نظریه بدان معنی است که ایشان هم می پذیرد آراء عمومی، نه در مشروعیت بلکه در مقبولیت و مقدریت حکومت فقیه صالح، دخالت دارد و بر بقیه فقهاء نیز اطاعت از او در امر حکومت واجب است. چنانچه ایشان در همین مباحث بارها بر آن تصریح کرده اند، گرچه در همین مباحث از طرف دیگر، انتخاب عمومی در چارچوب شرع را در صورت فقدان نص و نصب خاصی منشا ولایت می داند و جمع این دونظر نیز آسان نبوده و غیر منطقی می نماید. به ویژه که ایشان در مسئله ۱۵ نیز به وضوح از آسیب پذیری افکار عمومی یاد کرده و آنان را قابل اغواء و اهل هوی نامیده و بنابراین ضرورت وساطت فقهای عادل و خبرگان رامجددا مورد تاکید قرار می دهد: «و فی اعصارنا یمکن حل المشکلة بان یحال الی هیئة المحاکمة علی الدستور - و هم فقهاء عدول من اهل الخبرة - تعیین الواجدین للشروط من المرشحين و اعلمهم الامه فتنتخب للامه واحدا منهم کما فی دستور ایران بالنسبة الی رئیس الجمهوریه، ... فینذر الاشتباه و الخطاء حنیئذ. و کیف کان فاحالة الانتخاب الی العامة بلاتحديد فی البین مع فرض کون الاکثر من اهل الاهواء و الاجواء او جهلاء بالمصالح و المفساد مشکلة جدا. و فی کلام سیدالشهداء: الناس عبید دنیا و الدین لعق علی السنتهم یحوظونه مادرت معاشیهم فاذا محصوا بالبلاء قل الدیانون.» (۵۷) یعنی افکار عمومی آسیب پذیر بوده و به آراء عمومی بدون هیچ نظارت استصوابی، نمی توان اعتماد کرد و راه حل، آن است که تعیین صلاحیت رهبری و معرفی رهبر به مردم باید به فقهاء عادل خبره و شورای نگهبان قانون اساسی واگذار شود چنانچه تعیین صلاحیت نامزدهای ریاست جمهوری نیز باید با شورای نگهبان و خبرگان عادل باشد و در این صورت بسیار به ندرت ممکن است اشتباهی

اتفاق افتد اما اگر تعیین رهبر به انتخابات عمومی و مستقیم مردم بدون هیچ محدودیت و فیلتر نظارتی واگذار شود، کار بسیار مشکل می‌شود زیرا اکثریت مردم، اهل هوس و یا عامی و جاهل به مصالح و مفاسدند چنانچه در روایت از سیدالشهدا (ع) نقل است که مردم بنده دنیا و منافع و لذائد خویش اند و تا عیش آنان برقرار است دیندارند اما وقتی در آزمون سختیها گرفتار آیند، دینداران، بسیار کمیاب می‌شوند». (۵) انتقاد از نظام و رهبری اینک به نحوه "انتقاد از رهبری" در مباحث فقهی جناب آقای منتظری می‌رسیم و ملاحظه می‌کنیم که ایشان چه مقدار در عمل، بدان نظریات فقهی خود وفا کرده اند!! ایشان حکومت فقیه عادل را از باب "وکالت" ندانسته و تاکید می‌کردند که انتخابات عمومی در باب تعیین رهبری (انتخابات خبرگان)، هرگز به معنی "وکالت فقیه" نیست گرچه انتخابات ممکن است شبیه نوعی وکالت دادن به نظر رسد. البته اگر به معنای لغوی، نه اصلاحی "وکالت" که متضمن نوعی تعهد دو جانبه میان "ولی فقیه" و "مردم" و حاکی از حقوق و تکالیف متقابل است، نظر داشته باشیم، بحثی لفظی است. بنابراین درباب ولایت فقیه، آراء عمومی، نه به مفهوم وکالت دادن یکطرفه و اذن مردم به یک فقیه برای حاکمیت است نه به معنی نیابت فقیه از ناحیه مردم است و نه حتی از این باب که مردم برای فقیه، احداث ولایت و سلطه مستقل کنند زیرا اولی عقد نیست و دومی، عقد جائز است که مناسبتی با حکومت (که باید "لازم" و بادوام باشد) ندارد و سومی هم دلیلی بر جوازش نداریم. البته بدان معنی که مردم امارت به ولی فقیه، واگذارده و اظهار اطاعت می‌کنند، می‌تواند نوعی وکالت (به معنی لغوی نه اصطلاحی و حقوقی) دانسته شود اما ماهیت "وکالت" ندارد و در صورت عدم نص، بیعت مردم با رهبر، نوعی "تعهد لازم" و غیر قابل تخلف است و مردم، حق نقض و پیمان شکنی ندارند حال آنکه اگر حکومت فقیه عادل، از باب "وکالت از ناحیه مردم" بود، مردم می‌توانستند هر وقت اراده کنند او را عزل کنند در حالی که چنین چیزی درست نیست و باید از حاکم صالح، پس از بیعت اطاعت کرد. (۵۸) و مردم و رهبر، هر دو باید شرعا به تعهد خویش عمل کنند. در خصوص اتهام زدن به حاکم و تلاش برای برکناری وی یا حق شورش، آقای منتظری در پرهیز از قضاوت‌های عجولانه علیه حاکم و یا انگیزه های مادی و جناحی و قدرت طلبانه در تلاش برای تضعیف یا تعویض و حذف رئیس نظام، احتیاط‌های بسیار به خرج داده و در مورد اتهاماتی که به حکومت زده می‌شود، عکس العمل نشان می‌دهد و در مجلس خبرگان، در مذاکرات مربوط به اصل "خلع رهبری" در صورت فقدان یکی از شرایط می‌پرسد: «من سؤالم این است که اینکه می‌گوئید "فاقد یکی از شرایط،" تهمت زننده کیست؟ اگر هر روز، یک نفر در روزنامه یا در مقاله ای نوشت که این رهبر فاقد شرایط رهبری است آیا ما باید فوری مجلس خبرگان تشکیل دهیم یا میزان معینی باید داشته باشد؟» (۵۹) و حتی وقتی آقای حاجتی کرمانی می‌گوید: «برای اینکه اشکال آقای منتظری پیش نیاید، شورای نگهبان را در اینجا دخالت دهید. یعنی شورای نگهبان تشخیص بدهد و خبرگان را برای اینکار جمع کند.» آقای منتظری پاسخ می‌دهد: «هر روز برای هر عذری نباید مجلس خبرگان تشکیل شود.» (۶۰) ایشان در مباحث فقهی خود نیز معتقد بود که حتی به صرف وقوع چند خطا نمی‌توان حاکم را زیر سؤال برد و باید حق خطا کردن را تا حدودی به رسمیت شناخت نه تنها خطا، بلکه حتی برخی گناهان جزئی را هم نمی‌توان به کلی منتفی دانست و به صرف وقوع خطا یا عصیان، علیه حکومت، شورش و نقض بیعت کرد. مسئله از سنخ کالای خریدنی نیست که اگر معیوب در آمد، به راحتی حکم به بطلان بیعت کرد و کالا را به اصطلاح پس داد و معامله را بر هم زد زیرا خطا و اشتباه و حتی گناه از افراد بشر سر می‌زند: «اذا الخطاء و الاشباه و کذا العصیان مما یكثر وقوعها فی افراد البشر و جواز نقض البیعة و التخلف عنها حیث یوجب تزلزل النظام و عدم قراره اصلا. فلا یقاس للمقام بما اذا ظهر التخلف فی المبیع ذاتا او وصفا کما اذا باع الشیء علی انه خل فبان انه خمر علی انه صحیح فبان معیبا حیث یحکمون فیهما بفساد البیع او الخیار فیہ، فتامل.» (۶۱) ایشان حتی جلوتر رفته در جای دیگری تصریح می‌کند که اگر کسانی احراز خلاف و انحراف در حکومت کنند، نمی‌توانند به سادگی و بدون لحاظ همه جوانب، نقض بیعت کنند به ویژه که ممکن است هر کس فردا چنین ادعائی کند و به این بهانه نظام اجتماعی را تضعیف و متزلزل کند و باعث هرج و مرج و بی قانونی گردد. «هل لا یصیر تجویز هذا المر وسیله لتخلف

بعض الناس عن امامهم مستمسکا بهذا العذز فیلزم الهرج و المرج.» (۶۲) ایشان از این هم پیش تر رفته و می گویند: «فالظاهر انه لا يمكن القول بانعزاله من الولاية قهرا او بجواز الخروج عليه بمجرد صدور معصية جزئية او ظلم منه في مورد خاص او صدور امر منه بهما مع بقاء النظام على ما كان عليه من كونه على اساس موازين الاسلام. هذا من غير فرق بين ان تكون المعصية الجزئية في محاوراته و اموره الشخصية او في تكاليفه بالنسبة الى المجتمع و من غير فرق في ذلك بين الوالى الاعظم المنتخب و بين الوزراء والمدراء والامراء و العمال المنصوبين من قبله . بدهاء ان الحكام غير المعصومين يكثر منهم صدور الهفوات و الاخطاء و المزالق و لا سيما من العمال المنصوبين من قبل الوالى الاعظم، و ربما يكون لبعضهم اعتذار او تاويل او اختلاف في الفتوى او في تشخيص الموضوع. فالحكم بالانعزال او الخروج بل العصيان و التخلف ... يكون مخلا بنظام المسلمين و وحدتهم و يوجب الفوضى و الهرج و المرج و اراقه الدماء و اثاره الفتن في كل صقع و ناحيه في كل يوم بل في كل ساعة و لا سيما بالنسبة الى الامراء و العمال لكثرتهم و كثرة المزالق فيهم.» (۶۳) يعنى حتى به صرف وقوع چند گناه جزئی یا چند ظلم کوچک در موردی خاص یا صدور دستوری که به گناه یا ظلم کوچک منجر شود، در صورتی که اصل جهت گیری نظام در مسیر درست و اسلامی باشد، باعث منعزل شدن رهبری نشده و حق شورش به مردم نمی دهد، اعم از اینکه آن معصیت جزئی در گفتگو و محاورات یا امور شخصی رهبر اتفاق افتد یا در وظایف حکومتی و اجتماعی او (چه رسد به سایر مقامات حکومتی که در مراتب پایین قرار دارند که شامل وزراء و کارگزاران و استانداران و... می شود). زیرا بدیهی است که حاکمان، معصوم نیستند و نیز چه بسا کاری به نظر مردم، معصیت و گناه و ظلم به شمار آید حال آنکه مسئولین برای آن عذر یا توضیحی داشته یا نظر دیگری دارند و با ناظر منتقد، موضوعا یا حکما اختلاف نظر دارند و به عبارت دیگر، موضوع اصلا گناه و خیانت و ظلم نیست و معترضین اشتباه می کنند. اگر هر کس براساس تحلیل شخصی یا جناحی خود، حکومت را نامشروع شمرده و دستور قیام و مخالفت و عزل رهبری را بدهد، باعث هرج و مرج و اختلال نظام اجتماعی و بی قانونی شده و وحدت اجتماعی را به خصومت‌های متعدد تبدیل می کند و باعث درگیری و خونریزی در هر روز - بلکه هر ساعت - و هر منطقه از کشور می شود زیرا هر آن و در هر نقطه ممکن است مسئولی خطا یا گناه کوچکی کند و یا جناح و فردی، او را به خطا و فساد، متهم کند و .. وی ادامه می دهد که اساسا حتی اگر فساد یا ظلمی احیانا اتفاق افتد، با صرف یکی دو تخلف، مسئولین، فاسق و ظالم و نامشروع نمی شوند و ملکه "فساد" و "وصف ثبوتی" ظلم "ایجاد نمی شود: «الظاهر فی هذه الموارد، بقاء المنصوب ... و وجوب النصح و الارشاد و وجوب اطاعتهم فيما يرتبط بشؤون الامه من التكاليف و ان لم تجز اطاعتهم فی الجور و المعصية.» (۶۴) یعنی در صورتی که فساد جزئی از مسئولی سرزد، باید او را نصیحت و ارشاد نمود و در عین حال، در امور صحیح حکومتی، اطاعت کرد و مشروعیت حکومت به قوت خود باقی است. البته در صورتی که تخلفات، دیگر جزئی و موردی نبوده بلکه اصولی و غالب شود، باید با رعایت مراتب، نهی از منکر کرده و در اصلاح آن حکومت نیز کوشید ولی اگر نظام دچار انحراف اساسی از موازین اسلام و عدل شده و بنیان حکومت را بر استبداد و فسق و ظلم به مردم نهاده یا به استعمارگران وابستگی یابد و با نصیحت و انتقاد، اصلاح نشد آنگاه است که می توان در جهت تعویض حاکم، تلاش (از مسالمت آمیز تا مسلحانه) صورت داد. (۶) صدا و سیما جناب آقای منتظری، علیرغم توصیه های اخیر خود، در مباحث استدلالی و فقهی، مدیریت صدا و سیما رادر چارچوب اختیارات رهبری و از توابع آن می دانست: «الی هذه السلطات الثلاث يرجع جميع تكاليف الحاكم فی نطاق حکومته حتی ان ... الاذاعة و التلفزيون ایضا» (۶۵) و در مذاکرات قانون اساسی نیز: «ما می دانیم که رادیو و تلویزیون چه نقش اساسی دارد در ساختن اجتماع و افکار اجتماع را هدایت می کند. آن وقت رهبری و حوزه علمیه که بایستی جهات دینی و اسلامی مردم و اخلاق و معنویات مردم را تامین می کند، آیا نگذاریم در رادیو و تلویزیون؟ و رادیو و تلویزیون را بگذاریم در اختیار قوه مقننه و مجریه؟! ... قطعاً بایستی که در رادیو و تلویزیون مقام رهبری دخالت داشته باشد. جا پا برای رهبری بگذارید» (۶۶)

(۷) خمس و وجوهات شرعی همچنین ایشان در حالی رهبری نظام را از قبول وجوه شرعی، منع می کند که خود بصراحت «خمس



«راحق مخصوص مقام رهبری و منصب امامت می‌داند و استدلال می‌کند که انفال و خمس، اولاً و بالذات از آن خدا و در اختیار حکومت اسلامی است و اصناف سه‌گانه که خمس بدانها تعلق می‌گیرد، نه مالک آن بلکه مورد مصرف آن هستند (۶۷)» و «مرسله حماد» و «مرفوعه احمد بن محمد» را نیز چنین توجیه می‌کند که صدر این دو روایت، از تقسیم سهام، سخن به میان آمده ولی این، امام و رهبر است که وجوه را تقسیم می‌کند و هر مقدار که اضافه آمد، باز در اختیار ولی و حاکم است و تسهیم به سهام مساوی نیز لازم نیست، بدین ترتیب، میان اخبار «تقسیم» با اخبار دال بر اینکه همه خمس، حق امام و حاکم اسلامی است، جمع می‌کند: «المفروض فی مرسله حماد وجود امام مبسوط الید و رجوع جمیع الاخماس و الزکوات و غیر همامن الاموال الشرعیه الیه... فیعلم بذلك کله انه لیس للاصناف الثلاثة بالنسبه الی الخمس ملکیه و اختصاص. بل الخمس با جمعه حق و حدانی ثابت للامام... جعل لمنصب الامامه والحکم و تحت اختیار الامام و ان له ان یصرفه فی جمیع مایراه من مصالح نفسه و مصالح المسلمین و منها ایضا اداره عیشه الفقراء کما جعلت الزکاء و سائر الضرائب الاسلامیه ایضا تحت اختیاره» (۶۸) یعنی روایت حماد، مربوط به جائی است که حکومت اسلامی تشکیل شده و رهبر مبسوط الید و دارای اختیارات کافی حضور دارد و همه خمس و زکات و سایر وجوه شرعی و مالیاتها در اختیار اوست و سه گروه مصرف‌کننده خمس، مالکیت یا اختصاصی نسبت به خمس ندارند بلکه خمس، حق ویژه رهبری و تنها در اختیار حاکم و رهبر است و او می‌تواند آن را در هر مورد و زمینه‌ای که مصلحت مسلمین و خود می‌داند و نیز اداره زندگی محرومین بمصرف برساند و همچنین است زکات و سایر مالیاتهای اسلامی که همه باید در اختیار حکومت و رهبر باشد. سپس نظر فقهی حضرت امام «رض» را نیز در تایید نظر خود، نقل می‌کند که: «من تدبر فی مفاد الآیه و الروایات یظهر له ان الخمس بجمیع سهامه من بیت المال والوالی ولی التصرف فیه، و نظره متبع بحسب المصالح العامه للمسلمین و علیه اداره معاش الطوائف الثلاث من السهم المقرر ارتزاقهم منه حسب ما یری. کما ان الزکوات بیده فی عصره یجعل السهم فی مصارفها حسب ما یری من المصالح... و الظاهر ان انفال ایضا لم تکن ملکاً لرسول الله و الائمه «ع» بل لهم ملک التصرف» (۶۹) یعنی با تدبر در معنی آیات و روایات (مذکور در متن)، آشکار می‌شود که خمس، کلیه سهام خمس، متعلق به بیت المال است فقط و ولی و حاکم، که حق تصرف در آنها را دارد که بحسب مصالح عمومی مسلمین، آن وجوه را به مصرف می‌رساند و سه گروه مذکور از این طریق ارتزاق می‌کنند. چنانچه زکات نیز در اختیار رهبری است و آن را هر جا صلاح بداند مصرف خواهد کرد. آقای منتظری سپس راه ورود دیگری نیز برای حل همین مسئله جسته است: ۱. خمس مال مخلوط به حرام را از صدقات بدانیم؛ ۲. خمس ارض ذمی را هم از زکوات بدانیم نه متعلق به رقبه ارض؛ ۳. معادن و گنج‌ها و آنچه در قعر دریاها یافت شود را از انفال مختص به امام و حاکم و خمس را از قبیل حق اقطاع از ناحیه وی بدانیم؛ ۴. خمس ارباح را نیز از مالیاتهای خاص بدانیم که بدلیل محرومیت از زکوات و مالیاتهای شرعی، ائمه اواخر «ع» وضع کردند بنابر این آنها هم مختص به امام و رهبر خواهد بود. (۷۰) ایشان سپس در مورد عصر غیبت و تکلیف خمس در آن، پس از نقل نظریات ۱۴ گانه به نقل از حدائق و... و دو نظر از متاخران، خود چنین اظهار نظر می‌کند که: در مورد خمس و انفال و... متصدی اخذ و صرف آنها در شئون امامت و حکومت، آن کسی است که حق حاکمیت شرعی دارد یعنی پیامبر «ص» و امام «ع» و سپس فقیه عادل...: «للفقیه العادل العالم بمصالح الاسلام و المسلمین» (۷۱) و در صورتی که حکومت در دست فقیه عادل نباشد، بهمان مقدار که می‌تواند: «... عدم بسط ید الفقهاء الصالحین للحکومه و عدم استقرار الحکومه المطلقه لهم لاینافی وجوب تصدیهم لبعض شئونها الممكنه و صرف الاموال المقرره فی مصارفها بقدر سعه نطاق الحکم کما استقر علی ذلک عمل ائمتنا (ع)». (۷۲) یعنی فقیه صالح حتی، اگر بر حکومت، مسلط و مبسوط الید نبوده و فاقد حکومت مطلقه باشد، باز هم به همان میزان که برای او ممکن است، خمس و وجوه شرعی را دریافت کرده و به مصرف شرعی برساند چنانچه ائمه «ع» چنین می‌کردند. (۸) چند نمونه دیگر از مواضع ایشان در مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی الف. در دفاع از فقاهت خبرگان و نفی آزادیخواهی به سبک غربی می‌گفت: «در بعضی از نوشته‌ها دیده می‌شود که راجع به مجلس خبرگان چیزهایی نوشته‌اند

و مثل اینکه خودشان را قیم ملت ایران خیال کرده اند. خیال کرده اند ملت ایران رشدی ندارد... مثل اینکه آقایان دلشان می خواسته است یک حکومتی باشد به سبک غربی که به همه آزادی مطلق بدهد ولی نه در چارچوب قوانین اسلامی. حالا اوقاتشان از این تلخ شده که یک عده افراد متعهد و مسئول و علاقمند به اسلام، برای اداره مجلس خبرگان، انتخاب شده اند. خبرگانی را هم که ملت انتخاب کرده اند برای همین بود که آنها به آداب اسلامی خبره اند.» (۷۳) ب. در مخالفت با آزادی احزاب و انجمنها در تخلف از احکام شرع، حتی در مورد آزادی «انجمنهای هنری» نیز، حساسیت دقیقی نشان داده و می گفتند: «هنر غیر مشروع هم داریم. مثل رقص و دانس و موسیقی های حرام. کلمه «هنری» مطلق است و شامل آزادی هنرهای غیر مشروع هم می شود. ممکن است انجمنها و احزابی علیه اسلام تبلیغ کنند. مگر این انجمنها مجاز هستند؟» (۷۴) ج. در بحث از حیظه دخالت حکومت، این قلمرو را محدود به امور اجتماعی نکرده و حتی حکومت را موظف به سیاستگذاریهای کلی و ارشاد و هدایت در حریم خصوصی و خانوادگی می داند. (۷۵) د. در اینکه ملیت، دخالتی در ولایت فقیه ندارد و مفهوم «ولی امر مسلمین»، به علت مرزهای دولتی و رسمی، زیر سؤال نمی رود، در پاسخ نماینده ای که مرزی های رسمی را مانع اعمال ولایت فقیه و ولایت راجع در مرزها دانسته و استشهاد می کند به اینکه پاپ ساکن ایتالیا نمی تواند در کشورهای دیگر دخالت کند، ایشان پاسخ می دهد: «اولا در مذهب مسیح، دین از سیاست جداست و ثانيا پاپ در همه کشورهای مسیحی دخالت می کند» (۷۶) ه. در اینکه رئیس جمهور باید مرد باشد و زنان نمی توانند ریاست جمهوری را بمنزل مقصود برسانند بدون مماشات، اظهار می داشت: «راجع به مرد بودن، ما مسلمات اسلام را نمی توانیم کنار بگذاریم و از طرفی نمی خواهیم به خواهران خودمان جسارت شده باشد یا حقی را از آنها سلب کنیم. در مسئله حکومت و ولایت، این اشتباه است که ما خیال کنیم یک «حق» است. این وظیفه و مسئولیت است و باری سنگین است. چنانچه خدای تعالی بدوش عده خاصی بگذارد و زنها را نخواهند که این مسئولیت سنگین را به دوشش بگذارند، این هتک حرمت به زنها نشده و حقوقی از زنها ضایع نشده و من عرض کردم مسئله ولایت و مسئله قضاوت را گفته اند که مخصوص مردهاست و مسئولیت خیلی سنگین است که عواقب زیادی دارد. و ما این را مطمئن هستیم که خواهران ما چون معتقد به اسلام هستند و انقلاب هم انقلاب اسلامی است مسلما خواهران مانا راحت نمی شوند از اینکه چیزی که مطابق موازین اسلامی است بنویسیم... ما در مقام بیان هستیم و اگر بعضی مطالب را ذکر نکنیم این غلط است. ما تحاشی نداریم از گفتن و احکام اسلامی را بدون بیم می گوئیم.» (۷۷) و. در اینکه حقوق بشر غربی را باید کنار گذارد و ما براساس فقه اسلام است که حقوق اقلیتها را رعایت می کنیم نه از باب حقوق بشر غربی اظهار می دارد: «احتیاج به این نداریم که به حقوق بشر مراجعه کنیم برای حقوق اقلیتها... این سه اقلیت دینی شناخته شده از نظر اسلام محترم هستند و ما کاری نداریم که حقوق بشر چه گفته است. ۱۴۰۰ سال پیش نسبت به اقلیتها، اسلام توصیه کرده است.» (۷۸) ز. شورای شهر و شورای ده، تحت نظر شورای نگهبان: آقای منتظری در مذاکرات خبرگان هنگام تدوین قانون اساسی، در بحث از قانون شوراها، بیشترین اصرار را می کند که ترکیب و مصوبات شوراها، حتی شورای شهر و شورای ده، برای آنکه خلاف موازین اسلام نباشد، باید تحت نظر و نظارت شورای نگهبان باشد و بدون تایید شورای نگهبان، مصوبات شوراها، (شورای شهر و ده و ...) قانونی و مشروع و معتبر نباشد. سپس در برابر این سؤال شهید آیت که تصمیمات شوراها ۵۴۰۰۰ روستا را نمی توان به شورای نگهبان فرستاد و بهتر است که مرجع حل اختلاف عالی ترین دادگاه استان باشد، آقای منتظری می پذیرد که حال که نمی توان در هر ده، یک شورای نگهبان تشکیل داد، معذک ارجاع امر به دادگاه عالی استان را کافی نمی دانیم: «من این را کافی نمی دانم و بنظر من مرجع آن هم شورای نگهبان است و در هر شورای استان، یک نفر مجتهد هم باید باشد.» (۷۹) «ما می رویم در حضور شورای نگهبان و می گوییم در این اصل نوشته شده که تمام قوانین مملکت، هر چه باشد بایستی زیر نظر شما باشد پس شما موظفید برای همه استانها و شهرستانها و بخشها نماینده تعیین کنید که مقررات را زیر نظر بگیرند.» (۸۰) اخیرا جزوه دیگری از جناب آقای منتظری تحت عنوان "ولایت فقیه و قانون اساسی" منتشر شده

است که حاوی تناقضات جدیدی می باشد. این جزوه شامل برخی عبارات و اظهار نظرهای غیرعلمی نیز می باشد که پرداختن بدانها مفید نیست. به چند نکته از محتویات آن که متضمن بحث نظری و فقهی می باشد، در فرصت دیگری اشاره خواهیم کرد تا ناسازگاریهای آن نیز با مبانی فقهی ایشان آشکار گردد. این بحث را می توان ادامه داد و ما اینک آن را پایان می بریم بدان امید که خدای متعال، همه ما را به حرم امن خود فراخواند و از خطاهای ما درگذرد. پی نوشت ها: ۱- این متن توسط یک تن از تلامیذ آیت ا... منتظری که چند سال در درس خارج فقه ایشان شرکت کرده، تهیه شده و مسئولیت آن با سردبیری است. ۲) در اسات فی ولایة الفقیه - ج ۲ - فصل ۳، ص ۳۵۱ (همان ۴) تعابیر مؤلف محترم، بسیار صریح تر و مؤکدتر از این در مجلدات و مباحث فقهی بوده و در اینجا تنها به چند نمونه اشاره شده است. ۵) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران - اصل ۱۱۰ (۶) در اسات فی ولایة الفقیه - ج ۲ - فصل ۳، ص ۷۵۱ (ولایة الفقیه - همان - فصل ۴، ص ۸۱۱۴) همان ۹) همان، فصل ۴، ص ۱۰۵۸) همان، ج ۲، باب ۶، فصل ۱۵ (۱۱) همان، ج ۲، ص ۱۲۲۲) همان، ج ۲۲، ص ۱۳۲۳) همان ۱۴) همان ۱۵) مشروح مذاکرات مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی، ج ۱، ص ۱۰۷ - جلسه پنجم مجلس خبرگان ۱۶) همان - جلسه ۹ مجلس خبرگان - ص ۱۷۲۱۴) همان، ص ۲۱۹ (۱۸) همان - جلسه ۱۰ - ص ۱۹۲۳۹) همان مذاکرات - جلسه ۱۳ مجلس خبرگان - ص ۲۰۳۱۴) همان - جلسه ۴۲ - ص ۱۱۴۲ (۲۱) همان ۲۲) همان - جلسه ۴۳، ص ۲۳۱۱۸۲) همان مذاکرات، جلسه ۴۱، ص ۲۴۱۱۱۸) همان، جلسه ۴۵، ص ۲۵۱۲۱۳) همان، جلسه ۴۷، ص ۲۶۱۲۸۵) همان، جلسه ۴۶، ص ۲۷۱۲۳۸) همان ۲۸) همان، جلسه ۴۸، ص ۲۹۱۳۰۴) همان، جلسه ۲۲، ص ۵۵۸ (۳۰ - ۳۱) همان، جلسه ۲۲، ص ۳۲۵۷۰) همان جلسه ۴۹، ص ۳۳۱۳۲۸) ولایة الفقیه - ج ۲ - باب ۵ - فصل ۲ - ص ۴۱۶ - کیفیت انفاذ حکم الفقهاء فی عصر واحد (۳۴) سخنرانی ۱۳ رجب در قم (۳۵) ولایت فقیه، ج ۱، مقدمه، ص ۱۲ (۳۶) همان، ج ۱، ۷۳ و ۷۴ (۳۷) همان، ج ۱، ص ۷۳ و ۷۴ (۳۸) همان، ص ۳۹۷۷) همان، ص ۴۰۷۷) همچون محقق کرکی (به نقل از جواهر ۲۱/۳۹۶)، علامه (الالفین / ۱۸)، محقق نراقی (العوائد / ۱۸۷)، بروجردی (البدرالزاهر / ۵۲)، ماوردی (الاحکام السلطانیة / ۵)، ابن حزم اندلسی (الفصل فی الملل والاهواء و النحل ۴/۸۷) و ... (۴۱) ولایت الفقیه ج ۱، ص ۴۲۹۱) همان (۴۳) چنانچه شیخ در نهایت ص ۳۰۰ و محقق در شرایع (۱/۳۴۳) آورده اند (۴۴) همان، فصل ۳، باب ۳، ص ۱۶۲ (۴۵) مذاکرات قانون اساسی، جلسه ۵۷، ص ۱۵۷۰ (۴۶) همان جلسه، ۵۸ - (۴۷) ۱۶۰۴) شرح نهج البلاغه - ابن ابی الحدید - (۴۸) ۶/۹۹) ولایة الفقیه، ج ۲، فصل سابع، ص ۳۰۸، فی اعتبار الفقاهة (۴۹) همان، مسئله خامسه ص ۵۴۸ (۵۰) ابن سینا، شفاء، الهیات، فصل فی الخلیفة و الامامة (۵۱) ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۵۵۱، مسئله السابعة (۵۲) همان، ص ۵۷۱، الثانیة عشرة (۵۳) همان (۵۴) همان - الثالثة عشرة (۵۵) همان، ص ۵۳۷، المسئلة الثالثة (۵۶) همان، ص ۵۷۳ (۵۷) همان - الخامسة عشرة (۵۸) همان - ج ۱ - الرابعة عشرة (۵۹) مذاکرات خبرگان، قانون اساسی، جلسه ۶۲، ص ۱۷۱۰ (۶۰) همان (۶۱) ولایة الفقیه، ج ۱، المسئلة الثالثة ص ۵۴۲ (۶۲) همان، ج ۱ المسئلة الرابعة (۶۳) همان، المسئلة السادسة عشرة، ص ۵۹۳ (۶۴) همان (۶۵) ولایة الفقیه - ج ۲ - فصل ۴ ص ۵۸ (۶۶) مذاکرات خبرگان قانون اساسی - جلسه ۶۱ ص ۱۶۸۴ (۶۷) ولایة فقیه - ج ۳ ص ۱۱۰ (۶۸) همان - ص ۱۱۵ (۶۹) همان - به نقل از: البیع - الامام الخمينی «رض» - ج ۲ - ص ۴۹۵ (۷۰) همان - ص ۱۲۳ (۷۱) همان (۷۲) (۷۳) مذاکرات خبرگان قانون اساسی - جلسه ۳۰ - ص ۷۴۷۷۰) همان - جلسه ۲۸ - ص ۷۵۶۴۴) ولایة الفقیه - ج ۲ - ص ۲۶ (۷۶) مذاکرات خبرگان - جلسه ۶۶ - ص ۷۷۱۸۲۹) مذاکرات خبرگان - جلسه ۶۴ - ص ۷۸۱۷۶۸) همان - جلسه ۶۵ - ص ۱۷۸۱ (۷۹) مذاکرات قانون اساسی - ص ۱۰۰۶ (۸۰) همان - ص ۱۰۰۸ منابع مقاله: مجله کتاب نقد، شماره ۷، ؛

### قوانین اسلامی و تحول زمان و مکان

قوانین اسلامی و تحول زمان و مکان مسئله تحولات زمان و ثابت بودن ضوابط و قوانین اسلامی مسئله ای است که همواره این شبهه را ایجاد میکند که چگونه میتوان این ثابت را با آن متغیر تلفیق کرد. مسئله زمان و تغییر و تحول مسئله درستی است اما ظرافتی در

آنست که اغلب نسبت به آن بی توجه میمانند. فرد انسان و همچنین جامعه انسانی، حکم قافله ای را دارد که دائما در حرکت و طی منازل است. فرد و جامعه هیچکدام در حال سکون و ثبات و یکنواختی نیستند بنابر این اگر بخواهیم انگشت بر روی یکی از منازل بگذاریم و جامعه بشر را در یکی از منازلی که برای مدت کوتاهی توقف کرده، برای همیشه ثابت نگاهداریم بدون شک بر خلاف ناموس طبیعت عمل کرده ایم. اما باید توجه داشت که فرق است میان منزل و میان راه، منزل تغییر میکند اما آیا راه هم لزوماً تغییر میکند؟ آیا مسیر جامعه انسانی که همه قبول دارند که یک مسیر تکاملی است آیا آنهم تغییر میکند؟ به بیان دیگر آیا راه هم در راه است؟ و آیا بشر و جامعه بشری هر روزی در یک جهت و در هر مرحله ای از مراحل در یک مسیر جدید و بسوی یک هدف تازه حرکت میکند؟ پاسخ اینست که نه، خط سیر تکاملی بشر خط ثابتی است شبیه مدار ستارگان. ستارگان دائما در حال حرکتند ولی آیا مدار آنها دائما در حال تغییر است آیا باید چنین استدلال کرد که چون ستارگان در یک مدار حرکت میکنند مدار آنها هم ضرورتاً باید تغییر کند و اگر تغییر نکند آن ستاره در یک نقطه میخکوب میشود؟ واضحست که جواب منفی است. لازمه حرکت داشتن ستاره این نیست که مدار ستاره هم قطعاً و ضرورتاً و لزوماً تغییر نکند. نظیر همین مسئله برای انسان و برای انسانیت مطرح است. سؤال اساسی اینست: آیا انسانیت انسان، ارزشهای انسانی، کمال انسانی، واقعتهای متغیر و تبدیلی هستند؟ یعنی همانطور که لوازم زندگی و مظاهر تمدن روز به روز فرق میکنند آیا معیارهای انسانیت هم روز به روز فرق میکنند؟ آیا چیزی که یک روز معیار انسانیت بود و قابل ستایش و تمجید، روز دیگر از ارزش می افتد و چیز دیگری که نقطه مقابل اولی بود، معیار انسانیت میشود؟ آیا فکر میکنید روزی در آینده خواهد آمد که چومبه بودن و معاویه بودن معیار انسانیت بشود و لومومبا بودن و ابو ذر بودن معیار ضد انسانیت؟ یا اینکه نه، معتقدید چنین نیست که ابو ذر بودن، از خط سیر انسانیت برای همیشه خارج بشود، بلکه انسانیت انسان دائما تکامل پیدا میکند، و معیارهای کاملتری برای آن پدید می آید. انسان بحکم اینکه خط سیر تکاملش ثابت است، نه خودش، یک سلسله معیارها دارد که بمنزله نشانه های راهنما درست همانگونه که در یک بیابان بر، که حتی کوه و درختی ندارد، نشانه هایی می گذارند که راه را مشخص کنند این نشانه ها و این معیارها، همیشه نشانه و معیار هستند و دلیل ضرورتی ندارد که تغییر نکنند. من در یکی از کتابهایم، بحثی کرده ام راجع به اسلام و تجدد زندگی و در آنجا این مسئله را روشن کرده ام که اسلام با مقتضیات متفاوت زمانها و مکانها، چگونه برخورد میکند (۱) در آنجا ذکر کرده ام که اساساً این مسئله که آیا زندگی اصول ثابت و لا-تغییر دارد یا نه؟ بر اساس یک سؤال مهم فلسفی بنا شده و آن سؤال اینست: آیا انسان لا اقل در مراحل تاریخی نزدیک تر بما، یعنی از وقتی که بصورت یک موجود متمدن یا نیمه متمدن در آمده است، تبدل انواع پیدا کرده یا نه؟ آیا انسان در هر دوره ای غیر از انسان دوره دیگر است؟ آیا نوع انسان تبدیل به نوع دیگر میشود؟ و قهراً اگر این تبدیل امکان پذیر باشد، آیا همه قوانین حاکم بر او، الا بعضی از قوانین که فی المثل با حیوان مشترک است، عوض میشود؟ درست شبیه آبی که تا آن هنگام که مایع است قوانین مایعات بر آن حکمفرماست و وقتی به بخار تبدیل میشود مشمول قوانین گازها میگردد. یا آنکه نه، در طول تاریخ، نوعیت انسان ثابت مانده است و تغییر نکرده؟ اینجا نمیخواهم چندان وارد مباحث فلسفی بشوم. اما اجمالاً میگویم نظریه صحیح همین است که انسان با حفظ نوعیتش در مسیر تکاملی گام برمیدارد. یعنی از روزی که انسان در روی زمین پدیدار شده است، نوعیت او از آن جهت که انسان است تغییر نکرده و او به نوع دیگری تبدیل نشده است. البته انسان درجا نزده و نمی زند و از این جهت یک مسیر تکاملی را طی میکند، ولی گویی در قانون خلقت، تکامل از مرحله جسم و اندام و ارگانیزم بدنی به مرحله روانی و روحی و اجتماعی تغییر موضع داده است. از آنجا که نوعیت انسان تغییر نمیکند، بناچار یک سلسله اصول ثابت که مربوط به انسان و کمال اوست، خط سیر انسانیت را مشخص می سازد و بر زندگی او حاکم است، و از آنجا که انسان در چنین مسیری حرکت میکند و در آن، منازل مختلف را می پیماید بواسطه اختلاف منازل، احکام مربوط به هر منزل با منازل دیگر متفاوت خواهد بود همین امر او را ناگزیر می سازد که در هر منزل بشیوه ای خاص متفاوت با دیگر منازل زندگی کند. قوانین اسلام آنگونه

که در متن تشریحات دین منظور گردیده منزلی وضع نشده بلکه مسیری وضع شده است، اما در عین حال برای منازل هم فکر شده و مقدمات و تمهیدات لازم برای آنها در نظر گرفته شده است. اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت، و برای نیازهای متغیر، وضع متغیری در نظر گرفته است. خصوصیات این قوانین را باجمال در همان کتابی که ذکرش رفت، تشریح کرده ام. اینجا برای روشن شدن موضوع به ذکر مثالی اکتفا میکنم. اسلام در رابطه جامعه اسلامی با جامعه های دیگر به قدرتمند شدن و قدرتمند بودن و تهیه لوازم دفاع از خود، در حدی که دشمن هرگز خیال حمله را هم نکند، توصیه کرده است. آیه: و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم (۲) در واقع بیانگر این اصل اجتماعی اسلامی است. از سوی دیگر میبینیم که در فقه اسلامی بر اساس سنت پیامبر (ص) به چیزی توصیه شده است که آنرا سبق و رمایه مینامند. یعنی شرکت در مسابقه اسب دوانی و تیراندازی به منظور مهارت یافتن در امور جنگی. خود پیامبر اکرم در این مسابقات شرکت میکرد. حالا اگر به اصل و اعدوا لهم... توجه کنیم میبینیم یک اصل همواره نو و زنده است، چه در آن زمان چه در زمان ما و چه آینده. اما در مورد حکم سبق و رمایه دیگر ضرورتی ندارد که چنین مسابقاتی به آن نیت سابق بر گزار شود. یعنی به نظر میرسد که این حکم دیگر مصداق ندارد و زمانش گذشته است. دلیل این امر این است که سبق و رمایه «اصالت» ندارد و حکم مربوط به یکی از منازل است، اصالت مال و اعدوا لهم... است که مسیر را مشخص میکند. در همین زمان میتوان این حکم را با توجه به شرایط زمانه با صورت اجرایی تازه ای، بمرحله اجرا درآورد. از اینگونه مثالها الی ما شاء الله داریم و تازه آن پیچ و لولائی که به قوانین اسلام انعطاف میدهد تا بتواند خود را با شرایط نو تطبیق دهد، بدون آنکه از اصول تخلف بشود منحصر به این موارد نیست. من بعوض ورود به جزئیات که به زمان زیادی نیاز دارد مثال دیگری برایتان میزنم تا موضوع روشتر بشود. اصلی در قرآن داریم راجع به مبادلات و کیفیت گردش ثروت در میان مردم که باین تعبیر در قرآن بیان شده است: لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل (۳) یعنی نقل و انتقال مملوکها نباید به صورت بیهوده انجام شود. یعنی اگر شما مال و ثروتی مشروع بدست آورده اید و خواستید آنرا بدیگری منتقل کنید، این نقل و انتقال باید بصورتی باشد که از نظر اجتماعی شکل مفیدی داشته باشد و یکی از نیازهای اصیل زندگی افراد جامعه را رفع کند. حالا فرض کنید کسی بخواهد با پولی که در اثر تلاش شرافتمندانه بدست آورده کالایی بی مصرف و بی فایده مثلا یک گونی مورچه مرده را بخرد، آنهم برای آنکه آنرا دور بریزد، این معامله از نظر قرآن از اساس باطل است. اما فرض کنید زمانی بیاید که علم بتواند از مورچه مرده استفاده بکند در آنصورت میبینیم که همین معامله که تا دیروز باطل و حرام بوده به معامله صحیحی تبدیل میشود. چرا؟ باین دلیل که مجتهد فقیه واقعی، مصداق حکم کلی آیه لا تأکلوا... را بطور صحیح در هر زمان تشخیص میدهد و بر اساس آن، حکم به وجوب شرعی معامله و یا عدم آن میدهد. نظیر همین مسئله در مورد خرید و فروش خون پیش آمده است. در گذشته که از خون استفاده ای نمیشد معامله خون باطل بود. زیرا اکل مال به باطل محسوب میشود. اما امروز که در اثر پیشرفت علم، خون بصورت یک مایه حیات در آمده، دیگر نمیتوان گفت معامله خون مصداق اکل مال به باطل است. بلکه در اینجا بدلیل عوض شدن مصداق، حکم جزئی تغییر میکند اما حکم کلی همچنان پا بر جا و بی تغییر باقی میماند و بر مصادیق تازه منطبق میگردد. در انطباق احکام کلی با مصادیق جدید، این اجتهاد است که نقش اصلی را بازی میکند. وظیفه فقیه اینست که بدون انحراف از اصول کلی، مسائل جزئی و متغیر و تابع گذشت زمان را بررسی کند و بر اساس همان احکام و چهار چوبهای اصلی که توسط وحی عرضه شده است احکام مناسب را صادر کند. پی نوشت ها: ۱ نظام حقوق زن در اسلام فصل اسلام و تجدد زندگی نوشته استاد مطهری، انتشارات صدرا. ۲ ای مؤمنان، در مقام مبارزه با آنان خود را مهیا کنید و هر چه میتوانید ابزار جنگی برای ترساندن دشمنان خدا و خودتان فراهم کنید. (سوره انفال آیه ۶۰) ۳ مال یکدیگر را به ناحق صرف نکنید. منابع مقاله: پیرامون انقلاب اسلامی، مطهری، مرتضی؛



مبانی تفکر سیاسی در قرآن قرآن ریشه اصلی تفکر سیاسی در اسلام است، و قرآن ضمن طرح و شرح مبانی اندیشه های سیاسی، اعتقاد و عمل به این مبانی و اندیشه ها را جزئی از قلمرو وسیع ایمان و بخشی از مجموعه تعالیم اسلام و گوشه ای از حیات یک مسلمان می شمارد، بطوری که در تفکر قرآنی تفکیک اندیشه و عمل سیاسی از ایمان و اسلام و زندگی مسلمان امکان پذیر نیست. ولی این نکته را نباید فراموش کرد که تفکر سیاسی در قرآن بعنوان هسته مرکزی حیات سیاسی یک مسلمان متعهد، بسی از مفهوم تحزب (حزب گرایی) فراتر است، و از قیود منفی که معمولاً دامنگیر احزاب سیاسی می گردد مبراست. مسلمان صرفاً به دلیل ایمانش و تعهدی که در برابر اسلام و خدا و فرامین او دارد به اندیشه و عمل سیاسی می گردد و نسبت به آن احساس تعهد می نماید و خود را در تحقق بخشیدن به آرمانهای سیاسی اسلام مسئول می بیند. این پوشش سیاسی، همه قشرهای جامعه اسلامی را در بر می گیرد و گاه بر اساس مقرراتی چون «مؤلفه قلبیهم» و «حکمت» از مرز اسلام نیز فراتر می رود. بررسی مبانی اندیشه های سیاسی در قرآن، کلید کلیه بحثهایی است که تحت عنوان فقه سیاسی و بویژه بخش سیاست و حکومت در اسلام مطرح می گردد. از اینرو در آغاز بررسی نظام سیاسی اسلام لازم است با کلیات این مبانی آشنا شویم و کاربرد آن را در ساختار نظام سیاسی و حکومت اسلامی جستجو نمائیم. ۱. خلافت الهی: از دیدگاه قرآن، انسان خلیفه خدا در زمین و عهده دار استقرار حاکمیت خدا و وارث نهائی زمین و حکومت در آن است. انسان موظف است خصائص و شرائط لازم را برای احراز این مسئولیت بزرگ کسب نماید و از همه امکانات مادی و معنوی که خدای جهان در اختیار وی نهاده است بهره بگیرد. اگر قرآن از مسخر بودن جهان در دست انسان سخن می گوید برای آن است که به انسان تفهیم کند که او توانائی به دوش کشیدن چنین مسئولیت بزرگ را دارد و امکانات لازم نیز در صورتی که او بخواهد و اراده کند در اختیارش نهاده شده است. این بینش و اعتقاد، مسئولیت و عمل سیاسی گسترده ای را در زندگی مسلمان ایجاد می کند که قلمرو آن را می توان با ملاحظه آیات زیر دریافت: الف: آنگاه که پروردگار تو خطاب به فرشتگان گفت: من اراده کرده ام که در روی زمین خلیفه ای بنهم (۱). ب: هان ای داود ما ترا در روی زمین خلیفه قرار دادیم باید که در میان مردم بحق حکومت کنی (۲). ج: خداوند به آنها که ایمان آورند و عمل صالح بجا آورند وعده داده است که آنها را خلیفه در زمین قرار دهد همانطور که پیشینیان را چنان کرد (۳). ۲. امت واحد: قرآن انسانها را - علی رغم عوامل اختلاف انگیز و تمایزها و تفاوتهای گوناگونی که بین آنها حکمفرماست - مجموعه ای همگرا و همگون و متشکل، و چون کاروانی منسجم و در حال حرکت به سوی مصرف واحد، تلقی می کند و او را به یک سازماندهی فراگیر دعوت می کند، و این حالت را کیفیت نخستین جامعه بشری و شکل مطلوب و معقول آینده بشر می داند: الف: مردم (در نخستین روزهای حیات اجتماعی) امت واحد بودند، از آن پس خداوند انبیاء را برانگیخت (۴). ب: انسانها، جز امت واحد نبودند از آن پس اختلاف نمودند (۵). ج: این است امتتان که امت واحد است و من نیز پروردگارتان، پس مرا عبادت کنید (۶). بر اساس این بینش و اعتقاد، مسلمان موظف است که وحدت و یکپارچگی را نخست در جامعه کوچکتر جهان اسلام تحقق ببخشد و سرانجام آن را به سراسر جامعه بشری گسترش دهد. ۳. امامت و رهبری: هدایت جهان هستی با حکمت و قدرت لایزال خداوندی جزئی از مجموعه تعالیم توحیدی قرآن است و در این راستا هدایت انسان و رهبری وی به سوی سعادت مطلوبش در تمامی ابعاد و بخشهای زندگی او توسط انبیاء که از طرف خداوند حکیم و علیم و قدیر برانگیخته می شوند انجام می گیرد. امامت و رهبری انسان به دلیل پیچیدگی آفرینش انسان و مسائل مربوط به هدایت و سعادت او، جز از طریق گزینش الهی امکان پذیر نیست. این برگزیدگان الهی هستند که کاروان امت بشری را سازمان می دهند و بطور حکیمانه آن را به سوی سعادت حقیقی اش راهبری می کنند: الف: آنگاه که خداوند ابراهیم را به سخنانی (طرق مختلف) آزمود و او این آزمایشها را به اتمام رسانید خداوند گفت: من ترا برای مردم امام قرار دادم (۷). ب: ما پیامبران را امامان قرار دادیم که به امر ما هدایتگری دارند (۸). ج: ما مستضعفان را امامان قرار خواهیم داد و آنان را وارث زمین (۹). در فرهنگ سیاسی قرآن، امامت به دو گونه آمده است، امامت انسانهای پاک و متقی که بر عهده انبیاء و

برگزیدگان آنها و مستضعفان با ایمان و عمل صالح است، و امامت بدکاران که از آنها به ائمه کفر (۱۰) تعبیر شده است: روزی فرا می‌رسد که هر گروهی از انسانها را با امامشان فرا می‌خوانیم (۱۱). ۴. آزادی توام با مسئولیت انسان: خداوند از دیدگاه قرآن، انسان را در برابر هدایت حکیمانه اش که در بعثت انبیا تجلی کرده است آزادی عطا کرده است، به این معنی که او رد عین موظف و مسئول بودن در برابر آینده اش، در انتخاب آن آزاد است، زیرا انسان موجودی است با ادراک و قدرت تشخیص، از اینرو مسئولیت خواهی از او باید بر اساس انتخاب باشد: الف: ما انسان را هدایت کردیم، حال او یا سپاسگزار این نعمت است و یا کافر به آن (۱۲). ب: هر کس خواست ایمان آورد و هر کس بخواهد کفر بورزد (۱۳). ج: خداوند وضعیت هیچ قوم و گروهی از انسانها را دگرگون نمی‌کند مگر آنکه خود بخواهند (۱۴). به این ترتیب انسان حاکم بر سرنوشت خود قرار داده شده است، که باید با مسئولیتی که در برابر خدا دارد راه آینده ساز خویش را بر اساس تعقل و حکمت برگزیند. این بینش در حیات سیاسی مسلمان نقش بسیار مهمی ایفا می‌نماید. ۵. حقوق انسان: مراعات کلیه حقوق ناشی از کرامت انسانی و کار و تلاش وی در زندگی، از اصولی است که قرآن بر آن تاکید دارد، و ناگفته پیداست که بخش قابل توجهی از حیات سیاسی انسان به این اصل بستگی دارد: الف: مغز انسانی (از نظر ارزش و مسئولیت و سرنوشت) در گرو عمل خویش است (۱۵). ب: ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم (۱۶). ج: من هرگز تلاش و کار هیچ انسان عاملی را ضایع و بی بهره نمی‌گذارم (۱۷). د: مردان سهم کار خویش را دارند و زنان نیز بهره مند از کسب خود (۱۸). ۶. عقل و تجربه سیاسی: در کلیه فعالیت‌های حیاتی، از آن جمله سیاست و حکومت، تعقل و تجربه دو پایه اساسی اندیشه و عمل است که انسانهای مؤمن در پرتو وحی و قوانین الهی از این دو موهبت استفاده وافر می‌برند. قرآن در بهره‌گیری انسان از این دو شیوه ادراکی، سختگیر است، و بارها به گونه‌های مختلف و در مناسبت‌های گوناگون به آن اشاره دارد، و تجربیات حاصل از زندگی دیگران را سرمایه بزرگ دانش و تعقل انسان می‌داند: الف: چرا تعقل نمی‌کنید؟ (۱۹) ب: خداوند آنها را که از میان شما دارای ایمان و علمند ارتقا می‌دهد و رتبه رفیع می‌بخشد (۲۰). ج: آیا به راه نمی‌افتند تا دلی پیدا کنند تا بدان وسیله عقلشان را براه اندازند؟ (۲۱) د: در جریان زندگی امتهای برای صاحبان عقل عبرت‌های فراوان وجود دارد (۲۲). ۷. کار شورائی: قرآن یکی از خصلت‌های بارز جامعه با ایمان را حرکت و عمل بر اساس تبادل و شور و تصمیم‌گیری مشترک معرفی می‌کند، و پیامبر را نیز دعوت می‌کند که در کارهای اجتماعی از این شیوه پیروی نماید تا به فکر همگان احترام نهاده شود و همه در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی مشارکت کنند و در مسئولیت‌پذیری آمادگی بیشتری از خود نشان دهند و مشکلات و دشواری اطاعت از رهبری از میان برداشته شود: الف: مؤمنان امورشان را بر اساس شور و تبادل نظر انجام می‌دهند (۲۳). ب: پیامبر! در تصمیم‌گیری‌های همگانی با مردم مشورت کن (۲۴). ۸. مسئولیت همگانی: نقش هر مسلمان در تعیین سرنوشت جامعه اش و بازتابی که اعمال دیگران در سرنوشت او دارد و تعهدی که باید در پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی داشته باشد، ایجاب می‌کند که وی ناظر و مراقب همه اموری باشد که در اطراف او در جامعه اش اتفاق می‌افتد. این اصل را قرآن تحت عنوان امر به معروف و نهی از منکر، جزئی از فرائض اجتماعی قرار داده و یکی از مبانی اندیشه سیاسی و ارکان حیات سیاسی مسلمان تلقی کرده است. این اصل قرآنی موجب شده است که فعالیت سیاسی، جزئی غیر قابل تفکیک از مجموعه تلاش‌های زندگی اجتماعی هر مسلمان باشد و او را در تعیین سرنوشت جامعه شریک سازد: الف: مردان و زنان مؤمن از یکدیگرند، دیگران را به عمل پسندیده و سودمند وامی‌دارند و از اعمال ناپسند باز می‌دارند (۲۵). ب: شما بهترین امتهای بوده‌اید که دیگران را به اعمال پسندیده وامی‌دارید و از اعمال ناپسند باز می‌دارید (۲۶). ج: سرانجام، مستضعفان را بر سرنوشتشان حاکم و آنها را امامان و وارثان زمین خواهیم کرد (۲۷). ۹. ظلم زدائی: قرآن در تاکید بر ضرورت ظلم زدائی از جامعه بشری و صحنه فعالیت‌های اجتماعی انسانها، از خدا آغاز می‌کند و خدا را مبرا از ظلم می‌داند و برای ظلم هیچگونه جائی در نظام آفرینش قائل نمی‌شود، و ظلم زدائی از جامعه بشری را مسئولیت اجتناب ناپذیر انسان و بر عهده خود او می‌نهد، و نه تنها ظلم کردن را منع می‌کند، بلکه پذیرش ظلم و تن به ظلم دادن را نیز محکوم می‌کند.

کند، و برای آن مجازاتی سخت قائل می‌شود، و ظلم زدائی را شامل همه قلمروهای حیات بشری، از جمله قلمرو رابطه انسان با خدا و با خویشان و با دیگران و جامعه می‌داند: الف: نباید ظلم کنید و نباید به ظلم تن در دهید (۲۸). ب: ظالمان آنگاه که عذاب الهی را می‌بینند متوجه می‌شوند که همه قدرت در دست خداست (۲۹). ج: این آبادیها را نابود کردیم چون ظلم کردند (۳۰). د: به آنها که ظلم پیشه اند تکیه نکنید که آتش آن شما را نیز فرا می‌گیرد (۳۱). در قرآن متجاوز از دویست و پنجاه آیه در زمینه ظلم زدائی و محکوم نمودن ظلم و بیان آثار و پیامدهای آن آمده است. ۱۰. برپائی و گسترش عدالت: چه بیانی رساتر از این که قرآن استقرار عدالت و گسترش آن را یکی از دو هدف اساسی و فلسفه بعثت انبیا ذکر کرده و آن را از صفات الهی و بارزترین خصیصه آفرینش و نیکوترین خصلت انسان معرفی نموده است: الف: ما رسولان را با براهین روشن به سوی انسانها فرستادیم و به آنها کتاب و میزان دادیم تا عدالت را برپا سازند (۳۲). ب: من مأمورم که عدالت را در میان شما برپا سازم (۳۳). ج: عدالت را پیشه خود سازید زیرا که عدالت به تقوا و پاکی انسان نزدیکتر است (۳۴). د: هرگاه در میان مردم حکم می‌کنید باید بر اساس عدالت باشد (۳۵). ه: خداوند به عدالت پیشگی فرمان می‌دهد (۳۶). ۱۱. مساوات و نفی تبعیض: قرآن خلقت انسانها را همگون، و ریشه همه انسانها را از یک پدر و مادر می‌داند، و تفاوت‌های صوری را امری خارج از کرامت مشترک انسانی می‌شمارد، و هر گونه تمایز و افتخار و تفوق طلبی را در صحنه حیات اجتماعی بدور از عدالت تلقی می‌کند، و تنها راه کسب امتیاز را تقوا و فضیلت می‌داند: الف: خداوند شما را از یک جان آفرید و از آن همسرش را و از آن دو مردان زیاد و زنان را آفرید (۳۷). ب: اختلافات شکلی در رنگ و زبان بخاطر آن است که همدیگر را بهتر بشناسید. بزرگوارترین و ارزشمندترین شما نزد خدا با تقواترین است (۳۸). ج: امتیاز طلبان می‌گفتند ما چون ثروت فراوان و فرزندان زیاد داریم هرگز دچار مجازات نمی‌شویم (۳۹). ۱۲. در مبارزه مداوم حق و باطل، سرانجام حق پیروز است: قرآن در مبارزه مداوم حق و باطل، انسان را به جانبداری و پاسداری از حق فرا می‌خواند، و هشدار می‌دهد که مبدا بهانه‌ها و مشکلات و هواهای نفسانی در این پیکار امر را بر انسان مشتبه کند، و یا انسان در صدد چنین اشتباه کاری بر آید و بر حق لباس باطل بپوشاند و یا به باطل پوشش حق بدهد. حق باید استقرار یابد و باطل زدوده شود هر چند که بر خود شخص و یا دیگران گران آید. اصولاً قرآن خدا را حق و بجز آن را باطل می‌شمارد، و راه با خدا بودن را همراهی با حق می‌داند، و سرانجام باطل را زوال پذیر و حق را جاویدان ترسیم می‌کند، و حق را معیار اصلی سنجشها و ارزشگذاریها تلقی می‌کند. حتی افکار عمومی هرگاه از محور حق منحرف شود، ارزش خود را از دست می‌دهد، و بزرگترین ظلمها را تکذیب حق می‌شمارد. و متجاوز از سیصد آیه در قرآن سخن از حق و باطل زدائی دارد: الف: بلکه حق را بر باطل می‌زنیم تا باطل را از میان بردارد، در این هنگام است که این حقیقت آشکار می‌گردد که باطل رفتنی و زائل شدنی است (۴۰). ب: از خواسته‌های باطل و هواهای نفسانی آنها پیروی مکن که با آنچه بر تو حق نازل شده معارض است (۴۱). ج: بگو اینک حق آمد و باطل از میان رفت زیرا که باطل نابود شدنی است (۴۲). د: چه کسی ظالمتر از آن است که به خدا افترا ببندد و یا حق را تکذیب کند در حالی که حق به او عرضه شده است (۴۳). ۱۳. نفی استکبار و وابستگی به آن: قرآن، خود بزرگ بینی و سلطه جوئی و به یوغ کشیدن دیگران را گناهی در حد شرک، و ریشه اعمال شرک آلود و منشا ارتکاب ظلم و جرائم ضد انسانی و طغیان و رودروئی با خدا و خلق می‌شمارد. استکبار از دیدگاه قرآن خصلتی است که در هر فرد و جامعه ای بروز کند، آن را - علی رغم شایستگیها و ارزشهای والائی که دارد - به ضد خدا و دشمن خلق و ارزش منفی تبدیل می‌کند، و استکبار هیچگاه موضع حق ندارد، و همواره از هواهای نفسانی و خواسته‌های شیطانی سرچشمه می‌گیرد. بزرگترین خطر استکبار در حیات سیاسی ملتها ظاهر می‌گردد، و آبادیها را خشک و ویران، و نسل انسانها را تباه می‌سازد، و با زیر پا گذاردن حق، و با زورگوئی، تمامی امکانات و نیروها و ارزشهای بشری را در خدمت هواهای نفسانی و خواسته‌های شیطانی فرد و یا گروه خاص قرار می‌دهد، و مردم توان گرفته شده را به اطاعت خود می‌کشاند. پی نوشت ها: ۱. و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه (بقره، آیه ۳۰). ۲. يا داود انا جعلناك خليفه في

الارض فاحکم بین الناس بالحق (ص، آیه ۲۶). ۳. وعد الله الذین امنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنکم فی الارض کما استخلف الذین من قبلکم (نور آیه ۲۴). ۴. کان الناس امه واحده فبعث الله النبین (بقره، آیه ۲۱۳). ۵. و ما کان الناس الا امه واحده فاختلّفوا (یونس، آیه ۱۹). ۶. و ان هذه امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدون (فاتحون) (انبیاء، آیه ۹۲، مؤمنون، آیه ۵۲). ۷. و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما (بقره، آیه ۱۲۴). ۸. و جعلناهم ائمه یتهدون بامرنا (انبیاء، آیه ۷۳). ۹. و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین (قصص، آیه ۵). ۱۰. فقاتلوا ائمه الکفر انهم لا ایمان لهم لعلهم ینتهون (توبه، آیه ۱۲). ۱۱. یوم ندعوا کل اناس بامامهم (اسراء، آیه ۷۱). ۱۲. انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا (دهر، آیه ۳). ۱۳. فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر (کهف، آیه ۲۹). ۱۴. ان الله لا یمیر ما بقوم حتی یمیروا ما بانفسهم (رعد، آیه ۱۱). ۱۵. کل نفس بما کسبت رهینه (مدثر، آیه ۳۸). ۱۶. و لقد کررنا بنی آدم (اسراء، آیه ۷۰). ۱۷. انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر و انثی (آل عمران، آیه ۱۹۵). ۱۸. للرجال نصیب مما اکتسبوا و للنساء نصیب مما اکتسبن (نساء، آیه ۳۲). ۱۹. افلا تعقلون (بقره آیه ۴۴ و ۷۶). ۲۰. یرفع الله الذین امنوا منکم و الذین اتوا العلم درجات (مجادله، آیه ۱۱). ۲۱. افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها (حج، آیه ۴۶). ۲۲. لقد کان فی قصصهم عبره لاولی الالباب (یوسف، آیه ۱۱۱). ۲۳. و امرهم شوری بینهم (شوری، آیه ۳۸). ۲۴. و شاورهم فی الامر (آل عمران، آیه ۱۵۹). ۲۵. و المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر (توبه، آیه ۷۱). ۲۶. کنتم خیر امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر (آل عمران، آیه ۱۱۰). ۲۷. و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین (قصص، آیه ۵). ۲۸. لا تظلمون و لا تظلمون (بقره، آیه ۲۷۹). ۲۹. ولو یری الذین ظلموا اذا یرون العذاب ان القوه لله جمیعا (بقره، آیه ۱۶۵). ۳۰. و تلک القرى اهلکناها لما ظلموا (کهف، آیه ۵۹). ۳۱. ولا ترکنا الی الذین ظلموا فتمسکم النار (هود، آیه ۱۱۳). ۳۲. لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیسیروا الناس بالقسط (حدید، آیه ۲۵). ۳۳. و امرت لا عدل بینکم (شوری، آیه ۱۵). ۳۴. اعدلوا هو اقرب للتقوی (مائده، آیه ۸). ۳۵. و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (نساء، آیه ۵۸). ۳۶. ان الله یمر بالعدل (نحل، آیه ۹۰). ۳۷. الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و نساء (نساء، آیه ۱). ۳۸. یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقیکم (حجرات، آیه ۱۳). ۳۹. و قالوا نحن اکثر اموالا و اولادا و ما نحن بعذیبین (سبا، آیه ۳۵). ۴۰. بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق (انبیاء آیه ۱۸). ۴۱. و لا تتبع اهوائهم عما جاءک من الحق (مائده، آیه ۴۸). ۴۲. و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقا (اسراء، آیه ۸۱). ۴۳. و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او کذب بالحق لما جاءه (عنکبوت، آیه ۶۸). منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۲، عمید زنجانی، عباسعلی؛

## استبداد و دیکتاتوری رژیم شاه

استبداد و دیکتاتوری رژیم شاه قانون اساسی ایران مقتبس از قوانین اساسی کشورهای اروپایی به ویژه بلژیک و فرانسه بود و تحت تاثیر انقلاب فرانسه و تحولات سیاسی در اروپا تهیه گردید. این قانون برای تفویض سلطنت از قاجار به پهلوی و افزایش اختیارات شاه در انحلال مجلسین چند مرتبه توسط مجلس مؤسسان فرمایشی اصلاح گردید ولی چارچوبه و اساس آن تا پایان حکومت شاه و پیروزی انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷ حفظ گردید. مع ذلك و در عمل بندرت پادشاهان ایران که به حکومت مطلقه عادت کرده بودند، پذیرای تحدید اختیارات و مسئولیتهای خود بودند. این قانون که توسط مظفرالدین شاه امضا شده بود به وسیله محمد علی شاه نقض گردیده و مجلس به توپ بسته شد و دوره ۱۲ ساله استبداد صغیر آغاز گردید تا اینکه با قیام مجدد مردم محمد علی شاه فراری گردید و فرزندش احمد شاه به سلطنت رسید ولی حکومت وی دوامی نیاورد. با کودتای ۱۲۹۹ رضاخان که با همکاری و طراحی انگلیسیها انجام شده بود مجددا یک دوره طولانی از دیکتاتوری مطلقه فردی بر کشور حاکم گردید. رضاخان با خشونت و

بی رحمی هر صدایی را در گلو خفه می کرد و تنها تصمیم گیرنده پادشاه بود. اگر چه ظاهراً مجلسین تشکیل می شد و قانون اساسی رعایت می گردید ولی عملاً همه ارگانهای کشور اعم از مقننه، مجریه و قضاییه مسلوب الاختیار بودند. در سوم شهریور ۱۳۲۰، در جریان جنگ جهانی دوم، کشور ایران توسط قوای متفقین اشغال گردید و رضاخان از سلطنت عزل و به خارج از کشور تبعید گردید و فرزند ارشد ۲۰ ساله اش محمدرضا به جای وی منصوب گشته و به عنوان پادشاه مشروطه سوگند یاد کرد. محمدرضا که جوانی ضعیف الجثه و ضعیف النفس بود و علی رغم تلاش پدرش که می خواست از او فردی قدرتمند با روحیه نظامی بسازد، تا مدتها شدیداً تحت تاثیر و نفوذ روحیه پدرش قرار داشت و با توجه به تلاطمهای سیاسی کشور که بعد از سقوط رضاخان ایجاد شده بود و نفوذ و رقابت قدرتهای بیگانه روس، انگلیس و آمریکا، به مدت بیش از ۱۲ سال محمدرضا برای تحکیم موقعیت خود و دربار تلاش می کرد تا اینکه کودتای انگلیسی - آمریکایی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که شاه آن را قیام ملت خواند به این دوره تلاطم سیاسی خاتمه داد. او توانست همه مخالفین را سرکوب کرده و از صحنه سیاسی خارج کند و به مدت ۲۵ سال مجدداً دیکتاتوری مطلقه را بر ایران حاکم نماید و از قانون اساسی و متمم آن و همچنین قوانین دیگر تنها ظاهری حفظ کند و شاه در حقیقت تصمیم گیرنده، برنامه ریز، و ناظر بر اجرای تصمیمات خود بود. او در سیستم و نظام سیاسی خود تنها به افرادی تکیه می کرد که از وفاداری کامل آنها به خود مطمئن بود و نه تنها از افراد قدرتمند و مستقل نفرت داشت بلکه به محض احساس این امر که در داخل سیستم، اعم از کادریهای نظامی و غیر نظامی، شخصی صاحب مقام به نوعی دارای قدرتی مستقل شده و یا احیاناً به استقلال در تصمیم گیری گرایش پیدا می کند فوراً او را معزول می کرد و نمی گذاشت در داخل نظام سیاسی کشور زمینه لازم برای رشد چنین افرادی پیدا شود. او از نخست وزیران قوی نفرت و وحشت داشت و در طول دوره چهارده ساله تحکیم قدرت به نخست وزیرانی همچون قوام السلطنه، رزم آرا، مصدق، و زاهدی بدین بود و دیگر نگذاشت چنین شخصیهایی وارد سیستم سیاسی شده و رشد نمایند. منابع مقاله: انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلابهای فرانسه و روسیه، محمدی، منوچهر؛

### ولایت فقیه در اندیشه آیت الله العظمی بروجردی

ولایت فقیه در اندیشه آیت الله العظمی بروجردی مقدمه نام آیت الله العظمی حسین بروجردی در میان علما و فقها و مراجع شیعه متقدم و متاخر تلالو ویژه دارد. امکانات علمی و فضیلت اجتماعی و دینی وی تا آن اندازه بود که انوار وجودیش توانست از مرزهای شیعه فراتر رود و در جهان اهل سنت نیز جایگاهی بیابد. ایشان پس از وفات موسس حوزه علمیه قم، حضرت آیت الله حاج شیخ عبدالکریم حائری (وفات ????) هجری قمری) و با وساطت و پادرمیانی بسیاری از علماء از جمله حضرت امام خمینی (رحمت الله علیه) از بروجرد به قم مهاجرت کرد، و نقشی بی نظیر و یگانه در احیای حوزه علمیه قم ایفا کرد. ایشان با تدبیر و کیاست توانست شکوه علمی و فقهی این حوزه را در جهان اسلام فراگیر کند و به پشتوانه همین اقتدار علمی و فقهی حتی به شیعیان سراسر عالم نیز آبرویی بخشید و با اقدامات پی گیرانه و آینده نگری پایگاه هایی را در برخی از کشورهای غربی ایجاد کرد و با اعزام نمایندگانی اندیشمند به این پایگاه ها، به ترویج اندیشه های اسلامی از زاویه نگاه اهل بیت پرداخت. جالب است بدانیم که آیت الله العظمی بروجردی، تنها توجه به مباحث و دروس متداول حوزوی نداشت - گرچه اساس کارش بود - بلکه به دانش روز و مدارس امروزی نیز علاقه داشت و کمک های مادی و معنوی زیادی در اختیار مدارس نوین قرار می داد. به اعتقاد وی آگاهی علمی - به معنای خاص - افراد، پیوند آنان را با دین مستحکم می کند. از اثربخش ترین اقدام های آن مرحوم توجه به نزدیکی مذاهب اسلامی بود که نشانگر وسعت نگاه وی به جهان اسلام و موقعیت دنیای اسلام در جهان بود. حرکت تقریب مذاهب وی به دلیل شان علمی و تقوایی اش سبب جلب توجه علما و اندیشمندان اهل سنت گردید و تلاش های دو سویه نتایج نیکویی را در برداشت. تدابیر ایشان در مدیریت حوزه علمیه نیز نقطه عطفی است در تاریخ مدیریت این نوع مراکز علمی همان طور که در شرح



احوال این بزرگمرد آمده است، نحوه تدریس وی در فقه و اصول و دیگر موضوع ها و همین طور نگارش وی نیز باب جدیدی است در حوزه های علمیه که مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری به پیگیری و توجه هر چه بیشتر به روش فقهاتی ایشان تاکید دو چندان کرده اند. نکته مهم و حایز اهمیت دیگری که در اندیشه های این مرجع بزرگ باید مدنظر قرار دهیم ایمان قوی وی به رابطه دوطرفه و محکم دین و سیاست است. آیت الله بروجردی با درک عمیق و صحیح و جامعی که از دین داشت به خوبی و در نقاط مختلف این مسأله را گوشزد می کرد. شاهد این مدعا گفته آیت الله ناصر مکارم شیرازی از شاگردان مرحوم بروجردی است که در هنگام درس از زبان ایشان شنیده اند. این عبارت بدین ترتیب است: «ما چگونه می توانیم مسائل سیاسی را از مسایل دینی جدا سازیم، در حالی که حج یکی از عمیق ترین عبادات اسلامی است که رابطه انسان را با خدا به طرز نیرومندی برقرار می سازد و از نظر بعد عبادی چنان است که انسان را به کلی از ما سوی الله جدا کرده و به خداوند بزرگ مربوط می سازد ولی با این حال بعد سیاسی آن به قدری نیرومند است که از مهمترین ارکان اسلام محسوب می شود؟». بیان این عبارت و مسأله حج به عنوان شاهد مثال خود به خوبی نشان دهنده عمق اعتقاد قلبی آن مرحوم به این مسأله می باشد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. با در نظر گرفتن مطالب بالا آن چه که قصد داریم در اینجا به آن پردازیم نگاهی هرچند کوتاه به مقوله ولایت فقیه از نگاه آیت الله العظمی بروجردی است. اگرچه ایشان به روایت شاگردانش مستقلا و تفصیلی بحث ولایت فقیه را در قم مطرح نکرده اند، لکن ما با اشارات پراکنده ای که ایشان در یکی از کتب فقهی شان آورده اند تا حدود زیادی به ابعاد نظری شان پیرامون ولایت فقیه و ادله اثبات آن دست یافتیم. نکته ای که در اینجا حایز اهمیت است آن که محدودیت منابع در دستیابی به این مسأله مانع بزرگی بود تا بتوانیم به طور تفصیلی و کامل به این بحث مهم پردازیم: «حوزه اختیارات فقیه و ادله اثبات آن» کتاب «البدرا الزاهر» که به قلم آیت الله حسینعلی منتظری جمع آوری گردیده است در واقع مجموعه ای از آرای فقهی مرحوم بروجردی در باب «صلاه الجمعه و المسافر» است. در همین حال در بخشی از کتاب ایشان بحثی را تحت عنوان «اشاره الاجمالیه الی ولایه الفقیه و حدودها» مطرح می نمایند. در ابتدای این بحث مرحوم بروجردی مباحث شان را پیرامون اذن فقیه در اقامه نماز جمعه در عصر غیبت مطرح می کنند و تصریح می نمایند که در عصر غیبت فقها ماذون به اقامه نماز جمعه هستند و جایز است که مومنین گرد او جمع شوند و نماز را در دو خطبه اقامه نمایند؟ در اینجا است که با توجه به اذن فقیه بر اقامه نماز جمعه شرایط دیگری از ولایت فقیه و حوزه اختیارات او توسط آیت الله بروجردی استنباط می شود و آن این که با توجه به این که فقیه ماذون به اقامه و برپایی نماز جمعه می باشد، برای ارایه فتوی نیز جواز دارد، پس نتیجه آن که در جمیع امور حکومت نیز هم چون زمان پیامبر گرامی اسلام و خلفای راشدین زعامت باقی امور را برعهده خواهد داشت. متن دقیق عبارت بدین ترتیب است: «... استفاد ذلک من ادله ولایه الفقیه و حکومته، بتقریب ان جعل الحکومه له اذن له فی ان یتصدی جمیع وظائف الحکام و منها اقامه الجمعه، فانها كما عرفت کانت فی عهد النبی (صلی الله علیه وآله) و الخلفاء الراشدين و غیرهم من الوظائف و المناصب لزعماء المسلمین و حکالهم و کان هذا المعنی مرکوزا فی اذهان جمیع المسلمین حتی اصحاب الائمة علیهم السلام کما می تفصیلیه، و علی هذا یكون جعل الحکومه تشخص ملازما عرفا للکونه ماذونا فی اقامه الجمعه و...؟» در واقع همان طور که در متن بالا نیز به آن اشاره شد کسی که حکومت برای او و اذن حکمرانی در جامعه مسلمین در نزد او رقم خورده است همانا اذن دارد تا قصدی جمیع وظایف حکام را برعهده گیرد که از آن جمله اقامه نماز جمعه است و این مقوله در زمان نبی، خلفای راستین از وظایف و مناصب زعیم مسلمانان و حکام بوده است و در ذهن جمیع اصحاب و نزدیکان ائمه که از افراد مورد اعتماد و موثق هستند این مسأله تثبیت و تسجیل گردیده است. «ادله نقلی» مرحوم بروجردی برای بیان ادله نقلی ولایت فقیه و ضرورت وجود آن در عصر غیبت به؟ روایت مشهور اشاره می کند که از سوی برخی از مراجع و علمای مشهور دیگر نیز مورد استناد قرار گرفته است؟: روایت عمر بن حنظله؟ روایت ابی خدیجه اما متن روایات؟: روایات عمر بن حنظله: سالت ابا عبدالله عن رجلین من اصحابنا یكون بینهما منازعه فردين او میراث فتحا کما الی السلطان او الی القضاء ایمل

ذلک؟ فقال: من نخاکم الی الطاغوت فحکم که فانما یاخذ سخنا و ان کان حقہ ثابتا لانه اخذ بحکم الطاغوت و قد امی الله عزوجل ان یکفر به، قلت: کیف یصنعان؟ قال و انظروا الی من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فارضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما بحکم الله استغف و علینارد، و الراد علینا راد علی الله و هو علی حد شرک. با توجه به این روایت کسی که نقل کننده احادیث، محیط بر احکام الهی و شناسنده حلال و حرام باشد (که همانا فقیه است) حاکم بر مردم محسوب شد و رد و مخالفت با حکم او هم چون رد و مخالفت با حکم الهی و دستورات اهل بیت است و مشرک شناخته می شود. نکته مهم در اینجا آن است که منظور «عرف احکامنا» کسی است که در مسایل شرعیه آشنا به مقصود دو منظور امام معصوم در بیان حکم الهی باشد و این ممارست و تسلط کامل بر علم رجال و آرای مختلف را می طلبد؟.

روایت ابی خدیجه (سلام الله علیها): قال لی ابو عبدالله: ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضا الی اهل الجور، و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضائنا فاجعلوه بینکم فانی قد جعلته قاضیا فتحا کموا الیه؟! البته این روایت را در بیان شرایط قاضی مطرح می کنند لکن برخی اذعان دارند هنگامی که رضایت به قضاوت داده شده است پس آن فرد حاکم بر مردم نیز قرار گرفته است چون از شئون حکومت قضاوت است. هنگامی که موارد و مواضع فوق الذکر توسط مرحوم بروجردی در اثبات ولایت فقیه و بیان ضابطه کلی آن مطرح می گردد، ایشان مسایلی را مطرح می کنند و تصریح می کنند که شئون و حدود امور فقیه متوقف بر این چند مورد است. آن چه در ادامه می آید عینا ترجمه متن عربی نوشته ایشان می باشد؟: در جوامع انسانی اموری وجود دارد که از وظایف افراد محسوب نمی شود و ارتباطی به آنها ندارد بلکه از امور عمومی اجتماع محسوب می شود و آن امور نیز متوقف بر حفظ اساس نظام اجتماعی است. این مقولات عبارتند از: قضا، ولایت، برغیب، بیان جایگاه و میزان مصرف اموال مجهول المالک، حفظ نظم داخلی، امر به جهاد و دفاع در برابر هجوم دشمنان... که به سیاست و اداره کشور مرتبط است و این امر از اموری نیست که هر فردی به تنهایی متصدی آن باشد بلکه از وظایف زمامدار جامعه است و برعهده کسی است که به دست او زمام امور اجتماع ریاست و تدبیر می شود؟. برای کسی که از قوانین اسلام و ضوابط آن تبعیت می کند شکر وجود ندارد که این دین، یک دین سیاسی و اجتماعی است و احکام آن محدود به عبادات محض شرعی برای تکامل افراد و تامین سعادت آخرت نمی باشد بلکه قسمت عمده احکام آن مرتبط به سیاست مدون و نظم امور اجتماع و فراهم کردن سعادت و سهولت در این عرصه است و در واقع آماده ساختن زمینه جهت رشد فردی است. از جمله این احکام می توان به احکام معاهدات، حدود، قصاص، دیات، قضا، احکام وارد شده برای تامین مالیات دولت اسلامی مثل خمس و زکات... اشاره کرد که همگی به عرصه زندگی اجتماعی مربوط می شود و اموری گریزناپذیرند. بنابراین عوام و خواص همگی متفق بر لزوم حضور یک سیاستمدار و زعیم در محیط جامعه اسلامی برای تدبیر امور مسلمانان هستند و این از ضروریات اسلام است که به وضوح در روایات و سیره نبوی مشهود است؟. پنهان نیست که سیاست مدون و تدبیر امور اجتماع در دین اسلام جدا از جهات روحانی و شئون مربوط به تبلیغ احکام و راهنمایی مسلمانان نمی باشد بلکه سیاست در وهله اول مخلوط و همگون با دین و شئون آن است، همانطور که رسول خدا اداره امور مسلمین را برعهده می گرفتند و آنها را هدایت می کردند و برای حل و فصل دعواها و اختلافات نیز به ایشان رجوع می شد. هم چنین ایشان حکامی برای ولایات مختلف نصب می نمودند و از ایشان مالیاتهای هم چون خمس و زکات را دریافت می کردند و این سیره امیرالمومنین و خلفای راشدین نیز بوده است. آنها در ابتدای امر وظایف سیاسی شان را در مراکز ارشاد و هدایت مثل مساجد انجام می دادند و مسجد جامع شهر را در نزدیکی دارالاماره و محل خلافت خلفا و امراء بنا می کردند. ایشان برپا کننده اجتماعات مذهبی و مراسماتی مثل اعیاد بودند و اموری مثل صبح راهم تدبیر و اداره می کردند این عبادات (ذکر شده در سطر قبلی) در برگیرنده قوائد سیاسی است که نظیر آن در غیر از آن یافت نمی شود و این نوع اختلاط جهات معنوی و فوائد سیاسی با هم از خصایص و امتیازات خاصه دین اسلام است؟. و خلاصه آن چه که ذکر کردیم این است که؟: به درستی که برای ما نیازهای اجتماعی وجود دارد که برطرف

کردن آن برعهده اداره کننده و رهبر جامعه است؟ دین مقدس اسلام این امور را رها نمی کند بلکه اهتمام بسیاری به آن دارد و به لحاظ شرعی احکام کثیری را برای آنها لحاظ کرده و اجرای آن را به رهبر و اداره کننده امور مسلمانان واگذار کرده است؟. اداره کننده امور مسلمین در وهله اول بعد از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) خلفای راشدین نمی باشند و در این زمان ما شیعیان معتقدیم که خلافت رسول خدا و زعامت مسلمین از حقوق دوازده امام (علیهم صلوات الله) است و رسول خدای خلافت را رها نکرده بلکه بعد از خود علی (علیه السلام) را تعیین کرده و پس از او این مسأله به اولاد علی (علیه السلام) منتقل شده است. پس مرجع بر حق و درست برای امور اجتماعی جمیع مسلمانان، ائمه دوازده گانه (علیهم السلام) هستند و این از وظایف خاصه ایشان است و این امری است که جمیع شیعه امامیه به آن اعتقاد راسخ دارند؟ عباراتی که در بالا ذکر شد خود به خوبی بیانگر موضوع می باشد و نیاز به تفصیل و توضیح نیست ولی آن چه که باید به عنوان رکن اصلی بحث مدنظر داشته باشیم آن است که مرحوم بروجردی احکام اسلام و امور اجتماعی و سیاسی آن را در هم تنیده و بهم بافته می داند و تصریح می کند اسلام به عنوان کاملترین دین دنیا برای امور اجتماعی و اداره زمام کارها نیز برنامه ای دارد و جامعه را رها نخواهد کرد. نتیجه گیری: نکته ای که در آخر باید به آن اشاره کنیم که با توجه به مباحث مطرح شده مرحوم بروجردی اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه دارند و بر این عقیده هستند که فقیه در زمان غیبت توان و جواز حضور در شئون مختلف زندگی انسانی را به راحتی دارا می باشد شاهد این مدعا حکایتی نقل شده از سوی آیت الله مکارم شیرازی (شاگرد مرحوم بروجردی) نیز می باشد که به ترتیب ذیل است: «آیت الله بروجردی اگرچه در قم، بحث ولایت فقیه را مستقلاً مطرح نکردند، ولی نظر ایشان همانند امام، ولایت مطلقه فقیه بود. شاهدیم این است که ایشان به هنگام تاسیس مسجداعظم ناچار شدند، حیاطی را که وضوخانه آستانه و در کنار آن، بقعه هایی بود و در این بقعه ها، قبرهایی وجود داشت خراب کنند و جزء صحن مسجد اعظم قرار دهند. ایشان وضوخانه و بقعه ها را خراب کردند (البته بدون این اصل قبرها را از بین ببرند) و جزء مسجد اعظم قرار دادند. کسی به ایشان اعتراض می کند که: حیاط مربوط به آستانه است و بقعه ها مربوط به دیگران، شما به چه مجوزی آنها را تصرف کردید؟ ایشان لبخندی می زنند و می فرمایند: «معلوم می شود این آقا هنوز ولایت فقیه، درست برایش جا نیفتاده است.» معنای سخن ایشان این است که: فقیه، ولایت مطلقه دارد، کاری را که مصلحت ببیند، به حکم این ولایت می تواند انجام دهد؟» منابع): ؟: برقله فقه و فقهات: یادها و یادمان هایی از مرجع اعلائی شیعه آیت الله العظمی بروجردی- یالثارات (الحسین) ؟. ؟؟؟ البدرالزاهر (فی صلاه الجمعه و المسافر-) حسینعلی منتظری نجف آبادی- تابستان ؟؟؟- دفتر تبلیغات اسلامی قم- صفحه) ؟. ؟؟ همان صفحه) ؟. ؟؟ همان صفحه) ؟. ؟؟ همان صفحه) ؟. ؟؟ برقله فقه و فقهات- یالثارات . ؟؟؟- منبع: روزنامه رسالت /س نویسنده: سید مرتضی مفید نژاد

### حذیفه و سلمان اولین و دومین ولی فقیه تاریخ اسلام

حذیفه و سلمان اولین و دومین ولی فقیه تاریخ اسلام مکتب علوی پیامبر بیشتر بر نقش تعیین کننده امام علی (ع) در نهادینه ساختن «ولایت به ویژه از سال یازده هجری به بعد تاکید می کردند تا کارهای مذهبی فردی. امام علی (ع) در ایجاد «ولایت فقهاء» در جامعه اسلامی که بعد از سالها جایگزین یک جامعه کفرزده و بتزده شده بود نقش مؤثری داشت و در نگارش نخستین کتابهای روش زندگی در زمان پیامبر که بعدها به جفر»، «جامعه یا «کتاب علی (ع)» شهرت یافتند و احتیاجات مردم از پایه های نظام سیاسی گرفته تا حکم دیه و تاوان یک خراش در آن بیان شده بود، دست داشت. او پس از گردآوری کتاب خدا، کتابی برای همسرش، دختر پیامبر، تالیف فرمود که نزد فرزندانش به «مصحف فاطمه شهرت داشت. این کتاب در بردارنده امثال، حکم، سخنان پندآموز، تاریخ، روایات و دیگر ابواب نادری بود که موجب تسلیت خاطر فاطمه ۱۸ ساله در سوگ پدر شد. امام همچنین کتابی در باب آیات تالیف فرمود و آن را صحیفه نامید. بخاری و مسلم از آن نام می برند و در چند مورد از «صحیح خود از آن نقل قول می کنند چنانکه احمد بن

حنبل نیز در مسند از آن روایت می‌کند. در این دوره پاره‌ای از یاران امام علی (ع) از ایشان پیروی نموده و در زمان حضرت دست به تالیف کتبی زدند. مانند کتاب جاثلیق (سلمان فارسی)، وصایای پیامبر (ابوذر غفاری)، کتاب ابورافع (ابورافع غلام پیامبر) کتاب علی بن ابی رافع، زکات چهارپایان (ربیع بن سمیع)، لمعه (عبدالله بن حر فارسی). امام علی (ع) از جهت سیاسی، یک انقلابی بود ولی در عمل بخاطر حفظ اسلام روش مدارا با حاکمان پس از پیامبر را در پیش گرفت. امام علی (ع) را باید وارث امین و به حق سنت پیامبر دانست. او در حالی که درست پس از رحلت پیامبر اسلام از ریاست مسلمانان دور ماند پایگاه بیش از پیش محکمی از نظر علم و قضاوت در میان مسلمانان پیدا کرد و مرجع علمی بسیاری از افراد عصر خود قرار گرفت او برای مشروعیت ولایت پس از پیامبر و عدم مشروعیت خلافت غصب شده تلاش فراوانی نمود و در این زمینه آثاری بر جای گذاشت که در تحکیم نظریه ولایت نقش بسزایی را ایفاء کرد. امام علی (ع) از جهت سیاسی، یک انقلابی بود ولی در عمل بخاطر حفظ اسلام روش مدارا با حاکمان پس از پیامبر را در پیش گرفت. او از بروز نابسامانی سیاسی اجتماعی در میان مسلمانان بیزار و هراسان بود. نظر او این بود که اگر رهبر جامعه اسلامی، اعلم به احکام الهی یعنی فقیه نباشد حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال کرده و بدین وسیله مردم را گمراه نموده و خود نیز گمراه خواهد شد» او در حالی که مدعیان خلافت پیامبر، حکومت فاضل بر مفضل را حق می‌پنداشتند، مانند همه اندیشمندان مکتب هدایت، چنین عقیده‌ای نداشت، و استدلال می‌کرد که من سزاوارتر به جانشینی پیامبر، هستم و در این زمینه بر علم به کتاب الهی و سنت پیامبر و «افقه بودن تاکید می‌نمود. با تحول نظریه «خلافت در میان اکثریت مسلمانان پس از پیامبر، علاقه امام علی (ع) به انتظام مسائل «ولایت موقعیت مسلط پیدا کرد. او درسخرانیها و خطبه‌هایی که ایراد می‌کرد و بعدها در کتب مختلف منتشر گردید، مفهوم مشخصی برای ولایت تعیین کرد و حتی اجازه ورود برخی از پیروان فقیهش در دستگاه حکومتی و ولایت آنها بر امور جامعه را داد. زیرا امام علی (ع) تنها به تعیین و تبیین موضوع مشخص «ولایت علماء» بر جامعه قانع نبود بلکه می‌خواست از طریق تحقق عینی آن، فایده چنین موضوعی را نیز اثبات نماید. البته این مسئله بعد از یک دوره مبارزه منفی با حکومت وقت (دوران ابوبکر) انجام پذیرفت که برای مردم مشخص شود که وارد شدن فقها در کار ولایت جامعه نسبت به دولت وقت بالاستقلال است و جنبه تایید حکومت را ندارد. نخستین «ولی فقیه» مدائن حذیفه بن یمان، اگر چه فقیه متبحری بود که در زمان پیامبر برای مردم فتوا می‌داد، ولی خدمت او در مکتب علوی در نخستین سالهای پس از رحلت پیامبر، تاثیری بود که بر روی مسلمانان به ویژه پیروان مکتب داشت. پیروانی که خود نظریه پردازان برجسته‌ای بودند یا شدند که عمار و ابن عباس و سلمان مهمترین آنها به شمار می‌روند. اما تاثیر حذیفه محدود به این افراد و یا دهه ۵۰ و ۶۰ از قرن اول هجری نبود بلکه تاثیر اعمال و نظرات او تا سالهای متمادی بر نظریه پردازان مکتب علوی مشهود است. به چهار دلیل عمده حذیفه در پیشرفت و شناسایی ولایت به ویژه ولایت فقیه در مکتب علوی اهمیت داشت. نخست آنکه حذیفه مدافعات و جانبداریهای فراوانی از حضرت علی (ع) و حق حاکمیت ایشان داشت. او حق حضرت را به عنوان یک رهبر سیاسی راستین به رسمیت می‌شناخت که دیگران با بی‌لیاقتی، جایگاه آن حضرت را غصب نموده‌اند. دوم آنکه به عنوان یک فقیه شیعی، تشیع خود را همه جا بی‌پرده اظهار می‌کرد و با مخالفان سرسازش نداشت و با وجود آنکه از طرف عثمان، حاکم مدائن بود اما در عین حال از فساد و خلفکاریهای عثمان و دار و دسته او ناراضی بود و حکومت را حکومت جور و فاجر می‌دانست. سوم آنکه حذیفه را شاید بتوان اولین «فقیه یا به قول حضرت علی (ع) «آشنا به حدود الهی» ای دانست که منصبی را از طرف حاکم جور پذیرفت اما هیچگاه از دستورات حکومت مرکزی پیروی نداشت و در واقع مانند همه فقها هم عصر یا لاحق، خود را منصوب از جانب امام راستین می‌دانست. سرانجام آنکه حذیفه بن یمان با وجود آنکه حکومت وقت را حق نمی‌دانست اما چون در پیشبرد اهداف اسلامی از هیچگونه فداکاری دریغ نداشت، با اجازه امام (ع)، از جانب عمر ولایت مدائن را پذیرفت اما همانطور که خواست مولایش بود دستورات اصیل اسلامی را رعایت می‌نمود و زیر بار دستور حکومت مرکزی نمی‌رفت. به طوری که مورد غضب عمر قرار گرفت و از ولایت خلع شد و سلمان

فارسی به جای وی گمارده شد. سلمان از طرف عمر ماموریت یافت که بعضی مسائل گذشته حذیفه را به عمر گزارش کند ولی سلمان از این کار ظفره می‌رفت. "دومین ولی فقیه" مدائن در اینجا بایستی به خدمات یکی از قدیمترین اعضای مکتب علوی، سلمان فارسی (۲۰۰ ه.ق) پردازیم. وی در میان شیعیان، فقیه‌ترین بود و با پذیرفتن ولایت مدائن از طرف عمر که او را سلطان عادل نمی‌دانست در جهت گیری نظری «ولایت فقیه در زمان قصور ید (حاکمیت بالقوه) امام معصوم (ع) تعیین کننده بود. او به همراه حذیفه و دیگران در اثبات نیاز به اذن امام معصوم (ع) در اشغال مناصب حکومتی نقشی اساسی داشت. سلمان با هدف اثبات اینکه «ولایت باید با فقه یعنی علم به مسائل دینی توأم باشد با ابوبکر به احتجاج و در برابر او به استدلال پرداخت. که: «ولایت تو به استناد چیست؟ وقتی با مسائلی روبرو شوی که بدان آشنایی نداری و وقتی از تو پرسند درباره اموری که چیزی از آن نمی‌دانی، به چه کسی پناه می‌جویی؟ به چه بهانه و عذری خودت را بر کسی که از تو داناتر است و به پیامبر نزدیکتر است و به تائیل کتاب خدا داناتر است و سنت پیامبر را بهتر می‌شناسد برتری می‌دهی؟». تصرف مدائن توسط اعراب مسلمان به رهبری سلمان و نقش کلیدی سلمان در سقوط مدائن، زمینه‌ای شد که بعدها مدائن تحت حاکمیت سلمان درآید. البته سلمان به عنوان یک فقیه دانا و توانا می‌دانست که نباید از طرف حکومت جور ماموریتی بپذیرد و یا منصبی را قبول کند. اما او چون معتقد به اذن و اجازه از طرف امام معصوم (ع) بود با مراجعه به حضرت علی (ع) به عنوان نایب خاص «امام زمان خود حاکمیتش را مشروعیت بخشید و به عنوان یک تکلیف به پذیرش آن تن داد. ابن شهر آشوب در «مناقب می‌نویسد: «وقتی عمر سلمان را به عنوان حاکم مدائن منصوب کرد سلمان پیش از آنکه در مورد این امر با علی (ع) مشورت نماید و از او اجازه بگیرد اعلام موافقت نمود. یعنی سلمان با اجازه علی (ع) پذیرفت که به عنوان حاکم مدائن منصوب شود. لازم به ذکر است که وظایف والی در آن دوره محدود به کارهای اداری و سیاسی نمی‌شد بلکه باید به غیر از این دو کار به مسائل دینی مانند فتوی‌دادن و آموزش احکام نیز پردازد. مخصوصاً زمانی که والی فردی مانند سلمان باشد که در نزد پیامبر مانند کسی بود که از «علم لبریز و سرشار گشته بود». این حرکت سلمان زمینه‌ای شد که بعدها بسیاری از فقها و دانشمندان شیعی بپذیرند که می‌توان از طرف یک حکومت «غیر حق اموری را تصدی نمود و همانطور که سلمان خود را منصوب از جانب امام معصوم (ع) می‌دانست آنها نیز خود را منصوب از جانب امام زمان (ع) بدانند. منبع: کتاب نقد اخ نویسنده: احمد جهان بزرگی

### چرا فقها از ولی فقیه ننوشته اند؟

چرا فقها از ولی فقیه ننوشته اند؟ یکی از مسائلی که ذهن بعضی از افراد را به خود مشغول نموده است این است که چرا فقهاء ما در کتب فقهی خود فصل مستقل و منسجمی در مورد ولایت فقیه یا نظام سیاسی اسلام، اختصاص نداده‌اند. می‌گوییم: بی‌گمان نهج البلاغه بزرگترین و منسجم‌ترین کتاب پیرامون آراء سیاسی شیعه در زمینه حکمت نظری، عملی و حقوق اساسی مکتب اسلام است. علی (ع) «جوانی از فرزندان عرب مکه در میان اهل آن بزرگ می‌شود با هیچ حکیمی برخورد نکرده است اما سخنانش در حکمت نظری بالاتر از سخنان افلاطون و ارسطو قرار گرفته است. با اهل حکمت عملی معاشرت نکرده است اما از سقراط بالاتر رفته است. این کتاب که اوایل قرن پنجم هجری توسط سید رضی جمع‌آوری گردید به حق بنیان مباحث مهم کلامی از جمله مباحث نبوت، بویژه امامت و ولایت را محکم‌تر نمود. بنابر این تا قرن پنجم هیچگاه شکی در این مورد وجود نداشت که مسئله امامت و سیاست، ولایت و حاکمیت یک مسئله کلامی اصولی عقلی قابل استدلال و اثبات است نه یک مسئله فرعی، فقهی، تقلیدی آنگونه که اندیشمندان اهل سنت مانند محمد غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰ ه.ق) می‌پنداشت و تبلیغ می‌کرد و افرادی چون سیف‌الدین آمدی (متوفای ۵۵۱ ه.ق) در کتاب غایة المرام فی علم الکلام و مؤلف المواقف و شارح آن میر سید شریف از وی تقلید کردند. ابو حامد می‌گفت: «بحث امامت، یک بحث مهم و عقلی نیست، بلکه یکی از مسایل فقهی است. یکی از مهمترین کارهای پیامبر،



استحکام تداوم رهبری به وسیله «نخبگان دینی بود. بنابراین «ولایت فقیه را نخستین بار او نظرا و عملا پایه گذاری نمود و البته بر اساس دستوراتی که از طرف خداوند بر او نازل شده بود. بدرستی که این مسئله تعصب هایی را برانگیخته است. اگر کسی از بحث امامت دوری کند، سالم تر از فردی است که در این بحث فرو رود، حتی اگر به حقیقت برسد تا چه رسد به اینکه خطا کند.» بنابراین اندیشمندان سیاسی شیعی به تبع بحث امامت در این قرون، بحث اثباتی ولایت نواب عام (فقها) را تالی مباحث امامت جزء مباحث کلامی شمرده و تا آنجا که شرایط اجازه می داد آن را در همین مباحث مطرح می کردند. به تبع این، که فلسفه و حکمت را مکمل مباحث کلامی می دانستند نیز، مباحث امامت و ولایت فقیه را بمثابه بحث عقلی اصولی و فارابی (۳۳۹ - ۲۶۰) اندیشمندان، فلاسفه اسلامی مانند ابوعلی سینا (۴۲۸ - ۳۷۰) پذیرفته و در کتب خود به اثبات آن می پردازند. ابوعلی سینا در کتاب شفا می گوید: «واجب است که سنت گذار اطاعت جانشین خود را واجب کند و تعیین جانشین یا باید از طرف او باشد یا به اجماع اهل سابقه بر زمامداری کسی که به طور علنی برای جمهور مردم ثابت کند که او دارای سیاست مستقل، عقل اصیل، اخلاق شریف مانند: شجاعت، عفت و حسن تدبیر است و احکام شریعت را از همه بهتر می داند و عالم تر از او کسی نیست و اثبات این صفات برای شخص مورد نظر باید آشکار و علنی باشد و جمهور مردم آن را بپذیرند و بر آن متفق باشند و اگر اختلاف و تنازع بر اثر پیروی از هوی و هوس میان آنها ایجاد شود و فرد دیگری که استحقاق و لیاقت جانشینی را ندارد انتخاب کنند به پروردگار کافر گشته اند... و تعیین جانشین با نصب بهتر است زیرا در این صورت از اختلاف و نزاع دور خواهد بود». فارابی نیز در مدینه فاضله می گوید: رئیس مدینه فاضله یا رئیس اول است یا رئیس ثانی. اما رئیس اول کسی است که به او وحی می شود «خداوند عز و جل توسط عقل فعال به او وحی می کند» و او واضع قوانین است و حکم امور را بیان می کند «شرایع و قوانینی که این رئیس و امثال او وضع کرده اند گرفته و مقرر می شود» او رئیس اول مدینه است. اما مدینه همیشه صاحب چنین رئیسی نیست. رئیس دومی که جانشین او می شود باید بسیاری از صفات او را داشته باشد قوانین و سنتها و روشهای رئیس اول را بداند و نگهبان آنها باشد. پس باید دارای آنچه اندیشه خوب و قوه استنباطی باشد که بتواند نسبت به اموری که در جریان حوادث و مرور زمان پیش آید آن امور و حوادثی که برای پیشوایان گذشته پیش آمد نکرده، احکام آنها را به خوبی دریافته، استنباط نماید و باید صلاح و مصلحت مدینه را جستجو و رعایت کند». علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ه. ق) که در فقه استاد خواجه نصیرالدین طوسی و در فلسفه و ریاضیات شاگرد وی بوده است و یکی از پایه گذاران تشیع در ایران محسوب می شود در کتابهای خود به مناسبتهای متعدد شئون مختلف ولایت و امامت را در زمان غیبت، حق فقهی شیعه دانسته است اما از اینکه فقها بحث امامت و شرایط آن را از علم کلام به فقه منتقل نموده اند اظهار نگرانی می کند و می گوید: «عادت فقها بر این جاری شده است که امامت و شرایط آن را در این باب (قتال باغی) ذکر می کنند، تا معلوم شود اطاعت چه کسی واجب و خروج بر چه کسی حرام است و قتال با چه کسی واجب می باشد. ولی این مسئله از قبیل مسائل علم فقه نیست بلکه از مسائل علم کلام است». بنابراین اصل مسئله ولایت فقیه و اثبات آن اصولا و اساسا فقهی نیست همانطور که اثبات ولایت امامان معصوم نمی باشد که فقها فصل منسجمی در مورد آن در کتب فقهی خود بیاورند، بلکه شئون آن است که بایستی پرتوی بر مسائل فقهی بتاباند؛ که فقهاء ما در ابواب مختلف فقهی مانند امر به معروف و نهی از منکر، قضا، حدود، جهاد، خمس، بیع، حجر، نکاح، طلاق، صوم، حج، صلاة جمعه و ... موشکافی هایی در خور، نسبت به آن داشته اند، همانطور که در مورد حدود ولایت امام (ع) در فقه بحث نموده اند نه اثبات آن. پیامبر هیچگاه راضی نمی شد که امتش بدون سرپرست عالم یا اعلم به حیات خود ادامه دهد زیرا خود می دانست «که وضع امتش رو به سقوط و انحطاط خواهد رفت بنابراین جانشینان خود در جامعه را به معصومین محدود نمود. مبدا عملی و نظری "ولایت فقیه" محمد مصطفی (ص) رسول هدایت و نور (۵۳ ق. ه. ۱۱ ه. او که به درهم شکننده بتهای جهل و نادانی شهرت یافت در زمانی انقلاب خود را پایه گذاری نمود که نظام بین الملل یک نظام دو قطبی بود و مکه سرزمینی تقریبا فراموش شده میان این دو قطب و بر سر راه کاروانهای تجاری شرق به غرب و بر عکس. یکی از مهمترین

کارهای پیامبر است حکام تداوم رهبری به وسیله «نخبگان دینی بود. بنابراین «ولایت فقیه را نخستین بار او نظرا و عملا پایه گذاری نمود و البته بر اساس دستوراتی که از طرف خداوند بر او نازل شده بود. گفته‌های او در اولین نظریه‌های «ولایت بسیار نفوذ داشت. پیامبر اکرم (ص) ولایت عالم به احادیث و روایات که آنها را «فقیه می‌نامید، بر جامعه عقلا- و شرعا لازم می‌دید و می‌فرمود: «مردم! جانشینان من کسانی هستند که بعد از من راویان احادیث و سنت من می‌باشند». مسلما ایشان همان فقهاء هستند زیرا «کسی که نگهدارنده چهل حدیث برای امت من باشد خداوند او را فقیه محشور می‌گرداند» و «فقیهان». و علما وارث انبیانند که علم آنها را به ارث می‌برند. پیامبر پس از ارائه چنین نظریه‌ای، از میان فقها «نخبگان آنها که همان معصومین از جانشینان فقیهش باشند را به عنوان جانشینان خاص خود و فقها غیر معصوم را به عنوان جانشینان عام معرفی فرموده و در واقع، دست کم بخشی از اندیشه‌های پیامبر در مورد خلافت و ولایت را باید به عنوان واکنشی در برابر واپسگرایی جاهلی قریش و قبیله گزایی و ملی‌گرایی اوس و خزرج به شمار آورد، که محمد (ص) آن را علت عمده انحراف و واپسگرایی می‌انگاشت. او از هرج و مرجی که ممکن بود در جامعه اسلامی رواج یابد بسیار نگران بود و به آن دسته از کسانی که می‌خواستند بانی ارتجاع باشند انتقاد می‌نمود. پیامبر دیدگاه، سیاستش را که مبتنی بر «ولایت بود برای مقابله با آنچه که خود آن را «سلطنت می‌دانست ساخته و پرداخته نموده بود و می‌فرمود: «فقهاء امین پیامبران هستند تا زمانی که وارد دستگاه سلطنتی نشده باشند». سرانجام باید گفت که پیامبر در لسان جامعه‌شناسی سیاسی، نخبه‌گرا و بر این اعتقاد بود که «ولایت فقیه» باید نیروی مسلط بر جامعه گردد زیرا عالمانند که توانایی تفسیر درست قوانین و دستورات خداوند را دارند و قادر به اصلاحاتی‌اند که هدفش حل مسائل درون نظام اجتماعی است. پیامبر، می‌فرمود: «اگر زمام امر ملتی واگذار به شخصی گردد که در آن ملت اعلم از او وجود داشته باشد وضع آن ملت همیشه روبه انحطاط و سقوط رفته تا زمانی که مردم از آن راه رفته باز گردند، و زمام امر را به دست داناترین خود بسپارند.» و حتی این شرط در انتخاب عمال و فرمانداران و مقامات پایین‌تر از مقام رهبری نیز باید مراعات شود که برای انتخاب فرماندار مثلا اگر امر دائر بین عالم و جاهل است عالم مقدم است و اگر دائر بین عالم و اعلم است قطعاً باید اعلم را مقدم داشت که در غیر این صورت خیانت است. و بالاخره پیامبر اگر چه می‌توانست دانشمندان دیگری که علم صنعت، تاریخ، هیئت و طب، معماری و ... را دارند به عنوان جانشین و حاکم بر مردم انتصاب کند اما بیش از هر چیز، به «الهیات تکیه نمود. پیامبر هیچگاه راضی نمی‌شد که امتش بدون سرپرست عالم یا اعلم به حیات خود ادامه دهد زیرا خود می‌دانست «که وضع امتش رو به سقوط و انحطاط خواهد رفت بنابراین جانشینان خود در جامعه را به معصومین محدود نمود. برخی خلیفه رسول خدا بودن فقیهان را فقط در نقل حدیث و مسئله‌گویی، محدود نموده‌اند که این اشتباه است. به تعبیر امام خمینی (ره)، جای تعجب است که هیچکس از جملات پیامبر که «شامل» «علی خلیفتی یا «الائمة خلفائی (است)»، مسئله‌گویی و نقل حدیث "به تنهایی را استنباط نمی‌کند و برای خلافت و حکومت ائمه به آنها استدلال می‌گردد «لکن در این جمله به «خلفایی...» که رسیده‌اند توقف نموده‌اند و این نیست مگر به واسطه آنکه گمان کرده‌اند خلافت رسول الله محدود به حد خاصی یا مخصوص به اشخاص خاصی است و چون ائمه‌علیهم‌السلام هر یک خلیفه هستند نمی‌شود پس از ائمه علماء فرمانروا و حاکم و خلیفه باشند و باید اسلام بی‌سرپرست و احکام اسلام تعطیل باشد و حدود و ثغور اسلام دستخوش اعداء دین باشد و آن همه کجروی رایج شود که اسلام از آن بری است». منبع: کتاب نقد /س نویسنده: احمد جهان بزرگی

## آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۱)

آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۱) آزادی و ولایت از جمله اصول و مبانی فقه سیاسی شیعه بوده و از جایگاه والایی برخوردار می‌باشند. یکی از مباحث بسیار مهم درباره آزادی و ولایت، رابطه‌ای است که این دو مفهوم در فقه سیاسی داشته و بر اساس آن رابطه، مفهوم خاصی پیدا کرده‌اند. آنچه در پی می‌آید، نوشتار مختصری است که درصدد بررسی رابطه آزادی و

ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه بوده و تلاش می‌کند رابطه این دو مفهوم را در دیدگاه‌های عمده درباره ولایت فقیه، تبیین و بررسی نماید. بر این اساس، ابتدا به طرح دیدگاهها پرداخته، سپس رابطه آزادی و ولایت را در آن دیدگاهها بررسی کرده و آنگاه تلاش فقهای معاصر در حل مسأله آزادی و رابطه اش با ولایت را دنبال می‌کنیم. یکی از سوالات اساسی در بحث ولایت، این است که آیا دلیل حکمت و قاعده لطف به دوران غیبت منتقل شده است؟ آیا بر اساس این ادله می‌توان به تداوم ولایت در دوران غیبت اندیشید؟ پاسخ بیشتر علمای شیعه این است که باید به خود معصوم مراجعه کرد و از او، پاسخ این سوال را جویا شد. از این رو، با مراجعه به کلام معصومین استدلالها و دیدگاهها شکل می‌گیرد. این رویکرد، رویکردی فقهی است که با پیش فرض گرفتن مبانی کلامی و با استمداد از شیوه و متد فقهی، تلاش می‌کند پاسخی مناسبی به مسأله آزادی و ولایت ارائه کند. پیش فرض دیگر این رویکرد، اصل استظهار است که بر اساس آن، تفسیرهای متعددی از کلام معصومین ارائه می‌گردد که در این نوشتار بر آنیم با نگاهی به دیدگاههای مختلف در فقه سیاسی معاصر شیعه (ولایت فقیه)، مسأله آزادی در این دیدگاهها را بررسی نماییم. به طور کلی، پس از مراجعه فقها به کلام معصومین (ع)، برای پاسخ به مسأله تداوم ولایت و عدم آن در دوران غیبت، دو دیدگاه عمده شکل می‌گیرد: ۱- عدم واگذاری ولایت در دوران غیبت بر اساس این دیدگاه، ولایت به معنای حق حاکمیت سیاسی در دوران غیبت به هیچ کس واگذار نشده و ولایت به این معنا تنها از آن پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) می‌باشد. به عبارت دیگر با مراجعه به کلام معصومین، نمی‌توان چنین ولایتی را برای فقیه ثابت نمود. این دیدگاه هرچند که در دوران معصوم، ولایت را در کنار اصل آزادی قرار می‌دهد و بدین سان، نوعی توازن را برقرار می‌سازد، اما در دوران غیبت چنین ترکیبی را نمی‌پذیرد. البته برخی از کسانی که ولایت فقیه را در دوران غیبت پذیرفته‌اند، از مسأله ای به نام ((جواز تصرف)) فقیه سخن گفته‌اند (۱) که در ادامه بحث به این دیدگاه خواهیم پرداخت و رابطه آزادی و ولایت را در آن بررسی می‌کنیم. از آنجا که این نوشتار، درصدد بررسی آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه می‌باشد، بدیهی است که باید به نظریاتی پرداخت که اصل ولایت را پذیرفته‌اند. از این رو، به بررسی بیشتر این دیدگاه نمی‌پردازیم، چرا که این دیدگاه اساساً ولایت را نمی‌پذیرد و تداوم ولایت را باور ندارد. و به همین دلیل در اینجا تنها به همین مختصر اکتفا می‌کنیم. ۲- واگذاری ولایت در دوران غیبت این دیدگاه بر این باور است که ولایت به مفهوم حق حاکمیت سیاسی و حق تصرف در امور دیگران در دوران غیبت واگذار شده است. با مراجعه به کلام معصومین، درمی‌یابیم که آنها این ولایت را به دیگران واگذار نموده‌اند. از نظر این دیدگاه، در پاسخ به سوال اصلی مذکور، می‌توان گفت که دلیل حکمت و لطف به دوران غیبت نیز منتقل شده و بنابراین دلیل حکمت و لطف، منحصر به دوران حضور امام نیست. امام خمینی (ره) در این باره می‌نویسد: ((دلیلی که بر ضرورت امامت اقامه می‌گردد، عیناً بر ضرورت تداوم ولایت در عصر غیبت دلالت دارد)) (۲) بنابراین، طرفداران این دیدگاه سراغ کلمات معصومین رفته و تلاش می‌کنند با استفاده از اصل ((استظهار))، شخص یا اشخاصی را که این ولایت به آنها واگذار شده است، شناسایی کنند. بر اساس این اصل، ضمن پذیرش فقدان نص در زمینه ولایت در دوران غیبت، به ادله مراجعه می‌شود و تلاش می‌شود ((ظهور)) ادله را اثبات نمایند و در اینجاست که تفاسیر و دیدگاههای متعددی شکل می‌گیرد. دیدگاههایی که بر این اساس شکل گرفته است، صرف نظر از اختلافات اساسی و بسیار مهمی که دارند، دو نکته زیر را می‌پذیرند: ۱. اصل، عدم ولایت فرد بر فرد دیگر است و اثبات ولایت، نیازمند ارائه دلیل معتبر و قطعی است. ۲. نصی قطعی بر ولایت در دوران غیبت وجود ندارد و آنچه موجود است، ادله ای است که تفاسیر متعددی را برمی‌تابد. در اینجاست که پیش فرضها و پیش دانسته های کلامی و اصولی فقها در ارائه تفاسیر متعدد از ادله و پی جویی از ظهور آن ادله، تأثیر زیادی بر جای گذاشته و دیدگاههای متعددی را رقم می‌زند که در ادامه، ضمن طرح این دیدگاهها، رابطه آزادی و ولایت را در آنها بررسی می‌کنیم. تاکنون طبقه بندیهای متعددی از دیدگاههایی که ولایت فقیه را در دوران غیبت پذیرفته‌اند، ارائه شده است. در نگاهی کلی به این طبقه بندیها و اقسامی که ذکر شده است، می‌توان گفت که چهار دیدگاه کلی از زاویه

مورد نظر در این بحث، وجود دارد. هرچند که هدف نوشتار حاضر، تبیین و نقد و بررسی دیدگاههای مذکور نیست، ولی برای بررسی رابطه آزادی و ولایت در این نظریه‌ها، به اجمال به این دیدگاه اشاره می‌کنیم. بدیهی است که تا آنجا که به بحث رابطه آزادی و ولایت مرتبط می‌شود، خلاصه‌ای از این دیدگاهها بیان می‌شود. از این رو طبیعی است که برخی از زوایای این دیدگاهها در اینجا مورد توجه قرار نگیرد. دیدگاههای چهارگانه مذکور عبارتند از: ۱- جواز تصرف فقیه در دوران غیبت اگرچه این دیدگاه ولایت فقیه را نمی‌پذیرد و از این رو ممکن است نتوان آن را ذیل دیدگاههای ولایت فقیه ذکر کرد، اما با توجه به اینکه جواز تصرف فقیه را پذیرفته است، در اینجا طرح می‌گردد. در میان فقهای شیعه مهمترین نظریه پرداز معاصر این دیدگاه آیت الله خوئی (ره) است. وی بر این باور است که در دوران غیبت، ولایت برای فقیه ثابت نشده است و با مراجعه به آیات و روایات نمی‌توان چنین ولایتی را اثبات کرد. و ادله موجود نیز تنها جواز تصرف او را در امور حسبیه از باب قدر متیقن اثبات می‌کنند. ((ولایت برای فقیه در دوران غیبت با هیچ دلیلی ثابت نشده است و (این ولایت) مختص پیامبر و امامان علیهم السلام است؛ بلکه آنچه از روایات فهمیده می‌شود، دو مورد است: نافذ بودن قضاوت و حکم او و حجیت و اعتبار فتوای او. و (فقیه) نمی‌تواند در اموال صغیران و غیر آن، آنگونه که از شیون ولایت است، تصرف کند، مگر در امور حسبیه. فقیه در این امور ولایت دارد، اما نه به معنایی که ادعا شده است، بلکه به معنای نافذ بودن تصرفات او و تصرفات وکیل او و عزل شدن وکیلش با مرگ است و این جواز تصرف از باب قدر متیقن است؛ زیرا بدون اجازه شخص، تصرف در مال او جایز نیست...)). و قدر متیقن از کسانی که خداوند راضی به تصرفات آنهاست، فقیه جامع الشرایط است. پس آنچه که برای فقیه ثابت است، جواز تصرف است نه ولایت)). (۳) همانگونه که ملاحظه می‌شود، این دیدگاه با مراجعه به ادله و کلام معصومین و با پیش فرض اصل استظهار، نمی‌تواند ظهور ادله در روایات را ثابت نماید و تنها از باب قدر متیقن، جواز تصرف فقیه را ثابت می‌کند. رابطه آزادی و ولایت در دیدگاه اول همانگونه که در ابتدا اشاره شد، به نظر می‌رسد که اساساً در این دیدگاه، این بحث جای طرح ندارد. این دیدگاه به طور کلی بر این باور است که ولایت در دوران غیبت واگذار نشده است، از این رو، طرح بحث رابطه آزادی و ولایت در این نظریه مفهوم چندانی ندارد. ممکن است اینگونه تصور شود که بنابراین، اصل در این نظریه آزادی است و در نتیجه به دلیل عدم به رسمیت شناختن ولایت، حیظه اختیار و آزادی فرد در این نظریه گسترده است؛ در حالی که چنین نتیجه‌گیری صحیح به نظر نمی‌رسد. چرا که از انکار ولایت در این دیدگاه، نمی‌توان رسمیت یافتن آزادی فرد را نتیجه گرفت. بر این اساس می‌توان گفت که بررسی این دیدگاه، خارج از موضوع اصلی نوشتار حاضر است. اما به رغم این مطلب، به نظر می‌رسد که این سوال اساسی در برابر طرفداران این نظریه قرار دارد که اگر ولایت در دوران غیبت واگذار نشده است و به عبارت صحیحتر، اگر در مقام اثبات، دلیلی بر واگذاری ولایت وجود ندارد، پس فلسفه جعل ولایت در دوران معصوم چیست؟ و آیا این فلسفه در دوران غیبت نیز وجود ندارد؟ آیا بر اساس قاعده لطف که مورد پذیرش تمامی متکلمین شیعه است، نمی‌توان گفت که ولایت به طور کلی - خواه در دوران معصوم و خواه در دوران غیبت - در کنار اصل عدالت و آزادی قرار گرفته است؟ با توجه به سوالات مذکور، می‌توان گفت که دیدگاه اول که با رویکرد فقهی - اصولی به مسأله ولایت می‌نگرد، نمی‌تواند پاسخ مناسبی به مسأله آزادی در فقه سیاسی ارائه نماید. این دیدگاه برخلاف دیدگاههای دیگر نمی‌تواند آزادی را در کنار اصل ولایت به یک نوع تعادل و توازن برساند. ۲- ولایت فقیه در امور حسبیه دیدگاه دوم درباره ولایت فقیه بر این باور است که فقیه تنها در امور حسبیه ولایت دارد. این نگرش ضمن پذیرش اصل واگذاری ولایت در دوران غیبت، بر این عقیده است که با مراجعه به ادله و کلام معصومین، تنها می‌توان ولایت را در امور حسبیه (۴) برای فقیه اثبات کرد. شیخ انصاری با تقسیم مناصب فقیه جامع الشرایط به سه منصب افتا، قضاوت و ولایت تصرف، معتقد است که منصب سوم به دو صورت قابل تصور است: ۱. استقلال ولی در تصرف؛ ۲. عدم استقلال غیر ولی در تصرف. وی پس از بررسی آیات و روایات در مورد ولایت پیامبر و امامان معصوم و پذیرش ولایت آنان، درباره ولایت فقیه بر

این باور است که: ((از آنچه که ذکر شد روشن شد که این ادله اثبات می‌کنند ولایت فقیه را در اموری که مشروعیت و جواز ایجاد آنها در خارج غیر قابل تردید است، به گونه‌ای که اگر فقیه هم نباشد به نحو وجوب کفایی بر مردم واجب است آنها را به پا دارند)). (۵) آخوند خراسانی در حاشیه مکاسب، ضمن اشکال بر دلالت ادله‌ای که شیخ انصاری برای وجوب مراجعه به فقیه در امور حسبه اقامه می‌کند، وجوب رجوع به فقیه و ولایت او را در امور حسبه از باب قدر متیقن دانسته و می‌نویسد: ((اشکال بر دلالت ادله بر ولایت استقلالی و غیر استقلالی (فقیه) روشن شد؛ لکن این ادله، در میان کسانی که مباشرت یا اجازه و نظر آنها در انجام امور حسبه) معتبر می‌داند، فقیه را قدر متیقن دانسته است؛ همانطوری که در صورت فقدان فقیه، مباشرت، اجازه و نظر عدول مومنین معتبر است)). (۶) بنابراین می‌توان گفت که آخوند خراسانی نیز ولایت فقیه را در امور حسبه می‌پذیرد، هر چند که از باب قدر متیقن آن را ثابت می‌کند. پس از شیخ انصاری و آخوند خراسانی، یکی دیگر از فقهای که ولایت فقیه را در امور حسبه پذیرفته است، مرحوم کاشف الغطاء است. وی درباره ولایت فقیه بر اساس روایات می‌نویسد: ((آنچه از مجموع ادله استفاده می‌شود، این است که فقیه بر امور عمومی و آنچه که نظام اجتماعی به آن نیاز دارد، ولایت دارد، که احادیث امامان معصوم (جریان امور به دست علماست و علماء و ارثان پیامبرانند و مانند این احادیث) به آن اشاره کرده و در زبان متشرعه و اصل شریعت، به امور حسبه تعبیر شده است...)). (۷) رابطه آزادی و ولایت در دیدگاه دوم از آنجا که این دیدگاه بر خلاف دیدگاه اول، ولایت فقیه را پذیرفته است؛ می‌توان در زمینه نوع رابطه ولایت و آزادی به کنکاش پرداخت. اما به نظر می‌رسد به رغم پذیرش ولایت در این دیدگاه، با توجه به محدود دانستن این ولایت به امور حسبه، آزادی در این دیدگاه اساساً به شکل یک ((مسئله)) طرح نمی‌شود. به عبارت دیگر با توجه به دایره بسیار محدود ولایت در این نگرش، تعارض و یا تراحمی میان آزادی و ولایت پدید نمی‌آید. در نتیجه از ناحیه ولایت و ادله آن، مزاحمت جدی با آزادی و ادله آن صورت نمی‌گیرد. البته بدیهی است که معنای این سخن این نیست که طرفداران این دیدگاه، آزادی را به طور کلی به رسمیت شناخته و قلمرو وسیعی برای آن تعیین نموده‌اند. چه بسا چنین دیدگاهی در تبیین ولایت، به اصل آزادی توجهی نکرده است و دغدغه طرفداران آن اساساً تعیین رابطه آزادی و ولایت نبوده است. اما با توجه به نگرش آنها درباره ولایت فقیه می‌توان به این استنتاج کلی دست یازید که بر اساس این دیدگاه، زمینه طرح گسترده تر آزادی وجود داشته و می‌توان مسئله آزادی را مطرح کرد و به دنبال پاسخگویی به آن مسئله بود. بنابراین می‌توان گفت که: ۱. رابطه آزادی و ولایت در این دیدگاه قابل طرح است؛ ۲. این رابطه از نوع تراحم یا تعارض نیست؛ ۳. زمینه طرح گسترده تر آزادی در این دیدگاه وجود دارد. ۳- ولایت فقیه در اجرای حدود و قضاوت بر اساس این دیدگاه، فقیه تنها در اجرای حدود و قضاوت ولایت دارد و تنها می‌تواند در اجرای حدود و قضاوت اعمال ولایت کند. این دیدگاه نیز با مراجعه به ادله و کلام معصومین معتقد است که آنچه که از این ادله استفاده می‌شود ولایت فقیه، تنها در اجرای حدود و قضاوت است. به عبارت دیگر، این دیدگاه اصل ولایت را می‌پذیرد؛ اما معتقد است که در دوران غیبت این ولایت به طور مطلق واگذار نشده است. در نتیجه ما باید به کلام معصومین مراجعه کنیم و بر اساس آن ولایت فقیه را اثبات نمائیم. اما با مراجعه به این ادله درمی‌یابیم که ولایت به معنای حق حاکمیت و رهبری جامعه و واگذار نشده و فقیه چنین حق حاکمیتی ندارد. آیت الله نائینی از جمله کسانی می‌باشد که چنین دیدگاهی را اختیار کرده است. وی با تقسیم ولایت به سه مرتبه، معتقد است که مرتبه‌ای از آن، مخصوص پیامبر و امامان معصوم بوده و قابل تفویض و واگذاری نیست. این مرتبه، همان ولایتی است که اولویت آنها را نسبت به مومنین بر اساس آیه ((النبی اولی بالمومنین من انفسهم)) ثابت می‌کند. دو مرتبه دیگر نیز وجود دارد که قابل واگذاری است. این دو مرتبه عبارتند از: الف) ولایت در فتوا و قضاوت ب) ولایت در امور سیاسی که بر اساس آن، والی به نظم بخشیدن به امور انسانها در جامعه می‌پردازد. وی بر این باور است که غالباً والی و قاضی در تاریخ اسلام متعدد بودند و شخص والی، قاضی نبوده است و بالعکس. سپس می‌گوید: ((در ثابت بودن منصب قضاوت و افتا برای فقیه در دوران غیبت و نیز آنچه که از لوازم قضاوت است، تردید و اشکالی



نیست)). (۸) سپس برای اثبات ولایت عامه که ولایت در امور سیاسی را نیز شامل شود، به اخبار و روایات مراجعه کرده و با نقد و بررسی آنها ضمن اینکه ولایت افتا و قضاوت را می‌پذیرد، درباره ((ولایت عامه)) اینگونه جمع بندی می‌کند: ((اثبات ولایت عامه برای فقیه به گونه ای که با به پا داشتن نماز جمعه یا نصب امام جمعه، نماز جمعه در روز جمعه واجب و متعین گردد، مشکل است)). (۹) همانگونه که قبلا بیان شد، این دیدگاهها بر اساس ((اصل استظهار)) شکل گرفته است. فقها با توجه به مبانی مختلفی که به عنوان پیش فرض خود تلقی کرده اند و نیز با توجه به پیش دانسته های اصولی - فقهی خود به سراغ روایات رفته و بر اساس آنها، ظهور ادله را کشف نموده اند؛ در حالی که برخی دیگر چنین ظهوری را اصطیاد نکرده اند. به عنوان مثال، محقق نائینی بعد از آنکه نحوه استدلال شیخ انصاری بر ولایت عامه فقیه را بر اساس شواهد و قرائن در توفیق شریف امام زمان (عج) ذکر می‌کند، می‌گوید: ((اشکال این استدلال روشن است؛ چرا که هیچ یک از این شواهد (شواهدی که شیخ انصاری ذکر می‌کند) موجب ظهور لفظی نمی‌شود؛ به گونه ای که ظهور لفظ شامل غیر تبلیغ احکام نیز بشود؛ زیرا این وجوه، وجوه استحسانی است که در باب ظهور الفاظ معتبر نیست)). رابطه آزادی و ولایت در دیدگاه سوم در این دیدگاه نیز بحث رابطه آزادی و ولایت قابل طرح است. از آنجا که این نگرش اصل ولایت، فقیه را در دوران غیبت می‌پذیرد، می‌توان به این سوال پرداخت که آیا طرح چنین نظرگاهی مستلزم محدود شدن آزادی می‌گردد یا نه؟ آیا میان ادله آزادی و ادله ولایت تراحم یا تعارضی وجود ندارد؟ و... آنچه که می‌توان در این مجال به آن اشاره کرد، این است که هرچند که جای طرح این سوالات در این دیدگاه وجود دارد؛ اما به نظر می‌رسد که ناسازگاری چندانی میان آزادی و این نوع برداشت از ولایت وجود ندارد. این دیدگاه، ولایت را تنها در فتوا دادن و قضاوت می‌داند که به طور قطع به دلیل فقدان عنصر ((حاکمیت سیاسی)) در مفهوم ولایت از نظر این دیدگاه، محدودیت جدی برای آزادی فرد پدید نمی‌آید. به عبارت دیگر، بر اساس این نگرش، در حل مسأله آزادی، ((ولایت)) به مفهوم ((ولایت در فتوا و قضاوت)) در کنار آزادی گذاشته می‌شود که بدون آنکه محدودیت زیادی برای این آزادی ایجاد نماید، در هدایت و تعیین مسیر صحیح زندگی فردی، نقش زیادی ایفا می‌کند. روشن است که آزادی در این نظرگاه نیز مفهوم خاص خودش را دارد. از این رو در راستای بهره برداری از موهبت آزادی، وجود ولایت که رسیدن به آزادی واقعی را میسر و آسانتر می‌سازد، ضروری است. با توجه به آنچه به اختصار بیان شد، می‌توان گفت که: ۱. در این دیدگاه نیز طرح بحث آزادی و ولایت و رابطه آنها امکان پذیر است؛ ۲. این دو مفهوم در این دیدگاه در ناسازگاری کلی با هم نیستند؛ ۳. طرح مفهوم ولایت در کنار آزادی در این دیدگاه ضمن آنکه محدودیت چندانی را برای آزادی فرد ایجاد نمی‌کند، او را در بهره برداری از آزادیاش و رسیدن به آزادی واقعی یاری می‌رساند. ... ادامه دارد. پی نوشت: ۱. از جمله طرفداران این دیدگاه، آیت الله خوئی است. ۲- امام خمینی، کتاب البیع، مطبع الادب، نجف، ۱۳۹۱ق، ص ۴۶. ۳- میرزا علی غروی تبریزی، التنقیح فی شرح العروه الوثقی، تقریر بحث آیت الله سید ابوالقاسم خویی، چاپ سوم، دارالهادی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق، ص ۴۲۴. ۴- برای توضیح مفهوم امور حسبه به عنوان مثال بنگرید به: سید کاظم حسینی حائری، ولایه الامر فی عصر الغیبه، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۱۴ق، ص ۲۰. ۵- مرتضی انصاری، کتاب المکاسب، الجزء الثانی، موسسه النعمان، بیروت، (بی تا)، ص ۵۰. ۶- محمد کاظم آخوند خراسانی، حاشیه کتاب المکاسب، تصحیح سید مهدی شمس الدین، وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۰۶ق، ص ۹۶. ۷- محمد حسین کاشف الغطاء، الفردوس الاعلی، تصحیح سید محمد حسین طباطبائی، چاپ دوم، مکتبه فیروزآبادی، قم، ۱۴۰۲ق، صص ۵۳-۵۴. ۸- موسی نجفی خوانساری، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، تقریر ابیحات میرزا نائین، (بی جا)، (بی تا)، ص ۳۵. ۹- همان، ص ۳۲۷. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /س نویسنده: منصور میر احمدی

آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۲) ۴- ولایت عام فقیه دیدگاه چهارم درباره ولایت فقیه در دوران غیبت بر این باور است که ولایت در دوران غیبت به طور مطلق به فقیه واگذار شده است. از نظر این دیدگاه، در پاسخ به این سوال که آیا دلیل حکمت و قاعده لطف به دوران غیبت نیز منتقل شده است؟ باید سراغ ادله و کلام خود معصومین رفت که بر اساس آنها می توان گفت که در دوران غیبت، ولایت فقیه، تداوم ولایت پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) است. با مراجعه به روایات درمی یابیم که پیامبر و امامان معصوم، خود ولایت را به شکل کلی اش به فقیه واگذار نموده اند و نه مقید به اموری از قبیل، امور حسبیه، فتوا و قضاوت! این نگرش نیز هرچند که اصل عدم ولایت را پذیرفته است، اما بر این باور است که همانطور که ولایت پیامبر و امامان معصوم بر اساس دلیل از اصل عدم ولایت مذکور، خارج می شود، در ولایت فقیه نیز می توان با استناد به ادله، از اصل مذکور خارج شد. به عبارت دیگر فقیه نیز همانند پیامبر و امامان معصوم از سه شایان و وظیفه برخوردار است: ۱. تبلیغ دین و تبیین احکام الهی که از طریق ((فتوا)) صورت می پذیرد. ۲. اجرای حدود و قضاوت بر اساس احکام و قوانین الهی. ۳. اداره امور سیاسی - اجتماعی جامعه و برخورداری از حق حاکمیت سیاسی. دیدگاه ولایت عام بر این عقیده است که همانگونه که پیامبر(ص) به عنوان حاکم اسلامی و امامان معصوم به عنوان حاکمان اسلامی از اختیاراتی برخوردار می باشد. هرچند که طرفداران این دیدگاه در اینکه اولاً ولایت در دوران غیبت واگذار شده است و ثانیاً این ولایت بر اساس ادله به فقیه واگذار شده است و ثالثاً این ولایت منحصر به امور حسبیه، فتوا و قضاوت نیست، اختلافی ندارند؛ اما در حدود اختیارات، گستره و منشأ مشروعیت ولایت فقیه، اختلاف داشته که بر این اساس می توان به سه دیدگاه عمده اشاره کرد. در اینجا با اشاره به مهمترین نمایندگان آن دیدگاهها. رابطه آزادی و ولایت را نیز در آنها بررسی می کنیم: ۴ / ۱- ولایت عام فقیه در چهارچوب احکام فرعی الهی این دیدگاه، ولایت عام فقیه در دوران غیبت را پذیرفته و معتقد است که بر اساس ادله و روایات می توان آن را اثبات کرد. از این رو، طرفداران این نگرش سراغ ادله و کلام معصومین رفته و تلاش می کنند چنین ولایتی را اثبات نمایند. ملا- احمد نراقی، نخستین فقیهی است که در دوران قاجاریه بحث ولایت عام فقیه را به طور مستقل در کتاب ((عوائد الایام)) مطرح کرده است: وی ضمن بحث درباره سبب تألیف کتاب خود، فقها را حاکمان اسلامی در دوران غیبت می داند: ((مقصود ما در اینجا بیان ولایت فقها است که در دوران غیبت، حاکمان و نایبان امامان هستند)). (۱۰) سپس با مراجعه به برخی از روایات در این باره، تلاش می کند با استخدام ((اصل استظهار)) ظهور این روایات را در ولایت عام فقیه اثبات نماید. وی آنگاه به حدود اختیارات و ولایت فقها پرداخته و می نویسد: ((تمام آنچه را که فقیه عادل به عهده دارد و در آن ولایت دارد، دو چیز است: ۱. هر آنچه که پیامبر و امام - که امرا و سلاطین مردم و دژهای اسلام هستند - در آن ولایت دارد، پس فقیه نیز در آن ولایت دارد، مگر آنچه که دلیل - اجماع یا نص و غیر این دو - خارج کرده باشد. ۲. هر فعلی که مربوط به امور بندگان در دنیا و آخرت باشد و باید انجام گیرد و گزیری از انجام آن فعل نباشد)). (۱۱) همانگونه که ملاحظه می شود، در این عبارت، ولایت عام و گسترده فقیه به خوبی استفاده می شود که مرحوم نراقی بر این اساس در پایان، به برخی از اموری که فقیه در آنها ولایت دارد اشاره کرده و آنها را اینگونه فهرست می کند: ۱. فتوا دادن؛ ۲. قضاوت کردن؛ ۳. اجرای حدود؛ ۴. نگهداری اموال یتیمان؛ ۵. نگهداری اموال دیوانگان و سفیهان؛ ۶. نگهداری اموال غایبان یا کسانی که در شهر خود نیستند؛ ۷. ولایت نکاح و ازدواج دیوانگان، سفیهان و نابالغین؛ ۸. ولایت در استیفای حقوق یتیمان و سفیهان؛ ۹. تصرف در اموال امام زمان(عج). یکی از فقهای معاصر که ولایت عام فقیه را در چهارچوب احکام فرعی الهی پذیرفته است، آیت الله گلپایگانی است. وی درباره ولایت فقیه جامع الشرایط در امور عامه و مسائل سیاسی جامعه می نویسد: ((خلاصه آنکه بعید نیست ولایت فقیه جامع الشرایط را در آنچه که به امور عمومی و حفظ جامعه و امت و سیاست مردم مربوط می شود، استفاده کرد. زیرا روشن است که اجتماع و نظم آن محقق نمی گردد مگر با یک سری قوانین که برای آنها جعل شده است و در میان آنها جریان دارد و بر آنها حاکم است...)). (۱۲)

استدلال وی بر این ولایت عام، از سویی بیانگر تردیدی است که منشأ آن فقدان نص بوده و از سویی دیگر بیانگر استخدام ((اصل استظهار)) است. از نظرگاه ایشان این ولایت عام را یا با تمسک به اطلاق ادله می توان اثبات کرد و یا با توجه به اینکه این امور مربوط به سیاست و اجتماع و جامعه است: ((یا گفته می شود که به اطلاق ادله عموم مثل روایت (العلماء ورثة الانبیاء یا ائمه الله و خلفاء الرسول) تمسک می کنیم و حکم می کنیم به اینکه تمامی مناصبی که پیامبر و امامان (ع) داشته اند، فقها نیز دارند مگر آن مناصبی که دلیل، آنها را مخصوص پیامبر و امامان داشته باشد مثل: وجوب پیروی از اموری که مربوط به شخص آنهاست و جهاد برای دعوت انسانها به اسلام (جهاد ابتدایی) و... و یا گفته می شود که هرچند که ولایت مطلقه فقها و اینکه مناصب ائمه را - به جز مناصبی که دلیل، آنها را خارج کرده است - نمی توان از ادله عموم استفاده کرد اما می توان بر این ولایت در امور عامه مربوط به حفظ مردم و نظم امور آنها و محافظت آنها از ظلم و تجاوز و... استدلال کرد. بر این اساس، حکم می شود به ثبوت ولایت فقیه در اموری که مربوط به سیاست اجتماع و اداره جامعه می شود به جز اموری که دلیل، آنها را خارج کرده مثل جهاد برای دعوت به اسلام چرا که این امور مخصوص پیامبر و امام است و یا کسی که از ناحیه آنها اجازه داشته باشد)). (۱۳) با دقت در عبارات مذکور، به خوبی می توان تاثیر به کارگیری اصل استظهار بویژه در احتمال اول استدلال ایشان را فهمید. به همین دلیل است که در این عبارت، حکم به ولایت عامه فقیه در چهارچوب احکام فرعی شده است. علت درج این نظریه در دیدگاه ((ولایت عام فقیه در چهارچوب احکام فرعی الهی)) نیز اولاً پذیرش ولایت عام و ثانیاً استثنای اموری است که بر اساس ادله اولیه و ثانویه نمی توان آنها را برای فقیه ثابت نمود. بدیهی است که این ولایت هر چند عام و مطلق است اما در اسناد مناصب به فقها، استثنایی را بیان می کند که دیدگاه ولایت مطلقه، آنها را نمی پذیرد. دیدگاه ولایت مطلقه، علاوه بر احکام فرعی الهی، ولایت فقیه را در احکام حکومتی نیز به رسمیت می شناسد که تفصیل بیشتر آن خواهد آمد. بنابراین می توان گفت که این دیدگاه ضمن پذیرش اطلاق در برابر قیودی از قبیل امور حسیه... آن را مقید به احکام فرعی الهی می داند. رابطه آزادی و ولایت در دیدگاه ولایت عام فقیه در چهارچوب احکام فرعی الهی با توجه به مفهوم ولایت در این دیدگاه و با توجه به گستره اختیاراتی که این ولایت برای فقها اثبات می کند، می توان گفت که به شکل جدی مسأله آزادی در این دیدگاه قابل طرح است. بر اساس این نگرش، آزادی به عنوان یک مسأله طرح شده و در نتیجه بحث رابطه آزادی و ولایت نیز به شکل جدی در این دیدگاه قابل طرح است. همانگونه که قبلاً اشاره شد، احتمالاً طرفداران این دیدگاه در بحثهای خود بدون توجه به رابطه مذکور، به بحث ولایت در دوران غیبت پرداخته اند. اما با توجه به این دیدگاه می توان با تمسک به منطق درونی بحث آنها، نظرشان را در مورد آزادی و ولایت استخراج نمود. در اینجا نکته ای را باید متذکر شد و آن اینکه هرچند گستره این ولایت به مراتب کمتر از گستره ولایت پیامبر و امام معصوم است اما به نظر می رسد که مسأله آزادی در دوران غیبت حادثتر است چرا که بر اساس آنچه درباره ولایت پیامبر و امام گفته شد، طرح ولایت در کنار آزادی و اختیار انسانی در دیدگاههای کلامی شیعه، عمدتاً بر اساس قاعده لطف الهی است که معتقد بود انسان در بهره برداری صحیح از اختیار و آزادی و قدم نهادن در مسیر سعادت خود، محتاج راهنمایی است که از سوی خدا چنین نقشی را عهده دار گردد. و با توجه به ویژگی بارز و برجسته ((عصمت)) پیامبر و امام است که این راهنمایی الهی محقق می گردد. در نتیجه، همانگونه که گذشت، طرح ولایت پیامبر و امام معصوم در کنار آزادی نه به مفهوم محدودیت آزادی انسان بلکه در راستای بهره برداری صحیح از این موهبت الهی، قلمداد گردید. از این رو، با توجه به فقدان ویژگی عصمت در فقها، به نظر می رسد که رسمیت یافتن ولایت و گستره وسیع آن در این دیدگاه مستلزم محدودیتهایی برای آزادی است که در نتیجه پاسخگویی به مسأله آزادی در این دیدگاه ضرورت مضاعفی را می طلبد. به طور کلی می توان گفت که تلاش طرفداران این دیدگاه در طرح ولایت و گستره وسیع آن بر این مبنا شکل گرفته است که اساساً قاعده لطف مخصوص به دوران حضور پیامبر و امام معصوم نبوده و شامل دوران غیبت نیز می شود. از این رو، در دوران غیبت نیز هدایت و راهنمایی انسان از سوی راهنمایی که به گونه ای از

سوی خدا بدین امر گمارده شده اند، ضرورت دارد. به همین دلیل است که ولایت فقیه در دیدگاه مزبور تداوم ولایت پیامبر و امام معصوم قلمداد می‌گردد. هرچند که فقیه از ویژگی و موهبت ((عصمت)) برخوردار نیست، اما به یقین و یا به تعبیر فقهی قدر متیقن، فقیه کسی است که می‌تواند تداوم ولایت پیامبر و امام معصوم را عینیت بخشد و در عصر غیبت به ایفای نقش آنها پردازد. و بدین سان ولایت فقیه ضرورت می‌یابد و در کنار اصل آزادی قرار گرفته و موجبات بهره‌برداری صحیح از موهبت آزادی را فراهم می‌سازد. بنابراین با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان تلاش فقها در دیدگاه ولایت عام فقیه در چهارچوب احکام فرعی الهی را در حل مسأله آزادی و رابطه اش با ولایت در این جمله خلاصه کرد که آنها در صدر ایجاد نوعی توازن و تعادل میان این دو مفهوم بر اساس باور به لطف الهی اند که در همه حال بندگان الهی از آن برخوردارند. به رغم آنچه که گذشت، به نظر می‌رسد که تاکنون این رابطه در دیدگاه مذکور کاملاً توضیح داده نشده است و در نتیجه زوایای مبهمی از آن همچنان باقی است. آیا چنین رابطه متعادلی میان این دو مفهوم در این نگرش ایجاد شده است؟ آیا چنین رابطه‌ای به معنای محدودیت‌پذیری یکی از دو طرف نیست؟ و... از جمله سوالاتی است که در این دیدگاه به آنها پاسخ داده نشده است. ۴/۲- ولایت انتصابی مطلقه فقیه دیدگاه دیگری که ولایت عام فقیه را پذیرفته و آن را به امور حسیه و اجرای حدود و قضاوت مقید نکرده و نیز این ولایت را منحصر در چهارچوب احکام فرعی الهی ندانسته است، نظریه ولایت مطلقه فقیه است. این نظریه که بویژه پس از انقلاب اسلامی، در ایران مورد تأکید امام خمینی (ره) قرار گرفت، مبنای شکل‌گیری نظام سیاسی حاکم بر ایران نیز قلمداد گردیده است. امام خمینی به عنوان مهمترین نظریه پرداز ولایت انتصابی مطلقه فقیه، ولایت فقیه را تداوم ولایت پیامبر و امامان معصوم دانسته است و در واقع در پاسخ به سوال اصلی رویکرد فقهی مبتنی بر انتقال و یا عدم انتقال دلیل حکمت و قاعده لطف به دوران غیبت، معتقد است که همان دلیلی که بر ضرورت امامت امامان معصوم (ع) اقامه شده است، ضرورت تداوم ولایت در عصر غیبت را نیز اثبات می‌کند: ((فما هو دلیل الامامه، بعینه دلیل علی لزوم الحکومه بعد غیبه ولی الامر عجل الله فرجه الشریف)). (۱۴) ایشان همچنین در این باره می‌نویسد: ((و اما حکومت در ولایت در دوران غیبت اگرچه برای شخص خاصی جعل نشده، لکن بر اساس دلیل عقلی و نقلی، واجب است این دو به نحو دیگری باقی بمانند، به دلیلی که گذشت مبنی بر اینکه امکان ندارد امر حکومت و ولایت مهمل گذاشته شود)). (۱۵) در دیدگاه امام خمینی برای اثبات ضرورت حکومت و تداوم ولایت در دوران غیبت هم به دلیل عقلی استدلال می‌شود و هم اصل استظهار به کار گرفته شده است و بر اساس آن با مراجعه به روایات و کلام معصومین، وجوب حکومت و ولایت و ضرورت آنها در دوران غیبت ثابت می‌گردد. به عبارت دیگر علاوه بر اینکه با توجه به ادله عقلی، ولایت فقیه را امری بدیهی دانسته است، سراغ روایات نیز رفته و با تمسک به ادله نقلی آن را اثبات می‌کند. این نکته بیانگر بهره‌گیری از رویکرد فقهی در بحث ولایت فقیه است که به آن اشاره شد. امام خمینی در این باره می‌نویسد: ((پس ولایت فقیه - بعد از تصور کامل مسأله و اطراف آن - امری نظری که نیازمند برهان باشد، نیست، اما با وجود این مطلب، بر این ولایت با معنای گسترده آن، روایاتی دلالت می‌کند)). (۱۶) بنابراین دیدگاه ولایت مطلقه فقیه نیز با توجه به مبانی کلامی و اصولی - فقهی از دو رویکرد کلامی و اصولی - فقهی در اثبات ولایت در دوران غیبت و تداوم آن بهره گرفته است. یکی از مباحثی که قبل از پرداختن به رابطه آزادی و ولایت در این دیدگاه باید به آن اشاره کرد مفهوم اطلاق و حدود اختیارات ولی فقیه در این دیدگاه است. امام خمینی درباره حدود اختیارات فقیه عادل می‌نویسد: ((پس برای فقیه عادل در تمامی مسائل مربوط به حکومت و سیاست که پیامبر و ائمه علیهم السلام در آنها ولایت داشتند، ولایت وجود دارد و تفاوت قائل شدن در این زمینه معقول نیست، زیرا ولی - هر شخصی که باشد - اجرا کننده احکام شریعت و برپادارنده حدود الهی و گیرنده خراج و سایر مالیات و تصرف کننده در آنها براساس مصالح مسلمین است)). (۱۷) همانطوری که از این عبارت فهمیده می‌شود، به اختصار می‌توان گفت که مفهوم اطلاق در ولایت مطلقه فقیه دربرگیرنده دو عنصر ((تساوی اختیارات حکومتی پیامبر و امامان معصوم با اختیارات حکومتی ولی فقیه)) و ((عدم تقیید به احکام فرعی الهی))

است. امام خمینی در این عبارت، صدور حکم بر اساس معیار ((مصلحت)) را در تفسیر خود از ولایت مطلقه ذکر می‌کند. معیار ((مصلحت)) به عنوان معیار اساسی حکم حکومتی از سوی برخی از فقها پذیرفته شده است و به همین دلیل است که می‌گوییم امام، ولایت را مقید به احکام فرعی الهی نمی‌داند و براساس همین تفسیر است که ولایت فقیه علاوه بر احکام اولیه و ثانویه، احکام حکومتی را نیز شامل می‌شود. اگرچه از نظر امام خمینی، اصل حکومت واجب بوده و از احکام اولیه محسوب می‌شود، اما احکام صادره از سوی ولی فقیه به عنوان حاکم اسلامی، دیگر حکم اولیه محسوب نمی‌شود. این احکام، احکام حکومتی نام گرفته و در محدوده و گستره ولایت فقیه قرار می‌گیرند. براین اساس ((مصلحت)) به عنوان معیار حکم حکومتی به رسمیت شناخته می‌شود و ولی فقیه در صورت وجود چنین معیاری - با توجه به تعریف و شرایط خاص آن - می‌تواند حکم حکومتی صادر نماید. این احکام در چهارچوب احکام فرعی نبوده، بلکه فراتر از آن احکام را نیز شامل می‌گردد. به همین دلیل گفته می‌شود که ولی فقیه می‌تواند برخی از واجبات الهی را به صورت موقت تعطیل اعلام نماید. البته در اینجا مباحث متعددی قابل طرح است؛ از جمله مفهوم احکام حکومتی و اینکه آیا این احکام، قسم ثالثی است در برابر حکم اولی و ثانوی یا خیر؟ ملاک و معیار آن چیست؟ آیا تنها ولی فقیه حاکم می‌تواند حکم حکومتی صادر نماید؟ و... که در اینجا جای طرح آنها نیست و به همین اندازه بسنده می‌کنیم. برخی از فقهای معاصر نیز در بحث حدود ولایت فقیه، با استفاده از اطلاق ادله ولایت و انصراف آن اطلاق به مواردی که جعل ولایت برای جبران قصور مولی علیه است، ولایت فقیه را در مواردی که نقصان و قصور در جامعه مشاهده می‌شود، قلمداد کرده اند: ((اطلاق ادله ولایتها عادتاً - بر اساس روابط و مناسبات عرفی - منصرف است به اینکه این ولایت با هدف پرکردن نقص مولی علیه و جبران کردن کاستیهای او جعل شده است و دلیل ولایت فقیه از این قاعده خارج نیست؛ پس این دلیل بر ولایت فقیه دلالت نمی‌کند، مگر در این محدوده)). (۱۸) وی سپس به بیان موارد کاستیها در اجتماع می‌پردازد که یکی از آن موارد، اعمال ولایت در موارد مصالح اجتماعی و احکام حکومتی است: ((مصالح اجتماعی گاهی اوقات با برخی از مصالح شخصی و اراده فردی تعارض می‌کند و به مقتضای عنوان اولی (حکم اولی) نمی‌توان این فرد را برخلاف مصلحت شخص یا اراده و میل شخصی اش مجبور ساخت؛ چرا که این فرد در اراده شخصی اش از قوانین عمومی اولی خارج نشده است، پس وجوب تصرف خاصی در مال (و...) او که موافق مصالح اجتماع است، نیاز به ((ولی)) دارد که اعمال ولایت کند... و این ولایت را نیز اطلاق دلیل شامل می‌شود)). (۱۹) همانگونه که ملاحظه می‌شود، در این تفسیر از حدود ولایت فقیه، اصل ((مصلحت)) به عنوان معیار حکم حکومتی مطرح شده و بر اساس آن فقیه می‌تواند اعمال ولایت نماید که بنابراین، ولایت در این تفسیر نیز محدوده ای فراتر از ولایت در احکام فرعی الهی (اولیه و ثانویه) پیدا می‌کند. البته نکته ای که در این عبارت به چشم می‌خورد، بیانگر مفهوم خاصی است که نویسنده از ولایت بیان کرده است. چنین به نظر می‌رسد که استدلال به اینکه اطلاق ادله ولایت منصرف به مواردی است که ولایت برای جبران کاستیها و قصور مولی علیه جعل شده است، بر اساس تعریفی از ولایت صورت گرفته است که نوعی قیومیت و سرپرستی در مفهوم ولایت را تداعی می‌کند. در حالی که به نظر می‌رسد که مفهوم ولایت در نظریه ولایت فقیه - که بیانگر اساس قرار گرفتن ولایت فقیه در ساختار سیاسی اسلام است - ولایت تشریحی و در نتیجه حق حاکمیت و زعامت سیاسی است که لازمه آن وجود کاستیها و محجوریت در مولی علیه و اجتماع نیست. بدیهی است که نظریه ولایت مطلقه به محجوریت مردم نمی‌اندیشد و بر اساس آن درصدد رفع محجوریت و نقصان مردم نمی‌باشد. به نظر می‌رسد که این تفسیر هرچند که ممکن است با مفهوم لغوی اطلاق تناسبی داشته باشد، اما بدون تردید نظریه ولایت مطلقه فقیه و ادله آن، چنین تفسیری را بر نمی‌تابد. رابطه آزادی و ولایت در دیدگاه ولایت انتصابی مطلقه فقیه قبل از پرداختن به تلاش طرفداران این نظریه در پاسخ گویی به مسأله آزادی، توجه به این نکته ضروری می‌نماید که مسأله آزادی در این دیدگاه به شکل برجسته تری نسبت به سایر دیدگاهها قابل طرح است. به عبارت دیگر، هرچند که در دیدگاههای دیگر نیز به گونه ای رابطه آزادی و ولایت قابل طرح بود، اما این بحث به شکل یک معما



و مسأله جدی در دیدگاه ولایت مطلقه مطرح می‌شود. با توجه به گستره وسیع ولایت در این نگرش، این سوال به شکل جدی طرح می‌شود که آیا پذیرش این نظریه مستلزم محدودیت بسیار زیاد آزادی فرد نمی‌گردد؟ بر اساس این دیدگاه در رویکرد فقهی، این سوال مطرح می‌شود که آیا اساساً رابطه این دو مفهوم تعارض بوده یا تراحم و یا...؟ نکته دیگری که در این دیدگاه قابل توجه است، مفهوم آزادی و ولایت است که وجه سیاسی آنها بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد و در نتیجه ناسازگاری آنها نیز بیشتر جلوه می‌نماید. مفهوم ولایت در این نظریه، با توجه به گستره آن، حق حاکمیت و رهبری سیاسی است، از این رو در تقابل با آزادی، آزادی نیز بیشتر صبغه سیاسی به خود می‌گیرد و در نتیجه میان آزادی و ولایت ناسازگاری برجسته تر می‌گردد. با توجه به این نکات، ابتدا مهمترین جلوه های ناسازگاری میان دو مفهوم را در نظریه ولایت مطلقه فقیه بیان کرده و سپس به تلاش این دیدگاه در پاسخ گویی به این مسأله می‌پردازیم. روشن است که هدف، استقصای جلوه های ناسازگارگونه میان آزادی و ولایت نبوده بلکه با توجه به هدف اصلی نوشتار حاضر، تنها به دو مورد از مهمترین جلوه های مذکور می‌پردازیم: ۱- آزادی و حق انتخاب ولی فقیه از آنجا که یکی از مصادیق بسیار مهم مفهوم آزادی بویژه آزادی سیاسی، داشتن حق انتخاب حاکم است، نظریه ولایت مطلقه فقیه برای تبیین نحوه انتخاب ولی فقیه، با این مسأله مواجه می‌شود که فرد در حکومت اسلامی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه، حق انتخاب حاکم را نداشته و حاکم اسلامی با نصب الهی منصوب می‌شود. در نظریه ((انتصاب)) که مشروعیت ولی فقیه را تنها الهی می‌داند، فرد نمی‌تواند با انتخاب خود به ولی فقیه مشروعیت بخشد. اینجاست که معمای آزادی و ولایت در نظریه ولایت مطلقه فقیه به شکل بارزی ظاهر شده و طرفداران این دیدگاه را به تلاش جدی برای پرداختن به آن و در نتیجه حل آن فرا می‌خواند. ۲- آزادی و گستره ولایت فقیه بر اساس دیدگاه ولایت مطلقه فقیه، گستره ولایت فقیه بسیار وسیع بوده و بسیاری از امور افراد را نیز در بر می‌گیرد. بر اساس این نگرش، ولی فقیه می‌تواند تحت شرایط خاصی - از جمله رعایت معیار مصلحت - به اعمال ولایت خود پرداخته و تفسیحاتی بر آزادی فرد ایجاد نماید. به عبارت دیگر، اختیارات ولی فقیه بسیاری از اختیارات فرد را محدود می‌سازد و در نتیجه فرد در پاره ای از اوقات نمی‌تواند از آزادی خود بهره جوید. هرچند که چنین ناسازگاری در دیگر دیدگاههای مربوط به ولایت فقیه نیز به نوعی دیده می‌شود، اما این ناسازگاری در دیدگاه ولایت مطلقه فقیه برجسته تر است. در اینجا به اختصار تلاش طرفداران این دیدگاه را در حل این ناسازگاری بررسی می‌کنیم. بدیهی است که در اینجا نیز با توجه به اینکه تاکنون به شکل مستقیم به این بحث پرداخته نشده است، باید به استنتاج از دیدگاه مذکور دست زد و بر اساس منطق درونی بحث، به رابطه آنها پرداخت. ... ادامه دارد. پی نوشت: ۱۰- محمد تقی آملی، المکاسب والبیع، تقریر ابی‌الحسن میرزا نائینی، موسسه نشر اسلامی، قم، (بی تا)، ج ۲، ص ۳۳۷. ۱۱- احمد نراقی، عوائد الایام، تصحیح و تعلیق سید یاسین موسوی، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت (بی تا)، ص ۳۰. ۱۲- همان، ص ۶۹. ۱۳- احمد صابری همدانی، الهدایه الی من له الولایه، تقریر بحث آیت الله سید محمد رضا گلپایگانی، چاپخانه علمیه، قم، ۱۳۸۳ق، ص ۴۶. ۱۴- همان، صص ۴۶-۴۷. ۱۵- امام خمینی، کتاب البیع، مطبع الاداب، نجف، ۱۳۹۱ق، ص ۴۶. ۱۶- امام خمینی، کتاب البیع، موسسه اسماعیلیان، قم، (بی تا)، ج ۲، ص ۴۶۴. ۱۷- همان، ص ۴۶۷. ۱۸- همان، ص ۴۶۷. ۱۹- کاظم حائری، اساس الحکومه الاسلامیه، الدار الاسلامیه، ص ۱۷۵. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /س نویسنده: منصور میر احمدی

### آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۳)

آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه (۳) به نظر می‌رسد که دیدگاه کلامی ((عدم استقلال عقل از وحی)) بر این دیدگاه تأثیر بیشتری داشته است. به عبارت دیگر، می‌توان از جمله مفروضات این دیدگاه را ((عدم استقلال عقل از وحی)) نام برد که بر اساس آن، عقل به عنوان یک منبع شناخت، نیازمند مدد رسانی وحی بوده و در نتیجه جایگاه ((نص)) در این نظریه نیز به معنایی

برجسته می‌شود. بر این اساس سراغ روایات و کلام معصومین رفته و با توجه به ضرورت و گریز ناپذیری اخذ اصل ((استظهار)) تلاش می‌کند با به کارگیری این اصل، ظهور ادله را در ولایت مطلقه فقیه اثبات نماید و آن را در کنار آزادی فرد قرار دهد، تا از این طریق نوعی سازگاری میان این دو برقرار سازد. بنابراین تأثیر مبانی کلامی این دیدگاه نیز، در این نتیجه‌گیری روشن است. این دیدگاه با تأثیرپذیری از این مبانی کلامی، و با اتخاذ رویکرد اصولی - فقهی، تلاش می‌کند با ایجاد نوعی تلائم و سازگاری میان این دو مفهوم، مسأله آزادی را نیز حل نماید. در این رویکرد است که ادله ولایت بر ادله آزادی ترجیح داده می‌شود و در لسان فقهی از این تقدم به ((حکومت)) تعبیر می‌شود که بر اساس آن در تراحم پدید آمده میان ادله این دو مفهوم، ادله ولایت بر ادله آزادی حاکم بوده و در نتیجه مقدم می‌شوند. بر اساس اصل ((حکومت)) است که گفته می‌شود ادله ولایت ناظر به ولایت مقدم بوده و وظیفه فرد، پذیرش ولایت می‌باشد و در چنین مواردی، از آزادی فرد برای رسیدن به مصالح بالاتری که در پرتو ولایت تحقق می‌یابد، صرف نظر می‌شود. به عبارت دیگر آزادی واقعی در پرتو ولایت تحقق می‌یابد و تقسیم آزادی به آزادی کاذب و آزادی واقعی نتیجه چنین تفسیری است. شاید بتوان به عبارت دیگر چنین گفت که در واقع از نظر دیدگاه مذکور، پیدایش تراحم در خارج، به دلیل عدم ارائه تعریف دقیق و کاربردی از آزادی و ولایت است. از آنجا که محدوده آزادی در خارج تبیین نشده است، چنین ناسازگارهایی ممکن است مشاهده شود. در حالی که اگر این محدوده به خوبی معین گردد، دیگر چنین تراحمی پیدا نمی‌شود. بنابراین در واقع این تراحم تنها در خارج اتفاق می‌افتد و آن هم به دلیل فقدان تبیین دقیق مفهومی آزادی و ولایت است. برای روشنتر شدن تلاش طرفداران نظریه ولایت مطلقه برای پاسخگویی به معمای مذکور در اینجا، تلاش آنها را به تفکیک در دو محور زیر دنبال می‌کنیم: ۱- آزادی و حق انتخاب ولی فقیه در دیدگاه ولایت مطلقه فقیه دیدگاه ولایت مطلقه فقیه که مشروعیت ولایت فقیه و ولی فقیه را الهی دانسته و به ((انتصاب الهی)) باور دارد، معتقد است که رأی مردم مشروعیت بخش نیست و تنها از باب کارآمدی پذیرفته می‌شود. این نظریه با تفکیک مشروعیت از مقبولیت، بر آن است که مشروعیت ولی فقیه مشروعیتی الهی بوده و دست بشر توانای رسیدن به آن را ندارد. اما به هر حال ولی فقیه در صورتی می‌تواند حکومت را به دست گیرد که از مقبولیت مردمی برخوردار باشد. بنابراین مردم حق انتخاب حاکم را دارند، به این معنا که می‌توانند با توجه به شرایط ذکر شده در روایات و ادله، ولی فقیه منصوب شده الهی را تشخیص دهند. ((از دیدگاه ولایت انتصابی، مشروعیت حکومت ولی فقیه ناشی از نصب عام امامان(ع) است و مردم در تفویض ولایت به او هیچ گونه اختیاری ندارند. اما در کارآمدی حکومت نقش اصلی دارند...)). بنابر اینکه یکی از فقیهان منصوب است نه همه آنان، برای کشف او به رأی مردم نیاز است. پس، با دید نصب، انتخاب مردم یا برای کارآمد کردن ولایت است و یا برای کشف ولی منصوب)). (۲۰) همانگونه که ملاحظه می‌شود، این تلاش فکری از سویی، انتخاب حاکم را از آن خداوند دانسته و از سوی دیگر دغدغه حفظ حق انتخاب افراد را نیز دارد. هرچند که این نظریه تلاش می‌کند با کارآمد دانستن انتخاب و رأی مردم، ((حق انتخاب)) آنان را به رسمیت بشناسد، اما به نظر می‌رسد که مشکل بتوان با چنین تلاشی معمای آزادی و ولایت را حل نمود. زیرا آزادی انتخاب که در قالب ((حق انتخاب)) تبلور یافته است، در اصل به مفهوم مشروعیت بخشی می‌باشد که قرائت مذکور این مفهوم را بر نمی‌تابد. بنابراین همچنان معمای مذکور حل نشده باقی می‌ماند و پاسخگویی و حل آن نیازمند بحث و بررسی مضاعفی است که به نظر می‌رسد تاکنون در این نظریه صورت نگرفته است. شاید بتوان با توجه به مفروضات کلامی دیدگاه ولایت مطلقه فقیه، به این مطلب در حل معمای مذکور اشاره کرد که در این نظرگاه، رابطه آزادی و ولایت از نوع تراحم بوده و در چنین رابطه‌ای، ادله ولایت بر ادله آزادی حکومت دارد. به عبارت دیگر، آزادی در این صورت تفسیر خاصی پیدا می‌کند که از کنار هم قرار گرفتن آزادی و ولایت، نشأت می‌گیرد. ولایت، ناظر به آزادی بوده و آزادی بر این اساس مفهوم خاص خودش را پیدا می‌کند. اساساً خداوند در کنار به رسمیت شناختن آزادی فرد، برای به خطا نرفتن او و برای راهنمایی او - بر اساس تداوم دلیل حکمت و قاعده لطف در دوران غیبت - ولایت را جعل نموده است.

در نتیجه، آزادی در پرتو ولایت است که مفهوم واقعی خودش را پیدا می‌کند و از این روست که ناسازگاری میان آن دو نیز وجود ندارد. البته چنین نظری صرفاً بر اساس مبانی نظریه ولایت فقیه شکل می‌گیرد و قهراً نیازمند تبیین بیشتری است که به نظر می‌رسد این مطلب می‌تواند نقطه عزیمتی باشد برای طرح معمای آزادی و ولایت در این دیدگاه و نحوه پاسخ به آن که در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنیم. ۲- آزادی و گستره ولایت فقیه در نظریه ولایت مطلقه فقیه یکی دیگر از مهمترین محورهای ناسازگاری آزادی و ولایت، آزادی و گستره ولایت فقیه است که نظریات مختلفی در این باره بیان شده است. بر اساس دیدگاه ولایت مطلقه فقیه که گستره وسیعتری را برای ولی فقیه به رسمیت می‌شناسد، اصل اساسی و محوری ((نظم)) است. نظم، بر بسیاری از مقولات دیگر از جمله ((آزادی)) تقدم دارد. به عبارت دیگر این نظریه بر این اعتقاد است که اگر امر دایره مدار رعایت نظم یا آزادی گردد، به هیچ بهایی نمی‌توان نظم را مختل نمود. نظم در این صورت حتی بر آزادی هم مقدم می‌شود. اصل ((رعایت نظم))، اصلی عقلی - عقلایی است که بر بسیاری از اصول دیگر مقدم می‌شود. نظریه ولایت مطلقه فقیه و دیدگاه انتصاب، بر این مبنا، معتقد است که رعایت و حفظ نظم اقتضا می‌کند که گستره ولایت فقیه محدود نباشد و آنجا که این اصل اقتضا می‌کند، ولی فقیه می‌تواند از اختیارات گسترده خود استفاده نماید، هر چند که این امر موجب از بین رفتن برخی از آزادیها گردد. در نتیجه، برخی از محدودیتها در آزادی قابل پذیرش بوده و در ناسازگاری میان دو مفهوم آزادی و ولایت، ولایت مقدم می‌گردد. به عبارت دیگر، آزادی تا آنجا محترم و لازم الاجرا است که مخل نظم جامعه نباشد و برای احتراز از اختلال نظام، لازم است ولی فقیه از اختیارات گسترده‌ای برخوردار باشد. برخی این تلاش را اینگونه بیان کرده اند: ((در نظر اول (انتصاب) فساد، آفت بزرگ جامعه شمرده می‌شود و نظم بر آزادی مقدم داشته می‌شود و بعضی محدودیتها را شرعاً برای صلاح جامعه باید تحمیل کرد)). (۲۱) این نظریه هر چند که توانسته است میان آزادی و ولایت نوعی رابطه سازگار ترسیم نماید، اما به طور کلی نمی‌تواند معمای آزادی و ولایت را حل نماید و کماکان مسأله آزادی در این دیدگاه به عنوان یک ((مسأله)) و ((معما)) قابل طرح است. تنها در صورتی می‌توان محدودیت پذیری در این دیدگاه را پذیرفت که به مبانی کلامی و اصولی - فقهی نظریه ولایت مطلقه رجوع کنیم و در این صورت است که این نکته روشن می‌شود که تقدم ولایت بر آزادی به دلیل تأثیرپذیری از اصل عدم استقلال عقل از وحی از سویی و حکومت ادله ولایت بر آزادی از سوی دیگر است. بنابراین در اینجا نیز می‌توان تأثیر دیدگاههای کلامی و مبانی کلامی - فقهی را بر شکل گیری دیدگاه ولایت مطلقه فقیه مشاهده کرد و بر اساس آن گستره ولایت را نیز می‌توان تبیین کرد. در برخی از تلاشهایی که در این راستا صورت گرفته است، چنین دغدغه‌ای را هر چند در ظاهر ناموفق را می‌توان دید: ((مردم در مواردی که ولی امر تشخیص مصلحتی را برای مردم می‌دهد، حق چون و چرا نسبت به این تصمیم را ندارند و باید اطاعت کنند و همین مطیع بودن، شان مختار بودن آنها را اثبات می‌کند و این اختیار را باید در محدوده خواسته نافذ ولی امر به کار بگیرند و این به آن معنا نیست که به طور کلی از مردم در امور شخصی اختیار گرفته شود، بلکه در امور شخصی خود در همان محدوده‌ای که خداوند تبارک و تعالی تعیین فرموده اختیار دارند و امام یا پیامبر سلام الله علیهم حق دخالت در زندگی و تصمیمات شخصی آنها را ندارند، مگر این که امور شخصی به منافع جامعه برگردد)). (۲۲) دقت در این عبارت به خوبی بیانگر نوعی نوسان در تعبیرات است. از سویی اختیار انسان را می‌پذیرد ولی از سوی دیگر معتقد است که باید آن را در محدوده خواسته نافذ ولی امر به کار گیرد. از سویی، حق چون و چرا را برای مردم به رسمیت نمی‌شناسد، ولی از سوی دیگر این مطیع بودن را شان مختار بودن آنها می‌داند. به نظر می‌رسد که چنین تلاشی از آنجا که توجه چندانی به مبانی کلامی - فقهی نظریه ولایت فقیه نداشته است، در ظاهر ناموفق جلوه می‌نماید و نوعی ناسازگاری در آن مشاهده می‌شود، در حالی که بر اساس مبانی کلامی - فقهی می‌توان گفت که آزادی و اختیار انسانی در کنار ولایت، مفهوم خاصی پیدا می‌کند و ادله ولایت آزادی را تفسیر می‌نماید. با توجه به آنچه گذشت روشن می‌شود که به رغم برخی از تلاشهایی که در راستای حل معمای آزادی و ولایت صورت

گرفته است، کماکان برخی از زوایای آن نامعلوم باقی مانده است. علت اساسی آن، عدم طرح دقیق این معما است که به نظر می‌رسد هرچند که اصل آزادی در این نظریه به عنوان یک مسأله، خودش را نشان داده باشد، اما در تقابل با ولایت به شکل یک معما بدان نگریسته نشده است. در نتیجه، تاکنون پاسخ روشن و کاملی به این معما ارائه نشده است. آنچه در این نوشتار به عنوان یک پاسخ به آن اشاره شد، ضمن آنکه ادعای کامل بودن را در سر نمی‌پرورانند، بر این باور است که می‌توان با قرار دادن این مباحث به عنوان ((نقطه عزیمت))، به تلاشهای موفق‌تری در این زمینه دست زد. ۳ / ۴- ولایت انتخابی فقیه یکی دیگر از دیدگاههایی که ولایت فقیه را مقید به امور حسبیه، فتوا و قضاوت نمی‌داند و حق حاکمیت و رهبری سیاسی را در مفهوم ولایت پذیرفته، ولایت انتخابی فقیه است. این دیدگاه از این جهت که ولایت را به امور مذکور مقید نمی‌داند، ذیل ولایت مطلقه قرار می‌گیرد و به این مفهوم ولایت مطلقه را می‌پذیرد، اما با توجه به اینکه در مبنای مشروعیت ولی فقیه با دیدگاه ولایت مطلقه فقیه تفاوت و اختلاف دارد و مشروعیت الهی - مردمی برای ولی فقیه قائل است، این دیدگاه را ذیل دیدگاه قبل نیاورده و آن را به صورت مستقل مورد بررسی قرار می‌دهیم. در این راستا، ابتدا به توضیح نظریه مزبور پرداخته و سپس رابطه آزادی و ولایت را در آن بررسی می‌کنیم. این دیدگاه نیز اصل حکومت در دوران غیبت را ضروری دانسته و تداوم ولایت الهی را در دوران غیبت باور دارد: ((الحکومه والولایه و حفظ النظام ضروره للبشر فی جمیع الاعصار. فلا یظن بالشارع الحکیم اهمالها و عدم التعرض لها و لحدودها و شروطها)). (۲۳) این دیدگاه نیز با استخدام اصل ((استظهار)) به روایات و کلام معصومین مراجعه می‌کند، اما به دلیل تفاوت مبانی کلامی - فقهی و تأثیر آنها در دیدگاه مذکور، از این روایات تنها اهلیت و صلاحیت فقها برای ولایت را پذیرفته و از ادله مذکور بیش از این را قابل استخراج نمی‌داند. به عنوان مثال، تأثیر این مبانی را در برداشت خاصی از روایات می‌توان درباره مقبوله عمر بن حنظله (۲۴) یافت. آیت الله منتظری به عنوان یکی از مهمترین نظریه پردازان این دیدگاه، برخلاف دیدگاه گذشته از این حدیث اینگونه برداشت می‌کند: ((دلالت این مقبوله بر اینکه کسی که اجمالا - صلاحیت ولایت دارد و برای آن تعیین شده است، فقیه جامع شرایط است، اشکالی نیست و اشکال تنها در این است که تحقق این ولایت آیا با نصب امام (ع) یا با انتخاب امت است)). (۲۵) وی همچنین پس از اشکال بر دلالت تویق شریف امام زمان (عج) (۲۶) بر دیدگاه نصب ولایت فقیه درباره این روایت، اینگونه نتیجه می‌گیرد: ((پس جایی برای استدلال به تویق شریف بر نصب فقیه نیست. بلکه (این روایت) بر صلاحیت فقیه و اینکه تنها او برای انتخاب شدن متعین است، دلالت می‌کند. پس مراجعه به غیر فقیه و انتخاب او برای ولایت جایز نیست)). (۲۷) بنابراین، این دیدگاه نیز از اصل استظهار در تفسیر خود از ولایت بهره می‌گیرد و بر اساس آن ولایت فقیه را در دوران غیبت اثبات می‌کند. البته این نظریه علاوه بر اشکال ثبوتی بر دیدگاه انتصاب، از لحاظ اثباتی نیز از ادله ولایت فقیه، نصب فقیه را نمی‌تواند اثبات کند و تنها صلاحیت و شایستگی او را برای انتخاب شدن اثبات می‌کند. به عبارت دیگر هر چند که نصبی خاص صورت نگرفته است، اما از آنجا که نصب عام وجود دارد تنها می‌توان فقیه را انتخاب کرد. رابطه آزادی و ولایت در دیدگاه ولایت انتخابی فقیه نکته ای که قبل از پرداختن به رابطه آزادی و ولایت در این دیدگاه لازم است بیان شود، این است که در این دیدگاه نیز همانند نظریه انتصاب، مسأله آزادی به شکل برجسته ای قابل طرح است. در این دیدگاه نیز جلوه هایی از ناسازگاری میان آزادی و ولایت به شکل بارزی دیده می‌شود که در اینجا همانند دیدگاه گذشته ضمن طرح جلوه های مذکور به بررسی تلاش طرفداران این دیدگاه در حل مسأله مذکور می‌پردازیم. ۱- آزادی و حق انتخاب ولی فقیه در این دیدگاه هرچند که ولی فقیه با انتخاب مردم، مشروعیت الهی اش را دریافت می‌کند و مردم حق حاکمیت را بر اساس روایات و ادله، به فقیه جامع شرایط واگذار می‌کنند و از این رو حق انتخاب مردم محفوظ مانده است، اما با توجه به اینکه دایره انتخاب فرد محدود به رعایت شرایط خاصی است که در روایات آمده است، به گونه ای دیگر یک نوع ناسازگاری میان آزادی و ولایت دیده می‌شود. به عبارت دیگر از آنجا که فرد موظف است در انتخاب خود شرایط خاصی را مد نظر گیرد، بنابراین از حق حاکمیت خود که مبتنی بر آزادی است، نمی‌تواند به طور کامل

بهره ببرد. ۲- آزادی و گستره ولایت فقیه همانطوری که اشاره شد، این دیدگاه نیز ولایت را منحصر به امور حسبه، فتوا و قضاوت ندانسته و حق حاکمیت و رهبری سیاسی را برای فقیه به رسمیت شناخته است. از این رو، گستره ولایت در این دیدگاه نیز وسیع بوده و در نتیجه نوعی ناسازگاری میان آزادی فرد و ولایت فقیه پدید می‌آید. در این دیدگاه هرچند از ولایت مطلقه سخن نمی‌رود، اما مسلم است که گستره ولایت بسیار وسیع بوده و در نتیجه جلوه‌ای دیگر از معمای آزادی و ولایت شکل گرفته و حل آن نیازمند تأملی جدی در ادله دیدگاه مذکور است. با توجه به مباحث مطرح شده در دیدگاه ولایت انتخابی فقیه، به نظر می‌رسد که بتوان به اختصار تلاش این دیدگاه در حل جلوه‌های ناسازگارگونه مذکور را - بر اساس دو محور مزبور - اینگونه بیان کرد: ۱- آزادی و حق انتخاب ولی فقیه در دیدگاه ولایت انتخابی فقیه در دیدگاه ولایت انتخابی فقیه، مشروعیت ولی فقیه و حکومت اساسا منشای الهی - مردمی دارد. مردم با انتخاب خود - البته بر اساس معیارها و شرایطی که در روایات برای حاکم اسلامی بیان شده است - به حکومت و حاکم، ولایت و ولی فقیه مشروعیت نمی‌بخشند. ولی فقیه حاکم از سویی با توجه به وجود شرایط مورد نظر در روایات، مشروعیت الهی دارد و از سوی دیگر بر اساس رأی مردمی جنبه مشروعیت مردمی را نیز پیدا می‌کند: ((از دیدگاه ولایت انتخابی، مشروعیت حکومت ولی، ناشی از رأی مردم به فرد واجد شرایط ذکر شده از جانب ائمه (ع) است که از آن می‌توان به مشروعیت الهی - مردمی تعبیر کرد...)). (۲۸) این نظریه از این جهت که ((حق انتخاب)) را به معنای مشروعیت بخشی مورد شناسایی قرار داده است، توانسته است تا حدودی پاسخ مناسبی به معمای آزادی و ولایت ارائه نماید، اما از این جهت که مردم در انتخاب خود محدود به رعایت شرایط خاصی هستند، کماکان قلمرو آزادی افراد محدود می‌باشد. ولی به نظر می‌رسد که این مقدار محدودیت قابل پذیرش بوده و چندان ضرری متوجه آزادی فرد نمی‌سازد. بدیهی است که ((انتخاب)) بر اساس رعایت ضوابط خاص و شرایط ویژه‌ای صورت می‌پذیرد و از آنجا که ولی فقیه در رأس ساختار حکومت اسلامی قرار می‌گیرد، طبیعی است که باید شرایط خاصی را دارا باشد که دین اسلام بیان کرده است. ۲- آزادی و گستره ولایت فقیه در دیدگاه ولایت انتخابی فقیه این نظریه، رعایت اصل آزادی را برای شکوفا شدن استعدادهای انسانی لازم می‌داند و جایگاه والایی را برای آزادی قائل است. بر این اساس، این نظریه در حل ناسازگاری آزادی و ولایت در زمینه گستره ولایت فقیه بر حفظ آزادیهای مشروع تأکید می‌کند و ولی فقیه همواره موظف به رعایت و حفظ این آزادیهاست: ((در نظریه دوم (انتخاب) در چارچوب شرع (فارغ از مصلحت اندیشی‌های انسان) سلب آزادی در زمره بزرگترین فسادهاست و شکوفایی استعداد انسان تنها در پناه آزادی میسر است، لذا در میان شرایط و تعهدات حکومت ((حفظ آزادیهای مشروع)) جایگاهی بسیار بااهمیت دارد. در این دیدگاه، اسلام هرگز با محدودیت پیشرفت نکرده است. به نظر استاد مطهری که می‌گوید: من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی جلوگیری از ابراز عقیده دیگران است، از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود، پاسداری کرد و آن علم است و آزادی دادن به افکار مخالف و مواجهه صریح و روشن با آنها)). (۲۹) از این رو، این دیدگاه ولایت را در محدوده امور عمومی اجتماعی می‌پذیرد. در اینجا است که تفاوت عمده دیگر ولایت انتصابی فقیه با ولایت انتخابی فقیه آشکار می‌گردد. از نظر طرفداران دیدگاه انتخابی فقیه حاکم تنها در امور عمومی اجتماعی ولایت دارد: ((حاکم تنها متصدی امور عمومی اجتماعی است که برای جامعه ضرورت دارد و مربوط به شخص خاص نیست تا اینکه آن شخص متصدی آنها باشد و اما امور و اموال غیر عمومی (...)). از اموری که مربوط به اشخاص و عائله آنها بوده پس مردم در انتخاب آنها و انتخاب انواع و کیفیات آنها آزادند و برای هر کدام از آنهاست که آنچه می‌خواهد اختیار نماید مادامی که در آن امر از طرف شرع ممنوعیتی نباشد)). (۳۰) همانگونه که پیداست در این دیدگاه تلاش می‌شود با خارج ساختن امور شخص، گستره آزادی مردمی وسیعتر در نظر گرفته شود. هرچند که تلاش این دیدگاه در ظاهر در حل معمای آزادی و ولایت موفقتر جلوه می‌نماید، اما به نظر می‌رسد که در این دیدگاه نیز بتوان بر اساس مبانی و دیدگاههای کلامی به ارائه پاسخی مناسب از نظرگاه طرفداران این دیدگاه دست یازید. بر این اساس می‌توان گفت که تأثیر مبنای



کلامی ((استقلال عقل از وحی)) در این دیدگاه زیادت‌تر بوده است. مبنای کلامی عقل و وحی، به عنوان دو منبع مستقل شناخت برای آدمی شناخته می‌شود. همانگونه که وحی منبع بسیار مهمی در شناخت آدمی و راه معتبری برای رسیدن به احکام الهی است، عقل نیز منبع مهمی در این شناخت تلقی می‌گردد. البته نمی‌توان گفت که طرفداران ولایت انتخابی فقیه چنین مبنای کلامی را پذیرفته‌اند؛ اما با توجه به دیدگاه آنها به نظر می‌رسد که می‌توان گفت چنین دیدگاهی بر مبنای مذکور شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر می‌توان تأثیر گذاری مبنای کلامی استقلال عقل از وحی را بر این دیدگاه مشاهده نمود. به همین دلیل است که در این دیدگاه، گفته می‌شود مردم خود باید حاکم خود را انتخاب نمایند و با انتخاب خود به او مشروعیت بخشند. مردم در این دیدگاه از چنین توانی برخوردارند که با مراجعه به ادله و صفات و ویژگی‌هایی که برای حاکم در آن ادله ذکر شده است، می‌توانند حاکم مورد نظر خداوند را تشخیص داد، انتخاب نمایند. بدیهی است که از آنجا که حکومت، حکومت اسلامی است، تمامی ارکان و ساختارهای آن باید براساس دین اسلام شکل بگیرد و در نتیجه وحی نیز نقش و جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده و بر اساس آن معیارهای حاکم اسلامی تعیین می‌گردد. روشن است که این نظریه در صدد کنار گذاشتن روایات و ادله نیست؛ بلکه به دلیل فقدان نص و عدم دلالت روایات بر انتصاب فقیه از نظر طرفداران این دیدگاه، تنها از روایات صلاحیت ولی فقیه را اثبات می‌کند و وظیفه مردم می‌داند که در انتخاب خود سراغ فقیه جامع شرایط بودند. از این رو نمی‌توان گفت که باز هم آزادی و حق انتخاب لحاظ نشده است؛ چرا که مردم موظف به رعایت شرایط هستند؛ زیرا چنین امری به دلیل ماهیت حکومت است که در تمامی ساختارها و نهادهایش ((رعایت قانون الهی)) شرط اساسی است. بنابراین در این دیدگاه نیز ضمن معتبر دانستن ((ولایت)) و ضمیمه کردن آن به اصل ((آزادی)) تلاش می‌شود نوعی سازگاری میان این دو پدید آید. نتیجه‌گیری با توجه به مطالبی که گذشت می‌توان به این جمع بندی مختصر رسید که فقهای معاصر شیعه با مفروض گرفتن مبانی کلامی خود در بحث از ولایت و آزادی با رویکرد اصولی - فقهی دیدگاههای خود درباره ولایت فقیه را بیان نموده‌اند. سوال اساسی که مطرح می‌شود این است که آیا قاعده لطف و دلیل حکمت که ولایت پیامبر و امام معصوم را ثابت می‌کرد، به دوران غیبت نیز منتقل شده است؟ پاسخ فقهای شیعه به این سوال، عمدتاً این بود که باید به کلام معصومین و روایات آنها مراجعه کرد و بر اساس آن پاسخ سوال مذکور را دریافت کرد. این پاسخ آنها را از رویکرد کلامی به رویکردی اصولی - فقهی منتقل ساخت که بر اساس این رویکرد جدید متد و شیوه اصولی - فقهی وجه غالب شیوه‌های استدلال می‌باشد. از سوی دیگر، پس از مراجعه به این ادله و روایات، این مطلب نیز روشن گشت که ما در این باره با مسأله‌ای به نام ((فقدان نص)) مواجهیم؛ از این رو باید در مباحث خود به اصلی مراجعه کنیم که از آن به ((اصل استظهار)) یاد کردیم. بر اساس این اصل بود که فقها با مراجعه به روایات، تلاش کردند ظهور روایات را پی جویی نموده و بر اساس آن ظهور، پاسخ مناسبی به سوال مذکور ارائه نمایند. حاصل مراجعه فقها به روایات و ادله مذکور، شکل‌گیری دیدگاههای متعددی بود که به طور کلی به چهار دیدگاه عمده در این باره اشاره شد. صرف نظر از دیدگاهی که اساساً برای فقیه تنها ((جواز تصرف)) را باور داشت، دیدگاههای دیگر اصل ((ولایت)) و به عبارت صحیحتر، اصل ((تداوم ولایت)) در دوران غیبت را پذیرفته بودند و در برخی از مسائل دیگر از جمله مبنای مشروعیت، انتصابی و انتخابی بودن و گستره ولایت او نیز با یکدیگر اختلاف داشتند. این اختلافها در نوع رابطه آزادی و ولایت تأثیر زیادی بر جای گذاشته است. همانگونه که ملاحظه شد، رابطه آزادی و ولایت در این دیدگاهها یکسان نبوده، و اختلاف دیدگاهها، موجب اختلاف این رابطه شده است. در بررسی رابطه آزادی و ولایت در دیدگاههای مذکور، به این نکته می‌توان به عنوان جمع بندی اشاره کرد که در دیدگاه اول اصولاً بحث رابطه آزادی و ولایت طرح نمی‌شود؛ چرا که ولایت پذیرفته نشده است. در دیدگاه دوم و سوم (ولایت در امور حسبیه و ولایت در فتوا و قضاوت) نیز چندان ناسازگاری میان آزادی و ولایت پدید نمی‌آید چرا که اولاً در مفهوم ولایت، وجه سیاسی آن برجسته نگردیده است و اختیارات و گستره ولایت نیز محدود به امور خاصی است. در حالی که در دیدگاه چهارم، ناسازگاری زیادی میان این دو

مفهوم دیده می‌شود. از دیدگاه چهارم، سه قرائت عمده شکل گرفته است که تلاش کردیم با اشاره به این قرائتها، رابطه آزادی و ولایت را در آنها بررسی نماییم. به طور کلی در این سه قرائت، با توجه به اینکه اولاً وجه سیاسی مفهوم ولایت برجسته می‌شود و ثانیاً گستره ولایت وسیع تر طرح می‌گردد؛ ناسازگاری میان آزادی و ولایت جدیتر نمایان می‌گردد. با اشاره به مبانی کلامی مختلف به عنوان مفروضات قرائتهای مذکور و تأثیر آنها بر شکل گیری قرائتها و دیدگاههای مذکور، در بررسی رابطه آزادی و ولایت تلاش طرفداران آنها در حل ناسازگاری و معمای آزادی و ولایت مورد بررسی قرار گرفت. در نهایت تلاش کردیم به منظور فتح بابی مناسب در این بحث، بر اساس منطق درونی نظریات و مبانی کلامی و اصولی - فقهی دیدگاهها، رابطه آزادی و ولایت را در این دیدگاهها بررسی کرده، طرح ولایت در دوران غیبت را به عنوان تلاش فقهای معاصر شیعه در راستای ایجاد نوعی تلائم و سازگاری با آزادی و در نتیجه تفسیری خاص از آزادی، مورد مذاقه قرار دهیم. بنابراین، می‌توان گفت که در فقه سیاسی معاصر شیعه، اولاً مسأله آزادی قابل طرح بوده و ثانیاً این مسأله در رابطه با آزادی و ولایت هرچند به شکل غیر مستقیم، طرح شده و ثالثاً تلاش فقهای معاصر شیعه در طرح ولایت در دوران غیبت به منظور ایجاد نوعی توازن و تعادل در میان آزادی و ولایت قابل بررسی است، که در همه این مباحث تأثیر مبانی کلامی مشاهده می‌شود. پایان. پی نوشت: ۲۰- همان، ص ۱۷۹. ۲۱- مهدی منتظر قائم، ((آزادی سیاسی))، مجله حکومت اسلامی، بهار ۱۳۷۶. ۲۲- محسن کدیور، ((نظریه های دولت در فقه شیعه))، مجله راهبرد، شماره ۴، پائیز ۷۴. ۲۳- محمد مومن، ((مبادی ولایت فقیه))، حکومت اسلامی، زمستان ۱۳۷۵. ۲۴- حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، المرکز العالم للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۶۹. ۲۵- ... قال: یظنران (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما... (اصول کافی، ۱ / ۶۷، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۱۰). ۲۶- حسینعلی منتظری، پیشین، ص ۴۵۵. ۲۷- ... و اما الحوادث الواقعه فارجعوا الی رواه حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجه الله. (الحر العاملی، الوسائل، ۱۸ / ۱۰۱، الباب ۱۱ من ابواب صفات القاضی، الحدیث ۹). ۲۸- حسینعلی منتظری، پیشین، ص ۴۸۲. ۲۹- مهدی منتظر قائم، پیشین. ۳۰- محسن کدیور، پیشین. ۳۱- حسینعلی منتظری، پیشین، ج ۲، صص ۲۵-۲۶. منبع: فصلنامه علوم سیاسی / س نویسنده: منصور میر احمدی

### مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه (۱)

مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه (۱) قبل از پرداختن به مفهوم آزادی در فقه سیاسی و برای روشن شدن مفهوم آن باید به یک سوال مهم پاسخ داد. این سوال که تاکنون کمتر مطرح شده است و به تناسب آن پاسخهایی اجمالی نیز دریافت نموده است، عبارتست از: چرا آزادی در فقه سیاسی شیعه مطرح نشده است؟ علل عدم طرح مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه چیست؟ در پاسخ به این سوال، دو فرضیه عمده قابل طرح است: فرضیه اول: عدم طرح مفهوم و مسأله آزادی در فقه سیاسی شیعه، به معنای نفی آن در فقه است. به عبارت دیگر علت اصلی عدم طرح مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه، این است که اساساً آزادی در این فقه نفی شده است و با آن برخورد سلبی شده است. فقه سیاسی شیعه با توجه به توان و ظرفیت، مبانی و پیش فرضهایی که دارد امکان طرح مسأله آزادی و پاسخ به آن را ندارد. فرضیه دوم: عدم طرح مفهوم و مسأله آزادی در فقه سیاسی به معنای ابتدای فقه بر آزادی است و به عبارت دیگر علت اساسی عدم طرح مفهوم و مسأله آزادی در فقه سیاسی شیعه، این است که آزادی به عنوان یک پیش فرض اساسی در فقه تلقی و اخذ شده است. از این رو، آزادی در فقه سیاسی شیعه یکی از مفروضات است نه یکی از مباحث آن. نگارنده فرضیه دوم را، فرضیه مختار خود دانسته تلاش می‌کند ضمن اثبات فرضیه دوم، فرضیه اول (رقیب) را ابطال نماید. بر این اساس به علل اساسی عدم طرح آزادی در فقه سیاسی شیعه می‌پردازیم و با اتخاذ دیدگاه دوم به علل مهم آن اشاره می‌کنیم. علل اساسی عدم طرح آزادی در فقه سیاسی شیعه همانگونه که در تبیین اجمالی فرضیه دوم آمد، علت اساسی عدم طرح آزادی در فقه

سیاسی، ((مفروض)) گرفتن آن در فقه است. در تبیین تفصیلی این نکته از دو دلیل عمده زیر می توان بهره جست: ۱- طرح مفهوم و مسأله آزادی در علم کلام توسط فقها و متکلمین در قالب مباحثی از قبیل طلب و اراده، جبر و اختیار و مفروض گرفتن آن در فقه ملا-حظه تاریخ تفکر اسلامی به طور عام و تاریخ فقاها و اجتهاد در مذهب شیعه، بیانگر این نکته اساسی است که بسیاری از فقهای بزرگ، از علمای برجسته علم کلام هم بوده اند و یا حداقل آشنایی کامل با مباحث کلامی داشته اند. شیخ طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و بسیاری از علمای شیعه از زمره دسته اول محسوب می شوند که خود در مسائل کلامی صاحب نظر بوده اند. اساسا با توجه به اینکه بر اساس معتقدات شیعه، تحقیق و تفحص در مسائل اعتقادی بر هر فردی لازم و ضروری است، هر مجتهد و فقیهی طبعاً تلاش می کرده است به مسائل کلامی توجه زیادی نموده در بسیاری از اوقات در آن علم نیز صاحب نظر گردد. به هر حال، فقها در گیر مسائل کلامی نیز بوده اند و با نحوه طرح و استدلال بر آن مسائل آشنا بوده اند. یکی از مباحث بسیار مهمی که در علم کلام بطور گسترده و مفصل مطرح شده بحث ((طلب و اراده)) و ((جبر و اختیار)) است. علاوه بر علم کلام، این مباحث در فلسفه و سایر شاخه های علمی و معرفت نیز به طور مبسوط مطرح گردیده اند. استاد شهید مطهری در این باره می نویسد: ((این مسأله (جبر و اختیار) را علاوه بر فلاسفه، روان شناسان و علمای اخلاق و متکلمین و فقها و علمای حقوق نیز از جنبه های مختلف مورد توجه و تحقیق قرار داده اند زیرا این مبحث از آن جهت که مرتبط به کیفیت صدور افعال انسان از انسان و طرز انجام یافتن مقدمات ذهنی و نفسانی افعال و حرکات انسان است مربوط به روان شناسی است و از آن جهت که هر یک از جبر و اختیار بنابر بعضی توهمات عبارت است از ضرورت و لاجرم افعال انسان در نظام کلی وجود با علم اعلی و فلسفه کلی ارتباط پیدا می کند و از آن جهت که با نحوه تعلق علم ذات باری و اراده ذات باری به افعال انسان رابطه دارد با علم کلام و قسمت ((الهیات)) فلسفه پیوستگی دارد و از آن جهت که بنابر جبر، موضوع تشریح و تقنین و تکلیف و مسوولیت و پاداش و کیفر (الهی یا بشری) منتفی می شود با فقه و حقوق سرو کار پیدا می کند و از آن جهت که این موضوع با موضوع شریعت و طینت و اخلاق غیر قابل تغییر، بستگی دارد با علم اخلاق و ابستگی دارد)). (۱) بنابراین مسأله جبر و اختیار در علوم مختلف مورد توجه قرار گرفته است. فقها در فقه، فلاسفه در فلسفه و متکلمین در کلام و... از زوایای خاصی به این مسأله پرداخته اند. به رغم تنوع مباحث و آرا در این باره، بحث اساسی در مسأله جبر و اختیار این است که حدود آزادی انسان در عمل و رفتار خود چیست؟ آیا انسان در اعمال و رفتار خویش آزاد است یا خیر؟ و سوالاتی از این قبیل. بنابراین می توان گفت: "اولا" مسأله آزادی در قالب جبر و اختیار در شاخه های علمی و معرفت دینی از جمله علم کلام و فلسفه اسلامی مطرح گردید سپس به عنوان اصل موضوعی در فقه پذیرفته شده است و ثانیاً، از جنبه های خاص مورد توجه فقها، در علم فقه و حقوق قرار گرفته است و از این رو می توان گفت که به هر حال فقه آزادی را نه تنها نفی و انکار نکرده است بلکه در قالب مباحث مختلفی به آن پرداخته است. هر چند که در این مقال، مجال پرداختن به بحث بسیار گسترده و در عین حال پیچیده ((جبر و اختیار)) نیست، به جهت - روشن شدن مسأله جبر و اختیار و ارتباط آن با مفهوم آزادی در فقه، به اختصار این بحث و نحوه طرح آن و پاسخ متفکرین را پی می گیریم. - ((جبر و اختیار)) و تأثیر آن بر فقه و فقها مسأله ((جبر و اختیار)) از دوران قدیم در اندیشه و تفکر اعتقادی مسلمانان مطرح شده است. سوال اساسی در این مسأله این است که محدوده اختیارات انسان چیست؟ آیا انسان در انجام اعمال و رفتار خود اختیار دارد یا مجبور است؟ در پاسخ به این سوالات و سوالاتی مانند آن، صاحب نظران مطالب مختلفی را ارائه کرده اند. شهید مطهری مجموع راههایی را که بشر در مسأله جبر و اختیار پیش گرفته است، این گونه خلاصه کرده است: - جبریون مطلق که معتقدند صدور افعال انسان از انسان ضروری و جبری است و هیچ گونه اختیار و آزادی برای انسان در کار نیست و هیچ گونه تکلیف و مسوولیتی هم برای انسان صحیح نیست - منکرین ضرورت علی و معلولی مانند برخی از متکلمین و برخی از علمای فیزیک جدید که بر آنند که هیچ گونه ضرورت و وجوبی در کار جهان حکمفرما نیست و در نتیجه بر افعال انسان نیز ضرورتی حکمفرما نیست - برخی از متکلمین و برخی از اصولیین که معتقدند

علیت و معلولیت و همچنین ضرورت علی و معلولی منحصر به ماده و مادیات است و غیر ماده مثل نفس انسان و ذات باری نسبت به آثار خود فاعل است نه علت و نسبت معلول به علت ((ضرورت)) است ولی نسبت فعل به فاعل ((ضرورت)) نیست. بعضی از روان شناسان که برآنند که هیچ گونه ضرورت و وجوب و جبری بر اعمال انسان حکومت نمی کند زیرا افعال انسان با اراده انجام می یابد و اراده از قانون علیت عمومی آزاد است - محققین حکمای اسلامی که معتقدند نظام هستی نظام ضروری است و استثنا پذیر هم نیست و در عین حال انسان در افعال و آثار خود مختار و آزاد است و حد اعلای آزادی برای انسان موجود است و این اختیار و آزادی با ضرورت نظام هستی منافات ندارد. (۲) شهید مطهری پس از بیان این نظریات، نظریه اخیر یعنی نظر محققین حکمای اسلامی را اختیار می کند و معتقد است که هیچ ملازمه ای بین قانون و ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان و بین عدم ضرورت علی و معلولی و اختیار انسان وجود ندارد بلکه ضرورت علی و معلولی در مورد انسان، با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان موید اختیار و آزادی انسان است و انکار ضرورت علی و معلولی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیار و آزادی از انسان است. ادله و براهینی که در این زمینه اقامه شده است، متعدد است. یکی از مهمترین دلیلهایی که بر اختیار و آزادی انسان بیان شده است، این است که اختیار و آزادی انسان امری بدیهی است که انسان با مراجعه به وجدان در می یابد که در انتخاب انجام دادن یک کار و یا ترک آن کاملاً "آزاد و مختار است. ((البته توجیه و تفسیر فلسفی مسأله ((جبر و اختیار)) با توجه به جمیع جوانب و اطراف آن از غامض ترین مسائل است ... ولی ادراک اجمالی این که ((انسان در اعمال خویش آزاد است و در مقابل هیچ عامل طبیعی یا مافوق طبیعی مسلوب اختیار نیست)) امری است بدیهی و وجدانی زیرا مربوط به طرز انجام یافتن اعمال وجدانی ذهنی خود انسان است... انسان وجدانا احساس می کند که در هر حالتی و تحت هر شرایطی در انتخاب فعل یا ترک آزاد است)). (۳) البته برخی دیگر از صاحب نظران از راه و استدلال دیگری به اثبات آزادی انسان پرداخته اند. آنها با تمسک به یکی از قواعد بسیار مهم کلامی یعنی قاعده ((حسن و قبح عقلی)) در صدد اثبات آزادی انسان برآمده اند: ((ویاز به همین دلیل (قاعده حسن و قبح عقلی) معتقدیم که خدا انسان را آزاد آفریده است. افعال انسان از روی اراده و اختیار او سرچشمه می گیرد، چرا که اگر غیر این باشد یعنی ما معتقد به اصل جبر در اعمال انسانها بوده باشیم، مجازات بدکاران، ظلم و بی عدالتی واضح و پاداش نیکوکاران، کاری بیهوده و بی دلیل خواهد بود و چنین امری بر خداوند محال است)). (۴) امام خمینی ((ره)) نیز با اشاره به گفته قائلین به تفویض و جبریون، نظریه ((امر بین الامرین)) را به عنوان نظریه صحیح چنین توضیح می دهد: ((الامر بین الامرین این است که) موجودات امکانی موثر هستند لکن نه به طور استقلال بلکه آنان را فاعلیت و علیت و تاثیر هست، لکن نه به گونه ای که مستقل و مستبد در فاعلیت و علیت و تاثیر باشند. در تمام جهان هستی و دار تحقق، فاعل مستقلی بجز خدای تعالی نیست و دیگر موجودات همان گونه که در اصل وجود مستقل نیستند بلکه ربط محض اند و وجودشان عین فقر و تعلق است و ربط و احتیاج صرف اند، صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیست. صفاتی دارند و دارای آثاری هستند و کارهایی انجام می دهند ولی در هیچ یک از اینها استقلال ندارند)) (۵) بنابراین با توجه به آنچه که به اختصار بیان شد، می توان گفت که ارتباط زیاد و تنگاتنگ فقه و کلام و این نکته که فقها در مباحث فقهی خود برخی از مباحث را به عنوان اصل موضوعی می پذیرند و مباحثی را بر آنها مرتب می کنند، به روشنی دلالت بر مدعای ما دارد که عدم طرح آزادی در فقه بمعنای نفی آن در فقه نیست. از عدم طرح مسأله آزادی در فقه نمی توان به راحتی و عجولانه این گونه داوری کرد که اساساً فقه با آزادی مخالف است و یا آزادی در فقه نفی شده است. نکته دیگری را که می توان به عنوان موید ذکر کرد تعبیر ((فقه سلبی)) است. فقه در پرداختن به مباحثی از قبیل آزادی، فقه سلبی است تا ایجابی. فقه در صدد اثبات آزادی برنیامده است چرا که اساساً موضوع آزادی و اختیار را از قبیل موضوعاتی دانسته است که جای طرح آنها در فقه نبوده و سایر شاخه های معرفت از جمله علم کلام متکفل پرداختن به آنها محسوب می شوند. فقه با نگاهی به مباحث مطرح شده در کلام پیرامون اختیار و آزادی انسان، مباحث مطرح شده در آن علم را به عنوان اصل موضوعی

پذیرفته به جای بحث پیرامون اثبات آن به محدودیتها و حدود آزادی می پردازد. از این رو می توان فقه را در این رابطه فقه سلبی دانست که با طرح حدود و محدودیت‌های فراروی آزادی و اختیار انسان، تلاش می کند ضمن برطرف ساختن آنها از سویی، دامنه آن را نیز معین نماید. بر این اساس، مباحثی در فقه مطرح می شود که در راستای محدودیت‌های عنوان بحث آزادی قرار می گیرند. فقه شیعه با استفاده از آیات و روایات اصل آزادی انسان در برابر انسان را می پذیرد و مصادیق آن را بیان می کند. به عنوان مثال، در اینجا به دو مورد از این مصادیق اشاره می کنیم: (۱) نهی از پذیرش ارباب آیه ۶۴ سوره آل عمران در این باره می فرماید: ((قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سوئیننا و بینکم الا نعبد الا الله ولا نشرک به شیئا و لایتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله ...)) (ای اهل کتاب بیائید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است پیروی کنیم (و آن کلمه این است) که بجز خدای یکتا را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم و برخی، برخی را بجای خدا بر بوییت تعظیم نکنیم...)) این آیه شریفه با اشاره به توحید و انحصار پرستش خداوند، از اتخاذ و پذیرش ارباب و خدایگان نهی نموده آن را در واقع یکی از محدودیتها و موانع آزادی انسان می داند. بدیهی است که پرستش انسانها و اطاعت بی چون و چرا از اربابان با آزادی انسان منافات داشته قرآن کریم آن را مذمت می کند. (۲) نفی سلطه انسان بر انسان دیگر آیه ۶۸ سوره قصص در باره صفت و ویژگی ((اختیار)) خدا و انحصار حق آفرینش و برگزیدن در وجود اقدس الهی می فرماید: ((وربک یخلق ما یشاء و یختار ما کان لهم الخیره سبحان الله و تعالی عما یشرکون)) (و خدای تعالی هر چه خواهد بیافریند و برگزیند و دیگران را (در نظم عالم) هیچ اختیاری نیست و ذات پاک الهی منزّه و برتر از آنست که به او شرک آورند)) علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ذیل این آیه، با اشاره به انواع اختیار و اثبات اختیار تکوینی و تشریحی برای انسان می نویسد: ((انسان در طبیعت خویش اختیاری تشریحی و اعتباری در انجام یا ترک آنچه که می خواهد، در برابر و موازی با اختیار تکوینی اش، می یابد. از این رو آنچه که بخواهد می تواند انجام دهد و یا ترک نماید، هیچ کس از هم نوعانش نمی تواند او را بر چیزی وادار و از چیزی باز دارد زیرا آنها همانند او هستند و در انسانیت چیزی زاید و اضافه بر او ندارند و از وجود او چیزی را مالک نیستند و این همان معنای مقصود، از آزاد بودن طبیعی انسان است.)) (۶) بنابراین از دیدگاه علامه طباطبائی از آنجا که ((انسانیت)) به یک سان در همه انسانها وجود دارد در نتیجه هیچ کس بر دیگری حق اعمال سلطه ندارد. به عبارت دیگر، تساوی انسانها در انسانیت، تساوی آنها را در آزادی و اختیار فراهم می آورد. دقت در تعبیر علامه در باره حریت انسان، نه تنها بیانگر وجود حریت و آزادی در انسان بلکه ((بالطبع)) بودن این آزادی است. آزادی همانند سایر خصایص طبیعی، در انسان به ودیعه گذاشته شده است. بنابراین، اساسا آزادی به عنوان یک پیش فرض تلقی می گردد. البته برخی از فقها از زاویه دیگر و با نگرش فقهی اصل ((نفی سلطه انسان بر انسان دیگر)) را تبیین نموده اند. به عنوان مثال کاشف الغطا در این زمینه می نویسد: ((اصل این است که هیچ کس بعد از خداوند بر دیگری سلطه ای ندارد زیرا همگی در بندگی مساویند و هیچ یک از بندگان بر دیگری تسلطی ندارد بلکه به طور کلی کسی که صاحب یک چیز نیست بدون اجازه صاحب آن چیز سلطه ای ندارد پس اگر به واسطه نبوت، امامت یا علم و ارتباط نسب یا با انجام عقد یا ایقاعی یا تصرف اولیه یا ارث و مانند آن سلطه و تسلطی به شخصی داده شود، او بر دیگری تسلط پیدا می کند و الا (اگر دلیلی نباشد) هیچ سلطه ای ندارد...)) (۷) کاشف الغطا، هیچ امتیازی برای فردی از افراد، بر دیگران قائل نیست و تساوی حقوق آنها را پذیرفته است. بنابراین نفی سلطه انسان بر انسان دیگر از اصول مسلمی است که فقه آن را می پذیرد و تنها مواردی که دلیل، سلطه و تسلط را اثبات کرده باشد، قابل قبول تلقی می گردد که در واقع این موارد از محدودیت‌های آزادی فرد محسوب می گردد که مورد بحث فقه واقع شده اند. ۲- فقه اصاله التکلیف و اصاله الاباحه یکی از مباحث بسیار مهمی که در اینجا باید به طور مختصر مطرح شود، رابطه فقه با دو اصل ((تکلیف)) و ((اباحه)) است. بدیهی است پس از ایضاح رابطه فقه با این دو اصل و جایگاه این دو اصل در فقه، به آسانی می توان در باره مدعای ((مفروض بودن آزادی در فقه)) به داوری نشست. از این رو در این جا، به اختصار رابطه مذکور را تبیین کرده جایگاه این دو اصل را در فقه بررسی می کنیم. تبیین رابطه فقه با دو اصل



مذکور و جایگاه آنها در فقه، مستلزم پاسخ گویی به سؤالاتی از این قبیل می باشد: آیا اصل در فقه بر تکلیف است یا بر اباحه؟ آیا اساساً فقه به دنبال ایجاد نوعی کلفت و محدودیت در زندگی آدمی است یا این که اصل در فقه بر اباحه است و پرداختن به تکلیف در فقه در مرحله دوم قرار می گیرد؟ ... در اینجا در صدد استقصای کامل نظریات نیستیم، چرا که از هدف اصلی مقاله حاضر خارج است اما اشاره ای کوتاه به این نظریات در جهت پیجویی علل عدم طرح آزادی در فقه شیعه، ضروری به نظر می رسد. به طور کلی دو دیدگاه در این زمینه وجود دارد: دیدگاه اول؛ که اصل را بر ((تکلیف)) قرار می دهد و معتقد است که اساساً فقه به دنبال ایجاد محدودیتهایی در زندگی انسانی است. خداوند پس از آفرینش هستی و انسان، برای هدایت، سلامت و سعادت اخروی انسان، در این دنیا قوانینی را مقرر فرموده است که جملگی هرچند موجبات مضیق شدن رفتار و اختیار او را فراهم می کنند، اما از آن جا که این محدودیتها توسط خالق او و در راستای مصلحت او صورت می گیرد، قطعاً خالی از حکمت نخواهد بود. بنابراین در واقع این تکالیف نه تنها موجب محدودیت انسان نمی شود بلکه رهایی و آزادی حقیقی او را در این دنیا و در سرای دیگر فراهم می کند. دلایل و قرائنی که می توان به طور اختصار از منظر این دیدگاه بیان کرد عبارتند از: (۱) معنای لغوی ((تکلیف)) تکلیف بر مفهوم کلفت و ایجاد محدودیت دلالت دارد. ملاحظه ریشه لغوی این واژه این معنا را اثبات می کند. تکلیف، واژه ای عربی است که از لحاظ قواعد زبانشناختی و ادبیات عرب، مصدر باب تفصیل بوده در کتب لغت به معنای ایجاد کلفت و محدودیت معنی می شود. به عنوان مثال در کتاب المنجد صیغه فعل ماضی آن را این گونه معنی می کند: کلفه: امره بما یشق علیه: ((او را به آنچه که موجب مشقت و و و و سختی او را در بردارد، امر می کند)) (۲) ترکیب احکام خمسه؛ توجه به تقسیم متعارف فقها در باره احکام شرعی موید اصل تکلیف می باشد. فقها، احکام شرعی را به پنج قسم تقسیم می کنند: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه. اولاً- "اباحه را نیز جزء احکام قرار می دهند و ثانیاً در فرض کنار گذاشتن اباحه و مقایسه اش با سایر احکام ملاحظه می شود که ترکیب به گونه ای است که تعداد احکامی که محدودیت ساز هستند بیش از اباحه و مباحات می باشند. بنابراین اصل در فقه بر تکلیف می باشد. (۳) عدم طرح مباحات در فقه؛ ملاحظه فقه و مباحث اساسی آن بیانگر این واقعیت است که فقه به مباحات و امور که فعل و ترک آنها مساوی است، نپرداخته و یا کمتر توجه نموده است و بلکه بیشتر مباحث خود را در قالب سایر احکام، دنبال نموده است. علاوه بر آن در میان چهار حکم دیگر (وجوب، حرمت، استحباب و کراهت) نیز تأکید بر دو حکم الزامی وجوب و حرمت است. در صد بالای از مباحث فقهی در مورد واجبات و محرمات می باشد و این موید دیدگاه اول است که اساساً فقه به دنبال تأسیس و تعیین محدودیتهایی در رفتار و کردار انسانهاست. در نتیجه ایده ((تکلیف)) تقویت می گردد. بنابراین دیدگاه اول بر آن است که در فقه توجه اساسی به وضع قوانین و قواعدی است که به منظور رسیدن به سعادت اخروی، تزییقات و محدودیتهایی را در زندگی انسان ایجاد می نماید. به عبارت دیگر هدف اساسی خلقت و آفرینش انسانی (که رسیدن به سعادت و جاودانگی اخروی است) اقتضا می کند که در ظاهر، محدودیتهایی در اعمال و رفتار انسانها صورت گیرد. ... ادامه دارد. منابع و پی نوشتها: ۱- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۴، ص ۶۰۷. ۲- همان، ص ۶۱۱-۶۱۰. ۳- همان، ص ۶۳۰-۶۲۹. ۴- آیت الله مکارم شیرازی، اعتقاد ما، قم: انتشارات نسل جوان، ۱۳۷۵، ص ۹۳. ۵- امام خمینی ((ره))، طلب و اراده، سیداحمد فهری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۷۳-۷۲. ۶- علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، (بی تا)، ج ۱۶، ص ۶۸. ۷- کاشف الغطاء، کشف الغطاء، (بی جا، بی تا) باب فیما يتعلق ببيان بعض المطالب الاصول الفرعية، بحث ۳۹. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /س نویسنده: منصور میراحمدی

مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه (۲) دیدگاه دوم: بر این باور است که اصل در فقه «اباحه» است. تکالیف فقهی محدودیت زاست اما اصل نیست. این تکالیف آزادی را محدود می‌کند ولی با اصل آزادی بعنوان پیش فرض منافاتی ندارد. توجه به فلسفه خلقت هستی، انسان و اصل اساسی «اختیار» و «اراده» در رفتار انسانی از سویی و توجه به قواعد و مباحث فقهی از سوی دیگر بیانگر این واقعیت است شارع اساساً شریعت را نه برای ایجاد محدودیت بل برای تنظیم روابط فردی و اجتماعی انسان و تسهیل رسیدن او به سعادت، وضع نموده است. از این دیدگاه تکلیف هرچند در معنای لغوی مفید نوعی تضییق است اما در واقع به معنای محدود ساختن اراده و اختیار آدمی نیست. تلکیف در واقع لطفی از الطاف الهی برای رساندن انسان به سعادت و جاودانگی اخروی اوست. احکام الهی نه تنها با فطرت انسانی در تعارض نیست بلکه در تلائم کامل با آن است و پرواضح است که فطرت انسانی سازگار با اصل «پیمودن طریق الهی از روی اختیار و اراده آزاد» است. اگر موانع از سرراه انسان برداشته شود، خود به مقتضای فطرت پاکش پذیرای احکام الهی بوده آنها را نوعی محدودیت نمی‌پندارد. از این رو اصل بر آزادی عمل در انسان و اباحه در اعمال و رفتار اوست و تکالیف نیز در این راستا وضع گردیده اند. امام خمینی (ره) در این باره می‌نویسد: «و به طور خلاصه بیشتر احکام الهی با مقتضای فطرت مطابق است یعنی مربوط به آن است که حجاب های نفس را برداشته و مقتضای فطرت را زنده کند و مقصود اصلی و مقصد اصلی آن است که معرفت حاصل شود و آدمی خود را به آستانه دوست برساند. و این تفضلها، از عنایات خدای تعالی است بر بندگانش تا آنان را از زندان طبیعت آزاد نموده به جایگاه مقربین و قرارگاه مخلصین بازگرداند. پس تکالیف الهی همه الطاف الهی است و داروهایی است زمانی برای درمان روچهای بیمار و دل‌های ناخوش و پیامبران الهی اطبای نفوس و مریمان ارواح اند که شاگردان حق را ز تاریکیها به نور برند و از نقص به کمال رسانند...» (۸) همچنین آیه الله سیدمحمدباقر صدر (ره) تکالیف الهی را لطف دانسته گوید: «ولما كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياة الانسان في مختلف مجالاته الحياتيه، فمن اللطف اللائق برحمته ان يشرع للانسان التشريع الافضل وفقاً لتلك المصالح و المفاسد في شتى جوانب الحياه» (۹) بنابراین اگر علم کلام، اصل «تکالیف الهی الطاف الهیند» را می‌پذیرد و در صدد اثبات آن است، نتیجه اش را در فقه بایستی در اصل اباحه و براءت دانست. تکلیف خودنیازمند دلیل زاید است و تازمانی که دلیلی بر تکلیف ارائه نگردد اصل بر اباحه و براءت است. قبل از پرداختن به ادله و قرائنی که دیدگاه دوم را تقویب و اثبات می‌کند، لازم است به طور اجمال معنا و مفهوم «اباحه» توضیح داده شود. اباحه در فقه بر دو قسم است: ۱) اباحه عام: این قسم که به آن به «الاباحه بالمعنی الاعم» اطلاق می‌شود، در مقابل وجوب و حرمت به کار می‌رود و معنای آن «عدم الزام» است. اباحه به این معنی شامل مستحبات و مکروهات نیز می‌شود. ۲) اباحه خاص: که به «الاباحه بالمعنی الاخص» تعبیر می‌گردد همان نوع پنجم از احکام تکلیفیه است که مفهوم آن «تساوی فعل و ترک یک عمل در نظر شارع» است و شامل مستحبات و مکروهات نمی‌شود. روشن است که مقصود ما در اینجا، قسم دوم اباحه است آیه الله سید محمدباقر صدر (ره) اباحه را این گونه تعریف می‌کند: «اباحه این است که شارع مکلف را در وسعت و گشادگی قرار دهد تا در آنچه که اراده می‌کند اختیار انجام داشته باشد و نتیجه اش این است که مکلف از حریت و آزادی برخوردار می‌گردد که می‌تواند کاری را انجام دهد و یا ترک کند». (۱۰) بسیاری از فقها در باره فلسفه و علت حکم «اباحه» به این نکته اشاره کرده اند که منشأ اباحه دو چیز است: گاهی اوقات به علت فقدان ملاک الزامی در یک عمل است و گاهی اوقات به علت وجود ملاک آزادی و مختار بودن انسان است. بنابر این اصل «اباحه» در راستای اثبات آزادی برای فرد است: «و الاباحه قد تنشأ عن خلو الفعل المباح من ای ملاک یدعوالی الالتزام فعلاً- "او ترکاً" و قد تنشأ عن وجود ملاک فی ان یكون المکلف مطلق العنان و ملاکها علی الاول (لاقتضائی) و علی الثانی (اقتضائی)». (۱۱) نگارنده، با توجه به برخی نکات، دیدگاه دوم را صائب دانسته و آن را بادیدگاه حاکم بر مقاله حاضر سازگار می‌یابد. به نظر می‌رسد که دیدگاه دوم با توجه به توان نظری بالایی که دارد، ایده اصلی مقاله را تقویت می‌کند: آزادی در فقه به عنوان یک پیش فرض تلقی و اخذ شده است. در توضیح این مطلب و به منظور مستدل

ساختن این مدعا، به دو نکته زیر می‌توان اشاره کرد: ۱- عدم طرح مباحات در فقه و پرداختن به واجبات و محرمات: از دیدگاه دوم، عدم طرح مباحات در فقه (برخلاف دیدگاه اول) موید اصالت تکلیف نیست بلکه خود موید بر پیش فرض بودن آزادی در فقه است. عدم طرح مباحات در فقه به این دلیل است که چون اباحه و اصل آزادی مفروض است در نتیجه نیازی به طرح آنها نیست. از آنجا که اساس خلقت و آفرینش بر اختیار آدمی بنا نهاده شده است، دیگر نیازی به بیان افعالی که انجام آنها و ترک آنها مساوی است وجود ندارد و باید تنها به ذکر واجبات و محرمات اکتفا نمود. به عبارت دیگر چون در فقه اصل بر اباحه است نه تکلیف، در نتیجه به مباحات پرداخته نمی‌شود و تنها به واجبات و محرمات، مستحبات و مکروهات پرداخته می‌شود. این که در دیدگاه اول گفته می‌شود: درصد بالای مباحث فقهی در مورد واجبات و محرمات است، هرچند سخن صحیحی است، اما باید توجه داشت که اگر قرار بود مباحات ذکر شود به مراتب درصد بیشتری را به خود اختصاص می‌داد. توجه به مباحات و رفتارهایی که مصداق احکام مباح هستند به خوبی مبین کثرت آنها می‌باشد و اگر کثرت نشانه اهمیت و اصالت است بنابراین بایستی این اهمیت و اصالت را به مباحات داد تا محرمات و واجبات. در نتیجه عدم طرح مباحات نه تنها مویدی و یا دلیلی بر دیدگاه اول نیست بلکه خود مویدی گویا، بر حقانیت و صحت دیدگاه دوم محسوب می‌گردد. ۲- اصول و قواعد فقهی: ملا-حظه اصول و قواعد فقهی بیانگر مدعای اساسی این نوشتار است که آزادی در فقه به عنوان یک پیش فرض اخذ و تلقی شده است. توجه به مفاد و محتوای اصول و قواعد مذکور به خوبی مفروض قرار گرفتن آزادی را در فقه بیان می‌کند. هرچند که هدف اصلی این نوشتار پرداختن به این اصول و قواعد نیست اما برای اثبات مدعای خود به برخی از آنها اشاره کرده نحوه استنباط خود را از آنها در ارتباط با هدف و مدعای نوشتار حاضر بیان می‌نمائیم. الف) اصول فقهی: اصل «برائت» و «اشتغال» از جمله مهمترین اصولی هستند که در علم اصول فقه مورد توجه اصولیون قرار گرفته‌اند. فقها، براساس این دواصل بسیاری از احکام شرعی را اثبات می‌نمایند و حکم شرعی اشیا و افعال را براساس آنها بیان می‌کنند. اصل برائت توان نظری و پایه نظری مناسبی برای به رسمیت شناختن آزادی در فقه فراهم می‌کند. این اصل که پایه بسیاری از احکام شرعی است عبارتست از: «اگر وجوب یا حرمت یک چیز مشکوک باشد و هیچ دلیلی بر وجوب یا حرمت آن چیز اقامه نشود، هم از لحاظ شرعی و هم از لحاظ عقلی می‌تواند آن چیز را ترک کند که شک در وجوب است (در صورت اول) و یا انجام دهد که شک در حرمت است (در صورت دوم) و در این صورت از مجازاتی که بر مخالفت حکم شرعی مترتب می‌شود، در امان است.» (۱۲) یکی از مباحث بسیار مهم در باره این دو اصل، بحث «تقدم و تاخر اصل برائت و اشتغال» است آیا اصل برائت بر اصل اشتغال مقدم است یا اصل اشتغال تقدم دارد؟ دو دیدگاه کلی در اینجا وجود دارد: ۱) تقدم اصل برائت بر اصل اشتغال زبر اساس این دیدگاه که «مسلك قبح عقاب بلا بیان» نامیده شده است، مکلف تا زمانی که قطع و یقین به وجوب یا حرمت یک کار پیدا نکرده است، در انجام و ترک آن کار آزاد است. ۲) تقدم اصل اشتغال بر اصل برائت زبر اساس این دیدگاه که «مسلك حق الطاعه» در لسان آیت الله صدر (۱۳) نام گرفته است، هرگاه احتمال وجود حکم الزامی (وجوب یا حرمت) در یک عمل برود و دلیلی از ناحیه شارع مبنی بر جواز ترک وجود نداشته باشد، جایز نیست ترک آن عمل و یا انجام دادن آن عمل و بایستی به دنبال پیدا کردن حکم قطعی آن فحوص و جستجو و احتیاط را پیشه خود ساخت. از میان این دو دیدگاه، دیدگاه اول، طرفداران بیشتری را به عنوان قاعده ثانویه به خود اختصاص داده است. البته برخی همچون آیه الله صدر (ره) ابتدا برائت شرعی را اثبات نموده سپس آن را بر اصل اشتغال مقدم می‌دارد. (۱۴) و برخی دیگر مطلقاً اصل برائت را بر اصل اشتغال مقدم می‌دارند. به هر حال اصل برائت یکی از اصول اساسی است که می‌تواند پایه و مبنای بسیاری از آزادیهای فردی قرار گیرد و حقوق فرد را تضمین نماید. دیدگاه اول توان نظری زیادی برای آزادیهای فردی در فقه و حقوق فراهم می‌سازد. اینجاست که نقش و جایگاه اصل برائت در فقه به خوبی نمایان می‌گردد و این جمله موجز و پر معنای مرحوم کاشف الغطا مفهوم واقعی خودش را پیدا می‌کند: « اصل برائت اصلی با اصالت و مستقل می‌باشد که بر آن فروع و مسائل فقهی متعددی مبتنی می‌گردد.» (۱۵) از آنچه

که گذشت می توان گفت که تقدم اصل برائت بر اصل اشتغال و احتیاط، خود گواهی است بر این مدعا که به کرات در این نوشته مورد تأکید قرار گرفته است که «اصل آزادی» در فقه به عنوان یک پیش فرض ملحوظ شده است. ب) قواعد فقهی برخی از قواعد فقهی نیز بر «پیش فرض» بودن اصل آزادی در فقه حکایت دارند که در اینجا به اختصار به برخی از آنها اشاره می کنیم: (۱) اصل «عدم سلطه» از دیدگاه فقه: اصل تساوی و برابری انسانها اقتضا می کند که هیچ کس بر دیگری تسلط نداشته اختیار و اراده فردی او محفوظ باشد. فقه در صورتی که دلیلی بر ایجاد نوعی «حق تصرف» برای شخصی وجود نداشته باشد اصل را بر عدم سلطه او گذاشته هیچ گونه حقی را برای او به رسمیت نمی شناسد. مرحوم کاشف الغطا در باره این اصل و قاعده فقهی می نویسد: از آنجا که حق تصرف و سلطه انسانی بر انسان دیگر موجب نقض حقوق و آزادیهای او می شود این حق و این سلطه پذیرفته نمی شود و اصل بر عدم سلطه این فرد است که این امر گویای مفروض گرفتن آزادی اوست. از آنجا که پیرامون این اصل و عبارت مذکور توضیحاتی داده شد، در اینجا به همین مقدار کفایت می شود. (۲) قاعده السلطنه: بر اساس مفاد این اصل، افراد در تصرف کردن و بهره بردن از اموال و داراییهای خود آزاد می باشند و آن گونه که می خواهند می توانند از آنها استفاده کنند و هیچ کس نمی تواند مانع تصرف آنها گردد. این قاعده که براساس حدیثی از پیامبر اکرم (ص)، که می فرماید: «مردم بر اموال و دارایی های خود مسلط هستند»، استوار می باشد، مبنایی برای بسیاری از احکام شرعی است. در توضیح این قاعده آمده است: «مراد از سلطنت در این قاعده عبارتست از: تسلط کامل مالک بر مالش به نحوی که آن گونه که می خواهد تصرف نماید و هیچ مانعی نمی تواند او را از تصرفات حلال در مالش باز دارد. از این رو هرگاه در جایز بودن تصرف و تسلط بر مالی شک شود به این قاعده تمسک می شود و جواز تصرف ثابت می گردد». (۱۶) این عبارت به روشنی بیانگر پیش فرض دانستن آزادی در فقه است. البته این قاعده یک استثنا دارد و آن زمانی است که این حق موجب ضرر رساندن به حق دیگری باشد که ملاحظه این استثنا نیز بخوبی بیانگر اهمیتی است که به حق و آزادی دیگران در فقه داده شده است: «قاعده سلطنت که از حدیث نبوی (الناس مسلطون علی اموالهم) استفاده می شود و بر آن بسیاری از احکام بار می شود، مثلاً "انسان می تواند در خانه خودش آن گونه که می خواهد تصرف کند و در دیوار خانه اش ولو با اشراف بر همسایه اش پنجره ای قرار دهد و همسایه او نمی تواند او را از این کار منع کند زیرا مردم بر اموال خود مسلط هستند، مگر این کار، مستلزم ضرر زدن به همسایه باشد که در این صورت بر اساس قاعده لاضرر جایز نیست و قاعده لاضرر بر قاعده سلطنت حاکم و مقدم است». (۱۷) همانگونه که ملاحظه می شود در صورت نبودن عناوین ثانویه از قبیل «ضرر زدن به دیگری» اصل بر آزادی انسان در دارایی و اموالش می باشد. (۳) اصل حرمت و احترام مال مسلمان: بر اساس این اصل، مال و دارایی مسلمان و بلکه مال هر شخصی ولو کافر از نوعی مصونیت، برخوردار است و دیگران موظفند احترام و حرمت مال او را نگه دارند. هیچ کس بدون اجازه صاحب یک مال نمی تواند در آن مال تصرف نماید. فقه براساس این قاعده، با فرض گرفتن آزادی افراد، دایره آزادی افراد را در محدوده مال و دارایی خودش می داند و مال دیگران از محدوده آزادی او خارج است. به عبارت دیگر با فرض گرفتن آزادی انسان، محدوده آن را مشخص می کنند و محدودیتهای آن را بیان می کند یکی از این محدودیتها در مورد قبل ذکر شد (ضرر زدن بر دیگری) و یکی دیگر از آن محدودیتها نیز «حرمت مال دیگری» است. مرحوم کاشف الغطا در این باره می گوید: «اصل حرمت و مصونیت مال مسلمان است، بلکه هر مالی مصونیت دارد مانند مال کافر». (۱۸) (۴) قاعده لاضرر: براساس این قاعده که با تعبیر «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» بیان می شود، هرگونه ضرر زدن به جان، مال و آبروی دیگری ممنوع می باشد. فقها این قاعده را با ادله متعددی اثبات کرده اند که مهمترین آنها، روایتهایی است که در مورد شخصی به نام «سمره بن جندب» وارد شده است. در اینجا به خاطر رعایت اختصار تنها به یکی از این روایات اشاره می کنیم: خلاصه داستان از این قرار است که سمره بن جندب درخت خرمایی در باغی داشت که راه ورودی آن از منزل یکی از انصار می گذشت و بدون اجازه رفت و آمد می کرد. آن مرد انصاری از سمره می خواهد که به هنگام ورود اجازه بگیرد ولی سمره نمی پذیرد. در نتیجه مرد انصاری به

پیامبر(ص) شکایت می کند و پیامبر(ص) نیز از سمره می خواهد که با اجازه داخل باغ شود ولی سمره نمی پذیرد. پیامبر پیشنهاد فروختن درخت خرما را می دهد باز نمی پذیرد. در نتیجه پیامبر(ص) می فرماید: برو درخت او را از جای در آور و آنرا جلوی سمره بیاورد زیرا ضرر زدن به دیگران جایز نیست. (۱۹) در این داستان هم پیامبر(ص) آزادی را مفروض گرفته است و هم سمره بن جنذب. پیامبر(ص) رفت و آمد بدون اجازه سمره را در تعارض با آزادی مرد انصاری می داند. سمره نیز ورود و خروج آزادانه خود را براساس اصل آزادی خود، توجیه می کند. اما از آنجا که رفت و آمد وی بدون اجازه گرفتن، نقض آزادی و حق اولیه مرد انصاری است، در واقع این دیگر آزادی نیست و آزادی واقعی و راستین از دیدگاه فقه، آن است که به دیگران ضرر وارد نسازد. تعبیر گوناگونی که در این روایات، پیامبر(ص) در مورد سمره به کار برده است، عبارتند از: «۱- فانه لا ضرر و لا ضرار (۲۰)» « زیرا ضرر و ضرر زدن نفی شده است ۲- انک رجل مضار ولا ضرر و لا ضرار علی مومن (۲۱)» «به راستی تو مرد ضرر زنده ای هستی در حالی که بر مومن نباید ضرر وارد شود» ۳- ما راک یا سمره الامضار (۲۲)» «نیافتیم تو را ای سمره مگر ضرر زننده» درباره این روایت بحثهای متعدد و مختلفی صورت گرفته است و فقها با استفاده از دیدگاهها و مبانی حاضر خود این روایت را بررسی نموده اند. امام خمینی (ره) پیرامون این روایت، معتقد است که آنچه که پیامبر(ص) در اینجا فرموده است در واقع حکمی است که بنحو « آمریت » از پیامبر(ص) به عنوان « حاکم » صادر شده است. حکم پیامبر(ص) برای رفع ظلم و ضرر از مرد انصاری مبین مفروض گرفتن آزادی از سوی پیامبر(ص) است: «... التامل فی صدر القضیه و ذیلها و شیان صدور الحدیث مما یکاد ان شرف الفقیه بالقطع بان لا ضرر و لا ضرار حکم صادر منه (ص) بنحو الامریه و الحاکمیه بما انه سلطان و رافع للظلم عن الرعیه ...» (۲۳) بنابراین، این قاعده نیز به خوبی مبین مفروض گرفتن آزادی می باشد. (۵) خیارات و فلسفه تشریح آنها یکی از قواعد فقهی در باب معاملات عبارتست از: «اصل لزوم». بر اساس این اصل اگر معامله ای با شرایط لازم انجام پذیرد، آن معامله صحیح بوده فسخ آن جایز نمی باشد. در کنار این اصل، یکی از مسائل مهم فقهی که از دیدگاه ما در این مقاله بسیار حائز اهمیت است، تشریح و جعل «خیارات» است. هرچند که با انجام یک معامله، دیگر جایی برای فسخ آن باقی نمی ماند، اما فقه با طرح مسأله «خیارات» در شرایط خاصی اختیار فسخ را به هریک از دو طرف معامله «خریدار و فروشنده» داده است. براساس اصل «خیارات» هرکدام از فروشنده و خریدار می توانند در شرایط خاصی معامله را به هم زده آن را فسخ نمایند. پرداختن به این اصل و شرایط آن از موضوع مقاله حاضر خارج است و تفصیل آن در کتابهای فقهی آمده است، هدف ما از طرح این مسأله در اینجا اشاره به نکته ای است که از دیدگاه مقاله حاضر مهم به نظر می رسد. در این مورد می بینیم که فقه با «پیش فرض» گرفتن آزادی و پذیرفتن آن در سایر مباحث و مسائل خود تلاش می کند از هرگونه خدشه ای به این اصل جلوگیری شود. هرچند که انسان عاقل با اراده و اختیار خود وارد یک معامله می شود اما به همین انسان این آزادی داده می شود که حتی پس از انجام معامله در شرایط خاصی بتواند آن را فسخ نماید و به حقوق مورد نظر خود دست یابد. بنابر این می توان گفت که یکی از عوامل اصلی تشریح خیارات در فقه، توجه به این اصل اساسی و رعایت آن در زندگی فردی و اجتماعی انسانهاست. شارع مقدس به هیچ وجه حاضر نیست آزادی عمل انسان محدود شود و به همین جهت با وضع قوانین و قواعدی، از محدود شدن آن جلوگیری کرده است. البته برخی از فقها، فلسفه تشریح خیارات را جلوگیری از نزاع احتمالی میان فروشنده و خریدار دانسته اند که به نظر می رسد با آنچه که آمد منافاتی نداشته باشد. مرحوم کاشف الغطا در این باره می نویسد: «ولکن احاطه علم الشارع الحکیم و رعایه الشریقه لدقائق الحکم، اقتضت تشریح الخیار فی العقود الازمه قلعا لمراد الفتنه بین البشر و قطعاً لامراس الشجار والخصومات فیما بینهم فان الانسان قد تدعوه خاطره الی بیع ماله فیجری العقد علیه باختیاره ثم یندم فیتطلب العلل و التخریجات من مضایقه العقد فقد یحدث التراع و الشجار بین المتعاقدين فشرع الخیار لقطع ماده هذا الشجار.... لمجال التروی و التفکیر فیما هو الصالح» (۲۴) هرچند که در این عبارت فلسفه تشریح خیارات جلوگیری از نزاع و فتنه بیان شده است اما به نظر می رسد که در مرحله ای بالاتر بتوان گفت که تشریح خیارات برای مقابله و مبارزه با منشا نزاع و



درگیری است. نزاع و درگیری عمده از آنجا ناشی می‌شود که یکی از دو خریدار و فروشنده احساس می‌کند با این معامله دایره اختیارات و آزادی‌اش محدود گشته، از این رو با نزاع و کشمکش به احقاق حق خود می‌پردازد و تشریح خیارهای این محدودیت را برخواهد داشت. در نتیجه از نزاع نیز جلوگیری می‌شود. خلاصه مقاله: ۱- آزادی در فقه سیاسی شیعه، به عنوان یک «پیش فرض» اخذ و تلقی شده، و در فقه از «محدودیت‌های» آزادی بحث شده است. ۲- «طرح آزادی در علم کلام» در قالب مباحثی از قبیل طلب و اراده، جبر و اختیار و «اصل اباحه» و تقدم آن بر اصل تکلیف، از مهمترین ادله‌ای هستند که بر پیش فرض بودن آزادی دلالت می‌کند. اصول و قواعد فقهی نیز موید و شاهد گویای این مدعا هستند. ۳- آزادی در فقه سیاسی شیعه، بیشتر در مفهوم فلسفی - کلامی مورد توجه قرار گرفته است وجه سیاسی آن بیشتر تحت تاثیر تحولات و تطورات جدیدی است که در این مفهوم در عرصه اندیشه سیاسی پدید آمده است. پی نوشت: ۸- امام خمینی (ره)، پیشین، ص ۱۵۷-۱۵۵. ۹- صدر، سید محمدباقر، دروس فی علم الاصول، بیروت: دائره المعارف مطبوعات، ۱۴۱۰ق، حلقه دوم، ص ۱۶۵. ۱۰- همان، حلقه اول، ص ۶۴. ۱۱- همان، حلقه اول، ص ۱۶۴. ۱۲- آخوند خراسانی، کفایه الاصول، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیة، چاپ هفتم، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۶۷. ۱۳- برای مطالعه بیشتر ر.ک به: صدر، سید محمد باقر، پیشین، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۸۶. ۱۴- بنگرید به: همان، جلد دوم، ص ۴۶۶. ۱۵- کاشف الغطاء، تحریر المجله، (بی جا، بی تا)، ج ۱، ص ۱۹. ۱۶- مصطفوی، سید محمد کاظم، القواعد، تهران: موسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۶. ۱۷- کاشف الغطاء، تحریر المجله، ج ۱، ص ۹۱-۹۰. ۱۸- کشف الغطاء، باب فیما یتعلق ببيان بعض المطالب الاصولیه الفرعیه، بحث ۴۰. ۱۹- کافی، کتاب المعیشه، باب الضرار، روایت دوم. ۲۰- همان. ۲۱- کافی، همان، روایت هشتم. ۲۲- وسائل الشیعه، احیاء الموات، باب ۱۲. ۲۳- امام خمینی (ره)، الرسائل، قم: اسماعیلیان؟، ص ۵۵. ۲۴- کاشف الغطاء، تحریر المجله، ج ۲، ص ۲۳. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /س نویسنده: منصور میراحمدی

### مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی

مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی مقدمه مقاله حاضر، برخی مشکلات طرح آزادی در تفکر اسلامی را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. نگاه مومنانه به آزادی، یکی از مهمترین عناصر تفکری است که بنیاد ارزشی و مبانی مذهبی ((نظام جمهوری اسلامی ایران)) را تشکیل می‌دهد. (۱) اما رهیافت اسلامی به آزادی، در شرایطی که جمهوری اسلامی ما - بنا به ضرورت تاریخی - بر میراث کهنی از سنت اقتدار در اندیشه و عمل تکیه دارد، مشکلات دوگانه‌ای دارد: ۱- نخست آنکه، الهیات اسلامی، با توجه به جامه اقتدار گرایانه‌ای که بویژه در حکمت عملی و زندگی سیاسی پوشیده بود، قرن‌ها است که بسیاری از نصوص دینی ناظر به آزادی، عقلانیت و مسوولیت فردی را به حاشیه رانده و مورد غفلت قرار داده است. در چنین شرایطی، هر گونه تلاش برای تفسیری روشن از مفهوم آزادی در نصوص دینی، به این لحاظ که مسبوق بر نظریات و تأملات پیشین نبوده و به تعبیر ابن خلدون، سندی مستمر در تحقیقات عالمانه ندارد، با مشکلات، سردرگمی‌ها و شرمساریهایی مواجه می‌شود. ۲- ثانیاً، حضور همین سنت اقتدار گرایانه در الهیات اسلامی، با توجه به مجموعه‌ای از پیش فرضها، نظریه‌ها و سلیقه‌هایی که تولید می‌کند، مانع از آن می‌شود که آزادی، در ((مرکز معنا)) و کاوشهای دین شناسانه در باب سیاست قرار گرفته و گامی موثر در تأسیس یا بسط نظریه‌ای درباره الهیات آزاد منش، فردگرا و مردم سالار شروع شود. بر عکس، سنت اقتداری با توجه به انرژی نهفته‌ای که دارد، ممکن است ابزار نیروهای سیاسی خاصی قرار گیرد. در این نوشتار، بیشتر به این دسته از موانع نظری (گفتمانی) در طرح آزادی می‌پردازیم. مهمترین این موانع که در این مقاله بررسی می‌شوند، عبارتند از: ۱- انسان شناسی ویژه در الهیات سنتی، ذات ناخودبسنده و ناخود سامان انسان. ۲- ضرورت اقتدار و حضور راهنمایان و حاکمانی چونان عقول منفصل در زندگی سیاسی. ۳- تمایل الهیات سنتی به یگانگی با دین و طرد و بدعت دانستن تفسیرهای جدید، که لازمه طرح آزادی در اندیشه اسلامی است.

اکنون به تفصیل به بررسی سه مانع نظری فوق در طرح آزادی، بویژه از دیدگاه فلسفه اسلامی می‌پردازیم. (۱) انسان‌شناسی الهیات سنتی، ذات نامستقل انسان پرسش از مبانی انسان‌شناختی در الهیات اسلامی، احتمالاً پرتویی بر برخی مشکلات موجود در ((تفسیرهای سنتی از احکام زندگی سیاسی)) مسلمانان خواهد افکند. این سنت که اکنون جزئی از هویت و اصالت ما بوده و تار و پود عقلانیت سیاسی امروز ما را تشکیل می‌دهد، ابعاد پیچیده‌ای دارد که تأکید بر ((ذات نامستقل انسان)) یکی از مهمترین این ویژگیها است. بر خلاف تجدد اروپایی که با تکیه بر استقلال و تفرد انسان، اندیشه ((فرد عاقل)) یا Subject - Individual را به عنوان مبنای تفکر و تجربه سیاسی تاسیس نموده و بدین سان بر نظم سیاسی مردم سالار نظر دارد، الهیات اسلامی، به ذات ناخود بسنده انسان می‌اندیشد که نیازمند عقل منفصل و راهنمای خارجی است. علامه طباطبایی، مفسر معاصر شیعه، در اشاره به این نکته، و در ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره (الف) می‌نویسد: ((سبب دعوت دینی، همان سیر بشر به سوی اختلاف است. همان طور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می‌کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می‌کشاند، و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف، فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او، میسر نمی‌شود. و لاجرم باید عاملی خارج از فطرت او، عهده دار آن شود، و به همین جهت، خدای سبحان از راه بعث انبیا و تشریح شرایع... این اختلاف را برطرف می‌کند. ... معلوم است که انسان، خودش نمی‌تواند این نقیصه را برطرف کند. چون فطرت خود او، این نقیصه را پدید آورده (است)، چگونه می‌تواند خودش آن را برطرف ساخته (و) راه سعادت و کمال خود را در زندگی اجتماعی اش هموار کند؟)) (۲) لذا به اعتقاد علامه طباطبایی، عقلانیت سیاسی که بخشی از عقل عملی است، مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش، بالفعل، موجود است. و چون این احساسات فطری، خودش عامل اختلاف است، بنابراین، تدبیر سیاسی انسانها، نیازمند راهنما و مدبری خارج از تعقل فرد انسان است. (۳) الهیات اسلامی، با تحفظ بر مقدمات مبتنی بر ((انسان ناخود بسنده))، وحی و دین را شرط خود سامانی فطرت انسان می‌داند. وحی در اندیشه اسلامی، فرایندی است که در آن، وجود نابسنده و ناسازه انسان، اخلاقی می‌شود و می‌تواند با گسست از اختلاف و خشونت، خود را مسوول اعمال و زندگی سیاسی خویش بداند. (۴) ظهور این مفهوم از انسان در اندیشه اسلامی، وجهی دوگانه دارد، از یک سوی، فاصله‌ظریفی با تجدد اروپایی پیدا کرده، و با آشکار کردن بنیاد غیر عقلانی عقل عملی و سوژه خود سالار غرب، خوش بینی افراطی مدرنیته نسبت رهیافتهای عقل سیاسی را مورد تردید قرار می‌دهد. و از طرف دیگر، زمینه نظری مساعدی برای ظهور اقتدار گرایی فراهم می‌کند. و چنانکه اندیشه‌های سیاسی مسلمانان نشان می‌دهد، ممکن است در صورت فراهم بودن برخی زمینه‌ها، دیوار، بلندی از اقتدار تدارک نموده و به سلب آزادیهای مکنون در نصوص اسلامی بپردازد. به هر حال، تجدد غربی، چنانکه کانت می‌اندیشد، مفهوم خاصی از فرد عاقل و فعال تاسیس کرده بود که بر خودمختاری ذات انسان، اعتقاد واثق داشت. و از آن روی که فردگرایی را پیش شرط اخلاقی بودن و مقیاس ارزش گذاری در جامعه و سیاست می‌دانست، زمینه ظهور نظامهای غیر دینی و مردم سالار را فراهم نموده بود، اما نقدهای متأخر از مفهوم انسان خود سالار / خود سامان، بسیاری از آرمانهای تجدد اروپایی را به پرسش کشید. (۵) ویلیام کانولی که خود، متأثر از ((فرا - تجدد)) است، در نقد تجدد غربی می‌نویسد: ((زندگی انسان در اساس خود، ناسازمند (Self - inclusive) است، حال آنکه، عقل مدرن بانفوذ به زوایای نوین زندگی می‌کوشد هر ناسازه رویاروی خود را حذف کند. این ترکیبی است خطرناک و بالقوه سرکوبگر. انکار ناسازه، خواه با نادیده گرفتن اشتیاق به یگانگی یا با وانمود (کردن) امکان تحقق آن در زندگی، خطرناک است.)) (۶) اندیشه اسلامی نیز با توجه به مقدمات انسان‌شناختی که دارد، با همان مضمونی که از کانولی نقل کردیم، اما از زاویه‌ای دیگر، به نقد تجدد غرب می‌پردازد. اخلاق دینی، لاجرم، در موضعی قرار می‌گیرد که امکان نقد فردگرایی معطوف به خصوصی کردن مذهب و ارزش زدایی از سیاست را پیدا می‌کند، و انسان اندیشنده را در برابر کابوس هیچ‌انگاری مدرن، توانا می‌سازد، زیرا با باور به هیچ بودن هستی و انسان، مشکل می‌توان زیست. اما این تواناسازی در اندیشه دینی

که می توانست آغازی برای بسط عقلانیت دینی و نوعی تجدد اسلامی باشد، فقط وجهی از انسان شناسی اسلامی است که جوانه های آن، سالها قبل و در زیر آوار اندیشه سلطانی و نظم اقتداری فرو مرد. انسان شناسی اسلامی، چنانکه اشاره کردیم، جنبه ناتوان سازی هم داشت و تقدیر چنان بود که این وجه از مفهوم انسان، به دانش مختار مسلمانان بدل شود. الهیات سنتی، نظامی از دانش اقتداری - بویژه در قلمرو سیاست تأسیس نمود که در قالب آن، وحی اسلامی نه به مثابه آغازی برای استقلال و اندیشیدن انسان اندیشنده بلکه بر اساس مرجعیتی (Authority)) دیده شد که تولید مستمر اقتدار از نتایج قهری آن بود. (۷) در سطور زیر، به برخی وجوه اقتدار گرایی در فلسفه اسلامی اشاره می کنیم. (۲) اقتدار گرایی در فلسفه اسلامی در این نوشته، مجال آن نیست که تمام ابعاد اقتدار گرایی در فلسفه اسلامی طرح و بررسی شود و تنها به ملاحظاتی اکتفا، می کنیم که هر خواننده آثار فارابی و ابن سینا، ناگزیر به مدلول اقتداری و آزادی گریز فلسفه سیاسی مسلمانان پی می برد. اقتدار گرایی در فلسفه سیاسی فارابی، از آن رو است که وی، سیاست مدنی را در افق فلسفه وجود طرح می کند و با توجه به دریافتی که از مراتب هرمی موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آنها با سبب اول دارد، به استنتاج هستی مدنی انسان و مرتبه وجودی مدینه او می پردازد. (۸) معلم ثانی بر این اساس، ملاحظاتی را وارد فلسفه سیاسی می کند که به طور بنیادی، به نفی آزادی می پردازد: الف - فارابی، الهیات و سیاست را در منظومه واحد فلسفی در آمیخته، و با تکیه بر وحدت و شیوه استدلال، نتایج آن دو را به یکدیگر تعمیم می دهد. وی در ((آرا اهل المدینه الفاضله)) می نویسد: ((نسبت سبب اول (خداوند) به سایر موجودات، مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله به سایر اجزای آن است)). (۹) همچنان که در آفرینش، کلیه موجودات از وجود اول حادث شده و بوسیله آن، نظام می یابند و وجود مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول بوده و سامان خود را مدیون او است و مدینه، نظمی مطابق نظم عالم دارد: ((پس، مدینه در این صورت به گونه ای است که اجزای آن، با یکدیگر ارتباط و ائتلاف داشته و در یک نظام مراتبی، بعضی تقدم و برخی تاخیر دارند... و مدبر چنین مدینه ای، شبیه به سبب اول است که وجود دیگر موجودات، به توسط او و قائم به اوست.)) (۱۰) ب - فارابی، با توجه به اندماج الهیات و سیاست، گام مهم دیگری بر می دارد. وی، اولاً، نوعی سلسله مراتب هرمی در موجودات طبیعی ((لحاظ)) می کند، و آنگاه، همین نظم سلسله مراتبی مفروض در عالم الوهیت و طبیعت را به عالم انسان و سیاست نیز تعمیم می دهد. فارابی در فصل هشتم ((آرا)) اشاره می کند که موجودات عالم بسیارند و با وجود بسیاری، متفاوتند؛ یعنی برخی برتر از بعضی دیگر و پائین تر از بعضی دیگر می باشند. وی، موجودات الهیه را به تفضیل، از عالی ترین به پائین ترین، و بر عکس، موجودات طبیعی را از ناقصترین به کاملترین، رتبه و رده بندی می کند. (۱۱) فارابی، سپس بر شباهت و یگانگی ساختار عالم و نفس انسانی از یک سو، و سلسله مراتب اجزای مدینه از سوی دیگر، تأکید ورزیده و این سه مرتبه از وجود را دارای احکام واحد می داند. در انسان شناسی معلم ثانی، ((قلب، عضو رئیسه ای است که هیچ یک از اعضای بدن بر او ریاست ندارند و به دنبال آن، دماغ است که... ریاست او نه ریاست اولیه، بلکه ریاست ثانویه است... زیرا فی نفسه خادم دل است و سایر اعضا نیز خادم آن هستند)). (۱۲) فارابی، در فصلی با عنوان ((گفتار در عضو رئیسه))، به مقایسه و یگانگی جایگاه خداوند، قلب و رئیس مدینه پرداخته و می نویسد: ((و همان طور که عضو رئیسه بدن، بالطبع کاملترین و تمام ترین اعضا، هم فی نفسه و هم در افعالی است که ویژه او است... رئیس مدینه نیز در آنچه ویژه او است، کاملترین افراد و اجزای مدینه است... همچنان که در انسان، نخست قلب موجود می شود و سپس او سبب تکوین دیگر اعضای بدن می گردد و سبب حصول قوت های اعضای بدن و تنظیم مراتب آنها می شود، وضع رئیس مدینه نیز چنین است که نخست باید او استقرار یابد و سپس او، هم سبب تشکل و تحصیل مدینه و اجزای آن شود. و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزا و افراد آن و ترتب مراتب آنها گردد... و حال موجودات عالم نیز چنین است زیرا نسبت سبب اول به سایر موجودات، مانند پادشاه، مدینه فاضله است به سایر افراد و اجزای آن.)) (۱۳) مهمترین نتیجه ای که فارابی از این مقدمات و در حوزه فلسفه مدنی می گیرد، تقسیم اعضای مدینه به اجزای برابر و تحمیل یک نظم اقتدار گرا، سلسله مراتبی و عمودی بر اجزا و افراد شهر است که دوام و قوام هر یک از آن اعضا به رئیس

اول است. در این نظم اقتداری ((زهر جزء از اجزای مدینه رئیسی دارد که هیچ رئیسی بالاتر از او نیست. همچنین، انسانهای تحت ریاستی وجود دارند که بر هیچ انسان دیگری ریاست ندارند. در بین این دو، یعنی رئیس مطلق و مرئوس مطلق، انسانهای دیگری قرار دارند که در عین حال که رئیس بعضی هستند، تحت ریاست بعضی دیگر نیز می‌باشند.)) (۱۴) فارابی به این ترتیب، رئیس مدینه را بر مدینه و مردم آن تقدم می‌دهد. وی، به این لحاظ که تواناییهای انسان و فطرت آنان را گوناگون و متفاوت می‌بیند، رابطه میان انسان‌ها را رابطه‌ای تراتبی و اقتدار آمیز میان انسانهای ناقص و کامل - و نه رابطه میان انسانهای آزاد و برابر - می‌داند. وی در این راستا، به توصیف رهبرانی می‌پردازد که حکمت و دانش، مهمترین اوصاف آنان است. (۱۵) ج - ابراز اهمیت دانش در زندگی سیاسی و اصرار بر تلازم / دانش قدرت در رئیس اول، اقتدار گسترده‌ای به رئیس اول مدینه و حاکم جامعه سیاسی می‌دهد. فارابی، با طرح پرسشی اساسی که آیا انسان عالم است یا جاهل، نظم سیاسی را بر اساس تفاضل علم و جهل انسانها استوار نموده و با اعطای سیاست به عالمان، اطاعت دیگران از آنان را امری ناگزیر تلقی می‌کند. و از این حیث، بین مدینه فاضله و ((مضادات)) آن تقابل می‌افکند. در اندیشه فارابی، ((نابرابری در جوامع انسانی، اصلی اساسی و مشروع است. وی، این نابرابری را بر بنیاد درجاتی از دانش و نادانی، و نیز تمایز استعداد و فطرت انسانها در کسب آن درجات استوار نموده است:)) ((فطرت همه انسانها برای قبول معقولات اولیه آمادگی ندارد، زیرا اشخاص انسان، بالطبع، با قوای متفاوتی از استعدادها و تفاضلی از خلق شده اند.)) (۱۶) معلم ثانی توضیح می‌دهد که اکثر انسانها، نیازمند تعلیم و ارشاد بوده و بنابر این، به نوعی نیازمند ریاست دیگری هستند زیرا انسانها به اعتبار توانایی در کسب دانش، و قدرت اجرای آن در جامعه، به چند گروه تقسیم می‌شوند. بیشتر مردمان، فقط می‌توانند به تقلید از دانش دیگران، ((عمل)) نمایند. اینان، بیآنکه سهمی در ریاست در زندگی سیاسی داشته باشند، برای همیشه و در همه موارد فرمانبردار هستند. جمعی دیگر، در عین حال که مقلد یک معلم و مرشد هستند، اما قادرند تعالیم رئیس دانشمند خود را به کار بسته و حتی دیگران را نیز به اجرای آنها وادارند. به نظر فارابی، این گونه انسانها سهمی از ریاست دارند و همچنان که مرئوس رئیس اول هستند، رئیس دیگران نیز می‌باشند و به همین اعتبار، فارابی آنان را رئیس ثانی می‌نامد. (۱۷) فارابی، درباره دانش و جایگاه رئیس اول می‌نویسد: ((پس، رئیس اول علی‌الاطلاق کسی است که در هیچ موردی نه احتیاج دارد و نه اصلا اتفاق می‌افتد که انسانی بر او ریاست نماید، بلکه علوم و معارف بالفعل برای او حاصل شده و بدین وسیله، هیچ حاجتی در هیچ چیزی به انسان دیگری ندارد که او را ارشاد نماید.)) (۱۸) معلم ثانی، آنگاه که به اقتضای افلاطون، رئیس مدینه را به طیبی حاذق تشبیه می‌کند که بر اساس دانش خود به معالجه بدن‌ها می‌پردازد، در واقع، پرتویی بر خصالت اقتداری شهر فیلسوف می‌اندازد، تشخیص مصلحت شهر را به عهده حاکم دانشمند گذاشته و بیآنکه نیازی به نظر شهروندان باشد، مردمان را از گهواره تا گور، تحت نظارت یک جانبه و دائم رئیس مدینه قرار می‌دهد: ((انسان مدنی، با صناعت مدنی، و سلطان، با صناعت سلطنت، تعیین می‌کند که (این معالجه) در کجا و چه کسی شایسته است که به کار برده شود و در چه کسی شایسته نیست که به کار برده شود...)) (۱۹) هر چند در این سطور، مجال آن نیست که به تفصیل، نتایج اندیشه فارابی در قیاس بین پزشک و حاکم مدینه پرداخته شود، اما به اجمال اشاره می‌کنیم که تمثیل پزشک و رئیس مدینه برای فارابی اهمیت بسیار دارد، نخست آنکه، او تنها کسی است که قادر است درباره سلامت و بیماری هر یک از اجزای جامعه سخن جدی و حکم قطعی صادر کند. ثانیاً، او تنها کسی است که معیار ((اعتدال و سلامت)) در اخلاق و افعال سیاسی اهل مدینه را استنباط می‌کند و با توجه به شرایط و طبایع هر کس و هر مقام، دستورات خاصی تجویز می‌کند. ثالثاً، همچنان که طیب، به بیمار خود، دانش حفظ و سلامت بدن را می‌آموزد، رئیس مدینه نیز وظیفه تعلیم و ارشاد اهل مدینه را به عهده دارد. و از کارهای مهم او، اعطای ضابطه تشخیص و تمیز خیر و شر، به اجزای مدینه، و از راه آموزش است. (۲۰) به طور کلی، سرنوشت جامعه با ویژگیها و خصال رئیس مدینه، بویژه دانش او، پیوند وجودی دارد و اوست که ((مصلحت شهر و نظام سیاسی)) را تشخیص می‌دهد. ابونصر فارابی، بدین سان، اقتدارگرایی گسترده‌ای را در فلسفه

سیاسی اسلامی تأسیس می کند و آنگاه که فلسفه و شریعت را با هم تطبیق نموده و به ملازمه آن دو در جامعه اسلامی حکم می کند، در واقع، عناصر اقتداری و آزادی گریز مکنون، در ((شهر فیلسوف)) را به ((امت نبی(ص))) و سیاست اسلامی نیز سرایت و انتقال می دهد. به نظر او در جامعه ای که شریعت حاکم است، همانند شهر فیلسوف، نظم اقتداری وجود دارد. تنها با این تفاوت که رئیس جامعه اسلامی، ناگزیر باید به صنایع فقه مجهز شود: ((فیضطر حیثئذ الی صنایع الفقه)) (۲۱) فارابی، چنین می اندیشد که به اعتبار وحدت عقل و شرع و یکسانی حقیقت فلسفه و دین، ماهیت احکام فقیه و فیلسوف واحدند و جایگاه فقیهان در جامعه اسلامی، شبیه فیلسوف و متعقل در دیگر جوامع خواهد بود. بنابراین، حاکمان جامعه اسلامی، بیآنکه بالاصاله نیازی به فلسفه داشته باشند، لازم است که بر تمام تصریحات واضح شریعت(ص) و احکام و قوانین او آشنا شوند و بر همان مبنا، به استنباط احکام زندگی سیاسی در هر عصر و زمان پردازند. (۲۲) اقتدارگرایی، خاص فلسفه سیاسی فارابی نیست؛ بلکه به هر متن و هر اثر بزرگ فلسفی در جهان اسلام که نگاه می شود، آسمان تقریباً به یک رنگ است. به عنوان مثال، پس از فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ ه) شاید بتوان از ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ه) به عنوان یکی از بزرگترین نماینده فلسفه اسلامی یاد کرد. وی هر چند به دلایلی که در اینجا مجال آن نیست، بحث فلسفی اندکی در باب سیاست دارد؛ اما تأملات کوتاهی که در مقاله دهم ((الهیات شفا))، پایان ((الهیات نجات))، و نیز رساله کوچک اما پر اهمیت ((السیاسه)) دارد، سنتی از انسان شناسی و نظم سیاسی ارائه می هد که به طور معمول، ساخت اقتداری و آزادی گریز دارد. شیخ الرئیس، اختلاف و تفاضل عقلها و فطرتها و نیز، مراتب اجتماعی - سیاسی انسانها را امری طبیعی و مطابق تدبیر خداوند متعال می داند و می نویسد: (( خداوند) بافضل و رحمت خویش، بر مردمان منت نهاد، و آنان را در عقلها و اندیشه هایشان نابرابر آفرید؛ همچنان که در دارایی، منازل و رتبه های( اجتماعی) متفاوت نمود؛ زیرا در برابری احوال و نزدیکی توانائیهایشان فسادی نهفته است که آنان را به نابودی سوق می دهد. پس، صاحبان عقل و اندیشه می دانند که هرگاه تمام مردمان پادشاه بودند، همدیگر را نابود می کردند، و اگر همه رعیت و بنده بودند، خود را به کلی هلاک می نمودند؛ همچنان که اگر در ثروت مساوی بودند، احدی به دیگری خدمت نمی کرد و یاری نمی رساند، و اگر در فقر و نداری یکسان بودند، یکسره به کام مرگ می رفتند. پس، از آن روی که حسد و رزی در طبع انسانها و تباهی در جوهرشان است، اختلاف توانائیهها و تفاوت احوالشان سبب بقا و ماندگاریشان است.)) (۲۳) ابن سینا، بر همین اساس، حاکمان را برترین و شایسته ترین انسانها، در آموختن حکمت و سیاست برای تدبیر عالم می داند: ((حاکمان، کسانی هستند که خداوند، حفظ بندگان را به دست آنان سپرده، تدبیر شهرها و تدبیر امور مردم را به آنان وانهاده، و سیاست رعیت را به آنان تفویض فرموده است.)) ابن سینا، سپس سلسله مراتب مردمان را، از بالاترین تا پائین ترین، و به ترتیب ((الامثل فالامثل)) بر می شمارد و تأکید می کند که تک تک انسانها، در عین حال که شبان زیر دستان هستند، رعیت مافوق نیز می باشند. وی، اضافه می کند که دایره سلطه یا فرمانبری هر کس، به اندازه شعاع توانمندیهای او است که در فطرت و ذات او قرار داده شده است. (۲۴) ابن سینا با همین دریافت اقتداری و تراتبی از طبایع انسانها و نظم مدینه، آنگاه که سیاست را به بحث اساسی نبوت پیوند می زند، بنابه ((الزام قیاس)) اقتدارگرایی مکنون در فلسفه اسلامی - افلاطونی را به حوزه دانش شرعی و فقه سیاسی نیز سرایت می دهد. وی، به این لحاظ که جامعه انسانی و حیات مدینه را چونان دیگر پدیده های طبیعی، به گونه ای می بیند که بالذات مستعد دخول شر در قضای الهی هستند، چگونگی آفرینش، و تفاضل و تمایز انسانها در مدینه را ناشی از ((مبدأ عنایت الهی)) می داند (۲۵) و بدین ترتیب، بر ضرورت نبوت و شریعت حکم می کند. مهمترین و نخستین هدف شریعت و شارع در نظر ابن سینا، وضع سنن و ترتیب مدینه بر اساس اجزای سه گانه حاکمان، پیشه وران و پاسداران. و نیز، ترتیب ریاست اقتداری و سلسله مراتبی هر یک از اجزا و اجناس سه گانه، از عالی تا دانی (افنا الناس) است. بوعلی، در فصل چهارم از مقاله دهم الهیات شفا می نویسد: ((پس، واجب است که نخستین قصد و وظیفه شارع و قانونگذار در وضع سنتها و ترتیب مدینه بر اجزای سه گانه؛ حاکمان، پیشه وران و پاسداران (المدبرون، و الصناع و الحفظه) بوده، و در هر جنس از آنها نیز رئیسی مقرر



کند که بعد از او هم سلسله مراتبی از روسا تا پائین ترین انسانها ترتیب یافته اند. و هرگز نباید انسانی در شهر بیکار مانده و فاقد مقام و جایگاهی تعیین شده و محدود باشد.)) (۲۶) به هر حال، پرسشها و برداشتهایی که فیلسوفان مسلمان، درباره سرشت قدرت سیاسی، و در درون منظومه ای از اندیشه فلسفی طرح کرده اند، برای تاریخ گذشته و امروز تفکر اسلامی اهمیت بسیاری دارند. آنان بپیوند میان نظام فلسفی خود با الهیات اسلامی، اندیشه دینی را به خصوص در قلمرو انسان و سیاست، در بن بست اقتدارگرایی حاکم بر منظومه فلسفی خود قرار داده اند. فلسفه اسلامی با بسط مفاهیم اساسی وحی اسلامی، عنایت الهی و نبوت، بر شالوده ما بعد الطبیعه، انسان شناسی و شهر افلاطونی، تفسیری از نصوص اسلامی را گسترش داد که در واقع، اقتدارگرایی مکنون در آن، بیش از آنکه بر خاسته از نصوص دینی باشد، باز پرداختی ویژه از فلسفه یونانی بود. در عین حال، فلسفه اسلامی که با فارابی و ابن سینا، تفسیری به شدت اقتدارگرا و آزادی گریز از نصوص اسلامی و زندگی سیاسی ارائه کرده بود، مدتی طولانی مورد توجه قرار گرفت و دیگر نصوص و منابع دینی ناظر به آزادی و مسوولیت فردی انسانها را به حاشیه راند. این اندیشه، ضمن آنکه همواره تفسیری مسلط بود، تمایل به آن داشت که بایگانه کردن خود با دین، دیگر اندیشه ها را که لازمه طرح آزادی است، بدعت دانسته و به گونه ای طرد نماید. ۳- تمایل الهیات سنتی به یگانگی با دین فلسفه و طبعا الهیات منبعث از آن، که اکنون به سنتی نیرومند در اندیشه اسلامی بدل شده است، سلطه موثری در اندیشه و عمل امروز جامعه اسلامی بر جای گذاشته است. به گونه ای که شاید بتوان سلطه بر قاری و قرائت معاصر را یکی از مهمترین ویژگیهای فلسفه و الهیات سنتی تلقی نمود. الهیات اسلامی، این سلطه را عمدتاً با تکیه بر استراتژی اتحاد با دین اعمال می کند. فلسفه سنتی به رغم آنکه خود، زمانی با برخی از نصوص دین - یا حداقل برخی ظهورات و استظهارات نص - چالش بسیار داشت، اما اکنون به طور گسترده ای با دین یگانه شده و تلازم پیدا کرده است. به گونه ای که هر گاه سخن از فلسفه سنتی مطرح شود، بلافاصله دین اسلام به ذهن می رسد. فلسفه و الهیات سنتی، به این ترتیب، به هویتی مقدس بدل شده است که هرگونه اعراض یا نقد آن، به معنای بد دینی، پوچی، بدعت و خروج از ((اصالت اسلامی)) تلقی می شود. (۲۷) نصر حامد ابوزید، به درستی توضیح می دهد که در تمدن اسلامی، قواعد تولید دانش و سیاست، مبتنی بر سلطه متون سنتی است و اهمیت عقل نیز در توضیح بی تذکر آرای گذشتگان خلاصه می شود. وی، آغاز این تحول را که عقلانیت اسلامی از تاملات انتقادی به سمت استناد به متون سابقین گذر کرد و فعالیتهای علمی را به طور کلی در دایره تکرار و تقلید قرار داد، از قرن چهارم هجری به بعد می داند. ابوزید، این دوره را در پیوند با خلافت عباسیان، ((عصر حاکمیت تقلید)) می نامد و می نویسد: ((در عصر تقلید، اقوال اجتهادی اندیشمندان تبدیل به ((نصوص)) شد. به این معنا که آثار آنان، موضوع شرح و تفسیر و استنباط واقع شده و در میدان تولید آثار متأخران قرار گرفت. تالیفات دانشمندان، به شرح تالیفات سابق محدود شد. نویسندگان به شرح لغات و جمله جمله متون سابق پرداختند. با افزایش شرحهای متوالی، به تدریج، سنت حاشیه نویسی و شرح حاشیه در رواج پیدا کرد. و بدین سان، همه تلاشهای علمی مسلمانان به شرح متون در حواشی کتابها خلاصه شد. این تحول، علاوه بر فقه، در بقیه علوم اسلامی، همچون: ادبیات، بلاغت، علوم قرآن، حدیث، تفسیر و علوم عقلی نیز اتفاق افتاد. و آثار دانشمندان متأخر علم کلام به شرح، یا تلخیص متون قدیم تحول یافت و هلم جرا.)) (۲۸) در جریان این سلسله استنادهای مکرر، نصوص اولیه دین یعنی قرآن و سنت معصومین علیهم السلام، منحصر از نگاه متون تولید شده در الهیات سنتی دیده شد و موجب اتحاد دین با الهیات سنتی و فلسفه اسلامی گردید. این دگرذیسی، مرتبه متون و فلسفه سنتی ما را چنان بالابرد که همپایه نصوص اصلی دین نمود و با تعمیم قداست دین به متون و الهیات سنتی، عقل و اندیشه را به دایره بسته تکرار و شرح و تحشیه فروکاست. بدین ترتیب، شاید بتوان یکی دیگر از مشکلات نظری طرح آزادی در جامعه امروز را در استمرار و حاکمیت همین پدیده تقلید، و سنت حاشیه نویسی در تفکر اسلامی دید که در پیوند با موقعیت فلسفه و متون سنتی، مانع از طرح اندیشه ها و تحقیقات انتقادی در نصوص اسلامی است. پی نوشت ۱. برای برخی مبانی آزادی در اندیشه اسلامی، بنگرید به: فصلنامه علوم

سیاسی، قم: سال اول ش ۳، زمستان ۱۳۷۷. ۲. ((كان الناس امه واحده فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه...)) (بقره / ۲۱۳) ۳. سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی (قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳) ج ۲، ص ۱۹۷. ۴. همان، ص ۲۲۲. ۵. محمد ارکون، الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد، ترجمه هاشم صالح (بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۸)، ص ۱۶۵. ۶. لطف‌انگریز به: Michel Foucault, The order of Things, (London ; Routledge, ۱۹۹۷) P.۸۵ - ۷. کیت آنسل - پیرسون، هیچ انگار تمام عیار، مقدمه ای بر اندیشه سیاسی نیچه، ترجمه محسن حکیمی (تهران: خجسته، ۱۳۷۵) ص ۲۳۷. ۸. محمد عابد الجابری، التراث و الحدائث (بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۳) ص ۸۹ به بعد. ۹. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران (تهران: کویر، ۱۳۷۴) ص ۱۲۲. ۱۰. ابو نصر فارابی، آرا اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، تحقیق علی ابوملحم (بیروت: دارالهلل، ۱۹۹۵) ص ۱۱۷. ۱۱. ابو نصر فارابی، السیاسه المدنیه، تحقیق فوزی متری نجاری (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۳) ص ۸۴. ۱۲. فارابی، آرا، پیشین صص ۴۸ و ۵۹. ترجمه فارسی، صص ۱۱۹ - ۱۲۰ و ۱۳۸. ۱۳. همان، ص ۸۷، ترجمه فارسی، صص ۱۹۴ - ۱۹۵. ۱۴. همان، صص ۱۱۶ - ۱۱۸. ترجمه فارسی، صص ۲۶۰ - ۲۶۲. ۱۵. فارابی، فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری تجار (بیروت: دارالمشرق، بی تا) ص ۶۷. ۱۶. رضا داوری، فلسفه مدنی فارابی (تهران: شورای عالی فرهنگ، ۱۳۵۶) صص ۱۱۰ - ۱۱۱. ۱۷. فارابی، السیاسه المدنیه، پیشین صص ۷۴. ۱۸. همان، صص ۷۷ - ۷۸. ۱۹. همان، ص ۷۹. ۲۰. فارابی، فصول منتزعه، پیشین صص ۲۴ - ۲۵. ۲۱. همان، ص ۴۴. ۲۲. فارابی، کتاب المله و نصوص اخری، به کوشش محسن مهدی (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰)، ص ۵۰. ۲۳. فارابی، الحروف، تحقیق محسن مهدی (بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۰) صص ۱۳۳ - ۱۳۴، و ۴۶ - ۴۸. همچنین بنگرید به: المله، ص ۶۰. ۲۴. ابن سینا، رساله فی السیاسه، صص ۲ - ۳. ۲۵. همان، صص ۳ - ۴. ۲۶. ابوعلی سینا، الهیات شفا (قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق) ص ۴۳۵ و نیز، الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یثربی (تهران: فکر روز، ۱۳۷۷) ص ۳۱۰. ۲۷. ابن سینا، الهیات شفا، ص ۴۴۷. ۲۸. نصر حامد ابوزید، النص، السلطه، الحقیقه (بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۵) ص ۱۳. ۲۹. همان، صص ۱۹ - ۲۰. منبع: فصلنامه علوم سیاسی /خ نویسنده: دکتر داود فیرحی

### آزادی سیاسی و بنیانهای آن در حکومت علوی، از نگاهی دیگر (قسمت اول)

آزادی سیاسی و بنیانهای آن در حکومت علوی، از نگاهی دیگر (قسمت اول) بحث آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی (علیه السلام) که بخش اول آن به «آزادی سیاسی و بنیانهای آن» اختصاص یافته بود، طبعاً نمی توانست داوری و ارزیابی یکسانی را از سوی صاحب نظران، متوجه خود کند. از آن جمله فاضل محترم حجت الاسلام آقای جعفرپیشه فرد، به بررسی همان بخش پرداخته اند و حاصل آن، نقدی است که پیش روی دارید. شاید مناسب می نمود که این نقد پس از تکمیل اصل مقاله ارائه شود اما همین می تواند فرصتی مناسب برای بررسی بیشتر نویسنده محترم مقاله، نسبت به دیدگاههای دیگر و برخی دغدغه های موجود باشد و در «بخش دوم» نگاهی نیز به دیدگاههای ناقد محترم داشته باشند. «فصلنامه حکومت اسلامی» نگاهی کلی به مقاله «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی (علیه السلام)» پیش از ورود به بحث تفصیلی و نقد و بررسی بخشهای مختلف مقاله، یادآوری چند نکته در باره مجموعه مقاله آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی (علیه السلام) مفید بلکه لازم به نظر می رسد: نکته اول: قلم آزاد است ولی نخستین محدودیتی که برای این آزادی پدید می آید، نامی است که نویسنده برای نوشته خویش برمی گزیند. رویه علمی و منطقی یک مقاله به ویژه اگر در یک مجله علمی - تخصصی منتشر می شود آن است که با توجه به عنوان مقاله و انتظار برانگیخته شده خواننده مقاله با آن عنوان و نام، فوراً به این انتظار پاسخ مثبت داده شود و با مقدمه ای مختصر و اشاره به پیش فرضهای بحث، به سراغ اصل مطلب برود، به گونه ای که تناسب میان اصل موضوع و مقدمات آن محفوظ بماند. با این وجود،

گویا مقاله «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی (علیه السلام)» چنین محدودیتی برای خویش قایل نیست. با آنکه مقاله، حدود ۵۰ صفحه از حجم مجله را به خود اختصاص داده، ولی هنوز به بحث اصلی خویش وارد نشده است و خواننده را همچنان چشم به راه شماره بعدی مجله و نشر قسمت دوم قرار می‌دهد تا شاید در آنجا شاهد بررسی موضوع آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علوی باشد. البته این امکان وجود داشت که نام بخش دوم همین مقاله یعنی «بنیانهای آزادی سیاسی در حکومت علوی» برای آن برگزیده شود که تا حدودی از بار این مشکل کاسته گردد. هرچند در این صورت هم، مطالب بخش اول که در ح دود ۱۴ صفحه از حجم مجله را در بر گرفته، لازم بود، تا چیزی در حدود دو، سه صفحه کاهش یابد تا با آن عنوان تناسب خود را حفظ نماید. چون همان بخش اول (مفهوم آزادی و انواع آن) هم موضوع مستقلی است که در مقاله ای دیگر می‌تواند مورد بررسی و کاوش قرار گیرد. نکته دوم: یک محقق و پژوهشگر وقتی به سراغ مفهوم «آزادی» می‌رود و آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و بدون هیچ پیش داوری و حبّ و بغضی بنیانهای آن را برشمارد، نمی‌تواند چشمان خود را نسبت به لغزندگی و حساسیت این واژه فرو بندد. آزادی در مفهوم مدرن و امروزش، همچون بسیاری از مفاهیم دیگر مثل: دموکراسی و مردم سالاری، حقوق بشر، جامعه مدنی، حقوق فطری و طبیعی، تساهل و تسامح، از دغدغه‌های اصلی اروپاییان در قرون اخیر بوده و در واقع مفهوم جدیدی است که از جهان غرب به مرز و بوم مسلمانان وارد شده است. وقتی یک متفکر و اندیشمند سیاسی اروپایی، از آزادی می‌گوید، این واژه برای وی، یک مفهوم واحد تجزیه شده بدون عقبه و بی‌ارتباط با مفاهیم دیگر نیست. برای او این مفهوم با انبوهی از پیش فرضها، قرینه‌ها، مبانی فکری و به ویژه پیشینه تاریخی که برای این واژه رخ داده و آن را برای او دغدغه انگیز کرده، همراه است و چنین پیش فرضها و مبانی و پیشینه تاریخی برای یک مسلمان ایرانی مطرح نیست. بنابراین وقتی در این سوی جهان، از واژه ای چون آزادی یا تسامح و تساهل بحث می‌کنیم، ضرورت بحث علمی ایجاب می‌کند، احتیاط لازم انجام گیرد و با شفافیت کامل، و با توجه به تمامی آن عقبه و پشتوانه فلسفی و فکری کاری را دنبال کنیم و الا گرفتار مشکل خواهیم شد. چون نمی‌توان آزادی را بریده از سایر قسمتها، مورد ارزیابی قرار داد و در جغرافیای کلان معارف را مورد تأمل و دقت قرار نداد. همان طور که واژه ای چون قرون وسطی و رنسانس، برای اروپا قرون وسطی و رنسانس است، نه برای مناطق دیگر جهان و ویژگیهایی که برای قرون وسطی یا رنسانس شمرده می‌شود، اختصاص به اروپا دارد و نمی‌توان آنها را به تمامی کره زمین سرایت داد و کسی که از این دو بحث می‌کند، اگر به این حقیقت توجه نکند، گرفتار خطا و انحراف خواهد شد، در کاربرد مفاهیم مدرن اروپایی و وارد کردن آنها در جوامع دیگر هم، باید این احتیاط انجام پذیرد. به عنوان مثال، اروپاییان آزادی را به گفته شهید مطهری، بر سه اصل احترام انسان، شخصی بودن دین و اینکه تحمیل نظر و عقیده و فرضیه و خواسته شخصی بر شخص دیگر ترجیح بلامرجه است، استوار می‌کنند. آنان بر این باورند که انسان محترم است و لازمه احترام انسان، احترام به هر نوع عقیده ای است، خواه حق باشد یا باطل. و معتقدند: دین یک امر فردی و شخصی و سلیقه ای است و خوبی آن، نسبی می‌باشد و می‌گویند: فرضیه و عقیده هر کس برای خودش معتبر است و کسی حق ندارد، به هیچ وجه معترض عقیده دیگری بشود و عقیده خود را بر دیگری تحمیل کند و بر این اساس و بنیانهاست که به مفهوم آزادی یا تساهل و تسامح و یا پلورالیزم می‌رسند و خشونت را نفی می‌کنند. آنچه فیلسوفان سیاست را در اروپا به این اصول راهنمایی کرد و مباحث آزادی را جزء دغدغه‌های فکری آنان قرار داد، اعمال خشونت آمیزی بود که اربابان کلیسا در ارتباط با مخالفت با عقاید مذهبی و اصول علمی مورد پذیرش کلیسا به کار می‌بردند. در آن عصر حتی دانشمندان علوم تجربی هم جرأت مخالفت با آنچه را کلیسا علم می‌دانست، نداشتند و بیم گرفتاری در محاکم انگلیسیون و تفتیش عقاید آنان را به سکوت وا می‌داشت. تصور هر کس از دین و خدا خشونت بود و عکس العمل مردم، در مقابل این روش جز نفی مذهب و مبارزه با اساس آن نبود. یک سو علم، عقل، آزادی و انسانیت بود و سوی دیگر، دین، خدا، استبداد و خشونت در اروپا وقتی مفاهیم خاص سیاسی چون حق حاکمیت ملی مطرح شد، عده ای برای مردم هیچ حقی را نپذیرفتند و با مستمسک قرار دادن

حق الهی، حاکم را تنها در برابر خدا مسؤول دانستند نه مردم. در نتیجه ملازمه ای ساختگی میان پذیرش خدا و تسلیم در برابر حکمرانان پدید آمد و استبداد سیاسی با مسأله خدا توأم گردید. مردم فکر می کردند، اگر بخواهند آزادی داشته باشند، چاره ای جز انکار خدا نیست. بنابراین وقتی یک فیلسوف غربی، واژه آزادی خدا، دین و مانند آن را به کار می برد، باید ذهنیت او را در نظر داشت. تصور او از دین، چیزی جز کلیسا و مسیحیت نیست و نمی توان فرآورده فکری او را که با آن ذهنیت عجین شده، به تمامی ادیان سرایت داد. همچنین تصور او از خدا، خدایی است که در کلیسا به او معرفی شده است. وقتی هم از آزادی سخن می گوید و بنیانهای آن را برمی شمرد، تولید فکری او نتیجه همان فضایی بوده که در آن استنشاق نموده است و بی توجهی به این فضا، انسان را به اشتباه دچار می کند. بی تردید هیچ یک از ویژگیهایی که برای پیشینه تاریخی و مبانی فلسفی آزادی در اروپا مشاهده شد، برای مرز و بوم ما معنا و مفهومی ندارد. بر عکس جهان اروپا، در اسلام، مفاهیم دینی همواره با آزادی همراه بوده است نه اختناق. در اسلام نتیجه عقیده به خدا، حکومت مطلقه حاکمان نیست. حاکم در برابر مردم باید پاسخگوی مسؤولیت خود باشد و مردم موظف به استیفای حقوق خود از حاکم می باشند در اسلام آزادی عقیده و فکر وجود دارد، ولی نه بر اساس اصول سه گانه یاد شده اروپایی. به گفته شهید مطهری، اصول آزادی عقیده در اسلام، عبارتند از: «یکی اصل اینکه فضایل روحی و نفسانی در فضیلت بودن خود، نیازمند به اراده و اختیار می باشند، یعنی تقوا و عفت و امانت آنگاه فضیلت می باشند که انسان آنها را برای خود انتخاب کرده باشد. دیگر اینکه محبت و عقیده از قلمرو اجبار خارج است. سوم اینکه اسلام به طور کلی طرفدار تفکر آزاد است در اصول دینی و اصولی دینی جز با تفکر آزاد پیدا نمی شود.» اکنون با توجه به آنچه گذشت، این پرسش مطرح است که آیا مقاله «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی (علیه السلام)» تا چه اندازه خودش را در این فضا و پیشینه تاریخی احساس نموده و مفهوم آزادی را در جغرافیای کلان مباحث معرفتی مورد کنکاش قرار داده است؟ و آیا موفق شده، به دور از جار و جنجال و هیاهو و تبلیغات ژورنالیستی، به کُنه واقعیت و جوهره مفهوم آزادی برسد و با دیدی نقادانه، در نسبت میان آزادی سیاسی در اسلام و آزادی سیاسی در غرب، جا و موقعیت خود را بیابد؟ در پاسخ، احساس این قلم آن است که اگر کسی مقاله مزبور را از اول تا آخر با دیدی تحلیلی و از روی انصاف مرور کند، به خوبی به این نتیجه می رسد، که مقاله متأثر از فضای بیرون است و سخن غریبان و دگراندیشان در باره آزادی سیاسی و معرفی کردن آن به عنوان یک ارزش مطلق و در قله تمامی ارزشها و نعمتها و موهبتهای بی بدیل، در پیش بردن بحث تأثیری وافر داشته است. و این در حالی است که نگارش مقاله مزبور، در حوزه مباحث درون دینی انجام پذیرفته و نویسنده با اعتقاد و یقین جازم به پاره ای از قضایا و مباحث معرفتی دینی مثل حقانیت دین اسلام و ربوبیت تشریحی الهی، می نگرد و علی (علیه السلام) را الگوی تام و تمام آزادی خواهی و آزادی بخشی می داند و بر این باور است که در موضوع آزادی تا انتهای تاریخ حرف آخر را او زده است اگر این پیش فرضها و مبادی تصدیقی را بپذیریم، لوازمی دارد، از جمله لازمه اش آن است که اصل تقدم دین بر آزادی را بپذیریم و بدون هیچ گونه پیش داوری و حب و بغضی نسبت به مقوله آزادی سیاسی، در برابر سیره و گفتار و رفتار حضرت امیر (علیه السلام) قرار دهیم و آنگاه با عنایت به تمامی ادله شرعی و متون کتاب و سنت به شیوه رایج در اجتهاد اسلامی بحث را دنبال کنیم. در این شیوه، فرد مجتهد، بدون پذیرش نظریه ای از قبل و با خالی کردن ذهن خویش از گرایش و احساس نسبت به یک طرف نتیجه، به بررسی ادله می پردازد و بر اساس بررسی سندی و دلالتی و تکیه بر ظواهر و قواعد عقلایی تخاطب و گفتگو و قرآینی که احیاناً پیرامون متن را احاطه کرده، تلاش می کند، نظریه اسلام را راجع به موضوع به دست آورد، نتیجه ای که هم با ظواهر ادله سازش داشته باشد و هم در تناسب با جمیع پیش فرضها و مبادی تصدیقی و سایر باورها و اعتقادات جزمی و اصول پذیرفته شده دینی و عقلی، هماهنگی و نظم خود را حفظ کند و همچون جدول که باید خانه های عمودی و افقی آن در هماهنگی با یکدیگر قرار گیرند تا شخص بتواند مدعی صحیح حل کردن آن باشد، در برداشت اجتهادی هم باید این هماهنگی محفوظ و ملموس باشد. بنابراین باید دو اصل مهم رعایت شود، نخست آنکه

خود متن مورد استشهاد، دلالت روشن و واضحی بر مدعا داشته باشد و چیزی بر آن تحمیل نشود، دیگر آنکه این دلالت با سایر بخشهای اصول و فروع دین در هماهنگی قرار گیرد. به عنوان مثال، اگر متن روایتی، دلالتی روشن و واضح بر مقوله آزادی سیاسی داشت، این متن را باید با استفاده از سایر بخشها مثل جهاد و مبارزه با بدعت و فتنه، یا فرمان دادن به انجام معروف و وادار کردن مردم در مرحله عمل بر ترک منکر، تفسیر نمود. به گونه ای که بر اساس قواعد عمومی اصول استنباط و روشهای اجتهادی قابل قبول قرار گیرد، در غیر این صورت کار به اشتباه و خطا و یا انحراف و التقاط و تفسیر به رأی و بالاتر از آن منتهی خواهد شد. ولی با بررسی مقاله یاد شده، به نظر می رسد از جهت به کار رفتن اصول بالا، مشکل جدی وجود دارد. در موارد متعددی که بعداً اشاره خواهد شد، یادداشت مستندها ناکافی و غیر روشن است و یا رعایت هماهنگی لازم با دیگر بخشهای شریعت اسلامی در آن مشهود نیست. در هر حال با پذیرش اصل تقدم دین بر آزادی سیاسی و اعتقاد به حقانیت روشهای اجتهادی رایج برای استنباط نظریه شریعت اسلامی نسبت به آزادی سیاسی و حدود و ثغور آن، محقق باید حتی الامکان تلاش خود را به کار گیرد تا نظریه اش تابع تحقیق باشد نه اینکه نتیجه پژوهش تابعی از فرضیه و نظر محقق قرار گیرد. در این صورت است که حجت عند الله دارد و اگر به خطا هم برود، اجر و پاداش خود را از صاحب شریعت دریافت خواهد نمود. در پایان، این واقعیت را هم باید به خاطر سپرد که جهان غرب و دگراندیشان و شیدائیان مدنیت غربی، تا زمانی که پیش فرضهای آزادی غربی را نپذیریم، هرگز نام ما را در دفتر موافقان آزادی ثبت نخواهند کرد. مگر آنکه دست خود را در برابر اصول آزادی غربی که در کلمات شهید مطهری نیز منعکس بود، بالا ببریم، نظام سیاسی اسلام را رها کنیم و حکومت دینی را به گونه ای تفسیر کنیم که وفق آن اصول باشد، از حقانیت مطلق اصول معرفت دینی دست بشویم و با نام هر مونتیک و امثال آن، تحمیل هر پیش فرضی و تفسیر به رأیی را بر متون دینی روا بشمریم و حلال و حرام محمد(ص) را تا قیامت، حلال و حرام ندانیم، در این صورت است که ما هم در کنار ایشان قرار می گیریم و مدال طرفداری از آزادی و حقوق بشر و ضد خشونت و اهل مدارا بودن را دریافت خواهیم نمود و الا مادامی که به تقدم دین بر آزادی و تقدم اندیشه بر انسان پایبندی نشان دهیم و نسبی بودن معرفت دینی را در اصول کلی مردود بدانیم، و بت اومانسیم و پلورالیزم و سکولاریزم را عصیان نماییم، استیلای رسانه ای غرب و فلسفه سیاسی حاکم بر آن، ما را ضد حقوق بشر و مدارا و دموکراسی و امثالهم به حساب خواه د آورد و هر چقدر از آزادی بیشتر بگوییم، مخالف بودن ما با آزادی بیشتر تبلیغ خواهد شد. نکته سوم: آنجا که سخن از بنیان و اصل به میان می آید، منظور آن است که چیزی جنبه مقدمیت و علّیت برای پیدایش و تحقق چیزی دیگر داشته باشد. به طوری که تحقق دومی، به عنوان روبنا، بدون اولی، به عنوان زیربنا میسور نباشد. به عبارت دیگر؛ نتیجه طبیعی و منطقی آن بنیانها، شکوفا شدن و رخ نمایی روبنا خواهد بود و در واقع بنیان به معنای مبانی فکری یک اندیشه و نظریه مطرح خواهد بود. اگر این تعریف بالا- را بپذیریم، در پاسخ از این پرسش که آیا بنیانهای یازده گانه ای که در مقاله «آزادی مخالفان سیاسی حکومت علی(علیه السلام)» به عنوان بنیانهای آزادی سیاسی نامیده شده اند، در واقع هم بنیانهای آزادی سیاسی می باشند، به گونه ای که منطقیلاً ملازمه میان بنیانهای ذکر شده، از این ویژگی عاری می باشند. آیا چه ملازمه عقلی و منطقی میان اصولی همچون: نفی کبر، پرهیز از عیبجویی، خوشبینی و محبت به مردم و خود را جای دیگران گذاشتن و توجه به ناپایداری قدرت و مانند آن و بحث آزادی سیاسی می توان قایل شد؟ در حالی که این امور، در واقع ترسیم کننده شرایط یک حاکم خوب می باشند، البته حاکم خوب، حاکمی است که متکبر نباشد، مردم را دوست داشته باشد و فریب قدرت را نخورد و مانند آن. ولی آیا اگر حاکمی از این ویژگیها عاری بود، معنایش آن است که آزادی سیاسی وجود ندارد؟ اگر چنین است، پس چگونه آزادی سیاسی موجود در اروپا و مغرب زمین را می توان توجیه کرد، در حالی که وجود چنین اوصاف و خصلتهای اخلاقی در حاکمان آنجا، بسیار تردیدآمیز و مشکوک است؛ و بالعکس آیا اگر حاکمی این اوصاف را داشت، می توان به وجود آزادی سیاسی در حیطه حاکمیت او امیدوار بود؟ در حالی که نفی آزادی سیاسی لازم نیست حتماً به خاطر تکبر و ضد مردمی بودن حاکمیت باشد.



چه بسا حاکم خوب، متواضع و مردم دوستی که حاکمیت استبدادی را ترجیح دهد، اما نه به خاطر چسبیدن به اریکه قدرت و چهره خشن ضد مردم داشتن، بلکه به خاطر آنکه آن را خلاف مصلحت عمومی و یا امنیت ملی بداند و معتقد باشد برای آنکه توده مردم در رفاه و آرامش به سر برند و دولت بتواند بهتر به اکثریت مردم خدمت کند و شریک غم ایشان باشد، لازم است آزادیهای سیاسی ممنوع یا محدود شود و جلوی مخالفت مخالفان که در اقلیت به سر می‌برند، گرفته شود. بنابراین بسیاری از اموری که به عنوان بنیانهای آزادی سیاسی مطرح شده است، در واقع، بیانگر و ترسیم کننده چهره یک زمامدار خوب و متصف به مکارم اخلاقی است و از نگاه فلسفی الزاماً به عنوان بنیان آزادی سیاسی محسوب نمی‌شوند. اگر محقق و پژوهشگر در مقام تدوین و ارائه بنیانهای آزادی به عنوان مبانی فلسفی و فکری آن برآید، یا باید به بنیانهایی همچون اصول سه گانه ای آزادی غربی یعنی احترام انسان، مشخص بودن دین و ترجیح بلا مرجح بودن تحمیل عقیده شخصی بر شخصی دیگر ایمان آورد و یا اگر آزادی اسلامی را عرصه تفکر و اندیشه خود می‌داند باید با اصولی همچون، اجباری نبودن فضایل اخلاقی، اجباری نبودن عقیده و محبت و اجباری نبودن اصول دین که در اندیشه های شهید مطهری منعکس است و یا اصولی همچون امر به معروف و نهی از منکر و حقوق متقابل مردم و حاکم، بنیان آزادی سیاسی را در اسلام استوار نماید. و اما اموری که به عنوان بنیانهای آزادی سیاسی، در مقاله «آزادی مخالفان سیاسی حکومت علی (علیه السلام)» از آنها نامبرده می‌شود، اکثراً مربوط به ویژگیهای اخلاقی حاکم می‌شود. البته در مدل دموکراسی غربی، از آنجا که شرط عدالت از شرایط حاکمیت حذف می‌شود، اموری چون: تکبر نداشتن، دوست داشتن مردم، توجه به ناپایداری قدرت و غیر ذلک، مجال طرح را نخواهد داشت. اما در الگوی مردم سالاری دینی که در آموزه های اسلامی مطرح می‌شود، از آنجا که عدالت از شرایط اساسی حاکمیت قرار می‌گیرد، آن هم عدالتی نه در سطح عدالت امام جماعت، بلکه عدالتی که تالی تلو عصمت باشد و فرد را زینده احراز مقام نیابت و جانشینی از معصوم قرار دهد، چنین اموری جای طرح و شرح و بسط دارد، ولی به عنوان ویژگیهای حاکم اسلامی و نه به عنوان بنیانهای آزادی در اسلام. نگاه تفصیلی به مقاله «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی (علیه السلام)» وقتی به بررسی بخشهای گوناگون مقاله «آزادی مخالفان سیاسی حکومت علی (علیه السلام)» می‌پردازیم و از روی تأمل و انصاف اجزاء آن را تجزیه و تحلیل می‌کنیم، با صرف نظر از پاره ای تأملات جزئی و با اهمیت کمتر که طرح آن از حوصله و مجال این مقاله بیرون است، به پاره ای اظهار نظرها برخورد می‌کنیم که به نظر می‌رسد نیازمند تجزیه و تحلیل بیشتری است. آنچه در پی می‌آید، گزارشی از اهم این موارد است که به ترتیب نگارش مقاله و نشانی آن در شماره ۱۷ مجله حکومت اسلامی عنوان خواهد شد: ۱- ص ۲۰۵ می‌خوانیم: «استفاده از عنوان «آزادی» و بحث کردن در باره آن بدون مشخص کردن متعلق آن (از چه و برای چه) کاری نادرست است.» عبارت بالا، فرازی برگرفته از سخن نویسنده ای اروپایی است که در مقاله به علامت تأیید و پذیرش مورد استناد قرار گرفته است. صاحب این قلم هم کاملاً با این سخن موافق و آن را صواب می‌داند، چرا که به فضای بحثهای مربوط به آزادی شفافیت می‌بخشد و راه را برای اشتباه، بدفهمی، مغالطه و سوء استفاده مسدود می‌نماید. امروزه آفت بسیاری از مباحث مربوط به آزادی، به ویژه در جامعه ما، آنجا که پای سیاست بازان به میدان می‌آید، آن است که برای جمع آراء و میتینگ سیاسی و وجیهه الملمه شدن، از آزادی دم می‌زنند ولی متعلق آن را برای مخاطبان خود بیان نمی‌کنند. در حالی که به قول این نویسنده اروپایی (اگر مدافع واقعی آزادی اند و نقاب آزادی بر چهره ندارند) «فیلسوفان و سیاست مدارانی که در مورد آزادی می‌نویسند، دقیقاً باید این نکته را رعایت کنند.» با این همه، نکته شگفت انگیز آن است که چرا مقاله ناقل این سخن، با آنکه مهر تأیید بر آن زده، خود عامل به آن نیست. چرا که نه تنها، عنوان «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی (علیه السلام)» عنوانی است که در آن این نکته رعایت نشده است و خواننده نمی‌داند، منظور از آزادی مخالفان سیاسی، آزادی از چه و برای چه چیز است؟ بلکه سراسر مقاله را هم که خواننده زیر و رو می‌کند پاسخ این پرسش طبیعی خود را نمی‌یابد که آیا به عقیده نویسنده، مخالفان سیاسی در حکومت علی (علیه السلام) آزادی از چه داشته اند؟ آیا منظور،

آزادی بیان و قلم و آزادی سیاسی است یا آزادی براندازی یا آزادی عمل یا چیز دیگر؟ ۲- ص ۲۰۵، می خوانیم: «از آزادی به تبع متعلقی که برای آن در نظر گرفته می شود، معانی گوناگونی را می توان قصد کرد.» شاید با مسامحه بتوان این سخن را پذیرفت. اما توجه به این نکته لازم است که تفاوت در متعلق، موجب اختلاف معنای آزادی نخواهد شد و نمی تواند آن را به مشترک لفظی تبدیل نماید. آزادی یک معنا بیشتر ندارد. شاهدش هم آن است که مقسم برای اقسام گوناگون قرار می گیرد و منطقیاً باید مقسم وحدت خود را در تمامی اقسام حفظ نماید. ۳- ص ۲۰۸ می خوانیم: «آزادی معنوی، وصفی است که فقط فرد بدان متصف می شود.» همچنین ص ۲۰۹ می خوانیم: «قانون گریزی و قانون ستیزی، وصفی است که هم فرد می تواند بدان متصف شود و هم جامعه.» مقایسه این دو فراز با یکدیگر، که یکی در باره آزادی معنوی و دیگری در باره آزادی بی بند و باری است، این پرسش را به ذهن خطور می دهد که آیا ملاک فردی بودن یا جمعی بودن آزادی چیست که آزادی معنوی تنها وصف فرد شمرده می شود ولی قانون گریزی وصف فرد و جامعه، هر دو؟ در حالی که از نظر ملاک با هم تفاوتی ندارند. همان طور که قانون گریزی وصف بالذات برای جامعه نیست، بلکه وصفی است که بالذات بر افراد جامعه و بالعرض بر جامعه، مترتب می شود، آزادی معنوی هم، چنین است. وقتی توده و اکثریت جامعه ای، از قانون، گریز یا بودند و قانون ستیزی عادت برای آنان شد، جامعه را قانون گریز و هرج و مرج طلب می نامند؛ همین سخن را در باره آزادی معنوی نیز می توان گفت. اگر اکثریت افراد یک جامعه، به آزادی معنوی اقبال نشان دادند، می توان، جامعه آنان را، جامعه ای معنوی و پاینده به اصول اخلاقی و ارزشهای انسانی دانست. و این مطلب مهمی است که در بحث تعامل آزادی سیاسی و آزادی اخلاقی که بعداً خواهد آمد، اثری به سزا دارد. ۴- ص ۲۱۱ می خوانیم: «آزادی یعنی آزادی مخالف و آزادی مخالفت» باید توجه داشت، اینکه بیاییم مردم را در ارتباط با نظام سیاسی حاکم، در دو گروه موافق مطلق و مخالف مطلق طبقه بندی کنیم، و آنگاه ویژگی آزادی سیاسی را در آزادی مخالفان بدانیم، انسان را به اشتباه خواهد انداخت. واقعیت آن است که موافق و مخالف در طیفی گسترده و گوناگون از موافقان مطلق و نسبی تا مخالفان مطلق و نسبی قرار می گیرند و آنچه وجه غالب مردم را تشکیل می دهد همین موافق و مخالف نسبی است که در سیلان است و جابه جا می شود. در باره یک سیاست یا مدیر یا برنامه، گروهی ممکن است مخالف باشند ولی در باره سیاست و برنامه و مدیری دیگر همان افراد ممکن است در گروه موافق قرار گیرند، بنابراین ملاک را نمی توان بر اساس موافق و مخالف آن هم موافق و مخالف مطلق قرار داد. موافق و مخالف از نظر حقوق شهروندی در برابر قانون یکسانند و برای حاکمیت نباید موافق و مخالف تفاوتی کند. آنچه ملاک و ضابطه آزادی سیاسی قرار می گیرد، طبقه بندی درجات مختلف مخالفت است. مخالفت باید قانونمند باشد که در چه درجه ای و تا چه حدودی جایز و در چه حدودی برخلاف آزادی است؟ اما در یک نظام مردم سالاری دینی، موافق و مخالف به عنوان فرد موافق یا مخالف نباید متفاوت باشند. ۵- ص ۲۱۲ می خوانیم: «نوع اول (امتناع رهایی از حکومت خدا) و نوع دوم (امتناع خروج از قوانین و سنن هستی)» در توضیح این سخن باید گفت، اگر مقصود از «حکومت» در نوع اول، همان ولایت تکوینی الهی است، تفاوتی با نوع دوم نخواهد داشت و هر دو یک چیز خواهند بود، چون حکومت خدا، طبق این تفسیر، اراده و مشیت تکوینی حضرت حق است که همان قوانین و سنن هستی می باشد و انسان را گریزی از آن نیست. و اگر مقصود از «حکومت» ولایت تشریحی الهی است، گرچه، نوع اول با نوع دوم متفاوت خواهد بود ولی رهایی از آن ممتنع نیست و در برابر آزادی اراده بشر عصیان پذیر است. ۶- ص ۲۱۲ می خوانیم: «آزادی سیاسی و آزادی معنوی نه لازم و ملزوم یکدیگرند و نه با هم غیر قابل جمعند» به مبحث رابطه مقوله آزادی معنوی و آزادی سیاسی از دو نگاه می توان نظر افکند، از نگاه مفهومی و از نگاه تحقق عینی. از حیث مفهومی که به این دو نگاه کنیم، البته از آنجا که آزادی سیاسی و آزادی معنوی قسیم یکدیگر قرار می گیرند، دو قسمی متفاوت و متمایزند. اما اگر از حیث تحقق عینی و پیدایش خارجی به این دو نگاه کنیم، نمی توان آنها را بدون ارتباط و تعامل با یکدیگر ارزیابی نمود. و می توان مدعی شد از پیش شرطهای تحقق آزادی سیاسی به معنای واقعی کلمه، آزادی معنوی است و این

از عمده تفاوت‌های ماهوی آزادی غربی با آزادی اسلامی است. در مردم سالاری دینی، برای اینکه آزادی فریب و نیرنگ نباشد و ملعبه دست سیاست‌بازان و اربابان زر و زور قرار نگیرد، آزادی سیاسی به آزادی معنوی گره می‌خورد. متفکران مغرب زمین از آزادی بیرونی و رفع موانع در راه اراده انسان بسیار سخن گفته‌اند، در حالی که اگر آزادی درونی نباشد، آزادی بیرونی هم به معنای صحیح و کامل عینیت نخواهد یافت، علاوه بر آنکه به رشد معنوی و روحی و تعالی مکارم اخلاق جامعه هم هیچ توجه نمی‌شود. به گفته شهید مطهری: «آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست و این است درد امروز جامعه بشری که بشر امروز می‌خواهد آزادی اجتماعی را تأمین کند ولی به دنبال آزادی معنوی نمی‌رود». او در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش که آیا ممکن است بشر آزادی اجتماعی داشته باشد ولی آزادی معنوی نداشته باشد؟ با استفاده از برهان سبر و تقسیم منطقی و بررسی احتمالات و فرضیه‌های گوناگون در مورد اینکه چرا در گذشته آزادی پایمال شده است؟ معتقد می‌شود: آن علتی که در دوران گذشته بشر را وادار می‌کرد به سلب آزادی اجتماعی و پایمال کردن حقوق اجتماعی دیگران، حس منفعت طلبی او بوده است. نه علم توانسته است جلوی آن را بگیرد، نه تغییر قوانین. تنها کاری که کرده است این است که شکل و فرم قضیه را عوض کرده است. بشر امروز به نام جهان آزاد و دفاع از صلح و آزادی، تمام سلب آزادیها، سلب حقوقها، بندگیها و بردگیها را دارد چرا؟ چون آزادی معنوی ندارد. علم و تکنولوژی هرگز نمی‌تواند عامل تضمین آزادی باشد، رشد آگاهی و بالا رفتن سطح شعور اجتماعی نیز هرچند برای تضمین آزادی سیاسی مفید است ولی با توجه به قدرتی که اربابان امپراطورهای خبری جهانی بر رسانه‌ها و مطبوعات دارند، با دورویی و جوفروشی و گندم‌نمایی، هر کاری را با نام آزادی انجام می‌دهند. از مؤسسات فرهنگی، بهداشتی تا مؤسسات مذهبی و حقوق بشر و غیره، هر جا که حمایتی از حقی است، برای منافی است سرشار. و تنها راه برای رهایی از این آزادی دروغین و هدم قدرت اهریمنی آن، روی آوردن به دین است که هم صداقت دارد و هم به قدرت اجرایی و تسلط بر نفوس بشر را و هم می‌تواند ارزشهایی فراتر از آزادی بیافریند. ۷- ص ۲۱۴: «آزادی سیاسی و بی بند و باری نیز، هم می‌توانند توأم با یکدیگر باشند و هم می‌توانند یکی باشد و دیگری نباشد.» منظور آن است که آزادی سیاسی و بی بند و باری از نظر منطقی نه مانع الجمع اند و نه مانع الخلو. در حالی که این داوری با مطالبی که در ص ۲۰۹ و ۲۱۰ مطرح شده تهافت دارد. زیرا در آن دو صفحه، پس از آنکه بی بند و باری به رهایی از قانون و قانون‌گریزی تفسیر شده است و آزادی سیاسی به عنوان مقوله‌ای در تقابل با بی بند و باری معرفی گشته، آمده است: «این گونه آزادی (سیاسی) وضع متعادل است که در میانه دو وضع افراطی (هرج و مرج) و تفریطی (استبداد و دیکتاتوری) ایستاده است.» و همچنین می‌افزاید: «احترام به آزادی سیاسی به معنای نفی بی بند و باری و بی‌مهارى حاکمان ... است.» اکنون با توجه به آنچه که در آن دو صفحه طرح گشته نمی‌توان پذیرفت که آزادی سیاسی قابل جمع با بی بند و باری است. مگر آنکه کسی آزادی سیاسی را در تقابل با رهایی از قانون و بی بند و باری نداند. ۸- ص ۲۱۵: «مطلوبیت و ارزش آزادی» در باره مطالب مطرح شده پیرامون ارزش آزادی در مقاله «آزادی مخالفان سیاسی حکومت علی (علیه السلام)» در صفحه ۲۱۵، چند نکته مهم وجود دارد که بی توجهی بدان، چه بسا موجب خسارت باشد. نخست آنکه: در همان ابتدا از نظر نویسنده مقاله، عزیز بودن و ارزش آزادی امری محرز و بی نیاز از استدلال خواننده شده است. حال با توجه به اینکه متعلق این ارزش محرز، معرفی نشده و پیش از این پذیرفته شد که ذکر نام آزادی بدون متعلق نادرست است، آیا منظور کدام آزادی است؟ البته این ارزش در اظهار نظر مقاله، بر این اساس استوار گشته که عمل انسان ریشه در ادراک و احساس او دارد، و اگر با عدم تمایل به کاری اجبار شود، موجب نفرت و بیزاری او می‌شود. در حالی که این سخن به آزادی تکوینی و اراده و اختیار بشر مربوط می‌شود، چیزی که قابل انفکاک از انسان نیست. آزادی تکوینی یک واقعیت، یک امر وجودی و یک نعمت الهی است که انسان دوستش دارد. اما با مطلوبیت این آزادی نمی‌توان گفت هر آزادی مطلوب است. سخن باید بر این محور قرار گیرد که از این نعمت چگونه استفاده شود و هنگام اعمال اراده و وقتی که خواست به استفاده از اراده آزاد خویش پردازد و تصمیم بگیرد، آیا هر چیزی را که به انسان

اراده کرد و تمایل نشان داد مطلوب است و ارزشمند خواهد بود؟ سخن در بهره‌وری از این آزادی تکوینی است؟ و اینکه چگونه برای نوع بهره‌وری از آن ارزشگذاری نماید؟ همچون دیگر نعمتهای الهی که در جهان تکوین برای بشر خلق شده و شکر آن به این است که استفاده صحیح از آن انجام گیرد و در مسیر تکامل و تعالی مورد بهره‌برداری قرار گیرد. به قول شهید مطهری؛ بشر و بالاخص بشر اروپایی برای آزادی ارزش فوق‌العاده‌ای قایل است و حتی آن را لایق پرستش می‌داند در حالی که اگر ارزش واقعی آزادی را در نظر بگیریم، نسبت به سایر عوامل سعادت، آزادی عامل نفی موانع از مسیر سعادت است و ارزش عوامل مثبت چون فرهنگ و تعلیم و تربیت مهمتر است. آزادی ایده آل انسان نیست، شرط است. عقیده ما در باب ریشه احترام آزادی، همان حیثیت ذاتی انسان است ولی این حیثیت ذاتی از آن جهت مبنای لزوم احترام است که ناموس غایی خلقت یعنی حقّ ایجاب می‌کند و منشأ حق، نظام غایی وجود است. از نظر ما فلسفه اروپایی از لحاظ بیان فلسفه و منشأ آزادی و همچنین از لحاظ بیان علت لزوم احترام آزادی عقیم است، زیرا قادر نیست حیثیت ذاتی بشر را آن طور که سبب گردد برای همه لازم الاحترام باشد توجیه کند و نتیجه آن را ذکر کند. طبق آنچه گذشت به نظر می‌رسد، معیار و محک برای ارزش آزادی عدالت است. آزادی از هر گونه و رنگی که باشد، با محک عدالت سنجیده می‌شود و نسبت به آن ارزش گذاری می‌شود همان عدالتی که از اهداف بعثت انبیاست. عدالت از اصول اولیه عقل عملی است که میزان کلی ارزشهاست. و تمامی بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی و سیاسی با آن اعتبار می‌یابند. از این رو آزادی نیز در این چارچوب باید قرار گیرد. آزادی ارزش ذاتی ندارد، ارزش اقتضایی دارد. مادامی که آزادی بر محور عدالت و حق قائم بود، البته ارزشمند است. اما وقتی آزادی، موجب ظلم به خدا (شرک)، ظلم به نفس (گناه) و ظلم به مردم (ستم) شد، تبدیل به ضد ارزش می‌شود. نکته دوم که در راستای نکته نخست، در باب مطلوبیت و ارزش آزادی باید در آن تأمل نمود، آن است که: در غرب ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواسته‌های انسان می‌دانند، و چنانچه در مقاله «آزادی مخالفان سیاسی حکومت علی (علیه السلام)» نیز انعکاس یافته، تفاوتی میان میل و اراده قائل نیستند. چنین نیست که؛ هر چه را که انسان به دنبال تصور و تصدیق مطلوبیت، شوق یافت، اراده می‌کند و تصمیم می‌گیرد. همیشه اراده انسان تابع شوق و نفرت او نمی‌باشد. چه بسا چیزی را اراده می‌کند، که کاملاً از آن متنفر است و عکسش نیز صادق است. بعلاوه وقتی میلها و خواسته‌ها، منشأ و بنیاد ارزش آزادی در عمل قرار گرفت و به گفته مقاله مورد نقد، در ص ۲۱۵ «هر کس دوست دارد جسمش همانجایی باشد که دلش هست» نتیجه این بنیاد چیست؟ نتیجه آن است که آزادی، خواسته‌های شخصی و در محدوده تمایلات خود فرد باشد و هر کس برای لذت جویی و تأمین غریزه‌های خود آزاد است (تا آنجا که به دیگران آسیب نرساند)؛ در نتیجه آزادی ابزاری خواهد شد برای تأمین امیال و خواسته‌های شخصی و این آزادی در واقع نوعی حیوانیت رها شده است. مشکل آزادی غربی در همین است که به آزادی بیرونی اندیشیده است ولی به آزادی درونی توجه لازم مبذول نشده است چرا که به گفته استوارت میل: آزادی غربی با فردگرایی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد، لذا آزادی غربی خشونت را نمی‌خواهد اما در ذات خود در مقابل دیگران طالب خشونت است، زیرا آزادی را برای خود می‌خواهد. بنابراین برای ارزش گذاری آزادی، و تحلیل فیلسوفانه و انسان‌شناسانه آن، آنچه باید بنیان قرار گیرد، توجه به فعل و انفعالات درونی انسان است که در بستر آن شوقها و نفرتها و خواسته‌ها شکل می‌گیرد. در درون انسان، دو نوع نیرو و کشش دائماً در جدال به سر می‌برند، نیروی شهوت و غضب و نیروی عقل و وجدان اخلاقی. پس از تصور و ادراک یک شیء، اینکه چه نیرو و غریزه‌ای حکم به مطلوبیت آن می‌کند؟ مسأله مهمی است که برای پی بردن به آزادی واقعی باید این سؤال پاسخ داده شود. اگر در لایه‌های زیرین و بنیادین اراده، انسان تن بر خواسته‌ها و تمایلات داد و سودجویی و منفعت‌طلبی را ملاک قرار داد و به آزادی هر خواسته و میلی پاسخ مثبت ارائه نمود، در واقع قدرت عقل را در اسارت امیال و خواسته‌ها قرار داد و آن را به زنجیر کشیده است و بروز این فعل و انفعال درونی، استبداد بیرونی است هر چند نام خود را آزادی نهد. و اگر برعکس، نیروی خواسته‌ها و تمایلات و شهوت و غضب در خدمت عقل قرار گیرد و فرعون درون تسلیم موسای درون گردد، آنجا

است که آزادی واقعی در درون متکون می‌شود و شکوفایی و طراوت واقعی خود را در بیرون ارائه خواهد داد. آزادیبیرونی گلی است که تنها در این دشت و سرزمین رویش می‌کند. سرزمینی که در آن خردمندی و عقلانیت آزاد و قوای نفسانی و تمایلات در اسارت عقل به سر می‌برند، سرزمینی که در آن تفرعن، دست خود را به علامت تسلیم در برابر ید بیضای عقل بالا برده است. رشد و بالندگی آزادی سیاسی را تنها در این بستر می‌توان انتظار کشید. مشکل تحلیل آزادی به صورت فردگرایانه آن است که آزادی مطلق و بی‌رنگ و بو مورد ارزش گذاری قرار می‌گیرد، در حالی که باید آزادی را در درون مشخص نمود و در درون برای آن رنگی قائل شد، یکی از دو رنگ را آزادی تکوینی باید پذیرا باشد، اگر رنگ خدایی، معنوی، عقلانی گرفت، خرد و عقل در درون رشد می‌کند و از آن عدالت و حق طلبی و آزادی سیاسی واقعی جوانه می‌زند و جامعه را نیز زیر سایه خویش کامروا می‌کند و اگر رنگ شیطان و شهوت و غضب به خود گرفت و نیروی عقل را در استخدام خویش قرار داد، همه چیز را باید در پای آن فدا شده تلقی کرد. لذا هدف از بعثت انبیاء، در بیرون انسانها اقامه عدالت و قسط، و در درون آنها تزکیه و تعلیم است چرا که باید در درون، نفس اماره را خاموش کرد، تا نفس لوامه و مطمئنه سر برآورد و آزادی واقعی محقق گردد. ۹- ص ۲۱۷: «چنانکه عنوان مقاله گویاست موضوع سخن «آزادی سیاسی در حکومت علی (علیه السلام) است.» شاید اشتباهی رخ داده است والا آنچه عنوان مقاله است: «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی (علیه السلام) است و این دو تفاوت جوهری با هم دارند». ۱۰- ص ۲۱۸ - ۲۲۹: «بنیادهای آزادی سیاسی در حکومت علوی» اصول شش گانه ای که در این چند صفحه به عنوان بنیادهای آزادی سیاسی از آنها یاد شده است، همگی توصیه‌هایی اخلاقی است که از یک والی خوب و حاکم مردمی، انتظار می‌رود، آنها را مراعات کند. ولی اینکه تک تک این اصول، پایه و بنیانی برای آزادی سیاسی باشد، منطقی‌اً چنین چیزی اثباتش دشوار است، به ویژه در آزادی سیاسی مبتنی بر فلسفه سیاست مغرب زمین که پیش از این به آن اشاره شد. البته تنها بر اساس اندیشه مردم سالاری دینی منعکس در آموزه های اسلامی، به جای این تفصیلات و طی این راه طولانی، می‌توان به اصل عدالت حاکم اسلامی استناد جست و در پرتو این شرط به این نتیجه رسید که چون حاکم موظف به رعایت دقیق قوانین شریعت است و تمامی حقوق را، اعم از حق الله و حق الناس، باید با دقت هرچه تمامتر، ادا نماید، در بستر این انجام وظیفه، آزادی سیاسی تضمین می‌شود و در بیرون تحقق عینی می‌یابد. البته نه بدین معنا که مبانی فکری و فلسفی آزادی سیاسی، عدالت حاکم باشد. بلکه مبانی آزادی سیاسی و حدود و ثغور آن باید با استفاده از معارف دینی و قوانین شرعی معین گردد، آنگاه حاکمان مسلمان، بر اساس عدالتی که شرط حاکمیت ایشان است، موظف می‌شوند، حقوق عمومی را طبق آنچه کتاب و سنت مقرر نموده اند، استیفا نمایند. اما اینکه در بنیان ششم، داوری و رضایت مردم ملاک مشروعیت قرار گرفته است، گذشته از اشکال بالا، خود این موضوع نیازمند توضیح و تبیین بیشتری است. چرا که طبق این ملاک، حکومت آن حضرت را نمی‌توان مشروع دانست و آن را موفق ارزیابی نمود و اولین اشکال به خود آن حضرت است که چرا شیوه ای را برگزیده که مردم خود را راضی نگهدارد و در نهج البلاغه، نمونه های فراوانی از این نارضایتی انعکاس یافته است. آنجا که می‌فرماید: «یا اشباه الرجال و لا رجال» و یا «قاتلکم الله» و یا ایها الناس، انی قد بشت لکم المواعظ الی وعظ الانبیاء بها امهم و ادیت الیکم ما ادت الاوصیاء الی من بعدهم و ادبتکم بسوطی فلم تستقیموا و حیدوتکم بالزواجر فلم تستوسقوا. الله انتم اتوقعون اماماً غیری؟ (۱۴) ای مردم من اندر زهای پیامبران برای امت خویش را به شما گفتم و آنچه را اوصیا به امتهما رساندند، با شما بازگو نمودم. شما را با تازیانه ادب کردم، ولی نتیجه نبخشید و به وسیله هایی که شما را از نافرمانی باز دارد، متوسل شدم، اما شما فراهم نشدید، شما را به خدا، آیا امامی جز مرا انتظار می‌کشید؟ «و یا در خطبه ای دیگر خطاب به مردم فرمود: «ایتها الفرقة التي اذا امرت لم تطع و اذا دعوت لم تجب؛ ای گروهی که وقتی فرمان می‌دهم، اطاعت نمی‌کند و هنگامی که می‌خوانم، پاسخ نمی‌دهد.» چنانکه شهید مطهری نیز معتقد است؛ علی (علیه السلام) مردی دشمن ساز و ناراضی ساز بود. این یکی دیگر از افتخارات بزرگ اوست. دشمنانش اگر از دوستانش بیشتر نبودند، کمتر هم نبودند. اگر شخصیت علی امروز تحریف نشود، بسیاری



از مدعیان دوستی اش در ردیف دشمنانش قرار خواهند گرفت. پیامبر(ص) در پاسخ شکایت کنندگان از او فرمود: «فوالله أنه لاخشن فی ذات الله من ان یشکی» به خدا سوگند او در راه خدا شدیدتر از این است که کسی در باره وی شکایت کند بنابراین گرچه رضایت توده مردم، در کنار رضایت الهی، امری مطلوب است، ولی با توجه به اینکه عده ای رضایت مردم را حق مطلق ارزیابی می کنند و همه چیز را می خواهند به رأی بگذارند، باید مشخص شود که رضایت مردم، ملاک و شاخص ذاتی نیست. آنچه مهم است، انجام تکلیف و فرمانبرداری از پروردگار است و از این رو، نمی توان تنها به جلوه های جاذبه امام علی(علیه السلام) تمسک نمود و از جلوه های دافعه او پرهیز نمود. اسوه بودن آن حضرت به این معنا است که در جمیع حرکات و سکنات او، به عنوان یک پیکره مرتبط و متصل به هم، باید مورد بررسی قرار گیرد و ایمان به بخشی و کفر نسبت به بخش دیگر، قابل پذیرش نیست. علی(علیه السلام) مرد خدا، مرد عدالت و حق بود، با حق حرکت می کرد و از سرزنشگران هیچ واهمه ای نداشت. محو سنن خدا و رسول بود، قلبش در بهشت و جسمش در عمل بود. اگر مردم را هم می خواست، مردم را برای خدا می خواست، نه اینکه برای خود، از آنها دم زند. ۱۱- ص ۲۲۹- ۲۳۵: «ملاک دانستن مقبولیت مردمی به عنوان رکن مشروعیت دینی نظام سیاسی» مطالب ابراز شده در مقاله «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی(علیه السلام)» پیرامون مشروعیت و تأثیر عنصر مقبولیت مردمی به عنوان پایه مشروعیت نظام، مبحث گسترده و پیچیده ای است که مجال پرداختن به آن در این فرصت نیست. اما از آنجا که اظهار نظرهای بیان شده در مقاله در این باب، به نظر می رسد، فاقد شفافیت لازم است و مباحث گوناگونی که مربوط به حوزه های گوناگون است، از قبیل نقش رأی مردم در تحقق نظام اسلامی یا در تداوم آن و یا در اجرای قوانین اسلامی و حتی مربوط به پذیرش اصل دین و آزادی در عقیده، همگی یکجا طرح شده و به طور یکسان با همه آنها برخورد شده، مناسب است که به صورت فشرده، برخی از این حوزه ها از هم تفکیک شود و به صورت مجزا مورد تأمل قرار گیرد، و به نظر می رسد، برای اجتناب از ابهام آفرینی، در سه مرحله به دخالت رأی مردم و مقبولیت اشاره شود. مرحله اول: نقش مقبولیت مردمی در تحقق و استقرار نظام اسلامی. مرحله دوم: نقش مقبولیت مردمی در تداوم نظام اسلامی. مرحله سوم: نقش مقبولیت مردمی در اجرای احکام دین توسط نظام اسلامی. /خ نویسنده: مصطفی جعفرپیشه فرد

## آزادی سیاسی

آزادی سیاسی این مقاله، ابتدا آزادی سیاسی را تعریف می کند و برای اثبات آن در نظام اسلامی دو دلیل کلی می آورد. آن گاه هفت مورد از آزادی سیاسی ذکر می کند و برای هر کدام، طبق مبانی انتصابی و انتخابی ولایت فقیه، دلایلی مطرح می نماید. یک. تعریف ها برای آزادی سیاسی تعریف های مختلف ارائه شده است از جمله: ۱- آزادی سیاسی این نیست که هر کس هر چه دلش می خواهد بکند، بلکه در جامعه و حکومتی که قوانین حکمفرماست، آزادی معنای دیگری دارد. آزادی آن است که افراد آن چه را باید بخواهند، بخواهند و بکنند و آن چه موظف به خواستن آن نیستند مجبور نباشند انجام دهند. ۲- منظور از آزادی سیاسی به طور ساده عبارت از آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلفی است که حکومت مردمی اقتضا می کند. این کارها اصولاً شامل آزادی استفاده از ابزارهایی است که از طریق آن ها شهروند بتواند صدای خود را به گوش دیگران برساند، و در حکومت تاثیر عملی داشته باشد. ۳- آزادی سیاسی حق فرد در مشارکت در کارهای دولت است از طریق حق رای دادن و انتخاب شدن و آزادی بیان و روزنامه نگاری و اجتماع. ۴- آزادی سیاسی قسمتی از حقوق افراد است که به موجب آن می توانند حق حاکمیت داشته باشند، خواه به طور مستقیم و خواه از طریق انتخاب نمایندگان. ۵- آزادی های عمومی آزادی هایی است که وسیله مقاومت مردم در برابر تجاوزهای دولت است. با تضمین این آزادی ها دولت نمی تواند به حقوق افراد تجاوز کند و در صورت تجاوز، مردم با استفاده از این حقوق به مقاومت بر می خیزند. مهم ترین اقسام این آزادی ها عبارت است از: آزادی مطبوعات و بیان، آزادی

تشکل حزب و جمعیت، آزادی تظاهرات، آزادی تشکیل سندیکاها و اتحادیه های صنفی، آزادی انتشار کتاب ۶۵- آزادی سیاسی آن است که فرد بتواند در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور خود از راه انتخاب زمامداران و مقامات سیاسی شرکت جوید و یا در مجامع، آزادانه، عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز نماید. ۶- در تعریف اول، جملهء آن چه افراد باید بخواهند مبهم و محدود است و در تعریف چهارم، آزادی سیاسی به حق حاکمیت افراد منحصر شده است. تعریف های دیگر به نسبت، جامع است. به نظر می رسد آزادی سیاسی، آزادی فرد در صحنه سیاست و به بیان دیگر، نبود فشار سیاسی است. حکمرانان، تنها محدود کنندگان آزادی سیاسی مردم اند و سعه و ضیق دایره آن، بسته به میزان اعمال قدرت آنان می باشد. اگر قدرتمندان سیاسی، مردم را در مواجهه و مقابله با خود رها کنند، آزادی سیاسی به طور مطلق برقرار می شود، و اگر به تضییق این دایره پردازند، آزادی سیاسی محدود می شود. با تعیین گستره آزادی مردم در بیان و عمل خویش و محدوده مجاز اعمال قدرت حاکمان سیاسی در حکومت اسلامی، قلمرو آزادی سیاسی در نظام اسلامی مشخص می شود. دو دلیل ها آیا آزادی سیاسی در نظام اسلامی حق مردم است؟ و آیا در استفاده از آن موظفند؟ پاسخ به سوال اول وظیفهء حکومت اسلامی را مشخص می کند، و پاسخ به پرسش بعدی، تکلیف حکومت و مردم را می نمایاند. برای این دو می توان به دو دلیل کلی تمسک کرد: ۱- اهتمام به امور مسلمانان ۷ امور مسلمانان مراتب مختلف دارد اهتمام به بعضی از آن ها مستحب است و اهتمام به امور مهم آنان - از جمله اموال، اعراض و نفوس - واجب است. حکومت، که عهده دار رسیدگی به این امور مهم است، از اهم مسائل مسلمانان به شمار می رود و اهتمام به آن واجب است. اهتمام به حکومت هم به معنای تشکیل آن است و هم استمرار مشروعیت و کارآمدی آن را در بر می گیرد. لازمه این اهتمام، حضور مستمر مردم در صحنه سیاست و استفاده درست از آزادی سیاسی خویش است. دلایلی که اصلاح امر مسلمانان را لازم می شمارد ۸ نیز بیانگر این است که در بعضی از مراتب، اصلاح امور مسلمانان جز با بهره گیری آنان از حق سیاسی خود میسر نیست. ۲- مسئولیت حاکم در قبال مردم مسئول بودن حاکم یک اصل از اصول قانونی کشور در عصر جدید است که اسلام آن را ابداع کرده و کسی بر آن سبقت نگرفته است ۱ فرمانروا مسئول است و مسئولیت کامل قانونی دارد، نه تنها در برابر انتخاب کنندگان خود و کسانی که با او بیعت کرده اند بلکه در برابر آحاد مردم. امام سجاده (ع) می گوید: فرمانروا به خاطر مسئولیتی که در برابر مردمش بر دوش دارد و انجام کارهای واجبی که بر اوست آزموده می شود هم چنین مردم به وسیله فرمانروا آزمایش می شوند، زیرا آنان بر فرمانروا حقوقی دارند که پاسداری از آنها لازم است. بنابراین هر یک به وسیله دیگری آزموده می شود و سستی در هر یک از دو طرف، مایهء واکنش منفی در برابر دیگری می گردد. ۹ محمد بن ابابکر نیز که از طرف حضرت امیر (ع) والی مصر بود به مردم گفت: اگر دیدید کارگزاری ناحق و نادرست است او را به سوی من آورید و مرا در مورد او سرزنش کنید. همانا من به آن خوشحال می شوم. ۱۰ این سخن پیامبر (ص) که همه شما راعی هستید و همه شما در مقابل رعیت خود مسئول می باشید ۱۱، مسئولیت همه نسبت به همه را اثبات نمی کند، ولی بر مسئولیت هر راعی نسبت به رعیتش دلالت دارد که مصداق بارز آن مسئولیت حاکم در قبال مردم است. جملهء (همهء شما راعی هستید) نیز نمی تواند مسئولیت همگانی را ثابت کند چون همه نسبت به هم راعی نیستند پدر نسبت به فرزندان راعی است و حاکم نسبت به مردم. طبق این روایت، مسئولیت هر راعی نسبت به رعیتش مطلق است یعنی هم خدا از او سوال می کند که آیا وظیفه ات را نسبت به رعیت انجام داده ای؟ و هم رعیت و دیگران می توانند از او بپرسند. بنابر مبنای ولایت انتخابی میتوان گفت: مردم راعیان حقیقی، و حکمرانان رعیت و خدمتگذار واقعی مردم اند همان طور که حاکم باید وظایفش را نسبت به مردم انجام دهد، آنان نیز از جانب خدا، حاکم و دیگران مورد سوال قرار می گیرند که آیا مواظب حکومت بوده اند و وظیفشان را در قبال او انجام داده اند؟ این مسئولیت، آزادی حضور مستمر مردم در صحنه سیاست و نظارت و عملکرد مناسب در قبال حکومت را می رساند. اگر سخن پیامبر (ص) جملهء اخباری باشد بالملازمه بر آزادی سیاسی مردم دلالت دارد و اگر انشا در قالب اخبار است مردم را به سوال از حاکم موظف می کند. سه آزادی ها ۱- انتخاب از

دیدگاه ولایت انتصابی، مشروعیت حکومت ولی فقیه ناشی از نصب عام امامان(ع) است و مردم در تفویض ولایت به او هیچ گونه اختیاری ندارند. اما در کارآمدی حکومت نقش اصلی دارند. بیعت گرفتن پیامبر(ص) و امامان(ع) از مردم نیز برای کارآمد کردن ولایتشان است، نه برای انتصاب آنان. در نامه امیرمؤمنان(ع) به شیعیانش آمده است: پیامبر(ص) به من سفارش کرد و گفت: ولایت امت من با تو است ای فرزند ابی طالب، پس اگر در آسایش و آرامش، تو را به ولایت برگزیدند و با خرسندی بر تو توافق کردند، امر ایشان را به پا دار و اگر بر تو اختلاف ورزیدند آنان را با آن چه در آند رها کن. ۱۲ در توضیح این روایت گفته شده است: از این روایت آشکار می شود که برای تولیت مردم هم اثری است، و کار، کار آن هاست. بنابراین تولیت آنان در طول نص و در رتبه متاخر از آن است. ۱۳ اما به نظر می رسد اگر منظور از تولیت طولی همان کارآمدی یا مشروعیت ثانویه است سخن درستی است، وگرنه کسی که به ولایت منصوب شد، نصب مجدد او تحصیل حاصل است. مگر این که گفته شود نصب پیامبر(ص) کامل نمی شود جز با نصب مردم. هم چنین به نظر می رسد سخن حضرت امیر(ع) در روز بیعت نیز مربوط به کارآمدی حکومت اوست نه مشروعیتش: ای مردم - حاضران و شنوندگان - این امر مربوط به شماست. کسی را، جز آن که شما برگماشید، در آن حقی نیست. ۱۴ در این سخن حضرت امیر(ع) که کسی که اطاعت نمی شود رایبی ندارد. ۱۵، اگر منظور از نداشتن رای این است که حق فرمان دادن ندارد، حضرت به ولایت انتخابی نظر دارد و اگر منظور، عدم کارآیی و نفوذ کلمه است منظور، تاثیر مقبولیت عامه در اجراست. و چون جمله حضرت بیانگر وضعیت خود اوست بی شک، منظور عدم کارآیی است. هم چنین در صلح نامه امام حسن(ع) با معاویه آمده است: حکومت بعد از او ۱: معاویه بین مسلمانان به مشورت گذاشته می شود. ۱۶ و امام رضا(ع) از پیامبر(ص) نقل می کند که: هر کس از شما خواست بین جماعت مسلمین تفرقه ایجاد کند و امر ۱: حکومت مردم را غصب نماید و بدون مشورت به ولایت برسد، او را بکشید. ۱۷ شرط کارآمدی حکومت، انتخاب آزادانه حاکمان توسط مردم است. حضرت امیر(ع) نیز کسی را به بیعت با خویش مجبور نکرد: اوی در نامه به طلحه و زبیر نوشت: شما به اختیار خود با من بیعت کرده اید. و همانا مردم به خاطر سلطه غالب و یا به خاطر مالی آماده با من بیعت نکرده اند. ۱۸ کعب بن سور به مدینه آمد تا در مورد بیعت طلحه و زبیر تحقیق کند که آیا به میل خود بیعت کرده اند یا با اکراه و حضرت امیر(ع) راه تحقیق را بر او باز گذاشت. ۱۹ حضرت امیر(ع) در مورد بیعت عبدالله بن عمر، به مالک گفت: آن را به اکراه از او نمی خواهم، راه را بر او باز گذارید. ۲۰ طبق این دیدگاه، فقیهانی که خود را واجد شرایط می دانند یا باید خود به تشکیل حکومت اقدام کنند و یا خود را در معرض انتخاب مردم بگذارند تا معلوم شود که کدام یک از مقبولیت بیش تری برخوردارند چون بدون پذیرش مردم، ولی فقیه کارایی نخواهد داشت. و بنابراین که یکی از این فقیهان، منصوب است نه همه آنان، برای کشف او، به رای مردم نیاز است. پس با دید نصب، انتخاب مردم یا برای کارآمد کردن ولایت است و یا برای کشف ولی منصوب. از دیدگاه ولایت انتخابی، مشروعیت حکومت ولی، ناشی از رای مردم به فرد واجد شرایط ذکر شده از جانب ائمه(ع) است، که از آن می توان به مشروعیت الهی مردمی تعبیر کرد. صاحب تفسیر شریف المیزان نیز در عصر غیبت، ولایت را از طریق شورا محقق می داند. ۲۱ بنابراین نظر بر همه کسانی که خود را واجد شرایط می دانند واجب کفایی است که خود را در معرض انتخاب مردم بگذارند تا مردم به یکی از آنان ولایت را تفویض کنند. طبق قانون اساسی نیز: پس از مرجع عالیقدر امام خمینی ۱ تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهای 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 و 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. حکومت، تنها با ولی منصوب یا منتخب اداره نمی شود و نیازمند کارگزاران فراوانی است. از منظر نخست، ولی فقیه منصوب است اما دلیلی بر انتصاب دیگر کارگزاران حکومتی از جانب ائمه(ع) وجود ندارد جز این که گفته شود ولی فقیه منصوب را بدون شرط باید پذیرفت و او در انتخاب کارگزاران حکومتی

موظف به مشورت با مردم و عمل بر طبق خواست آنان نیست. در این صورت سایر دست اندرکاران حکومتی، مثل خود ولی، مشروعیتشان را از نصب او می‌گیرند ولی کارآمد بود نشان بسته به مقبولیت مردمی است. مرحوم امام که به ولایت انتصابی معتقد بود در این باره می‌گوید: هر کدام در هر جایی که هستید، مامورینی که می‌خواهید بفرستید به اطراف، این مامورین را درست توجیه کنید که با ساخت مردم موافق باشند اینها با مردم همفکر باشند. ۲۲ ولی از منظر دوم، دیگر کارگزاران حکومتی نیز، مثل خود ولی، مشروعیتشان را از انتخاب مردم می‌گیرند. طبق هر دو دیدگاه هر جا که مشروعیت یا کارآمدی حاکمان با رای مردم حاصل می‌شود، همه مردمی که در کشور اسلامی زندگی می‌کنند از حق رای دادن برخوردارند و تفاوتی بین زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان نیست. البته بعضی از فقها، شرکت زنان در انتخابات را جایز ندانسته‌اند، و بعضی آن را بر مبنای توکیل پذیرفته‌اند: زنان حق رای دادن دارند، زیرا انتخابات و رای دادن از قبیل توکیل است نه تفویض ولایت. و همین که انسان عضو جامعه‌ای باشد و در آن مالی یا حق دیگری داشته باشد حق توکیل دارد. ۲۳-۲ نظارت پس از انتخاب، نوبت به نظارت بر حکومت می‌رسد که حق مردم است. پس از تشکیل حکومت انتصابی یا انتخابی، مردم موظف به حضور در صحنه سیاست و نظارت بر کار آن هستند. حضرت امیر(ع) هنگام معرفی ابن عباس به مردم بصره گفت: به او گوش دهید و فرمانش برید تا آن جا که او از خدا و رسول اطاعت می‌کند. پس اگر در میان شما حادثه‌ای ۱: بدعتی ایجاد کرد یا از حق منحرف شد بدانید که من او را از فرمانروایی بر شما عزل می‌کنم. ۲۴ در این حکم، مردم ناظر و داور بر عملکرد کارگزاری قرار داده شده‌اند که خود، مفسر قرآن و آشنا به احکام دین بوده است. لازمه اطاعت از دستور حضرت امیر(ع) این است که مردم همواره بر ولی منصوب او نظارت داشته باشند تا اگر از حق منحرف شد اطاعتش نکنند. اگر نظارت نباشد هیچ گاه نمی‌توان ثابت کرد که او از مشروعیت ساقط شده است مگر این که خود بگوید. طبق این سخن حضرت امیر(ع) علت وجوب نظارت مردم بر حاکمان، احتمال خطای آنان است که آن را به خود نیز نسبت داده است: پس، از گفتن حق، یا رای زدن در عدالت باز مایستید، که من نه برتر از آنم که خطا کنم، و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر آن توانا تر است. ۲۵ و اگر کسی بودم مرا سرزنش کنید. البته این سخن، جمله شرطیه است و برای آن حضرت خطایی را ثابت نمی‌کند اما فلسفه نظارت مردم بر حاکم را به وضوح می‌رساند. بعضی، نظارت مردم بر حکومت را ضامن امنیت و حفظ حکومت دانسته‌اند: آگاهی و مشارکت و نظارت همگان بر حکومت خودشان، خود برترین ضمانت حفظ امنیت در جامعه می‌باشد. ۲۶ و اگر مردم بخواهند جمهوری اسلامی را حفظ کنند، باید مواظب باشند که رئیس جمهور و نمایندگان مجلس انحراف پیدا نکنند از حیث قدرت طلبی و از حیث مال طلبی. ۲۷ حضرت امیر(ع) در سخنی دیگر، وضع حکومت را چنان ترسیم می‌کند که گویی شخص حاکم و برنامه‌ها و کارهای حکومتی، به جز اسرار جنگی، باید در معرض دید و نظارت مردم باشد: بدانید حق شماست بر من که چیزی را از شما نپوشانم جز راز جنگ. ۲۸ و از پیامبر(ع) نقل شده است که: هر کس را خدا به ولایتی بر مسلمین برساند و او خود را در برابر حاجت آنان مخفی بدارد، خدا خودش را در برابر نیازمندی و فقر او در روز قیامت مخفی می‌دارد. ۲۹ حضرت امیر(ع) نیز به فرماندار مکه نوشت: بین تو و مردم هیچ واسطه‌ای نباشد مگر زبانت و پرده‌ای نباشد مگر صورتت و مبادا نیازمندی را از ملاقات با او منع کنی. ۳۰ طبق اصل اولی، مردم در نظارت بر ولی فقیه و کارگزاران حکومتی آزادند، اما با گسترش جامعه اسلامی، به نظر می‌رسد، نظارت عمومی - دست کم - در بعضی موارد نظم عمومی را به هم زند و یا به علت کثرت اشتغال مردم، جامعه عمل به خود نپوشد از این رو مردم، که ناظران مشروع بر حکومت اسلامی هستند، می‌توانند راهکار تازه‌ای بیابند و از طریق آن نظارت کنند. یکی از راه‌های نظارت بر حکومت، از نظر قانون اساسی، نظارت مردم از طریق مجلس خبرگان است و بر طبق اصل صدویازده: 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 مذکور در اصل یکصد و هشتم می‌باشد. این

اصل، اهمیت جایگاه مجلس خبرگان و وظیفه سنگین اعضای آن‌ها را بیان می‌کند. مردم برای انجام مسئولیت خود باید به آنان رجوع کنند و از آنان بخواهند که به وظیفه خود عمل کنند. ۳- شکایت پای بندی به حق نظارت مردم، ایجاب می‌کند که در حکومت اسلامی، فرد یا نهادی به عنوان مرجع رسیدگی به نتیجه نظارت مردم و احیانا شکایت آنان وجود داشته باشد. حضرت امیر(ع) علاوه بر آن که مردم را به این امر مهم تشویق می‌کرد، خود نیز افرادی برای تحقیق پیرامون احوال شخصی و نحوه اداره والیان می‌فرستاد و در بعضی موارد با رسیدن گزارش اینان، به عزل یا توبیخ عاملان خود اقدام می‌کرد. نامه‌های ۴۰ و ۴۳ و ۴۵ و ۶۳ و ۷۱ نهج البلاغه در همین موارد نوشته شده است. شکایت، همانند نظارت، از مقام‌های مختلف حکومتی در موارد شخصی و عمومی جایز است. و تساوی مردم در برابر قانون الهی و دادگاه، ایجاب می‌کند که اگر کسی دعوای شخصی در مورد دین و ارث و با حاکم مسلمین دارد و یا ادعا می‌کند که حاکم حقوق عمومی را تضییع کرده است، بتواند آزادانه به مرجع قانونی مراجعه کند، و آنان نیز موظفند به طور مستقل عمل کنند و در مقام قضاوت، رئیس و مرئوس، رهبر و رهرو، غنی و فقیر و را به یک نگاه بنگرند. از این جا می‌توان به این نکته پی برد که قضاوت، هرچند از شئون حکومت است و قاضیان، منصوب حاکم هستند، اما این نصب باید به گونه‌ای باشد که اولاً: قاضیان مستقل و آزاد به کار گمارده شوند، ثانیاً: حین قضاوت در مورد این گونه شکایات، حاکم توان عزل آنان را نداشته باشد، والا نقض غرض می‌شود. بعضی از علمای اهل سنت با استناد به آیه فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول ۳۱ گفته‌اند چون اولی الامر بعد از الرسول ذکر نشده است، پس اولی الامر هم جزء مردم به حساب آمده‌اند و می‌شود مردم با آنان به تنازع برخیزند. ۳۲ و مردم حق نزاع با حکام و حکومت دارند. ۳۳ بعضی دیگر نیز به همین گونه به آیه استدلال کرده‌اند: تکلمه - فان تنازعتم - به خودی خود اجازه اختلاف و رخصت و امکان تنازع را می‌رساند. اختلاف و تنازعی که به صورت عام موجه و می‌تواند مابین مومنین و اولی الامرشان باشد یا میان خودشان، چه درباره موضوعات مختلف حقه داخلی و چه درباره دستورات و شخص اولی الامر. ۳۴ این برداشت از آیه، این چنین مورد ایراد قرار گرفته است: مخاطب در سخن خدای بزرگ فان تنازعتم مومنانی هستند که در صدر آیه مورد ندا قرار گرفته‌اند و ظاهراً منظور از تنازع، تنازعی است که بین خود این مومنان واقع می‌شود نه بین اینان و اولی الامر. ۳۵ به نظر می‌رسد برداشت دوم صحیح‌تر است، ولی آیه امکان نزاع بین مردم و اولی الامر را نفی نمی‌کند و از این نظر ساکت است. برای این که ببینیم آیا می‌شود با ولی امر تنازع کرد یا نه، باید به ادله دیگر رجوع کنیم. صدر آیه و جوب اطاعت از اولی الامر را می‌رساند و اولی الامر هم همان طور که بعضی گفته‌اند ۳۶ منحصر در ائمه(ع) نیست و روایات در این خصوص، بیانگر حصر اضافی است نه حقیقی. بنابراین، نظارت، تنازع و شکایت از حاکمان اسلامی، اگر با اطاعت مانع الجمع است حرام است و گرنه دلیلی بر حرمتش نداریم. و به نظر می‌رسد مواردی از قبیل نصیحت، اعتراض و نظارت و تنازع و شکایت از حاکم، به ویژه حاکم غیر معصوم، لازمه رابطه خالصانه با او و موجب تقویت کارآمدی حکومت است. البته از طریق مراجع قانونی و به گونه‌ای که موجب هرج و مرج و تضعیف نظام نشود. ۴- ارشاد کار عمده حکومت اسلامی اجرای احکام شرعی و حکومتی است، و برای این کار نیازمند شناخت احکام اولی و ثانوی شرعی و تشخیص مصالح عمومی است. حکمرانان، اگر معصوم نباشند، در این شناخت و تشخیص در معرض خطا هستند. از این رو آگاهان همواره باید مراقب باشند و آرای آنان را در ترازوی نقد گذارند و اگر آن را خطا یافتند به ارشاد حاکمان بپردازند. ارشاد جاهل به حکم مستحب و مکروه، مستحب، و ارشاد جاهل به حکم واجب و حرام، واجب است، و ارشاد حاکم جاهل به قانون شرع و مصلحت از مهم‌ترین واجبات می‌باشد و به این بهانه که حاکم یا هیئت حاکم عهده دار و مسئول آن هستند نمی‌توان از خود سلب مسئولیت کرد. باید از آن‌ها آگاه شد و ناآگاهان را نیز ارشاد کرد. ارشاد جاهلان به موضوع، همانند تبلیغ دین به جاهلان به احکام، گاهی واجب است. تنها در مواردی که اسلام نخواست است به خاطر آن‌ها مردم در فشار قرار گیرند و بنا را بر مسامحه گذاشته است از قبیل طهارت و نجاست ۱ آگاه کردن دیگران به چیزی که موضوع حکم شرعی قرار می‌گیرد و فرد را به زحمت می‌اندازد، رجحان



ندارد. اما آن جا که به مردم نفعی می رسد، بیان موضوع، راجح است و در باب دماء و اعراض و احتمالا اموال نیز ارشاد جاهلان واجب است. مسائلی که مربوط به حقوق عموم مردم می شود نیز از امور مهم است و جاهلان به آن را باید آگاهانید. لزوم حضور مسلمانان در صحنه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و لزوم اظهار نظر آنان از همین باب است. وقتی برای اجرای یک سیاست اقتصادی و یا غیر آن از سوی حکومت، منابع هنگفتی از بیت المال هزینه می شود، از اشتباهی که در یک مسئله عرضی در مورد یک مسلمان رخ می دهد کم اهمیت تر نیست. هم چنین اگر حاکم تصمیمی بگیرد که به سبب آن، مثلا- آزادی مشروع عده زیادی از شهروندان جامعه اسلامی مخدوش می شود، این نیز از امور مهم است و برای جلوگیری از تضییع حقوق مردم باید سخن حق را اظهار کرد و کتمان آن گناهی بزرگ است و روایاتی که در مذمت کتمان علم وارد شده است، شامل این موارد نیز می شود. با مراجعه به تاریخ دوران حکومت پیامبر (ص) در مدینه و حضرت امیر(ع) در کوفه، روشن می شود که با وجود حضور معصوم(ع) در راس حکومت، اصحاب آزادانه سیاست گذاری های حکومتی و نحوه تدبیر امور مردم را مورد نقد قرار می داده اند و نظرهای خود را ابراز می نموده اند و معصومان(ع) نیز از اظهار نظر آنان استقبال می کرده اند. همین که اصحاب در اظهار نظر خود، با مخالفت ائمه(ع) روبه رو نشده اند دلیل بر تایید کار آنان از جانب ائمه(ع) است. چون اگر اظهار نظر در مقابل ائمه(ع) و یا اعلام نظر ابتدایی به آنان، شرعا مجاز نبود، ائمه(ع) آنان را نصیحت و یا نهی می کردند. به چند نمونه از اظهار نظر مرشدان اصحاب توجه کنید: ۱- یکی از زنان ایستاد و از پیامبر(ص) خواست که برای زنان وقت مشخص قرار دهد ۱.۳۷-۲. حباب بن منذر در جنگ بدر، وقتی پیامبر(ص) مسلمین را در نزدیک ترین چاه بدر فرود آورد، چنین اظهار نظر کرد: ای رسول خدا آیا این منزلی است که خدا تو را در آن فرود آورده است و بنابراین، نباید جلو یا عقب تر از آن برویم یا این که نظر تو و حيله جنگی است؟ پیامبر(ص) فرمود: نظر و حيله جنگی است. حباب گفت: ای رسول خدا همانا این منزل مناسبی نیست، مردم را به پای دار تا به چاه آبی که به دشمن نزدیک تر است برسیم و فرود آییم و حوض پر آبی بسازیم، آن گاه با آنان بجنگیم. در این صورت ما آب خواهیم داشت و آنان تشنه می مانند ۱ پیامبر(ص) گفت: ای حباب، نظرت را پیش نهادی. آن گاه مسلمانان همراه خود را حرکت داد و کنار نزدیک ترین آب فرود آمد و به آن چه حباب نظر داده بود عمل کرد. ۳۸-۳. رسول خدا(ص) نزد آنان آمد و آنان از او خواهش کردند که سمره بن جندب را حکم قرار دهد. ۳۹-۴. مالک اشتر به حضرت امیر(ع) پیشنهاد داد که او را برای حکمیت انتخاب کند. ۴۰ و احنف پیشنهاد کرد که عضو علی البدل باشد. ۴۱-۵. مالک اشتر وضعیت کمبود و گرانی آب را برای حضرت امیر(ع) توصیف کرد و گفت: از تشنگی بمیریم در حالی که شمشیرهایمان به کمرمان بسته و نیزه هامان در دستان است؟ ۴۲-۶. مالک اشتر قبل از افتادن فرات به دست سپاه شام به حضرت امیر(ع) گفت: همانا آنان در رسیدن به آب و زمین هموار بر تو سبقت گرفته اند. اگر صلاح بدانی، پیش برویم تا از آنان بگذریم و به روستایی رسیم که از آن خارج شده اند. ۴۳-۷. مالک اشتر به حضرت امیر(ع) گفت: به خدا قسم ای امیرمومنان اگر مرا به سوی معاویه فرستاده بودی، از این شخص برای تو بهتر بودم. ۴۴-۸۱ ابن عباس و مغیره بن شعبه به حضرت امیر(ع) در مورد ابقای معاویه و عمال عثمان اظهار نظر کردند، حضرت به آنان چنین پاسخ داد: ای ابن عباس تو نظرت را به من می گویی و من ملاحظه می کنم، پس آن گاه که از اجرای نظر تو سر باز زدم تو از من اطاعت می کنی. ۴۵. حاکم برای دستیابی به نظرهای مردم، می تواند با آنان مکاتبه و مذاکره کند و یا به مشورت بنشیند. هر گاه دایره حکومت حاکم گسترش یافت و احتیاجات و تکالیف زیادی متوجه او شد، قهرا نیازمند زیاد کردن مشاوران و ایادی و عمال در دایره های مختلف حکومتی است. از مهم ترین دلایل ضرورت مشورت حاکم با مردم و آزادی در اظهار نظر خود، آیات و روایاتی است که شان نزول و بیان آن ها، حساس ترین مسائل مردم است. هر چند حتی نتیجه مشورت، به لحاظ نظامی زیانبار بوده و رای پیامبر(ص) صائب بوده است، ولی برای اهمیت بخشیدن به این اصل بنیادی در روند اداره جامعه، پیامبر(ص) از نظر خود اغماض و به نظر جمع عمل کرده است. ۴۶. برخی گفته اند: آیه و شاورهم فی الامر و جوب مشورت بر پیامبر(ص) را می رساند و به طریق اولی و جوب مشورت را

برای جانشینان پیامبر(ص) ثابت می‌کند. ۴۷ و بعضی می‌گویند: خدا و پیامبر از مشورت بی‌نیازند و معصومان(ع) علم غیب دارند و از خطا هم مصون هستند، بنابراین در کشورداری خطا نمی‌کنند تا این که برای پیشگیری از آن مجبور به مشورت باشند. به نظر می‌رسد آنان علم غیب دارند اما در اجرای احکام کلی شرعی و تشخیص مصالح عمومی موظف به استفاده از آن نبوده‌اند. از پیامبر(ص) نقل شده است که: من جز بشر نیستم، شما دعوی نزد من آورید و شاید بعضی از شما دلیلش را بهتر از دیگری تبیین کند و من به نفع او حکم دهم. اگر به نفع کسی حکم کنم که مستحق نیست، او نباید آن را بگیرد که چیزی جز پاره آتش نیست. ۴۸ علاوه بر آن، امر به مشاوره با مردم متوجه همه حاکمان اسلامی است و به فرض که پیامبر(ص)، به دلیل روایت، مکلف به آن نباشد، ظهور امر در وجوب، برای حاکمان غیر معصوم باقی است. و پیامبر(ص) مورد آیه نیست تا خروجش از تحت وجوب آیه، مستهجن باشد بلکه مخاطب آیه است. هر چند گفته‌اند دیگر امرهای ذکر شده در آیه مستحبی است، اما با توجه به این که ظهور سیاقی ضعیف‌ترین ظهور است، نمی‌تواند بر ظهور لفظ امر در وجوب مقدم شود. ممکن است تصور شود که امر در آیه، عقیب توهم خطر است و بیش از اباحه را نمی‌رساند ولی توهم خطر به خاطر اصل مشورت پیامبر(ص) با مردم نبوده بلکه جواز پیروی آن حضرت از رای اکثر مجاهدان مورد شک بوده است. بعد از مشورت حاکم با مردم و شنیدن نظر آنان، حکم عملی به نتیجه مشورت و تبعیت از آرای مردم مورد بحث قرار می‌گیرد. بدون شک مردمی که حکومت اسلامی را پذیرفته‌اند، نمی‌توانند به کنار نهادن حکم اسلام نظر بدهند سخن خدا برترین سخن و بیش از هر حکمی، هم آهنگ با مصالح واقعی مردم می‌باشد. اما در محدوده تشخیص مصالح عمومی و کیفیت اجرای آن‌ها، بنابر نظریه انتخاب، مردم می‌توانند در آغاز توکیل، با حاکم شرط‌کنند که باید از نظر آنان پیروی کند و این شرط خلاف شرع نیست. و بنابر نظریه انتصاب نیز تشخیص مصالح عمومی شان فقیه نیست چون تشخیص موضوع است و به عهده عرف نهاده شده است. ممکن است گفته شود فقیه حاکم برای تشخیص مصالح نصب شده است و او عهده دار شناخت موضوع حکم و خود حکم می‌باشد. ولی فقیه آرای متخصصان مسائل مختلف کشوری را می‌شنود ولی نظر خودش، قانون است. هر چند این استدلال، قوی به نظر می‌رسد اما می‌توان گفت همان گونه که قاضی منصوب از جانب ائمه(ع) موظف است طبق بینه حکم کند، حاکم منصوب نیز باید چنین کند و آرای آگاهان عادل به منزله بینه برای تشخیص موضوعات احکام حکومتی است. و در تعارض بینات، قوت و کثرت آن‌ها اطمینان‌آورتر است. البته قاضی به علم خود نیز می‌تواند عمل کند، به شرط این که هر کس دیگری هم که در جای او باشد و قرائن و شواهد را ملاحظه کند برایش قطع حاصل شود. به نظر می‌رسد تشخیص موضوعات احکام حکومتی و تشخیص مصالح، باید به عهده مجموعه برجسته‌ترین آگاهان جامعه باشد تا مردم به آن اطمینان پیدا کنند و زمینه پذیرش آنان فراهم شود و عقلا، گردن نهادن به قانون مصوب را نیکو شمارند. کارآمدی حکومت فقیه منصوب یا منتخب در این است که حتی الامکان به آرای مردم عمل کند تا رضایت آنان را به دنبال داشته باشد. رضایت مردم از امور مهم سیاسی است که با از بین رفتن آن، در بسیاری از موارد، حکومت به خطر می‌افتد. حفظ نظام اسلامی ایجاب می‌کند که در مواردی که جلب رضایت مردم مستلزم خلاف شرع نیست، حتی اگر به صلاحشان نمی‌باشد، به نظر آنان عمل شود. قرظ بن کعب یکی از والیان حضرت امیر(ع)، در نظر داشت برای مردم توسط خودشان نهی حفر کند، مردم - هر چند به نفع آنان بود - به این کار راضی نبودند. قرظ برای جلب رضایت حضرت امیر(ع)، چند مامور پیش فرستاد. امیر مومنان(ع) چنین نوشت: اینان از من خواستند به تو نامه بنویسم که مردم را به حفر نهر به کار گیری و من موافق نیستم کسی را که به کاری مایل نیست مجبور کنم. ۴۹ در جنگ صفین نیز وقتی مردم حضرت را برای پذیرش حکمیت تحت فشار قراردادند، رای آنان را پذیرفت: من شما را از حکومت حکمین نهی کردم پس شما امتناع کرده، مخالفت نمودید مانند مخالفین پیمان شکن تا این که به میل و خواهش شما رفتار کردم. ۵۰ بدون شک، صلاح مسلمانان در ادامه جنگ با معاویه بود، اما وقتی بسیاری از جنگجویان در مقابل امام(ع) ایستادند و تصمیم به کشتن او گرفتند، مصلحت مسلمانان در پذیرش رای و جلب رضایت آنان قرار گرفت. سکوت درد آور

بیست و پنج ساله آن حضرت نیز بدین گونه قابل توجیه است. رضایت مردم و توجه به نظر آنان آن قدر مهم است که حضرت امیر(ع) به مالک سفارش می‌کند: اگر رعیت به تو گمان ستمگری بردند، عذر و دلیل را برای آنان آشکار کن و با این کار، گمان هایشان را از خود دور کن، زیرا در این کار ریاضت و عادت دادن است به خود و مهربانی بر رعیت. ۵۱. مرحوم امام خمینی، رجوع به ولی فقیه و کارشناسان امور کشوری و عمل به نظر آنان را از باب رجوع جاهل به عالم می‌دانست: شما کارشناس اسلامی هستید و قواعد اسلام را می‌دانید، لکن بعضی مسائل سیاسی را شماها هم نمی‌توانید حلش کنید محتاج به اینها هستید. ۵۲. همو نیز گفت: هر چه هست ملت است. حکومت‌ها باید بر طبق امیال ملت عمل نکنند. بر طبق مصالح ملت عمل نکنند. امروز مثل سابق نیست که یک دولتی بیاید و هر غلطی می‌خواهد بکند. خیر، باید موافق امیال صحیح ملت عمل بکند. نوکر ملت باید باشد، نه آقای ملت. ۵۳. در قانون اساسی نیز، شورا از ارکان اداره کشور و محور تصمیم‌گیری شناخته شده ۵۴، و در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، همه پرسى و مراجعه مستقیم به آرای مردم، به عنوان راه حل مطرح شده است. ۵۵. بنابراین، در مواردی که نظر ولی فقیه با نظر مردم متفاوت است، به جای این که بر سخن خود به عنوان رئیس حکومت اصرار ورزد و به آن جامه عمل پوشاند، باید با استدلال قوی خود، مردم را به پذیرش نظر خود متقاعد کند و با استفاده از ابزار تبلیغی، مصلحت مردم را به آنان بشناساند و با جلب حمایت مردمی، قانون بنویسد. اگر مردم در عمل، به یک یا چند حرام شرعی پافشاری کردند و مخالفت حکومت با آنان اثری جز عدم رضایت آنان در پی نداشت، ظاهراً از باب عدم قدرت، تکلیف، از حاکم ساقط می‌شود. و اگر نارضایتی آنان به گونه‌ای است که نظام مسلمین به خطر می‌افتد و اجرای بقیه احکام شرعی نیز متوقف می‌شود، از باب تراحم و وجوب عمل به حکمی که ملاک قوی‌تری دارد، باید مردم را به حال خود گذاشت و تلاش کرد تا از طریق فرهنگی، نه اجبار، به اجرای احکام شرع، که بهترین حکم‌هاست، روی آورند. ضعف حکومت‌ها آن گاه بروز می‌کند که به جای تبلیغ استدلال‌ها و تحلیل‌های خود، به اجرای آمرانه نظرهای خود گرایش پیدا کنند. حضرت امیر(ع) قیس بن سعد را والی مصر کرد. قیس به مردم گفت: با آن حضرت بیعت کنید. مردم خربتا گفتند: ما در حقانیت امارت حضرت شک داریم و نمی‌دانیم وضعیت قتل عثمان چگونه است. ما با تو مخالفتی نمی‌کنیم تا ببینیم نتیجه تحقیقمان چه می‌شود. حضرت به قیس نوشت: با اینان جنگ کن. او پاسخ داد که جنگ با اینان به صلاح نیست. از طرف دیگر، طرفداران معاویه شایع کردند که قیس به معاویه پیوسته است. حضرت او را عزل کرد و محمد بن ابی بکر را به ولایت مصر گمارد. قیس نزد حضرت آمد و موقعیت آن جا را توضیح داد. حضرت امیر(ع) او را تصدیق کرد و بنا به نقل یعقوبی، قبل از جنگ صفین، قیس را به عنوان استاندار جدید آذربایجان برگزید. اما بنابر نقل بلاذری، انتخاب قیس بعد از جنگ صفین بوده است. ۵۶. و پس از کشته شدن محمد بن ابی بکر، حضرت گفت: برای مصر، کسی جز یکی از این دونفر مناسب نیست: یاور ما که از مصر عزلش کردیم یعنی قیس یا مالک بن حارث یعنی اشتر. ۵۷. ابو عبیده سلمانی، با این که ثقه و از اولیای علی ۱ است ۵۸ در جنگ صفین شرکت نکرد و گفت: در حقانیت آن شک داریم به منطقه می‌آیم و جدا خیمه می‌زنیم تا حق بر ما روشن شود. امام(ع) گفت: آفرین، این فهم در دین است هر کس به این راضی نشود جائز و خائن است. ۵۹. ربیع بن خثیم نیز که از زهاد ثمانیه بود، نتوانست حقانیت حضرت امیر(ع) را در جنگ صفین درک کند و از حضرت خواست که او را به منطقه دیگری بفرستد که موقع جنگ در این منطقه نباشد و حضرت(ع) نیز چنین کرد. ۶۰. ۵. نصیحت نصیحت، در لغت، به معنای اخلاص و صداقت ۶۱ و خیرخواهی ۶۲ و اطاعت ۶۳ آمده است. معنای سوم در کتاب‌های معتبر و قدیمی نیامده و با این روایت حضرت امیر(ع) نیز سازگار نیست: حق شما بر من نصیحت کردن من به شماست. ۶۴. اگر نصیحت، به معنای اطاعت باشد باید گفت اطاعت حضرت از مردم و جلب رضایت آنان در بعضی موارد لازم است. معنای دوم نیز با النصیحه لله ۶۵ و النصیحه لکتاب الله که در روایت آمده است سازگار نمی‌باشد، چون خیرخواه خدا و کتاب خدا بودن معنای روشنی ندارد، مگر این که گفته شود، منظور خیرخواهی برای مردم با قصد قربت است. معنای اولی به نظر می‌رسد مناسب‌ترین معناست و با

روایات فوق نیز سازگار است. نصیحت به خدا و قرآن و حاکمان و مسلمانان، یعنی خالص بودن در برابر خدا و پیامبر(ص) و حاکمان و کتاب خدا و مردم. همان گونه که انسان باید نسبت به خدا خالص باشد و ظاهر و باطن کار و عبادتش یکی باشد، در برابر پیامبر(ص) و حاکمان و مردم نیز باید چنین باشد. برخورد خالصانه با پیامبر(ص) و حاکم، یعنی مواجهه بدون ریا و نفاق و غش. یک مسلمان، آن گونه با اینان رفتار می کند که در دل دارد و به آن معتقد است، نه این که در ظاهر از آنان تعریف کند و اطاعت نشان دهد، اما در دل به آن راضی نباشد. برخورد خالصانه و صادقانه با حاکم نه به معنای طرفداری محض از اوست و نه به معنای مخالفت مطلق با او بلکه بدین معناست که اگر آنان را عادل و اطاعتشان را لازم می داند، اطاعت کند. همان گونه که بعد از آن که کمیل با عبدالرحمن بن اشیم جنگید، حضرت امیر(ع) به او نوشت: امامت را نصیحت کردی ۶۶، و اگر آنان را گناهکار یا خطاکار می بیند، به آنان تذکره دهد: هر کس عیب تو را به تو بنمایاند تو را نصیحت کرده است. ۶۷ و هر کس نصیحت نکرد، دوستی اش را خالص نکرده است. ۶۸ به کارگیری کلمه غش در مقابل نصیحت در بعضی از روایات نیز معنای اول را تایید می کند. ۶۹ ممکن است به نظر برسد نصحت له با نصحته فرق دارد، اولی به معنای اطاعت است همانند النصیحه لائمه المسلمین و دومی به معنای پند و اندرز دادن اما با توجه به لغت و کاربرد نصیحت در روایات معلوم می شود که بین این دو فرقی نیست. در روایات هم النصیحه لائمه المسلمین به کار رفته است و هم واما حاکم علی، فالنصیحه لکم و نصحتک امامک. طبق روایتی از حضرت امیر(ع)، کسی را در حضور مردم نباید نصیحت کرد چون باعث کوبیدن شخصیت اوست. ۷۰ از طرف دیگر، بنا به سخن امام سجاد(ع)، نصیحت شونده باید بالش را برای نصیحت کننده نرم کند و به او گوش فرادهد، ۷۱ نصیحتش را بپذیرد ۷۲، او را از همه بیش تر دوست بدارد. ۷۳ در تاریخ حکومت اسلامی، مواردی که مردم به حاکمان نصیحت کرده اند کم نیست از جمله: نصیحت ابوالاسود دولی ۷۴ و احنف بن قیس ۷۵ به حضرت امیر(ع)، و نصیحت قیس بن سعد به محمد بن ابی بکر ۷۶ و نصیحت زنی به عمر ۷۷ و نصیحت حضرت امیر(ع) ۷۸ و عمار یاسر به عثمان ۷۹ البته نصیحت باید به گونه ای باشد که موجب تضعیف نظام نشود. ۶- امر و نهی کسی که به حکمی جاهل است ارشاد می شود، و کسی که می داند سخن و یا عملش خلاف است مورد امر و نهی قرار می گیرد. اگر حاکم اسلامی مشروعیتش را از دست داد و هم چنان غاصبانه به حکومت ادامه می دهد، امر و نهی او بر همگان واجب کفایی است و اگر در عین حقانیت، در مواردی، به حکم خدا عمل نمی کند و مرتکب حرام می شود، اگر جاهل به حکم شرع است، باید او را ارشاد کرد و اگر عالم است نهی او واجب می باشد. البته عمل نکردن او به احکام خدا اگر به گونه ای است که منجر به فسق او می شود، خود به خود از حکومت ساقط می شود، چون عدالت، شرط قطعی حاکم اسلامی است اما ممکن است گفته شود خطاهای حاکمی که، از آغاز حکومتش مشروع بوده است، اگر جزئی و شخصی باشد و ضرری به کرامت اسلام و مسلمین نزند، حکم به انزال او یا جواز خروج بر او مشکل است، بلکه - بنا بر این که عدالت ملکه است - شاید انجام آن، او را از عدالت خارج نکند. و به فرض که از عدالت خارج شود، باید او را نصیحت و ارشاد کرد، و جدا بعید است که در مورد چنین حاکمی نوبت به خروج بر او و راه انداختن جنگ مسلحانه بشود. ۸۰ بنابراین که عموم مردم، مخاطب آیه امر به معروف ۸۱ هستند، در غیر از مجروح کردن و کشتن، همه باید مستقیماً به این وظیفه مهم عمل کنند و نیازمند اجازه حاکم نیستند. و اگر وظیفه شان خروج بر حاکم است که منجر به جرح و قتل او می شود، باید از حاکم مشروع اجازه بگیرند یعنی ابتدا باید حاکم مشروع معین شود و رهبری خروج بر حاکم غاصب را به عهده بگیرد. بعضی گفته اند: مسئول کل و مرجع اصلی و مخاطب به برقراری معروف و قلع منکر به هر وسیله ممکن، امام امت است لکن مردم باید مشارکت داشته باشند ۱۸۲ و اضافه کرده اند که: ائمه(ع) اجازه امر به معروف برای عموم را صادر فرموده اند حتی در روایت، بر دوری کردن و مقداری تنبیه بدنی هم تصریح شده است. ۸۳ پس طبق مبنای دوم هم، امر و نهی کردن حاکم، به اجازه او نیست. مسئولیت اداره صحیح جامعه و برپایی قسط، تنها بر دوش حکومت نیست خدا رسولانش را فرستاده است تا مردم برای برپایی قسط بپاخیزند. ۸۴ و طبق قانون اساسی: 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. ۸۵. گاهی امرونی در مورد نظام سیاسی اسلامی است. در این صورت می توان گفت: بر این فرض که در عصر غیبت، هر گونه نظامی می تواند مشروع باشد و با اجرای احکام الهی، عنوان حکومت اسلامی بر آن صدق می کند، اظهار نظر ارزشی و بیان قضایای انشایی در مخالفت با نظام موجود، و طرفداری از نظام بهتر اسلامی، اگر به اختلال امور مسلمین منجر نشود، مجاز است و می توان از حاکمان خواست که به تغییر نظام بپردازند. اما بر این مبنا که در عصر غیبت نیز تنها، شکل حکومت مبتنی بر ولایت فقیه مشروع است چنین امر و نهی مجاز نیست عبدالله بن ابی، بعد از جنگ بنی المصطلق گفت: ما عزیزان کنونی مدینه را از شهر خارج می کنیم و ذلیلان و کنارزده شدگان را به عزت می رسانیم. ۸۶. طلحه و زبیر و ایادی آنان نیز در دایره حکومت حضرت امیر(ع) بودند و حاکمیت آن حضرت را قبول نداشتند خوارج نیز، در حروراء برای خود امام الصلوه و امام الحرب معین کردند و نظام امامت را منکر شدند اما هیچ کدام قبل از این که در مقابل عامه مسلمین صفآرایی کنند، با مقابله و مقاتله حضرت امیر(ع) مواجه نشدند. امرونی حکومت به قصد تغییر دادن حاکم نیز، اگر حکومت در شخص او متعین نیست، به شرط عدم تضييع حقوق عمومی، در محدوده بیان جایز است. گاهی امرونی حکومت متوجه عملکرد حاکم است. حاکم در معرض خطاست و علاوه بر ارشاد و نصیحت او می توان در مواردی باید او را امرونی کرد. از امام حسن(ع) نقل شده است که: سیاست این است که حقوق خدا و زندگان و مردگان را رعایت کنی... و اما حقوق زندگان این است که... هرگاه ولی امر از راه راست منحرف شد با صدای بلند به او اعتراض کنی. ۸۷. در تاریخ حکومت اسلامی به موارد زیادی برمی خوریم که مردم به انتقاد از عملکرد حاکمان زبان گشوده اند و به آنان امرونی کرده اند. از جمله: الف. اعتراض به عملکرد نظامی: ۱- اعتراض عمر به پیامبر(ص) در صلح حدیبیه ۸، و در مورد انتخاب اسامه. ۲- ۸۹. اعتراض معتب بن قشیر به پیامبر(ص) روز جنگ احد. ۳- ۹۰. اعتراض های متعدد به حضرت امیر(ع) در جنگ صفین ۹۱ و جکمکل ۹۲ و پس از آن و جنگ با معاویه ۹۳، و جنگ با خوارج. ۴- ۹۴. اعتراض های متعدد به امام حسن(ع) در مورد صلح با معاویه. ۹۵. ب. اعتراض به عملکرد سیاسی: ۱- چند اعتراض مالک اشتر به حضرت امیر(ع) ۹۶- ۲. اعتراض محمد بن ابی بکر به حضرت امیر(ع) ۹۷- ۳. اعتراض و برائت جویی عفان بن شرحبیل از حضرت امیر(ع) ۹۸. ج. اعتراض به عملکرد اقتصادی: ۱- اعتراض بعضی به پیامبر(ص) در مورد نحوه تقسیم غنائم ۹۹- ۲. اعتراض مالک به حضرت امیر(ع) ۳- ۱۰۰. اعتراض بعضی به حضرت امیر(ع) در مورد عدم تقسیم اموال بغاه جمل. ۱۰۰. د. اعتراض به عملکرد قضایی: اعتراض یمنی ها به حضرت امیر(ع) در مورد اجرای حد به نجاشی ۱۰۱ در مواردی، اعتراض به عملکرد خلفا نیز گزارش شده است. ۱۰۲. البته امروزه این گونه حقوق جایگاه قانونی پیدا کرده و از طرق ویژه اعمال می شود. در مثل در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران این امر به عهده مجلس خبرگان نهاده شده، چنانکه نظارت بر رئیس جمهوری بر عهده مجلس شورای اسلامی است. و نیز نهادهایی دیگر چون سازمان بازرسی عملکرد سایر مسوولان را زیر نظر دارد. حضور مستمر در صحنه اجتماع بدان است که با این نهادها و سازمانها ارتباط بیشتری داشته باشند گرچه گاهی حضور مستقیم خود آنان و استفاده از این حق لازم است. ۷. مخالفت آنچه به اجمال می توان بیان داشت اینست که، باید به حکم حاکم عمل شود ۱۰۳ و دستورات حکومتی وی مراعات گردد. و این یک اصل است، از سوی دیگر این اصل فراتر از اصول مسلم شریعت نیست. امیر مومنان(ع) فرمود: بر امام فرض است که به ما انزل الله حکم کند و امانت را ادا نماید. پس هرگاه چنین کرد، بر مردم واجب است که از او بشنوند ۱۰۴ چنانچه در بحث قبل گفته آمد امروزه اعمال این امور مجاری قانونی پیدا کرده و ضمن نهادهای قانونی پیش بینی شده است. گفتنی است که این مساله مجال بحث و تحقیق گسترده تری را طلب می کند که امیدوارم توفیق یار گردد تا بدان به پردازم. سخن پایانی این مقاله این است که به طور کلی در مواردی که حقوق مردم تضييع نشود و به اختلال نظام مسلمین منجر نگردد، مردم آزادی سیاسی دارند. مردم و حکومت باید بکوشند تا حقوق یکدیگر را بشناسند و پاسدار آن باشند. محدود شدن دایره آزادی سیاسی مردم در بعضی



موارد، ریشه در صفات ناپسند اخلاقی حاکمان و یا عمل آنان، و در بعضی موارد ناشی از عقیده و عمل نادرست مردم است، که اسلام با مذمت این عوامل محدود کننده آزادی، زمینه توسعه صحیح آن را فراهم کرده است: ۱- صفات ناپسند اخلاقی حاکمان: ضیق صدر، ۱۰۵، غضب، ۱۰۶، از خود راضی بودن، ۱۰۷، ارزش قائل نشدن برای مردم، ۱۰۸، طمعکار بودن، ۱۰۹، قدرت طلبی، استبداد به رای، ۱۱۰، احساس ضعف و عدم اعتماد به نفس، دلبستگی به حکومت، ۱۱۱، احساس استغنا، ۱۱۲، ۲- عمل نادرست حاکمان: از بین بردن مساوات، اجازه دادن حاکم به مردم که او را مدح و ستایش کنند و برای تعظیم او خود را تحقیر نمایند، ۱۱۳، مبارزه طلبی با گروهی از مردم جامعه و یا با ملل دیگر به جز در مورد جهاد ابتدایی، ۱۱۴، روی کار آمدن افراد ضعیف و نالایق، ۱۱۵، عدم ارتباط مستقیم با مردم، ۱۱۶، ۳- عقیده و عمل نادرست مردم: اعتقاد مردم به معصوم بودن حاکم به طور مطلق، اعتقاد به رفع خطا از حاکم، اعتقاد به تأیید حتمی همه کارهای حاکم از جانب امام عصر(ع)، اعتقاد به این که اعتراض به حاکم، از قدرت او می‌کاهد و او را در اداره امور کشوری ناتوان می‌کند، و. بنابر آن چه گذشت، آزادی سیاسی، آزادی مردم در صحنه سیاست و یا نبود فشار سیاسی است. و به دلیل (لزوم اهتمام به امور مسلمانان) و (مسئولیت حاکم در قبال رعیت)، مردم در نظام اسلامی باید در صحنه سیاست حاضر باشند و با استفاده از آزادی سیاسی، حضور سیاسی خود را تقویت نمایند. مردم آزادند که حاکمان واجد شرایط را برگزینند و بر حکومت اسلامی نظارت کنند و اگر به جهل یا خطای او پی بردند، او را - به تناسب ارشاد، نصیحت، امرونی نمایند و از او نزد مرجع مستقل قضایی شکایت کنند، و در مواردی به مخالفت با او بپردازند. حضور مستمر مردم و نظارت دقیق بر کار حاکمان و نصیحت و اعتراض به آنان، با کار روزمره مردم سازگار نیست و ممکن است رها شود و یا، در بعضی از موارد، با نظم عمومی منافات داشته باشد و به مصلحت جامعه اسلامی نباشد از این رو مردم می‌توانند استفاده از این آزادی‌ها را قانون مند کنند و افراد یا نهادهایی، نظیر مجلس شورا و خبرگان، را برای انجام این وظیفه مهم انتخاب کنند. پی نوشت‌ها: ۱. منتسکیو، روح القوانين، ص ۲۹۳. ۲. کارل کوهن، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۱۸۴. ۳. کریم یوسف احمد کشاکش، الحریات العامه فی الانظمه السياسیه المعاصره، ص ۶۱. ۴. جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ص ۳۱. ۵. مصطفی رحیمی، قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، ص ۱۹۰. ۶. طباطبایی مومنی، آزادیهای عمومی و حقوق بشر، ص ۹۶. ۷. علامه مجلسی، بحارالانوار (چاپ اسلامی) ج ۷۴، ص ۳۳۷ و ۱۱۶. ۸. عن النبی (ص): من اصبح ولم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم. نیز به همین مضمون ص ۳۳۸ و ۳۳۹. ۹. نظیر سخن خدا: واصلحوا ذات بینکم. و سخن پیامبر(ص): اصلاح ذات البین از اقامه نماز و دادن زکات فراتر است. ۱۰. حسن سیدعلی القبانچی، شرح رساله الحقوق ج، ص ۳۷۵. ۱۱. تاریخ طبری (دارالکتب العلمیه، بیروت) ج ۳، ص ۶۸ و ان ریتم عاملا- عمل غیر الحق زائعا، فارفعوه الی وعاتبونی فیه، فانی بذلک اسعد، واتم بذلک جدیرون ۱۱. علامه مجلسی، بحارالانوار (بیروت) ج ۷۲، ص ۳۸. ۱۲. عن النبی (ص): کلکم راع و کلکم مسوول عن رعیتة. ۱۳. ابن طاووس، کشف المحجبه، ص ۱۸۰. ۱۴. حسینعلی منتظری، ولایه الفقیه ج، ص ۵۰۵. ۱۵. ابن الاثیر، الکامل (دار صادر، بیروت) ج ۳، ص ۱۹۳، فغشی الناس علیا فقالوا: نبایعک، فقد تری ما نزل بالاسلام وما ابتلینا من بین القری. فقال علی(ع): دعونی والتمسوا غیری فانا مستقبلون امرالہ وجوه وله الوان لاتقدم به القلوب ولا تثبت علیه العقول. ولما اجتمعوا یوم الیوم الجمعه حضر الناس المسجد وجاء علی(ع) فصعد المنبر وقال: ایها الناس عن ملا- واذن ان هذا امرکم لیس لاحدک فیه حق الا- من امرتم وقد افترقنا بالامس علی امر وکنت کارها لامرکم فایتم الا ان اکون علیکم الا وانه لیس لی دونکم الا مفاتیح مالکم، معی ولیس لی ان آخذ درهما دونکم. ۱۶. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه: ۲۷، ولكن لاری لمن لایطاع. ۱۷. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۶۵، ولیس لمعاویه بن ابی سفیان ان یعهد الی احد من بعده عهدا بل یکون الامر من بعده شوری بین المسلمین ۱۸. عیون اخبارالرضا، ج ۲، ص ۶۲. ۱۹. نهج البلاغه، نامه: ۵۴، وانکما ممن ارادنی وبایعنی وان العامه لم تبایعنی لسلطان غالب ولا لعرض حاضر. ۲۰. تنقیح المقال، ج، ص ۱۸۶، الکامل، ج ۳، ص ۲۱۵، وسار کعب بن سور الی اهل المدینه یسالهم. فلما قدمها اجتمع الناس الیه، وکان یوم جمعه، فقام وقال: یا اهل المدینه،

انا رسول اهل البصره، نسالکم هل اکره طلحه والزبیر علی بیعه علی ام اتیها طائعین؟ ۲۰. مالک الاشر، ص: ۲۲۸. فامر علی (ع) باحضار عبدالله بن عمر، فقال له: بایع، قال: لا بایع حتی یبایع جمیع الناس. فقال له علی (ع): فاعطنی حمیلا ان لا تبرح. قال: ولا اعطیک حمیلا. فقال الاشر: یا امیرالمومنین ان هذا رجل قد امن سوطک و سیفک فدعنی اضرب عنقه. فقال (ع): لست ارید ذلك منه علی کره، خلوا سبیله. ۲۱. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۴، ذیل بحث تکوین اجتماع. ۲۲. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۲۱۶. ۲۳. مجله پیام زن، سال اول، ش ۶، مقاله زن و سیاست از شهید مطهری. ۲۴. شیخ مفید، مصنفات الشیخ المفید، ج ۳، ص: ۴۲۰. یامعشر الناس! قد استخلفت علیکم عبدالله بن العباس، فاسمعوا له و اطیعوا امره ما طاع الله و رسوله، فان احدث فیکم او زاغ عن الحق فکاعلمونی اعز له عنکم فانی ارجو ان اجده عقیفا تقیا ورعا، وانی لم ادله علیکم الا- وانا اظن ذلك به غفر الله لنا ولکم. ۲۵. نهج البلاغه، خطبه: ۲۱۶. فلا تکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل، فانی لست فی نفسی ثبوت ان اخطی ولا آمن ذلك من فعلی، الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی. ۲۶. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲، ص ۲۵۹. ۲۷. همان، ج ۱۶، ص ۳۲. ۲۸. نهج البلاغه، نامه: ۵۰. وان لکم عندی اکلا احتجز دونکم سرا الا فی حرب. ۲۹. مسند احمد بن حنبل، ج ۵، ص: ۲۳۹. قال رسول الله (ص): من ولی من امر الناس شیئا فاحتجب عن اولی الضعفه والحاجه، احتجب الله عنه یوم القیامه. ۳۰. نهج البلاغه، نامه ۶۷. ۳۱. نساء (۴) آیه: ۵۹. یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، فان تنازعتم فی شیء ک فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تومنون بالله و الیوم الآخر ۳۲. ر. ک. محمد البهی، الدین والدوله، ص ۵۴۳ و ۵۴۷. ۳۳. خلافت و ملوکیت، ص ۳۴. ۳۴. مهدی بازرگان، بازیابی ارزشها، ص ۳۷۰. ۳۵. حسینعلی منتظری، ولایه الفقیه، ج ۳، ص ۴۳۸. ۳۶. همان. ۳۷. محمدیوسف مصطفی، حریه الرای فی الاسلام، ص ۹۱. ۳۸. همان، ص ۶۹. نیز ر. ک: سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۹۰. ۳۹. تاریخ یعقوبی، ترجمه آیتی، ج ۳، ص ۴۳۸. ۴۰. منقری، وقعه صفین، ص ۵۰۰. ۴۱. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۱۰۳. ۴۲. مالک الاشر، ص ۱۳۳. ۴۳. همان، ص ۱۳۱. ۴۴. همان، ص ۱۸۶. ۴۵. تاریخ طبری، ج ۲، ص: ۷۰۴ (فقال ابن عباس: فقلت لعلی: اما اول ما اشار به علیک فقد نصحک و اما الآخر فغشک و انا اشیر علیک بان تثبت معاویه فان بایع لک فعلی ان اقلعه من منزله. قال علی (ع): لا والله لا اعطیه الا السیف. فقلت: یا امیرالمومنین: انت رجل شجاع لست بارب بالحرب، اما سمعت رسول الله (ص) یقول: الحرب خدعه؟ فقال علی (ع): بلی ۱. یابن عباس من هنیئاتک و هنیئات معاویه فی شیء، تشیر علی واری فاذا عصیتک فاطعنی. قال: فقلت: افعل ان ایسر مالک عندی الطاعه). ۴۶. پیامبر (ص) در جنگ بدر به مردم گفت: اشیروا علی ایها الناس (المغازی، ج ۳، ص ۴۸) و در جنگ احد با تکرار همین جمله، از رای خود به سود دیگران صرف نظر کرد. ۴۷. باقر حکیم، الحکم الاسلامی بین النظریه و التطبيق، ص ۱۱۷. ۴۸. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۶۹، حدیث: ۲ (قال رسول الله (ص): انما افضی بینکم بالبینات و الایمان، و بعضکم الحن بحجته من بعض. فایما رجل قطعت له من مال اخیه شیئا فانما قطعت له به قطعه من النار). نیز حدیث سوم. ۴۹. بلاذری، انساب الاشراف، تحقیق محمودی، ج ۲، ص: ۱۶۲ (اما بعد فان قوما من اهل عملک اتونی فذکروا ان لهم نهرا قد عفا و درس، و انهم ان حفروه و استخرجوه عمرت بلادهم و قروا علی کل خراجهم و زاد فیء المسلمین قبلهم و سالونی الكتاب الیک لتاخذهم بعمله و تجمعهم لحفره و الانفاق علیه، و لست اری ان اجبر احدا علی عمل یکرهه، فادعهم الیک فان کان الامر فی النهر علی ما وصفوا فمن احب ان یعمل فمره بالعمل، و النهر لمن عمله دون من کرهه، و لان یعمروا و یقروا احب الی من ان یضعفوا و السلام). ۵۰. نهج البلاغه، خطبه: ۳۶ (و قد کنت نهیتکم عن هذه الحکومه، فایتم علی اباء المنابذین، حتی صرفت رای الی هواکم). ۵۱. همان، نامه: ۵۳ (وان ظنت الرعیه بک حیفا فاصحر لهم بعدرک، و اعدل عنک ظنونهم باصحرارک، فان فی ذلك ریاضه منک لنفسک و رفقا برعیتک). ۵۲. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۴، ص ۹۳. ۵۳. همان، ج ۱۵، ص ۲۲۶. ۵۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۷ و ۱۰۰. ۵۵. همان، اصل ۵۹. ۵۶. علی اکبر ذاکری، سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب، ص ۴۶۷. ۵۷. تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۱۲۶. ۵۸. معجم الرجال، ج ۱، ص: ۹۴. عیبده السلمانی من اصحاب علی (ع)، رجال الشیخ. و عدده البرقی من اولیاء امیرالمومنین علیه السلام. ۵۹. وقعه صفین، ص ۱۱۵، اخبار الطوال، ص ۱۶۵. ۶۰.

وقعه صفین، ص ۱۱۵، شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۳، ص ۱۸۶. ۶۱. مصباح المنیر: الاخلاص والصدق والمشوره والعمل. لسان العرب: الناصح: الخالص. نصحت له نصیحتی ای اخلصت له وصدق. مفردات راغب: نصحت له الرد ای اخلصته: ناصح العسل خالصه. التعریفات: النصح: اخلاص العمل عن شوائب الفساد. نهايه: اصل النصح فی اللغة الخلو. ۶۲: نهايه: النصیحه: کلمه یعبر بها عن جمله هی اراده الخیر للمنصوح له. تاج العروس: النصیحه: الارشاد الی ما فیہ صلاح المنصوح له. ۶۳. مجمع البحرین: النصیحه لائمه المسلمین هی شده المحبه لهم وعدم الشک فیهم وشده متابعتهم فی قبول قولهم وفعلهم وبذل جهدهم ومجهودهم فی ذلك. ۶۴. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه: ۳۴، واما حقکم علی فالنصیحه لکم. ۶۵. الدین، النصیحه لله ولرسوله ولائمه المومنین. ۶۶. مجله نور علم، ش ۱۲، ص ۵۵، مقاله احمدی میانجی: وقد احسنت النظر للمسلمین ونصحت امامک ۶۷. غرر الحکم ودرر الکلم، ج ۵، ص: ۱۵۷، من بصرک عیبک، فقد نصحک. ۶۸. همان، ج ۶، ص: ۷۵، ما اخلص الموده من لم ينصح. ۶۹. برقی، المحاسن، ج ۲، ص: ۶۰۴، عن ابی جعفر (ع): اتبع من یبکیک وهو لک ناصح ولا تتبع من یضحکک وهو لک غاش. نیز غرر ودرر، ج ۶، ص: ۱۳۱، مراره النصح انفع من حلاوه الغش. نیز حضرت امیر (ع)، نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه: ۱۱۸، فاعینونی بمناصحه ک خلیه من الغش سلیمه من الريب. ۷۰. غرر ودرر، ج ۶، ص: ۱۷۲، نصحک بین الملا- تقریب. ۷۱. شیخ صدوق، الامالی، ص ۳۰۶. ۷۲. تحف العقول، (موسسه النشر الاسلامی)، ص: ۴۵۷، وقال الامام الجواد (ع): المومن یتحتاج الی توفیق من الله وواعظ من نفسه وقبول ممن ینصحہ. ۷۳. بحار الانوار، بیروت، ج ۷، ص: ۲۸۲، قال الصادق (ع): احب اخوانی الی من اهدی عیوبی الی. ۷۴. شیخ محمد تقی تستری، قاموس الرجال، ج ۶، ص: ۴۳۴، فکتب ابوالاسود الی علی (ع): اما بعد، فان الله جل وعلا- جعلک والیا موتما وراعیا مستولیا، وقد بلوناک فوجدناک عظیم الامانه ناصحا للرعیه توفر لهم فیهم وتظلف نفسک عن دنیاهم، فلاتاکل اموالهم ولا ترتشی فی احکامهم وان ابن عمک قداکل ما تحت یدیه بغير علمک، فلم یسعی کتمانک ذلك. فانظر - رحمک الله - فی ما هناک واکتب الی برایک فی ما احببت، انته الیه والسلام. ( فکتب الیه علی (ع): اما بعد، فمثلك نصح الامام والامه وادی الامانه ودل علی الحق. وقد کتبت الی صاحبک فی ما کتبت الی فیہ من امره ولم اعلمه انک کتبت، فلاتدع اعلامی بما یتکون بحضورک مما النظر فیہ للامه صلاح، فانک بذلک جدیر، وهو حق واجب علیک. ) ۷۵. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۱۵۶. ۷۶. همان، ص: ۱۲۶، لما حدث قیس بن سعد بمجیء محمد بن ابی بکر، وانه قادم علیه امیرا، تلقاه وخلا به وناجاه. فقال: انک جئت من عند امرء لارای له، وليس عزلکم ایای بمانعی ای انصح لکم، وانا من امرکم هذا علی بصره، واتی فی ذلك علی الذی کنت اکاید به معاویه وعمرا واهل خربتا، فکایدهم به، فانک ان تکایدهم بغيره تهلك. ووصف قیس بن سعد المکابده الثی کان یکایدهم بها. واغشاه محمد بن ابی بکر وخالف کل شیء امره به. فلما قدم محمد بن ابی بکر وخرج قیس قبل المدینه، بعث محمد اهل مصر الی خربتا، فاقتتلوا، فهزم محمد بن ابی بکر. فبلغ ذلك معاویه وعمرا. فسار باهل الشام حتی افتتحا مصر وقتلوا محمد بن ابی بکر ولم ترل فی حیز معاویه، حتی ظهر وقدم قیس بن سعد المدینه - فقدم ابن سعد علی علی (ع)، فلما بائه الحدیث وجاءهم قتل محمد بن ابی بکر عرف ان قیس بن سعد کان یوازی امورا عظاما من المکاید، وان من کان یشیر علیه بعزل فقیس بن سعد لم ینصح له - مبلغ علیا وثوب اهل مصر علی محمد بن ابی بکر واعتمادهم اياه. فقال: ما لمصر الا - احد الرجلین! صاحبنا الذی عزلناه عنها - یعنی قیسا - او مالک بن الحارث - یعنی الاشر. ) ۷۷. محمد یوسف مصطفی، حریه الراى فی الاسلام، ص ۹۲. ۷۸. عبدالرزاق، المصنف، ج ۱، ص ۳۳۴. ۷۹. مجله قضایى و حقوقی دادگستری، ش ۳، ص ۱۶، مقاله محمد حسن مرعشی. ۸۰. حسینعلی منتظری، ولایه الفقیه، ج ۳، ص ۶۱۸. ۸۱. آل عمران (۳) آیه: ۱۰۴، ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر، یامرون بالمعروف وینهون عن المنکر. ۸۲. احمد آذری قمی، ولایت فقیه، ج ۲، ص ۱۷۷. ۸۳. همان. ۸۴. حدید (۵۷) آیه: ۲۵، لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب والمیزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحدید فیہ باس شدید ومنافع للناس ویعلم الله من ینصره ورسله بالغیب، ان الله قوی عزیز. ) ۸۵. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۸. ۸۶. تفسیر نمونه، ج ۲۴، ص ۱۵۶. ۸۷. هاشم معروف الحسنی، سیره الائمه الاثنی عشر، ج ۳، ص ۵۲۵. ۸۸. ابن هشام، السیره النبویه، ج ۳،

ص: ۳۳۱) ثم اتبع رسول الله (ص) فقال: يا رسول الله: الستك برسول الله؟ قال: بلى قال: او لسنا بالمسلمين؟ قال: بلى قال: او ليسوا بالمشركين؟ قال: بلى قال: فكعكلامك نعطي الدينه في ديننا؟ قال: انا عبدالله ورسول, لن اخاف امره, ولن يضيعني! قال: فكان عمر يقول: ما زلت اتصدق واصوم واصلى واعتق من الذى صنعت يومئذ! مخافه كلامى الذى تكلمت به حتى رجوت ان يكون خيرا. ۸۹. همان, ج ۴, ص: ۳۰۰ ان رسول الله (ص) استبظا الناس فى بعث اسامه بن زيد, وهو فى وجعه, فخرج عاصبا راسه حتى جلس على المنبر, وقد كان الناس قالوا فى امره اسامه: امر غلاما حدثا على جله المهاجرين والانصار. فحمد الله واثنى عليه بما هو له اهل ثم قال: ايها الناس, انفذوا بعث اسامه فلعمري لئن قلت فى امارته لقد قلت فى اماره ابيه من قبله وانه لخليق للاماره وان كان ابوه لخليقا لها. ۹۰. همان, ج ۲, ص: ۱۶۹ ومعتب الذى قال يوم احد: لو كان لنا من الامر شىء ما قتلنا هيننا. فانزل الله تعالى فى ذلك من قوله ۱ وهو الذى قال يوم الاحزاب: كان محمد يعدنا ان ناكل كنوز كسرى وقيصر, واحدا لا يامن ان يكذهب الى الغائط, فانزل الله عزوجل فيه: واذا يقول المنافقون والذين فى قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله الا غرورا. ۹۱. پيكار صفين, ص ۷۲۰ و ۱۶۱ و ۱۶۲ تاريخ طبرى, ج ۳, ص: ۱۰۲ (فقال الاشعث واولئك الذين صاروا خوارج بعد: فانا قد رضينا بابى موسى الاشعري. قال على (ع): فانكم قد عصيتمونى فى اول الامر فلا تعصونى الاين. انى لا ارى ان اولى اباموسى. فقال الاشعث و... لانرضى به...). ۹۲. مالک الاشتهر, ص ۲۷۷, طبرسى, الاحتجاج, ج ۳, ص ۲۴۸ نهج البلاغه, قصاص الحكم, ش ۲۶۲ تاريخ طبرى, ج ۳, ص: ۵۶) ثم اقبل على الا-حرف فقال: تربصت فقال: ما كنت ارانى الا قد احسنت, وبامرك كان ما كان يا امير المؤمنين. فارق فان طريقك الذى سلكت بعيد وانت الى غدا اخرج منك امس, فاعرف احسانى واستصف مودتى لغد, ولا تقولن مثل هذا, فانى لم ازل لك ناصحا. ابن ابى الحديد, شرح نهج البلاغه, ج ۴, ص ۹۵ قاموس الرجال, ج ۳, ص ۱۳۵ طبرسى, الاحتجاج, ج ۳, ص ۱۷۰. ۹۳. الامامه والسياسه, ج ۳, ص: ۱۶۸ (فقال الناس يا امير المؤمنين تدع هولاء القوم وراءنا يخلفوننا فى عيالنا واموالنا؟ سربنا اليهم فاذا فرغنا منهم نهضنا الى عدونا من اهل الشام, و سيمای كار گزاران على بن ابى طالب امير المؤمنين), ج ۳, ص ۱۸۵. ۹۴. ابن ابى الحديد, شرح نهج البلاغه, ج ۲, ص: ۹۰ (فلما دخل منزله ودخل عليه وجوه اصحابه, قال لهم: اشيروا على برجل صليب ناصح, يحشر الناس من السواء. فقال له سعيد بن قيس: يا امير المؤمنين, اشير عليك بالناصح الارب الشجاع الصليب, معقل بن قيس التميمي. قال: نعم...). ۹۵. بحار الانوار (بيروت), ج ۴, ص: ۲۸) ثم ان سعد بن مسعود اتاه (ع) بطيب وقام عليه حتى برا وحوله الى بيض المدائن فمن الذى يرجو السلامه بالمقام بين اظهر هولاء القوم, فضلا على النصره والمعونه. وقد اجاب (ع) حبر بن عدى الكندى لما قال له: سودت وجوه المؤمنين. فقال (ع): ما كل احد يجب ما تحب ولا رايه كرايك, وانما فعلت ما فعلت ابقاء عليكم. ( ۹۶. تاريخ طبرى, ج ۳, ص: ۷۱... فقال الاشتهر لعلى: قد كنت نهيتك ان تبعث جريرا واخبرتك بعداوته وغشه ولو كنت بعثتني كان خيرا من هذا الذى اقام عنده حتى لم يدع بابا يرجوا فتحه الا فتحه ولا بابا يخاف منه الا اغلقه. فقال جرير: لو كنت ثم لقتلوك... فقال الاشتهر: ... لو اطاعنى فيك امير المؤمنين لجسك واشباهك فى محبس لا تخرجون منه حتى تستقيم هذه الامور). ۹۷. تاريخ طبرى, ص: ۱۲۷ (ولما بلغ محمد بن ابى بكر ان عليا قد بعث الاشتهر شق عليه. فكتب على الى محمد بن ابى بكر عند مهلك الاشتهر وذلك حين بلغه موجه محمد بن ابى بكر لقدم الاشتهر عليه: بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله على امير المؤمنين الى محمد بن ابى بكر سلام عليك فقد بلغنى موجدتك من تسريحى الاشتهر الى عملك وانى لم افعل ذلك استبظاء لك فى الجهاد...). ۹۸. سيمای كار گزاران على بن ابى طالب, ج ۳, ص ۴۰۸. ۹۹. ابن هشام, السير النبويه, ج ۴, ص: ۱۴۲) لما اعطى رسول الله (ص) ما اعطى من تلك العطايا فى قريش وفى قبائل العرب, ولم يكن فى الانصار منها شىء, وجد هذا الحى من الانصار فى انفسهم, حتى كثرت منهم القاله...). نيز, ص: ۱۳۶) واعطى رسول الله (ص) عباس بن مرداس... فسخطها, فعاتب فيها رسول الله (ص), فقال عباس بن مرداس يعاتب رسول الله (ص):... فقال رسول الله (ص): اذهبوا به, فاقطعوا عنى لسانه. فاعطوه حتى رضى, فكان ذلك قطع لسانه الذى امر به رسول الله (ص) ۱۰۰. تاريخ طبرى, ج ۳, ص: ۵۹) كان من سيره على ان لا يقتل مدبرا ولا يذفف على جريح ولا يكشف ستر ولا ياخذ مالا. فقال قوم يومئذ يوم الجمل: ما يحل دماءهم ويحرم علينا اموالهم؟ فقال على (ع): القوم

امثالکم، من صفح عنا فهو منا ونحن منه ومن ليج حتى يضاب فقتاله منى على الصدر والنحو وان لكم فى خمسہ لغنى. فيومئذ تكلمت الخوارج. ( ۱۰۱. محمدرضا حکیمی و دیگران، الحياه، ج ۲، ص: ۴۷۷) ان عليا(ع) لما حد النجاشى غضب اليمانيه، فدخل طارق بن عبدالله عليه فقال: يا اميرالمومنين! ما كنا نرى ان اهل المعصيه والطاعه واهل الفرقة والجماعه عند ولاه العدل ومعادن الفضل سيان فى الجزاء، حتى راينا ما كان من صنعك باخى الحرث، فاوغرت صدورنا وشئت امورنا، وحملتنا على الجاره التى كنا نرى ان سبيل من ركبها النار. فقال: وانها لكبيره الا على الخاشعين. يا خانهد! وهل هو الا رجل من المسلمين؟ انتهبك حرمة ما حرم الله، فاقمنا عليه حدا كان كفارته. ان الله تعالى قال: ولايجر منكم شأن قوم على الا- تعدلوا، اعدلوا هو اقرب للتقوى. فلما جنه الليل همس هو والنجاشى الى معاويه... ( ۱۰۲. محمديوسف مصطفى، حريه الراى فى الاسلام، ص ۹۵ و ۹۶ نهج البلاغه، عبده، ج ۲، ص ۲۶۱ الغدير، ج ۹، ص ۷۱ نهج البلاغه، صبحى صالح، نامه ۱ مالک الاشرى، ص ۲۱۵ الامامه والسياسه، ج، ص ۱۰۱ تاريخ طبرى، ج ۳، ص ۲۶۸، سيدقطب، عدالت اجتماعى در اسلام، ص ۳۵۷ و ۳۲۲، تاريخ يعقوبى، ترجمه آيتى، ج ۲، ص ۵۴ حريه الراى فى الاسلام، ص ۹۲ و ۹۶. ۱۰۳. به دليل اين آيه ها: نساء(۴) آيه ۵۹ احزاب(۳۳) آيه ۳۶ نساء(۴) آيه ۶۵. و چندین طایفه از روایات: ۱- روایاتی که برای اثبات نصب حاکمان اسلامی و اطاعت از آنان مورد استدلال قرار گرفته است. ۲- روایاتی که دلالت دارد بر این که مناصب قضات عامه برای قضات شیعه قرار داده شده است. ۳- روایاتی که دلالت دارد بر این که اگر حکم، با موازین قضایی صادر شده باشد، حق محکوم علیه ساقط می شود. ۴- روایاتی که بر حرمت نقض حکم حاکم دلالت دارد. ۵- روایاتی که بر وجوب حفظ نظام دلالت می کند. ۶- روایات دال بر لزوم همراهی با جماعت مسلمین و حرمت شکستن بیعت با امام ۷- فحوای روایاتی که به اطاعت از حکام جور امر می کند ۸- روایاتی که امامت و حکومت را نظام مسلمین می داند ۹- روایات مختلف دیگر. ۱۰۴. کنز العمال، ج ۵، ص ۷۶۴۱. ۱۰۵. غررالحکم ودررالکلم، ج، ص: ۳۲۹) آله الیاسه سعه الصدر). ۱۰۶. همان، ج ۲، ص: ۲۸۸ (ایاک والغضب فاوله جنون و آخره ندم). ۱۰۷. نهج البلاغه، حکمت: ۶) (ومن رضى عن نفسه كثر الساخط عليه). ۱۰۸. همان، نامه: ۷۶ (سع الناس بوجهك ومجلسك وحکمك). ۱۰۹. همان، حکمت: ۱۸۰ (الطمع رق موبد). ۱۱۰. همان، حکمت: ۱۷۹ (اللجاجه تسل الراى). و: ۱۶۱ (من استبد برایه هلك). ۱۱۱. همان، نامه: ۵۰ (فان حقا على الوالى الا- یغیره على رعیتہ فضل ناله ولا طول خص به). ۱۱۲. علق(۹۶) آیه: ۶ (کلا- ان الانسان لیطغى ان رآه استغنى). ۱۱۳. نهج البلاغه، حکمت: ۱۱۶ (کم من مستدرج بالاحسان الیه ومغرور بالستر علیه ومفتون بحسن القول فيه) وخطبه: ۲۱۶) (وربما استحلی الناس الثناء بعد البلاء، فلا تتنوا على بجمیل ثناء، لاخراجى نفسى الى الله سبحانه والیکم من التقیه فى حقوق لم افرغ من ادائها وفرائض لا بد من امضائها، فلا تکلمونى بما تکلمکم به الحیابره ولا تتحفظوا منى بما يتحفظ به عند اهل البادره ولا تتخالطونى بالمصانعه.... ۱۱۴. همان، حکمت: ۲۳۳) (لا تدعون الى مبارزه. وان دعیت اليها فاجب. فان الداعلى اليها باغ والباغى مصروع). ۱۱۵. همان، حکمت: ۱۰۲. (...فعند ذلك يكون السلطان بمشوره النساء واماره الصبيان وتدير الخصيان). ۱۱۶. همان، نامه: ۵۳ (فلا تطولن احتجاجك عن رعيتك فان احتجاج الولاه عن الرعيه شعبه من الضيق وقله علم بالامور). منبع: حکومت اسلامی شماره ۳ نویسنده: مهدی منتظر قائم

## آزادی

آزادی آزادی از اصولی است که هر انسانی در نهاد خود با آن مانوس است. و پس از حیات از برترین نعمت های خداوند به شمار می رود. امروزه پژوهش و تحقیق در آزادی در صدر پژوهشهای کلامی و سیاسی قرار دارد. در این حوزه، مباحث فراوانی هست که نیاز به کاوش و تأمل دارد از جمله مفهوم آزادی، رابطه آزادی و عدالت، رابطه آزادی و قدرت، قلمرو آزادی و..... در این نوشتار به اختصار به موضوع زندگی و آزادی نظر شده است. نخست از حق حیات به عنوان مقدمه سخن رفته و در ادامه، اصل آزادی از نگاه منابع دینی به بحث گذارده شده است. امید است توفیق یار گردد تا به عرصه های دیگر آن نیز پرداخته شود. حق



حیات حیات انسانی، نعمت الهی است که باید در حفظ آن کوشید. در شریعت اسلامی کشتن انسان از گناهان بزرگ است. در این دستور انسان دیندار و بی دین برابرند. در این جا شواهدی چند بر این مطلب ایراد می گردد: الف. حرمت کشتن انسان: خدا می گوید: هر یک از شما مومنی را به عمد بکشد، جهنم سزای اوست. ۱ و پیامبر (ص) گفت: ...هر کس لاله الا الله گفت مال و جان او از جانب من مصون است ۲ و امام صادق (ع) گفت: ... تا زمانی که ذمی به جزیه ایمان دارد و آن را می پردازد و با آن به جحد و انکار نپرداخته است بر مسلمان حرام است که او را بکشد. ۳-۲. حرمت کشتن انسان بی دین: الف - حرمت کشتن انسان به طور مطلق: خدا می گوید: ...هر کس انسانی را، نه به خاطر قصاص و یا فساد بر روی زمین، بکشد مثل این است که همه مردم را کشته است. ۴ و پیامبر (ص) هر کس را که در مدینه حادثه ای بیافریند یا به چنین کسی پناه دهد لعنت کرد. راوی می گوید گفت: حادثه چیست؟ گفت: کشتن ۵. در این باره، در صورتی می توان به سخن پیامبر (ص) استناد کرد که اولاً: مدینه خصوصیتی نداشته است و دست کم، حکم پیامبر (ص) شامل قلمرو حکومت اسلامی بشود. ثانیاً: حکومتی بودن بیان حضرت، اثبات نشود. ثالثاً: اطلاق کشتن با ادعای انصراف به مسلمانان و یا وجود قدر متیقن در مقام مخاطب متزلزل نشود. نقل شده است که امام صادق (ع) در یکی از مسافرت ها مردی را مشاهده کرد که در گوشه ای افتاده. به یار همسفرش گفت: گمان می کنم این مرد تشنه باشد او را سیراب کند. وی به بالین او آمد و ناگهان برگشت. حضرت گفت: سیرابش کردی؟ پاسخ داد: نه، مردی یهودی است. امام صادق (ع) از شنیدن این سخن حالش دگرگون شد و به حالت خشم فرمود: باشد، مگر انسان نیست؟! ۶ روایاتی که حرمت خودکشی انسان را بیان کرده است ۷ نیز می تواند دلیل مطلب باشد مگر این که اثبات شود: مخاطب آیات و روایات همیشه مسلمانان هستند و حرمت خودکشی انسان، از بی دینان انصراف دارد. ممکن است گفته شود از روایت ذیل می توان جواز کشتن بی دینان را به دست آورد: خدا به موسی وحی کرد: قسم به عزتم ای موسی اگر انسانی که کشتی یک لحظه اقرار کرده بود که من خالق و رازق هستم، طعم عذابم را به تو می چشانم همانا از تو گذشتم فقط بدین خاطر که او یک لحظه اقرار نکرده بود که من خالق و رازق هستم. ۸ به نظر می رسد از این حدیث، آن جواز به دست نیاید چون اولاً: مورد روایت، کشتن عمدی نیست و موضوع این مقاله ممنوعیت قتل عمد است. ثانیاً: ..از جمله از تو گذشتم می توان فهمید که حتی کشتن غیر عمدی انسان بی دین نیز ابتدائاً مجاز نیست ولی مورد عفو خداست. ب - لازمه آزادی دینی: خدا می گوید: اجباری در دین نیست. ۹ اگر منظور از دین عقیده دینی است، نفی اجبار در آن به معنای عدم امکان آن است و نفی از اجبار در آن به معنای نکنید که نمی شود یعنی نفی از کاری که نشدنی است. به نظر می رسد نفی از امر مکحل درست نیست و اگر دین به معنای اعتقاد قلبی باشد باید عدم اجبار در آن را به معنای نفی گرفت. اما اگر منظور از دین اظهار عقیده دینی است، نفی اجبار در آن یعنی، اظهار اعتقاد دینی در دایره شریعت اجباری نیست و نفی از اجبار در آن یعنی، کسی را به اظهار اعتقاد دینی مجبور نکنید. به نظر می رسد اگر منظور از دین اظهار عقیده دینی باشد، نفی و نهی از اجبار آن به هم نزدیک می شود و می توان گفت که سخن خدا، چه اجباری باشد و چه انشایی، بیانگر ممنوعیت اجبار در اظهار عقیده دینی است، که لازمه اش حرمت کشتن انسان به طور مطلق است. وقتی می گوید اقرار به دینداری را بر او تحمیل نکنید یعنی زندگی اش را به رسمیت بشناسید. نمی توان گفت بی دین یا باید ایمان بیاورد و یا کشته شود. اگر اجبار کردن او به اعتراف به توحید جایز نیست چگونه می توان او را به دلیل بی دینی کشت؟ ج - فرمان حضرت امیر (ع) به والی مصر: حضرت علی (ع) به محمد بن ابی بکر امر کرد که زندیقانی که ادعای اسلام می کرده اند بکشد و بقیه زندیقان را به حال خود واگذارد که هر چه می خواهند ببرستند. ۱۰ در صورتی می توان به این حدیث استناد کرد که احتمال حکومتی بودن فرمان حضرت، و عقیب توهم خطر بودن آن اثبات نشود. به نظر می رسد اثبات این دو احتمال مخالف با اصول، کار آسانی نباشد. د - وجود مشرک در زمان حکومت حضرت پیامبر (ص) و حضرت امیر (ع): در عصر خلافت امیرالمومنین (ع) قطعا در بلاد اسلامی مثل عراق و ایران و مصر، کفار غیر اهل کتاب و مجوس، زیاد یافت می شده است و معهود نبوده است که حضرت امیر (ع) به عمالش امر کند که آنان

را به پذیرش اسلام یا قتل مجبورکنند؟ ۱۱ در زمان حکومت حضرت رسول (ص) در مدینه نیز بت پرستان بوده اند: کفار قریش به عبدالله بن ابی سلال و کسانی از اوس و خزرج که با او بودند نامه نوشتند. پیامبر (ص) آن زمان در مدینه بود. ۱۲ مردم مکه نیز مشرک بودند و با ورود پیامبر (ص) بسیاری از آنان مسلمان شدند اما دلیلی نداریم که همه مردم مسلمان شده باشند. ه - روایات دال بر لزوم اخذ جزیه از مشرکان: حضرت رسول (ص) به مردم یمن نوشت: هرکس نماز می گزارد و به قبله ما روی می آورد و ذبیحه ما را می خورد مسلمان است. ذمه خدا و رسول برای اوست و هرکس ابا کند باید جزیه بدهد. ۱۳ مردم یمن طبق بعضی از روایت ها ۱۴ اهل کتاب بوده اند ولی وجود مشرک در میان آنان نفی نشده است. همچنین طبق بعضی از روایات ۱۵ از مشرکان عرب نباید جزیه گرفت نه از همه مشرکان. شافعی آیه جزیه ۱۶ را به این معنا گرفته است که باید با یهود و نصاری جنگید که یا کشته شوند و یا جزیه دهند و یا اسلام آورند. ۱۷ کشتن کافرانی که در حال جنگ با مسلمانان هستند واجب است اما دلیلی بر جواز کشتن مشرکان نداریم. چنین نیست که مردم یا باید مسلمان باشند و یا ذمی، بلکه ممکن است معاهد ۱۸، مستامن ۱۹، مهادن ۲۰، مصالح ۲۱ و یا بی طرف ۲۲ باشند که با همه اینان بر اساس قرارداد و با حفظ اصول انسانی رفتار می شود چون اگرچه برادر دینی مسلمانان نیستند انسان هستند. ۲۳ اصطلاح کافر حربی نیز ویژه کافرانی نیست که الزاماً در حال جنگ با مسلمانان هستند بلکه ممکن است هم حربی باشند و هم طبق قرارداد، جزء یکی از گروه های فوق به حساب آیند. ممکن است گفته شود جهاد ابتدایی و آیات و روایات درباره جهاد و قتال بر لزوم کشتن مشرکان دلالت دارد. اما در مورد جهاد ابتدایی باید توجه داشت که بعضی از علمای اهل سنت و شیعه منکر آن شده و گفته اند: شروع جنگ از ناحیه مسلمین به دلیل آیات ۱۹۴-۱۹۰ سوره بقره جایز نیست ۲۴، جهاد ابتدایی جایز نیست به دلیل این که پیامبر در جنگ ها بعضی را می کشت، بعضی را اسیر می کرد و بعضی را فدا، والا می بایست همه را بکشد. ۲۵ و بعضی گفته اند: جهاد ابتدایی برای دعوت به توحید مانعی ندارد ولی پیامبر (ص) از چنین شیوه ای استفاده نکرده است و همه جنگ های پیامبر (ص) دفاعی بوده است ۲۶ جنگ بدر نیز ابتدایی نبوده است، از همان آغازی که پیامبر (ص) به مدینه آمد مورد هجوم قرار داشت، مسلمین امنیت جانی و مالی نداشتند، کرزین جابر الفهري مواشی اطراف مدینه را به غارت برد، به پیامبر (ص) خبر رسید، ایشان تا منطقه بدر به دنبالش رفت و او فرار کرد. این غزوه پس از ده روز از غزوه عشیره اتفاق افتاد. و بعد از این بدر کبرا واقع شد. قبل از بدر کبرا حداقل پنج حادثه از این قبیل اتفاق افتاده است. بعضی دیگر جهاد ابتدایی را پذیرفته ولی مجازاً اسم آن را دفاع گذاشته اند: می توان به گونه ای مجاز گویی جهاد ابتدایی را نیز در جهاد دفاعی مندرج کنیم، چون جهاد ابتدایی در حقیقت دفاع از حقوق خدا و حقوق انسان است.... جهاد ابتدایی در حقیقت دفاع از توحید و قسط و عدالت است، تو گویی دفاع از انسانیت است. ۲۷ بعضی از کسانی که جهاد ابتدایی را مجاز دانسته اند هدف آن را قتل مشرکان و از بین بردن شرک بر شمرده اند: بنابه نظر قرطبی، شرک، علت قتال است ۲۸ و به نظر بعضی، این آیه ناسخ آیات دال بر موعظه حسنه، صلح، نفی اکراه، نفی سیطره، همزیستی مسالمت آمیز، تقیه، صبر بر اذیت دشمن نمی باشد. ۲۹ به نظر بعضی علت جنگ ابتدایی، وجود فتنه، یعنی شرک و کفر، است و اگر الحاد از بین برود و همه مردم ایمان بیاورند و جهاد ساقط می شود. از بعضی روایات نیز استفاده کرده اند که کسی جز مسلمان و ذمی حق حیات ندارد. از جمله روایت اسپاف ۳۰ و روایت دیگری از پیامبر (ص): من مامورم که با مردم بجنگم تا این که لا اله الا الله بگویند، پس هرکس لا اله الا الله گفت مال و جانش مصون است. ۳۱ مرحوم علامه طباطبائی می گوید: انسان عاقل زیرک از این جا می فهمد که سزاوار است که اسلام برای پاک کردن زمین از پلیدی مطلق شرک و حکم دفاعی داشته باشد، جنگی که این آیات، از آن سخن می گوید همانا برای میراندن شرک است ۱۳۲ به نظر می رسد لازمه اعتقاد به حقانیت توحید تلاش برای پاک کردن زمین از شرک و کفر می باشد ولی این که از چه راهی باید به این هدف مقدس رسید قابل تامل است. بدون شک در مقابله با بعضی از کافران و مشرکان باید به جنگ با آنان پرداخت. اما این آخرین راه است نه اولین راه. درست است که شرک ظلم است و ظلم به حکم عقل قبیح است، اما حکم عقل به قبح ظلم غیر از

حکم به حسن قتل مشرک است. آیا هر ظالمی را به جرم این که دست از ظلم خود بر نمی دارد باید کشت؟ روشن است که این حکم از بداهت عقل برخوردار نیست و نمی توان استدلال عقلی بر آن اقامه کرد. هیچ یک از آیات و روایات قتال با کافران و مشرکان و ادله جهاد ابتدایی، علت مشروعیت جنگ را حق حیات نداشتن آنان نمی داند. کار اول پیامبر(ص) دعوت به توحید بود نه اعلان جنگ با مشرکان، و از همان آغاز، بسیاری از مشرکان، آزادی پیامبر(ص) را سلب کردند و در صدد ازین بردن او برآمدند، و الف و لامی که در آیات جهاد بر سر کفار و مشرکین آمده است الف و لام عهد است نه استغراق، بنابراین شامل مطلق آنان نمی شود و نمی توان گفت که، لشکرکشی به همه کافران و مخیر کردن آنان بین اسلام و جزیه و قتل، از نظر شارع مشروع و پسندیده و یا مورد امر است، بلکه ادامه حیات آنان از نظر اسلام مجاز است مگر این که به کشور اسلامی حمله کنند و یا به شهروندان خود ظلم روادارند که در این صورت می توان یک جنگ بازدارنده را آغاز کرد. علاوه بر این، به فرض که این آیات اطلاق داشته باشد، دوازده آیه دیگر وجود دارد که آن اطلاقات را قید می زند. ۳۳ بنابراین برای قتل مشرکان به طور مطلق نه تنها از جانب شرع دستوری نرسیده است، بلکه سخنی که بر جواز آن نیز دلالت کند به نظر نمی رسد و قتل آنان مشروع نیست. اگر ادله جواز اخذ جزیه از آنان تمام باشد حاکم باید با آنان نیز پیمان جزیه ببندد و اگر گرفتن جزیه از آنان مقرر نشده باشد، به طور طبیعی امر آنان به دست حاکم مسلمین می افتد که طبق پیمانی دیگر، شرایط زندگی آنان در کشور اسلامی را بر طبق مصالح مسلمین تعیین کند و آنان در صورت پذیرش، در جمع مسلمین می مانند والا کوچک می کنند. حضرت امیر(ع) به مالک نوشت: اگر بین خود و دشمنت پیمانی و عقدی بستی یا لباس ذمه بر او پوشاندی... ۳۴ این عبارت ظهور در این دارد که با مطلق دشمن (البته دشمنی که در حال جنگ با مسلمین نیست) می توان پیمان بست و دلیلی ندارد که این عقد و پیمان را منحصر در مورد کفار خارج از مرزهای کشور اسلامی به کار بریم با دشمنانی که در حال جنگ با مسلمین نیستند، چه در داخل و چه در خارج، می توان پیمان بست و اگر اهل کتاب باشند می توان قرارداد ذمه منعقد کرد. آزادی خدا انسان را آفرید و برایش شریعت فرستاد. شریعت مجموعه ای از قوانین است و شارع در آن، همانند قانون گذار، به بیان امر و نهی و محدود کردن فعالیت انسان پرداخته است. بنای عقلا در قانون گذاری نیز چنین است و اگر پیامبران الهی در بیان شریعت خود شیوه دیگری داشتند بیان می کردند و آن مسیر ابتکاری را به مخاطبان خود نشان می دادند، همین عدم ابلاغ، دلیل بر سلوک آنان بر سیره عقلاست. از زبان هیچ پیامبری شنیده نشده است که خدا به مردم اجازه استفاده از نعمت های خود را نداده است و هر کس در هر کاری باید از او اجازه بگیرد و گرنه باید گفت که مثلا حضرت آدم تا که خلق شد تا قبل از اجازه خدا نه مجاز بود چشمش را ببندد و نه مجاز بود آن را باز کند.... پیامبر اسلام(ص) نیز از آغاز به بیان محدودیت آزادی انسان پرداخت و او را به سخن توحید دعوت کرد. پس اصل اباحه نیازمند جعل شارع نیست. انسان به فرمان حجت باطنی خود استفاده از امکانات خدادادی را نیکو می شمارد و با پذیرش شریعت، به سراغ بایدها و نبایدهای آن می رود. بعضی گفته اند: اصل در تصرف در مال غیر و تسلط بر آن خطر و منع و عدم جواز تصرف است و این شامل اموال خدا نیز می شود. دلیل این اصل حکم صریح عقل به آن است مادامی که از جانب مالک اجازه و ترخیص وارد نشده باشد. پس ترخیص با جعل شارع صورت می گیرد و حادث می شود. به نظر می رسد حکم عقل در عدم جواز تصرف در اموال غیر در محدوده مالکیت های اعتباری است و نمی توان آن را در مورد مالکیت حقیقی خدا نیز سریان داد. تصرف در ملک مردم بدون اذن آنان غصب است و مصداق ظلم می باشد اما تصرف انسان مختار در نعمت های الهی نه تنها عقلا مذموم نیست که نیکو نیز هست. در هر صورت، چه به اصاله الاباحه معتقد باشیم و چه اصاله الحظر را بپذیریم در محدوده آزادی انسان تفاوتی بروز نمی کند چون معتقدان به اصاله الحظر هم می گویند هر چند که اصل اولی، به حکم عقل، آزاد نبودن انسان است، اما خدا به حکم اطلاق ها و عموم های شرعی، به انسان اجازه تصرف در همه اشیا را داده و او را در انجام هر کاری آزاد دانسته و بایدها و نبایدهای شرعی مقید و مخصص آن هاست. علاوه بر اصل اولی آزادی (اباحه)، هر گاه انسان نسبت به تکلیفی شک کرد و به

درستی ندانست که آیا آزادی او را محدود می‌کند، به حکم اصل برائت، آن حکم مشکوک را کنار می‌گذارد. تنها امری که قطعی الهی، سزاوار سلب آزادی اولی انسانی است. این اصل که بیانگر یک حکم ظاهری است شامل همه مواردی که شک انسان (اعم از وهم، شک و ظن) به حکم، ناشی از فقدان نص یا احمال نص یا تعارض دو نص است می‌شود و دایره وسیعی از رفتار و گفتار زندگی ایشان را دربر می‌گیرد. و طبق سخن حضرت امیر(ع) انسان از پرسش‌های بی‌موردی که پاسخ به آن‌ها بر تکلیف می‌افزاید، نهی شده است: خدا چیزهایی را - نه از روی فراموشی - بیان نکرده است شما نیز در مورد آن‌ها خود را به زحمت نیندازید. ۳۵ در تشخیص احکام کلی، اصل بر آزادی انسان از تکلیف است. علاوه بر آن، تکالیفی که آزادی ابتدایی انسان را محدود می‌کند و او را به حرج می‌اندازد، نیز از دایره شریعت سهل پیامبر(ص) بیرون است و در تمامی فقه، سهولت نوع انسانی در نظر گرفته شده است و دین باید به گونه‌ای تفسیر شود که با زندگی اجتماعی مردم ناسازگار نیفتد و مردم بین زندگی دینداری احساس تراحم نکنند و احکامی که برای تسهیل، تشریح شده است نباید چنان در پیچ و خم تزییق افکنده شود که فلسفه تشریح آن محو و یا کم رنگ شود. اصل یا قاعده لاضرر نیز چنان حاکم یا وارد بر احکام کلی فقهی است که جایی برای هیچ حکم ضرری نمی‌گذارد. در تشخیص احکام جزئی نیز قاعده‌های لاضرر و لاجرح راهنمای دینداران است که هیچ‌گاه مجبور نیستند به ضرر و حرج شخصی تن دهند و تکالیفی که بر ایشان ضرر دارد یا آنان را به مشقت می‌اندازد، انجام دهند. به علاوه، شناخت موضوع‌های احکام نیز به عهده خود فرد گذاشته شده و اصل اباحه دست انسان را در ارتکاب مشتهات در شبهات موضوعیه نیز باز گذاشته است. آزادی انسان در برابر انسان آن چه گذشت بیانگر آزادی انسان در برابر خدا و انسان بود. علاوه بر آن در مورد آزادی انسان در برابر هم نوع خود نیز به این دلیل‌ها می‌توان دست‌یازید: ۱- نهی از اتخاذ ارباب: خدا خواسته است که مردم بعضی از خود را ارباب خود نگیرند. تنها خدا رب است و هیچ کس حق ندارد خود را به عنوان رب دیگری بر او تحمیل کند. مردم نه مربوب دیگرانند و نه تحت سلطه و سیطره آنان. بگو ای اهل کتاب، بیاید از آن کلمه‌ای که پذیرفته‌ام و شماست پیرویکنیم: آن که جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم و بعضی از ما بعضی دیگر را سوای خدا به پرستش نگیرد. اگر آنان رویگردان شدند بگو: شاهد باشید که ما مسلمان هستیم. ۳۶ از حضرت امیر(ع) نیز نقل شده است که: بنده غیر خود مباش که خدا تو را آزاد آفریده است. ۲۷- لزوم رفع موانع آزادی مردم: خدا هدف بعثت پیامبر(ص) را رفع موانع آزادی مردم دانسته است: آنان که از این رسول، این پیامبر می‌که نامش را در تورات و انجیل خود نوشته‌ام می‌یابند، پیروی می‌کنند آن که به نیکی فرمانشان می‌دهد و از ناشایست بازشان می‌دارد و چیزهای پاکیزه را بر آن‌ها حلال می‌کند و چیزهای ناپاک را حرام و بار گرانشان را از دوششان برمی‌دارد و بند و زنجیرشان را می‌گشاید... ۳۸ فقر و جهل و تبعیض و استبداد، که از جانب بعضی از مستولیان جامعه بر مردم تحمیل می‌شود از مصادیق اصر و اغلال است و پیامبران آمده‌اند تا این زنجیرهای تحمیلی را از گردن انسان فرونهند و به او طعم‌رهایی بچشانند. حضرت امیر(ع) نیز به مالک اشتر دستور داد که: محدودیت و فشار را از مردم دور کن. ۳۹ در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز آمده است: با توجه به ماهیت این نهضت بزرگ، قانون اساسی تضمین‌گر نفی هرگونه استبداد فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی می‌باشد، و در گسستن از سیستم استبدادی در سپردن سرنوشت مردم به دست خودشان تلاش می‌کند: و بی‌ضعف‌انصرهم و الاغلال‌التی کانت علیهم. بنابراین حاکم مشروع هم مجاز نیست مردم را محدود کند و در فشار قرارداده آزادی مردم باید تا حد ممکن محفوظ بماند. از پیامبر(ص) نیز نقل شده است که: خدایا هر کس ولایت‌دار امت من شد و بر آنان سخت گرفت، بر او سخت خواهیم گرفت. ۴۰- نفی سلطه غیر بر فرد: قاعده سلطنت بر اموال ۴۱ به طریق اولی تسلط مردم بر آبرو و جان خود را نیز می‌رساند. اگر مردم بر اموال خود مسلط هستند و دیگری مجاز نیست در آن‌ها تصرف کند، پس حتماً بر خود نیز مسلط هستند و هر چه بخواهند می‌توانند بکنند. انسان مالک خویش است و هیچ کس نمی‌تواند این ملکیت و سلطه فرد بر خود را محدود کند و او را از تصرفاتش بازدارد. خدای سبحان، انسان را مالک خود و

افعال خود ساخته و به او ملکیت مطلق داده است. ۴۲ لازمه این قاعده، به وضوح نفی سلطه غیر بر فرد است. بعضی عدم ولایت انسان بر انسان و این آزادی طبیعی را بدین گونه بیان کرده اند: انسان بالطبع برای خود به آزادی تشریحی، در مقابل اختیار تکوینی اش، قائل است. پس آزاد است که آن چه می خواهد، انجام دهد و آن چه نمی خواهد ترک کند بدون این که هیچ کس از بنیاد حق داشته باشد که او را وادار به کاری نماید یا از کاری بازدارد چون آنان، همه، امثال او هستند و در معنای انسانیت چیزی اضافه بر او ندارند و به هیچ وجه مالک او نیستند و این است معنای آزادی طبیعی انسان. ۴۳- لزوم وجود امنیت در جامعه اسلامی: ایجاد امنیت اجتماعی و سیاسی وظیفه همه مردم به ویژه حاکمان اسلامی است. حضرت امیر(ع) این نکته را چنین بیان می کند: خدایا تو می دانی که.... خواستیم در شهرهای تو اصلاح را علنی کنیم تا بندگان مظلوم تو در امنیت به سر برند. ۴۴ هدف از برقراری امنیت در جامعه این است که مردم بتوانند با آرامش خاطر از همه آزادیهای خود استفاده کنند. امنیت با آزادی رابطه تنگاتنگ دارد. آزادی در جامعه ای برقرار است که استفاده از آن جرم به حساب نیاید و استفاده از آزادی و آرامش فردی و اجتماعی را به هم نزنند. ناامنی و اضطراب ارمغان سلب آزادی مشروع انسانی است. ۴۵ پی نوشت ها: ۱. نساء(۴) آیه: ۹۳ و من یقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها و غضب الله علیه و لعنه و لعنه و اعد له عذابا عظیما. ۲. بیهقی، السنن الکبری، ج ۹، ص: ۱۸۲ ان رسول الله(ص) قال: امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا: لا اله الا الله فمن قال: لا اله الا الله، فقد عصم منی ماله و نفسه الا بحقه، و حسابہ علی الله. ۳. وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص: ۱۶۳ محمد بن الحسن باسناده و عن ابن محبوب عن ابی ایوب عن سماعه قال: سالت ابا عبد الله(ع) عن مسلم قتل ذمیاً، فقال: هذا شیء شدید لایحتمله الناس فلیعط اهله دیه المسلم حتی ینکل عن قتل اهل السواد و عن قتل الذمی. ثم قال: لو ان مسلما غضب علی ذمی فاراد ان یقتله و یاخذ ارضه و یودی الی اهله ثمانماه درهم اذا یكثر القتل فی الذمین، و من قتل ذمی ظلما فانه لیحرم علی المسلم ان یقتل ذمیاً حراما ما آمن بالجزیه و اداها و لم یجدها. ۴. مائده(۵) آیه: ۳۲ من اجل ذلك کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا و من احیاهما فکانما احیى الناس جمیعا و لقد جائتهم رسلنا بالبینات ثم ان کثیرا منهم بعد ذلك فی الارض لمسرفون. ۵. وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص: ۱۵ محمد بن یعقوب عن ابی علی الأشعری عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن جمیل عن ابی عبد الله(ع)، قال: سمعته یقول: لعن رسول الله(ص) من احدث بالمدينه حدثا او آوی محدثا. قلت: ما الحدث؟ قال: القتل. ۶. عمید زنجانی، اسلام و همزیستی مسالمت آمیز، ص ۱۰۷. ۷. ر.ک: وسائل الشیعه (چاپ اهل البیت) ۱/۲۴/۲۹، ۲/۳۲۱/۱۵، ۴/۳۲۱/۱۵، ۱۹/۱۶/۲۹، ۸. وسائل الشیعه: ۱۷/۱۵/۲۹ و فی (العلل) عن ابیه، عن محمد بن یحیی (عن احمد بن محمد) عن محمد بن احمد عن محمد بن عیسی عن علی بن الحسین بن جعفر الضبی عن ابیه عن بعض مشایخه قال: اوحی الله الی موسی بن عمران: و عزتی یا موسی لو ان النفس التي قتلت اقرت لی طرفه عین انی لها خالق و رازق اذتکک طعام العذاب و انما عفوت عنک امرها لانها لم تقر لی طرفه عین انی لها خالق و رازق. ۹. بقره(۲) آیه: ۲۵۶ لا اکراه فی الدین قدتین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت و یومن بالله فقد استمسک بالعروه الوثقی لانفصام لها و الله سمیع علیم. ۱۰. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص: ۴۱۵ بعث علی(ع) محمد بن ابی بکر امیرا علی مصر فکتب الی علی(ع) یساله عن رجل مسلم فجر بامراه نصرانیه و لمن زنا دقه فیهم من یعبد الشمس و القمر و فیهم من یعبد غیر ذلك و فیهم مرتد عن الاسلام و کتب ساله عن مکاتب مات و ترک مالا و ولدا. فکتب الیه علی(ع) ان اقم الحد فیهم علی المسلم الذی فجر بالنصرانیه و ادفع النصرانیه الی النصراری یقضون فیها ماشاوا. و امره فی الزنا دقه ان یقتل من کان یدعی الاسلام و یترک سائرهم یعبدون ما شاوا. ۱۱. حسینعلی منتظری، ولایه الفقیه، ج ۳، ص ۳۸۷. ۱۲. محمد حمید الله، مجموعه الوثائق السیاسیه، ص: ۶۶ ان کفار قریش کتبوا الی عبد الله بن ابی بن سلول و من کان یعبد معه الاوثان من الاوس و الخزرج، و رسول الله(ص) یومئذ بالمدينه قبل وقعه بدر: انکم آویمت صاحبنا، (وانکم اکثر اهل المدينه عددا- الزیاده عن عبد الرزاق)، و انا نقسم بالله لتقتلنه، او لتخرجنه..... ۱۳. احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج ۲، ص: ۳۷۳ من صلی صلاتنا و استقبل قبلتنا و اکل ذبیحتنا فذلکم المسلم له ذمه الله و ذمه رسوله و من ابی فعلیه الجزیه. ۱۴. بیهقی، السنن الکبری، ج ۹، ص: ۱۸۷ عن معاذ بن جبل قال: بعثنی رسول



الله(ص) الی الیمن وامرنی ان آخذ من کل حالم دینارا او عدله معافر. قال یحیی بن آدم: وانما هذه الجزیه علی اهل الیمن وهم قوم عرب لانهم اهل کتاب الا ترى انه قال: لا یفتن یهودی عن یهودیته. الاموال، ص: ۲۹ وکتب الی اهل الیمن: من محمد رسول الله(ص) الی اهل الیمن برساله فیها: وانه من اسلم من یهودی او نصرانی فانه من المومنین له ما لهم وعلیه ما علیهم. ومن کان علی یهودیته او نصرانیه فانه لا یفتن عنها وعلیه الجزیه. ۱۵. وسائل الشیعہ، ج ۱، ص: ۹۷ عن الشیخ بسنده عن ابی بصیر قال: سالت ابا عبد الله(ع) عن الجزیه فقال: انما حرم الله الجزیه من مشرکی العرب. ۱۶. توبه(۹) آیه: ۲۹ قاتلوا الذین لایؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق من الذین اتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید وهم صاغرون. ۱۷. الامام الشافعی، الام، ج ۴، ص: ۳۳۵ فمن غزا منهم ای المشرکین اهل الاوثان ومن عبد ما استحسن من غیر اهل الکتاب من کانوا فلیس له ان یأخذ منهم الجزیه ویقاتلهم اذا قوی علیهم حتی یقتلهم او یسلموا وذلك لقول الله عزوجل: فاذا انسلخ الاشهر الحرم.... ولقول رسول الله(ص) امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا منی دماهم واموالهم الا بحقها وحسابهم علی الله. ۱۸. به دلیل سخن خدا در سوره توبه، آیه: ۴ الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقصدکم شیئا ولم یظاهروا علیکم احدا فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الله یحب المتقین. نیز توبه(۹) آیه ۷ وسائل الشیعہ، ج ۱۹، ص ۱۳۹. ۱۹. به دلیل سخن خدا در سوره توبه(۹) آیه: ۶ وان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مامنه ذلك بانهم قوم لایعلمون. نیز وسائل الشیعہ، ج ۱، ص ۴۹ تفسیر نورالثقلین، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۸۷. سخن خدا مطلق پناها و آورندگان به حکومت اسلامی را شامل می شود و از انگیزه استیجار آنان صحبتی نمی کند. مشرکان چه برای تحقیق از اسلام و یا برای تجارت و چه برای ادامه زندگی هر چند اصلا قصد تحقیق از اسلام و انگیزه حتی یسمع کلام الله معمول فاجره است - چنان که بصریان در باب تنازع، معمول واحد را به عامل دومی نسبت می دهند - چون با وجود یک قید در جمله، یقین داریم که فعل نزدیک تر به آن قید خورده است اما نسبت به مقید بودن فعل اولی شک داریم. ثانیا: صرف این که کلمه ای در یک جمله می تواند معمول دو عامل واقع شود دلیل بر تنازع آن دو عامل بر سر این کلمه نخواهد بود. ثالثا: به فرض که حتی یسمع طبق نظر کوفیان و سخن ابی السعود (ر.ک. محمد رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۱۷۹) به استجارک هم تعلق داشته باشد با توجه به فرق بین سمع و استماع روشن می شود که به مشرک امان داده می شود تا سخن خدا را بشنود یعنی بین مردم مسلمان زندگی کند و کلام خدا به گوش او بخورد نه این که الزاما باید انگیزه تحقیق و استماع کلام خدا داشته باشد. رابعا: از ابن عباس نقل شده است که گفت: مردی از مشرکان به علی بن ابی طالب(ع) گفت: اگر بخواهیم بعد از پایان این مهلت پیش رسول(ص) آیم برای شنیدن کلام خدا و یا برای حاجتی دیگر، پس آیا کشته می شویم؟ پس گفت: نه، همانا خدای متعال گفت: و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست پس به او پناه بده. (امام فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۲۲۶). مرحوم علامه در یک قول، احراز مصلحت را در صحت قرارداد امان شرطه دانسته است (ر.ک: تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۱۴) و در قولی دیگر می گوید: در مشروعیت قرارداد امان همین مقدار کافی است که ضرر به اسلام و مسلمین نداشته باشد ولی مصلحت داشتن برای اسلام و یا مسلمین در آن شرط نیست. (تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۱۶) و در جای دیگر می گوید: ..... از سفیر و هم چنین کسانی که جهت تحقیق وارد کشور اسلامی می شوند نمی توان مالیات گرفت، زیرا ورود آنان بدون اذن امام نیز بلامانع است ولی برای اثبات ادعای خود باید اقامه دلیل نمایند. (تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۴۴). صحت عقد امان مشروط به ذکر زمان نیز نیست، مرحوم صاحب جواهر می گوید: در القواعد آمده است که: عقد امان برای بیش از یک سال بسته نمی شود. ولی دلیلی بر این محدودیت زمانی عقد امان به خاطر نمی رسد، بلکه روایات در این باره مطلق است. (جواهر الکلام، ج ۲، ص ۱۰۳) اگر عقد امان مدت دار بود و یا کافر، اسلام را نپذیرفت و به قرارداد ذمه نیز تن نداد نمی توان او را کشت و یا به اسارت گرفت بلکه باید او را به جایگاه امنش رساند: امام صادق(ع) گفت: پیامبر(ص) هر گاه می خواست گروهی را برای جنگ بفرستد آنان را فرامی خواند و در حضور خود می نشانند، آن گاه می گفت: ۱۱ اگر از شما تبعیت کرد پس برادر دینی شماست و اگر اباورزید پس او را به جای

امنش برسانید و از خدا علیه او کمک بخواهید. (تفسیر نورالثقلین، ج ۲، ص ۱۸۷) پس از امر ابلاغه نمی توان استفاده کرد که مستامن پس از شنیدن کلام خدا حتما زود باید به کشورش برگردانده شود بلکه با توجه به سخن پیامبر(ص) بعد از اظهار می گفت باید او را برگرداند. با توجه به آیات آغازین سوره توبه روشن می شود که سخن خدا دربارهء مقابلهء مسلمانان با کسانی است که در حال جنگ با آنان هستند و آیهء امان مخصص آن آیات است. اگر یکی از این مشرکان در حال جنگ با مسلمانان امان خواست باید به او امان داده شود و اگر اباکرد به محلش رسانده شود، چون وقتی اباکرد یعنی بر شیوهء پیشین خود باقی ماند. و از همین روست که طبق روایت، باید علیه او از خدا کمک خواست. اما اگر از جانب او ابایی صورت نگرفت همچنان در حکومت اسلامی می ماند تا این که خود برگردد. در تفسیر علی بن ابراهیم آمده است که: اگفت: بر او بخوان و به او بشناسان، آن گاه متعرض او نشو تا این که خود به جای امنش برگردد. (تفسیر نورالثقلین، ج ۲، ص ۱۸۸) ۲۰. گروه یا دولتی که با حکومت اسلامی متارکه جنگ کرده و طی قرارداد مشخص جنگ بین آنان برای مدتی ممنوع اعلام می شود. واتموا عهدهم الی مدتهم (توبه (۹) آیه ۴۱) فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم (همان، آیه ۷) قرارداد مهادنه برقراری آتش بس به نظر فقها در مورد اهل کتاب و مشرکان قابل انعقاد است (ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲، ص ۲۹۴) و زمان آن نیز موکول به نظر امام است. (ر.ک: جواهرالکلام، ج ۲، ص ۲۹۹) ۲۱. یعنی کسی که با او قرارداد صلح بسته می شود. ولاتدفعن صلحا دعواک الیه عدوک ولله فیه رضی فان فی الصلح دعه لجنودک وراحه من همومک وامننا لبلادک ولكن الحذر کل الحذر من عدوک بعد صلحه فان العدو ربما قارب لیتغفل فخذ بالحزم واتهم فی ذلک حسن بالظن وان عقدت بینک و بین عدوک عقده او البته منک ذمه فحط عهدک بالوفاء .... (نهج البلاغه، نامه ۵۱) ۲۲. به دلیل سخن خدا: فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم والقوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سییلا (نساء (۴) آیه ۹۰) اینان اگر دست از بی طرفی بردارند و به کمک دشمنان در حال جنگ با مسلمانان روی آورند جنگ با آنان مجاز است: فان لم یعتزلوکم ویلقوا الیکم السلم ویکفوا ایدیهم فخذوهم واقتلوهم حیث ثقفتموهم واولئکم جعلنا لکم علیهم سییلا (نساء (۴) آیه ۹۱). قبیلهء بنو غنم در جنگ مته بی طرف بودند (ر.ک: السیره النبویه، ج ۴، ص ۲۴) و قبیلهء بنو ضمره با پیامبر(ص) قرارداد طرفینی بی طرفی امضا کردند. (ر.ک: طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۸) حکومت اسلامی نسبت به حبشه نیز بی طرف بود و متعرض آن نشد. (ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۴۲ بدایه المجتهد، ج ۱، ص ۳۸۱) ۲۳. حضرت امیر(ع) به مالک اشتر دستور داد: واشعر قلبک الرحمه للریع والمحبه لهم واللطف بهم ولا تکونن علیهم سبعا ضاریا تغتمن اکلهم فانهم صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق ..... (نهج البلاغه، نامه ۵۳) ۲۴. ر.ک: به نظر محمد عبده در تفسیر المنار، ص ۲۰۸-۲۱۲. ۲۵. ر.ک: به نظر ابن تیمیه در العلاقات الدولیه فی الاسلام، ص ۱۲۲-۱۲۶. ۲۶. ر.ک: به نظر محمد جواد بلاغی، الرحله المدرسیه، ص ۲۱۲. ۲۷. حسینعلی منتظری، ولایه الفقیه، ج ۱، ص ۱۱۵. ۲۸. ر.ک: تفسیر قرطبی، ج ۸، ص ۲۰۵. ۲۹. ر.ک: تفسیر ابوالفتوح، ج ۸، ص ۳۱۷-۳۱۱ ابن متوج، الناسخ والمنسوخ، ص ۱۴۹. ۳۰. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۱۶. ۳۱. سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۴۴. ۳۲. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۶۶. ۳۳. بقره (۲) آیه: ۱۹۰ وقاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولا تعدوا ان الله لایحب المعتدین. همان، آیه: ۱۹۱... فان قاتلوکم فاقتلوهم کذلک جزاء الکافرین. همان، آیه: ۱۹۲ فان انتهوا فان الله غفور رحیم. همان، آیه: ۱۹۳ وقاتلوهم حتی لاتکون فتنه ویكون الدین لله فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین. نساء (۴) آیه: ۷۵ ومالکم لاتقاتلون فی سبیل الله والمستضعفین من الرجال والنساء والولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من هذه القریة الظالم اهلها واجعل لنا من لدنک ولیا واجعل لنا من لدنک نصیرا. همان، آیه: ۹۰... فان تولکوا فخذوهم واقتلوهم حیث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم ولیا ولا نصیرا. الا الذین یصلون الی قوم بینکم و بینهم میثاق او جاووکم حصرت صدورهم ان یقاتلوکم او یقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم علیکم فلقاتلوکم فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم والقوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سییلا. همان، آیه: ۹۱ ستجدون آخرین یریدون ان یامنوکم ویامنوا قومهم کل ماردوا الی الفتنه ارسوا فیها فان لم یعتزلوکم ویلقوا الیکم السلم ویکفوا ایدیهم فخذوهم واقتلوهم حیث ثقفتموهم واولئکم جعلنا لکم علیهم سلطانا مبینا. توبه (۹) آیه: ۱۲ وان نکثوا ایمانهم من بعد

عهدهم و طعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمه الکفر انهم لا ایمان لهم لعلهم ینتهون. همان، آیه: ۱۳- الا- تقاتلون قوما نکتوا ایمانهم وهموا باخراج الرسول وهم بدو و کم اول مره اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان کنتم مومنین. همان، آیه: ۳۶... وقاتلوا المشرکین کافه کما یقاتلونکم کافه واعلموا ان الله مع المتقین. حج (۲۲) آیه: ۳۹ اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا وان الله علی نصرهم لقدیر. حجرات (۴۹) آیه: ۹ وان طائفتان من المومنین اقتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدیہما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امرالله، فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل واقسطوا ان الله یحب المقسطین. ۳۴. نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۳۵. همان، حکمت ۱۰۵. ۳۶. آل عمران (۳) آیه ۶۴. ۳۷. نهج البلاغه، نامه ۳۱. ۳۸. اعراف (۷) آیه ۱۵۷. ۳۹. نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۴۰. صحیح المسلم، بشرح الامام النووی، ج ۱۲، ص ۲۱۳. ۴۱. الناس مسلطون علی اموالهم بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۵۴. ۴۲. تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۶۸. ۴۳. همان، ص ۶۷. ۴۴. نهج البلاغه، (صبحی صالح) خطبه ۱۳۱. ۴۵. لزوم وجود امنیت در جامعه اسلامی را می توان به دلایل زیر اثبات نمود: الف- قاعده فقهی براءت مردم از جرم: از پیامبر (ص) نقل شده است که: ... همهء مردم امت من مورد عفو هستند مگر آنان که علنی مرتکب خطا می شوند. (صحیح البخاری، کتاب الادب، حدیث ۶۰، صحیح مسلم، کتاب الزهد، حدیث ۵۲) و حضرت امیر (ع) گفت: بدترین والیان کسی است که انسان بی گناه از او می ترسد. (غرر و درر (ارموی) ج ۴، ص ۱۶۶) در اصل ۳۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز آمده است: اصل، براءت است و هیچ کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی شود مگر این که جرم او در دادگاه صالح ثابت گردد. ب- قاعده فقهی صحت عمل غیر: (سید محمد کاظم مصطفوی، القواعد، ص ۱۵۳) از پیامبر (ص) نقل شده است که: همانا حاکم هرگاه به مردم مشکوک شود آنان را فاسد می کند. (بیهقی، السنن الکبری، ج ۸، ص ۳۳۳ مسند احمد حنبل، ج ۶، ص ۴) نهی قرآن از گمان بد بردن به افراد، نیز برای ایجاد امنیت اجتماعی است: از بسیاری از گمان ها پرهیزید، همانا بعضی از گمان ها گناه است. (حجرات (۴۹) آیه ۱۲) ۳. حرمت تجسس. ۴. حرمت مجازات فرد به سبب مجازات دیگران. ۵. مساوات در برابر قانون. اگر همه مردم یک جامعه در برابر قانون با هم مساوی نباشند، هر کس همواره در این اضطراب خواهد بود که آیا با او چگونه رفتار خواهد شد، و صاحبان زر و زور همیشه خواهند توانست از تسهیلات قانونی و غیرقانونی به نفع خویش استفاده کنند و امنیت اجتماعی مردم را از بین ببرند. حضرت امیر (ع) در نامه ای به اسودبن قطبه رئیس سپاه حلوان، دستورداد: بین مردم آن جا در جلسه ات مساوات برقرار کن و باید دور و نزدیک در نزد تو نسبت به حق با هم مساوی باشند.... (نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۵۹) در اصل نوزدهم قانون اساسی نیز آمده است: مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این ها سبب امتیاز نخواهد بود. و در اصل بیستم می گوید: همهء افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند. ۶. لزوم اخلاص در عمل. لازمهء تاکید اسلام بر عمل مخلصانه و این که جز آن مورد پذیرش الهی نیست، آزاد گذاشتن مردم در بسیاری از اعمال خویش است. در مورد کفار خدا خواسته است اگر به عقیده اسلامی روی می آورند مخلصانه باشد نه ریاکارانه و منافقانه، که مرز نفاق از کفر و شرک در جامعه اسلامی بیشتر است. و در مورد مسلمانان خدا خواسته است که در عملی که انجام می دهند دوچهره نباشند قصد قربت و اخلاص در عمل با کار اجباری سازگاری ندارد. هرچند که در کارهای تعبدی که با ترک آن حق الناس هم تضییع می شود، مردم یا حکومت می توانند به زور حق خود را بگیرند و در عین حال بر فرد هم لازم است که قصد قربت کند اما روح تعبدیات با آزادی انسان سازگار است. کار مخلصانه و عقیده صادقانه تنها در پرتو وجود امنیت و آزادی در جامعه قابل تحقق است. منبع: فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۲ نویسنده: مهدی منتظر قائم

### آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی (ع)

آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علی (ع) آزادی سیاسی و بنیانهای آن مقاله حاضر در صدد است به چگونگی آزادی مخالفان

سیاسی در حکومت علی (ع) پیردازد. بدون شک بحث «آزادی سیاسی» از جمله عناوینی است که در جامعه و جهان امروز مورد بحث و محل آرا و نظرات گوناگون و بعضاً متضادی است. تحقیق در این باب، بویژه با استناد به سیره پیشوایان دین که اسوه و مقتدای ما در همه زمینه‌ها هستند، می‌تواند در عین روشن ساختن محل نزاع سرانجامی فرخنده داشته و به بسیاری از پرسشهایی که تاکنون بی‌جواب یا در ابهام مانده‌اند پاسخ دهد. در این مقاله، نگارنده کوشیده است دریافتهای خود را کاملاً روان و ساده و بی‌تکلف ارائه نماید. بدیهی است چنان که در مقدمه مقاله پیش‌گفتیم طبیعت چنین مباحثی طرح دیدگاههای مختلف را می‌طلبد و پرواضح است که آنچه در این دست مقالات ارائه می‌گردد لزوماً به معنای دیدگاه مجله نیست و نقادی‌ها و ایرادات اهل نظر و شبهات و پرسشهای خوانندگان گرامی می‌تواند به حکم و اصلاح دیدگاهها، گشوده شدن بابهای جدید و افزودن بر غنای فکری و تحقیقاتی جامعه علمی کشورمان بیانجامد. این نوشته به خاطر مفصل بودن و دربرداشتن مقدمات نسبتاً طولانی، از حجمی بیش از آنچه مناسب ویژه‌نامه می‌باشد برخوردار است و طبعاً تقطیع گردیده و در دو قسمت تقدیم خواهد شد. از جهت پیوستگی مطالب، تا جمع بندی نهایی در قسمت بعد احتیاج به حوصله‌ای درخور دارد. «مجله حکومت اسلامی» پیشگفتار موضوع آزادی یکی از محورهای اساسی مورد بحث در جامعه‌ی ماست. نویسنده نیز از مدت‌ها پیش علاقه مند به بحث و فحص و تحقیق درباره‌ی آزادی و حدود و ثغور آن به ویژه از منظر منابع دینی و سیره‌ی معصومین (علیهم السلام) بوده است، تا این که فرصتی و زمینه‌ای پیش آمد تا به بررسی آزادی‌های مشروع در دولت علوی بپردازم. اقرار می‌کنم که وقتی از این منظر به تاریخ زندگی امیرالمؤمنین (ع) و حوادث دوران کوتاه حکومت آن حضرت نگاه کردم، دانستم که فرضیه‌ای که تا به حال در ذهن داشته‌ام با آنچه که اکنون بدان رسیده‌ام زاویه‌ای بس بزرگ دارد. وجوه گوناگون و ابعاد متعدد و عمق کلام و رفتار مولا (ع) چنان گسترده و ژرف و حیرت‌انگیز است که با کار فردی و در زمان کوتاه، قابل کاوش و دسترسی نیست. نگارنده اگر تعهدی نسپرده بود و وعده‌ای نداده بود قطعاً از ارائه‌ی این نوشته، لاقلاً در این فرصت کوتاه و تنگ خود داری می‌کرد. باید از روح بلند مولی‌الموحدین - که عمق فکری و تعالی روحی او را جز با مقام ولی‌اللهی اش نمی‌توان توجیه کرد - مدد بجویم تا امکان دست‌یابی به گوشه‌ای از دریای حکمت بی‌کرانش نصیبمان گردد. علی (ع) انسان کاملی است که اوج همه ارزش‌ها را یکجا در خود گرد آورده است. او الگوی تمام و تمام آزادی‌خواهی و آزادی‌بخشی است. بدون شک علی (ع) در موضوع «آزادی» تا انتهای تاریخ، حرف آخر را خواهد زد. نه تنها دیکتاتورها و مستبدان از درک حقیقت علی (ع) عاجزند، بلکه آزادی‌خواهان جهان نیز تا وصول به قلّه‌ی آزادی و آزادگی و جوانمردی او، راه زیادی دارند. باید قرون متمادی بر بشر بگذرد و جامعه‌ی انسانی هر چه بیشتر پیشرفت کند و تجربه‌های سیاسی زیادی بیندوزد و عرصه‌ها و وادی‌های آزادی را با پای اندیشه و عمل خود بپیماید تا قدرت تحلیل سیره‌ی نظری و عملی امیرمؤمنان (ع) را به دست آورد و آن‌گاه بالعیان ببیند که باز هم علی (ع) جلو دار بی‌بدیل آزادی است. «يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَ لَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ؛ (۱) سیلاب از قلّه‌ی بلندم ریزان است و مرغ از پریدن به ستیغم، ناتوان.» باید بسیار متأسف باشیم و از محضر امیرالمؤمنین (ع) پوزش بخواهیم که ما مدعیان تشیع اویم و خود را دنباله‌رو حضرتش می‌دانیم ولی اندیشه، کردار، اخلاق و سیاست ما از فرهنگ و تعالیم نورانی او فاصله‌ی بسیار دارد. پیشنهاد مشخص نگارنده به جامعه‌ی علمی کشورمان این است که موضوع «آزادی در دولت علوی» را جمعی از محققان و اندیشمندان در اولویت کار خود قرار دهند؛ پژوهش‌گران عالمی که از نظر شخصی انسان‌هایی سلیم‌النفس، با شخصیت، متین، بردبار، دارای سعه‌ی صدر، با سداد (۲)، رشید، مدیر و مدبّر باشند. اگر برای سال گفتگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها که زمینه‌ی مناسبی برای دیالوگ بین ملت‌هاست، شخصیت علی بن ابی‌طالب (ع) را از همه‌ی جهات به ویژه از منظر «آزادی» و «شیوه‌ی حکومت‌داری» به جهان معرفی کنیم و زیر پایه‌های اعتقادی آن را تشریح نماییم، بی‌تردید ورودی زبردستانه به عرصه‌های جهانی خواهیم داشت و این برگ برنده‌ی برای اسلام و مسلمانان خواهد بود، زیرا حکومت پنج‌ساله‌ی آن حضرت از افتخارات بزرگ عالم بشریت و از مختصات جهان اسلام است،

حکومتی که در ۲۰۱۴ سال قبل چنان الگویی را از آزادی سیاسی به اجرا درآورد که جهانیان هرگز نمونه‌ای برای آن نخواهند یافت. بخش اول مفهوم آزادی و انواع آن ۱ - تعریف آزادی ارائه‌ی تعریف واحد و روشن از آزادی، کاری سهل و ممتنع است. تا کنون تعاریف متعددی از آزادی گفته شده اما در عین بدیهی بودن و وضوحی که مفهوم آزادی دارد محل مناقشه و مباحثه‌ی فراوانی واقع شده است. شاید تا کنون حدود ۲۰۰۲ معنا برای واژه‌ی آزادی ذکر شده است (۳). احتمالاً دلیل مناقشات فراوان را بتوان در این دانست که کلمه‌ی آزادی چیزی در حد یک مشترک لفظی است و یا این که کلمه‌ی آزادی صرفاً با تعیین متعلق آن است که معنا و مفهوم روشنی می‌یابد. به تعبیر دیگر باید معلوم کرد که آزادی از چه چیزی و برای چه چیزی. به تعبیر موريس کرنستون (۴) کلمه‌ی «آزادی» مانند واژه‌ی «گرسنگی» نیست که تا کسی گفت «من گرسنه‌ام» یک معنای غالب به ذهن مخاطب منتقل شود بلکه مانند واژه‌ی «تصمیم» است. داستانی در مورد یکی از شاگردان آلمانی مارتین هایدگر گفته‌اند که از استادش اهمیت تصمیم را آموخته بود اما نمی‌دانست به چه چیزی مصمم است و با وقار تمام، اعلام داشت: «من مصمم هستم، اما نمی‌دانم به چه چیزی!» آزادی‌ها به تنوع قیود، موانع و بارها گوناگون و متنوع‌اند. بنابراین استفاده از عنوان «آزادی» و بحث کردن درباره‌ی آن بدون مشخص کردن متعلق آن (از چه و برای چه) کاری نادرست است، همچنان که وقتی دو کشتی گیر دارای یک اسم‌اند، هیچ گزارش‌گری به این پایه از ابله‌ی نمی‌رسد که از هر دو به همان اسم مشترک یاد کند، بلکه نام کوچکشان را که موجب تمیز آن دو از هم می‌شود، محور قرار می‌دهد. لذا فیلسوفان و سیاست‌مداران هم که در مورد آزادی می‌نویسند دقیقاً باید این نکته را رعایت کنند (۵). اما «آزادی» به نحو مطلق، نقطه‌ی مقابل محدودیت و اسارت و به معنای نبودن مانع در برابر اراده و انتخاب آدمی است (۶). آزادی، معمولاً در مورد قیود ناخوشایندی که مخالف میل و پسند انسان است، به کار می‌رود و از آن جهت که یک معنای عرفی است و حقیقت شرعی‌ای نیست که توسط شارع وضع شده باشد سؤال از معنای شرعی و دینی آزادی پرسشی نابجاست؛ بلکه صرفاً تعیین حدود و ثغور و ملاک‌های آزادی در عرصه‌های مختلف را می‌توان از شرع تقاضا کرد. ۲ - اقسام آزادی همان‌طور که اشاره شد از «آزادی» به تبع متعلقی که برای آن در نظر گرفته می‌شود، معانی گوناگونی را می‌توان قصد کرد. اکنون به برخی از اقسام آزادی که در حوزه‌های مختلف، بیشتر محل توجه و بحث است اشاره می‌کنیم و برای روشن‌تر شدن مرز میان هر یک، با استفاده از منابع دینی، درباره‌ی هر کدام داوری اجمالی و کوتاهی خواهیم کرد. ۱ - ۲ - آزادی انسان در برابر اراده‌ی خداوند (رهایی از خدا!) انسان در گستره‌ی پهناور عالم هستی، یکی از مخلوقات خداوند است و همانند سایر موجودات، تحت سیطره‌ی کامل خدا قرار دارد. هستی همه در دست اوست. ذات انسان در نسبت با خداوند، فقر و نیاز محض است و مستقل از او، هیچ نیست و هیچ ندارد. احدی در مقابل اراده‌ی پروردگار از کوچک‌ترین اختیار و اراده‌ی برخوردار نیست و کسی در برابر او هويت و وجود مستقلی ندارد که بتواند در برابر او عرض اندام کند یا حرکتی برخلاف مشیت او انجام دهد. هر تصمیمی که بخواهد در مورد مخلوقاتش می‌تواند بگیرد و کسی را یارای مقاومت در برابر او نیست. و هیچ امکانی برای خروج از سیطره‌ی حکومت الهی وجود ندارد. «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ»؛ (۷) و او (خداوند) کمال اقتدار و توانایی را بر بندگانش دارد و او حکیم و آگاه است. «ظَهَرَ أَمْرُكَ وَغَلَبَ قَهْرُكَ وَجَرَتْ قُدْرَتُكَ وَلاَ يُمَكِّنُ الْفِرَارُ مِنْ حُكُومَتِكَ»؛ (۸) فرمان تو، آشکار و قهوت، غالب و قدرتت، نافذ است و گریز از سیطره‌ی حکومت تو ممکن نیست. «وَأَنَّ أَهْلَكْتَنِي فَمَنْ ذَا الَّذِي يَعْزِضُ لَكَ فِي عَبْدِكَ أَوْ يَسْأَلُكَ عَنْ أَمْرِهِ»؛ (۹) و اگر مرا هلاک کنی چه کسی می‌تواند با تو درباره‌ی تصمیمی که در مورد بنده ات گرفته‌ای، معارضه نماید و یا از وضع او پرسش کند؟! اگر خداوند انسان را نیافریده بود و او را حق زیستن و امکان شناخت و انتخاب نداده بود و در مقام سؤال و گفتگو و محاجه با خویش نشانده بود، احدی قدرت تخطی از امر او را نداشت. تمامی اندیشه‌هایی که در گیرگرایش‌های اومانیستی افراطی‌اند و در سودای نشانیدن انسان به جای خدایند جز در وادی خیالات و اوهام خویش طرفی نمی‌بندند. بنابراین انسان در برابر اراده‌ی خداوند از کمترین آزادی و اختیاری برخوردار نیست. ۲ - ۲ - آزادی تکوینی



انسان در نظام هستی انسان براساس خواست خداوند، در چارچوب قوانین و سنن حاکم بر جهان آزاد است؛ یعنی قدرت و حق و اختیار شکستن چارچوب ها و نقض قانون مندی هایی را که بر عالم هستی، طبیعت، جامعه و انسان حکومت می کند، ندارد اما در قالب آنها و با استفاده از آنها می تواند تصمیم گیری و اقدام کند. بنابه تعبیر امام صادق(ع) که اعتقاد شیعه نیز بر پایه ی آن شکل گرفته است: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ»؛ (۱۰) نه جبر بر زندگی انسان حاکم است و نه سر رشته ی همه ی امور به او سپرده شده بلکه چیزی، بین این دو است.» و بر این پایه، آزادی انسان در دستگاه آفرینش، آزادی مشروط و مقیدی است که انسان در محدوده ی قدرت و توان خود و با استفاده از امکاناتی که خداوند مسخر او ساخته و نیز با شناخت و بهره گیری از سنت های ثابت الهی، می تواند اقدام کند و نتیجه ی حاصله، برآیند انتخاب و عمل او در بستر قوانین و فرمول ها و عوامل غیر قابل حذف و تبدیلی است که لحاظ یا عدم لحاظ انسان تغییری در اصل آنها به وجود نمی آورد. دو محور یاد شده (آزادی انسان در برابر اراده ی خداوند - آزادی تکوینی انسان در نظام هستی) مربوط به حوزه ی مباحث هستی شناسی، فلسفه، کلام و انسان شناسی است. ۳-

۲- آزادی معنوی (رهایی از بند نفس) انسان موجودی است مرکب که دارای قوا و غرایز گوناگونی است مانند: شهوت، غضب، حرص، طمع، عقل، فطرت، وجدان اخلاقی و ... و گرایش های انسان محصول تحرک و غلبه ی هر یک از قوای درونی اوست. آدمی می تواند عنان اختیار خود را به دست تمنیات، شهوات و ابعاد سفلی و حیوانی وجودش بسپارد و چنان خود را اسیر تعلقات مادی و جسمانی و دنیوی سازد که در مقابل مشتهیات نفسانی از کوچک ترین عزم و اراده ای برخوردار نباشد و حتی اگر عقل و وجدان و فطرت انسانی اش هم از درون به او نهیب زند، دیگر قدرت اراده و تصمیمی برایش باقی نمانده باشد. در این صورت هوای نفس مانند زنجیری است که ناپیدا بر گردن و دست و پای او افکنده شده و بی اختیار به هر سو می کشاندش. آزادی معنوی یعنی آزادی از درون، آزادی از حصارهای حیوانی، رهایی از قید شیطان و هوای نفس و خروج از بندگی جاه و مقام و درهم و دینار. فاش می گویم و از گفته ی خود دلشادم بنده ی عشقم و از هر دو جهان آزادم نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم «حافظ» آزادی معنوی یعنی این که راه اراده و تصمیم انسان را حیوانیت او نبندد بلکه آنچه مانع او می شود تنها مقتضیات شأن والای انسانی او و اهداف متعالی اش باشد. به قول استاد شهید مرتضی مطهری: «آزادی کامل معنوی یعنی استقلال، و وابستگی به عقیده و ایمان و ایدئولوژی» (۱۱) و: «فرد تکامل یافته یعنی وارسته از محکومیت محیط بیرونی و درونی و وابسته به عقیده و ایمان» (۱۲) «چنانچه یکی از فلسفه های زهد، آزادی و آزادگی است، میان زهد و آزادگی پیوندی کهن و ناگسستنی برقرار است. نیاز و احتیاج، ملاک «روبه مزاجی» است و بی نیازی ملاک «آزادی». آزادگان جهان که سبکباری و سبکبالی و قابلیت تحرک و پرواز، اصلی ترین آرزوی آنهاست، از آن جهت زهد و قناعت را پیشه می سازند که نیازها را تقلیل دهند و به نسبت تقلیل نیازها، خویش را از قید اسارت اشیا و اشخاص رها سازند» (۱۳) غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است مگر تعلق خاطر به ماه رخساری که خاطر از همه غم ها به مهر او شاد است «حافظ» و مفهوم «حُرّ» در این کلام علی(ع) نیز بدین معناست: «الَا- حُرٌّ يَدْعُ هَذِهِ اللَّمَاطَةَ لِأَهْلِهَا؟ إِنَّهُ لَيْسَ لِأَنْفُسِكُمْ تَمَنُّ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَاتَتَّبِعُوها إِلَّا بها؛ (۱۴) آیا آزاده ای نیست که این خُرده طعام مانده در کام - دنیا - را بیفکند و برای آنان که درخورش هستند، نهد؟ جان های شما را بهایی نیست جز بهشت جاودان، پس مفروشیدش جز بدان.» چنان که مشهود است آزادی معنوی، وصفی است که فقط فرد بدان متصف می شود و لذا یک بحث عرفانی است و نیز به حوزه ی روان شناسی و اخلاق مربوط می باشد. ۴- ۲- آزادی به معنای نفی بردگی از جمله مفاهیم «آزادی»، حُرّ بودن و آزاد بودن است که در مقابل بردگی و ملک غیر بودن قرار دارد. در گذشته مرسوم بوده که انسان ها را در جنگ ها به اسارت می گرفته اند و یا از طریق هجوم می ربوده اند و وجود آنان را به عنوان بخشی از اموال خود تحت اختیار گرفته و یا به دیگری انتقال می دادند. معمولاً بردگان از اختیارات و حقوق اولیه ی انسانی محروم می ماندند و بسیاری از آنان در اثر شرایط بد زندگی و زیر فشار کارهای طاقت فرسا جان خود را از دست می دادند. اسلام با وضع سلسله قوانینی،

برخی راه‌های بردگی را ممنوع و موجبات آزادی تدریجی بردگان را به وجود آورد. با رشد جوامع بشری خوشبختانه، حق مالکیت بر دیگری و خرید و فروش انسان به شکل خاص آن، از میان برداشته شده است. لازم به ذکر است که این آزادی و دو قسم دیگری که بعد از این خواهد آمد، از منظر جامعه‌شناسی، فقه، حقوق و سیاست قابل مطالعه است. ۵ - ۲ - آزادی به معنای بی‌بندوباری (رهایی از قانون) یکی از اقسام «آزادی»، آزادی انسان یا جامعه از قید قانون است که در هر زمینه‌ای که تحقق یابد به هرج و مرج می‌انجامد. عدم ضابطه و کنترل در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، روابط جنسی و ... موجب برهم خوردن نظم جامعه می‌شود. اگر هر کسی صرفاً براساس امیال و خواسته‌های خود و بدون لحاظ منافع دیگران و مصالح کلان جامعه - که قانون و اخلاق حکایت‌کننده‌ی آن است - حرکت کند مسلماً اصطکاک‌ها، تزاخم‌ها و مفاسد فراوانی پیش می‌آید که کمتر کسی از این وضعیت سود می‌برد. به همین دلیل اصل لزوم حکومت و اهمیت نظم و قانون، امری است که عقل به ضرورت آن حکم می‌کند و کمتر کسی با آن مخالف است. مخالفت با آناشویی و هرج و مرج به معنای نفی بی‌بند و باری مردم و لزوم پای‌بندی آنان به قانون است. بی‌بندوباری، قانون‌گریزی و قانون‌ستیزی، وصفی است که هم فرد می‌تواند بدان متصف شود و هم جامعه. ۶ - ۲ - آزادی سیاسی آزادی سیاسی، نوع خاصی از آزادی اجتماعی است که در رابطه‌ی میان دولت و ملت معنا می‌یابد برای تمیز آزادی سیاسی از سایر سطوح آزادی اجتماعی به تقسیم بندی یاسپرس توجه کنید: «در سطح جامعه شناختی تمایز آزادی فردی، مدنی و سیاسی (امکان دارد)؛ آزادی فردی در اداره کردن امور خود فرد ظاهر می‌شود، که با وجود ابزارهای اقتصادی کافی، می‌تواند در کنار فقدان آزادی مدنی و سیاسی وجود داشته باشد (به عنوان مثال در روسیه‌ی تزاری)؛ آزادی مدنی می‌تواند در لوای امنیت قانونی، به رغم فقدان آزادی سیاسی توسعه یابد (در امپراطوری آلمان)؛ و آزادی سیاسی که هر شهروندی در آن حق اظهار نظر درباره‌ی انتخاب رهبر را دارد (در ایالات متحده)» (۱۵). این نوع آزادی به معنای رهایی از قانون و شرع و اخلاق نیست و به هیچ عنوان با قانون مندی و منضبط بودن انسان و جامعه منافاتی ندارد. بنابراین آزادی سیاسی را نباید نقطه‌ی مقابل حاکمیت دین، قانون و ارزش‌ها بر جامعه دانست بلکه می‌توان گفت این گونه آزادی، وضع متعادلی است که در میانه‌ی دو وضع افراطی (هرج و مرج) و تفریطی (استبداد و دیکتاتوری) ایستاده است. احترام به آزادی‌های سیاسی به معنای نفی بی‌بندوباری و بی‌مهارتی حاکمان و لزوم پای‌بندی آنان به قانون، عدالت و حقوق مردم است. مخالفت و ضدیت با این نوع از آزادی نیز صرفاً به منزله‌ی دفاع از سلطه و دیکتاتوری جبارانه است نه دفاع از حاکمیت قانون یا شرع. برای روشن‌تر شدن مفهوم آزادی سیاسی، توجه به معنای استبداد و برخی ویژگی‌های آن از باب «تَعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا» می‌تواند مفید باشد. جملات زیر را از سید عبدالرحمن کواکبی بخوانید: «استبداد در لغت آن است که شخصی در کاری که شایسته‌ی مشورت است بر رأی خویش اکتفا کند ... و در اصطلاح سیاسیون مراد از استبداد، تصرف کردن یک نفر یا جمعی است در حقوق ملتی بدون ترس از بازخواست» (۱۶) «منشأ استبداد آن است که حکمران مکلف نیست تا تصرفات خود را با شریعت یا بر قانون یا بر اراده‌ی ملت مطابق سازد» (۱۷) «صفت استبداد همچنان که شامل سلطنت و حکمرانی فرد مطلق‌العنانی است که با غلبه یا به ارث، متولی سلطنت گردیده، همچنین شامل حکمرانی فرد مقید است که به ارث یا به انتخاب، سلطنت یافته اما کسی از او حساب نخواهد» (۱۸) «حکمران مستبد، ... پاشنه‌ی خویش بر دهان میلیون‌ها نفوس گذارد که دهان ایشان بسته ماند و سخن گفتن از روی حق یا مطالبه‌ی حق نتوانند» (۱۹) آزادی که ضد دیکتاتوری و استبداد است یعنی امور را از منظر حق مردم دیدن؛ یعنی در برابر آنچه که حق انسان است ایجاد مانع نکردن؛ یعنی نفی سلطه و سیطره‌ی انسانی بر انسان دیگر؛ یعنی سلیقه‌ای نبودن خطوط قرمز؛ یعنی نبود فرد و اراده‌ی فوق قانون؛ یعنی برابری همگان با هر درجه و اعتبار اجتماعی در پیشگاه قانون؛ یعنی عدم وجود حق یک طرفه (حق بدون وظیفه)؛ یعنی عدم انتظار اطاعت بی‌قید و شرط؛ یعنی حق نظارت مردم بر قدرت؛ یعنی دخالت و مشارکت مردم در سرنوشت جامعه و رسمیت نداشتن چیزی جز این؛ یعنی پاسخگو بودن همه‌ی مسئولان بر طبق قانون در برابر مردم؛ یعنی وجود امنیت برای استفاده از حق و مطالبه

حق؛ یعنی عدم تهدید در مسیر زندگی و فعالیت در چارچوب قانون. ۱ - ۶ - ۲ - آزادی یعنی آزادی مخالف و آزادی مخالفت بدیهی است که اگر «آزادی موافقان حکومت» یا به تعبیر بهتر «آزادی موافقت با حکومت» را ملاک آزادی قرار دهیم و با این قید بخواهیم نظام های مستبد را از نظام های آزاد، جدا کنیم، همه ی حکومت های جائر در تحت عنوان «آزادی» باقی خواهند ماند، چرا که مستبدترین حکومت ها نیز نه تنها منعی در برابر فعالیت موافقانشان ایجاد نمی کنند بلکه از آنان حمایت هم می کنند و اتفاقاً مجازترین فعالیت ها نیز همین کار است، حتی اگر بر خلاف قانون باشد (۲۰) - خصوصاً این که سیاسی بودن مردم و مشارکت آنان در حکومت را فقط به همین معنا می دانند؛ یعنی مشارکت در تبعیت از اوامر حاکمان - این گونه آزادی بیشتر به یک شوخی شبیه است. بنابراین آزادی سیاسی فقط آن گاه مصداق می یابد که «مخالف» امکان مخالفت و عرض اندام و فعالیت داشته باشد. حدود آزادی مخالف، شیوه های مجاز مخالفت و موضوعات قابل نقد و چالش از جمله محورهایی هستند که مباحث مربوط به آزادی سیاسی حول کم و کیف آنها شکل می گیرد. ۳ - نسبت میان آزادی سیاسی و سایر آزادی ها نوع اول (امتناع رهایی از حکومت خدا) و نوع دوم (امتناع خروج از قوانین و سنن هستی)، چون اموری لایتغیر و تکوینی و عمومی اند و غیر قابل حذف و اضافه اند از موضوع این بحث خارج اند. آزاد بودن به معنای نفی بردگی را نیز چون مورد ابتلا نیست مورد مقایسه قرار نمی دهیم. اما توجه به اموری در زمینه ی رابطه ی میان آزادی سیاسی با دو قسم دیگر آزادی لازم است. از این میان به دو نکته ای که با موضوع این مقاله مرتبط است اشاره می شود: ۱ - ۳ - عدم تلازم و تضاد میان آزادی سیاسی و آزادی معنوی آزادی سیاسی و آزادی معنوی نه لازم و ملزوم یکدیگرند و نه با هم غیر قابل جمع اند، بلکه هم می توانند با هم تحقق یابند، هم تنها، هم هیچ کدام. اولاً این گونه نیست که هر کسی که دارای آزادی معنوی است لزوماً از آزادی سیاسی نیز بهره مند باشد. البته انسان وارسته از تعلقات و قیود، مادی و دنیوی و وابسته به عقیده و ایمان هرگز ترس و طمعی نسبت به کسی یا چیزی ندارد و طبعاً دلیلی ندارد که خود را ذلیل ساخته و تن به سلطه ی استبداد بدهد، اما آزادگی درونی او بدین معنا نیست که در بیرون نیز او را آزاد بگذارند. بلکه بر عکس، معمولاً این خصلت، عدم پذیرش ستم و اعتراض به ظالم را در پی دارد که موجبات اذیت و آزار و ایجاد محدودیت از سوی سلطه جویان را فراهم می آورد. امام حسین (ع) در عین حریت کامل و برخوردار از عالی ترین مدارج آزادی معنوی، از حداقل آزادی های سیاسی نیز بی بهره بود، چرا که در جامعه ای با حاکمیتی زندگی می کرد که او را به خاطر عقایدش و به خاطر عدم تأیید حکومت، محکوم به مرگ کرده بودند. امام کاظم (ع) نیز از آزادی سیاسی به طور کامل محروم بود اما درون زندان از نظر معنوی صد در صد آزاد و رها بود. ثانیاً وجود آزادی سیاسی نیز بدون آزادی معنوی ممکن است یعنی فردی که از نظر روحی به هیچ وجه تهذیب نشده و کاملاً در بند تعلقات مادی است، می تواند در جامعه ای زندگی کند که از آزادی سیاسی به اشکال گوناگون آن برخوردار و از امکان نقد قدرت و اظهار دیدگاه ها و فعالیت سیاسی به طور کامل بهره مند باشد. حاکم سلطه جویی که از قید قانون رهاست اما نمی تواند دل از قدرت بکند، آزادی سیاسی برای خودش دارد و از این جهت منعی در برابر خود نمی بیند (یعنی در برابر اراده ی معطوف به قدرت خویش و هر نوع فعالیت سیاسی، مانعی نمی شناسد) اما از قید قدرت طلبی و هوای نفس خود آزاد نیست. ثالثاً جمع بین آزادی معنوی و آزادی سیاسی نیز امکان دارد. می شود فرد مهذب، با ایمان و وارسته در جامعه ای آزاد زندگی کند که در آن مردم اجازه ی نقادی و اظهار نظر و مشارکت سیاسی داشته باشند و حکومت، آنان را از این حق خدا دادی محروم نساخته باشد. عکس این مورد نیز مصداق دارد (شکل چهارم) که آن هم زندگی انسان گرفتار هوای نفس و دنیا طلب در جامعه ی بسته و خفقان زده است. ۲ - ۳ - عدم رابطه ی ضروری میان آزادی سیاسی با بی بندوباری آزادی سیاسی و بی بندوباری نیز، هم می توانند توأم با یکدیگر باشند و هم می توانند یکی باشد و دیگری نباشد و هم ممکن است هیچ کدام نباشند. برای نمونه به مورد آشکاری که بیشتر مطرح است یعنی آزادی جنسی - که ما به حق آن را گریز از معیارهای معقول انسانی و یکی از مصادیق بی بندوباری می دانیم - اشاره می کنیم: مثلاً در برخی جوامع آزاد از یک سو آزادی فعالیت سیاسی در قالب

احزاب و تشکل‌های سیاسی و آزادی بیان و نقد در قالب رسانه‌ها و مطبوعات و ... وجود دارد، و از دیگر سو بسیاری از آزادی‌هایی که ما آنها را غیر مجاز و نامشروع می‌دانیم - البته بعضاً از نظر خود آنها قبیح و غیر قانونی نیست - مجاز شمرده شده و رایج است. متقابلاً در برخی از کشورها نه این وجود دارد و نه آن؛ یعنی نه روابط جنسی خارج از چارچوب رسمی خانواده مجاز شمرده می‌شود و نه کسی حق سخن گفتن دارد. در برخی از کشورهای دیگر هم نه تنها روابط آزاد جنسی و فساد و فحشا از نظر حکومت منعی ندارد بلکه بر عکس، دولت سعی می‌کند هر چه بیشتر به این امور دامن بزند ولی نقطه‌ی مقابل آن، عرصه‌های سیاسی است که بیشترین انسداد و محدودیت در آن، اعمال می‌شود. شکل چهارم که به نظر می‌رسد هم مطلوب و هم ممکن است، وجود آزادی‌های سیاسی در کنار مراعات ارزش‌های اخلاقی و معیارهای دینی است. بدین معنا که در عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی، روابط جنسی، اختلاط زن و مرد و ... چیزی بیش از حدود شرعی و معیارهای اخلاقی اجازه نیابد - و البته محدودیت‌های سلیقه‌ای فراتر از قانون نیز اعمال نشود - و در عرصه‌های سیاسی نیز سدی در برابر به کارگیری حداکثر ظرفیت مجاز و استفاده‌ی هر چه بیشتر مردم از حقوق خودشان در نظارت بر دولت، مشارکت در امور، تغییر حاکمان و ... وجود نداشته باشد. مخالفان آزادی سعی می‌کنند با ابهام‌آفرینی در مفهوم آزادی و خلط متعلق آن، آزادی تصمیم‌گیری و تعیین سرنوشت را، آزادی برای ولنگاری، فساد، قانون شکنی، گناه، سلب امنیت و ... معرفی کنند و آزادی از سلطه‌ی اراده‌ی جبارانه و آمریت سیاسی را آزادی از دین، قانون، اخلاق و ... بنامند. بی‌توجهی ملت‌ها در برابر این گونه سفسطه‌ها معمولاً به بهای از دست دادن آزادی تمام می‌شود. ۴ - مطلوبیت و ارزش آزادی عزیز بودن آزادی و ارزش آن امری محرز و بی‌نیاز از استدلال است و شاید به همین دلیل است که حتی دشمنان آزادی هم جرأت مخالفت صریح با آن را ندارند. علت این امر را می‌توان در فرایند درونی تولید رفتار ارادی انسان جستجو کرد. در ریشه‌یابی مقدمات فعل اختیاری مشاهده می‌کنیم که ابتدا به هر دلیل، تصویری از شیء در ذهن فاعل شکل می‌گیرد. پس از آن وارد مرحله‌ی ارزش‌داوری و تعیین مطلوبیت یا عدم مطلوبیت آن می‌گردد، سپس تصدیق مطلوب (متضمن لذت یا نفع) بودن یا نامطلوب (متضمن رنج یا زیان) بودن حاصل می‌شود، و در نتیجه «شوق و طمع» یا «نفرت و ترس» در درون انسان شکل می‌گیرد. چنانچه این شوق یا نفرت شدت بگیرد و به حد مؤکد خود برسد تبدیل به اراده می‌شود و در نهایت، اراده به عمل می‌انجامد. چنانچه عمل انسان ریشه در ادراک و احساس او نداشته باشد یعنی از ابتدای مسیر فوق‌الذکر تا مرحله‌ی اراده و تصمیم در جای دیگری شکل بگیرد، طبعاً انگیزه و تمایل درونی برای اقدام وجود نخواهد داشت، زیرا جسم تابع درون است و هر کسی دوست دارد جسمش همان جایی باشد که دلش هست. اگر به این عدم تمایل به انجام فعل، اجبار و اکراه و تحمیل خارجی ضمیمه شود، نتیجه‌ی آن ایجاد نفرت و بیزاری نسبت به خود فعل و مصدر فشار و تحمیل آن خواهد بود، چرا که الزام و اادار کردن افراد به آنچه که دوست ندارند و نمی‌خواهند، آنان را در مرکز دو کشش متضاد قرار می‌دهد و این تنافر جسم و روح، چیزی شبیه به دوشقه کردن وجود جامع انسان است. به همین دلیل، آزادی فطرتاً برای انسان مطلوب و آرامش‌بخش و دوست‌داشتنی است و سلب آزادی و تحمیل و فشار از طرف هر مرجعی که باشد ناخوشایند است. علاوه بر این، اندیشه و احساس جزء برتر وجود آدمی و هویت اصیل و ماندگار اوست و جسم، جزء خاکی و ناپایدار هستی اوست. از همین رو هر کسی از مورد بی‌اعتنایی واقع شدن اندیشه و احساسش، احساس حقارت می‌کند و وسیله شدن برای عقل و دل دیگری را جنبه‌ی ابزاری یافتن خود و تبدیل شدن به شیء تلقی می‌کند. ناگفته نماند که اقدام به اجرای منویات دیگری در صورتی که او مورد اطمینان و علاقه‌ی آدمی است و طبعاً تشخیص و اعتقادش نیز مورد قبول و باور است از بیان فوق مستثناست، زیرا با این وصف تشخیص و اراده‌ی او برای فاعل، درونی می‌شود و اراده‌ی مبتنی بر این مقبولیت و اشتیاق در وجود وی شکل می‌گیرد. این که در هر گروه و اجتماعی برخی بیشتر عهده‌دار برنامه‌ریزی و مدیریت و هدایت جمع باشند و عمدتاً نقش مغز را ایفا کنند و برخی دیگر نقش عمده‌شان، ایفای وظیفه‌ی دست و سایر اعضا باشد به خودی خود مذموم و قابل انتقاد نیست. آنچه که می‌تواند مورد انتقاد باشد تخفیف عقل

افراد و سلب استقلال فکری و هویتی آنان است. «اطاعت» فی حد ذاته، کلمه‌ی نامطلوب و دارای بار معنایی منفی نیست، بلکه آنچه که می‌تواند به «اطاعت» معنای ارزشی یا ضد ارزشی بدهد زیرساخت‌ها و عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن است. کلمه‌ی «طوع» در برابر «کره» است که به معنای دنباله روی و پذیرش انتخابی و دلخواه در برابر دنباله روی اجباری و ناخواسته و بی‌اختیار است. اما گاهی گردن نهادن به خواست دیگری مبتنی بر استخفاف، یعنی تضعیف عقل و تخفیف شخصیت فرد است و گاهی اطاعت، مبتنی بر هدایت و امامت است که چیزی جز انتقال دادن آگاهی و عقل برتر برای همفکر و همسو ساختن فرد در دنبال کردن یک اندیشه و آرمان با حفظ فردیت او نیست. جلب اطاعت با مبانی غلط، مخالف با اصل آزادی انسان است و همان کاری است که نظام‌های طاغوتی انجام می‌دهند. به فرموده‌ی قرآن کریم اطاعت قوم فرعون مبتنی بر استخفاف بوده است: «فَأَسِئَتْ خَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ»؛ (۲۱) پس (فرعون) قوم خویش را سبک مغز و حقیر کرد تا از او پیروی کردند. اما اطاعت صحیح که مبتنی بر آگاهی و بر اساس احترام به حق انتخاب و استقلال متقابل انسان‌ها صورت می‌گیرد اطاعتی است که منافاتی با کرامت نفس آدمی ندارد، با آزادی نیز در ستیز نیست و طبعاً آثار سوء تربیتی در مطیع و مطاع ایجاد نمی‌کند. شاید منظور اریک فروم نیز از آنچه که وی آن را آزادی مثبت یا خود‌انگیختگی می‌نامد همین باشد. وی آزادی مثبت را عبارت از «فعالیت خود‌انگیخته‌ی (۲۲) مجموع تمامیت یافته‌ی شخصیت» می‌داند. بدین معنا که انسان به جای این که برای اجتناب از تنهایی و ناتوانی، تسلیم دیگران شود و زمام اختیار خود را در کف آنان قرار دهد تا هم از مسؤولیت تصمیم ببرد و هم احساس ایمنی کند، بکوشد تا با عشق و کار خلاق و خود‌انگیخته، با جهان و جهانیان مرتبط شود و در عین حال که به موجودیت آنان به دیده‌ی احترام می‌نگرد، فردیت خویش را نیز از دست ندهد. فعالیت خود‌انگیخته به جای سرکوب اجزای نفس، به هدایت همه‌جانبه‌ی آن تعلق می‌گیرد و کیفیت آفریننده‌ی آن است که می‌تواند هم در تجربه‌های هیجانی، فکری و حسی آدمی و هم در ارادات وی وارد عمل شود. بزرگ‌ترین عنصر تشکیل دهنده‌ی خود‌انگیختگی، عشق است که در ذات خود نقطه‌ی مقابل مجبوری و وسواس ناشی از تنهایی و ناتوانی، و تبدیل شدن به ابزار و ماشینی شدن (یعنی اختیار کردن ناسنجیده‌ی امور القا شده از خارج) می‌باشد. ۵- جلوه‌های گوناگون آزادی سیاسی چنان که عنوان مقاله گویاست موضوع سخن «آزادی سیاسی در حکومت علی(ع)» است. محور بحث صرفاً آزادی سیاسی است و برخی دیگر از اقسام آزادی از آن رو، مورد اشاره قرار گرفته است که جایگاه «آزادی سیاسی» در جغرافیای کلان مبحث «آزادی» روشن گردد تا شاید خلط‌های عمدی و غیر عمدی و آشکار و پنهانی را که در این زمینه به وجود آمده است برطرف نماید. ضرورتی که نگارنده را بر آن داشت تا مقدمات گذشته را - هر چند به خودی خود کاملاً واضح و آشکار است و هیچ سخن تازه‌ای در آن وجود ندارد - نسبتاً به تفصیل بیان کند مشاهده‌ی همین خلط مبحث هاست، آن هم نه از عوام بلکه از برخی نویسندگان و گویندگانی که استعمال جا به جا و نادرست مشترکات لفظی، قاعدتاً با مکان‌های علمی و اجتماعی آنان ناسازگار است. به هر حال آنچه که از میان آزادی‌های گوناگون، مورد نظر و موضوع این مقاله است صرفاً «آزادی سیاسی» است. «قدرت در جامعه» موضوع «سیاست» است و هر آنچه که به کسب قدرت، نقد یا تأیید قدرت و چالش با آن مربوط باشد - حتی در سطوح بنیانی و مبانی اعتقادی و اخلاقی آن - در حوزه‌ی موضوعی این بحث وارد می‌شود. از این رو آزادی سیاسی را می‌توان در عرصه‌های زیر جلوه‌گر و متجلی دانست: آزادی اندیشه و تفکر آزادی عقیده آزادی بیان آزادی عمل. بخش دوم بنیانهای آزادی سیاسی در حکومت علوی علی(ع) برجسته‌ترین و بزرگ‌ترین پیرو پیامبر گرامی اسلام و برترین و جامع‌ترین سر مشق زندگی برای رهروان راه محمد(ص) است. دوران حکومت امیرالمؤمنین(ع) در عین کوتاهی، با همه‌ی تلخ و شیرین و فراز و نشیب، متن ماندگاری است که از طریق مطالعه‌ی دقیق و کاوش معانی آن می‌توان برای پرسش‌های انسان‌تشنه‌ی معرفت، معنویت و عدالت در همه‌ی اعصار و امصار، پاسخی درخور یافت. سیره‌ی قولی و عملی آن حضرت سرمایه‌ی گرانقدری است که چنانچه مورد تجزیه و تحلیل و استنباط قرار گیرد می‌تواند مبانی فلسفی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، اخلاقی و سیاسی اسلام را که پایه‌ی موضع



گیری های علی (ع) است به دست دهد. شناخت این پایه ها، ما را در درک بهتر و تفسیر عمیق تر رفتار امام (ع) مدد می رساند. در این گفتار نیز ما ابتدا به طرح محورهایی برگرفته از کلمات علی (ع) می پردازیم که بیان گر پایه های خط مشی کلان آن حضرت می باشد. آزادی، ارزشی است که تحقق عملی آن، جز در سایه ی باور عمیق دولتمردان و برخورداری آنان از ویژگی های تربیتی و روحی خاصی میسر نخواهد شد، زیرا احترام به حق آزادی مردم امری نیست که با هر طرز تفکر و هر روحیه و اخلاقی سازگار باشد. همان طور که خصلت هایی مانند: ظلم، مردم آزاری، قساوت و بی رحمی در بستر ویژگی های شخصیتی خاصی امکان بروز و رشد می یابد، درک روح آزادی، آزادی خواهی و احترام به حق آزادی مردم نیز زمینه های خاص خود را در درون حاکمان و حکومت شوندگان نیازمند است. بدون تحقق این پیش نیازها، آزادی شکل واقعی خود را هیچ گاه به دست نمی آورد و نهادینه نخواهد شد. حضرت علی (ع) به نکاتی در نسبت میان مردم و حکومت و نگاه حاکمان به قدرت اشاره کرده اند که حاصل آنها تحکیم مبانی آزادی سیاسی است و همین مبانی است که شیوه ی حکومت داری و رفتار خاص و استثنایی آن حضرت را نیز توجیه می کند: ۱- نفی کبر و خود برترینی از جمله خصال منفی و مضرری که موجب فساد روحی انسان و ایجاد اختلال در روابط اجتماعی وی می شود، کبر و خود بزرگ بینی است. کبر، خصلتی است که ریشه در مهانت نفس و حقارت ذاتی صاحبش دارد (۲۳). کبر منشاء استکبار و استبداد است و خصوصیتی است که حتی برای انبیا و اولیای خدا - که فی الواقع و ثبوتاً از دیگران برترند - نیز جایز شمرده نشده است: «فَلَوْ رَخَّصَ اللَّهُ فِي الْكِبْرِ لِأَحَدٍ مِنْ عِبَادِهِ لَرَخَّصَ فِيهِ لِخَاصَّةِ أَنْبِيَائِهِ وَأَوْلِيَائِهِ. وَ لَكِنَّهُ سُبْحَانَهُ كَرَّةً إِلَيْهِمُ التَّكَابُرُ وَ رَضِيَ لَهُمُ التَّوَاضُّعُ؛ (۲۴) اگر خدا رخصت کبر ورزیدن را به یکی از بندگانش می داد، به یقین چنین اجازه ای را به پیامبران برگزیده و دوستانش می داد، لیکن خدای سبحان بزرگی فروختن را بر آنان ناپسند دید و فروتنی شان را پسندید.» تکبر و علاقه به برتری و فخر فروشی حالتی است که از همگان ناپسند است و از قدرتمندان و حاکمان نکوهیده تر: «وَ إِنْ مِنْ أَسِخْفِ حَالَاتِ الْوِلَاةِ عِنْدَ صَالِحِ النَّاسِ أَنْ يُظَنَّ بِهِمْ حُبُّ الْفَخْرِ وَ يُوضَعَ أَمْرُهُمْ عَلَى الْكِبْرِ؛ (۲۵) و در دیده ی مردم پارسا زشت ترین خوی والیان این است که در مورد آنان گمان فخر دوستی و بزرگی فروشی رود و کارشان به حساب کبر و خود خواهی گذاشته شود.» از این روایت چنین فهمیده می شود که والی باید به حدی از تواضع و فروتنی برخوردار باشد و چنان ساده و بی آلایش با مردم زندگی کند که حتی گمان تفاخر و کبر نیز در مورد او منتفی باشد زیرا امیرالمؤمنین (ع) به وجود آمدن چنین شائبه و ظنی را در ذهن مردم، جزو سخیف ترین حالات حاکمان دانسته است. چنان که خود حضرت نیز به گونه ای عمل می کرد که نه تنها اثری از خود خواهی و تکبر نداشت و کسی وی را به این وصف متصف نمی ساخت بلکه بر عکس در نظر بعضی مردم ظاهر بین به نوعی از کوتاهی و ضعف نیز متهم گردیده بود. اگر حاکم به بیماری خود پسندی و خود بزرگی بینی مبتلا باشد، طبعاً خود را تافته ای جدا بافته و دارای حقوق و اختیارات ویژه و فراقانونی می پندارد، به طوری که گویا او تنها کسی است که می تواند ضامن پیشرفت جامعه و حافظ دین و ارزش ها و مصالح مردم باشد و اگر او برود اساس جامعه و همه ی بنیان های خیر، واژگون خواهد شد. نتیجه ی عملی این طرز فکر تلاش هر چه بیشتر برای حفظ قدرت و پرهیز از واگذار کردن آن به غیر است. کبر از جمله صفاتی است که خود موجب احتجاب و پوشیدگی آن بر صاحبش می شود. انسان متکبر و معجب به نفس، به دلیل خود بینی و خود پسندی از مشاهده ی معایب خویش غافل و ناتوان می ماند و این آسیب عقلی موجب می شود که حتی متکبرترین افراد در عین حال خود را متواضع ترین و متخلق ترین انسان ها پندارند. راه درمان این درد که متوجه ساختن بیمار به عظمت خداوند، حقوق و توانایی های دیگران و ضعف های فردی خویش است، به دست دیگران و بر عهده ی مردم است. از این رو امیرالمؤمنین (ع) در موضع درمان گری آشنا برای پیشگیری از این خطر به مالک اشتر می فرماید: «وَ إِذَا أَحَدٌ لَكَ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ سُلْطَانِكَ أَوْ مَخِيلَةً فَانظُرْ إِلَى عَظْمِ مُلْكِ اللَّهِ فَوْقَكَ وَ قُدْرَتِهِ مِنْكَ عَلَى مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ يُطَامِنُ إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ وَ يَكْفُفُ عَنْكَ مِنْ غَرِبِكَ وَ يَفِيءُ إِلَيْكَ بِمَا عَزَبَ عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ؛ (۲۶) و اگر قدرتی که از آن برخوردار، برایت عظمت و بزرگی یا کبر و خود پسندی

پدید آورد، به بزرگی پادشاهی خدا که فوق توست و به توانایی او نسبت به خود و به آنچه از جانب خویش توانا نیستی بنگر که این نگرستن، کبر و سرکشی تو را فرو می‌نشاند و گردن فرازی را از تو باز می‌دارد، و عقل و خردی که از تو دور گشته بسویت بر می‌گردد.» و برای منع از نخوت و برتری جویی، همه‌ی دولتمردان و قدرتمندان را به عاقبت این کار که ذلت و خواری است هشدار می‌دهد: «إِيَّاكَ وَ مُسَامَاةَ اللَّهِ فِي عَظَمَتِهِ وَ التَّشَبُّهَ بِهِ فِي جَبْرُوتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ يُدَلُّ كُلَّ جَبَّارٍ وَ يَهِينُ كُلَّ مُخْتَالٍ؛ (۲۷) پرهیز از برابر داشتن خود با خدا در عظمت و بزرگی و مانند قرار دادن خود با او در جبروت و توانایی که خدا هر سرکشی را خوار می‌سازد و هر خود بینی را بی‌مقدار.» مجموعه‌ی توصیه‌هایی که در مورد خفص جناح، تواضع در برابر مردم و آثار این کار در تنظیم روابط اجتماعی از علی (ع) صادر شده است، قابل ملاحظه و پر اهمیت است. البته تحقق این مطلوب را نباید تنها از خصایص روحی و فضایل معنوی حاکمان انتظار داشت بلکه در کنار این خصوصیت و حتی جایگزین آن می‌تواند نظارت مردم بر حکومت و همگانی شدن پرسش‌گری و مؤاخذه و پرهیز از چاپلوسی و تأکید بر نقد صریح قدرت قرار گیرد که این عامل حتی در صورت بی‌بهره یا کم‌بهره بودن دولتمردان از فضایل اخلاقی بهترین راه برای جلوگیری از ایجاد کبر و نخوت و الزام آنان به کرنش و فروتنی در برابر مردم است. ۲- ضرورت توجه حاکمان به ناپایداری بودن قدرت بینش صحیح و واقع بینانه‌ای که مانع استبداد و استکبار حاکمان می‌شود توجه آنان به مستعجل بودن دولت و گذرا بودن حکومتشان است. حکومت خانه پدری هیچ کس نیست. هر کس که قدرت را به دست می‌گیرد سرنشین قطاری است که مسافران را حتی بر خلاف میل خودشان پیاده کرده و خواهد کرد و به زودی پرده از هر خوب و بدی کنار می‌رود و عملکرد همه‌ی دولتمردان در معرض قضاوت مردم قرار می‌گیرد و با کارنامه‌ی گذشتگان مقایسه می‌شود: «تُمْ اَعْلَمُ يَا مَالِكُ اَنْى قَد وَجَّهْتِكُ اِلَى بِلَادٍ قَد جَرَتْ عَلَیْهَا دُوْلٌ قَبْلَكَ مِنْ عَدْلٍ وَ جَوْرِ وَاِنَّ النَّاسَ يَنْظُرُوْنَ مِنْ اُمُوْرِكَ فِى مِثْلِ مَا كُنْتَ تَنْظُرُفِیْهِ مِنْ اُمُوْرِ الْوَلَاةِ قَبْلَكَ وَ يَقُوْلُوْنَ فِیْكَ مَا كُنْتَ تَقُوْلُ فِیْهِمْ؛ (۲۸) ای مالک بدان که من تو را به شهرهایی فرستادم که پیش از تو حکمرانان عادل و یا ظالم در آنها بوده و مردم به کارهای تو همان گونه می‌نگرند که تو به کارهای حکمرانان پیش از خود می‌نگری و درباره‌ی تو همانی را می‌گویند که تو درباره‌ی حاکمان پیش از خود می‌گویی.» اگر این نگاه تاریخ‌مند به قدرت و حکومت در نهاد متولیان امور شکل بگیرد و رسوخ یابد، هم‌انگیزه و حرص آنان به کسب قدرت را تعدیل می‌کند و هم‌این که انتقال قدرت و رها کردن آن، دیگر یک فاجعه تلقی نمی‌شود بلکه به عنوان امری طبیعی و مورد انتظار که باید آماده‌ی پذیرش آن بود در دستگاه فکری و محاسبات آنان گنجانیده می‌شود. تصور روزی که انسان باید بدون اقتدار و فاقد همه‌ی اعتبارات ناشی از آن در میان مردم زندگی کند ملاحظاتی را در ذهن او پدید می‌آورد که به موجب آنها از زورگویی و خود رأیی و خراب کردن تمامی پل‌های پشت سر خود، پرهیز می‌کند. ۳- خودت را به جای دیگران بگذار معیار مهم و فراگیری که حضرت علی (ع) برای تنظیم ارتباط هر کسی با دیگران ارائه و مکرراً به آن اشاره می‌کند عبارت از این است که در برقراری روابط با دیگران، خود را معیار و میزان قرار بده و کاری را که دوست نداری در حق خودت انجام شود در مورد دیگری انجام مده. از جمله، این قاعده را در نامه‌ای به فرزند گرامیش حسن بن علی (ع) بیان می‌کند که: «یا بُنِیْ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِزَانًا فِیْمَا بَیْنَكَ وَ بَیْنَ غَیْرِكَ فَمَا حَبِیْبٌ لِّغَیْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ اَكْرَهُ لُهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا وَ لَا تَطْلُمُ كَمَا لَا تُحِبُّ اَنْ تُطْلَمَ وَ اَحْسِنُ كَمَا تُحِبُّ اَنْ یُحْسِنَ اِلَیْكَ وَ اَسِیْ تَقْبَحُ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسِیْ تَقْبَحُ مِنْ غَیْرِكَ وَ اَرْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ وَ لَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ وَ اِنْ قُلْتَ مَا تَعْلَمُ وَ لَا تَقُلْ مَا لَا تُحِبُّ اَنْ یُقَالَ لَكَ؛ (۲۹) فرزندم! در رابطه‌ی میان خود و دیگری، خودت را میزان قرار بده. برای غیر خود همان را بپسند که برای خود می‌خواهی و همان را که برای خود نمی‌خواهی برای دیگری نیز مخواه، و ستم مکن چنان که دوست نداری مورد ستم واقع شوی و نیکی کن همان طور که دوست داری به تو نیکی شود. همان را از خودت قبیح بدان که از دیگری قبیح می‌شماری و از مردم به همان چیزی که خودت در حق آنان خرسندی، راضی باش و آنچه را که نمی‌دانی مگو هر چند آنچه می‌دانی اندک باشد. و سخنی را که دوست نداری به خودت گفته شود، مگو.» مبنای فکری و زیر بنای نظری چنین ایده

ای، اعتقاد به اصل تساوی انسان هاست. توجه به یکسان بودن آدمیان در حق و برخورداری آنان از حقوق فطری و طبیعی و وجود احساس مشترک میان انسان‌ها و قائل نبودن به امتیازات خاص برای خود، اقتضا می‌کند هر آنچه را که برای خود نمی‌پسندیم برای دیگری نیز نپسندیم. امیرالمؤمنین (ع) این نکته را خطاب به محمد بن ابی بکر نیز مورد اشاره قرار داده است (۳۰) و همچنین به عنوان یک قاعده کلی فرموده است: «مِنْ حَقِّ الرَّاعِي أَنْ يَخْتَارَ لِرَعِيَّتِهِ مَا يَخْتَارُهُ لِنَفْسِهِ»؛ (۳۱) از وظایف حاکم این است که همان چیزی را برای مردم بخواهد که برای خود برمی‌گزینند. هر انسان با اراده و با شخصیتی برخوردار است و مابانه دیگری و صغیر و محجور به حساب آمدن خود را نمی‌پسندد و حاکمیت جبرانه‌ی یک فرد یا گروه را بر نمی‌تابد و برخورد دوگانه و مستثنی بودن قدرتمندان و حاکمان از شمول قانونی که علیه او اعمال می‌شود را صحیح نمی‌داند و محدودیت‌های سلیقه‌ای، غیر قانونی و تبعیض آلود را ظلمی در حق خود می‌شمارد، پس متقابلاً هنگامی که قدرت در دست وی قرار می‌گیرد باید همین احساس را در دیگران محترم بشمارد و از اعمال چنین رفتاری در حق آنان پرهیزد. رابطه از موضع نابرابر، نه تنها در میان دولت و ملت نامطلوب است بلکه ایجاد یا پذیرش چنین رابطه‌ای در دوستی و همنشینی فردی هم شایسته نیست. انسان حتی الامکان باید از معاشرت با کسی که خود را برتر و دارای امتیازات ویژه می‌داند اجتناب نماید. امام صادق (ع) می‌فرماید: «الْأَنْسَاءُ سِوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمُسْطِ، وَالْمَرْءُ كَثِيرٌ بِأَخِيهِ وَلَا خَيْرَ فِي صُحْبِهِ مَنْ لَمْ يَرَلْكَ مِثْلَ الَّذِي يَرِي لِنَفْسِهِ»؛ (۳۲) مردم مانند دندان‌های شانه با هم برابرند و انسان به وسیله‌ی دوستان و برادرانش از تنهایی و فردیت خارج می‌شود و در همنشینی با کسی که همانند آنچه را که (از شئون و حقوق) برای خود قائل است برای تو قائل نیست، هیچ خیری وجود ندارد. ۴ - خوش بینی، محبت و اهمیت دادن حاکم به مردم در نظر علی (ع) از مهم‌ترین جایگاه ممکن برخوردارند. توجه و اهمیتی که آن حضرت برای مردم و حقوق آنان قائل است در لای کلمات وی آشکار است. نامه‌های علی (ع) خطاب به والیان و فرماندهان، به ویژه عهدنامه‌ی مالک اشتر، سراسر گوشزد کردن حقوق مردم و لزوم مراعات آن، مسؤولیت والی در قبال مردم، ضرورت جلب رضایت عامه، مدارا با مردم، جانبداری از توده‌ی مردم در برابر خواص، زورمداران و وابستگان به قدرت و نهی از زورگویی و برخورد آمرانه، و وجوب پرهیز از خشونت و عیبجویی است. علی (ع) به جاریه‌ی بن قدامه - هنگامی که با سپاه خویش برای جلوگیری از آشوب و تاراج بوسه‌ی روانه‌ی بصره و حجاز بود - سفارش می‌کند که: «مبادا مسلمان یا معاهدی را خوار بشماری و مباد که مال کسی یا فرزند کسی یا ستور کسی را به زور بستانی، هر چند برهنه پای یا پیاده باشی» (۳۳) از نظر امام (ع)، قدرت و مکننت دولتمردان نه تنها نباید موجب بی‌توجهی و بد رفتاری نسبت به مردم شود بلکه باید بر نزدیکی و تقرب آنان به بندگان خدا و مهربانی‌شان در حق مردم بیفزاید (۳۴). رحمت و محبت و مهربانی به مردم پوششی است که حاکمان باید بر خود بپوشانند تا هرگز اجازه‌ی خشونت ورزی و درنده‌ی خویی را حتی در خیال خود نیز نکنجاندند: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْنِمُ أَكْلَهُمْ»؛ (۳۵) بر دل خود، لباس رحمت بر مردمان و دوستی و مهربانی بر آنان را بپوشان و هرگز مانند جانوری شکاری مباش که خوردن آنان را غنیمت شماری. علی (ع) هنگامی که شریح بن هانی را به عنوان امیر دسته‌ی مقدم لشکر خود به شام می‌فرستد، به او سفارش می‌کند که: «جلوی نفس خود را بگیر و باز دارنده‌ی آن باش و سرکشی و خروشت را در هنگام غضب فرو شکن و بر آن غالب باش» (۳۶). و در جای دیگر قدرت غلبه بر خشم خویش و خودداری از خشونت را در گرو دین‌داری و معنویت و خدا ترسی و یاد آخرت می‌داند: «أَمْلِكْ حَمِيَّةَ أَنْفِكَ وَ سَوْرَةَ حَدِّكَ وَ سَيْطَوَةَ يَدِكَ وَ غَرَبَ لِسَانِكَ وَ احْتَرَسْ مِنْ كُلِّ ذَلِكَ بِكَفِّ الْبَادِرَةِ وَ تَأْخِيرِ السَّيْطَوَةِ حَتَّى يَسْكُنَ غَضَبُكَ فَتَمْلِكَ الْإِخْتِيَارَ وَلَنْ تَحْكُمَ ذَلِكَ مِنْ نَفْسِكَ حَتَّى تُكْثِرَ هُمُومَكَ بِذِكْرِ الْمَعَادِ إِلَى رَبِّكَ»؛ (۳۷) به هنگام خشم خویشتن دار باش و تندی و سرکشی‌ات را بازدار و دست قهر خویش را نگه دار و تیزی زبان بگذار و از این جمله، خودداری کن با پرهیز از سخن نسنجیده و تأخیر در قهر تا خشمت آرام شود و عنان اختیار به دستت آید و «چنین قدرتی بر خود نیابی مگر آن که اندیشه و یادت را فراوان به بازگشت به سوی خدا مشغول داری». خوش بینی و حسن ظن والی به مردم نعمتی است که دشواری‌ها و سختی‌ها

های بسیاری را از دوش حکومت بر می دارد و نیز موجبات آسایش و عزت مردم را فراهم می آورد. علی (ع) مهم ترین زمینه های خوش بینی حاکم را مربوط و وابسته به خود او و عملکردش می داند؛ یعنی نیکی کردن به مردم، سبک کردن بار آنان و خودداری از زورگویی و تحمیل خواسته های غیر قانونی بر کرده ی مردم: «وَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ بِأَدْعَى إِلَى حُسْنِ ظَنِّ رَاعٍ بِرِعْيَتِهِ مِنْ إِحْسَانِهِ إِلَيْهِمْ وَتَخْفِيفِهِ الْمُؤَنَاتِ عَلَيْهِمْ وَتَرْكِ اسْتِكْرَاهِهِ إِيَّاهُمْ عَلَى مَا لَيْسَ لَهُ قَبْلَهُمْ. فَلْيُكُنْ مِنْكَ فِي ذَلِكَ أَمْرٌ يَجْتَمِعُ لَكَ بِهِ حُسْنُ الظَّنِّ بِرِعْيَتِكَ فَإِنَّ حُسْنَ الظَّنِّ يَقَطَعُ عَنْكَ نَصَبًا طَوِيلًا» (۳۸) و بدان که هیچ چیز به اندازه ی نیکی کردن حاکم به مردم و سبک کردن بار آنها و پرهیز از ناخوش داشتن ایشان به خاطر حقی که بر آنها ندارد موجب حُسن ظن وی به آنان نمی شود. پس باید رفتار و خصوصیات تو در این زمینه چنان باشد که خوش بینی به مردم را برایت فراهم آورد، زیرا حُسن ظن، رنجی طولانی را از تو می زداید.» مراجعه به سخنان آن حضرت از جمله به نامه های ۲۵، ۲۶ و ۲۷ نهج البلاغه نمونه های فراوانی از تأکید بر خوش بینی به مردم و پرهیز از اکراه و اجبار و رنجاندن آنان، ضرورت فروتنی و برخورد محترمانه و حفظ شخصیت و کرامت شهروندان، حمل بر صحت کردن اعمال آنان و پرهیز از تکذیب ایشان، نرم خویی و رفق و مدارا با مردم، توجه به خواسته های آنها و جلب رضایتشان و ... را به دست می دهد. ۵- طبیعی دانستن اشتباهات مردم و پرهیز از عیبجویی یکی از لازمه های آزادی، دیده ی خطا پوش حکومت است و متقابلاً از جمله زمینه های سلب آزادی حساسیت نشان دادن نسبت به زندگی و رفتار مردم به قصد عیبجویی از آنان است. اشتباه، امری طبیعی است که به عمد یا به سهو از انسان ها سر می زند. نگاه آرمانی و غیر واقع بینانه و انتظار حذف مطلق خطا و لغزش از زندگی انسان، حکایت از عدم شناخت صحیح طبیعت او می کند: «يَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلُّ وَ تَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلْلُ وَ يُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَ الْخَطَأِ فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَ صَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ وَ صَفْحِهِ» (۳۹) از ایشان - مردم - لغزش هایی سر می زند و اشکالاتی بر آنها عارض می شود و خواسته و ناخواسته خطایی بر دستشان می رود. پس آنان را مشمول عفو و گذشت خود ساز، همان گونه که دوست داری خداوند تو را از عفو و بخشش خویش بهره مند کند.» میدان دادن حکومت به سعایت کنندگان و تجویز زیر نظر گرفتن مردم و ترویج عیبجویی و ارزش تلقی کردن افشاگری و جوسازی سبب پدید آمدن بی اعتمادی اجتماعی و در نهایت جوّ رعب و وحشت در میان مردم می شود و امنیت و آزادی شهروندان به واسطه ی عملکرد بعضی افراد در معرض خطر قرار می گیرد. شاید بتوان گفت که بدترین خطری که یک جامعه را از اساس تهدید می کند و آن را مورد هرج و مرج و آناارشی قرار می دهد همین خصوصیت باشد و لذا امام علی (ع) روحیه ی جستجوی خطا و مشروع تلقی کردن کشف خصوصیات پنهان مردم را نفی می کند و چنین کاری را به هیچ وجه فعالیتی خیر خواهانه و از سر حُسن نیت نمی شمارد. از این رو حکومت را موظف به زشت شمردن و طرد این گونه افراد بیمار می داند: «وَلْيُكُنْ أَبْعَدُ رَعِيَّتِكَ مِنْكَ وَ أَشْتَوْهُمْ عِنْدَكَ أَطْلَبُهُمْ لِمَعَايِبِ النَّاسِ فَإِنَّ فِي النَّاسِ عُيُوبًا بِالْوَالِيِ أَحَقُّ مِنْ سَتْرِهَا فَلَا تَكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ مَا ظَهَرَ لَكَ وَ اللَّهُ يَحْكُمُ عَلَى مَا غَابَ عَنْكَ فَاسْتِرَالِ الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ يَسْتِرِ اللَّهُ مِنْكَ مَا تُحِبُّ سَتْرَهُ مِنْ رَعِيَّتِكَ، أَطْلِقْ عَنِ النَّاسِ عُقْدَةَ كُلِّ حِقْدٍ وَاقْطَعْ عَنْكَ سَبَبَ كُلِّ وَتْرٍ وَتَغَابَ عَنِ كُلِّ مَا لَا يَضْحَكُ لَكَ وَ لَا تَعَجَّلَنَّ إِلَى تَصْدِيقِ سَاعٍ فَإِنَّ السَّاعِيَ غَاشٌّ وَ أَنْ تَشَبَّهَ بِالنَّاصِحِينَ» (۴۰) و باید دورترین مردم و نامطلوب ترین آنان در نزد تو آن کسی باشد که بیشتر در پی معایب دیگران است. چرا که در مردم عیوبی هست که والی از هر کس به پوشاندن آنها سزاوارتر است. پس هرگز عیوبی را که از تو پنهان است آشکار مساز چرا که بر توست که آنچه را برایت پیداست پاک گردانی و خدا بر پنهانی ها حاکم است. پس زشتی را تا می توانی پنهان کن که خدا نیز آنچه را که تو دوست داری از چشم مردم پنهان بماند برایت پوشاند. گره هر کینه را از مردم بگشا و رشته ی هر دشمنی را پاره کن و خود را از آنچه که برایت واضح نیست ناآگاه گیر و هرگز در تصدیق بدگویی و سخن چین شتاب مکن زیرا که سعایت کننده، خیانتکار است هر چند خود را چون خیر خواهان نشان دهد.» ۶- ملاک قرار دادن داوری و رضایت مردم سیاست و عملکرد حکومت علاوه بر این که نتایج خود را در وضعیت جامعه و زندگی مردم به جا می گذارد در عین حال به عنوان یک «موضوع» در منظر عموم قرار

می‌گیرد که حکم و داوری آنان را در پی دارد. پس از این داوری است که رضایت و عدم رضایت عامه مطرح می‌شود. مسأله‌ی «جلب رضایت توده‌ی مردم» امری است که در کنار «رضایت خداوند» دو شاخه‌ی مهم موفقیت دولت دینی را تشکیل می‌دهد. فاصله گرفتن از هر یک از این دو، پایه‌های مشروعیت دینی و سیاسی حکومت را متزلزل می‌سازد؛ بدین معنا که یکی از پایه‌های رضایت الهی، خرسندی مردم از حاکم و موجه دانستن سیاست‌ها و فعالیت‌های اوست. چنان که حضرت علی (ع) رضایت «خدا» را در داشتن عذر واضح نزد «او» و نزد «مردم» می‌داند: «وَأَنَا أَسْأَلُ اللَّهَ ... أَنْ يُؤَقِّنِي وَآيَاكَ لِمَا فِيهِ رِضَاءٌ مِنَ الْأَقَامَةِ عَلَى الْعُذْرِ الْوَاضِحِ إِلَيْهِ» وَ «إِلَى خَلْقِهِ»، مَعَ حُسْنِ الثَّنَاءِ فِي الْعِبَادِ وَ جَمِيلِ الْإِثْرِ فِي الْبِلَادِ...؛ (۴۱) و من از خداوند می‌خواهم ... من و تو را موفق بدارد برای آنچه که رضای اوست و آن عبارت است از ارائه‌ی عذری آشکار به درگاه او و به پیشگاه خلق او، همراه با نام نیک در میان بندگان و آثار خوب در شهرها ...» حاکم مجاز نیست که باور و سلیقه‌ی خودش را با قطع نظر از قبول و رضایت مردم و به صورت یک طرفه، ملاک عمل قرار دهد و یا صحت و سقم اعمالش را صرفاً در بوته‌ی داوری‌های شخصی و حزبی خودش بیازماید. کسی که قدرت را در دست دارد نمی‌تواند بدون ملاک مورد توافق بگوید این خوب است و آن بد، من چنینم و شما چنان، من این حق را دارم و شما آن وظیفه‌ی را، و آن گاه بدون هیچ گونه متن مرجع و قرائت مورد وفاق از آن و یا تفاهم بر اصول و معیارهای خاص، ملاک‌های مورد قبول خود را اعمال کند و از مردم انتظار انقیاد و پذیرش داشته باشد. چنین کاری فارغ از حق یا باطل بودن محتوای آن، همان استبداد رأی و خودکامگی است که از نظر شرع انور، نامطلوب و غیر مجاز شمرده شده است. چنان که گذشت امیرالمؤمنین (ع) این نکته را به مالک اشتر یادآوری می‌کند که لاجرم مردم در کارهای تو نظاره می‌کنند و درباره‌ات به داوری می‌پردازند؛ آن گاه در ادامه می‌فرماید: «إِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّيْحَانِ بِمَا يُجْرِي اللَّهُ لَهُمْ عَلَى أَلْسِنِ عِبَادِهِ»؛ (۴۲) و همانا شایستگان و درستکاران به واسطه‌ی تحسین و ثنایی که خداوند درباره‌ی آنان بر زبان بندگانش جاری می‌سازد شناسایی می‌شوند. حتی درباره‌ی مؤمنین، ظنّ و گمان آنان را نیز می‌بایست ملاک دانست و لذا حکومت باید سوء ظنّ آنان را نیز قابل تأمل بداند و کاری نکند که موجب بدگمانی و تردید آنان گردد. حکومتی که داعیه دار حق و عدالت است از بدگمانی مؤمنان به ضرورت بازنگری و تجدید نظر در مبانی و روش‌های خود پی می‌برد: «اتَّقُوا ظُنُونَ الْمُؤْمِنِينَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ»؛ (۴۳) از ظنّ و بدگمانی مؤمنان بپرهیزید، زیرا خدای تعالی حق را بر زبان‌های آنان قرار داده است. البته مفهوم ایمان فارغ از ملاک‌های حکومتی سنجیده می‌شود و نباید در تشخیص مؤمن از غیر مؤمن و نظر آنان درباره‌ی حکومت دچار دور شد؛ بدین معنا که حکومت معیار مؤمن بودن را موافقت با خودش قرار دهد که هر کس با آن موافق باشد مؤمن است و هر کس مخالف است نماید از دین خارج و عامل دشمن است. چنین استدلالی حتی اگر ثبوتاً هم صحیح باشد نباید ملاک عمل قرار گیرد همان طوری که علی (ع) نیز درباره‌ی رابطه‌ی ملت با دولت علوی چنین ملازمه‌ای را مورد ادعا و ملاک عمل قرار نداده است. علی (ع) در کنار پای بندی به حق و عدل، ملاک دیگری را برای سیاست گذاری‌های دولت و رفتار حکومت ارائه می‌دهد و آن جلب رضایت مردم است: «وَلِيَكُنْ أَحَبُّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَ أَعْمَهَا فِي الْعَدْلِ وَ أَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ»؛ (۴۴) و باید محبوب‌ترین کارها در نزد تو کارهایی باشد که در متن حق و قانون قرار گیرد و عدالت را فراگیرتر سازد و رضایت مردمان را بیشتر جلب کند. و نیز پاسخ گویی به مردم و توضیح و تبیین عملکردها، وظیفه‌ی دیگری است که بر عهده‌ی حکومت است خصوصاً که این کار - اگر حکومت در مسیر حق و عدالت باشد - هیچ ضرری برای آن ندارد و بلکه موجب استواری مردم بر مدار حق و تقویت پایه‌های دولت خواهد شد: «وَ إِنْ ظَنَّتِ الرَّعِيَّةُ بِكَ حَيْفًا فَأَصْحِرْ لَهُمْ بِعُذْرِكَ وَ أَعِدْ لِعَنْكَ ظُنُونَهُمْ بِإِصْحَارِكَ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ رِيَاضَةً مِنْكَ لِنَفْسِكَ وَ رِفْقًا بِرَعِيَّتِكَ وَ إِعْذَارًا تَبْلُغُ بِهِ حَاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ عَلَى الْحَقِّ»؛ (۴۵) و اگر رعیت بر تو گمان ستم و نا به جایی برد، عذر خود را آشکارا با آنان در میان گذار و بدین طریق بدگمانی آنان را از خود برطرف نما، زیرا در این کار آمادگی و تمرینی است برای نفست و همراهی و مدارایی است در حق مردمان و عذری آورده‌ای که به سبب آن به خواسته‌ی خود، که استواری مردم در



مسیر حق است، رسیده ای.» ۷- ملا-ک دانستن مقبولیت مردمی به عنوان رکن مشروعیت دینی نظام سیاسی توجه به ارکان مشروعیت سیاسی از ضروریات بحث در موضوع آزادی است که نتیجه ی آن در تعیین حدود و ثغور آزادی تأثیر مستقیم دارد. قبل از آن که وارد اصل بحث شویم اشاره ی کوتاهی به مفهوم مشروعیت سیاسی ضروری است، زیرا گاهی از آنچه در برخی افواه مطرح است برمی آید که معنای خاص این اصطلاح که در متون سیاسی و جامعه شناسی به کار می رود مورد توجه قرار نگرفته و معنای لفظی مشروعیت را با معنای اصطلاحی آن خلط می کنند. مشروعیت به دو اعتبار قابل طرح است و در دو زمینه ی متفاوت استعمال می گردد: الف - مشروعیت به معنای انطباق با شریعت و اموری که شارع وضع کرده است. ب - مشروعیت به معنای محق بودن، مجوز داشتن، معتبر بودن و توجیه داشتن حاکمیت. معنای دوم، مفهوم اصطلاحی مورد نظر ماست. «مشروعیت» در درون خود بیانگر دو وجه متقابل است: یکی حق حکومت برای حاکمان و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت شوندگان. مسأله ی مشروعیت عبارت از این است که چه اشخاصی محققند به عنوان نمایندگان قدرت سیاسی عمل کنند؛ چه چیزی حکومت یا اعمال قدرت یک حکومت را مشروع یا بر حق می سازد؛ چه چیزی مردم را به مشروعیت یک حکومت معتقد می سازد؛ چه چیزی تعیین کننده ی قانونی قدرت مشروع یا جانشینی مشروع و بر حق قدرت است؟ به طور کلی قدرتی که اعمال می شود اگر حقی برای اعمال آن وجود نداشته باشد، نامشروع است و اگر برای اعمال آن حقی وجود داشته باشد، مشروع و بر حق است (۴۶). «غصب» نقطه ی مقابل «مشروعیت» است که ملاحظه ی معنای آن به درک دقیق تر مفهوم مشروعیت مدد می رساند. از آنجا که دوام و قوام حاکمیت ها بسته به مشروعیت آنان است، حکومت های غاصب و غیر مشروع نیز در تلاشند تا به شکلی حاکمیت خود را با نوعی از مشروعیت و لو کاذب بیارایند. به قول روسو: «مقتدرترین فرد هم هیچ گاه تا بدان حد قوی نیست که بتواند برای همیشه آقا و فرمانروا باشد مگر این که «زور» را به «حق» بدل کند.» مشروعیت و مشروعیت یابی می تواند «قدرت» وحشی و عریان را به «اقتداری» مقبول و متفاهم مبدل کند. اعمال قدرت و تمکین در برابر آن مستلزم یک پشتوانه ی معنایی است که محتوای «مجوز» حاکم برای حکومت و «توجیه» مردم برای اطاعت را مشخص می سازد (۴۷). براین اساس، درباره ی هر دولتی، دو محور جداگانه مورد نظر قرار می گیرد: نخست این که این حکومت بر چه پایه ای استوار است؟ به چه چیزی تکیه دارد و حق حاکمیت خود را از کجا کسب کرده است؟ دوم این که چه می کند؟ و جامعه را به چه سویی می برد؟ این دو پرسش کاملاً از یکدیگر مجزا هستند. پرسش اول که یک امر پیشینی است، مفهوم مشروعیت سیاسی دولت را روشن می کند و می تواند پاسخ هایی مانند خدا، مردم، زور و ... داشته باشد؛ اما سؤال دوم یک پرسش پسینی است که بعد از تشکیل دولت، مفهوم می یابد و ناظر به چگونگی رفتار و صحت و سقم راهبردها، سیاست ها و برنامه های آن است. این محور گر چه در تقویت یا تضعیف مبانی مشروعیت نظام سیاسی مؤثر می افتد اما به خودی خود ربطی به مشروعیت آن ندارد و می تواند به صورت مستقل مورد ارزیابی و قضاوت قرار گیرد. ممکن است کسی به مشروعیت نظام سیاسی کشوری اعتقاد داشته باشد و در عین حال صد در صد با آن مخالف و حتی در پی تغییر رژیم و بر انداختن آن باشد؛ مثلاً فردی که مشروعیت حکومت را وابسته به رأی و نظر مردم می داند، هنگامی که مردم، کسانی را به حکومت گمارده اند که او آنان و طریقه و مشی سیاسی شان را قبول ندارد، طبعاً چنین فردی به دلیل این باور سیاسی، حاکمان موجود را باطل و مسیرشان را غلط و طبعاً تغییر و حذف آنان را صحیح می شمارد. اما به دلیل این که مقبولیت حکومت و ابتدای درخواست مردم را ملا-ک مشروعیت می داند برای تحقق دگرگونی مطلوب، راهی جز تغییر دادن رأی مردم را مجاز نمی شمارد. فلذا می کوشد که با برگرداندن نظر جامعه، رژیم موجود را از پشتوانه های مشروعیت خود محروم و آن گاه قابل سقوط سازد (۴۸). بنابراین اعتقاد به مشروعیت نظام لزوماً به معنای پذیرفتن حقانیت و صحت محتوای آن نیست، همان طور که حقانیت محتوایی و شأنی نیز شرط کافی مشروعیت نمی باشد. چنان که معلوم است حق، معیارهای ثابت و خاصی دارد که در نزد خداوند به عنوان مبدأ و منشأ حق محفوظ است و پیامبران و اولیای الهی نیز در صدد بوده اند با بیدار کردن فطرت

و احیای عقول مردم و ارائه‌ی دستاوردهای وحیانی، حق خالص را در موضوعات نظری و عملی هر چه بیشتر در دسترس مردم و مورد عمل آنان قرار دهند. براساس این ملاک، کسی که با موازین حق و عدل سازگاری مطلق داشته باشد، عندالله شایستگی در دست گرفتن قدرت را دارد و اراده‌ی تشریحی و رضای الهی بر ولایت و سرپرستی او تعلق گرفته و هم اوست که مورد تأیید و توثیق خداوند قرار دارد. این ملاک صرفاً درباره‌ی انبیا و اولیای الهی که از مقام علم و عصمت ویژه برخوردار بوده‌اند و نیز حضرت بقیه‌الله‌الاعظم - ارواحنا فدا - مصداق دارد. در شرایطی که دسترسی به این شخصیت‌ها ممکن نیست کسانی به صورت فی‌الجمله از این حق و تأیید برخوردارند که بالنسبه نزدیک‌ترین جایگاه را نسبت به معصومین (ع) داشته و تالی‌تو آنان باشند. حمایت و اطاعت از پیشوایان حق، یک تکلیف شرعی است. کسانی که حکومت و ولایت آنان را بپذیرند و آن را حمایت و تقویت کنند فرمان الهی را گردن نهاده‌اند و از ولی‌حق پیروی کرده‌اند و عمل آنان مورد رضایت خدا و در نزد او مأجور است. اما کسانی که از این حکومت به هر شکل، تخطی و سرپیچی کنند و یا در راه آن مانع ایجاد کنند سروکارشان با خدای احکم الحاکمین است که اگر بخواهد آنان را علاوه بر ترتب آثار وضعی و پیامدهای تکوینی کارشان، به عذاب دنیوی یا اخروی نیز گرفتار می‌سازد. اما نکته‌ی قابل توجه این است که در این عرصه، اجر و پاداش و توبیخ و مجازات فقط بر عهده‌ی خداوند است و کسی جز او صاحب اختیار مردم نیست. در این زمینه - یعنی پذیرش یا عدم پذیرش ولی‌حق - اجازه‌ی تحمیل کردن به مردم یا تنبیه آنان به احدی داده نشده و حتی پیامبران الهی (علیهم‌السلام) و خاتم‌انبیا(ص) نیز سبطه‌ای بر مردم ندارند (۴۹) و وظیفه‌ی آنان صرفاً ابلاغ پیام و تعلیم و تهذیب (۵۰) مردم و ارائه‌ی کتاب و میزان به منظور ایجاد آمادگی و برانگیختن خود آنان به اقامه‌ی قسط (۵۱) و برپا داشتن حکومت عدل و دین است و هیچ کس حق ندارد به جای خدا نشسته و از موضع خدایی با بندگان برخورد کند. زندگی، عرصه‌ی اختیار و انتخاب انسان هاست که خداوند با وجود عقل و ادراکی که به بشر ارزانی داشته و از راه لطف و کرم خود، پیامبرانی برای راهنمایی او فرستاده اما هیچ‌گاه او را مجبور نساخته و حق تعیین سرنوشت و انتخاب راه را همواره برای او محفوظ داشته است. (۵۲) این حق همان گونه که در شئون فردی انسان محترم شمرده شده، در مورد شئون اجتماعی و مسائل کلان زندگی انسان‌ها نیز جریان دارد، که مهم‌ترین آنها انتخاب نوع حکومت و تعیین حاکمان است. مهم‌ترین ویژگی انسان اختیار و مسؤولیت اوست و نیز جوهر دین و فلسفه‌ی ثواب و عقاب الهی با اجبار و اکراه ناسازگار است. مولای متقیان علی (ع) این امر را به عنوان حکمتی که اراده‌ی خداوند به آن تعلق گرفته، بیان فرموده است؛ حکمتی که مفهوم امتحان الهی و جزا و پاداش و پیام‌های آسمانی و معانی بسیاری از اسما و واژگان در گروی آن است. چکیده‌ی این مضمون عبارت از این است که خداوند پیامبرانش را از قوت درونی و معنوی بهره‌مند ساخت و آنان را از جنبه‌های ظاهری و مادی ضعیف و کم‌مایه قرار داد؛ قناعتی دلنواز و چشم‌پُرکن و درویشی‌ای قابل تمثیل. اگر انبیا دارای نیرویی ستیزناپذیر و عزتی پایدار بودند و حکومتی داشتند که توجه همگان را به خود جلب و جملگی را بسوی خود می‌کشاند، در این صورت، خلق آسان‌تر عبرت می‌پذیرفتند و کمتر راه استکبار و گردن‌کشی پیش می‌گرفتند و به خاطر ترس یا طمع ایمان می‌آوردند اما خداوند اراده کرده است که پیروی از پیامبران و تصدیق کتب آسمانی و خشوع در برابر او و پذیرش فرمان و گردن نهادن به اطاعتش، کارهایی خاص او باشد که از دل خیزد و با هیچ شائبه‌ای در نیامیزد (۵۳). وقتی که اساس پذیرش دین و ایمان آوردن به آن و گردن نهادن به حکم انبیا و فرمان خدا اجبار بردار نیست (۵۴)، طبیعتاً تحمیل عملی و اجرایی احکام دین - یعنی تشکیل حکومت دینی بدون خواست و رضایت مردم - نیز نه ممکن است، نه سودمند و نه مجاز. البته این بدان معنا نیست که در جامعه‌ی متدینین که اسلام را پذیرفته و آن را به عنوان آیین خود برگزیده‌اند نباید احکام دین و قوانین شرع به عنوان نظم مورد قبول آنان پیاده شود. در جامعه‌ای که اکثریت آنان را مسلمانان تشکیل می‌دهند - یعنی جامعه‌ی اسلامی - هر کس که قدرت را در دست بگیرد موظف به حفظ ارزش‌های دینی و اجرای احکام شریعت است، لکن بحث ما صرفاً بر سر شروطی است که مصحح تصدی امر و مجوز حکومت کردن بر مردم است. یعنی اقامه‌ی حدود الهی و

اجرای دستورات دینی - که شکل کامل آن تشکیل حکومت است - بر هر دین دار دین شناس مبسوط الیدی واجب می باشد. اما مبسوط الید بودن به معنای برخورداری از مقبولیت، پذیرش و حمایت مردمی است نه بسط یدی که از ارعاب و خشونت ناشی شود و از طریق استبداد حاصل آید. بنابراین وجوب چنین ذی المقدمه ای صرفاً در وجوب مقدماتش - یعنی تلاش برای ایجاد زمینه های روحی، ذهنی و اجتماعی برای پذیرش حکومت دینی - تعیین می یابد. از این رو، کسی حق ندارد راه مردم را ببندد و حق انتخاب و تصمیم آنان را، هر چند بر خلاف مصالحشان باشد سلب کند. چنین چیزی بر خلاف حکمت الهی و به معنای خالی کردن بسیاری حقایق عالم از مفهوم واقعی خویش است و خداوند اجازه ی چنین کاری را به احدی حتی پیامبرانش نداده است. پس می توان گفت که اجبار و اکراه مردم و دخالت در سرنوشت آنان بدون اذن و رضایتشان فی حد ذاته یکی از عناوین محرمه ای است که هیچ کس شرعاً مجاز به انجام آن نیست و هر کسی به چنین کاری اقدام کند، هر چند در واقع صلاحیت اداره ی امور را داشته باشد حتی اگر شایسته ترین فرد برای این سمت باشد و هیچ قصد و انگیزه ای جز تحقق منافع و مصالح و خیر مردمان در وجود وی یافت نشود، در عین حال مرتکب گناه و فعل حرام شده است. اگر مردم امر خود را به کسی که اولی و احق است نسپارند و به ولایت و تصدی او رضایت ندهند او صرفاً وظیفه ی ارشاد و هدایت مردم و امر به معروف و نهی از منکر و انکار ظلم و بیدار گری را بر عهده دارد، اما نسبت به معطل ماندن سایر احکام الهی معذور است، ولی مردمی که از او فاصله گرفته اند زیانکارند و در نزد خدا مؤاخذ و معاقب. اما اگر همین فرد به اجبار بر مردم مسلط شود و رأی و حکم خود را، ولو آن که حق محض و عین حکم الله باشد در میان آنان به قهر و غلبه جاری کند او نیز مرتکب حرام شده و تصرفاتش نامشروع خواهد بود. دلایل این بحث فراوان است که به برخی از آنها در مباحث آینده می پردازیم. اجمالاً می توان گفت که مقبولیت ( مردمی و رضایت عامه یکی از ارکان مشروعیت نظام سیاسی از دیدگاه علی(ع) است و نه صرفاً شرط تکوینی تحقق حکومت اسلامی - هر چند اگر خواست و رضایت مردم را صرفاً شرط تحقق حکومت بدانیم با انتفاء شرط مشروعیت نیز منتفی می شود و فرضاً اگر از زیان های «کسب و حفظ قدرت برخلاف خواست مردم» (۵۵) نیز صرف نظر کنیم باز هم حداقل این است که چنین کاری لغو و به منزله ی آب در غربال جمع کردن بوده، بر خلاف عقل است و مؤمنان اگر مؤمنند باید از آن اعراض کنند. (۵۶) فعلاً - در این زمینه به ذکر دلایلی که عیناً از کتاب «توسعه ی سیاسی از دیدگاه امام علی(ع)» نقل می شود، بسنده می کنیم: «امام بیعت را یک تعهد شرعی و قانونی می داند که رعایت آن واجب و تخلف از آن حرام است. کسی که با آگاهی و سنجیدن شرایط، عقد بیعت کرده و بعد آن را بشکنند از جمع مسلمانان خارج و جرم سنگینی را مرتکب شده است. (۵۷) امام(ع) در موارد فراوانی از جمله: اثبات حقانیت خود، احقاق حقوق، اجرای برنامه های اصلاحی و اجتماعی، پاسخ گویی به دشمنان، سرزنش مردم و ... به انتخاب خود و رضایت مردم بر این انتخاب استناد می کردند. (۵۸) چنین استدلال و استنادهای قوی نمی تواند به چیزی باشد که امام(ع) به آن اعتقاد ندارد. هنگامی که مردم برای بیعت پیش امام(ع) آمدند، حضرت فرمود: «مرا واگذارید و دیگری را به رهبری انتخاب کنید و من از شما در مقابل او مطیع تر خواهم بود. (۵۹)» پس امام در ابتدا باید «حق انتخاب رهبر» را برای مردم قائل باشد تا بفرماید حکومت خود را به کس دیگری بسپارند. (و خود نیز اطاعت او را پذیرا باشد). با شناختی که از شخصیت علی(ع) داریم امام(ع) به هیچ قیمتی حاضر نبود از راه صحیح منحرف شده یا سنت غلطی را مشروعیت بخشد و تأیید کند و یا به امری احتجاج ورزد که آن را قبول ندارد. امام(ع) در حکومت خود هر امری را که صلاح نمی دانست با قاطعیت تمام آن را رد می کرد، حتی اگر همه مخالف بودند. نقش مردم در انتخاب رهبر و مشروعیت مردمی رهبر، اگر مورد تأیید امام(ع) نبود، او هیچ گاه آن روش غلط را تأیید و به آن استناد نمی کرد تا بعدها هم مورد استناد دیگران قرار نگیرد. - هنگامی که امام(ع) فرماندار یا استانداری تعیین می کردند ضمن ارائه ی معرفی نامه برای قرائت بین مردم، به او می فرمود که نظر مردم را بخواه، اگر به ماندن و حاکمیت تو رضایت دادند، مشغول کار شو و اگر موافق نبودند به مرکز حکومت باز گرد. (۶۰) در صورتی که امام می توانست به عنوان رهبر مسلمین استانداری را معرفی کرده و

موافقت مردم هم شرط نباشد.» (۶۱) ۸- حکمران یعنی خدمتگزار و امانت دار مردم نه مالک و متسلط بر آنان چه در گذشته و چه در قرون اخیر، افکار اشتباه و گمراه کننده ای در مورد شأن و جایگاه حاکم و رابطه ی او با مردم مطرح شده است که مضمون آن چیزی جز حاکم را به منزله ی «چوپان» و مردم را به منزله ی «گوسفندان» (۶۲) تلقی کردن و یا مناسبات آنها را رابطه ی آقا و ارباب با غلامان خود دانستن، نیست. از این منظر مردم صرفاً وظیفه ی اطاعت و فرمانبرداری دارند و از هیچ حقی جز آنچه که حکومت به آنان تفصل کند، برخوردار نیستند. این طرز فکر یکی از اساسی ترین مبانی توجیه گر سلب آزادی های مشروع مردم و استیلا و سلطه ی یک جانبه بر جامعه است. بارزترین وجه استبداد این است که انسان ها فقط مکلفند و صاحب حق نیستند و دیگران باید بر آنها حکومت کنند. متقابلاً زیر پایه ی آزادی و رکن رکین آن، اعتراف به حق مردم است. بسیار تفاوت می کند که حکومت، مردم را به چشم انسان های متساوی الحقوق و مخدوم ببیند یا ابزارهایی بی جان و فاقد احساس که هر رفتاری با آنها در راستای اهداف حکومت مجاز است و یا آنها را حیوان های شیردهی بداند که اگر به آنها رسیدگی می شود تنها به منظور دستیابی هر چه بیشتر حاکمان به منافع خودشان است. استاد شهید آیت الله مطهری در این باره می نویسد: «یکی از چیزهایی که رضایت عموم به آن بستگی دارد این است که حکومت با چه دیده ای به توده ی مردم و به خودش نگاه می کند؛ با این چشم که آنها برده و مملوک و خود، مالک و صاحب اختیار است؟ و یا با این چشم که آنها صاحب حق اند و او خود تنها وکیل و امین و نماینده است؟ در صورت اول هر خدمتی انجام دهد از نوع تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوان خویش انجام می دهد، و در صورت دوم از نوع خدمتی است که یک امین صالح انجام می دهد.» (۶۳) آزادی، روح حاکم بر اندیشه ی سیاسی علی (ع) است. او همه ی امور را از منظر «حق مردم» می نگرد و هم اوست که در دل دوران سیاه به حاشیه رانده شدن مردم و مدار حق وانمود شدن حاکمان، توده ی جامعه را به حقوقی که در برابر حکومت دارند توجه می دهد، هر چند به خوبی می داند که این اذعان به حق مردم و احترام به آزادی و انتخاب آنان، دولت وی را با مشکلات عدیده ای مواجه خواهد کرد. ویژگی حکومت علی (ع) این است که در میانه ی مقطعی از تاریخ درخشید که پس از پیامبر اکرم (ص) عده ای با قطع نظر از انتخاب الهی و معرفی رسول الله (ص) و فارغ از رأی مردم و تشخیص نخبگان و اهل حلّ و عقد گرد هم آمده، ملاک های قبیله ای را به میان کشیده و با بی اعتبار ساختن ملاک علم، تقوا و مدیریت، قدرت را حق اختصاصی قریش معرفی کردند. این زاویه به مرور زمان، شکاف واقعی خود را هر چه بیشتر عیان ساخت تا جایی که: «زمام داری از قریش به مداخله ی تیره ی اموی و زمام داری اموی به سلطنت موروثی و سلطنت موروثی به استبداد مطلق کشید شد. حق مداخله ی مردم در کارها از آنان سلب گردید، چنان که در بیست سال آخر این پنجاه سال، دیگر سخن در این نبود که زمامدار باید چه کند؟ عادل باشد یا نه؟ اگر بر خلاف عدالت رفت باید بدو هشدار دهند یا نه؟ آنچه در این سال ها مهم می نمود این بود که چه باید کرد تا زمام دار را راضی نگاه داشت.» (۶۴) علی (ع) در بطن چنین فضایی، از حقوق متقابل والی و رعیت سخن می گوید و ضمن برشمردن حقوق و وظایف حکومت و مردم به عنوان اموری متزاید و نسبی، حقوق یک جانبه و بدون بازخواست را از اساس نفی کرده و عرصه ی زندگی بشر را به کلی عاری از این عنصر توصیف می کند: «أَمَّا بَعْدَ ... فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَّاصِفِ وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرِي عَلَيْهِ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرِي لَهُ ...» (۶۵) همانا حق برای گفتن، وسیع ترین میدان ها و برای عمل کردن و انصاف دادن، تنگ ترین میدان هاست. حق به سود کسی جریان نمی یابد مگر آن که به زیان او نیز جاری می گردد و حقی از دیگران بر عهده اش ثابت می شود و بر زیان کسی جاری نمی شود و کسی را متعهد نمی کند مگر این که به سود او نیز جاری می گردد و دیگران را درباره ی او متعهد می کند.» از نگاه علی (ع) نخست والی باید وظیفه ی خود را در قبال مردم انجام دهد و اگر از عهده ی آن بر آمد و شایستگی خود را در خدمت به مردم عینیت بخشید، آن گاه می تواند از مردم انتظار همراهی و اطاعت داشته باشد، آن هم اطاعت بر مدار حکم خدا و قانون: «حَقُّ عَلَيَّ الْإِمَامِ أَنْ يَحْكُمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَأَنْ يُؤَدِّيَ الْأَمَانَةَ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَحَقُّ عَلَيَّ النَّاسِ أَنْ يَسْمَعُوا اللَّهَ وَأَنْ يُطِيعُوا وَأَنْ يُجِيبُوا إِذَا دُعُوا» (۶۶)

بر امام لازم است که آنچنان در میان مردم حکومت کند که خداوند دستور آن را فرود آورده است و امانتی را که خداوند به او سپرده است ادا کند. هرگاه چنین کند، بر مردم است که فرمان خدا را بشنوند و اطاعتش را بپذیرند و دعوتش را اجابت کنند.» و نیز آن حضرت در نامه ای خطاب به فرماندهان سپاهش، پس از اشاره به برخی وظایف حاکم، می نویسد: «فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ وَجَبَتْ لَكَ عَلَيْكَ النَّعْمَةُ وَ لِي عَلَيْكُمْ الطَّاعَةُ...» (۶۷) پس هنگامی که من وظایف خود را در قبال شما انجام دادم، آن گاه حق نعمت و منت خدا و نیز اطاعت من بر شما واجب می شود...» (۶۸) برخلاف ملاک های دنیا پرستان و زور مداران، علی (ع) برای ریاست و قدرت مفهومی جز خدمت گزاری قائل نیست. شاید تعجب برانگیز باشد که در سراسر دستورالعملی که امام علی (ع) برای مالک اشتر به عنوان والی مصر صادر کرده اند چیزی جز تأکید همه جانبه بر حقوق مردم و راهکارهای حفظ و مراعات دقیق آن و خود را در برابر خداوند و مردم نسبت به این حقوق مسؤول دانستن، نمی توان یافت. معمولاً نخستین ویژگی هایی که برای مقام فرماندهی لشکر به ذهن می رسد هیبت، جذبه، قاطعیت، سرسختی و درشتی است اما علی (ع) - این شیر جنگ آور میدان ها - شرایطی را در اولویت برمی شمرد که جملگی از صفات عالی انسانی و خصال بشر دوستانه است: «پس، از سپاهیان خود کسی را به مسؤولیت بگمار که وی را برای خدا و رسول او و امام خود خیرخواه تر می دانی، کسی که دامن او پاک تر و بردباریش برتر؛ که دیرتر به خشم آید و عذر آسان تر پذیرد، و بر ضعیفان رحمت آورد و در برابر قدرتمندان بایستد، آن کسی که درشتی او را برنینگیزد و ناتوانی او را بر جای نماند و از آنان که گوهری نیک دارند و از خاندانی پارسایند و از سابقتی نیکو برخوردار. پس دلیران و رزم آوران و بخشندگان و جوانمردان، که اینان فراهم آمده ای از بزرگواری و شعبه هایی از نیکویی اند... و باید گزیده ترین سران سپاه نزد تو آن بود که در کارش با سپاهیان یار باشد و از امکانات خود به حدی به آنها بدهد که خود و خانواده شان در وسعت قرار گیرند تا عزم و همتشان صرفاً معطوف به جهاد با دشمن باشد.» (۶۹) در نظر علی (ع) ابزار ریاست سعه ی صدر و بخشندگی است و ملاک سیادت و سروری، بردباری و سخت کوشی و گذشت است؛ (۷۰) چنان که پیامبر اکرم (ص) نیز فرموده است: «سَيِّدُ الْقَوْمِ خَادِمُهُمْ»؛ (۷۱) سالار هر قومی، خادم آنان است. و این همان تفاوت بینشی است که نظام های مردم سالار را از نظام های قیم مآب و طاغوت جدا می سازد. ۹- محدودیت قدرت سیاسی قدرت مطلقه و نامحدود و بی قید و شرط از جمله عوامل فساد آوری است که موجب طغیان و سرکشی انسان می شود. از نظر اسلام همه ی افراد - شریف و وضعی، قوی و ضعیف، حاکم و غیر حاکم - در برابر قانون با یکدیگر مساوی اند. از آنجا که حکومت اسلامی به معنای حاکمیت اراده ی تشریحی خدا و قانون الهی است، طبیعتاً هر فردی که در جایگاه حکومت قرار گیرد نقش مجری قانون را خواهد داشت و در جایی که قانون الهی ساکت است وظیفه ی وی گام برداشتن در مسیر خواست مردم و تحقق اراده ی عمومی است. یکی از ارکان آزادی، عدم وجود عنصر فراقانون است. آزادی وقتی واقعی و نهادینه است که تخلف از قانون توسط هر گروه و هر مقامی که صورت گرفت بتوان از او به یک نهاد مستقل شکایت برد و وی را محاکمه کرد. حاکم همان طور که در طرح دعاوی شخصی می بایست مثل سایر شهروندان عمل کند، در رفتار حکومتی خود نیز باید کاملاً ملتزم به حدود و اختیاراتش باشد و از آن تخطی نکند. به عبارت دیگر، شأن و مسؤولیت خاص دولتمردان، شخصیت حقیقی و فردی آنان را از شمول قانون خارج نمی کند بلکه آنان، چه در ضرورت پای بندی به قوانین و چه در طرح دعاوی و یا دفاع از خویش، به منزله ی یکی از افراد جامعه اند. چنان که داستان اختلاف حضرت علی (ع) و آن مرد اهل کتاب درباره ی زره و داوری شریح قاضی به سود آن مرد را همه شنیده و خوانده اند که در این صحنه، حضرت علی (ع) حتی برخورد متفاوت قاضی با طرفین و امتیاز دادن او به حضرتش را تحمل نمی کند. (۷۲) اما شخصیت حقوقی دولتمردان و به تعبیر دیگر جایگاه سازمانی آنان، هر یک به خودی خود دارای حقوق و وظایفی است که این حقوق و وظایف، متوازن و همسنگ با یکدیگرند یعنی هر موقعیت شغلی، فراخور حال خود از اختیاراتی برخوردار است که هر کس آن را بر عهده می گیرد در قبال آن باید پاسخ گو نیز باشد. آنچه که به عنوان تکالیف دستگاه حاکمه و زیر مجموعه ها و نهادهای وابسته به آن مطرح می شود همگی



جزو حقوق مردم است یعنی مردم در چارچوب این قوانین آزادند و حکومت، حق محدود کردن و منع آنان را ندارد. واقعیت این است که در نظامات مادی هر چه مقام و مرتبه سیاسی بالاتر باشد محدودیت‌ها و تقیدها کمتر و متقابلاً امتیازات و برخورداری‌ها بیشتر است اما در نظام سیاسی اسلام، تصدی امر حکومت، بار مسئولیت انسان را در برابر خدا و مردم سنگین می‌کند. حاکمان باید بیش از دیگران به ارزش‌های معنوی پای بند باشند و از تمتعات مادی، کمتر از دیگران بهره‌گیرند و خود را بیش و پیش از دیگران مکلف بدانند، و وابستگان به آنان نیز نه تنها از حقوق ویژه برخوردار نیستند بلکه باید شأن خاص زمام‌داری مسلمین و تأثیر آن در ذهنیت جامعه را نیز مورد ملاحظه و مراعات قرار دهند. (۷۳) علی (ع) وظیفه‌ی حاکم و پیشوای جامعه را صرفاً اجرای امر خدا و اقامه‌ی حدود الهی می‌داند: «إِنَّهُ لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ إِلَّا مَا حُمِّلَ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ؛ إِلَّا بِلَاغٍ فِي الْمَوْعِظَةِ وَالْإِجْتِهَادِ فِي النَّصِيحَةِ وَالْأَحْيَاءِ لِلسُّنَّةِ وَإِقَامَةِ الْحُدُودِ عَلَى مُسْتَحَقِّيهَا وَإِصْدَارِ السُّهُمَانِ عَلَى أَهْلِهَا؛ (۷۴) همانا بر امام نیست جز آنچه از امر پروردگار بر عهده‌ی او واگذار شده؛ کوتاهی نکردن در موعظت و کوشیدن در نصیحت و زنده کردن سنت، جاری ساختن حدود بر مستحقان و رساندن سهم‌های بیت‌المال به اهلش». و نیز فرموده است: «وَلَكُمْ عَلَيْنَا الْعَمَلُ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالْقِيَامُ بِحَقِّهِ وَالنَّعْشُ لِسُنَّتِهِ؛ (۷۵) و شما را بر ما حق عمل به کتاب خدا و سیرت رسول خداست و حقوق او را گزاردن و سنت او را بر پا داشتن». امام حسین (ع) نیز در نامه‌ای به اهل کوفه، امام و رهبر جامعه را چنین توصیف کرده است: «فَلَعَمْرِي مَالِ إِمَامٍ إِلَّا الْحَاكِمِ بِالْكِتَابِ الْقَائِمِ بِالْقِسْطِ أَلْدَانُ بَدِينِ الْحَقِّ الْحَابِسُ نَفْسَهُ عَلَى ذَلِكَ لِلَّهِ؛ (۷۶) سوگند به جان خودم، امام کسی نیست جز آن که بر اساس کتاب خدا حکم کند و عدالت را بر پا دارد و پای بند به دین حق باشد و برای خدا خود را به آن مقید کند». علی (ع) از حکومت راززدایی کرده و با وجود این که حضرتش به لحاظ شخصی از ویژگی‌های ممتاز و خدادادی برخوردار است و در واقع برگزیده‌ی خدا و دارای مقام عصمت می‌باشد ولی در عین حال با قطع نظر از این خصوصیات وارد عرصه‌ی حکومت می‌شود و از موضع یک فرد عادی به تعامل با جامعه خویش می‌پردازد: «فَلَا تَكْفُرُوا عَنْ مَقَالَةِ بَحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلِ فَأَنِّي لَكُنْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ وَلَا آمَنْ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَهُ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي. فَإِنَّمَا أَنَا وَ أَنْتُمْ عِبِيدٌ مَمْلُوكُونَ لِرَبِّ لَرَبِّ غَيْرِهِ؛ (۷۷) پس، از گفتن حق یا رای زنی در عدالت باز مایستید که من به خودی خود نه برتر از آنم که خطا کنم و نه خود را در کار خویش از خطا ایمن می‌دانم مگر که خداوند از نفس من آنچه را که خود بدان توانا تر و مسلط تر از من است کفایت کند. جز این نیست که ما و شما، بندگان و مملوک پروردگاریم که جز او پروردگاری نیست». نکته‌ی قابل‌اعتنا این است که فرو کاستن صدر کلام یاد شده در حد یک سخن صرفاً اخلاقی و متواضعانه یا تعارف‌آلود و کمرنگ کردن بعد سیاسی و تهی کردن آن از جنبه‌ی حقوقی، امری نادرست است. همان‌طور که نمی‌توان ذیل کلام حضرت که می‌فرماید: «فَأَنَا أَنَا وَ أَنْتُمْ عِبِيدٌ مَمْلُوكُونَ لِرَبِّ لَرَبِّ غَيْرِهِ» را نیز صرفاً دارای مضمون هستی‌شناسانه دانست؛ بلکه این فراز هم، کاملاً جنبه‌ی حقوقی دارد و بر تساوی همه‌ی انسان‌ها اعم از حاکم و مردمان در برابر خدا و قانون الهی دلالت می‌کند. هیچ کس حق ندارد که مقام ربوبیت برای خود قائل شود؛ خود را مجاز به تصرف بدون اذن در شئون بندگان بداند و از دیگران انتظار اطاعت بی‌قید و شرط داشته باشد. و کسی هم مجاز نیست عبد و سرسپرده انسانی دیگر شود. چرا که رب، یکی است و همه عبد و مملوک اویند. امیرالمؤمنین (ع) خود را کاملاً ملتزم به کتاب خدا و سنت رسول الله (ص) می‌دانست، قانون را در مورد دوست و دشمن محترم می‌شمرد و برای هر موضع‌گیری و تصمیم خود، حجتی داشت. از جمله در مناظره با خوارج، احتجاجات حضرت، جملگی مستند به آیات قرآن و سیره‌ی پیامبر (ص) است. (۷۸) این قاعده را به مالک اشتر نیز گوشزد می‌کند که در دشواری‌ها و اختلافات، چه در روابط میان مردم و چه در مناسبات میان مردم و حکومت، باید به این دو حجت رجوع کرد: «وَأَرَدُّ إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ مَا يُضِلُّعَكَ مِنَ الْخُطُوبِ وَ يَشْتَبُهُ عَلَيْكَ مِنَ الْأُمُورِ فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِقَوْمٍ أَحَبَّ إِرْشَادَهُمْ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ؛ فَالرُّدُّ إِلَى اللَّهِ الْأَخْذُ بِمُحْكَمِ كِتَابِهِ وَ الرَّدُّ إِلَى الرَّسُولِ الْأَخْذُ بِسُنَّتِهِ الْجَامِعَةِ غَيْرِ الْمَفْرَقَةِ؛ (۷۹) و آنجا که

کارها بر تو گران و دشوار می شود و حقیقت امور بر تو مشتبه می گردد به خدا و رسولش بازگرد، چه خدای تعالی به مردمی که دوستدار راهنمایی شان بوده، گفته است: «ای کسانی که ایمان آوردید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و کسانی از خودتان را که عهده دار امرند، پیروی کنید؛ پس اگر در چیزی با یکدیگر خصومت ورزیدید آن را به خدا و رسولش باز گردانید»؛ پس باز گرداندن به خدا، گرفتن محکم کتاب او و باز گرداندن به رسول، گرفتن سنت جامع و یک پارچه ی اوست. «۱۰ - مردم و حق نظارت بر قدرت احترام به حق نظارت مردم بر قدرت، یکی از پایه های آزادی سیاسی است. محروم کردن مردم از اطلاعات صحیح و ممانعت از دخالت آنان در امور سیاسی و حکومتی موجب انحصار تصمیم گیری ها در دست عده ای خاص و در پشت درهای بسته خواهد شد. نامحرم شمردن مردم و ایجاد مانع در مسیر جریان آزاد اطلاعات، حاکی از سوء ظن حاکمان به مردم است و به تدریج به انعقاد توده های بدخیم قدرت می انجامد که نهایتاً جا را بر سلول های پیکر اجتماع تنگ کرده و حیات جامعه را با خطر مواجه می سازد. لازمه ی جلوگیری از فساد قدرت، باز بودن فضا و نظارت مردم بر آن می باشد. استاد شهید مطهری در تأیید این نکته که تنها سازوکار نظارتی مردم می تواند مانع بروز استبداد شود، می نویسد: «کواکبی مانند سید جمال، آگاهی سیاسی را برای مسلمانان واجب و لازم می شمرد و معتقد بود «رژیم سیاسی» که مثلاً مشروطه باشد یا چیز دیگر، به تنهایی قادر نیست که جلوی استبداد را بگیرد، هر رژیمی ممکن است شکل استبداد پیدا کند. در نهایت امر، آنچه می تواند جلوی استبداد را بگیرد شعور و آگاهی سیاسی و اجتماعی مردم و نظارت آنها بر کار حاکم است. وقتی که چنین شعور و چنین احساس و چنین آگاهی در توده ی مردم پیدا شد، آنوقت است که ازدهای سیاه استبداد در بند کشیده می شود و البته این بدان معنا نیست که نباید به رژیم کار داشت و رژیم هرگونه بود، بود، بلکه به این معنی است که رژیم خوب آن گاه مفید است که سطح شعور سیاسی مردم بالا رود.» (۸۰) امام علی (ع) معمولاً حوادث و مسایل مهم جامعه را برای مردم تشریح می کرده و برخورداری مردم از اطلاعات صحیح و شفاف را حق آنان می دانسته است: «أَلَا وَإِنَّ لَكُمْ عِنْدِي أَنْ لَا أَحْتَجِزَ دُونَكُمْ سِرًّا إِلَّا فِي حَرْبٍ وَلَا أَطْوِي دُونَكُمْ أَمْرًا إِلَّا فِي حُكْمٍ؛ (۸۱) بدانید که شما این حق را نزد من دارید که جز اسرار جنگ را بر شما نبوشانم و کاری جز حکم شرع را بی مشورت شما انجام ندهم.» همان گونه که قبلاً اشاره شد امیرالمؤمنین (ع) والی را موظف می داند که در برابر افکار عمومی پاسخ گو باشد، به طوری که اگر مردم نسبت به عملکرد او شبهه و اشکالی داشتند باید برای آنها توضیح بدهد و این کار را موجب آمادگی حاکم و همگامی او با مردم و استواری جامعه در مسیر حق می داند. بدون شک چنین وظیفه ای به منزله ی محترم شمردن حق نظارت مردم و حق سؤال و انتقاد است. ۱۱ - از موضع حقانیت مطلق و غیر قابل نقد برخورد نکردن از جمله عناوینی که می توان آن را جزو مبانی اساسی آزادی سیاسی شمرد این است که حکومت نباید خود را تجلی عینی و منحصر به فرد حق تلقی کند. نتیجه ی طبیعی مطلق دانستن خود، این است که به هر اختلاف و انتقادی پیشاپیش عنوان «مقابله با حق» داده شده و به باطل بودن آن حکم می شود. این، یک بحث صرفاً روشی (متدلوژیک) است نه بحث محتوایی. می توان گفت که در واقعیت بیرون از ذهن، بینش ها، آرمان ها، سیاست ها، عملکردها و ادعاهای گوناگون در قیاس با یکدیگر نسبتی را می سازند که نمودار واقعی آن فقط در نزد کسی است که «عالم بما کان و ما یکون و ما هو کائن» می باشد. اما همه ی انسان ها از منظری خاص و از زاویه ی دید خود به واقعیت نگاه می کنند و بخش ها و لایه هایی از آن را می شناسند، سپس آن را به محک ارزش ها و مطلوب های خود می زنند، سپس داوری نهایی خود را از آن به دست می دهند که مجموعه ای از هست و نیست، خوب و بد و باید و نباید را تشکیل می دهد. عرصه ی زندگی و حیات اجتماعی بشر انباشته از این گونه مجموعه های ریز و درشت است که از سوی افراد، مکتب ها، ادیان و مذاهب مختلف ارائه شده و می شود. هر کسی نظر خود را صائب می داند و حتی کسانی هم که خودشان به بطلان اندیشه ها و فساد اغراض خود واقفند نیز از ادعای صحت و حقانیت دیدگاه ها و رهنمودهایشان اندکی کوتاه نمی آیند. بنابراین حقانیت، ادعایی نیست که صرفاً منحصر به حق واقعی باشد. احتیاجی به توضیح ندارد، اما برای پرهیز از سوء تفاهم باز هم اشاره می کنیم که

این مسئله به هیچ وجه مستلزم شک در باورهای خود یا اعتقاد به نسبیت حقیقت یا تردید در دیدگاه‌ها و اصول ثابتی که به حکم عقل قطعی یا متخذ از وحی است نمی‌باشد بلکه به معنای اجازه دادن به برخورد های علمی، التزام به منطوق و متابعت از دلیل و پرهیز از روش های غیر علمی است که رسمیت و عمومیت یافتن آنها به معنای برهم زدن هر نظم و قاعده ای می‌باشد. طبیعی است که در تضارب روشمند آرا آنچه که حق است تبیین و تحکیم می‌شود و نادرستی باطل نیز بر ملا می‌گردد. بنابراین کسی که در ادعای خود صادق و یا در پی کشف حقیقت باشد از این شیوه هراسی ندارد. این، مربوط به بعد نظری قضیه است و به جنبه ی عملی آن نیز در مباحث آینده اشاره خواهد شد. علی(ع) این موضوع را نه به عنوان یک رفتار اخلاقی و متواضعانه و نه از سر ضعف و ناچاری بلکه به عنوان یک اصل ضروری و پایه ای مورد نظر داشته است و بانگاه کلان، وسیع، همه جانبه و آینده نگر از اتکاء به حقانیت خویش در عرصه ی سیاسی خودداری کرده و روشی را که تالی فاسدهای بی شماری در پی دارد مشروعیت نبخشیده است. آن حضرت با آن که معصوم از خطا بود و از علمی بهره داشت که او را از دانش دیگران بی نیاز می‌ساخت و در حقانیت کامل خود ذره ای تردید نداشت و چیزهایی را می‌دید که دیگران از آن غافل بودند، در عین حال امتیازات خدادادی و خاص خود را در معادلات سیاسی داخل نمی‌ساخت و در جایگاه حکومت، از موضع انسان زمینی و کاملاً عادی برخوردار می‌کرد. مشی امیرالمؤمنین دقیقاً نقطه ی مقابل قدرت طلبان و دنیا پرستان است که مستقیماً یا از طریق توجیه کنندگان و فضیلت بافان و مبلغان می‌کوشند تا برای خود مقام قدسی و ماورایی برتراشند و حتی با تمسک به این که از شرایط چنین منصبی تقوا و عدم پیروی از هوای نفس است خود را فوق خطا و اشتباه و غیر قابل نقد و واجب الاتباع - حتی در مواضع نظری - معرفی کنند. علی(ع) حتی در بحرانی ترین شرایط، حق تشخیص و انتخاب آزادانه ی مردم را محترم می‌شمارد. عنوان هایی مانند ضرورت حفظ دین، حفظ نظام، حقانیت محض علی(ع) و تکیه بر تعهدی که مردم دارند و ... را هرگز موجب سلب این حق از آنان نمی‌داند. او به عنوان حاکم، خود و شهروندان را در یک تراز به معرض داوری افراد مستقل و بی طرف می‌گذارد و تن دادن به نتیجه ی این داوری را هر چه باشد بر خود لازم می‌شمارد؛ حضرتش در نامه ای خطاب به طلحه و زبیر که از بیعت او بیرون رفته و اتهام قتل عثمان را بهانه ای علیه او قرار داده بودند، می‌نویسد: «وَقَدْ زَعَمْتُمَا أَنِّي قَتَلْتُ عُثْمَانَ فَيَبْنِي وَبَيْنَكُمَا مَنْ تَخَلَّفَ عَنِّي وَ عَنَكُمَا مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ ثُمَّ يُلْزِمُ كُلُّ أَمْرِيءٍ بِقَدْرِ مَا أَحْتَمَلُ؛ (۸۲) شما پنداشتید که من عثمان را کشتم. پس میان من و شما کسی از مردم مدینه داوری کند که سر از بیعت من بر تافته و همراه شما هم نباشد. آن گاه هر کسی را بدان اندازه که در کار داخل بوده برگردن آید و از عهده ی آن بر آید.» امام(ع) هنگامی که از مدینه به سوی بصره در حرکت بود نامه ای به اهالی کوفه نوشته و ضمن آن مردم را به بی تفاوت بودن در مقابل این جبهه بندی (علی(ع) و اصحاب جمل) و در نظر گرفتن خدا فرامی‌خواند و قضاوت و تشخیص حق و باطل را بر عهده ی خود آنان می‌گذارد: «أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي خَرَجْتُ مِنْ حَيِّي هَذَا إِذَا ظَالِمًا وَإِنَّمَا مَظْلُومًا وَإِنَّمَا بَاغِيًا وَإِنَّمَا مَبْغِيًا عَلَيْهِ وَأَنِّي أَذْكُرُ اللَّهَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي هَذَا لَمَّا نَفَرَ إِلَيَّ فَإِن كُنْتُ مُحِبِّينًا أَعَانِي وَ أَن كُنْتُ مُسِيئًا اسْتَعْتَبَنِي؛ (۸۳) اما بعد، من از جایگاه خود بیرون شدم، ستمکارم یا ستم‌دیده، نافرمانم یا - مردم - از فرمانم سرکشیده. من خدا را به یاد کسی می‌آورم که این نامه ام بدو برسد، تا به سوی من کوچ کند: اگر نکو کار بودم یاریم کند و اگر گناهکار بودم از من بخواهد تا به حق باز گردم.» و باز در نامه ای که به ابوموسی اشعری می‌نویسد، او را به حضور در صحنه و پرهیز از بی تفاوتی و آن گاه تصمیم گیری آگاهانه و سنجیده فرا می‌خواند. هنگامی که پیمان شکنان (ناکثین) از حجاز به عراق رفتند و وارد بصره شدند امیرالمؤمنین(ع) در پی آنان رفت. ابوموسی که از جانب او حکومت کوفه را بر عهده داشت با تمسک به روایتی که خود، راوی آن بود، می‌گفت: فتنه ای پدید آمده و مسلمانان باید در خانه ی خود بنشینند و در به روی خود ببندند و لذا مردم را به کناره گیری ترغیب می‌کرد. (۸۴) امام(ع) ضمن تأکید بر موضع حق خود و اعلام نتایج بی تفاوتی و عدم حمایت از حق، او را در تشخیص فردی و البته نه به عنوان کارگزار و مأمور دولتی که موظف به انجام مأموریت های خویش است - آزاد می‌گذارد: «وَ أَخْرَجَ مِنْ جُحْرِكَ وَ انْدَبَ مِنْ مَعِكَ فَبَانَ

حَقَّقَتْ فَأَنْفَذَ وَ أَنْ تَفَشَّلَتْ فَأَبْعُدَ؛ (۸۵) و از سوراخ خود پای بیرون گذار و کسانی را که با تو آند فراهم آر، اگر حق را دیدی بپذیر و اگر دودل ماندی کناره گیر. «خوارج گروهی بودند که ویژگی بارز آنان برخورد از موضع حق مطلق بود و با همین جزمیت در معادلات فکری و سیاسی حضور می یافتند. فلذا هر کسی که با اندیشه‌ی آنان مخالف بود به کفر و ارتداد متهم می شد و مورد خشونت قرار می گرفت. (۸۶) مشی سیاسی علی (ع) در محک سلیقه‌ی آنان مخدوش جلوه کرد و لذا به آن حضرت ایراد گرفتند که: چرا در جریان حکمیت به حکمین گفتی به کتاب خدا نظر کنید و اگر مرا از معاویه برتر یافتید در خلافت تثبیت نمایید. پس معلوم است که تو به خودت شک داری و اگر چنین است ما بیشتر شک می کنیم. امام (ع) فرمود: «من انصاف را رعایت کردم و اگر می گفتم به نفع من حکم کنید و معاویه را رها سازید پذیرفته نمی شد و قابل قبول نبود. چنان که اگر پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به نصاری نجران که نزد او آمده بودند می فرمود بیاید مباحله کنیم تا لعنت خدا را بر شما قرار دهم آنان راضی نمی شدند. ولی پیامبر (ص) در مورد آنان انصاف را مراعات کرد - و خود را در موضع برابر با آنان قرار داد - همان گونه که خدا بر او امر کرده بود. پس فرمود: «فجعل لعنة الله على الكاذبين» یعنی لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم. پس من هم چنین کردم. (۸۷)» شواهد یاد شده نشان می دهد که قوانین و اصول لازم الاجرا در روابط انسانی، معیارهای ثابت و عامی هستند که همگان با قطع نظر از حقانیتی که برای خود قائلند باید آنها را محترم شمارند و از آنها تخطی نکنند. بدیهی است که این سخن به معنای نفی اعتقاد به حقانیت باورها و دریافت های نظری خود و یا منع از طرح این ادعا و احتجاج به نفع آن و تلاش برای اثبات آن و نقد و رد دیدگاه های مخالف نیست، بلکه منظور فقط این است که نباید با تکیه بر حق بودن و آن گاه تعریف حقوق و امتیازات ویژه برای خود، در موضعی نابرابر با دیگران بایستیم و حقوق انسانی و اجتماعی آنان را نادیده انگاریم؛ حقوق و آزادی هایی که اگر جای افراد عوض شود و ما به جای رقیب قرار گیریم مراعات آنها را در حق خودمان انتظار داریم و بی توجهی و زیر پا نهادن آنها از سوی رقیب را ستم و بی عدالتی تلقی و تفسیح می کنیم. قسمت پایانی مقاله را در دومین شماره ویژه نامه حکومت علوی خواهیم خواند. ان شاء الله. پی نوشت ها: ۱- نهج البلاغه، خطبه ی ۲۰۳ - ابو محمد الحسن بن علی بن شعبه الحرانی، تحف العقول عن آل الرسول، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ ص ۲۲۵. سئل عن الحسن بن علی (ع): ما السداد؟ قال: دفع المنکر بالمعروف. از امام حسن (ع) سؤال شد. سداد چیست؟ فرمود: با خوبی، جلوی بدی را گرفتن. ۲- محمد تقی فاضل میبدی، دین و آزادی در تقابل یا تعامل، در: رابطه ی دین و آزادی (مجموعه مقالات)، تهران، مؤسسه ی نشر و تحقیقات ذکر، ص ۱۳۲. ۳- ر.ک. موریس کرنستون، تحلیلی نوین از آزادی، ترجمه ی جلال الدین اعلم، تهران، امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴ و ۱۴. ۴- ر.ک. موریس کرنستون، همان، ص ۱۸. ۵- شهید مطهری می گوید: «آزادی یعنی چه؟ یعنی جلوی راهش را نگیرند ... یعنی نبودن مانع»، آزادی معنوی، تهران انتشارات صدرا، چاپ نوزدهم، ۱۳۷۸، ص ۱۶. ۶- انعام - ۱۸ - آیه قبل چنین است: «ان یمسک الله بضر فلا کاشف له الا هووان یمسک بخیر فهو علی کل شی قدیر». ۷- حاج شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، قسمتی از دعای کمیل بن زیاد از علی (ع) به نقل از مصباح المتجهد شیخ طوسی. ۸- حاج شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، قسمتی از دعای شب جمعه و شب عرفه از علی (ع) به نقل از مصباح المتجهد شیخ طوسی. ۹- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۷. ۱۰- مرتضی مطهری، انسان و ایمان. تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۵، ص ۱۷. ۱۱- همان، ص ۱۶. ۱۲- مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم، ۱۳۷۶، ص ۲۴۳. ۱۳- نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ی ۴۵۶. ۱۴- به نقل از: فرانس روزنتال، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه ی منصور میراحمدی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه ی علمیه ی قم، ۱۳۷۹، ص ۱۹. ۱۵- سید عبدالرحمن کواکبی، طبیعت استبداد، ترجمه ی عبدالحسین میرزای قاجار، نقد و تصحیح محمد جواد صاحبی. قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه ی علمیه ی قم، چاپ اول، ۱۳۶۳، ص ۴۱. ۱۶- همان، ص ۴۲. ۱۷- همان، ص ۴۳. ۱۸- همان، ص ۴۵. ۱۹- البته باید حکومت امیرالمؤمنین (ع) را از این بُعد، در میان نوع حکومت های جهان و تاریخ پدیده ای استثنایی

دانست، چرا که اجازه‌ی موافقت و حمایت نامشروع و غیر اخلاقی از دولت خویش را به هیچ وجه به احدی نداده و بعضاً با تویخ شدید و حتی اجرای حد شرعی با این کار مقابله کرده است. جلوگیری آن حضرت از برخورد خشن هوادارانش بایعت شکنان و یا توهین کنندگان به حضرت و یا منع از فحاشی نسبت به محاربان (اهل صفین) در صحنه‌ی جنگ و حتی اجرای حد در مورد دو تن که پس از واقعه‌ی صفین به عایشه دشنام گفته بودند، را می‌توان از این قبیل دانست. ۲۱- زخرف - ۵۴. برای درک بهتر شیوه‌ی استخفاف، آیات قبل را که در آن به نمونه‌ای از عکس العمل فرعون در برابر حضرت موسی (ع) و تلاش او برای توجیه قومش اشاره شده است، مطالعه فرمایید. ۲۲- ر.ک. اریک فروم، گریز از آزادی، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات مروارید، چاپ هفتم، ۱۳۷۵، ص ۲۶۱۴. مترجم در پاورقی توضیح می‌دهد که «خود انگیخته» معادلی است که برای S برگزیده ایم. ریشه‌ی لغوی آن در زبان لاتین S به معنی «بالاختیار» یا «بالاراده» است. ۲۳- قال الصادق (ع): مامن رجل تکبر او تجبر الالذله و جداها فی نفسه. محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۳۱، ش ۱۶۹۲. ۲۴- نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۹۲. ۲۵- همان، خطبه‌ی ۲۱۶. ۲۶- همان، نامه‌ی ۵۳. ۲۷- همان. ۲۸- همان، حضرت امیر (ع) در قسمت دیگری از عهدنامه‌ی مالک اشتر نیز به این نکته اشاره می‌کند، بدین مضمون که: «عماقلیل تنکشف عنک اغطیه الامور و ینتصف منک للمظلوم». بزودی پرده‌ی کارها از پیش دیده‌ات بردارند و داد از تو بستانند و به ستم‌دیده‌رسانند. ۲۹- نهج البلاغه، نامه‌ی ۳۱. ۳۰- آنچه را که برای خود و خاندانت می‌خواهی برای همه‌ی رعیت نیز همان را بخواه و آنچه برای خود و خاندانت ناپسندداری برای آنان هم ناپسند انگار. ابن هلال ثقفی، الغارات، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، پاییز ۱۳۷۱، ص ۹۱. ۳۱- عبدالواحد آمدی، غررالحکم و دررالکلم، شماره‌ی ۹۳۳۵. ۳۲- تحف العقول، ص ۳۶۸. ۳۳- الغارات، ص ۲۲۵. ۳۴- ر.ک. نهج البلاغه، نامه‌ی ۵ (به فرماندهان جنگ). ۳۵- نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۳. ۳۶- فکن لنفسک مانعاً رادعاً و لتزوتک عند الحفیظه واقماً قامعاً. نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۶. ۳۷- نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۳. ۳۸- همان. ۳۹- همان. ۴۰- همان. ۴۱- همان. ۴۲- همان. ۴۳- نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۹۰۳. ۴۴- نهج البلاغه، نامه‌ی ۳۵. ۴۵- همان. ۴۶- علی آقا بخشی و مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، چاپ دوم، بهار ۱۳۷۵۴، ص ۲۱۴. ۴۷- ر.ک. علی رضا شجاعی زند، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۵۱ و نیز نک: سعید حجاریان، نگاهی به مسأله مشروعیت، فصلنامه راهبرد، شماره ۳، بهار ۱۳۷۳۴. ۴۸- این مثال شاید برای تقریب ذهن مناسب باشد: اگر کسی مرتکب زنا شود خداوند می‌تواند او را به صرف واقعیت این جرم مورد عقاب قرار دهد، اما هیچ انسانی بدون اقرار زانی یا شهادت شهود - با شرایط و ضوابط خاصی که برای اقرار یا شهادت مقرر شده است - نمی‌تواند حد بر او جاری نماید، هر چند او در واقع مرتکب جرمی شده است که موجب حد است. حال اگر اقرار یا بینه‌ی وافی به اثبات جرم موجود نباشد همچنان استحقاق حد موجود است اما اجرای آن قانونیت ندارد و از مجوز لازم برخوردار نیست. در اینجا ممکن است کسی محکمه - حاکم و حکم صادره - را مشروع و طریق و قالب آن را قانونی بداند اما محتوای آن - براءت - را مطابق حق نداند. چنین فردی اگر در جهت ابطال حکم و جلوگیری از اجرای آن اقدام کند طبیعی است، اما از چه طریق؟ از طریق تلاش برای گردآوری و تکمیل شهود یا ایجاد و تکمیل اقرار محکمه‌پسندی که نهایتاً به اصلاح و تغییر حکم قاضی بیانجامد. لکن تلاش در جهت مراجعه به قاضی دیگر یا اجرای خود سرانه حد و کارهایی از این دست نشانه نامشروع دانستن اساس حکم و حاکم است. شکل اول، مخالف در عین باور به مشروعیت است و شکل دوم، مخالفت همراه با نفی مشروعیت. ۴۹- فذکر انما انت مذکر، لست علیهم بمصیطر، الا من تولى و کفر، فیعذبه الله العذاب الاکبر، ان الینا ایاهم، ثم انّ علینا حسابهم. غاشیه - ۲۱ تا ۲۶. پس یادآوری کن، جز این نیست که تو یاد آورنده‌ای، بر آنها سیطره و تسلط نداری، جز آن که هر کس که پشت کند و کفر ورزد خداوند او را به عذابی بزرگ تر تنبیه می‌کند. همانا باز گشتشان به سوی ماست، آن گاه حسابشان هم بر عهده‌ی ماست.





اختصاص یافته به انسان است. معجم مقائیس اللغه (قرن چهارم. ه. ق) می نویسد: رعی: الرأء والعین و الحرف المعتل اصلان احد هما المراقبه و الحفظ و الآخر الرجوع، فالاول رَعِيْتُ الشیء: رَقَبْتُهُ؛ و رَعَيْتَهُ، اذا لاحظته. والرأى: الوالى. رعى دو ریشه دارد: یکی مراقبت و نگهداری و دیگری باز گشت. در اصطلاح اول رعیتُ الشیء یعنی از آن نگهداری کردم و رعیتُهُ هنگامی گفته می شود که آن را زیر نظر داشته باشی، و راعی یعنی والی و سرپرست. در مفردات راغب (م سنه ۲۰۵ ه) آمده است: الرَّعِيُّ فى الاصل حفظ الحيوان ... و جعل الرَّعِي و الرَّعَاءُ للحفظ و السياسه. قال تعالى «فَمَارَعَوْهَا حق رعيتها» ای ما حفظوا علیها حق المحافظه و یسمى كل سائس لنفسه او لغيره راعياً .... رعى در اصل نگهداری حیوان است ... و رعى و رعاء برای حفظ و نگهداری جعل شده است. خداوند فرموده است «فمارعوها حق رعيتها» یعنی بر آن آنچنان که حق نگهداری آن است نگهبانی نکردند. و هر سیاست گذار و گرداننده ی خود یا دیگری راعی خوانده می شود. در تاج العروس می خوانیم: الرَّعِي بالكسر الكلاء ... و الرأى كل من ولى امر قوم بالحفظ و السياسه و یسمى ايضاً من ولى امر نفسه بالسياسه راعياً و منه الحديث «كلکم راع و كلکم مسؤولٌ عن رعيتِهِ». رعى یعنی علفزار ... راعی یعنی هر کسی که عهده دار امر نگهداری و اداره ی قومی است؛ همچنین هر کسی که سرپرستی اداره ی خود را بر عهده دارد «راعی» نامیده می شود و از جمله استعمال در این معنا حدیث «كلکم راع و كلکم مسؤولٌ عن رعيتِهِ» است. در المنجد نیز پس از ذکر معنای چریدن و مراقبت آمده است: رعى یرعى رعاية الامیر رعیتَهُ: ساسها و تدبیر شئونها... الرأى ج رُعاء و رُعیان و رُعاء م راعیه. ج رواع: كل من ولى امر قوم كالاسقف و البطريرك و غیرهما... الرعیه ج راعیا: القوم/عامه الناس الذين علیهم راع .... رعى الأمیر رعیتَهُ یعنی فرمانروا مردم را اداره کرد و امورشان را گرداند ... راعی هر کسی است که عهده دار و سرپرست کار جامعه ای مانند اسقف و اسقف اعظم و غیر اینها .. رعیت که جمع آن رعایا است یعنی قوم، جامعه و توده ی مردمی که کسی سرپرست آنهاست. شهید مطهری (ره) در کتاب سیری در نهج البلاغه ص ۱۴۳ می نویسد: واژه ی «رعیت» علی رغم مفهوم منفوری که تدریجاً در زبان فارسی به خود گرفته است، مفهومی زیبا و انسانی داشته است. استعمال کلمه ی «راعی» را در مورد «حکمران» و کلمه ی «رعیت» را در مورد «توده ی محکوم» اولین مرتبه در کلمات رسول اکرم (ص) و سپس به وفور در کلمات علی (ع) می بینیم. این لغت از ماده ی «رعی» است که به معنی حفظ و نگهبانی جان و مال و حقوق و آزادی های آنهاست. با توجه به آنچه گذشت واژگان «راعی» و «رعیت» را به چوپان و گله ترجمه کردن و خصوصاً مناسبات حاکم و مردم با استناد به ریشه لغوی این کلمات در حد مناسبات چوپان و گوسفندان فرو کاستن به همان میزان نادرست است که مثلاً «العقل ما عبد به الرحمن» را این گونه معنا کنیم که «بستن پای شتر چیزی است که با آن خدای رحمان پرستش می شود» خصوصاً این که کارکردهای عقل را در حد کارکرد عقال (پای بند شتر) تنزل دهیم. ۶۳- مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم، ۱۳۷۶، ص ۱۳۳. ۶۴- ر.ک. سید جعفر شهیدی، قیام حسین علیه السلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۰، ص ۳۲. ۶۵- نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶ ۶۶- مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۴۵ به نقل از تفسیر المیزان ذیل آیه: «یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»، به نقل از علی (ع). ۶۷- نهج البلاغه، نامه ی ۰۵. ۶۸ در ترجمه های نهج البلاغه از جمله ی فیض الاسلام و دکتر شهیدی جمله «وجب لله علیکم النعمه» را این گونه ترجمه کرده اند: «بر خداست که نعمت را بر شما تمام کند» یا «نعمت دادن شما بر خداست» در حالی که اگر چنین معنایی در نظر می بود، جای «لام» و «علی» با یکدیگر عوض می شد. لذا به نظر می رسد که معنای النعمه «الصنیعة و المنه» باشد «لَهُ عَلَیَّ نِعْمَةٌ» و «له عَلَیَّ مَنَّةٌ» به معنای این است که حق نعمت بر عهده ی من است. ۶۹- نهج البلاغه، نامه ی ۵۳. ۷۰- از جمله به روایات زیر توجه کنید: آله الریاسه سعة الصدر، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۵۷. من بذل معروفه استحق الرئاسه، غرر الحکم. من علم ساد و من تفهم ازداد، بحار الانوار، ج ۷۷، ص ۱۳۹. السید من تحمل المؤونة و جاد بالمعونه، غرر الحکم. السید من تحمل ائقال اخوانه و احسن مجاوره جيرانه، غرر الحکم. ما اكمل السیاده من لم یسمح، غرر الحکم. ۷۱- علاء الدین المتقی بن حسام الدین الهندی، کتر العمال فی سنن الاقوال و

الافعال، مؤسسه الرساله، ۹۰۱۴ هجری قمری، ج ۶، ص ۰۷۱، شماره ی ۱۷۵۱۷. ۷۲- ابن هلال ثقفی، الغارات، ص ۰۴۷. ۷۳- در این باره به سوره های مزمل، آیات ۱ تا ۸، اسراء ۷۹، نساء ۸۴ احزاب ۰۳ و نیز به نهج البلاغه، خطبه ی ۹۰۲ و حکمت ۷۳۴ مراجعه فرمایید. ۷۴- نهج البلاغه، خطبه ی ۵۰۱. ۷۵- همان، خطبه ی ۱۶۹. ۷۶- محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۳۴. ۷۷- نهج البلاغه، خطبه ی ۲۱۶. ۷۸- ر.ک. محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۳، ص ۳۹۴ و ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، دار احیاء الکتب العربیه، الطبعة الثانية، ۱۳۸۷ هـ.ق، ج ۲، ص ۲۷۴. ۷۹- نهج البلاغه، نامه ی ۵۳. ۸۰- مرتضی مطهری، بررسی اجمالی نهضت های اسلامی در صد ساله ی اخیر، تهران، انتشارات صدرا، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۷۸، ص ۰۴. ۸۱- نهج البلاغه، نامه ی ۰۵. ۸۲- نهج البلاغه، نامه ی ۵۴. ۸۳- نهج البلاغه، نامه ی ۵۷. ۸۴- ر.ک. سید جعفر شهیدی، ترجمه ی نهج البلاغه، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دهم، ۱۳۷۶، ص ۵۳۲. ۸۵- نهج البلاغه، نامه ی ۶۳. ۸۶- خوارج گروهی به شدت پای بند به حق بودند اما عیب آنها در این بود که هر چه را به ذهنشان می رسید و باورشان را تسخیر می کرد جزماً حق محض می پنداشتند و همان را به قاطع ترین وجه و خشن ترین صورت قابل تحمیل به دیگران می دانستند. یعنی خود را مجاز می دانستند که فارغ از همه ی اصول متفاهم انسانی، فقط و فقط رأی و تشخیص خود را در حق دیگران ملاک عمل قرار دهند. به طوری که برای جان و مال و حیثیات کسی که مورد پسندشان نبود و عقیده ی آنان را نمی پذیرفت، کمترین بهایی قائل نبودند. اشاره به داستان قتل عبدالله بن خباب برای نشان دادن روحیه آنان بجاست که: گروهی از خوارج با عبدالله بن خباب در حالی که قرآنی در گردنش بود و همراه همسر حامله اش بر الاغی سوار بود، مواجه شدند. به او گفتند: قرآنی که در گردن توست به ما امر می کند تو را بکشیم. در همین اثنا یکی از آنها خرمایی را که از درخت افتاده بود برداشت و در دهان گذاشت، همگی بر سرش فریاد زدند و او از باب احتیاط آن را بیرون انداخت. یکی دیگر خوکی را هدف قرار داد باز دیگران به او اعتراض کردند که این افساد فی الارض است و کار او را زشت شمردند سپس عقاید ابن خباب را درباره ی موضوعات مختلف پرسیدند و چون جواب هایش را نپسندیدند به او گفتند: تو پیرو هدایت نیستی و از افراد بر اساس اسم و رسمشان پیروی می کنی، آن گاه او را به کنار نهر برده، خواباندند و سر از بدنش جدا کردند. سپس به نزد مرد نصرانی صاحب نخل رفته او را وادار کردند که دانه خرما را به آنها بفروشد. مرد گفت مال خودتان. گفتند ما هرگز آن را بدون پرداخت بهایش نمی خواهیم. گفت شگفتا که شما از کشتن انسانی چون عبدالله بن خباب بن ارت واهمه ندارید اما خوردن میوه ی درختی را که صاحبش اجازه داده است، جایز نمی دانید! به نقل از: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲ ص ۲۸۱. ۸۷- محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۳۳، ص ۳۹۷. منبع: فصلنامه حکومت اسلامی نویسنده: محمدحسن سعیدی

## آزادی اندیشه

آزادی اندیشه چکیده این مقاله سه مورد برای آزادی اندیشه مطرح می کند: ۱- انتخاب اندیشه ۲- کتمان اندیشه ۳- اظهار و تبلیغ اندیشه. و در بحث از مورد سوم، اندیشه دینی، ضددینی و غیردینی را مورد بررسی قرار می دهد. برای اندیشه ضددینی، چهار مورد ذکر می کند: ۱- اظهار کفر ۲- افترا به خدا و رهبران دینی ۳- اظهار ارتداد ۴- اضلال. برای ممنوع بودن اضلال، هفت دلیل عقلی و هشت دلیل نقلی نقل می کند و به بررسی آن ها می پردازد، و با یک تذکار در مورد راه های جلوگیری از اضلال، این بحث را تمام می کند، و اندیشه غیر دینی را مورد بحث قرار می دهد. پایان این مقاله سخنی در باب اظهارات ممنوع است که به سه مورد اندیشه مذلل، مضلل و مخلل اشاره می کند. آزادی، اساسی ترین حق بشر است و در میان انواع آزادی ها، (آزادی فردی)، و در بین آزادی های فردی آزادی اندیشه برای دست یابی به کمال انسانی، ضروری ترین وسیله است. (آزادی اندیشه) به معنای آزادی در انتخاب و داشتن هر نوع اندیشه است اما کتمان و اظهار آن نیز به طور معمول در همین بحث مطرح می شود. ۱. به نظر برخی، آزادی

اندیشه از فرهنگ اروپا و غرب گرفته شده است. ۲. و منشأ افراط اروپاییان در این مسئله دو چیز است: (۱- برخورد کلیسا با عقاید مردم در محاکم تفتیش عقاید. ۲- نظر بعضی از فلاسفه غرب در مورد مذهب که معتقدند مذهب یک سرگرمی لازم برای بشر است و برای آن حقیقتی قائل نیستند و به همین دلیل می گویند انسان هر عقیده ای را برگزیند آزاد است.) ۳ همان گونه که آزادی مطلق، عملی نیست؛ آزادی هر اندیشه نیز، در عمل، به سلب خود می انجامد. از این رو هر جامعه ای آزادی اندیشه را به گونه ای محدود کرده است. به نظر می رسد اسلام به آزادی فردی قائل است و بنابر (اصل آزادی) ۴، انسان در عقیده، گفتار و رفتار خود آزاد است و نمی توان کسی را ملزم کرد که عقیده ای را بپذیرد یا اندیشه اش را اظهار کند و یا مخفی بدارد. این اصل بدون شک در مواردی قید خورده است و در این مقاله پس از بیان گستره موارد آزادی اندیشه به قیود آن نیز اشاره می شود. موارد آزادی اندیشه ۱- انتخاب اندیشه اسلام، مثل هر دین دیگر - به نظر پیروانش - خود را بهترین دین می داند ولی به آزادی مردم در انتخاب یا عدم انتخاب آن احترام می گذارد و کسی را به پذیرش اسلام مجبور نمی کند. آیه (لااکراه فی الدین) ۵ دلیل بر این سخن است و اگر اجباری باشد حاکی از این است که پذیرش عقیده دینی قابل اجبار نیست. (عقیده عمل اختیاری نیست تا این که منع یا تجویز به آن تعلق بگیرد.) ۶ و اگر اجبار در مقام انشا باشد به معنای عدم جواز تحمیل آن بر مردم است. (لااکراه فی الدین یک حقیقت تشریحی است که متکی به حقیقت تکوینی است و از قبیل احکام ارشادی است؛ یعنی کسی را مجبور به پذیرفتن دین حق نکنید چه این که ممکن نیست از راه اجبار به مقصود رسید.) ۷ البته هر کس باید تلاش کند که دین حق را بشناسد و آن را انتخاب نماید و (هر کس دینی جز اسلام اختیار کند از او پذیرفته نمی شود.) ۸ ولی این، به معنای مجبور کردن مردم به پذیرش آن نیست. خدا مردم را آزاد گذاشته است که هر دینی بخواهند انتخاب کنند ولی او تنها دین حق را می پذیرد. البته اکثر کفار نیز در قیامت از رحمت الهی برخوردارند. (اینان چون به صحت مذهب خود و بطلان سایر مذاهب قطع دارند معذورند و گناه کار و عصیان گر نمی باشند، حتی اکثر علمای آنان نیز چون در محیط کفر بزرگ شده اند، به مذاهب باطلشان اعتقاد یقینی پیدا کرده اند و هر دلیل علیه اندیشه خود را رد می کنند. اما آنان که احتمال می دهند مذهبشان باطل است و از روی لجاجت، از مطالعه ادیان دیگر سر باز می زنند، مقصّر هستند و مستحق عذاب الهی می باشند.) ۹ بعضی، آزادی عقیده به معنای آزادی فکر کردن، را مجاز دانسته اند و گفته اند: (اعتقادهایی که کوچکترین ریشه فکری ندارد و فقط با یک اعتقاد و یک انجماد روحی است که از نسلی به نسلی آمده است، عین اسارت است و جنگیدن برای از بین بردن این عقیده ها جنگ در راه آزادی بشر است نه جنگ علیه آزادی بشر) ۱۰ و (عقایدی که بر مبناهای وراثتی و تقلیدی و از روی جهالت به خاطر فکر نکردن و تسلیم شدن در مقابل عوامل ضد فکر در انسان پیدا شده است، این ها را هرگز اسلام به نام آزادی عقیده نمی پذیرد.) ۱۱ و (اگر عقیده ای از مبنای صحیح و منطقی به دور باشد اجبار بر ترک آن جایز است.) ۱۲ بعضی دیگر گفته اند: (توحید حق انسانی است... و برای برقراری آن اگر به زور هم متوسل شدیم نه تنها اشکال ندارد که لازم نیز هست.) ۱۳ و (جنگی که آیات جهاد از آن سخن می گوید برای میراندن شرک است... دفاع از حق فطری انسانیت موجب می شود که آنان به پذیرش دین حق مجبور شوند.) ۱۴ به نظر می رسد: ۱- درست است که عقیده ای که منشأ خرافی دارد و از مبنای صحیح و منطقی برخوردار نیست، از نظر اسلام عقیده موجه نیست، اما چگونه می توان در بحث های نظری، مبنای صحیح و منطقی را از غیر آن تمیز داد؟ هر صاحب نظری به گونه ای استدلال می کند و به نتیجه ای می رسد و آن را مبتنی بر بدیهیات می داند. اگر کسی در مقام بحث و مطالعه به اشتباه بودن اعتقاد خود پی برد می تواند از آن دست بردارد اما چگونه می توان با زور یقین او را از بین برد؟ اعتقاد امر قلبی است و زمانی از بین می رود که مردم آن عقیده را نخواستند. توسل به اجبار در صورتی لازم است که مؤثر باشد اما اعتقاد به توحید در فضای باز و هدایت گر حاصل می شود نه در جو زور. عقیده چون ایمان و محبت ۱۵ غیرقابل تحمیل است. ۲- توحید حق انسانی است، اما به چه دلیل مردم را می توان مجبور کرد که از حق طبیعی خود بهره مند شوند؟ و از طرف دیگر، آزادی در انتخاب عقیده نیز از اولی ترین حقوق اساسی انسانی است. علاوه بر آن،

عدم اعتقاد به توحید ظلم به نفس است و به حکم عقل باید از آن جلوگیری کرد اما نه از راه اجبار. ۳ - میراندن شرک، مطلوب دین توحیدی است اما راه آن ارائه برهان و جدال احسن است نه جنگ. آیات و روایات جهاد در مقام بیان دفاع در مقابل کافران جنگ جو و فتنه گر و ظالم و پیمان شکن و متجاوز است ۱۶، نه جنگ علیه عقیده. (بدیهی است اگر منظور اسلام از جنگ، تحمیل عقیده بود معنا نداشت جهاد تنها در مورد جنگ جویان متجاوز تجویز شود و از جنگ با رهبانان و زنان و اطفال و افرادی که قادر به جنگ نیستند و یا سلاح با خود همراه نداشته اند و یا پشت به مسلمین نموده اند نهی گردد. ... از آن جا که برای انتشار دعوت اسلام در میان ملت ها، تأمین امتیّت و آزادی فکری ضروری بود، لذا مسلمانان مجبور بودند برای تأمین این منظور حکومت هایی را که مانع از ارتباط مستقیم مسلمین با توده های مردم بودند از میان بردارند ... روی همین اصل بود که مسلمانان به شهادت تاریخ و گواهی بیگانگان در تمامی این فتوحات پس از برچیدن دستگاه ظلم حکم رانان، مردم را به حال خود وا می گذاشتند تا آن چه را که در محیط امن و آزاد به عقل و فهم خود درک می نمودند اختیار کنند ... پس از فتح سرزمین های شامات و روم و ایران و نقاط مجاور دیگر توده های وسیعی از مردمان آن به همان آیین سابق خود باقی ماندند و نیز قسمت عمده آن هایی که به اسلام گرویدند با مرور زمان به طور تدریج مسلمان شدند.) ۱۷ بنابراین غیر مسلمان هیچ گاه مجبور نمی شود که از عقیده اش دست بردارد و اسلام را بپذیرد. ولی به حکم خرد موظف است برای انتخاب دین بهتر تلاش کند. جمود و لجاجت در آیین شریعت نیز مجاز نیست. مسلمان نیز مجاز نیست کفر اختیار کند و مرتد شود ولی این انتخاب او تا به مرحله اظهار نرسیده و آثار سوء به بار نیآورده است مؤاخذه و مجازاتی در پی ندارد. هر چند که اگر در محیطی قرار دارد و یا به کتابی دست رسی دارد که، با اطمینان او را از دین منحرف می کند باید او را از حضور در آن محیط و یا مطالعه آن کتاب منع کرد. در این مبحث آن چه مهم است انتخاب کفر و یا دینی غیر از اسلام است که مورد بحث قرار گرفت. اما انتخاب عقاید غیردینی (فلسفی، علمی و) ... به طور مطلق مجاز است و مادام که با عقاید ضروری اسلامی اصطکاک نداشته باشد و موجب ارتداد نشود، دلیلی بر ممنوعیت آن ها وجود ندارد. ۲ - کتمان اندیشه اگر کسی مجبور شود اندیشه خود را اظهار کند به همان اندازه از او سلب آزادی شده است که اجازه اظهار اندیشه به او داده نشود. تجسس و تفتیش به دلالت قرآن ۱۸ و روایات ۱۹ به طور مطلق حرام است و لازمه این حرمت، آزادی مردم در کتمان هرگونه اندیشه دینی، فلسفی، علمی، سیاسی و ... است. قرآن برای نهی از تجسس، مؤمنان را مخاطب و مکلف قرار داده و تجسس از یکدیگر را برای آنان حرام دانسته است ولی از آن جا که کفاری که در پناه حکومت اسلامی هستند در این گونه حقوق فردی و اجتماعی با مسلمین برابرند، تجسس مسلمین از آنان نیز جایز نیست. علاوه بر آن، تفتیش عقیده تجاوز به حقوق مردم است و به منظور هدایت آنان نیز نمی توان به درونشان راه یافت. حتی اگر کسی، به یقین، نفاق دیگری را می داند نمی تواند او را مجبور کند که به اعتقاد کفر آمیزش اعتراف کند. افراد را به ادای شهادت هم نمی توان مجبور کرد. ۲۰ متهمان یا مجرمان را نیز نمی توان به اعتراف وادار کرد. (و ظاهراً زدن و تعزیر متهم برای کشف احتمالی یک خبر ظلم به حق اوست و با حکم وجدان و تسلط مردم بر خود و اصل برائت از اتهام ها مخالف است.) ۲۱ و (اگر در بعضی از موارد حاکم می داند که فردی اطلاعات مهمی دارد که حفظ جامعه مسلمین به اظهار آن ها وابسته است می تواند از باب تراحم و اجب اهم با حرام مهم فرد را با تعزیر وادار به اعتراف کند، اما از این اعتراف ها فقط می تواند استفاده اطلاعاتی کند نه این که در قضاوت علیه فرد به آن ها استناد نماید.) ۲۲ و (تشخیص موارد وجوب اخبار و اعلام، به گونه ای که تعزیر را مجاز می شمارد، از امور دقیقی است که جز به کسی که واجد شرایط و اهل تشخیص است نمی توان سپرد و گرنه طغیان و تجاوز بروز می کند و در نهایت برای دولت و ملت فاجعه می آفریند.) ۲۳ حاکم اسلامی نه تنها نباید مفتش عقاید و اعمال مردم باشد بلکه باید عیوب آنان را بپوشاند. حضرت امیر(ع) مالک اشتر را چنین راهنمایی می کند: (کسانی که بیش از دیگران در جست و جوی عیوب مردم اند باید دورترین مردم از تو و پست ترین آنان نزد تو باشند. به راستی مردم عیوبی دارند که حاکم در پوشیدن آن ها از همه سزاوارتر است.) ۲۴ در باب نصیحت، روایاتی



وارد شده است که ابتدا ممکن است به ذهن برسد که برای نصیحت کردن مردم، تجسس و آگاه شدن از عیوب آنان جایز است. از جمله: (هرکس عیب تو از تو بپوشاند دشمن توست) ۲۵ و (هرکس عیب تو را به تو بنماید تو را نصیحت کرده است). ۲۶ روشن است که با توجه به حرمت تجسس، این روایات شامل عیوب مخفی و یا احتمالی فرد نمی شود. دوست آن است که عیوب علنی فرد را برایش توجیه نکند بلکه او را نسبت به آن بی‌نا سازد، و در حضور دیگران نیز به نصیحت او نپردازد. ۲۷ ۳ - اظهار و تبلیغ اندیشه اگر اندیشه را در رابطه با دین بسنجیم، یا دینی و ضددینی است و یا غیر دینی: ۱ - اندیشه دینی: منظور از اظهار اندیشه دینی، بیان نظریه های مختلف عقیدتی، اخلاقی و فقهی است که می تواند به عنوان نظریه اسلامی مطرح شود و ممکن است با معارف و احکام واقعی اسلام مطابق باشد. هر کس آزاد است در این دایره وسیع سخن بگوید و در رساندن آن به دیگران بکوشد. بخش کوچکی از معتقدات دینی از بداهت عقلانی، صراحت قرآنی و یا تواتر روایی برخوردار است و بخش اعظم آن مستند به ظواهر ظنی الدلاله قرآنی و یا اخبار ظنی الصدور است. در طول تاریخ اسلام در این دایره وسیع، مردم نظرهای موافق و مخالف، متضاد و متناقض ابراز کرده اند، که بدون شک در بین آن ها، به دلیل محال بودن ارتفاع نقیضین، رأی صحیح و مطابق با واقع وجود دارد اما به روشنی نمی توان آن را نشان داد. باب اجتهاد و تلاش علمی باز است تا هرکس در این دایره بزرگ به فراخور توان خود نظر دهد و بی هیچ دغدغه آن را به صحنه تبلیغ و تعلیم بیاورد. این کار نه سر از تشریح در می آورد و نه بدعت است. امروزه مردم به خوبی با آرای مختلف صاحب نظران دینی، به ویژه فقیهان، آشنا شده اند و بیش از پیش می دانند که هر نظریه دینی از مقدار فهم صاحب آن نظر از قرآن و سنت خبر می دهد، نه این که به یقین سخن دین باشد. البته مراجع تقلید تا به صحت نظریه ای اطمینان نداشته باشند نمی توانند به آن فتوا دهند، چون فتوای آنان دستورالعمل به مردم است و نباید مردم را در عمل به دنبال شک و ظن غیر معتبر خود بکشانند، اما خودشان می دانند که اغلب آرائشان می تواند در معرض تجدید نظر قرار بگیرد و فهم آنان وحی منزل نیست. به هر حال اظهار نظر در مسائل دینی در انحصار مراجع و مجتهدان در اصول و فروع دینی نیست. هر نظریه ای که مخالف با ضروریات دین نباشد و سر از کفر و تبلیغ الحاد و اضلال مؤمنان در نیاورد، می تواند اظهار، تبلیغ و تعلیم شود. و نظریه های دینی، چون ممکن است مطابق با واقع باشد، نه ضلال است و نه مُضِل و صاحبش را نمی توان لعنت و یا تکفیر کرد. از حضرت امیر(ع) نقل شده است که (هرگاه حدیثی می نویسید اسنادش را نیز ذکر کنید. اگر سخن حقی است شما در اجر آن شریک هستید و اگر باطل باشد گناه آن برای ناقل اولی است). ۲۸ (که حدیث را به دروغ به ما نسبت داده است). گروهی از اهل سنت نیز معتقدند که (هیچ مسلمانی با گفتن سخنی در اعتقاد یا فتوا به کفر و فسق کشانده نمی شود و هر که در این زمینه اجتهادی کند و نظر خود را حق بداند به هر حال مأجور خواهد بود. این سخن ابن ابی لیلی و ابوحنیفه و شافعی و سفیان ثوری و داوود بن علی و سخن همه صحابه ای است که دانسته ایم در این زمینه نظری دارند و به هیچ روی در میان آن ها اختلافی دیده نمی شود). ۲۹ البته تفسیر قرآن به رأی مذموم است، به عبارت دیگر، تفسیر قرآن با قیاس و استحسان و ترجیح ظنی و میل نفس به هوا و هوس ۳۰، جایز نیست و باید جلو آن گرفته شود اما چگونه می توان اثبات کرد که مفسری، به رأی مذموم خود تفسیر می کند؟ هرکس که نظرش را به قرآن مستند می کند، به صحت احتمالی تفسیر خود معتقد است و نمی توان او را از آن بازداشت مگر این که ضروریات دین را رد کند و یا به اشتباه بودن نظرش معتقد شود و اعتراف نماید ولی باز از تکرار آن ابا نکند. غیر از ضروریات دین را نباید به طور قطع به خدا استناد داد، اما به صورت احتمال جایز است. با توجه به این دو روایت: (آن چه نمی دانی نگو، هر چند آن چه می دانی کم باشد). ۳۱ و (اظهار نظر را درباره آن چه نمی دانی رها کن) ۳۲ ممکن است گفته شود جز سخن یقینی نباید بر زبان جاری ساخت ولی به نظر می رسد منظور این است که سخن ظنی را به صورت یقینی نباید مطرح کرد: آن چه نمی دانی یقینی است به عنوان سخن یقینی نگو، و اظهار نظر قطعی در مورد آن چه قطع نداری رها کن. مردم سخنان ظنی خود را با درصدی از احتمال خطا بیان می کنند و این دو روایت نمی تواند رادع این سیره باشد. رادع، با قوت سیره باید متناسب باشد ۳۳

وگرنه باید بین آن دو جمع کرد. در یک جامعه اسلامی که افراد از مذاهب مختلف اسلامی زندگی می کنند، نه تنها همه در بیان عقاید مذهب خود برای پیروان آن مذهب آزادند بلکه حکومت شیعی نیز در بیان آن ها به آنان کمک می کند. امام صادق (ع) به ابان بن تغلب، که به دستور امام در مسجد مدینه فتوا صادر می کرد، می فرماید: (به آن چه از نظر آنان (مذاهب گوناگون) آگاهی داری به ایشان خبر بده) و امام صادق (ع) به مسلم بن معاذ هروی فرمود: به من خبر رسیده که تو در مسجد می نشینی و برای مردم فتوا صادر می کنی. وی عرض کرد: آری و می خواستم به شما عرض کنم که گاهی فردی به من مراجعه می کند و من براساس نظر شما برای او فتوا صادر می کنم و گاهی فردی نزد من می آید و می بینم که جز مذهب شما را دارد لذا براساس مذهب خودش برای او فتوا صادر می کنم. گاهی نیز شخصی به من مراجعه می کند که از مذهبش آگاهی ندارم، لذا اقوال ائمه، از جمله اقوال شما، را برای او باز می گویم. در این هنگام چهره امام جعفر صادق (ع) درخشید و فرمود: (آفرین، آفرین، من نیز چنین می کنم). ۳۴.

۲- اندیشه ضددینی: اندیشه ضد دینی به گونه های زیر اظهار می شود: الف - اظهار کفر اظهار کفر توسط کافران و مشرکانی که تابع نظام اسلامی اند آزاد است. اهل کتاب حتی می توانند در محل کار یا سکونت خود با نصب علامتی اعلام دارند که جزء اقلیت های دینی جامعه اسلامی اند، و یا این که لباس هم گون و هم رنگ بپوشند. بیان استدلال های کفار و مشرکان نیز اگر همراه با نقد و رد باشد و یا به گونه ای باشد که موجب تضعیف دین مردم نشود و به ضلالت آنان منجر نگردد آزاد است. ب - افترا به خدا، دین و رهبران دینی دروغ بستن به خدا، ۳۵، پیامبر (ص) و ائمه حرام است. و امر غیردینی را، آگاهانه، جزء دین معرفی کردن (بدعت و تشریح) نیز جایز نیست: (بدعت کاری است که فردی بدون دلیل و مدرک شرعی آن را برای دیگران به عنوان یک عمل شرعی قلمداد کند، نظیر آن چه خلفای جور از پیش خود در دین داخل می کردند مثل اذان سوم در روز جمعه). ۳۶ در بعضی از روایات، بدعت در مقابل سنت بکار رفته است. سنت یعنی عملی که پیامبر (ص) بر آن مواظبت می کرده و آن را بنیان گذاشته است، و بدعت طریقه ای است که غیر شارع آن را به نام دین رواج دهد. بعضی تشریح را نیز مترادف با بدعت دانسته و گفته اند: (تشریح یعنی وارد کردن چیزی که جزء دین نیست در دین، یا از سوی عالم به عدم مشروعیت آن یا از جانب جاهل غیر معذور). ۳۷ و بعضی در فرق بین این دو گفته اند: (تشریح عملی است که شارع آن را اراده نکرده است و بدعت عملی است که شارع آن را اراده کرده است، بدعت حرمت ذاتی دارد). ۳۸ بنابراین افترا به خدا و معصومان (ع) و دین جایز نیست. مسئولان رسانه ها نیز موظف اند از نشر افترا خودداری کنند. و اگر کسی، ناآگاهانه، به تحریف قرآن، سخنان ائمه یا ضروریات دینی پرداخت و پس از انتشار سخنانش، به طور مثال در روزنامه، از کذب آن ها آگاه شد، باید رد آن ها را نیز در همان سطح منتشر نماید و توزیع کنندگان و فروشندگان آن اگر به این دروغ یقین پیدا کردند باید به مشتریان آن روزنامه اعلام نمایند وگرنه فروش آن ها نیز، به ظاهر، در حکم نقل کذب است و جایز نیست هر چند که معامله صحیح است. اهانت به مقدسات مذهبی و دشنام دادن به معصومان (ع) نیز همین حکم را دارد. ج - اظهار ارتداد حکومت اسلامی باید زمینه دین داری را به گونه ای فراهم آورد که مردم مشتاقانه به اسلام روی آورند و مسلمانان صادقانه در حفظ و تعالی دین خود بکوشند، ولی حکومت نمی تواند مردم را به حفظ دین خود مجبور کند، زیرا عقیده مستمر، مثل اعتقاد ابتدایی، قابل اکراه و تحمیل نیست و اگر دین آوری منافقانه بدتر از کفر است، دین داری دو رویانه بهتر از کفر نیست. حکومت اسلامی مسئول حفظ آزادی کافران و مسلمانان در عقیده خودشان است. و اگر مسلمانی به دلیل شرایط اجتماعی و شخصی، در یک بحران روحی و فکری قرار گرفت و در مقابل شبهه های دینی توان پاسخ گویی نداشت و برتری اسلام را بر ادیان دیگر و یا بر بی دینی مشکوک دانست و در حوزه بحث و تحقیق نیز راه به جایی نبرد و مرتد شد، نمی توان او را به دین داری مجبور کرد. اجبار او به دین داری و اظهار آن، چیزی جز انداختن او در وادی نفاق نیست و مجازات اش نیز جز بر ارتدادش نمی افزاید. او جاهل قاصر است و تنها راه خدمت به وی ارائه پاسخ مناسب به شبهات اش می باشد. اما اگر مسلمانی، بدون استناد به شبهه، برای تضعیف دین داری مردم و تزییع حقوق آنان از دین برگشت و یا باعث اضلال دیگران شد

مستحق مجازات است؛ همانند گروهی از اهل کتاب که می‌گفتند (در آغاز روز به آن چه بر آنان که ایمان آوردند فرو فرستاده شد ایمان آورید و در پایان روز بدان کافر شوید، شاید آنان برگردند). ۳۹ به نظر می‌رسد حرمت اظهار ارتداد از باب حرمت اعانت به انحراف عقیدتی است و مجازات آن از باب قلع ماده فساد است. د - اضلال ضلالت در مقابل هدایت است. ۴۰ قرآن نیز در چند مورد این مقابله را بیان کرده است. ۴۱ ضلالت در قرآن، بیش تر، در مورد انحراف عقیدتی به کار رفته است. ۴۲، ولی معصیت خدا و رسول نیز ضلالت به حساب آمده است. ۴۳ قرآن در مواردی به معرفی مضلان نیز پرداخته است و هوای نفس، مفتریان بر خدا، مشرکان، شیطان، کفار و گروهی از اهل کتاب را گمراه کننده دانسته است. ۴۴ به نظر می‌رسد ضلالت اعم از انحراف عقیدتی است و گمراهی در اخلاق و عمل را نیز در بر می‌گیرد. هرگونه عقیده، خصلت و یا عملی که به روشنی مخالف مسلمات دینی است باطل و ضلالت است. در فقه برای اثبات حرمت نگه داری، اظهار و نشر سخن ضلال به این دلایل عقلی و نقلی تمسک شده است: الف. دلایل عقلی ۱ - حسن قطع ماده فساد: به نظر می‌رسد حسن قطع ماده فساد به معنای حسن از بین بردن هر چیز مفسد است و بیان ضلالت در صورتی که مضل باشد مفسد است و به گونه‌ای باید جلو آن را گرفت. ۲ - وهن حق و احیاء باطل: وهن حق و احیاء باطل نیز در صورتی محقق می‌شود که افرادی از دین منحرف و یا مرتکب معصیت شوند. ۳ - مفسده ضلالت: مفسده ضلالت در جایی مترتب می‌شود که ضلالت تحقق یابد. هرجا، به یقین یا اطمینان، با سخنی یا کاری مردم در وادی ضلالت می‌افتند باید جلو آن گرفته شود. ۴ - دفع ضرر محتمل: اگر کسی احتمال عقلایی می‌دهد که با انجام کاری زمینه وقوع در ضرر اخروی (یعنی معصیت یا انحراف عقیدتی) برای او فراهم می‌شود و از ارتکاب حرام گریزی نخواهد داشت نباید انجام دهد. و اگر فرد دیگری درباره او چنین احتمالی می‌دهد نیز باید جلوش را بگیرد. البته این حکم عقل، به فرض اثبات، در مورد مقدمه‌های بعید نیست و بیش از مقدمه‌هایی که قدر متیقن است شامل نمی‌شود. احتمال عقلایی، مقدمه بی‌واسطه انجام گناه را در بر می‌گیرد ولی صدق حکم عقل در موارد دیگر مشکوک است. ۵ - حسن دفع منکر: نهی از منکر، به نظر اکثر متکلمان حسن عقلی ندارد اما بسیاری از فقها آن را یک حکم عقلی می‌دانند و بعضی از آنان بین رفع و دفع منکر فرقی قائل نیستند، زیرا لازمه قبح ظلم لزوم جلوگیری از وقوع آن است که با جلوگیری از استمرار آن نیز تحقق می‌یابد. پس نهی از منکر یعنی دفع و رفع آن. اگر علم داشتیم که کسی اراده ایجاد حرام دارد و به آن همت گماشته و به انجام مقدماتش مشغول شده، واجب است او را نهی کنیم. عقل بین وجود اراده معصیت به طور بالفعل و بین تجدد آن و بین این که انگیزه فرد، به گناه کشاندن دیگران یا گناه کردن خودش باشد فرقی نمی‌گذارد. ۴۵ بنابراین اگر علم داریم کسی اکنون مرتکب معصیت می‌شود باید او را نهی کنیم و اگر او را مشغول انجام دادن مقدمه‌ای می‌بینیم که سبب ارتکاب گناه است و بعد از آن، گناه، بدون واسطه انجام می‌شود، نهی کردن او از انجام آن مقدمه واجب است. اما اگر کسی را مشغول مقدمات با واسطه و غیر سببی می‌بینیم نهی کردن او از انجام آن مقدمات جایز نیست. البته اگر می‌دانیم قصد انجام گناه دارد و یا در او پدید خواهد آمد نصیحت و نهی کردن او از ارتکاب گناه واجب است ولی حق نداری م او را چنان محدود و مقید کنیم که از ارتکاب گناه عاجز، و از او سلب اختیار شود. ۶ - القاء غیر در حرام: اگر فرد با انجام کاری سبب وقوع غیر در حرام شود و آن فرد قصد این القا را داشته باشد و یا به سببیت کارش بر این القا علم داشته باشد قطعاً مرتکب حرام شده است. ۷ - قبح کمک به گناه و انحراف عقیدتی: کمک به کسی در انجام گناه به نظر بسیاری قبح عقلی دارد، ولی در مورد چگونگی تحقق آن اختلاف نظر زیادی وجود دارد. هر نظریه یک یا چند تا از این شرایط را لازمه تحقق اعانت دانسته و به گونه‌ای آن را تعریف کرده است: ۱ - انجام مقدمه‌ای از مقدمات حرام توسط کمک کننده ۲ - قصد یاری کمک کننده به کمک شونده در انجام گناه ۳ - وقوع گناه توسط کمک شونده ۴ - صدق عرفی کمک به کمک شونده در انجام گناه ۵ - ایجاد بعضی از مقدمه‌های نزدیک گناه برای کمک شونده ۶ - علم یا ظن کمک کننده به تحقق گناه توسط کمک شونده ۷ - علم یا ظن کمک کننده به دخالت و تأثیر کار او در تحقق گناه توسط کمک شونده ۸ - قصد کمک شونده به انجام گناه و علم کمک

کننده به وجود آن قصد ۹- علم کمک کننده به پیدایش قصد ارتکاب گناه در کمک شونده ۱۰- تخیل کمک کننده به وجود کنونی قصد گناه در کمک شونده یا پیدایش بعدی آن ۱۱- انجام مقدمه بی واسطه گناه کمک شونده توسط کمک کننده ۱۲- انجام مقدمه ای که در انحراف عقیدتی کمک شونده مؤثر باشد ۱۳- علم اجمالی کمک کننده به دخالت و تأثیر کار او در تحقق گناه از فرد یا افرادی نامعین در میان یک جمع محدود ۱۴- انجام مقدمه ای که با ترک آن، کمک شونده نتواند مرتکب گناه شود. به نظر می رسد شرایط ۱ و ۲ و ۳ و ۶ برای تحقق کمک به حرام لازم است، چون اولاً: بدون انجام مقدمه ای از مقدمات حرام توسط کمک کننده، کاری صورت نگرفته است تا حکم حرمت، به آن تعلق بگیرد. ثانیاً: قصد کمک کننده به ارتکاب گناه توسط کمک شونده و یا علم او به آن نیز شرط کمک حرام است، زیرا اطاعت و عصیان، بر قصد و علم افراد مترتب می شود و در بعضی از موارد با وجود علم، قصد نیز به طور قهری حاصل می شود. ثالثاً: با کمک به انجام مقدمات گناه، بدون تحقق آن در خارج، عنوان (اعانت به گناه) محقق نمی شود؛ هر چند انجام آن مقدمات با قصد تحقق گناه همراه باشد. علاوه بر آن با توجه به تعریف های مختلفی که برای کمک به حرام شده است، به نظر می رسد بتوان گفت مفهوم (کمک) مجمل است و تا به حصول آن یقین حاصل نشود موضوع حکم حرمت قرار نمی گیرد. بنابراین بعید نیست بعضی از شرایط دیگر نیز در تحقق کمک به حرام سهیم و لازم باشد، از جمله: علم یا ظن کمک کننده به دخالت و تأثیر کار او در تحقق گناه توسط کمک شونده، قصد کمک شونده به انجام گناه و علم کمک کننده به وجود فعلی و یا پیدایش بعدی آن قصد، انجام مقدمه بی واسطه گناه توسط کمک شونده، علم اجمالی کمک کننده به دخالت و تأثیر کار او در تحقق گناه از فرد یا افرادی نامعین در میان یک جمع محدود، انجام مقدمه ای که با ترک آن، فرد نتواند مرتکب گناه بشود. قبح کمک به گناه، حکم عقل است، و حرمت آن، حکم شرع و مخصیص اصل اباحه است، و در صورت مجمل بودن مفهوم آن، با توجه به دوران آن بین اقل و اکثر، اجمالش به عام (کل شیء لک حلال) سرایت نمی کند و در مواردی که کمک به حرام مشکوک است، می توان به عام تمسک نمود. ب- دلایل نقلی ۱- حرمت کمک به گناه: بعضی در توضیح آیه (لاتعاونوا علی الاثم والعدوان)، (تعاون) را با (اعانه) به یک معنا گرفته اند و به مناسبت حکم و موضوع قرینه بودن عدوان، این آیه را دال بر حرمت اعانه به گناه دانسته اند. بعضی دیگر نهی در آیه را تنزیهی دانسته اند، و برخی بین اعانه و تعاون فرق قائل شده اند و آیه را دال بر حرمت مشارکت دو یا چند نفر در انجام معصیت دانسته اند و نه حرمت کمک به انجام معصیت. به نظر می رسد هیئت باب تفاعل برای مشارکت طرفینی و اجتماع آنان بر انجام کار به طور حقیقی به کار می رود و در آیه قرینه کافی بر استعمال آن به معنای باب افعال وجود ندارد و نمی توان اثبات کرد که خدا معنای لاتعینوا را در قالب لاتعاونوا بیان کرده است. و به فرض دلالت آیه بر حرمت شرعی کمک به حرام، این آیه ارشاد به حکم عقل است، چون قبح کمک به گناه یک حکم عقلی است. در این صورت، طبق این آیه، هر جا موضوع اعانه محقق شد حکم حرمت شامل آن می شود و در مورد شناخت مفهوم اعانه، همان اختلاف نظرها به میان می آید. بعضی از روایات نیز مردم را به طور کلی از کمک به قتل و ظلم نهی کرده است. ۴۶ این روایات مطابق حکم عقل به قبح کمک به گناه است و منظور آن ها کمک به دیگری در ارتکاب قتل یا ظلم است به گونه ای که همه شرایط کمک به گناه را دربرداشته باشد و موضوع اعانه محرز باشد. هم چنین ممکن است این روایات بیان گر وجوب نهی از منکر باشد. روایات متعددی، بعضی از مقدمات کار حرام غیر را نام برده و آن ها را جایز شمرده است، از جمله: فروش انگور ۴۷ یا خرما ۴۸ به کسی که می دانیم از آن شراب می سازد ۴۹، فروش آب انگور به کسی که می خواهد از آن شراب بسازد ۵۰ و فروش چوب به کسی که از آن آلات لهو می سازد. ۵۱ به نظر می رسد این روایات بیان گر مواردی است که موضوع کمک به گناه کمک شونده محقق نشده است. به طور مثال فروش انگور یا آب انگور، به قصد کمک به شراب سازی صورت نگرفته، و چون مقدمه بی واسطه ارتکاب گناه نبوده است علم به ارتکاب گناه به وسیله آن، قصد قهری به دنبال نداشته است. در مقابل این روایات مستفیض، سه روایت قرار گرفته است: یک روایت، ده طایفه دست اندر کار شراب را مورد لعنت

قرارداده ۵۲ و دو روایت، از فروش چوب به کسی که صلیب یا بت درست می کند نهی کرده است. ۵۳ درباره جمع بین این دو دسته روایات مجوز و مانع وجوه ارزنده ای بیان شده است. ۵۴ به نظر می رسد این سه روایت، به فرض این که حرمت را برسانند، برای از بین بردن ماده فساد است و در یک موقعیت استثنایی، که از رواج شراب خواری و صلیب سازی برای جامعه مسلمین احساس خطر می شده، بیان شده است. بنابراین در وضعیت عادی، فروش انگور و آب انگور و خرما به کسی که شراب می سازد و فروش چوب به کسی که صلیب یا بت می سازد کمک به گناه نیست و حرمت ندارد، ولی اگر در جامعه اسلامی یک معصیت و یا انحراف عقیدتی چنان گسترش یابد که هیچ راهی جز بستن همه راه های وقوع آن وجود نداشته باشد باید از انجام مقدمات بعید آن نیز جلوگیری کرد. حکومت ها گاه به صلاح مردم می بینند که برای ریشه کن کردن یک منکر در جامعه از این شیوه استفاده کنند. پیامبر(ص) موقع نزول آیه حرمت شراب، دستور داد مردم ظرف های شراب را بیاورند و آن ها را شکست. روایت لعنت به ده طایفه دست اندر کار شراب نیز از پیامبر(ص) است و شاید در همان موقعیت بیان شده باشد. طبق این نظر، سه روایت مانع، بیان گر حکم مصلحتی است. اگر این وجه را نپذیریم به نظر می رسد (بهترین وجه جمع این است که، به شهادت صحیح ابن اذینه، بین فروش چوب به کسی که صلیب یا بت می سازد و فروش انگور به کسی که شراب می سازد فرق بگذاریم و اگر بتوانیم ملاک این حرمت و حلیت را به دست آوریم بگوییم هر گونه کمک به انحراف عقیدتی افراد حرام است، چون از امور مهم است و مفسده اش قوی است، اما کمک به افراد در ارتکاب معاصی اگر همه شرایط کمک به گناه را نداشته باشد جایز است). ۵۵ البته با پذیرش این نظریه مشکل روایت لعنت به ده طایفه دست اندر کار شراب هم چنان باقی می ماند مگر این که لعنت پیامبر(ص) را دال بر حرمت ندانیم. از آن چه گذشت می توان نتیجه گرفت که: ۱- اظهار اندیشه ای که به واسطه آن انحراف عقیدتی و یا ارتکاب معصیت صورت نگیرد، هر چند با قصد اضلال و یا تخیل به تحقق آن اظهار شود، به دلیل عدم حرمت تجویز جایز است. ۲- اگر کسی با قصد ایجاد انحراف عقیدتی یا ارتکاب معصیت به وسیله دیگری، با او صحبت کند و یا او را به خواندن کتابی ضد دینی و یا در وصف معاصی وادارد و بداند یا اطمینان داشته باشد و یا احتمال بدهد که در او انگیزه ارتکاب معصیت و یا احتمال بطلان اندیشه دینی اش پیدا می شود و ممکن است بعد مرتکب معصیت شود و یا منحرف گردد، کار او کمک به انجام گناه است و جایز نیست. و اگر بدون قصد چنین کند، باز هم ممکن است کارش مصداق کمک به گناه باشد. ۳- اگر کسی انگیزه ارتکاب گناه دارد و به دنبال شناخت راه آن است، و دیگری با علم به آن انگیزه، او را بدان راه نمایی کند، به گونه ای که اگر او را راه نمایی نکند او نمی تواند مرتکب گناه شود، و یا به گونه ای او را کمک کند که کمک او مقدمه بی واسطه ارتکاب گناه باشد، این راه نمایی و کمک، اگر چه بدون قصد اضلال باشد، کمک به گناه است و جایز نیست. زیرا در این مورد، قصد به طور قهری حاصل می شود. ۴- اگر کسی به قصد اضلال دیگران بر ضد عقاید دینی و یا در وصف معاصی کتابی منتشر نمود و یا سخن رانی کرد و علم یا اطمینان داشت و یا احتمال داد که در میان مخاطبان اش بعضی از افراد گمراه می شوند و یا انگیزه انجام گناه در آنان پدید می آید و مرتکب آن می شوند، مخاطبان اش محدود باشند یا نامحدود، نوشتن و نشر این کتاب و یا ایراد سخن رانی، مصداق کمک به گناه است و جایز نیست. و اگر بدون قصد اضلال چنین کرد و علم او به گونه ای نبود که به طور قهری در او قصد اضلال پیدا شود، شاید کمک به گناه بر آن صادق نباشد. اظهار بعضی از اندیشه های دینی و یا غیر دینی مفید، در میان جمعی که به علت قصور فهم منجر به گمراهی شان می شود، نیز جایز نیست، اما به صرف این که بعضی از مردم، این سخن درست و حق را نمی توانند بفهمند و یا از آن سوء استفاده خواهند کرد نمی توان از نشر آن در جامعه جلوگیری کرد و عموم مردم را از حق مسلمشان بازداشت، هر چند که آن افراد موظف اند در استفاده از اندیشه ها، وضعیت علمی و روحی خود را در نظر گیرند. ۵- در فرض های بالا، نوشتن کتاب، چاپ و انتشار آن، سخن رانی، ضبط و تکثیر و پخش آن، نوشتن فیلم نامه، اجرا و به نمایش درآوردن آن و ... یک حکم دارد. ۲- وجوب جهاد با اهل ضلال و تضعیف آنان به هر وسیله ممکن: در توضیح این دلیل گفته شده است: (روشن است که وجوب جهاد



با آنان به خاطر از بین بردن مذهب آنان است به وسیله از بین بردن خودشان، پس آن چه باعث قوت آنان می شود به طریق اولی § باید از بین برده شود. ۵۶ چنین بر می آید که جهاد با کفار، در ابتدا، برای برطرف کردن موانع تبلیغ اسلام و یا رفع ظلم است نه از بین بردن مذهب آنان؛ هر چند، در نهایت، برای گسترش اسلام در همه جا کمک می کند. در هر صورت، اگر اظهار اندیشه ای باعث تقویت کفار شود و شرایط کمک به تقویت کفر آنان را دارا باشد جایز نیست. ۳- وجوب اجتناب از سخن زور، به دلیل سخن خدا...: (و از سخن زور پرهیزید). ۵۷ به نظر می رسد سخن زور مصداقی از سخن منهی عنه است ۵۸ نه این که بیان گر حرامی در کنار محرمات دیگر باشد و عنوان تازه ای بر محرمات قولی بیفزاید. بنابراین دلالتی بر حرمت سخن ضلال ندارد. ۴- وجوب اجتناب از سخن لهو، به دلیل سخن خدا: (و از میان آدمیان کسی هست که داستان بیهوده را می خرد تا بدون این که دانشی داشته باشد مردم را از راه خدا بلغزاند و آیات خدا را به مسخره گیرد، این ها هستند که عذابی خوارکننده دارند). ۵۹ به نظر می رسد طبق این آیه در صورتی اشتراک سخن لهو حرام است که برای گمراه کردن دیگران از راه خدا باشد. بدین معنا که یا به قصد اضلال مردم صورت گیرد و یا منجر به اضلال شود. و چون مراد از حرف لام در (لیضل) به درستی روشن نیست که کدام یک از این دو احتمال می باشد: تعلیل و یا غایت، حکم حرمت در مورد قدر متیقن جاری است و با تحقق یک شرط، در تحقق موضوع حرمت شک می شود و جای اجرای اصل برائت می باشد. در مورد لزوم تحقق اضلال در خارج می توان به عدم حرمت تجری نیز استدلال نمود. البته ممکن است گفته شود اصل در معنای لام، تعلیل است و در صورت تردید بین تعلیل و غایت، معنای تعلیل مقدم است. بنابراین معنای آیه چنین می شود: اشتراک سخن لهو که به انگیزه اضلال مردم صورت گیرد حرام است. ۵- روایت عبدالملک: (به امام صادق (ع) گفتم: من به نگاه کردن به ستارگان مبتلا شده ام. امام گفت: آیا قضاوت می کنی؟ گفتم: بله. گفت: کتاب هایت را بسوزان). ۶۰ استفسار امام از عبدالملک دلالت بر این دارد که نگه داری کتاب باطل حرام نیست بلکه ملاک حرمت، ایجاد ضلالت در افراد است. اگر کتاب های نجوم موجب انحراف کسی نشود و شرک آور نباشد، از بین بردنش واجب نیست. ممکن است سؤال امام به این معنا باشد که (آیا این کتاب ها برای تو به اندازه ای اطمینان می آورد که اگر بخواهی، بتوانی بر طبق آنها قضاوت کنی؟) در این صورت این کتاب ها، چون باعث پیدایش یک عقیده باطل می شود، هر چند بر طبق آن قضاوت هم نکنند، برای او مطالعه اش حرام و از بین بردن اش واجب است. ۶- امر به القای تورات: (روزی حضرت علی (ع) به طرف مسجد رفت و در دست عمر قسمتی از تورات بود. حضرت به او امر کرد که آن را بیندازد، و گفت: اگر موسی و عیسی زنده بودند هر آینه جز به پیروی از من مجاز نبودند). ۶۱ ذیل روایت حاکی از این است که تورات و انجیل اگر موجب عدم تبعیت از آن حضرت بشود منحرف کننده است و باید کنار گذاشته شود. در غیر این صورت دلیلی بر جلوگیری از پخش آن وجود ندارد. ۷- روایت حذاء: (هر کس بابتی از گمراهی تعلیم دهد همانند گناه کسی که به آن عمل می کند برای او نیز هست). ۶۲ در این روایت سخن از تعلیم ضلال به میان آمده اما به دنبالش عمل به آن مطرح شده است، بنابراین مطلق بیان ضلالت و باطل را حرام نمی داند بلکه اظهار سخنی که اضلال مردم را در پی دارد جایز نیست. ۸- دو روایت از تحف العقول...: (هر چه که از آن نهی شده است، که به وسیله آن به سوی غیر خدا تقرب جسته می شود یا به وسیله آن کفر و شرک تقویت می شود، از همه وجوه معاصی، یا بابتی که حق به وسیله آن خوار می شود، حرام است؛ خرید، فروش، نگه داری، تملک، بخشیدن، عاریه دادن و هر گونه تبدیل در آن حرام است مگر آن که ضرورت، آن را ایجاب کند.) و (خدا، تنها صنعتی را حرام کرده است که همه اش حرام است و از آنان فقط فساد به بار می آید مثل بربط ها و مزمارها و شطرنج و هر چه ابزار لهو است... و هر چه از آن، تنها فساد حاصل می شود و در آن فقط فساد است، و از آن هیچ گونه صلاحی بر نمی خیزد و در آن هیچ گونه صلاحی نیست.) در این دو روایت (اظهار آن چه موجب تقویت کفر و شرک و تضعیف حق می شود) و (فعل مُفسد)، حرام شمرده شده است. بنابراین بیان مُضلل و مُفسد، یعنی آن چه که از آن ضلالت و فساد تحقق می یابد، حرام است نه مطلق اظهار سخن ضلال و فساد. راه های جلوگیری از اضلال بر طبق آن

چه گذشت، اندیشه‌ای که اظهار شده و برای اضلال جمعی معین و یا اکثر مردم سببیت دارد و در حکم القای در ضلالت است و یا مقدمه بی واسطه تحقق ضلالت آنان به حساب می‌آید، به حکم نهی از منکر، به معنای رفع آن، باید جلو ادامه اضلالش را گرفت. و اگر اندیشه‌ای هنوز اظهار نشده ولی عرف و مراجع صالح برای تشخیص مصالح مردم علم یا اطمینان دارند که اگر اظهار بشود همان اثر را خواهد داشت به حکم نهی از منکر، به معنای دفع آن، باید از اظهارش جلوگیری کرد. اکنون سخن درباره راه‌های ممکن برای این نهی از منکر است: ۱- جلوگیری از تألیف، اظهار، نگه‌داری، نشر و فروش بیان مضمّل، که به معنای بریدن زبان و شکستن قلم فرد و از بین بردن آثار او است. ۲- جلوگیری از خرید، قرائت، استماع و رؤیت آن، که به معنای بستن چشم و گوش مردم است. ۳- برگرداندن توجه مردم به چیزی غیر از آن بیان مضمّل، که با ایجاد راه‌های سرگرمی و ... میسر است. ۴- تقویت بعد دین‌شناسی و دین‌داری مردم. بعضی از مورخان متأخر که کتاب سوزاندن را به مسلمانان نسبت داده‌اند نقل کرده‌اند که (سعد وقاص به عمر نامه نوشت و اجازه خواست کتاب‌های ایرانیان را به مسلمانان انتقال دهد. عمر در پاسخ نوشت: همه آن کتاب‌ها را در آب بریزید، چه اگر در آن رستگاری هست خدا ما را به بهتر از آن راه‌نمایی فرموده و اگر گمراهی در آن بوده خدا ما را از آن گمراهی‌رهایی داده است.) و هم چنین عمر در پاسخ به سعد وقاص نوشت: (اگر مطالب آن کتاب‌ها موافق مطالب کتاب خداست که به آن محتاج نیستیم و اگر مخالف آن است که باز هم به آن محتاج نیستیم پس در هر صورت کتاب‌ها را نابود کن.) ۶۳ گفته‌اند احمد حنبل نیز در مخالفت با عقاید معتزله حتی از بیان موضع متکلمان و بحث عقلی با ایشان خودداری می‌کرده است. ۶۴ روایت عبدالملک و روایتی که در مورد تورات بود نیز به راه اول و دوم اشاره دارد. روشن است که در این دو روایت، دو تعبیر (سوزاندن) و (کنار گذاردن) خصوصیتی ندارد و هر دو مصداق خارج کردن کتاب از صحنه اضلال است. آن چه واجب است همین کلی است که در موارد مختلف به گونه‌های متفاوت تحقق پیدا می‌کند. این دو روایت بر این دلالت دارد که این دو راه نیز می‌تواند مصداق این کلی قرار بگیرد و در مواردی جایز باشد. این دو روایت بر انحصار موارد ذکر شده دلالت ندارد. واضح است که اگر کتب مضمّل را خمیر هم بکنند باز به این روایات عمل شده است. به علاوه، این دو راه ارائه شده، امروزه در مورد بسیاری از بیان‌های مضمّل قابل اعمال نیست به این دلیل که اولاً: وضعیت جدید تبلیغات به گونه‌ای است که حتی حکومت‌های مقتدر هم نمی‌توانند آن را به کنترل خود درآورند. سابق، به خاطر محدودیت کتاب‌ها، از بین بردن آن‌ها مؤونه زیادی نمی‌برده است اما اکنون نه می‌شود جلو پخش صدا و تصویر رادیو، تلویزیون، ویدیو، کامپیوتر و ... را گرفت و نه می‌توان چشم و گوش مردم را بست. ثانیاً: در بعضی از موارد، اعمال شیوه اول و دوم باعث ضلالت عده‌ای از مردم می‌شود. چنین نیست که همیشه فقط با نشر بیان مضمّل، ضلالت ایجاد شود بلکه ممکن است با جلوگیری از اظهار و استماع آن نیز اضلال تحقق یابد. طبق روایتی از حضرت امیر(ع): (توانایی سلطان حجت، بیش از توانایی سلطان قدرت است.) ۶۵ بنابراین برای جلوگیری از اضلال، ابتدا نباید سراغ شیوه اول و دوم رفت برای برنامه ریزی درازمدت باید به سراغ راه چهارم رفت، که از همه راه‌ها قوی‌تر است، و در برنامه ریزی کوتاه مدت باید از راه سوم استفاده برد. البته ممکن است مواردی نیز پیش‌آید که باید به ناچار از آن دو راه اول کمک گرفت، که تشخیص آن به عهده عرف آگاه و متخصص است؛ چون هم توانایی آن دو راه در جلوگیری از تحقق ضلالت باید مورد بررسی قرار گیرد و هم انحصار علاج به آن. سخن بزرگ حضرت امیر(ع) بیان‌گر این است که اولاً: دین اسلام - که حق است - حجت‌ها و برهان‌های قوی دارد که هیچ عاقلی نمی‌تواند در برابرش زانوی تسلیم به زمین نزنند، ثانیاً: مردم نیز عاقل‌اند و قدرت فهم براهین حق را دارند و در انتخاب نیز راه هدایت را بر می‌گزینند. باید آنان را آزاد گذاشت و از ضلالت اجباری آنان نهراسید، چون همان‌طور که هدایت تحمیلی ممکن نیست ضلالت اجباری نیز امکان ندارد. البته باید در نحوه بیان حجت‌های حق، به سطح آگاهی و احساسات مخاطبان توجه داشت و سخن حق را در موقعیت مناسب و در قالب شایسته بیان کرد. روایت (با مردم به اندازه عقل آنان صحبت کن.) ۶۶ بیان‌گر همین نکته است. علاوه بر روایت حضرت امیر(ع) که قدرت سلطان حجت را بیش از قدرت سلطان زور

می‌داند، این دو روایت نیز می‌نمایند که راه مبارزه با انحراف، تقویت بُعد دین‌شناسی مردم است: ۱- (خدا لعنت کند بنی‌امیه را که مردم را برای آموزش دادن دین آزاد گذاشتند. اما برای شناساندن کفر آزاد نگذاشتند). ۲- (حذیفه گفت مردم از پیامبر(ص) درباره توحید می‌پرسیدند و من از شرک می‌پرسیدم.) علاوه بر آن، تأکید اسلام بر فراگیری دانش و ارج نهادن به دانش‌مندان، بر همه روشن است و در روایتی حیات علم وابسته به نقد و رد دانسته شده است. حیات علم، یعنی پویایی و بالندگی آن، به این نیست که فقط سخن حق مطرح شود بلکه در تضارب آرا است که سخن حق شناخته و امتیازش بر باطل روشن می‌گردد. و در روایت دیگر، حضرت عیسی(ع) مردم را توصیه می‌کند که نقاد سخنان باشند. ۶۷ قرآن نیز در دو آیه همین روش را برای جلوگیری از اضلال، و گسترش شعاع هدایت ارائه می‌دهد: (پس بندگان مرا که به سخن گوش می‌دهند، آن‌گاه بهترینش را پیروی می‌کنند مژده بده. اینان هستند آن کسانی که خدا آنان را هدایت کرد و اینان همان خردمندانند). ۶۸ این آیه به طور معمول برای اثبات آزادی بیان مورد استدلال قرار می‌گیرد. ولی به نظر می‌رسد فقط مجوز استماع اقوال حق و باطل، هادی و ضال است و البته این استماع را بر کسانی روا می‌دارد و مورد تشویق قرار می‌دهد که در خود توانایی شناخت و تبعیت از بهترین سخن را می‌یابند. هر چند در کل جامعه باید افکار مختلف بتواند خودنمایی کند و امکان عرضه بر همگان را داشته باشد و نظام اسلامی باید مدافع این حق مشروع مردم باشد، اما بر هر کس در هر موقعیت سنی و فکری روا نیست که به هر سخنی گوش بسپارد و به هر کتابی چشم بدوزد. حضرت امیر(ع) در وصف متقین می‌گوید: (گوش‌های شان را بر علمی که برایشان نافع است وقف کرده‌اند). ۶۹ این سخن بیان‌گر ظرفیت‌های مختلف افراد است. قرآن، سخن و منطق مؤمن آل فرعون را در برابر فرعون قرار می‌دهد و شیوه آن مؤمن را تمجید می‌کند. وقتی فرعون گفت: (بگذارید موسی را بکشم، می‌ترسم دین شما را عوض کند یا این که فسادی به بار آورد، موسی گفت: من از هر متکبری که به روز قیامت ایمان ندارد به پروردگار خودم و شما پناه می‌برم). مؤمن آل فرعون گفت: (آیا کسی را به صرف این که می‌گوید الله پروردگار من است و شاهد هم می‌آورد می‌خواهید بکشید؟ اگر دروغ گو باشد که گناهش بر خودش است و اگر راست گو است، بعضی از وعده‌هایش به شما خواهد رسید. فرعون گفت: جز رأی خودم را به صلاح شما نمی‌دانم). ۷۰ پس به نظر می‌رسد راه چهارم بهترین راه جلوگیری از اضلال مردم است و راه سوم راه کوتاه مدت است و به ضرورت می‌توان از راه‌های اول و دوم استفاده کرد. ۳- اندیشه غیردینی و موضوع‌های احکام دینی اسلام از نظریه‌های مختلف علمی که در جهت اداره بهتر زندگی مردم ارائه می‌شود استقبال می‌کند و به صاحبان آن به دیده احترام می‌نگرد ۷۱ و مسلمانان را به فراگیری آن هر چند در دورترین نقاط بر می‌انگیزد. ۷۲ اظهار نظر در موضوعات احکام فقهی و اخلاقی نیز مجاز است و ارشاد جاهلان به موضوع همانند تبلیغ دین به جاهلان به احکام، گاهی واجب است. تنها در مواردی که اسلام نخواست است مردم به خاطر آن‌ها در سختی قرار گیرند و بنا را بر مسامحه گذاشته است، از قبیل طهارت و نجاست، آگاه کردن دیگران به چیزی که موضوع حکم شرعی قرار می‌گیرد و فرد را به زحمت می‌اندازد رجحان ندارد، اما آن‌جا که به مردم نفعی می‌رسد بیان موضوع، راجح است و در مورد جان و ناموس و مال، ارشاد جاهلان واجب است. وجوب حضور مسلمانان در صحنه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و لزوم اظهار نظر آنان به همین خاطر است. اظهار نظر در مورد حقوق عمومی و شخصی افراد و دفاع از آن‌ها برای همه ساکنان جامعه اسلامی آزاد است و هیئت هیچ‌کس نباید مانع شود که مردم حقی را که دیدند یا شنیدند اظهار کنند. ۷۳ و در دفاع از حقوق خود نیز نباید از کسی بهراسند، (عربی صحرائین به تندی بر پیامبر(ص) وارد شد، در حالی که پیامبر(ص) در میان یارانش بود: عرب به پیامبر گفت: به من عطا کن، این مال نه از آن توست و نه از مال پدرت. پیامبر(ص) لب‌خندی زد و گفت: راست گفتی، این مال خداست. عمر بن الخطاب بر آشفت و تلاش کرد تا عرب را به شدت براند، پیامبر(ص) با نرمی او را بازگرداند در حالی که لب‌خند بر لبانش نقش بسته بود و می‌گفت: عمر او را واگذار، به راستی صاحب حق سخنی دارد). ۷۴ اظهارات ممنوع با نگاهی به محرمات شرعی چنین بر می‌آید که تنها موردی که آزادی اندیشه محدود می‌شود جایی است که

حقی تزییع گردد، آزادی اندیشه حق مسلم یک فرد است اما فقط حق او نیست و در تراحم با حقوق دیگر، باید دید کدام اولی § است. احکام اسلام مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی است. در تعبدیات، آن مصالح، به روشنی، برای ما معلوم نیست، جز آن که خود شرع بیان کرده باشد، اما در توصلیات به طور عمده روشن است. از این رو هر جا آزادی اندیشه محدود می شود بی شک پای مفسده ای شخصی و یا اجتماعی در کار است و غیر از آن به سختی می توان به حرامی ملتزم شد و به آسانی سلب آزادی نمود. خدا بیان و عمل مردم را آزاد گذاشته است مگر این که حق شخصی و یا عمومی مردم پایمال شود. آن چه به خدا و دین مربوط می شود نیز در همین دایره قرار می گیرد، چون دین برای مردم است و تضعیف و تعالی آن چیزی جز تحقیر و تعظیم دین داران نیست. علاوه بر حرمت اظهار اندیشه ای که سبب القای دیگران در حرام باشد و یا مصداق کمک به گناه قرار می گیرد، اظهار اندیشه ای که مذلّ، مضرّ و یا مخلّ به نظام اجتماعی مردم باشد نیز حرام است. ۱- اندیشه مذلّ الف. حرمت اذلال خود (سزاوار نیست که مؤمن خودش را ذلیل کند). ۷۵ و (چقدر زشت است که مؤمن میل و رغبتی داشته باشد که باعث ذلّت او شود). ۷۶ بنابراین اظهار نظر و یا عملی که موجب خرد شدن شخصیت فرد و از بین رفتن استقلال او می شود جایز نیست. حضرت امیر(ع) نیز مردم را از چاپلوسی و تملق گویی و تعظیم بی مورد به امیران خود نهی کرد. ۷۷ و مردم شهر انبار را از انجام حرکاتی که باعث تحقیر و توهین به خودشان بود بازداشت. ۷۸ و اصحابش را از پیاده رفتن به دنبال خود، در حالی که او سوار بود، برحذر داشت. ۷۹ البته حاکمان از دو جهت باید جلو آن حرکات و پیاده رفتن ها را بگیرند: یکی از این جهت که باعث ذلت و تحقیر مردم است و دیگری، چون زمینه ساز فساد آنان است. حاکمان غیر معصوم همیشه در معرض خطر بزرگ قدرت طلبی قرار دارند و به سخن معروف، دیکتاتورها به تدریج ساخته می شوند. ب. حرمت اذلال دیگران ذلیل کردن و تحقیر دیگران، تزییع حقوق روحی و معنوی آنان است و طبق روایتی از حضرت عیسی(ع) ناشی از کبر و خودخواهی انسان است. در جامعه اسلامی، همه مردم باید از جهت روحی و معنوی امتیّت داشته باشند. بعضی از روایات، مردم را از تحقیر و اهانت به مؤمنان برحذر داشته است: هر کس بنده مؤمن مرا به ذلت بخواند با من اعلان جنگ داده است. ۸۰ هر کس بنده مؤمن مرا به ذلت بکشاند با من مخالفت کرده و از روی دشمنی از من جدا شده است. ۸۱ هر کس یکی از اولیای مرا ذلیل کند مرا به جنگ خود وا داشته است. ۸۲ هر کس مؤمنی را به خاطر تنگ دستی اش به ذلت بکشاند و تحقیر کند، خدا روز قیامت او را در جمع مخلوقات نمایان می کند. ۸۳ در روایات متعدد ذلیل کردن مؤمن به وضوح مورد نهی قرار گرفته است. ۸۴ غیبت کردن مؤمن، تهمت زدن و فحش دادن به او، تفسیق، تکفیر، قذف، تشبیب، عدم رعایت امانت در مجالس، دروغ، اشاعه فحشا و افشای اسرار شخصی مردم نیز از جهتی جزء حق الناس است و می تواند مواردی از حرمت اذلال قلمداد شود. تهمت زدن و نسبت ناروا دادن به شهروندان غیر مؤمن جامعه اسلامی نیز حرام است. طبق روایاتی اذلال و اهانت به مطلق مردم مورد نهی قرار گرفته و مذمت شده است. ۸۵ در مورد نحوه جزیه گرفتن از کفار بعضی معتقدند صاغر بودن آنان ملازم با ذلت و تحقیر نیست. شیخ طوسی (حتی يعطوا الجزیه) را به معنای التزام آنان به پرداخت جزیه حمل کرده است و (هم صاغرون) را به معنای التزام به احکام اسلام دانسته است. ۸۶ جزیه به انگیزه عقوبت و اهانت و ذلیل کردن کفار وضع و واجب نشده است. ۸۷ در قلمرو حکومت اسلامی حتی گناه کاران نباید مورد اهانت قرار بگیرند. هر چند طبق روایتی از حضرت عیسی(ع) قرب به خدا در بغض به اهل معاصی است، ۸۸ اما کینه داشتن به گناه گار مجوّز اهانت به او نیست. در دل باید از گناه کار رنجید تا عصیان او در انسان تأثیر سوء نگذارد و قلب را به معصیت مایل نکند اما با او نیز باید رحیمانه و دل سوزانه رفتار کرد و همواره کوشید تا از گناه دست بکشد. ۲- اندیشه مصلّ اظهار اندیشه ای که باعث القای دیگران در گناه و یا انحراف عقیدتی بشود و یا عنوان (کمک به گناه) بر آن صدق کند. هم چنین اظهار اندیشه ای که برای وارد کردن ضرر حرام به دیگران سببیت دارد و یا مصداق کمک به غیر در اضرار به خود است، حرام می باشد. ۳- اندیشه مخلّ به جامعه اسلامی جامعه اسلامی مجموعه ای متشکل از مردم و دولت است که برای حفظ اصول و ارزش های اسلامی تلاش می کنند. و آزادی اندیشه از بهترین

اصول و ارزش های اسلامی است که دولت و ملت باید برای حفظ و گسترش آن بکوشند. آزادی اصل تغییرناپذیر قانون اساسی ایران نیز هست ۹۰ و اگر در جامعه وضع فوق العاده ای به وجود آمد و برای محدود کردن آن قانون لازم بود، به نظر نایب رئیس مجلس خبرگان قانون اساسی، مجلس شورا نیز نمی تواند برای آن قانون تصویب کند، بلکه با فریاد و مراجع به آرای عمومی می توان چنین کرد. ۹۱ آزادی اندیشه به نفع جامعه اسلامی است اما اگر اندیشه ای فتنه آفریند و برای ایجاد تفرقه بین مردم و بروز هرج و مرج سببیت داشته باشد و یا بسیاری از مردم را به بی قانونی و اعمال حرام وادارد مخلّ جامعه است و باید جلو آن گرفته شود. از این رو آزادی باید قانون مند باشد تا آزادی همه مردم حفظ شود. اظهارنظرها و انتقادات در موقعیت مناسبی صورت گیرد که نظم عمومی به هم نخورد و هر کس مسئولیت اظهارات خود را به عهده بگیرد. البته تشخیص جرائمی که از آزادی اندیشه بر می خیزد کار آسانی نیست و باید گروهی از متخصصان عادل به آن اقدام کنند. فی لم، رمان، طنز و... زبان خاص خود دارد و به سادگی نمی توان به عنوان توهین به افراد و یا کمک به اختلال نظام جلو آن را گرفت، بلکه باید آن ها را در ظرف خود و با فرهنگ ویژه اش مورد نقد و بررسی قرار داد. پی نوشت ها: سه مقاله (زندگی و آزادی)، (آزادی سیاسی) و (آزادی اندیشه) حاصل تحقیقی است که سال ۱۳۷۴ در معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک انجام گرفته و با مقداری اصلاح و اضافه در شماره های ۲ و ۳ و ۷ این مجله چاپ شده است. ۱. ر.ک به: جان استوارت میل، رساله درباره آزادی، ص ۵۴ (م آزادی بیان و نشر عقاید ممکن است در وهله اول مشمول اصل دیگری به نظر برسد چون که گفتن و پخش کردن عقیده متعلق به آن قسمت از رفتار فرد است که به دیگران مربوط می شود، اما از آن جایی که بیان و نشر اندیشه تقریباً به همان اندازه مهم است که خود آن اندیشه و تا حدّ زیادی روی همان دلایلی استوار است که آزادی اندیشه، در عمل نمی توان آن را از بحث اندیشه جدا کرد). نیز، ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ج ۱، ص ۶۶۰، مجله حوزه، ش ۳۳، ص ۱۰۰. ۲. مجله حوزه، ش ۳۱، ص ۱۱۷. ۳. مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۰۴. ۴. ر.ک به: مقاله (زندگی و آزادی)، مجله حکومت اسلامی، ش ۲، ص ۱۵۷ - ۱۶۱. ۵. بقره (۲) آیه ۲۵۶. ۶. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۴، ص ۱۱۷. ۷. علامه طباطبائی، بررسیهای اسلامی، ص ۵۱. ۸. آل عمران (۳) آیه ۸۵: (ومن یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه وهو فی الآخرة من الخاسرین). ۹. امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۳۳. ۱۰. مرتضی مطهری، جهاد، ص ۵۵. ۱۱. مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۰۳. ۱۲. مجله حوزه، ش ۳۳، ص ۱۰۲. ۱۳. مجله حوزه، ش ۳۳، ص ۱۰۳. ۱۴. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۶۶. ۱۵. مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۱۷. ۱۶. ر.ک: مقاله (زندگی و آزادی)، مجله حکومت اسلامی، ش ۲، ص ۱۵۴ - ۱۵۷. ۱۷. عمید زنجانی، اسلام و همزیستی مسالمت آمیز، ص ۲۰۰. ۱۸. حجرات (۴۹) آیه ۱۲: (یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظنّ ان بعض الظنّ اثم و لاتتجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضاً) ۱۹... ر.ک به: ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۵۴۱ - ۵۴۶. ۲۰. ر.ک به: مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی، ج ۱، ص ۷۷۹ و ماده ۳۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. ۲۱. ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۳۷۵. ۲۲. همان، ص ۳۷۷ و ۳۸۱. ۲۳. همان، ص ۵۸۵. ۲۴. حضرت امیر(ع)، نهج البلاغه، نامه ۵۳: (ولیکن ابعده رعیتک منک و اشنأهم عندک اطلبهم لمعايب الناس، فان فی الناس عیوباً الوالی احقّ من سترها). ۲۵. حضرت امیر(ع)، غرر الحکم، ج ۵، ص ۲۵۳: (من ساترک عیبک. فهو عدوک). ۲۶. همان، ص ۱۵۷: (من بصیرک عیبک فقد نصحک). ۲۷. همان، ج ۶، ص ۱۷۲: (نصحک بین الملائق تقریب). ۲۸. کنز العمال، ج ۱۰، ص ۱۲۹. ۲۹. حسن الصفار، چند گونگی و آزادی در اسلام، ترجمه حمید رضا آژیرو، ص ۲۳. ۳۰. ر.ک به: محمد علی ایازی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، ص ۱۱. ۳۱. حضرت امیر(ع)، نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۳۱: (ولاتقلّ مالا تعلم وان قلّ ماتعلم). ۳۲. همان: (دع القول فی ما لاتعرف). ۳۳. ر.ک به: امام خمینی، تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۲۰۰، الرسائل، ج ۲، ص ۱۲۳، شهید سید محمد باقر صدر، مباحث الاصول، ج ۲، ص ۱۲۶، بیحوت فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۴. ۳۴. حسن الصفار، چند گونگی و آزادی در اسلام، ترجمه حمید رضا آژیرو، ص ۲۱۴. ۳۵. طه (۲۰) آیه ۶۱: (قال لهم موسی و یلکم لانتفروا علی الله کذباً فیسحتکم بعذاب



وقد خاب من افتری). ۳۶. احمد نراقی، عوائد الایام، ص ۱۱۰. ۳۷. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲، ص ۲۷۹. ۳۸. میرزای نائینی، کتاب الصلاة، ص ۳۱۸. ۳۹. آل عمران (۳) آیه ۷۲: (وقالت طائفة من اهل الكتاب آمنوا بالذی انزل علی الذین آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون). ۴۰. ر.ک به: صحاح اللغة، قاموس، مفردات. ۴۱. ر.ک به: سبأ (۳۴) آیه ۸؛ نمل (۲۷) آیه ۸۱؛ زورم (۳۰) آیه ۲۹؛ طه (۲۰) آیه ۷۹؛ بقره (۲) آیه ۱۶؛ اعراف (۷) آیه ۳۰؛ انعام (۶) آیه ۵۶، یونس (۱۰) آیه ۳۲. ۴۲. ر.ک به: بقره (۲) آیه ۱۰۸: تبدیل ایمان به کفر؛ نساء (۴) آیه ۱۱۶: شرک به خدا؛ نساء (۴) آیه ۱۳۶: کفر به خدا؛ سبأ (۳۴) آیه ۸: عقیده نداشتن به آخرت؛ زمر (۳۹) آیه ۲۲: قساوت قلب؛ غافر (۴۰) آیه ۲۵: کید کافران؛ غافر (۴۰) آیه ۵۰: دعاء کافران؛ شوری (۴۲) آیه ۱۸: مرأ در مورد روز قیامت؛ ملک (۶۷) آیه ۹: تکذیب رسالت پیامبر (ص). ۴۳. ر.ک به: احزاب (۳۳) آیه ۳۶: (وما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرأ ان ینکحوا من امرهم و من یعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبیناً). ۴۴. ر.ک به: ترتیب ر.ک به: ص (۳۸) آیه ۲۶؛ انعام (۶) آیه ۱۴۴؛ ابراهیم (۱۴) آیه ۳۰؛ نساء (۴) آیه ۶۰؛ نوح (۷۱) آیه ۲۷؛ آل عمران (۳) آیه ۶۹. ۴۵. ر.ک به: امام خمینی، مکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۳۶. ۴۶. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۲۸ و ۱۳۰. ۴۷. همان، ج ۱۲، ص ۱۶۹. ۴۸. همان، ج ۱۲، ص ۱۶۹، حدیث ۶ و ص ۱۷۰، حدیث ۸. ۴۹. همان، ج ۱۲، ص ۱۶۹، حدیث ۱ و ۴. ج ۱۲، ص ۱۷۰، حدیث ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰. ۵۰. همان، ج ۱۲، ص ۱۶۹، حدیث ۲. ۵۱. همان، ج ۱۲، ص ۱۲۷، حدیث ۱. ۵۲. همان، ج ۱۲، ص ۱۶۵، حدیث ۴ و ۵: (لعن رسول الله فی الخمر عشرة، غارسها و حارسها و عاصرها و شاربها و ساقیها و حاملها و المحمولة الیه و بايعها و مشربها و آكل ثمنها). ۵۳. همان، ج ۱۲، ص ۱۲۷: (عن ابن اذینه قال کتبت الی ابی عبد الله (ع) اسأله عن رجل له خشب فباعه ممن یتخذہ برابط. فقال: لا بأس به. وعن رجل له خشب فباعه ممن یتخذہ صلباناً. قال: لا). ۵۴. امام خمینی، مکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۷. ۵۵. همان، ج ۲، ص ۲۹۵. ۵۶. محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۵۷. ۵۷. حج (۲۲) آیه ۳۰: (ذلک و من یعظم حرمت الله فهو خیر له عند ربّه و احلّت لکم الانعام الا ما یتلی علیکم فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور). ۵۸. مفسران در مورد (قول زور) چند وجه ذکر کرده اند: ۱- افترا به شریعت و از پیش خود چیزی را حلال یا حرام اعلام کردن ۲- شرک به خدا ۳- دروغ و تهمت ۴- تلبیه مردم در دوران جاهلیت: لیبک لا شریک لک الا شریک هو لک بملکه و ما ملک. (تفسیر الفخر الرازی، ج ۱۲، ص ۳۳). ۵۹. لقمان (۳۱) آیه ۶: (ومن الناس من یشتری لهو الحدیث لیضلّ عن سبیل الله بغير علم و یتخذها هزواً اولئک لهم عذاب مهین). ۶۰. وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۲۶۸: (عبد الملک بن اعین قال: قلت لابی عبد الله (ع): انی قد ابتليت بهذا العلم فارید الحاجة، فاذا نظرت الی الطالع ورأیت الطالع الشرّ جلست ولم اذهب فیها و اذا رأیت طالع الخیر ذهبت فی الحاجة. فقال لی، تقضى؟ قلت: نعم. قال: احرق کتبه). ۶۱. علامه حلی، نهاية الاحکام فی معرفة الاحکام، ج ۲، ص ۴۷۱: (وخرج علی یوماً الی المسجد و فی ید عمر شیء من التوراة فامرہ بالقائها وقال: لو کان موسی و عیسی علیهما السلام حیین لما وسعهما الا اتباعی). ۶۲. نراقی، مستند الشیعه، (۲ جلدی)، ج ۲، ص ۳۴۶: (من علم باب ضلال کان علیه مثل وزر من عمل به). ۶۳. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ج ۳، ص ۶۱ و ۶۳. ۶۴. نصر الله پورجوادی، نشر دانش، سال ۱۰، ش ۳. ۶۵. غرر الحکم و درر الکلم، ج ۴، ص ۵۰۸: (قوة سلطان الحجة اعظم من قوة سلطان القدرة). ۶۶. مجلة الفكر الجدید، سال ۲، ش ۸، ص ۳۵۱. ۶۷. بحار الانوار، ج ۲، ص ۹۶: (قال المسيح (ع): خذوا الحق من اهل الباطل ولا تأخذوا الباطل من اهل الحق کونوا نقاد الکلام. فکم من ضلالة زخرفت بآیه من کتاب الله کما زخرف الدرهم من نحاس بالفضة المموهة، النظر الی ذلک سواء والبصراء به خبراء). ۶۸. زمر (۳۹) آیات ۱۷ - ۱۸: (والذین اجتنبوا الطاغوت ان یعبودوها و انابوا الی الله لهم البشری فبشر عباد. الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوا الالباب). ۶۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳. (وقفوا اسماعهم علی العلم النافع لهم). ۷۰. غافر (۴۰) آیات ۲۶ - ۲۸: (وقال فرعون ذرونی اقتل موسی و لیدع ربّه انی اخاف ان یدلّ دینکم او ان ینظرونی فی الارض الفساد. وقال موسی انی عدت برّبی وربکم من کل متکبر لایؤمن بیوم الحساب. وقال رجل مؤمن من آل فرعون یکتّم ایمانه أتقتلون رجلاً ان یقول ربی الله وقد جاءکم بالبینات من

ربکم و ان یک کاذباً فعلیه کذبہ و ان یک صادقاً یصبکم بعض الذی یعدکم ان الله لایهدی من هو مسرف کذاب). ۷۱. از همین قبیل است احترام مرحوم سید رضی به (صابی). ۷۲. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۸۰، حدیث ۶۵: (قال النبی (ص): اطلبوا العلم ولو بالّصّین فان طلب العلم فریضه علی کل مسلم). ۷۳. ابو الحسین ورام، مجموعه ورام، ج ۱، ص ۳: (لایمنعن احدکم هیئۃ الناس ان یقول فی حق اذا رآه او سمعه). ۷۴. خالد محمد خالد، بین یدی عمر، ص ۱۱۴. این روایت را بخاری چنین نقل کرده است: (اتی النبی (ص) رجلٌ یتقاضاه فاغلظ له فهمٌ به اصحابه. فقال دعوه فانّ لصاحب الحق مقالا). صحیح البخاری (بیروت، دار الجیل)، ج ۳، ص ۱۵۵. ۷۵. کافی، ج ۵، ص ۶۴. ۷۶. همان، ج ۲، ص ۳۲۰. ۷۷. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶: (و ربّما استحلّی الناس الثناء بعد البلاء فلاتثنوا علیّ بجمیل ثناء لاخراجی نفسی الی الله سبحانه والیکم من التّقیه فی حقوق لم أفرغ من ادائها و فرائض لا بدّ من امضائها فلا تکلمونی بما تکلم به الجبار به ولا تتحفّظوا منی بما یتحفّظ به عند اهل البادره و لاتخالطونی بالمصانعه). ۷۸. بحارالانوار، ج ۴۱، ص ۵۵، حدیث ۳: (وترجل دهاقین الانبار له واسندوا بین یدیہ. فقال(ع): ما هذا الذی صنعتموه؟ قالوا: خلق منا نعظّم به امراءنا. فقال: واللّه ما یتنفع بهذا امراؤکم و انکم لتشقّون به علی انفسکم وتشقّون به فی آخرتکم وما اخسر المشقّه و راءها العقاب وما اریح الراحه معها الامان من النار). ۷۹. همان، روایت ۲: (عن ابی عبداللّه(ع) قال: خرج امیرالمؤمنین علی اصحابه وهو راكب، فمشوا خلفه فالتفت الیهم فقال: لکم حاجه؟ فقالوا: لا یا امیرالمؤمنین ولکننا نحبّ ان نمشی معک فقال لهم: انصرفوا فانّ مشی الماشی مع الراكب مفسده للراكب و مذلّه للماشی. قال و ركب مره اخرى فمشوا خلفه. فقال: انصرفوا فانّ خفق النعال خلف اعقاب الرجال مفسده لقلوب النواکی). ۸۰. کافی، ج ۲، ص ۳۳۷. ۸۱. همان، ص ۳۵۲. ۸۲. همان، ص ۳۵۳. ۸۳. همان، ص ۸۴. همان، ج ۳، ص ۵۶۴، فقیه، ج ۲، ص ۱۳، تهذیب، ج ۴، ص ۱۰۳. ۸۵. کافی، ج ۸، ص ۴۴، فقیه، ج ۴، ص ۳۹۴ و ج ۱، ص ۳۳۷. ۸۶. ولایه الفقیه، ج ۳، ص ۴۶۸. ۸۷. همان، ص ۴۷۱. ۸۸. بحارالانوار، ج ۱۴، ص ۳۳۰، حدیث ۶۵: (یا معشر الحواریین تحبّوا الی الله ببغض اهل المعاصی و تقرّبوا الی الله بالتباعد منهم و التمسوا رضاه بسخطهم). ۸۹. درباره محدوده موارد حرمت اضرار به خود نظریه های مختلف وجود دارد، که پرداختن به آن مقاله مستقلاً می طلبد. ۹۰. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۷۷. ۹۱. مشروح مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی، ج ۱، ص ۴۲۹. (سخن نایب رییس مجلس خبرگان). منبع: فصلنامه حکومت اسلامی نویسنده: مهدی منتظر قائم

## روش شناسی فهم مسئله آزادی در اندیشه سیاسی اسلام (۱)

روش شناسی فهم مسئله آزادی در اندیشه سیاسی اسلام (۱) ۱. هر تمدنی دارای یک (دانش مرکز) است که همه دانش های دیگر را هدایت و چارچوب دار می کند. در تمدن اسلامی قدیم، مانند تمدن رومی و یونانی، فلسفه، محور قرار گرفته بود. این فلسفه یونانی یا رومی یا حکمت اسلامی است که چارچوب مفهومی دانش های آینده را تعیین می کند. ۲. هر تمدنی زمانی می تواند به وجود بیاید و ماندگار شود که یک (چارچوب معرفتی) داشته باشد که (چارچوب مفهومی حاکم) را شکل و سپس این چارچوب مفهومی، (چارچوب کنشی) را تشکیل می دهد. این چارچوب کنشی نیز همان (عقلانیت حاکم) بر تمدن را شکل داده، به همین دلیل، فلسفه یا حکمت، عقلانیت حاکم بر تمدن را سامان می دهد. ۳. اصالت معنا تمدن آینده را تشکیل می دهد، به دلیل (سیالیت فرهنگی) جهان که به وسیله (رسانه های جهانی) به وجود آمده است، حکمت نیز متفاوت خواهد بود. آنچه غربی ها، برای توجیه وضعیت جدید به کار برده اند، (اصالت لفظ یا اصالت نشانه) است که نام (جهانی شدن) یا (پسامدرنیسم) بر آن گذاشته اند. ۴. جهانی شدن همان اصالت نشانه است که از وحدت اصالت نشانه و پراگماتیسم در امریکا، و فلسفه تحلیلی و اصالت نشانه در انگلستان به وجود آمده است (فرق دو نظریه جهانی شدن در امریکا و انگلستان). نتیجه این نظریه، (سطحی ساختن معنا به لفظ) است که جذابیت خود را از طریق (تکرار نشانه) به وجود می آورد که به آن (فرهنگ پاپ یا عوام گرا) گفته می شود. ۵. پسامدرنیسم نیز همان اصالت لفظ است. پسامدرنیسم، نظریه ساختار شکنی معانی متعین مدرنیسم است. پس اعتقاد به

(تکثرگرایی معنایی) دارد که از (تکثرگرایی الفاظ) به وجود آمده است؛ به عبارت دیگر، پسا مدرنیسم (تقلیل معنا به لفظ) است و از طریق این تقلیل، تکثر لفظی را به تکثر معنایی سرایت می‌دهد که این همان (نهیلیسم فعال) اروپایی و غربی است. ۶. نتیجه جهانی شدن یا پسامدرنیسم، (بی معنایی) خواهد بود که نتیجه آن افسردگی و واماندگی اجتماعی است، چون معنا قصد و هدف می‌آفریند و تکثرگرایی معنا، بی‌مرز و بی‌تعیین، بی‌هدفی را می‌آفریند و این موجب از (هم پاشیدگی ساختار کنشی) خواهد شد. از هم پاشیدگی ساختار تمدنی غرب خواهد شد. ۷. اصالت معنا، در حالی که مزایای اصالت لفظ را دارد، از مشکلات آن نیز برکنار مانده است. اصالت معنا اصالت را به معنا می‌دهد و لفظ را در آن امحا و محور می‌کند. معنا پنجه‌ای گشوده دارد که همانا شهود است، چون (معنا و شهود) دو عنصر به هم پیوسته است، پس آن را به حوزه لفظ و نشانه می‌کشاند و قواعد لفظ و نشانه را نادیده نمی‌گیرد. (و ما من رسول الا- بلسان قومه لیبین لهم). ۸. این نظریه، به دنبال یافتن (نظام تولید معنا و مبادله آن در ساختاریک دانش) است، پس دانش در این نظریه، نظامی فرهنگی است که تابع نظام جهان پدیداری یک جامعه است، پس فلسفه معرفتی بر این مبنا، بر (ارتباطشناسی دانش‌ها) بنا می‌شود؛ مشکل ارتباط شناسی ریاضیات یا فیزیک، یا ارتباط شناسی علوم اجتماعی یا ارتباط شناسی اقتصاد... ۹. هر دانشی، از معنا و نشانه‌های مربوط به آن شکل می‌یابد. معنا و نشانه بنیادهای شناختی و چارچوب حاکم بر دانش شناسی، تمدن جدید را تشکیل می‌دهند و این معنا و نشانه‌ها، تابع (آفاق و انفس) هستند، پس علوم بشریت متکثر و غنی می‌شوند و از سوی دیگر، نیز با (جهان پدیداری فطری) بشر به وحدت و تعامل می‌رسد. ۱۰. اصالت معنا با وحدت بخشی به دانش‌های بشری، نهیلیسم معرفتی و ساختاری را از بین می‌برد و آنکه اهداف (فرهنگ‌های انسانی) به کار می‌گیرد و سپس با نشان دادن (کلمه سوا)، به تعامل میان دانش و میان فرهنگی پردازد و این همان (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) است، پس با توجیه‌گرایی به نفی دیگر فرهنگ‌ها نمی‌پردازد و به دام شرک معرفتی غرب نمی‌افتد. ۱۱. نقد فرهنگ‌های بشری، به علت گرفتار آمدن به دام اصالت لفظ و نشانه (مثل تقدس قائل شدن برای سنتی آباء) آگاهی شکل اسطوره به خود می‌گیرد و سپس شرک و تکثرگرایی در اسطوره، تجلی می‌یابند، از نقد دانش آنها ریشه می‌گیرد، چون فرهنگ‌ها در یک مدت طولانی که به تمدن تبدیل می‌شود و تمدن‌ها براساس (تعیین) شکل می‌گیرند و تعیین‌ها براساس (تکرار) به وجود می‌آیند و تکرار در معنی نیست، بلکه در لفظ است، پس اصالت لفظ به وجود می‌آید و (انحطاط معنایی) یک جامعه و تمدن را رقم می‌زند. ۱۲. (نظام رسانه‌ای دانش‌ها) در اصالت معنا بر این اساس بنیاد می‌گیرد که به تکرار دچار نشود: (من ساوا یوماه فیهو مغبون). غفلت جای خود آگاهی نگیرد. پس ایده اعتبار بخش و عبرت بین را تبلیغ می‌کند. این (خلاقیات دانشی) را رقم می‌زند و این بر یک نکته انسان‌شناسی بنا می‌کند و آن (صاحبان عقول) یا (اولوالالباب) است که نگاه عبرت بین به طبیعت و تاریخ و فرهنگ‌ها دارد. نویسنده: شریف لک زایی

## روان‌شناسی فهم مسئله آزادی در اندیشه سیاسی اسلام (۲)

روان‌شناسی فهم مسئله آزادی در اندیشه سیاسی اسلام (۲) رویکرد روان‌شناسانه طرح مشکل در بعد جامعه شناختی مفهوم آزادی، این مدعا را نیز به دنبال دارد که مشکل این بخش به نوعی توسط بعد روان‌شناختی حل می‌شود. به این معنا که نهادینه شدن آزادی، می‌تواند محصول اتخاذ الگوی خاص روانی و تربیتی، به خصوص تربیت دینی، در جامعه باشد. باذعان به تاثیر اساسی و مهم آزادی و با عنایت به مباحث پیش گفته، بحث در سطح رویکرد روان‌شناسانه پی گرفته می‌شود. به طور کلی از پنج الگو یا تیپ شخصیتی و رفتاری نام برده شده است که الگوی آزادی در هر کدام از آنها متمایز از دیگری است. طبیعی است که الگو و مفهوم آزادی در هر یک از این موارد پنج گانه متفاوت و متمایز از دیگری است که می‌بایست در انواع تیپ‌های شخصیتی و روانی لحاظ شود. این پنج نوع به این قرار است: الگوی بدنی، الگوی اجتماعی، الگوی فردی، الگوی عقلی و الگوی قلبی. آزادی

از سوی هر کدام از این الگوها تفسیر خاصی می‌یابد و هر یک از این الگوها تلقی خاصی از آزادی در ذهن خود دارند. این الگوها به ترتیب از سطوح پایین شروع شده و تا بالاترین لایه، که والاترین و عالی‌ترین مرتبه است، امتداد می‌یابد. از این رو در پایین‌ترین سطح، الگوی بدنی و پس از آن الگوی اجتماعی قرار دارد و در اوج آن از الگوی قلبی و با نسبتی کم‌تر از الگوی عقلی می‌توان یاد کرد. الگوی فردی، در میانه این الگوها، دیدگاهی نسبتاً متوسط از آزادی را ارائه می‌دهند البته با تفاوت‌هایی در درجه اهمیت نسبت به سایر الگوها. (۱) یکی از دلایلی که آزادی در جامعه ما همواره مبهم و نهادینه نشده باقی مانده این است که تلقی و تفسیر از آزادی در جامعه در پایین‌ترین سطح روانی و رفتاری خود، یعنی تیپ بدنی، تداوم داشته است و متأسفانه به لایه‌های بالاتر و والاتر روانی، شخصیتی و رفتاری آدمی راه نیافته است. از این رو ترسیم چهره آزادی، در حوزه عمل و نظر، همواره متفاوت و مبهم بوده است. در ایران غالباً به دلیل حضور نهادها و نظام‌های استبدادی و نیز تکیه و تأکید بر تربیت تنبیهی و مستبدانه، صرفاً الگوی بدنی و رفتاری مورد توجه قرار گرفته است و از دیگر انواع الگوهای شخصیتی کم‌تر اثری یافت می‌شود. حتی در برخی مواقع، نخبگان، که می‌بایست با توجه به جایگاه و منزلت خود در تیپ‌ها و الگوهای رفتاری بالاتری نسبت به الگوی بدنی قرار داشته باشند، نیز آزادی را بیشتر در جنبه‌های سلبی آن در سطح الگوی رفتاری بدنی تعریف می‌کنند. می‌توان گفت از آن‌جا که نهاد و نظام استبدادی در پایین‌ترین الگوی روانی، رفتاری و شخصیتی است از این رو صرفاً به این بحث و این سطح از آزادی توجه شده است و لایه‌های دیگر، به هر دلیل، مورد توجه قرار نگرفته است. این وضعیت به مرور و بعضاً ذهن جامعه علمی را نیز به خود مشغول داشته و کم‌تر بر الگوهای رفتاری دیگر تأکید و توجه شده است. اندیشمندان مسلمان نبایست صرفاً از دید الگو و تیپ شخصیتی و رفتاری بدنی به آزادی نگاه کنند، بلکه ضمن توجه به این سطح از آزادی، می‌بایست ابعاد متعالی و والاتر آزادی را لحاظ و مشاهده کنند. دیدگاه غالب اندیشمندان مسلمان در باب آزادی، که دارای بعدی فقهی بوده اند، نشان می‌دهد آنان نگاهی همه‌جانبه و متعالی به آزادی ندارند و برداشت آنان از آزادی صرفاً در دیدگاه تیپ‌های رفتاری بدنی قابل تحلیل و تفسیر است و نه همه سطوح و لایه‌های آزادی در همه انواع تیپ‌های رفتاری مورد نظر. از این رو توصیه می‌شود برای گریز از یک سویه‌نگری و خطای در فهم مسئله آزادی به این مفهوم نگاهی همه‌جانبه و متعالی داشته باشند و همه سطوح روانی و رفتاری و شخصیتی را در تعریف خود از آزادی لحاظ و آن‌گاه حکم صادر کنند. مایلم اشاره نمایم که در الگوی رفتاری و تربیتی صرفاً استبدادی و خودکامانه بیش از هر چیز به الگو و تیپ بدنی بها داده می‌شود. در همین الگو تنبیه بدنی و نیز هرج و مرج جلوه می‌کند. آنچه که به گفته برخی از اندیشمندان مسلمان ساده‌ترین و البته ضعیف‌ترین راه حل برای پاک کردن صورت مسئله است (۲). الگوی تربیتی خانواده و جامعه‌ای که دارای بنیه‌های قوی علمی و دینی است، از مرحله برداشت آزادی در الگوی رفتاری بدنی، که در شمار ابتدایی‌ترین الگو است، عبور کرده و کودک و فرد را به مراحل تربیتی اجتماعی و فردی و در ادامه عقلی و قلبی هدایت می‌کند. مشکل خانواده‌ها، نهادها و نظام‌هایی که از الگوی صرفاً تنبیهی و به دیگر سخن استبدادی بهره می‌گیرند این است که در همان مراحل پایین الگوی تربیتی باقی می‌مانند و افراد را به رشد درخوری نمی‌رسانند. از این رو درک و فهم آزادی در چنین جامعه‌ای مبهم باقی می‌ماند و همواره مبتنی بر الگوی رفتاری بدنی است. در چنین وضعیتی اگر کسانی از منظر الگوی رفتاری سطح بالاتری با جامعه سخن بگویند، در جامعه به سطح بدنی، محدود و تفسیر می‌شود. حتی اگر جامعه از درک و فهم دیگر لایه‌ها نیز آگاه باشد، اما باز هم نتیجه مطلوب حاصل نخواهد شد زیرا افراد با سایر الگوها پرورش نیافته‌اند. به عبارت دیگر، از آنجا که شیوه تربیتی مبتنی بر الگوی رفتاری بدنی بوده است و افراد با دیگر الگوهای تربیتی رشد نکرده‌اند، از این رو در عمل آمادگی برای تحقق نقش‌های مربوط به دیگر حوزه‌های رفتاری و شخصیتی وجود ندارد زیرا افراد چنین وضعیتی را تمرین نکرده و برای آنان نهادینه و ملکه نشده است خلاف وضعیت فوق‌هم قابل تصور است زیرا در پاره‌ای از موارد با اندیشمندان و نخبگان با زبانی سخن گفته می‌شود که گویا آنان در همان سطح الگوی بدنی قرار دارند و از مراحل بالاتر رفتاری و شخصیتی فارغ

هستند. این نوع نگاه همانند نگاه فوق‌الذکر یک سویه و یک جانبه است. بدیهی است هنگامی که یک متفکر و اندیشمند وصاحب نظر در حوزه‌های اندیشگی و فکری و فرهنگی سخن می‌گوید مراد و منظور وی را نبایست به سطح الگوی روانی بدنی تقلیل داد، بلکه بیش از هر چیز مراد و منظور آنان حوزه‌هایی فراتر از الگوی فیزیکی و تیپ بدنی قرار می‌گیرد و عرصه‌های دیگری را درمی‌نوردد. به نظر می‌رسد نگاه به آزادی در این بخش نیز در جامعه ما با اعتدال و توازن همراه نیست و تفسیر از آزادی در جای خود مورد توجه قرار نمی‌گیرد و حمل بر شیوه‌ها و الگوهای ناهمگون می‌شود. خانواده و نظام سیاسی و اجتماعی مستبد و تربیت تنبیهی، آدمی را برای زیستن در الگوی رفتاری بدنی آموزش می‌دهد و از این رو اگر روزنه‌ای باز شود و نسیم آزادی در چنین خانواده و جامعه و نظام سیاسی‌ای وزیدن گیرد، به هرج و مرج و تحقق خواسته‌ها و امیال درونی تعبیر و تفسیر می‌شود. که البته آن هم پس از اندکی به دلیل این که زندگی را با دشواری مواجه می‌نماید به طور طبیعی به سمت نظم خشن و استبدادی کشیده می‌شود و آزادی، به دلیل عدم درک درست از آن، از جامعه رخت برمی‌بندد. درک آزادی مطلوب و متعالی که در الگوهای شخصیتی غیر بدنی یعنی اجتماعی، فردی، عقلی و قلبی مطرح است، کم‌تر مورد توجه واقع می‌شود و آزادی دائماً در معنا و رفتار مبهم می‌ماند و کم‌تر به سمت نهادینگی و دریافت‌های متعالی و والا حرکت می‌کند. بنابراین جامعه در سطوح روانی و رفتاری همواره گرفتار استبداد و یا هرج و مرج است. تعادل و توازن در چنین جامعه‌ای دشوار حاصل می‌شود. با توجه به مباحث گذشته به نظر می‌رسد با دریافت این مسئله، بتوان برای حل آن و حرکت به سمت جامعه مطلوب و متعادل، الگوی روانی و تربیتی آزادانه را مطرح کرد. بنابراین لازم است خانواده‌ها، نهادهای مدنی و نهادهای آموزشی همه در راستای نهادینه کردن آزادی گام بردارند و به این مسئله و دشواری پایان دهند. البته در این میان نمی‌توان از نهاد خانواده غفلت کرد. چه بسا که بسیاری از امور در خانواده‌ها نهادینه می‌شوند، از جمله آزادی و تربیت در سطوح چندگانه روانی رفتاری و شخصیتی. رویکرد فقیهانه افزون بر مباحثی که در مقدمه نوشته حاضر ذکر شد، باید اشاره نمایم که نگاه فقهی به آزادی، همواره در بحث آزادی در قالب تکالیف انسان، انتخاب دین و مسئله ارتداد، کتب ضالیه، احکام فقهی امر به معروف و نهی از منکر و ... قابل اشاره است. مایلم بحث را با نظرات دو فقیه صاحب نام و برجسته و تاثیرگذار نهضت مشروطیت پی‌گیرم که چگونه رویکرد آنان، به ویژه در بحث انسان‌شناسی، در فهم و تلقی از آزادی تاثیر گذاشته است. با نگاهی کوتاه به نوشته‌های این دو فقیه برجسته عصر مشروطیت می‌توان دریافت که فهم این دو در ارتباط با بحث آزادی با یکدیگر متفاوت است. در واقع شاید بتوان گفت با توجه به مباحث انسان‌شناسی و نیز استنباط شرایط و اوضاع و احوال جامعه ایرانی، رفتار و احکامی متفاوت از این دو فقیه را شاهد هستیم که دیدگاه‌های آنان در فهم آزادی را ناهمگون ساخته است. به نظر می‌رسد موضوع اساسی در اختلاف و تمایز اندیشه این دو فقیه بزرگ عصر مشروطیت افزون بر نوع نگاه انسان‌شناسی و مبانی مورد توجه خاص هر کدام در این بخش، به دغدغه و مسئله فکری این دو عالم شیعی نیز مرتبط است. اگر به این پرسش پاسخ داده شود که دغدغه فکری نائینی و نوری چه بوده است و هر یک از چه منظر انسان‌شناختی و فقهی درباره مشروطیت و پیرو آن مفهوم آزادی تامل کرده است، می‌توان به پاسخ دست یافت. نائینی، نظریه پردازی است که با اتخاذ مبانی خاصی، به آزادی و خلع استبداد می‌اندیشد. در واقع وی به گونه‌ای به دنبال تبیین دین و دموکراسی است و مسئله (Problem) وی پاسخ به این دغدغه در جهان اسلام و ایران است. اما نوری، با توجه به مبانی متخذ، دیدگاهش را در راستای برقراری امنیت، ثبات و نظم در گفتمان موجود ارایه می‌کند و به گونه‌ای سعی دارد مسئله را با نفی مفاهیم وارد شده به جامعه، و به ویژه در انتهای نهضت مشروطیت با انکار آزادی، حل و فصل کند. در نتیجه نائینی به موافق و نوری به مخالف مشروطیت، و به تبع، آزادی، شهره می‌شود. با نگاهی به مباحث آیت الله نائینی در کتاب (تنبیه الامه و تنزیه المله) (۳) می‌توان دریافت که با توجه به نوع نگاه انسان‌شناسانه وی، آزادی عنصر اساسی حیات بشری است. وی آزادی را خدادادی و مرتبه‌ای از شوون توحید و از لوازم ایمان به وحدانیت خداوند می‌داند. از این رو انبیای الهی در جهت بسط آزادی آدمیان تلاش



کرده اند و رهایی ملل از استبداد از مقاصد اصلی آنان بوده است. آزادی علاوه بر این که انسان را از جنبه نباتی و حیوانی خارج می‌سازد بر شرافت و مجد و عظمت انسان نیز می‌افزاید. (۴) هنگامی که شخص به آزادی دست می‌یابد، در واقع از رقیب و بندگی دیگران رهایی یافته و بنده پاک و خالص خدا شده است. در این صورت اطاعت از مستبدین، شرک به خداوند به شمار می‌رود. (۵) دعوت به حریت در اندیشه نائینی در ابتدا گرایش به توحید ناب و خالص و آن‌گاه گسستن و رستن از بند ظالمان است. (۶) بنابراین با دریافت دقیق مفهوم آزادی در اندیشه نائینی در می‌یابیم که وی اندیشمندی است که به آزادی در پرتو شریعت می‌نگرد و از این رو از وضعیت موجود نیز ناراضی است و نسبت به برخی امور انتقاد می‌کند و معتقد است برخی جرایم، اهل منبر، دوستان نادان و دشمنان دانا بهانه و دستاویزی برای استبداد فراهم می‌کنند و به جای این که به مردم درباره آزادی و حقوقشان آگاهی بدهند آنان را از مقصد اصلی به کلی دور می‌کنند. آزادی در نگاه وی بی‌بندوباری و ترویج ابتدال نیست، بلکه عنصری است که برای پیشرفت و توسعه جامعه لازم و ضروری است. از این رو نائینی برای اثبات سخن خود به بحث‌های تاریخی استناد می‌جوید و بر این باور است مادامی که دو اصل حریت و مساوات و فروع این دو - همان‌گونه که شارع آن‌ها را جعل کرده بود - به استبداد تحول نیافته بود: (سرعت سیر ترقی و نفوذ اسلام محیر العقول عالم شد. پس از استیلای معاویه و بنی‌العاص و انقلاب و تبدل اصول و فروع مذکوره و کیفیت سلطنت اسلامی به اضداد آن‌ها وضع دگرگون گردید). (۷) یادآوری این نکته، اساسی است که نائینی در بحث‌های خود به تاریخ اسلام رجوع می‌کند و بر این اساس مدعی است، آزادی - که خدادادی است - در صدر اسلام و حکومت اصیل اسلامی امکان و وجود داشته است اما بعداً حکومت‌ها به انحراف کشیده شده‌اند و حریت به عنوان یک عنصر اساسی و پیش‌برنده مسلمانان از جوامع اسلامی رخت بر بسته است. بدین ترتیب در اندیشه وی آزادی چیزی نیست که از غرب وارد جهان اسلام شده باشد، بلکه اندیشه آزادی در اسلام مسبوق به سابقه است، و در هیچ یک از ادیان و مذاهب اصیل نیز استبداد وجود نداشته است. (۸) در مقابل دیدگاه منتسب به نائینی، به نظر می‌رسد با توجه به مبانی مورد توجه آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری، بحث امنیت و نظم و ثبات و انسجام فکری، اعتقادی و ملی جامعه ایران، عنصر مهم و اولویت اندیشه وی به شمار می‌رود. از این رو شاید بتوان گفت همراهی نخستین او با نهضت مشروطیت نیز به این سبب بود که انتظار داشت به وسیله آن نظم و امنیت در جامعه بسط و گسترش یابد. اما پس از مدتی دریافت آن‌چه که منظور نظر او است تامین و برقرار نخواهد شد. نوری به صراحت از امتناع آزادی در متون دینی سخن می‌گوید و معتقد است: (بنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است). وی از سویی منکر وجود آزادی در مهم‌ترین متن دینی می‌گردد (۹) و از سوی دیگر بر این باور است که اعتقاد به آزادی مطلق حرف اشتباهی است و حتی (این سخن در اسلام کلیتاً کفر است). (۱۰) وی نه تنها با آزادی مطلق، که با آزادی‌های مضاف نیز مخالف است و پیشنهاد می‌کند واژه آزادی از بحث‌های موجود حذف شود: (اگر از من می‌شنوید، لفظ آزادی را بردارید که عاقبت این حرف ما را مفتضح خواهد کرد). (۱۱) برای تایید مطلب می‌توان از قطعه‌ای که در فوق ذکر شد نیز بهره جست؛ زیرا در آن‌جا به فقدان برخی آزادی‌های مضاف به قرآن استناد می‌جوید. البته از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که نوری قائل به استبداد است، بلکه وی نیز در بحث‌هایش همانند مشروطه‌طلبان به تحدید سلطنت می‌اندیشد و آن را تایید می‌کند: (این که بیان گردید محدودی برای پادشاه و وزرا معین خواهد شد خیلی خوب و به‌جا است. کسی نمی‌تواند تکذیب کند). (۱۲) اما در هر صورت وی به دلیل مبانی متخذه خود بر آزادی تکیه نمی‌کند و حتی آن را موجب رخنه و آشفتگی در دین اسلام و ایجاد ناامنی در جامعه می‌داند. شاید بتوان تاثیر نگاه انسان‌شناسانه آیت‌الله نوری را که در مباحث فقیهانه وی نیز موثر واقع شده است در کلماتی که درباره مردم بیان نموده است به خوبی تحلیل و ارزیابی کرد. نوری در مواردی مردم را به بی‌باکی و ناپاکی متصف می‌کند. به باور وی مشروطه‌طلبان در ابتدای کار اهداف خود را به اجمال برگزار کرده‌اند اما پس از مدتی پرده از اغراض خود برداشتند و آنان را متهم می‌کند به (برداشتن کند و زنجیر شریعت از مردم بی‌باک ناپاک که هرچه بتوانند (در) اعلانات و روزنامه جات، نسبت به هر

محترمی از (بزرگان) دین و پیشوایان دین و علمای عاملین متدینین بگویند و بنویسند و به طبع برسانند). (۱۳) در این قطعه، تلقی نوری از مردم این است که بی باک و ناپاک اند و شریعت، چونان زنجیری آن‌ها را در بند کشیده تا از انحراف مصون ماند. موضوع امنیت و نظم و به ویژه امنیت مذهبی و اعتقادی، عنصر محوری در اندیشه نوری است. از این رو وی معتقد است آزادی به تضعیف عقاید مسلمانان و به تبع آن شریعت منتهی می‌شود و به صورت جدی به وضعیت موجود ایراد وارد می‌کند: (چرا این همه درج‌ایده‌شان تکریمات از فرقه زردشتی و سلاطین کیان می‌کردند و آن‌ها را که اخبث طوایف اند، طایفه نجیبه می‌خواندند؟ و چرا این همه جراید پر از کفر را که سبب تضعیف عقاید مسلمین بود منع نمی‌کردند؟) (۱۴) هرج و مرج و ناامنی اجتماعی از نتایج آزادی در اندیشه نوری است. (۱۵) در رساله (تذکره الغافل و ارشاد الجاهل) سه ویژگی عمده ایران عبارت است از وجود مذاهب گوناگون، قلت نظامیان و کثرت ایلات. این سه ویژگی آسیب‌پذیرهای ایران است که با استقرار و استیلای مشروطیت در هر سه بخش مشکل ایجاد می‌شود. و در این صورت دیگر از اسلام جز نامی باقی نخواهد ماند و قلت نیروهای نظامی نخواهد توانست امنیت اجتماعی را تامین کند و کثرت ایلات نیز منجر به طغیان و قتل و غارت و هرج و مرج و ناامنی خواهد شد. (۱۶) از این رو محدودسازی و نفی آزادی چاره کار پنداشته می‌شود. به هر حال در جمع بندی این دو دیدگاه فقهی، که به نظر می‌رسد متاثر از مبانی انسان‌شناسی است باید گفت همان قدر که نائینی سعی می‌کند امکان و وجود آزادی در اسلام و تاریخ صدر اسلام را اثبات کند، نوری برخلاف او در تلاش است تا با استناد به متون دینی و به ویژه قرآن به امتناع آزادی در شریعت اسلام و قرآن حکم کند. نیز نائینی به رهایی از استبداد و کسب آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و نه رهایی از خدا و دین می‌اندیشد و نوری از سوی دیگر در پی اثبات این است که در پرتو آزادی، شریعت و مسلمانان تضعیف و هرج و مرج و ناامنی ترویج و قتل و غارت بر کشور مستولی خواهد گشت. نائینی در مباحث خود به نقش و جایگاه مردم در حکومت اشاره می‌کند و رای اکثریت را پذیرفته و معتبر می‌داند نوری در مقابل بر این اعتقاد است که مردم، تفهم و جامعه ایران عقب مانده است و به آن مرحله از رشد نرسیده است که بتواند به حکومت مشروطه تن دهد. وی رای اکثریت را نیز معتبر نمی‌داند و حتی آن را با مذهب شیعه در تضاد می‌بیند. نائینی یکی از مقاصد انبیا را تلاش برای رهایی ملل از استبداد می‌داند و ضمن تایید مشروطیت و شعارهای آزادی‌گرایانه آن به فواید آزادی بیان و قلم اشاره می‌کند. نوری معتقد است مشروطه طلبان با طرح شعار مشروطیت و به ویژه آزادی به دنبال تغییر شریعت و جایگزینی قانون هستند. با توجه به بحث‌های ارایه شده و نیز نکات فوق می‌توان به طور کلی نتیجه گرفت که دغدغه و مشکله نائینی، تبیین فقیهانه دیدگاه‌های اسلامی درباره مهم‌ترین بحث‌های روز یعنی آزادی و تبیین نسبت آن با مباحث دینی بوده است. از این رو صرف نظر از همه مسائل می‌توان نائینی را اندیشمند طرفدار آزادی و نوری را اندیشمند طرفدار امنیت دانست. تاکید نوری بر محافظت از شریعت و نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج از چنین دیدگاهی حکایت می‌کند. ضمن این که در بحث‌های نوری هیچ‌گونه تائیدی نسبت به آزادی مشاهده نمی‌شود. به نظر می‌رسد شکست نهضت مشروطیت در فقدان سازگاری امنیت و آزادی، که متاثر از نوع نگاه به انسان و برخاسته از نگاه فقهی است، رخ نمود. گرچه می‌توان دلایل دیگری نیز برای این شکست اشاره نمود اما فقدان تعریف روشن و شفاف و کاربست آن در مشروطیت توانست در شکست آن کارساز و تاثیرگذار باشد. مردم از بند رهیده و آزادی طلب در تعارض آزادی و امنیت، آزادی را ترجیح دادند اما بعدها به دلیل نهادینه نشدن آزادی در جامعه تن به سلطه استبداد سپردند که امنیت را برای آنان به ارمغان آورد. این بود که با توجه به دلسردی و خستگی بیش از حد مردم که در دام تنش‌ها و کشمکش‌ها افتاده بودند، استبداد توانست با تامین امنیت آنان خود را بر آنان تحمیل کند و بدون کم‌ترین مقاومت از سوی مردم قدرت سیاسی را از آن خود نماید. (۱۷) خاتمه افزون بر رویکردهای مورد اشاره نبایست از دیگر رویکردها غفلت کرد. به ویژه در این زمینه می‌توان به رویکرد اقتصادی، که به مباحثی درباره عرضه و تقاضا، مباحثات سرمایه داری و سوسیالیسم و... اشاره دارد توجه نمود. نیز باید رویکرد ادبی را با توجه به این که در تاریخ معاصر نقش قابل

توجهی داشته است مورد اشاره و توجه قرار داد و در فهم آزادی از آن بهره جست. رویکرد حقوقی - قانونی و ساختاری نیز در شمار مباحث دیگری است که می توان به آن اشاره کرد. مباحثی درباره مباحثات حقوقی و قانون اساسی، مباحث تفکیک قوا و نهادهای حکومتی و نسبت آنها با قبض و بسط آزادی و... در این بخش می تواند در فهم مسئله آزادی مورد توجه قرار گیرد. نوشته حاضر را باید به مثابه در آمدی بر روش فهم آزادی تلقی کرد. زیرا آنچه ذکر شد بخشی از مباحثی است که می توان حول روش شناسی فهم مسئله آزادی مورد اشاره قرار داد. از آنجا که بحث حاضر بسیار گسترده بود بیشتر به مباحث اندیشه سیاسی اسلام و دیدگاه اندیشمندان مسلمان پرداخته شد. افزون بر این که می توان از نسبت نگره های اسلامی با یکدیگر در هر یک از رویکردها سخن گفت، می توان از مباحثی یاد کرد که در مجموعه اندیشه غرب قرار می گیرد و جای طرح و بحث بسیار دارد. گو این که برخی از مباحث طرح شده در ذیل اندیشه سیاسی اسلامی را می بایست با نگاهی به نگره غربی و تاثیرات آن بر اندیشه های اسلامی آن مورد توجه قرار داد. در غیر این صورت فهم آزادی و نظریه های مطرح با توجه به خاستگاه آن مقام و موقعیتی نخواهد یافت. به نظر می رسد بتوان از مجموع مباحث گذشته به این نتیجه دست یافت که مسئله روش شناسی فهم آزادی در حوزه های دانشی بسیار گسترده و متنوعی قابل طرح است. از این رو نیازمند بحث های مبسوطی در این زمینه است تا بتوان بحثی منسجم و استوارتر ارائه داد. در مجموع با توجه به مباحث پیش گفته شاید بتوان گفت دو حوزه دانشی در روش شناسی مفهوم آزادی، یعنی رویکرد فقهی و رویکرد فلسفی، در حوزه نظری و طرح مباحث آسیب شناسی فهم آزادی ظرفیت بیشتری دارد. یکی از عللی که جامعه ما نتوانسته به ثبات و توازن در فهم آزادی دست یابد تاکید بر یکی از حوزه های دانشی و تعمیم و تحمیل آن بردیگر حوزه های دانشی بوده است. از این رو در دوره هایی خاص مباحث فلسفی رونق گرفته و تاکید بسیاری بر حق بودن آزادی و اهمیت و ضرورت و حضور و ظهور آن شده و محدودیت ها و موانع آن نادیده انگاشته شده است. از سوی دیگر در پاره ای از مواقع نیز محدودیت هابرجسته شده و سایر مباحث و از جمله اهمیت و ضرورت و حق بودن آزادی به فراموشی سپرده شده است. قبض و بسط مباحث نظری مسئله آزادی در این دو حوزه تمهید می شود. راه برون رفت از چنین پیچیدگی ها و چالش ها و فقدان توازن و ثبات مداوم، همانا تاکید بر جامعیت فهم آزادی است. در واقع هم می بایست بر بعد فلسفی و بسط آزادی تاکید و توجه شود و هم بر بعد فقهی و قبض آزادی. در چنین صورتی می توان در تدارک ساز و کارهایی بود که بتواند این هر دو را به صورت توانمند در جامعه محقق سازد و جامعه را به تعادلی درخور رهنمون شود. در این زمینه به نظر می رسد از دو رویکرد دیگر می بایست بیشتر در حوزه ساز و کارهای تحقق آزادی بهره گرفته و سعی در تحقق و تضمین آزادی از طریق رویکردهای عینی مورد اشاره داشته باشیم. تاسیس، تصحیح و تکمیل نهادهایی که وفادار به اندیشه آزادی باشند و تضعیف نهادها و سازمان هایی که دارای مشی اقتدارگرا هستند در رویکرد جامعه شناختی می تواند موثر و مفید تلقی شود. از سوی دیگر تاکید بر تمهید ساز و کارهای تربیتی مناسب و مطلوب و پرورش نسلی بامعیارهای درست و مبتنی بر آزاداندیشی و پرسشگری در رویکرد روان شناختی می تواند ملاحظه و به کار گرفته شود. پی نوشت: ۱. برای مطالعه بحث تیپ ها و الگوهای شخصیتی و رفتاری و نگاهی که هر یک به مسئله آزادی دارد نگاه کنید به: علی اصغر احمدی، (شخصیت، رفتارها و گفتارها)، ماهنامه پیوند، شماره ۲۶۶، آذر ۱۳۸۰، ص ۲۸ - ۳۵.

۲. بنگرید به مباحث آیت الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی در: نقش آزادی در تربیت کودکان، تهیه و تنظیم بنیاد نشر و آثار و اندیشه های شهید آیت الله بهشتی، تهران: بقعه، چاپ دوم، ۱۳۸۰. ۳. مشخصات کتاب شناختی این اثر عبارت است از: محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، با مقدمه و توضیحات آیت الله سید محمود طالقانی، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱. ۴. همان، ص ۲۸. ۵. همان، ص ۲۷. ۶. همان، ص ۱۲۱. ۷. همان، ص ۱۷. به نظر نائینی وضعیت مسلمانان از صدر اسلام تاکنون به سه دروه تقسیم می شود: یکم دوره تفوق و سیادت مسلمانان که معلول آزادی و مساوات و نتیجه اجرای اصول اجتماعی و سیاسی اسلام است. از این منظر آزادی و مساوات از اصول اساس اجتماعی و سیاسی بشریت به شمار می رود.

دوره دوم، دوره توقف مسلمانان، که معلول تبدیل خلافت به سلطنت و سیطره استبداد بر جوامع مسلمان بوده است. در این دوره به باور نائینی از آن جا که آزادی و مساوات از جوامع اسلامی رخت برمی بندد، زمینه های توقف و رکود مسلمانان فراهم می شود. و سرانجام سومین دوره، تنزل و انحطاط مسلمانان است که نتیجه بیداری و هوشیاری غرب و نهضت های آزادی طلبانه آنان است. ۸. همان ۹. غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، چاپ نخست، تهران: کویر، ۱۳۷۴، ص ۱۸۲. گفتنی است دو رساله از شیخ فضل الله نوری در این مجموعه احیا و منتشر شده است. رساله (حریت مشروطیت) به طور قطع از نوری است اما رساله (تذکره الغافل و ارشاد الجاهل) منصوب به نوری است و پژوهشگران معتقدند که این رساله به رغم تردیدی که وجود دارد از نوری است. ۱۰. همان، ص ۱۸. ۱۱. همان. ۱۲. همان. ۱۳. همان، ص ۱۵۸. ۱۴. همان، ص ۱۸۱. ۱۵. حسین آبدیان، مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه، چاپ نخست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴، ص ۴۱. ۱۶. غلام حسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، پیشین، ص ۱۸۸ و ۱۷۰. ۱۷. در زمینه نگاه فقهی به مباحث آزادی و برای مطالعه مبسوط‌نگرید به: محمد حسن قدردان قراملکی، آزادی در فقه و حدود آن، چاپ نخست، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲. نویسنده: شریف لک زایی

### آزادی و آزادی عقیده در جهان بینی الهی و مادی

آزادی و آزادی عقیده در جهان بینی الهی و مادی همان گونه که در آغاز کتاب گفته شد، تفسیر آزادی، بستگی دارد به انسان شناسی؛ و انسان شناسی نیز وابسته به جهان شناسی است و با تفاوت جهان بینی و انسان شناسی، تفسیر آزادی نیز متعّد و متفاوت می گردد. جهان بینی الهی می گوید: جهان دارای مبدأ و معاد است و برای انسان، وحی و رسالتی آمده و انسان در عین طبیعی بودن، دارای حیثیت وجودی فراطبیعی می باشد و مسافری است که عوالمی را پشت سر گذاشته و عوالمی را پیش رو دارد و با مرگ، نابود نمی شود، بلکه روحش، از عالمی به عالم دیگر منتقل می گردد. در مقابل این بینش، جهان بینی مادی است که می گوید: جهان هستی، چیزی جز همین جهان محسوس مادی نیست و آغاز و انجامی ندارد و زندگی انسان نیز میان میلاد و مرگ خلاصه می شود و پس از مرگ، نابود می گردد و پاداش و کیفری وجود ندارد. قرآن کریم، سخن این گروه را چنین نقل می کند: «ان هی حیاتنا الدنیا نموت ونحیة؟»؛ یعنی جز همین حیات دنیوی و زندگی و مرگ آن، چیز دیگری نیست. بر اساس این دو جهان بینی و این دو منطق، دو گونه تفسیر درباره ی آزادی انسان پدید می آید. کسانی که جهان و انسان را در ماده خلاصه می کنند، آزادی را همان رهایی مطلق و بی قید و شرط می دانند؛ البته تا آنجا که نسبت به دیگران تعدی نشود. آنان معتقدند که آزادی انسان، به معنای توان همه جانبه ی او در انتخاب هر چیز و از جمله بردگی برای انسان های دیگر است. در نگاه آنان، انسان، آزاد است که دین را بپذیرد یا نپذیرد و اگر نپذیرد، هیچ ملامتی براون نیست؛ زیرا هیچ حقیقتی را از دست نداده است. اما در مکتب وحی، این رهایی مطلق، به معنای بردگی است؛ زیرا چنین آزادی مطلق برای انسان، معلول اسارت او در دست آرزوها و هوس ها می باشد و او در واقع، هوای درونی اش را پیروی می کند؟ «أفرأیت من اتخذ إلهه هواه؟»؛ آیا دیدی آن کس را که هوس خود را بندگی کرد؟ باید عنایت داشت که اگر چه خداوند انسان را «تکویناً» آزاد آفریده است و او در انتخاب هیچ دینی مجبور نیست، لیکن «تشریحاً» موظف است که دین حق را که خواسته ی فطرت پاک و الهی اوست بپذیرد. راه رشد و کمال و هدایت، از بیراهه ی گمراهی و ضلالت جدا و متمایز گشته است و هر انسان خواهان سعادت و کمال، باید هدایت الهی را مغتنم شمارد و از طغیان و طاغوت دوری ورزد و به خداوند ایمان آورد که در آن صورت، به دستگیری ی هدایت و طناب الهی دست یافته که هیچ گاه او را در میان راه نمی گذارد و از هدایت محروم نمی سازد؟ «قد تبین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت ویؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی لانفصام لها؟» ۳. بر پایه ی جهان بینی اسلامی، هر باور انسان و هر گونه عمل او، در برزخ و در جهان آخرت، به شکلی خاص ظهور می کند و انسان، موجودی است که

همواره در حال هجرت از دنیا به برزخ و از برزخ به آخرت است و در این میانه کفر والحاد و حق ستیزی، به چهره‌ی مار و عقرب ظهور می‌کند و این، نشانگر آن است که اندیشه‌ی نادرست، سم‌کشنده‌ی روح انسان است و خداوند هرگز راضی نیست که انسان با آزادی مطلقش، دین حق را نپذیرد و یا سم کفر والحاد، خود را هلاک سازد. بنابراین، اگر چه انسان تکویناً موجودی مجبور نیست، ولی آزادی او، در دایره‌ی دین الهی و دستوره‌ای حیاتبخش آن است نه فوق آن؛ و هیچ‌گاه کسی نباید بگوید من حق دارم دین الهی را نپذیرم؛ زیرا با نپذیرفتن دین خداوند که مطابق با فطرت انسانی اوست، در واقع، از انسانیت و عقل‌گرایی اش خارج می‌گردد. قرآن کریم، از سویی، قلمرو آزادی عقیده را کاملاً تبیین کرده و چنین می‌فرماید: «فبشر عباد؟ الذین يستمعون القول فیتبعون أحسنه؟» (ای پیامبر!) مژده ده به آن بندگان من که سخن را می‌شنوند و از بهترینش تبعیت و پیروی می‌کنند. از سویی دیگر، «(سخن أحسن)) را نیز معرفی نموده است: «ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمین؟» (۵)؛ یعنی سخن چه کسی بهتر از گفتار شخصی است که به سوی خدا فراخوانده، کار نیک را انجام دهد و بگوید: «(من از مسلمانان))». به این ترتیب، اگر چه قرآن کریم انسان‌ها را تشویق می‌کند تا سخن‌های گوناگون را بشنوند و سخن بهتر را برگزینند، در عین حال، سخن بهتر را معرفی می‌کند و انسان را تشویق می‌نماید که بر اساس گرایش فطری خود، به آن سخن بهتر بگردد و مسلمانی باشد که کار نیک را می‌کند و به سوی خداوند دعوت می‌نماید. و اما آیاتی مانند «وقل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر؟» (۶) و نیز «إنا هدیناه السبیل إماً شاکراً وإماً کفوراً؟» (۷) که بیانگر آزادی انسان می‌باشند، پیام آنها درباره‌ی آزادی تکوینی انسان است نه آزادی تشریحی؛ و معنایش این است که راه و چاه، از یکدیگر مشخص شده‌اند و انتخاب هر یک، به دست شماست؛ زیرا شما مجبور نیستید و در عمل می‌توانید هر یک از این دو را اختیار کنید؛ اگر راه حق را رفیند، به بهشت و سعادت ابدی خواهید رسید و اگر راه باطل را پیمودید، به آتش و جهنم منتهی خواهید شد؛ نظیر آزادی انسان در انتخاب «(سم))» و «(شهد))» که تکویناً آزاد است، ولی در شریعت و عقل، هرگز آزاد و رها نیست. آزادی عقیده دین، مجموعه‌ای از اعتقادات ویژه است که هرگز نمی‌توان آن را بر کسی تحمیل کرد. اگر اصول و مبادی دیانت برای کسی حاصل نشود، دین نیز در قلمرو جانش وارد نمی‌شود و از اینرو قرآن کریم، در یکی از درخشنده‌ترین آیاتش می‌فرماید: «لا إکراه فی الدین؟» (۸)؛ دین را نباید با اکراه و اجبار به مردم تحمیل نمود. ذات اقدس اله، دل انسان را به گونه‌ای آفریده است که تنها به «(برهان))» سر می‌سپارد و لذا می‌فرماید: «إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً؟» (۹). این آیه، بیانگر این حکم ارشادی است که: «(سخن مظنون نگویید؛ زیرا اثری در دل دیگران ندارد))». «(عقیده))» که امری علمی است نه عملی، اگر مبادی و مقدماتش در نفس انسان پیدا شود، خود او نیز متحقق می‌گردد و اگر چنین نشود، قابل تحمیل نیست. افکار انسان، بر برهان و دلیل تکیه دارد و از اینرو، نه خود انسان می‌تواند عقیده‌ای را بر خود تحمیل کند و نه دیگران توان تحمیل بر او را دارند. اثبات و سلب فکر و عقیده، به دست کسی نیست و نیازمند مبادی و مقدمات علمی خویش است. اگر مقدمات علمی مطلبی فراهم شد، اعتقاد به آن مطلب منعقد می‌شود و اگر نه، آن را به صورت حقیقی باور نمی‌کند. عقیده، با «(عقد))» و «(گره خوردن))» ارتباط دارد و خود عقد، با تصدیق علمی و یقینی مرتبط است. در اعتقاد، دو عقد و گره لازم است؛ یکی میان موضوع و محمول - که به همین جهت، «(قضیه))» را «(عقد))» می‌نامند - و دیگری میان محصول قضیه و نفس انسان که این عقد دوم را «(اعتقاد))» می‌نامند. البته می‌شود انسان با تصوّراتی خیالی زندگی کند؛ بدون آنکه آنها را از طریق دلیل و برهان به دست آورده باشد؛ مانند بچه‌ها که غالباً در خیالند و با خیال خود زندگی می‌کنند و این امر، به اقتضای حکمت الهی و مناسب با مقطع سنی آنهاست؛ و یا مانند افرادی که با «(مُید))» زندگی می‌کنند و روش و منش و شیوه‌ی زندگی آنان را مدهای وارداتی تعیین می‌کند. چنین افرادی، زندگی خیالی دارند و به جای شکوفایی عقل، خیالشان به فعلیت درآمده است و به اصطلاح علمی، «(متخیل بالفعل))» هستند و «(عاقل بالقوه))»؛ زیرا برای کار خود، فاقد هرگونه برهان و دلیل منطقی می‌باشند. انسان، وقتی به کمال می‌رسد که بر اساس حُسن اختیار خود، حق را بپذیرد. اکراه و اجبار، اختیار را از انسان می‌گیرد و به همین دلیل، خدای سبحان درباره‌ی اندیشه



وعقیده، آزادی را محور قرار داده واکراه دردین را جایز نمی‌داند و وظیفه‌ی انبیاء (علیهم‌السلام) را عرضه و ابلاغ دین می‌داند؟ ما علینا إلاّ البلاغ المبین؟ ۱۰ و به پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرماید؟: لعلک باخع نفسک ألاّ یكونوا مؤمنین إن نشأ نزل علیهم من السماء؟ ایةً فظلت أعناقهم لها خاضعین؟ ۱۱؛ گویا تو قالب تهی می‌کنی براین اندوه که چرا اینان ایمان نمی‌آورند؛ اگر ما بخواهیم، چیزی را از آسمان نازل می‌کنیم تا ایشان برای آن خاضع و فروتن شوند. پس خدای سبحان، ایمان اجباری را سعادت نمی‌داند و برای آن، اثری در کمال انسان قائل نیست. پی‌نوشت: ۱. سوره مؤمنون، آیه‌ی ۳۷. ۲. سوره‌ی جاثیه، آیه‌ی ۲۳. ۳. سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۵۶. ۴. سوره‌ی زمر، آیات ۱۷ و ۱۸. ۵. سوره‌ی فصلت، آیه‌ی ۳۳. ۶. سوره‌ی کهف، آیه‌ی ۲۹. ۷. سوره‌ی انسان آیه‌ی ۳. ۸. سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۵۶. ۹. سوره‌ی یونس (علیه‌السلام)، آیه‌ی ۳۶. ۱۰. سوره‌ی یس، آیه‌ی ۱۷. ۱۱. سوره‌ی شعراء، آیات ۴ و ۳. منبع: ولایت فقیه (ولایت فقاقت و عدالت)، مرکز نشر اسراء. نویسنده: آیت‌الله جوادی آملی

### شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۱)

شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۱) پاره‌ای از نویسندگان مسلمان اهل سنت، در مقام توضیح و تبیین رأی اسلام در باب حکومت به آیات و روایات وارده درباره «شورا» تمسک جسته‌اند و بر اساس آنها، نظام سیاسی و حکومتی اسلام را مردم سالار (دموکراتیک) یا چیزی شبیه به آن انگاشته‌اند. بعضی از نویسندگان شیعه نیز به سبب عدم آشنایی و انس کافی با مبانی نظری اسلام و تشیع و هم به علت غرب زدگی و تجدد مآبی، تحت تأثیر چنان سخنانی واقع شده و چنین اظهار نظر کرده‌اند که در زمان غیبت امام معصوم (علیه‌السلام) نظام سیاسی اسلام همان نظام مردم سالاری است. برخی از اینان پا را فراتر گذاشته و مدعی شده‌اند که اساسا در اسلام، اصل این است که حکومت مردم سالار باشد، نهایت آن که ضرورت‌ها ایجاب می‌کرد که حکومت حضرت رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مردم سالارانه نباشد. هدف اصلی این بوده است که نظام سیاسی حاکم بر مردم سالار باشد و افراد جامعه خودشان حاکم و دیگر متصدیان امور را تعیین کنند؛ لکن از آنجا که در سه چهار دهه نخست پس از هجرت پیامبر گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مسلمین دوران انتقال از جاهلیت به اسلام را می‌گذراندند و طبعاً فاقد رشد سیاسی و اجتماعی کافی بودند، به ناچار موقتا از آن شیوه مطلوب حکومت صرف نظر شد و حکومت‌هایی غیر مردم سالار تشکیل گردید. حکومت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) غیر مردم سالارانه بود، اما زمینه اجتماعی را برای تحقق تام و کامل نظام مردم سالاری آماده می‌کرد. اگر از همان آغاز کار اوضاع و احوال مهیای تحقق نظام مردم سالاری بود؛ دین مقدس اسلام از ابتداء امر، حکومت مردم سالار را توصیه و تشریح می‌کرد. بررسی و نقد تفصیلی همه سخنان این نویسندگان اسلامی یا منتسب به اسلام، محتاج فرصتی دیگر است و بحث کامل درباره جایگاه و موضع، اعتبار و ارزش و حد و مرز کاربرد شورا در اسلام نیز مجالی وسیع‌تر می‌طلبد. در اینجا تنها به ذکر نکات اصلی و رسم خطوط کلی در این باب می‌پردازیم. شورا در تعیین حاکم در زمینه تعیین حاکم بحث می‌شود که آیا تعیین همه حکام و حتی پیامبر گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) باید به دست شورا باشد یا رأی شورا فقط در تعیین سایر حاکمان، غیر از رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) اعتبار دارد. درباره این مسأله نیز باید گفت که از ضروریات دین مبین اسلام است که خدای متعال شخص رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را به مقام حاکمیت بر مسلمین منصوب فرمود و هیچ کس دیگری در تعیین وی و اعتبار بخشیدن به حکومت او تأثیر نداشته است. سراغ نداریم حتی کسی از اهل سنت و جماعت ادعا کرده باشد که اعتبار حکومت پیامبر گرامی اسلام هم ناشی از شورا بوده است. بنابراین، الهی بودن حکومت شخص رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) - و نه مردمی بودن آن - مورد اجماع مسلمین است و جای گفتگو نیست. درباره جانشینان پیامبر البته بین شیعیان و سنیان اختلاف نظر هست؛ اهل سنت می‌گویند: شورا فی الجمله در تعیین جانشینان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) دخالت دارد و برای اثبات رأی خود علاوه بر تمسک به بعضی از آیات و روایات، به شورایی که خلیفه دوم برای تعیین خلیفه سوم تشکیل داد اشاره می‌کنند

و احیانا آن را به عنوان «عمل صحابی» حجت می‌دانند. شیعه معتقد است همان‌گونه که حکومت شخص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) از طرف خدای متعال مشروعیت و اعتبار یافته بود، حکومت ائمه اثنی عشر (علیهم السلام) نیز چنین است. خدای متعال و پیامبر گرامی او (صلی الله علیه و آله) این دوازده امام معصوم را - با صرف نظر از سایر شئون امامت - به عنوان ولی امر مسلمین و متصدی تدبیر و اداره جامعه اسلامی تعیین فرموده‌اند. مسلمین نه تأثیر و نفوذی در تعیین و برگزیدن اینان دارند و نه می‌توانند در خصوص ولایت و حکومتشان چون و چرا کنند، زیرا خداوند می‌فرماید: «و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا أن يكون لهم الخيرة من امرهم و من يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً (۱)؛ هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنی حق ندارند وقتی که خدای متعال و فرستاده‌اش کاری را واجب و ضروری دانستند اختیار کار خویش داشته باشند؛ و هر که خدا و فرستاده‌اش را نافرمانی کند آشکارا به بیراهه رفته است.» البته اهل سنت نیز مفاد کلی آیه شریفه را پذیرفته‌اند و معتقدند که هیچ مؤمنی حق ندارد اوامر الهی و فرمانهای پیامبر گرامی را مورد بی‌اعتنایی، چون و چرا و مخالفت قرار دهد؛ نزاع آنان با شیعیان نزاعی صغروی است، آنان معتقدند که خدای متعال و پیام‌آورش کسی یا کسانی را به جانشینی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) معین و منصوب نفرموده‌اند و این کار را به خود امت اسلام واگذارده‌اند؛ اما به اعتقاد شیعیان، دوازده امام معصوم (علیهم السلام) از طرف خدای متعال به ولایت امر همه مسلمین و تدبیر و اداره جامعه اسلامی منصوب شده‌اند، چه مسلمین با این نصبها موافق باشند و چه نباشند. این موضوع از دیدگاه شیعه، امری قطعی و ضروری است که قوام مذهب تشیع بدان استوار است و به نصوص فراوانی از کتاب و سنت استناد دارد. بنابراین، اگر کسی خود را شیعه بداند و با این همه، در این امر شک و شبهه داشته باشد، یا از لحاظ فکری بسیار مستضعف است و هیچ‌گونه آشنایی با مبانی نظری مذهب شیعه ندارد یا منافق است و در واقع، به تشیع اعتقادی ندارد و می‌خواهد معتقدات شیعیان را دستخوش تغییر و تحریف کند. پس همان‌گونه که در زمینه قانونگذاری، از ضروریات دین اسلام این است که واضح قانون، اصالتاً خدای متعال است و احکام ثابت و کلی الهی - چه فردی و چه اجتماعی - تا روز قیامت معتبر و پابرجاست و آنچه می‌تواند محل بحث و نظر باشد فقط احکام سلطانیه است، در زمینه تعیین حاکم نیز الهی بودن ولایت و حکومت پیامبر گرامی اسلام - و نه مردمی و شورایی بودن آن - از ضروریات دین اسلام است و در نتیجه از موضع نزاع بیرون می‌ماند. ولایت و حکومت دوازده امام معصوم (علیهم السلام) نیز ضرورت مذهب تشیع است. در نتیجه از دیدگاه شیعه، حکومت همه معصومین - و نه فقط شخص پیامبر - جای بحث و نظر نیست. تنها درباره اولیای امور مسلمین، در زمان غیبت امام معصوم، می‌توان بحث کرد که آیا باید توسط شورا، معین و منصوب شوند یا نه، و آیا شورا نفوذ و تأثیری در تعیین و نصب حاکم دارد یا نه؟ لذا آنچه می‌تواند مورد بحث قرار گیرد، تأثیر شورا در تعیین حاکمان در زمان غیبت امام معصوم (علیه السلام) است و مباحث دیگر متعلق به علم کلام و عقاید است و ارتباطی با حقوق اسلامی ندارد. شورا در قانونگذاری در زمینه قانونگذاری نیز باید دید که آیا وضع همه قوانین به دست شورا (۲) باید باشد یا رأی شورا فقط در وضع قوانین جزئی و موقت که به نام‌های «احکام حکومتی»، «احکام ولایتی» و «احکام سلطانیه» خوانده می‌شود، نفوذ و تأثیر دارد. درباره این مسأله باید گفت بدون شک در دین مقدس اسلام قانونگذار اصلی خدای متعال است و آن احکام و قوانین اجتماعی که خدای متعال جعل و تشریح فرموده، تا روز قیامت، ثابت است و هرگز دستخوش نسخ و فسخ و مسخ نمی‌گردد و هیچ شخصی، خواه حقیقی یا حقوقی و هیچ گروهی اعم از فقها و غیر فقها، حق تغییر و تحریف آنها را ندارد، چنان که احکام و قوانین فردی الهی نیز چنین است. تغییر اوامر و نواهی الهی، در حکم شرک در ربوبیت تشریحی خدای متعال است. هیچ مسلمانی - اعم از سنی و شیعی - نمی‌تواند بپذیرد که کسی حق دارد احکام الهی را دگرگون کند یا اعتبار همه قوانین حاکم بر جامعه اسلامی در گرو شورا است. چنین توهماتی خلاف ضرورت اسلام است؛ ضرورت اسلام حق وضع همه قوانین را از شورا سلب می‌کند. آنچه در زمینه قانونگذاری، جای بحث و نظر می‌تواند باشد فقط این است که آیا شورا می‌تواند قوانین جزئی و موقت یا به تعبیری احکام ثانویه را که مورد حاجت جامعه مسلمین در هر مقطع خاص تاریخی است - وضع کند یا

نه. نفی یا اثبات این امر، البته از ضروریات اسلام نیست. پس از این مقدمه می‌گوییم: در زمینه تأثیر شورا در وضع قوانین جزئی و موقت هم، مسائل فرعی متعددی پیش می‌آید؛ اولاً؛ این تأثیر به دو گونه قابل تصور است: الف) قوانین جزئی موقت مورد نیاز جامعه - از قبیل احکام و مقررات راهنمایی و رانندگی - به وسیله مردم وضع شود؛ یا بدین ترتیب که به آراء عمومی رجوع کنند و از یکایک افراد جامعه نظر بخواهند و رأی اکثریت آنان را بپذیرند و به مرحله عمل و اجراء درآورند و یا بدین شیوه که مردم کسانی را به عنوان نمایندگان خود برگزینند تا آنان قوانین جزئی و موقت را وضع کنند. به هر حال خود مردم قانونگذار باشند، چه با واسطه و غیر مستقیم و چه بی‌واسطه و مستقیم. ب) قوانین جزئی و موقت توسط ولی امر و حاکم مسلمین وضع شود؛ لکن وی مکلف باشد که نخست با همه مردم یا نمایندگانشان مشاوره کند و آراء مختلف آنان را بشنود و سپس با عنایت به رأی آنان، قانونی وضع کند. وظیفه حاکم مسلمین - که قانونگذار هم هست - این باشد که در مقام قانونگذاری، برای رأی مردم قدر و بهایی قائل شود. حال، سؤال این است که تأثیر شورا در وضع احکام سلطانی به کدامیک از این دو صورت باید باشد؟ ثانیاً؛ آیا باید همه مردم در وضع همه قوانین جزئی و موقت دخالت و تأثیر داشته باشند یا باید در میان قوانین جزئی و موقت فرق گذاشت، بعضی را به همه مردم و بعضی دیگر را به پاره‌ای از مردم - که دانش و آگاهی خاصی دارند - ارجاع کرد؟ ثالثاً؛ اگر بنا باشد که قانونگذار حاکم مسلمین باشد، نه خود مسلمین و روی موظف باشد به شورا رجوع کند، در موارد اختلاف چه باید کرد؟ چون یقیناً اعضای شورا اختلافاتی خواهند داشت و به ناچار درباره هر مسأله‌ای به اکثریت و اقلیتی منقسم خواهند شد، جای این سؤال هست که به هنگام تعارض میان رأی اکثریت و رأی حاکم، کدامیک را باید معتبر دانست؟ و آیا رأی اکثریت، برای حاکم مسلمین الزام آور است، هر چند خودش به خلاف آن قطع داشته و طرفدار اقلیت شورا باشد؟ به دیگر سخن، آیا تأثیر شورا در وضع احکام سلطانی، فقط تا این حد است که زوایا و خفایای مطلب را پیش چشم ولی امر مسلمین آورد و ظرایف و لطایف کار را به او نشان دهد تا وی با روشن بینی و بصیرت بیشتری، قانونی را وضع کند یا این که شورا بر ولی امر مسلمین حکومت دارد؟ آیا اعتبار و قانونیت قانون در گرو رأی و نظر شورا است یا نه؟ این یکی از مسائل مهمی است که در باب شورا طرح می‌شود. از آنجا که منابع فقهی و حقوقی ما کتاب و سنت است طبعاً پاسخ این پرسشها نیز باید بر اساس آیات و روایات داده شود. شورا در قرآن پاره‌ای از آیات قرآن کریم نقل می‌کند که بعضی از اشخاص، در امور و شؤون مختلف با اطرافیان خود مشاوره می‌کرده‌اند. این آیات برخی از وقایع تاریخی را گزارش می‌کنند و جنبه تشریحی ندارند، مثلاً قرآن واکنش «بلقیس» ملکه سبا را در برابر نامه حضرت سلیمان - علی نبینا و آله و علیه السلام - این گونه بازگو می‌کند که: «قالت یا ایها الملؤا انی القی الی کتاب کریم \* انه من سلیمان و انه بسم الله الرحمن الرحیم \* الا تعلوا علی و اتونی مسلمین \* قالت یا ایها الملؤا افتونی فی امری ما کنت قاطعهً امرا حتی تشهدون (۳)؛ (ملکه سبا) گفت: ای اشراف! نامه پرارزشی به سوی من افکنده شده \* این نامه از سلیمان است و چنین می‌باشد! به نام خداوند بخشنده مهربان \* توصیه من این است که نسبت به من برتری جویی نکنید و به سوی من آید در حالی که تسلیم حق هستید \* (سپس) گفت: ای اشراف و بزرگان! نظر خود را در این امر مهم به من بازگویید، که من هیچ کار مهمی را بدون حضور و مشورت شما انجام نداده‌ام». در جای دیگر می‌خوانیم که یکی از پیروان حضرت موسی (علیه السلام) با یکی از دشمنان آن حضرت نزاع کرد، پیرو آن حضرت از او کمک خواست، حضرت موسی (علیه السلام) مشتت به دشمن زد که بی‌جانش کرد، روز دیگر همان شخص تقاضای کمک کرد... در این میان اخباری از دربار فرعون به موسی (علیه السلام) رسید؛ «و جاء رجل من اقصى المدینه یسعی قال یا موسی ان الملاء یأترون بک لیقتلوك فاخرج انی لک من الناصحین (۴)؛ و (در این هنگام) مردی با سرعت از دورترین نقطه شهر (مرکز فرعونیان آمد و گفت: ای موسی! این جمعیت برای کشتن تو به مشورت نشسته‌اند، فوراً (از شهر) خارج شو که من از خیرخواهان توام.» پیداست که فرعون، در باب کشتن حضرت موسی - به کیفر این که آن حضرت مردی قبطی را کشته بوده است - با پیرامونیان خود به مشاوره نشسته بوده است. این گونه آیات به خوبی نشان می‌دهد که در سرتاسر تاریخ بشری، استفتا و نظرخواهی از دیگران و

ائتمار و مشاوره با آنان امری بوده است که در میان عقلا و خردمندان، رواج و شیوع تمام داشته است، تا آنجا که کسی همچون فرعون که «أنا ربکم الاعلی» می‌گفت خود را از شورا بی‌نیاز نمی‌دید. پس ائتمار و مشاوره به عنوان یک قاعده شرعی و تعبدی توسط اسلام ابداع نشده است بلکه همه آدمیان، حتی مستبدترین و خودکامه‌ترین حکام و سلاطین تاریخ - کمابیش - به سودمندی و کارگشایی آن اعتراف داشته و دارند. از این قسم آیات نمی‌توان موضع و میزان اعتبار شورا در اسلام را دریافت. با صرف نظر از بناء عقلا- نیز می‌توان حسن مشورت را حکمی عقلی دانست، زیرا وقتی که حصول یک مصلحت مطلوب است و کوششها همه صرف تحصیل آن می‌شود طبعاً شناخت راههای گوناگون تحصیل آن مصلحت و فهم بهترین آن راهها مطلوب خواهد بود. مشورت یکی از اموری است که ما را به شناخت طرق مختلف تحصیل یک مصلحت و فهم بهترین آنها توانا می‌سازد. بر اثر ریزنی و تبادل نظر، جهات ابهام مسائل و مشکلات زدوده می‌شود و حقایق برای آدمی آشکارتر و روشنتر می‌گردد و انسان قدرت می‌یابد که با بصیرت و روشن بینی هرچه بیشتر به کاری روی آورد و بدان دست یازد. پس مشورت نیز مطلوبیت خواهد یافت. بنابراین می‌توان گفت که عقل حکم می‌کند به حسن مشورت برای کشف مصلحت و بهترین راه نیل به آن. در دو آیه نیز، به زن و شوهر سفارش شده است که در امور و شؤون مربوط به زندگی خانوادگی، با یکدیگر مشورت کنند؛ «و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن اراد ان یتیم الرضاعه... فان ارادا فصالاً عن تراض منهما و تشاور فلا جناح علیهما (۵)؛ مادران، فرزندان خود را دو سال تمام، شیر می‌دهند این برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند... و اگر آن دو، با رضایت یکدیگر و مشورت بخواهند کودک را (زودتر) از شیر بازگیرند، گناهی بر آنان نیست.» «و اتمروا بینکم بمعروف (۶)؛ و (درباره فرزندان کار را) با مشاوره شایسته انجام دهید.» این دو آیه که در آنها با الفاظ تشاور و ائتمار، سفارش به مشورت در موارد خاص شده است در مباحث «اخلاق در خانواده» باید بررسی شود. اما آنچه برای موضوع بحث و تحقیق ما می‌تواند بیشتر مفید باشد دو آیه شریفه است که اکنون بدانها می‌پردازیم. نخستین آیه خطاب به پیامبر گرامی اسلامی (صلی الله علیه و آله) است که می‌فرماید: «فبما رحمة من الله لنت لهم و لو كنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین (۷)؛ به سبب بخشایش خدای متعال، با آنان نرمخو شده‌ای؛ اگر تندخو و سختدل می‌بودی از پیرامونت پراکنده می‌شدند. از آنان درگذر و برایشان از (خدای متعال) آمرزش بخواه و با آنان، در کارها مشورت کن. پس هنگامی که تصمیم گرفتی بر خدای متعال توکل کن که خدای متعال توکل کنندگان را دوست می‌دارد.» آیا مفاد این آیه این است که قوانین اجتماعی حاکم بر جامعه مسلمین اعتبار و قانونیت خود را از رأی مردم کسب می‌کنند؟ آیا خدای متعال که اوامر و نواهی خود را، توسط پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله) به مردم ابلاغ کرده و آنان را از هرگونه چون و چرا و مخالفت نسبت به احکام الهی، به شدت منع و تحذیر کرده است، از پیامبر خود می‌خواهد که در مقام وضع قانون، رأی مردم را ملحوظ و محترم بدارد؟ آیا می‌توان به قرآن نسبت داد که برای مردم در وضع احکام و قوانین کلی و ثابت - اعم از فردی و اجتماعی - حقی قائل است؟ آیا مفاد این آیه این است که مشروعیت و قانونیت حکومت شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله) به رأی مردم بستگی دارد؟ آیا خدای متعال که پیامبر را بیش از خود مؤمنان نسبت به مؤمنان، صاحب حق می‌شناسد «النبی اولی بالمؤمنین من أنفسهم» (۸) اعتبار حاکمیت و ولایت او را منوط به موافقت عمومی مردم می‌داند؟ به روشنی پیداست که در این آیه شریفه، سخنی از ارزش بخشیدن جامعه به قوانین یا تفویض حق حکومت به کسی از طرف جامعه مطرح نیست. پس این مطلب - که خلاف ضرورت دین است - از مفاد این آیه هم بیرون می‌ماند. اگر در آنچه قبل از جمله «و شاورهم فی الامر» آمده است نیک تأمل کنیم، در می‌یابیم که امر به مشاورت با مردم مقتضای رحمت و اسعه الهی نسبت به امت اسلامی است. توضیح آن که: اگر پیامبر گرامی اسلام در کارها و به هنگام وضع احکام سلطانیه با مسلمین مشورت نمی‌کرد، عدم مشاوره وی سبب می‌شد که مردم او را شخص مستبدی پندارند که به افکار و آراء، نیازها و خواسته‌ها و مسائل و مشکلات مردم هیچ گونه اعتنایی ندارد و بی آن که ارزشی برای آنان قائل باشد زمام امور و شؤون

مختلف زندگیشان را به دست گرفته است و قوانینی وضع می‌کند و عمل بدانها را از آنها می‌خواهد؛ قوانینی که چه بسا برخلاف مصالح اجتماعی افراد جامعه باشد. اگر در نظر آوریم که ایمان، مراتب و درجات بی‌شمار دارد و همه مردم واجد مدارج عالی ایمان نیستند و اگر نیز از این نکته غافل نباشیم که برای مسلمین صدر اسلام - که نسبت به جاهلیت و شرک و کفر قریب العهد بودند - مسائلی از قبیل عصمت پیامبر و ولایت مطلقه وی چندان مفهوم و مقبول نبود؛ و نیز اگر فراموش نکنیم که در آن زمان، مثل هر زمان دیگری، گروه پرشماری از افراد جامعه، اگرچه اظهار اسلام و مسلمانی می‌کردند، در واقع منافقانی بودند که سعی داشتند به هر طریق ممکن در امور و شؤون جامعه اسلامی اختلال و هرج و مرج پدید آورند و نگذارند که کارها سر و سامان یابد و مسلمین روی آسایش و بهروزی ببینند، آنگاه به خوبی می‌فهمیم که پیدایش چنان توهمات و وسوسه‌ها در اذهان و نفوس مردم، امری بعید نبوده است. به همین علت بارها، وقتی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) به کاری فرمان می‌داد از او می‌پرسیدند که آیا از جانب خدای متعال سخن می‌گویی یا از نزد خود؟ و آنچه در دل نهان می‌داشتند این بود که اگر او از نزد خود سخن می‌گوید و فرمان می‌دهد، مکلف به فرمانبرداری و پیروی نیستیم. اگر آن گمانهای باطل و خیالات خام به جان و دل مردم راه می‌یافت و توسط تشکیکات و وسوسه‌انگیزی‌های منافقین و دیگر دشمنان اسلام تقویت می‌شد، محبت مسلمین نسبت به پیامبر (صلی الله علیه و آله) به تدریج رو به کاستی می‌نهاد و این امر موجب می‌شد که آنان از پیرامون وی پراکنده شوند و راه عصیان و سرکشی در پیش گیرند. بدین ترتیب زمامداری و رهبری آن حضرت، روز به روز ضعیف‌تر می‌گشت و با ضعیف و ناتوان شدن دستگاه حکومت، مقدمات از دست رفتن وحدت جامعه و از هم پاشیدن اجتماع مردم فراهم می‌آمد. در نتیجه هم دنیای مردم تباہ می‌شد و هم آخرتشان؛ از طرفی از برکات بی‌شمار زمامداری و رهبری آن بزرگمرد الهی، در همین دنیا محروم و بی‌نصیب می‌ماندند و از طرف دیگر، چون نسبت به وی عصیان و مخالفت می‌ورزیدند به ورطه کفر در افتاده، به عذاب اخروی گرفتار می‌شدند. خدای متعال، از باب لطف و مرحمتی که به همه آدمیان دارد، به پیامبرش امر می‌کند که به هنگام وضع قوانین جزئی و موقت، با آنان به مشورت بنشیند و به رایزنی بپردازد و با گوش سپردن به سخنانشان به افکار و آراء آنان پی‌برد، از نیازها و خواسته‌های آنان با خبر شود، و بدین شیوه راه آن همه پیامدهای فاسد را می‌بندد. به تعبیر دیگر، همان‌گونه که نرمخو بودن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) و تندخو و سختدل نبودن وی این فایده را دارد که مردم از پیرامون او نمی‌پراکنند، در گذشتن او از آنان و آمرزش خواستش برای آنان و مشورت کردنش با آنان همه مانع پراکندگی آنان از اطراف وی می‌شود. خدای متعال چون نهایت لطف و رحمت را به بندگان خود دارد، می‌خواهد که از برکات عظیم مادی و معنوی حکومت و ولایت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) بی‌بهره نمانند و برای آن که این بهره‌برداری امکان‌پذیر شود آن حضرت را نرمخوی و مهربان می‌کند و از وی می‌خواهد که هم خود از گناهان و لغزش‌های مردم چشم‌پوشد و هم از خدای متعال برایشان درخواست آمرزش کند و در کارها نیز با آنان مشورت داشته باشد. کوتاه سخن این که، «شاورهم فی الامر» دستوری است همانند «اعف عنهم» و «استغفرلهم»؛ یعنی امر به مشاوره هم، مانند امر به عفو و استغفار برای جذب قلوب مردم و جلب موافقت جامعه و - در نهایت - حفظ مصالح اجتماعی است. پس این آیه در مقام تأسیس این اصل نیست که قانون حاکم بر جامعه و زمامدار و رهبر مردم، باید توسط خود مردم تعیین شود. این آیه می‌گوید زمامدار و رهبر مردم چگونه می‌تواند به بهترین شیوه، قانون معتبر جامعه را اجراء کند. ذیل آیه نیز، شاهد برداشت ماست که می‌فرماید: «فاذا عزم فتوکل علی الله؛ پس هنگامی که تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن». این جمله دلالت دارد بر این که، پس از مشاوره و بعد از آن که بعضی امور خفی به ظهور پیوست یا میزان موافقت و مخالفت مردم نسبت به راه حل مسأله و روش رفع مشکل معلوم شد، پیامبر (صلی الله علیه و آله) ملزم نیست که رأی اکثریت مردم را بپذیرد و به مرحله عمل درآورد. کمکی که مشورت به ولی امر مسلمین می‌کند این است که هم خود مسأله و هم راه حل پیشنهادی او برای مسأله را روشنتر می‌سازد و بعضی از امور مرتبط با مسأله را - که احیاناً از چشم او دور مانده - آشکار می‌کند و پس از پایان مشاوره، ولی امر بر اساس مصلحت جامعه



اسلامی تصمیم می‌گیرد؛ خواه مصلحت اقتضا کند که بر وفق رأی اکثریت مردم عمل شود - مانند آنچه به هنگام جنگ احد پیش آمد - و خواه مقتضای مصلحت، عمل کردن بر خلاف رأی اکثریت باشد و چنین نباشد که موافقت با اکثریت، مصلحتی قوی‌تر از مصلحت خود کار داشته باشد. به هر حال، عزم او تابع رأی اکثریت اعضای شورا نیست؛ وی محکوم مردم نیست و نمی‌تواند مکلف باشد به این که احکام و مقرراتی وضع کند که آنان بپسندند و بخواهند. آری فقط در آنجا که ادله طرفین (اکثریت و اقلیت) کاملاً مساوی باشد یا هیچ یک از طرفین برای قول خود دلیلی نداشته باشد، چون به هر حال باید یکی از دو قول را برگزید، رهبر رأی اکثریت را می‌پذیرد و قانونیت می‌دهد. پس رأی رهبر مطاع و متبع است، نه رأی اکثریت افراد شورا. آیه مورد بحث هرگز دلالت ندارد بر این که رهبر مکلف است مطیع رأی اکثریت مردم باشد، این آیه حتی وجوب مشاوره با مردم را هم نمی‌رساند. آیا می‌توان گفت که عفو کردن مردم و استغفار برای آنان بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) واجب است؟ همان گونه که عفو و استغفار، به عنوان دو کار خوب اخلاقی توصیه شده است، مشاوره نیز اخلاقاً کار خوبی است و به همین جهت به آن سفارش شده است و همان طور که رهبر ملزم نیست همیشه عفو کند - و حتی گاهی حق ندارد که از گناهی درگذرد - لزومی هم ندارد که در همه کارها با دیگران به مشورت بپردازد. اینک به ذکر دومین آیه که برای موضوع بحث و تحقیق ما سودمند است می‌پردازیم: «فما أوتیتم من شیء فمتاع الحیوة الدنیا و ما عند الله خیر و أبقى للذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون \* و الذین یتجنبنون کبائر الاثم و الفواحش و اذا ما غضبوا هم یتغفرون \* و الذین استجابوا لربهم و أقاموا الصلوة و أمرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون \* و الذین اذا اصابهم البغی هم ینتصرون (۹)؛ آنچه به شما داده‌اند بهره زندگی اینجهانی است و آنچه در نزد خدای متعال هست بهتر و پایدارتر است برای کسانی که ایمان دارند و بر پروردگارشان توکل می‌کنند \* و کسانی که از گناهان بزرگ و بدکاریها کناره می‌گیرند و چون به خشم می‌آیند می‌بخشایند \* و کسانی که دعوت پروردگارشان را می‌پذیرند و نماز را به پای می‌دارند و کارشان در میان خود، به مشورت است و از آنچه روزیشان کرده‌ایم انفاق می‌کنند \* و کسانی که هرگاه ستمی به آنها برسد طلب یاری و انتقام می‌کنند». در این آیه شریفه، جمله «و امرهم شوری بینهم» در ردیف اوصافی که خدای متعال برای مؤمنان ممتاز و نمونه ذکر فرموده، قرار گرفته است. در این آیه مطالب بسیاری است که سعی می‌کنیم به بیان مطالب مهمتر اکتفا ورزیم. مطلب اول: بدون شک، مطلوبیت همه اموری که قبل از جمله مورد بحث آمده احکام عامی است که هر یک منحل به احکام فردی می‌شود؛ یعنی درست است که ایمان، توکل بر خدای متعال، کناره گرفتن از گناهان بزرگ و بدکاریها، بخشودن دیگران هنگام خشم، پاسخ مثبت به خدای متعال دادن، بر پای داشتن نماز، بخشیدن بخشی از دارایی به نیازمندان و انتقام گرفتن از ستمگران همه به جمع نسبت داده شده است، اما این بدان معنا نیست که هر یک از این امور باید به نحو دسته جمعی حاصل شود و مثلاً همه باید به شکل گروهی، ایمان آورند یا بر خدای متعال توکل کنند. معنای «یتجنبنون کبائر الاثم و الفواحش» این نیست که فقط اجتناب عمومی از گناهان بزرگ و کارهای زشت مطلوب است. «أقاموا الصلوة» بدین معنا نیست که فقط نماز جماعت خوب است بلکه اگر کسی به تنهایی نیز این امور را انجام دهد، مشمول آیه می‌گردد و مثلاً کسی که به تنهایی انفاق می‌کند مشمول «مما رزقناهم ینفقون» خواهد بود. کوتاه سخن آن که، هر یک از این احکام، حکم عامی است که به احکام فردی بی‌شمار انحلال می‌یابد. سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا مطلوبیت مشورت هم که از آیه شریفه استفاده می‌شود از همین قبیل است یا نه؟ سه احتمال پیش روی ماست: احتمال نخست این که، مطلوبیت مشاوره نیز حکم عامی است که منحل به احکام فردی می‌گردد؛ یعنی یکی از اوصاف هر فرد مؤمن این است که در کارهای خود مستبد و خودکامه نیست بلکه برای کشف مصلحت خود و فهم بهترین راه رسیدن به آن، از آراء و نظرات دیگر مردم استفاده می‌کند. هر مؤمنی در امور و شؤون مربوط به خود، با دیگران مشاوره دارد و از دانش و آگاهی آنها سود می‌جوید. احتمال دوم کاملاً مخالف احتمال نخست است؛ یعنی مؤمنین را دارای این صفت می‌داند که در امور و شؤون مربوط به کل جامعه با همدیگر به مشورت می‌پردازند. پس آیه شریفه به امر جمعی اشاره می‌کند و به

مشورت در مسائل شخصی و فردی کاری ندارد. احتمال سوم این است که آیه شریفه به هیچ یک از این دو اختصاص ندارد بلکه مطلق مشورت را مدح می‌فرماید، خواه در امور فردی و شخصی باشد و خواه در امور اجتماعی و عمومی. از همه ضعیف‌تر، احتمال اول است؛ زیرا ظهور «امرهم شوری بینهم» در جمعیت بسی بیشتر از ظهور سایر جملاتی است که پیش و پس از آن آمده است. اگر آیه شریفه اختصاص به مشورتهای مربوط به امور فردی داشت و مراد این بود که هر کسی باید (یا بهتر آن است که) در کارهای خودش، با دیگران مشاوره کند، به حسب فهم ما بهتر بود که می‌فرمود: امرهم شوری بینهم لکن می‌بینیم که کلمه مفرد امر به ضمیر جمع هم اضافه شده است. آیه ظهور قوی دارد در این که امر مستند به جامعه است نه به فرد. پس دو احتمال دوم و سوم اقوی هستند، و از این دو، احتمال دوم قویتر است، اگر متعین نباشد؛ یعنی اگر مراد فقط امور اجتماعی نباشد، لاقلاً شامل امور اجتماعی هم می‌شود. پس بدون شک در این آیه کریمه مشاوره برای امور اجتماعی، ممدوح و ستوده قلمداد شده است. مطلب دوم: در آیه شریفه مشاوره مورد مدح و ستایش واقع شده است - به تعبیر اصولیون بر اساس دلیل حکمت - مفاد این مدح این است که عمل کردن مستشیر بر طبق رأی مستشاران - در صورتی که قطع به خلاف رأیشان نداشته باشد - ممدوح و ستوده است. مطلوبیت مشورت به جهت آن است که طریقی به سوی کشف مصلحت و فهم بهترین راه وصول به آن است. پس اگر بر اثر مشورت چنان کشف و فهمی حاصل شد، عمل بر طبق آن کشف و فهم نیز متعلق مدح خواهد بود و الا مشورت کاری لغو است. در روایات، کسی را که با شخصی بصیری به مشاوره پردازد و آنگاه با رأی وی مخالفت کند نکوهیده‌اند. خلاصه آن که به دلالت حکمت استفاده می‌شود که باید به مشورت ترتیب اثر داده شود. اینک این سؤال رخ می‌نماید که آیا ترتیب اثر دادن به مشورت فقط اخلاقاً امری ممدوح است یا وجوب شرعی و الزام قانونی هم دارد؟ آیا عمل کردن بر وفق رأی مستشاران - در حالی که قطع به خلاف رأی آنان حاصل نباشد - مانند نفس مشاوره، فقط مدح اخلاقی دارد یا آن که شخص مستشیر شرعاً مکلف و قانوناً ملزم است که در مقام عمل با مستشاران موافقت کند؟ آیا اگر مستشیر عملاً - با مستشاران مخالفت کرد، مرتکب گناهی شده است و تحت تعقیب قانونی قرار خواهد گرفت؟ باز سه احتمال رخ می‌نماید: احتمال اول این که، امر به مشاوره یا یک امر ارشادی است یا حداکثر مقتضی استحباب موافقت عملی با نظر اکثریت مستشاران است. بر طبق این احتمال، موافقت عملی با نظر اکثریت مستشاران امر استحبابی یا به تعبیر دیگر امر اخلاقی دارد و نه بیشتر. احتمال دوم این است که نتیجه مشورت، یعنی همان رأی اکثریت مستشاران، برای مؤمنان مشروعیت و قانونیت دارد و از عمل به آن گریزی نیست. بر وفق این احتمال، مشورت حکمی شرعی و قانونی پدید می‌آورد. احتمال سوم این که، آیه شریفه در مقام بیان هیچ یک از دو احتمال مذکور نیست، بلکه فقط اصل شور و شورا را مدح می‌کند. آیه در مقام بیان این نیست که آیا مشورت حکم شرعی و قانونی نیز می‌آورد یا نه؟ آیه فقط اصل مشورت را اخلاقاً ممدوح می‌داند و طبعاً هم شامل مواردی می‌شود که عمل بر وفق نظر اکثریت مستشاران مستحب و اخلاقاً ممدوح است و هم مواردی را در برمی‌گیرد که عمل به نتیجه مشورت بنا به دلیلی خاص، وجوب شرعی و الزام قانونی نیز دارد. نمونه این نکته در جملات قبل و بعد «امرهم شوری بینهم» نیز وجود دارد مثلاً - «اقاموا الصلوة» به هیچ روی، در مقام تشریح وجوب نماز نیست، حتی مورد این جمله نمازهای واجب نیست. خدای متعال در این جمله، نمازگزاران را مدح می‌فرماید، چه کسانی که نمازهای واجب را به جای می‌آورند و چه آنان که نمازهای مستحب را انجام می‌دهند. اما به هر حال، این جمله در مقام بیان این نیست که نماز واجب کدام است و نماز مستحب چیست و «مما رزقناهم ینفقون» هم هرگز انفاق را واجب نمی‌کند و حتی موردش نیز انفاقهایی واجب نیست بلکه انفاق کنندگان را می‌ستاید. البته بعضی از انفاق‌ها - بنا به ادله‌ای خاص - واجب است، مانند نفقه پدر فقیر و بعضی دیگر مستحب است. اما این جمله حتی در مقام بیان این نیست که آیا همه انفاقها واجب یا همگی مستحب است. به همین گونه «امرهم شوری بینهم» هم فقط در مقام مدح اصل مشاوره است و البته رجحان عمل بر وفق رأی اکثریت مستشاران را - در صورتی که قطع به خلاف آن حاصل نباشد - نیز می‌رساند؛ لکن هیچ‌گاه بر وجوب نفس مشورت و وجوب عمل به نتیجه مشورت دلالت ندارد. از

میان این سه احتمال، ظاهراً احتمال سوم متعین است. سیاق چهار آیه مذکور نشان می‌دهد که خدای متعال در مقام مطلق مدح و ستایش است، اعم از مدحی که به افعال واجب تعلق می‌گیرد و مدحی که به افعال مستحب متعلق است. بعضی از اموری که در این آیات آمده است استحباب دارد نه وجوب؛ مانند فرو خوردن خشم و در گذشتن از خطاهای دیگران، که وجوبشان مسلم نیست مگر به عنوان ثانوی؛ یعنی در آنجا که مثلاً- موجب ابتلا- به حرام گردد. همچنین جمله «مرهم شوری بینهم» در مقام بیان این نیست که مشورت در کجا واجب است و در کجا مستحب و نیز بیان نمی‌کند که پس از انجام یافتن مشورت، اتباع از رأی اکثریت مستشاران در کجا واجب است و در کجا مستحب. این جمله در مقام بیان ممدوح بودن اصل مشورت است؛ که این نیز، بنا به قرائن عقلی و لبی، از مواردی انصراف دارد، از جمله آنجا که انسان به مطلب یقین داشته باشد و هرگز احتمال دگرگون شدن رأی خود را ندهد. همچنین بیانگر این نیز می‌تواند باشد که اطاعت از نظر اکثریت مستشاران ممدوح است؛ که این هم از مواردی منصرف است، مثل آنجا که مستشیر، در اثنای مشاوره و تبادل آراء، به مطلبی قطع بیابد و رأی اکثریت مستشاران بر خلاف قطع وی باشد. البته این گونه موارد نادر است. مطلب سوم: با چه کسانی باید به مشورت پرداخت؟ با همه اعضای جامعه یا با افراد و گروههای خاصی از جامعه؟ پاسخ این است که در شرع مقدس اسلام، تحدید نشده است که مستشاران چه کسانی باید باشند؛ (۱۰) و آیا همه مردم باید طرف مشورت واقع شوند یا افراد و گروههای خاصی از مردم؛ و آیا فقط مردان حق دارند که مستشار باشند یا زنان نیز از این حق برخوردارند؛ و آیا سن و طول عمر نیز در این امر دخالت دارد به گونه‌ای که اگر کسی سنش از مقدار معینی کمتر باشد نتواند مستشار دیگران شود؛ و آیا برای مستشار بودن، داشتن خصوصیتی اجتماعی یا فرهنگی ضرورت دارد؟ سکوت شارع مقدس در این موارد، به خوبی مؤید این است که در دین اسلام، قاعده‌ای تأسیسی به نام شورا در کار نیست. البته عقل حکم می‌کند که باید با کسانی مشورت کرد که واجد دو شرط اساسی باشند: نخست این که نسبت به موضوع مورد مشورت آگاهی و بصیرت داشته باشند؛ دوم این که عادل و متقی باشند تا در مشورت خیانت نکنند، همان چیزی را که می‌دانند و در می‌یابند اظهار دارند. بنابراین، آنچه با قطع و یقین می‌توان گفت این است که در هر امری نباید با همه افراد جامعه مشاوره کرد. پی نوشتها: ۱. احزاب / ۳۶. ۲. منظور از شورا یکی از این سه امر می‌تواند باشد: الف) شورای همه مسلمانان ب) شورای منتخبین مسلمانان ج) شورای گروه خاصی از مسلمانان مثل شورای اهل حل و عقد، شورای فقهاء و... ۳. نمل / ۲۹ - ۴۳۲. ۴. قصص / ۲۰. ۵. بقره / ۲۳۳. ۶. طلاق / ۶. ۷. آل عمران / ۱۵۹. ۸. «پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است» احزاب / ۹۶. ۹. شوری / ۳۶ - ۱۰۳۹. در روایات اسلامی به برخی از ویژگی‌های مشاوران اشاره شده است مانند عهدنامه حضرت علی (علیه السلام) خطاب به مالک اشتر که می‌فرماید: «و لا تدخلن فی مشورتک بخیلا- يعدل بک عن الفضل و يعدک الفقر و لا جانا یضعفک عن الامور و لا حریصا یزین لک الشره بالجور فان البخل و الجبن و الحرص غرائز شتی یجمعها سوء الظن بالله؛ و بخیل را در مشورت خود داخل مکن زیرا تو را از نیکی و بخشش باز می‌دارد و به تو وعده فقر و ناداری می‌دهد و نه ترسو را چون تو را از اقدام در کارها سست می‌گرداند و نه حریص و آزمند را که شدت حرص و آز را با ستم، زیبا جلوه می‌دهد همانا بخل و ترس و حرص غرائز گوناگونی هستند که قدر جامع آنها بدگمانی به خداوند متعال است» نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۵۳، ص ۴۳۰ و ر.ک. به بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۱۰۳ روایت ۳۳. منبع: حقوق و سیاست در قرآن / خ نویسنده: آیت الله مصباح یزدی (دامت برکاته)

## شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۲)

شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۲) موارد مشورت آیا در همه امور و شؤون اجتماعی باید مشورت کرد یا در پاره‌ای از آنها؟ آیا حاکم برای تدبیر و اداره جامعه، باید با دیگران به مشورت بنشیند؟ در پاسخ باید گفت: قرآن در مقام بیان این نیست که مشورت در کجا وجوب شرعی و قانونی دارد و رأی اکثریت یا همه مستشاران در کجا حجت است. پس با استناد به اطلاق یا عموم آیات

نمی‌توان پاسخ این دو پرسش را یافت. دو آیه مذکور چنان اطلاق ندارند که بتوان از آن استفاده کرد که مشورت در همه جا واجب است؛ همچنین دارای چنان عمومی نیستند که وجوب عمل به رأی اکثریت مستشاران را در همه جا برساند. اگر دلیلی خاص در دست می‌بود که بر وجوب مشورت یا وجوب اطاعت از رأی اکثریت مستشاران دلالت می‌کرد، باید بررسی می‌کردیم که آن دلیل خاص چه اقتضایی دارد و چه کسانی را به عنوان مستشار می‌شناسد. اما ما نه خود چنین دلیلی در کتاب و سنت یافته‌ایم و نه شنیده یا خوانده‌ایم که کسی ادعا کرده باشد که در شرع مقدس اسلام، امری تعبدی درباره موردی خاص، وارد شده است و بر وجوب مشورت یا وجوب پیروی از اکثریت مستشاران، در آن مورد دلالت دارد. چون چنین دلیل خاص تعبدی در دست نیست، برای یافتن پاسخ آن دو پرسش باید به عقل رجوع کرد. عقل حکم می‌کند در مواردی که مصلحت لازم الاستیفایی در کار باشد و حاکم جامعه خودش با قطع و یقین آن را نشناسد و شناختن آن جز از راه مشورت، ممکن و مقدور نباشد - یا دست کم، احتمال این که آن مصلحت از راه مشورت بهتر از هر راه دیگری شناخته شود قوی باشد و احتمال این که به طریق دیگری غیر از مشورت بهتر معلوم گردد ضعیف باشد - مشورت واجب است. از سویی نباید یکی از مصالح جامعه اسلامی تفویت شود و از سوی دیگر، تنها راه یا بهترین راه شناخت آن مصلحت و شیوه استیفا و تحصیل آن، مشورت است. در چنین وضعی باید با دیگران به مشاوره پرداخت و از آراء و نظرات کارآگاهان مورد اعتماد کمک گرفت و سود جست. این همان حسن عقلی مشورت است که قبلاً بدان اشاره شد. همچنین عقل حکم می‌کند که اگر بر اثر مشورت، حاکم واقع را کشف کرد و مصلحت را به قطع و یقین، شناخت و بهترین راه تحصیل آن را کاملاً دریافت، باید بر طبق قطع و یقین خود عمل کند؛ و اگر پس از انجام یافتن مشورت، خود را دستخوش شک و تردید دید و امر دایر شد بین این که یا یکی از دو طرف شک را برگزیند یا رأی اکثریت مستشاران را - که همه کاردان و محلث و ثوقند - رأی اکثریت اعضای شورا را باید ترجیح دهد. اما اگر مصلحت لازم الاستیفایی در کار نباشد یا باشد و حاکم خودش، آن را به خوبی بشناسد یا نشناسد اما بهترین راه یا تنها راه شناخت آن مشورت نباشد، به حکم عقل مشورت نه فقط وجوب ندارد بلکه اساساً مورد حاجت نیست. و به فرض انجام یافتن مشورت، پیروی رأی اکثریت افراد شورا، به هیچ روی واجب (و حتی راجح) نیست، مگر این که در موضوعی خاص یک دلیل تعبدی داشته باشیم و گفتیم که از چنین دلیل خاصی اثر و نشانی ندیده‌ایم. (۱۱) به عبارت دیگر، مطلوبیت و حسن مشورت، فقط برای کسانی است که احتمال بدهند به وسیله آن، از نظرات دیگران سود می‌جویند و مجهولی را کشف می‌کنند. پس مشورت موضوعیت ندارد و حسن آن، حسن طریقی است؛ یعنی برای آن است که از روی یکی از امور واقعی پرده بردارد و جهلی یا اشتباهی را مرتفع سازد. بنابراین چنین نیست که در همه امور و شؤون اجتماعی مشورت واجب باشد فقط در آنجا که استیفاء و تحصیل مصلحتی ضروری باشد و مشاوره تنها راه یا بهترین راه شناخت شیوه صحیح و مطلوب تحصیل آن مصلحت باشد، مشورت وجوب می‌یابد. همچنین چنین نیست که در جمیع مشاوره‌ها پیروی از اکثریت مستشاران واجب باشد. تنها در آنجا که اصل مشورت وجوب داشته باشد و مستشاران کاردان و محلث و ثوق باشند و مستشیر خودش در نتیجه مشورت، صحیح‌ترین و مطلوب‌ترین شیوه تحصیل مصلحت را، با قطع و یقین نشناسد و در چنگال شک و تردد گرفتار بماند، اطاعت و اتباع از اکثریت مستشاران بر مستشیر واجب می‌شود. نتیجه‌ای که از مجموع سخنان ما برمی‌آید این است که شورا نه در وضع قانون تأثیر قاطع دارد و نه در تعیین مجری قانون؛ در زمینه قانونگذاری، وضع قوانین اولی و اصلی که از کلیت و ثبات برخوردار است - به حکم ضرورت اسلام، اختصاصاً از آن خدای متعال است - و انکار این مطلب موجب کفر و ارتداد خواهد بود؛ در وضع قوانین ثانوی و اضطراری نیز - که جزئی و موقت است - رأی شورا تعیین کننده نیست. به صرف این که اکثریت یا حتی کل افراد جامعه به قانونی رأی مثبت دهند، از لحاظ شرعی آن قانون، قانونیت و مشروعیت نمی‌یابد. حتی اگر همه مردم درباره امری، رأیی مخالف رأی ولی فقیه - که نظرات او شرعاً معتبر است - داشته باشند، باز رأی وی حاکم و مطاع و متبع است. هیچ دلیل نداریم بر این که رأی شورا یا نظر اکثریت یا همه مردم بر نظر و رأی ولی فقیه حاکمیت دارد. البته ممکن است که رأی و نظر

دیگران، احیاناً در رأی و نظر ولی فقیه و در تصمیمات او تأثیر کند؛ ولی به هر حال، تأثیر با حاکمیت فرق بسیار دارد. پس، از دیدگاه اسلامی، ارزش و اعتبار هیچ قانونی به رأی مردم وابسته نیست. در زمینه تعیین حاکم نیز، نصب پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) به منصب حکومت بر مسلمین، به حکم ضرورت دین اسلام و نصب ائمه اثنی عشر (علیهم السلام) به حکم ضرورت مذهب تشیع، از سوی خدای متعال صورت پذیرفته است، نه از طرف خود مسلمین و چون و چرا و شک و انکار در این مطلب موجب خروج از دین اسلام یا مذهب تشیع خواهد بود. در نصب دیگر حاکمان نیز نظر مردم تعیین کننده نیست زیرا ولایت بر انسان‌ها، اصالتاً مختص خدای متعال است و بنابراین، هموست که حق تفویض ولایت به دیگری را دارد، نه مردم که بر خودشان نیز ولایت ندارند. رأی مثبت همه یا بیشتر مردم به ولایت و حکومت یک شخص، به حاکمیت وی اعتبار و ارزش شرعی نمی‌بخشد. پس این سخن که نظام سیاسی اسلام، به استناد اصل شورا، قابل تطبیق بر نظام مردم سالاری غربی است، به هیچ روی، صحیح و پذیرفتنی نیست و مخصوصاً از دو آیه مورد بحث استنتاج نمی‌شود. جایگاه شورا در نظام سیاسی اسلام آیا این همه بدین معناست که شورا در نظام سیاسی اسلام، هیچ گونه نفوذ و تأثیری ندارد؟ نه، هرگز چنین نیست؛ بلکه در این نظام، شورا در موارد متعددی مشکل گشا و کارساز است، از جمله در زمینه قانونگذاری؛ توضیح آن که بی‌شک ولی امر مسلمین حق دارد احکام سلطانی، یعنی همان قوانین جزئی و موقت را وضع کند، اگرچه درباره حدود این حق و گستره این ولایت - کمابیش - اختلاف نظر هست. برای آن که قوانینی که وضع آنها در قلمرو ولایت فقیه است اعتبار و ارزش شرعی و قانونی بیابد باید موافق مصالح دنیوی و اخروی مردم تشخیص داده شود و تشخیص موافقت همه احکام سلطانی با مصالح مردم، شناخت عمیق و وسیع، نسبت به همه ابعاد و وجوه زندگی اجتماعی می‌طلبد؛ و ناگفته پیداست که حصول چنان معرفت ژرف و گسترده‌ای برای هیچ فرد غیر معصومی امکان پذیر نیست. ولی امر مسلمین هم، به هر حال انسانی است عادی و متعارف، و عادتاً در بیش از یکی دو شاخه از علوم و معارف بشری نمی‌تواند متخصص و کارآگاه باشد. از همین رو که حاکم غیر معصوم احاطه علمی بر جمیع امور و شؤون جامعه ندارد، ناگزیر باید با دانشمندان و کارشناسان علوم و فنون مختلف مشاوره و رایزنی داشته باشد. به وضوح معلوم است که برای قانونگذاری در هر یک از امور و شؤون گونه‌گون حیات جمعی به متخصصان و کارآگاهان همان بخش باید رجوع کرد، نه به همه مردم. رأی نظر کسانی که در آن بخش متخصص و کارآگاه نیستند چه حجیتی می‌تواند داشته باشد؟ مگر در امور شخصی و فردی، به غیر از کارشناسان رجوع می‌شود؟ مثلاً کسی که می‌خواهد خانه‌ای بسازد، برای یافتن یک طرح و نقشه خوب علاوه بر مهندس و معمار، آیا به بقال و عطار هم رجوع می‌کند؟ و آیا بیمار و دردمند برای درمان خود، هم با پزشک مشاوره و گفتگو می‌کند و هم با مورخ و نقاش؟ بقال، عطار، مورخ و نقاش گرچه هر کدام در علم و فن و حرفه خود، به عالیترین مدارج نائل آمده باشند، راجع به طرح و نقشه خانه و درمان بیماری و درد، نه حق ابراز رأی دارند و نه اگر سخنی بگویند مورد اعتنا واقع می‌شود. از این گذشته، برای حل و رفع مسائل و مشکلات هر بخش از امور و شؤون جامعه، با همه متخصصان و کارآگاهان آن بخش نیز نباید مشاوره کرد، بلکه فقط از اشخاص عادل و متقی آنها باید نظر خواست؛ زیرا نمی‌توان اطمینان داشت که اشخاص بی‌تقوا و فاسق و فاجر به مستشیر خود یعنی امت اسلامی و حاکم آن، خیانت نکنند. پس حاکم امت اسلامی برای وضع قانون و تصمیم‌گیری درباره هر یک از مسائل و مشکلات اجتماعی، باید فقط با کسانی مشورت کند که هم عادل و متقی باشند و هم در خصوص آن مسأله و مشکل، خبیر و بصیر باشند. بر این اساس، جامعه اسلامی شوراهای متعددی خواهد داشت که هر یک از آنها، در یک بخش از امور و شؤون زندگی اجتماعی، مشاور عالی ولی امر مسلمین خواهد بود. هر وقت که حاکم مسلمین برای وضع یک قانون جزئی و موقت - یعنی یکی از احکام سلطانی - مشاوره را ضروری یافت، به شورای ذی‌ربط رجوع می‌کند و مسأله و مشکل را با آن شورا در میان می‌نهد و از افراد شورا می‌خواهد که بهترین شیوه تحصیل و استیفای مصلحت منظور را با مطالعه و تحقیق و مشاوره بیابند تا وی آن را به صورت یک قانون، به جامعه اسلامی عرضه کند. اگر در نتیجه مشاوره حاکم مسلمین با افراد شورا خود وی بهترین شیوه و



مطلوبترین قانون را به قطع و یقین یافت، همان را به عنوان «قانون» اعلام می‌کند - خواه موافق با رأی اکثریت افراد شورا باشد و خواه نباشد - و اگر حاکم نتوانست به علم و جزم برسد، رأیی را که ادله قویتر دارد برمی‌گزیند و در صورت مساوی بودن ادله طرفین، رأی اکثریت را می‌پذیرد. چون ولی امر فقیه‌ترین مردم، عالمترین آنان به اوضاع و احوال موجود در جامعه اسلامی و عادلترین و باتقواترین آنان است، بیش از هر کس دیگری می‌تواند و حق دارد که بهترین رأی و قویترین قول را معین کند؛ و از آنجا که وی در عقل و کیاست، تدبیر و مدیریت اجتماعی و دلسوزی برای اسلام و خیرخواهی برای مسلمین، از همه برتر است، نهایتاً رأی اوست که معتبر و ارجمند و مطاع و متبع خواهد بود. پس در نظام حکومتی اسلام نیز ضرورت دارد که برای حل و رفع بسیاری از مسائل و مشکلات اجتماعی و تأمین مصالح عمومی، رهبر مسلمین با اشخاص ذی صلاح به مشاوره بنشیند و حتی در بعضی از موارد، رأی اکثریت یا همه مستشاران خود را بپذیرد و بدان قانونیت بخشد. اما نکته‌ای که نباید از آن غفلت داشت این است که در هر حال آنچه به قانون مشروعیت می‌دهد رأی رهبر است نه رأی شورا. در زمینه تعیین حاکم نیز، شورا کارساز است؛ پیش از این گفتیم مجلس خبرگان - که مجموعه‌ای از برجسته‌ترین افراد جامعه در سه بعد فقاقت، تدبیر و مدیریت اجتماعی، تقوا و عدالت است - یکی از اعضای خود را که در دارا بودن مجموع این سه ویژگی، بر دیگران برتری دارد، برای تصدی ولایت امر مسلمین برمی‌گزیند. اعضای مجلس خبرگان به وسیله مشاوره و تبادل نظر با همدیگر یکی را از میان خود - که افقه و اعلم و اتقی است - انتخاب می‌کنند و به مقام رهبری منصوب می‌دارند. تعیین و نصب دیگر متصدیان امور نیز بر عهده شوراهایی است که افراد آنها هم متخصص و کارآگاهند و هم عادل و متقی. که قبلاً شرح آن را خواندیم. فواید مشورت پیامبر (صلی الله علیه و آله): (۱۲) ۱ - فراهم کردن پذیرش همگانی؛ گاهی طرح کردن مسأله و مشکل برای دیگران، خودش موضوعیت دارد. فرض کنید که معلمی برنامه‌ای درسی برای شاگردان خود تنظیم کرده است و در سودمندی و نتیجه بخشی آن، هیچ شکی ندارد. اگر این معلم بدون این که آراء و خواسته‌های شاگردان را جویا شود، اعلام کند که از آن پس، بر طبق آن برنامه درسی تدریس خواهد کرد و شاگردان نیز - چه بخواهند و چه نخواهند - موظفند که آن را رعایت کنند، بی‌شک شیوه درستی به کار نبسته است. اما اگر به جای اتخاذ این شیوه بی‌ثمر، برنامه پیشنهادی خود را با شاگردان در میان بگذارد و فواید و منافع و امتیاز آن را نسبت به برنامه‌های دیگر بازگوید و از آنان نیز بخواهد که آراء خود را درباره آن ابراز کنند و جهات قوت و ضعف آن را نشان دهند، زمینه پذیرش آن را به خوبی فراهم می‌آورد. با این کار، اولاً بسیاری از کسانی که در آغاز با برنامه مذکور مخالفند آرام آرام به گروه موافقان می‌پیوندند، و ثانیاً زمانی که برنامه مزبور عملاً و رسماً برنامه درسی همگان شناخته شود، موافقان با رضا و رغبت بدان تن در می‌دهند و آن را به مرحله اجرا در می‌آورند و مخالفان هم، اگرچه از آن خشنود نیستند، لاقلاً احساس می‌کنند که نزد معلم قدر و قیمت دارند، چرا که طرف مشاوره او واقع شده‌اند. به هر حال، این روش موجبات جذب بیشتر دیگران را فراهم می‌آورد. خدای متعال نیز، برای آن که مردم احساس نکنند که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) مستبدانه حکم می‌راند و هرچه را خودش می‌خواهد با اجبار و اکراه بر آنان تحمیل می‌کند، از وی می‌خواهد که در کارها، از آنان نظر بخواهد و با آنان رایزنی کند. بدین وسیله زمینه پذیرش احکام سلطانی در جامعه فراهم می‌شود و مردم بیشتر و بهتر به قوانین و مقررات عمل می‌کنند. در میان گذاشتن مسائل و مشکلات با مردم - دست کم - این فایده را دارد که پس از اتخاذ تصمیم، موافقان می‌گویند: این رأی خود ماست؛ ماییم که تصمیم می‌گیریم و مخالفان می‌گویند: به هر حال تصمیم‌گیری مستبدانه نیست، بلکه بسیاری از افراد جامعه با این قانون موافقت و خواهند گفت ما نیز اگرچه مخالف آنیم، در عمل موافقت می‌کنیم تا جامعه دچار هرج و مرج نشود. این یکی از فوایدی است که بر مشورت مترتب می‌شود. ۲ - تأمین همکاری و مشارکت عمومی؛ گاهی فایده دیگری هم بر مشورت، مترتب می‌گردد و مصلحت موافقت با شورا بر مصلحت خود کار - فی حد نفسه - رجحان می‌یابد. فرض کنید که صلاح کار در این است که در روزی معین و از نقطه‌ای مشخص با شیوه و شگردی مخصوص بر ضد دشمن حمله‌ای صورت پذیرد، اما کسانی که باید در این حمله حضور و مشارکت داشته باشند

با آن موافق نیستند و حمله‌ای دیگر، با ویژگی‌های دیگر را بر وفق مصلحت می‌پندارند، و اگر به نحو جزئی اعلام شود که باید همان حمله صورت گیرد، علاوه بر آن که افراد مورد نیاز در حمله حضور نمی‌یابند و تشریک مساعی نمی‌کنند، عواقب نامطلوب دیگری هم به بار می‌آید؛ در اینجا موافقت با رأی مخالفان حمله مذکور مصلحتی دارد قویتر از مصلحت حمله نامبرده. این تنها یک فرض نیست، بلکه در تاریخ شواهد متعددی برای آن می‌توان یافت؛ چنانکه معروف است، در جنگ احد رأی شخص رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) این بود که مسلمین از مدینه بیرون نروند و در درون شهر، با مشرکان مکه نبرد کنند؛ اما عده‌ای از جوانان که در جنگ بدر شرکت نداشته بودند و مشتاق شهادت و شیفته برخورد و رویارویی با دشمن بودند، از وی می‌خواستند که آنان را به میدان رزم با دشمن ببرد. مردانی بزرگسال و دل به شهادت بسته نیز می‌گفتند: «ای پیامبر خدا! می‌ترسیم دشمن بپندارد که ما از روبه‌رو شدن با او هراسیده‌ایم و نخواسته‌ایم که از شهر بیرون برویم و این باعث می‌شود که بر ما دلیر شوند. از سوی دیگر، در جنگ بدر بیش از سیصد مرد جنگی به همراه نداشتی و خدا تو را بر آنان پیروز ساخت و ما امروز عده‌ای بسیاریم، ما مدت‌ها بود که آرزوی این روز را داشتیم و از خدا می‌خواستیم که چنین روزی را پیش آورد و اینک خدا آن روز را پیش آورده است.» رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) اگر چه از اصرار آنان خوشش نمی‌آمد و می‌فرمود: «من از این نگرانم که شکست بخورید» ولی سرانجام تسلیم رأی آنان شد. (۱۳) شاید رأی ابتدایی خود آن حضرت یعنی سنگر گرفتن در شهر و آماده دفاع بودن موافق مصلحت بوده است و بعید نیست که اگر رأی آن حضرت پذیرفته می‌شد، مشرکان مکه به شکست سختی دچار می‌آمدند اما چون گروه پرشماری از مسلمین در خانه و شهر ماندن و وضع دفاعی به خود گرفتن را ننگ و عار می‌انگاشتند و راغب بودند که از شهر بیرون روند یک مصلحت ثانوی پدید آمد که موافقت با آن بر موافقت با مصلحت اولی رجحان داشت. در این گونه موارد - که رأی اکثریت افراد یک جامعه بر خلاف مصلحت است و با این حال، مخالفت با آن به صلاح نیست - می‌توان گفت که دو مصلحت در کار است؛ یکی مصلحت خود کار که رأی اکثریت با آن موافقت ندارد و دیگری مصلحت موافقت با رأی اکثریت مردم. و چون مصلحت دوم از مصلحت اول قوی‌تر است در مقام عمل باید در جهت آن حرکت کرد. ۳- آموزش به دیگران؛ پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) مؤید به روح القدس است و هرگز نیازمند استفاده از آراء و افکار دیگران نیست و بنابراین نیازی به مشاوره و رجوع به شورا ندارد. (۱۴) با این همه، پیامبر (صلی الله علیه و آله) با دیگران به مشورت می‌پرداخت و با این کار به مردم می‌آموخت که از فوائد و منافع مشاوره غافل نشوند؛ مشاوره آن حضرت سبب می‌شد که شیوه و سنت نیکویی، پایه‌گذاری شده، رواج یابد. همه این وجوه سه گانه قابل انطباق بر مورد آیه «و شاورهم فی الامر» است. پی نوشتها: ۱۱. در پاره‌ای از روایات حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در برابر معاویه به شورا تمسک کرده، می‌نویسد: «همان جماعتی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کرده‌اند با همان شرائط با من نیز بیعت کرده‌اند، پس نه حاضران اختیاری دارند و نه غایبان می‌توانند آن را به هم بزنند و شورا فقط برای مهاجران و انصار است پس اگر گرد مردی اجتماع کردند و او را امام قرار دادند رضای خدا در آن است، بعد از آن اگر کسی با طعن و بدعت از فرمانشان خارج شود او را به جایگاه خود باز می‌گردانند و اگر امتناع ورزید به دلیل این که غیر راه مؤمنان را پیموده است با او می‌جنگند و خداوند او را به سزای اعمالش می‌رساند» (نهج البلاغه، ص ۳۶۶، نامه ۶) در توضیح این گونه روایات باید گفت: اینها بحث‌های جدلی است که خصم را بر اساس مبانی خودش الزام می‌کنند و بر اساس مقبولات او سخن می‌گویند نه بر مبنای آنچه خود قبول دارند. از این گونه بحث‌های جدلی در قرآن کریم هم آمده است. مانند آیات ۲۱ و ۲۲ سوره نجم که می‌فرماید: «آیا پسر مخصوص شما و دختر برای او (خدا) است \* این تقسیمی ظالمانه است» پیداست که اولاً اسلام، برتری و فضلی برای پسران نسبت به دختران نمی‌شناسد و ثانیاً بهتر یا بدتر بودن پسران چگونه دلیل می‌شود که خدای متعال باید پسر یا دختر داشته باشد؟ در این روایات نیز حضرت علی (علیه السلام) نمی‌خواهد شورا را به عنوان یکی از اصول نظام سیاسی اسلام معرفی کند بلکه می‌خواهد با معاویه بر طبق مبانی مورد پذیرش و ادعای خود او سخن بگوید تا شاید هدایت شود. ۱۲. درباره

امامان معصوم علیهم السلام نیز همین بحث صادق است چرا که آنان نیز همانند پیامبر (صلی الله علیه و آله) از هر نوع جهل، خطا و اشتباه مصونند و نیازی به شورا برای کشف مجهول یا رفع اشتباه ندارند. ۱۳. السیره النبویه، ابن هشام، ج ۳، ص ۶۷ و تاریخ طبری، ج ۲، ص ۵۹، نقل به مضمون. ۱۴. این سخن درباره امامان معصوم علیهم السلام نیز جاری است. منبع: حقوق و سیاست در قرآن / خ نویسنده: آیت الله مصباح یزدی (دامت برکاته)

### شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۳)

شورا و بیعت در حکومت اسلامی (۳) مشاوره و مراجعه به آراء عمومی در جمهوری اسلامی ایران همه مطالبی که تاکنون گفته‌ایم در نظام جمهوری اسلامی ایران و رهبری امام امت (قدس سره) نمونه و نظیر دارد. امام امت، چندین بار و برای چندین امر، تأکید فرمود که از مردم نظرخواهی شود. اگر اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران، در روزهای پس از انقلاب اسلامی بررسی شود، درست و به صلاح بودن این نظرخواهی‌ها دانسته می‌شود. بسیاری از مردم، به سبب گرایش‌های آگاهانه و ناآگاهانه به فرهنگ غرب، برای دموکراسی قدر و قیمت فراوان قائل بودند، گروه‌های سیاسی گوناگون و رنگارنگ - که همگی به گونه‌ای با جمهوری اسلامی سر ناسازگاری داشتند - در داخل کشور، نظام جمهوری اسلامی را نظامی استبدادی معرفی می‌کردند و «ولایت فقیه» را دیکتاتوری آخوندی می‌خواندند، دستگاه‌ها و وسایل تبلیغاتی نظام‌های کفر پیشه و شرک آلود و فاسد و مفسد شرق و غرب - که سرتاسر گیتی را تحت نفوذ و سیطره خود دارند - از سر عناد و کینه‌توزی نظام اسلامی ما را ضد مردمی و بی‌بهره از پشتیبانی عموم افراد جامعه معرفی می‌نمودند، در چنین اوضاع و احوالی امام امت تأکید می‌فرمود که از مردم درباره جمهوری اسلامی به عنوان نظام سیاسی مطلوب جامعه، نظر خواهی شود. تأکید بر نظرخواهی از مردم البته بدین معنا نبود که امام امت واقعا معتقد بود که نظام سیاسی کشور فقط در صورتی «جمهوری اسلامی» حکم خدای متعال است و بنابراین باید به مرحله عمل درآید، همه یا اکثریت مردم بخواهند یا نخواهند. آنجا که خدای متعال حکم و امر و نهی دارد دیگران حق اظهار نظر و ابراز رأی ندارند. امام امت با نظرخواهی از مردم، هم حکم خدای متعال را جامه عمل پوشاند و مصالح جامعه اسلامی را تأمین و تضمین کرد و هم به جهانیان - اعم از دوستان و دشمنان - ثابت کرد که نظام اسلامی، از حمایت بیش از ۹۸٪ مردم ایران برخوردار است و نه تنها ضد مردمی نیست بلکه به عکس، بیش از هر نظام دیگری در جهان امروز، برای آراء و نظرات مردم بها و ارزش قائل است و مردم سرنوشت خود را به دست خود رقم می‌زنند. وقتی که به همان شیوه مقبول و معمول نظام‌های مردم سالار، از مردم درباره نظام سیاسی آینده کشورشان، نظرخواهی کنند و اکثریت قریب به اتفاق آنان «جمهوری اسلامی» را برگزینند، با یک تیر دو نشان را زده‌اند؛ هم از حکم خدای متعال عدول نکرده‌اند و هم تبلیغات خصمانه و دروغین دشمنان اسلام و مسلمین را نقش بر آب ساخته‌اند. نظرخواهیها و رأی گیریهای دیگری که انجام یافته است و خواهد یافت در این مقطع خاص تاریخی، به صلاح جامعه اسلامی است. (۱۵) از سوی دیگر در مواردی نیز، امام امت از مردم نظر نمی‌خواست و به آراء آنان رجوع نمی‌کرد زیرا اولاً - چه بسا رأی اکثریت مردم موافق با مصالح دنیوی و اخروی افراد جامعه نیست و ثانیاً وی می‌دانست که اگر امر یا نهی کند و حکمی صادر فرماید مردم اطاعتش می‌کنند. بنابراین هیچ مصلحتی، نظرخواهی از مردم را الزام نمی‌کرد و نیازی به این کار نبود. در این گونه موارد، امام امت قاطعانه حکمی صادر می‌فرمود و مردم یا مسؤولان امور مملکتی را به انجام دادن کاری تکلیف می‌کرد. می‌بینیم که موارد یکسان نیست. در هر مورد، رهبر جامعه اسلامی باید با در نظر گرفتن همه اوضاع و احوال و از جمله میزان موافقت یا مخالفت مردم، دریابد که صلاح‌دید اسلام و مصلحت مسلمین چه اقتضایی دارد. بیعت به دنبال بحث شورا مناسب است از موضوع «بیعت» - که بی شباهت به مسأله شورا نیست - سخن به میان آوریم؛ بعضی از نویسندگان، بیعت را در اسلام همچون رأی دادن و انتخابات در نظام‌های مردم سالار غربی انگاشته و در صدد برآمده‌اند که از این راه، نظام سیاسی اسلام را مردم سالار

معرفی کنند. در پاسخ این ادعا باید گفت: درست است که در قرآن کریم سخن از بیعت با پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) به میان آمده است و پاره‌ای از اخبار و روایات حاکی از بیعت مردم با بعضی از ائمه (علیهم السلام) است، لکن بررسی دقیق آیات و احادیث کاملاً نشان می‌دهد که بیعت به هیچ روی شبیه رأی دهی نیست. درباره بیعت با پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) باید گفت که به حکم ضرورت اسلام، ولایت آن حضرت بر مسلمین از سوی خداوند متعال مقرر شده بود و بر این اساس بیعت کردن یا نکردن مردم تأثیری در مشروعیت حکومت آن حضرت نمی‌توانست داشته باشد. لذا بیعت با پیامبر و امامان رمز و راز دیگری دارد که باید به جستجوی آن پرداخت و در اینجا به سه مورد اشاره می‌کنیم. اهداف بیعت الف) عضویت رسمی در جامعه اسلامی؛ گاهی بیعت مردم با پیامبر (صلی الله علیه و آله) به منظور ورود در جرگه مسلمین بود. همان گونه که امروزه اگر کسی بخواهد تبعه کشوری شود و در زمره مردم آن کشور به حساب آید، باید از بعضی مسؤولان امور آن مملکت درخواست حق تابعیت کند و با موافقت آنان، وی قانوناً در شمار مردم آن کشور در می‌آید، در آن روزگار نیز، اگر کسی می‌خواست عضو امت اسلامی گردد و مسلمین او را از خود بدانند، با رسول الله (صلی الله علیه و آله) بیعت می‌کرد و از این راه به حلقه پیروان آن حضرت در می‌آمد. مردان و زنان مشرک و اهل کتاب با بیعت کردن به مسلمان شدن خود رسمیت می‌بخشیدند. خدای متعال به پیامبر خود فرمان می‌دهد که با زنان مکه بیعت کند و آنان را بدین وسیله، به جامعه اسلامی راه دهد؛ «یا ایها النبی اذا جاءك المؤمنات یبایعنك علی أن لا یشركن بالله شیئا ولا یسرقن ولا یزنین ولا یقتلن أولادهن ولا یأتین بهتان یفترینه بین یدیهن و أرجلهن ولا یعصینك فی معروف فبایعهن و استغفر لهن الله ان الله غفور رحیم (۱۶)؛ ای پیامبر! هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند و با تو بیعت کنند بر این که چیزی را شریک خدا ندانند؛ دزدی و زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، تهمت و افتزایی پیش دست و پای خود نیاورند و در هیچ کار شایسته و خوبی از تو نافرمانی نکنند، با آنها بیعت کن و برایشان از درگاه خداوند آمرزش بخواه که خداوند آمرزنده و مهربان است.» ب) پیمان وفاداری برای شرکت در امری مهم؛ گاهی نیز بیعت بدین منظور صورت می‌گرفت که شمار کسانی که جدا قصد داشتند در امر مهمی مانند جنگ مشارکت و فعالیت کنند، دانسته شود. حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) همچون هر فرمانده لشگری می‌بایست میزان دقیق عده و عده خود را بداند تا بتواند بر اساس مقدار نیرویش، برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری کند. بدین جهت، با مسلمینی که برای جنگ آمادگی کامل داشتند بیعت می‌فرمود و بر پایه تعداد بیعت کنندگان طرح می‌ریخت و اتخاذ تصمیم می‌فرمود، مانند جریان بیعت رضوان در صلح حدیبیه که قرآن به آن اشاره می‌کند: «ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله ید الله فوق یدیهم فمن نکث فانما ینکث علی نفسه و من اوفی بما عاهد علیه الله فسیؤتیه اجرا عظیما؛ (۱۷) کسانی که با تو بیعت می‌کنند (در حقیقت) تنها با خدا بیعت می‌کنند و دست خدا بالای دست آنهاست، پس هر کس پیمان شکنی کند، تنها به زیان خودش پیمان شکسته است و آن کس که نسبت به عهدی که با خدا بسته وفا کند به زودی پاداش بزرگی به او خواهد داد.» «لقد رضی الله عن المؤمنین اذا یبایعونک تحت الشجرة فعلم ما فی قلوبهم فانزل السکینه علیهم و اصابهم فتحا قریبا \* و مغنم کثیره یأخذونها و کان الله عزیزا حکیما؛ (۱۸) خداوند از مؤمنان - هنگامی که در زیر آن درخت با تو بیعت می‌کردند - راضی و خشنود شد؛ خدا آنچه را در درون دل‌هایشان (از ایمان و صداقت) نهفته بود می‌دانست؛ از این رو آرامش را بر دل‌هایشان نازل کرد و پیروزی نزدیکی به عنوان پاداش نصیب آنها فرمود \* و (همچنین) غنایم فراوانی که آن را به دست می‌آوردند و خداوند شکست‌ناپذیر و حکیم است.» ج) احراز و اثبات مقبولیت؛ بیعت‌هایی که ائمه معصومین (علیهم السلام) با پاره‌ای از مردم داشتند نیز به قصد مشروع ساختن حکومت‌هایشان نبود، بلکه برای فعلیت بخشیدن و جامه عمل پوشاندن به حکومت‌هایشان بود. واضح است برای آن که کسی بتواند بر جامعه مسلمین حکومت کند باید صاحب دو ویژگی باشد: مشروعیت و مقبولیت. مشروعیت حکومت، به حاکم حق حاکمیت می‌دهد و مقبولیت آن به وی قدرت حاکمیت می‌بخشد. کسی که حکومتش مشروع نیست حق ندارد بر مردم فرمان براند، اگر چه مقبول آنان باشد؛ و کسی که حکومتش مقبول مردم نیست قدرت ندارد که بر آنان حکم براند، هر چند

حکومتش شرعا مجاز باشد. به عبارت دیگر، مشروع بودن حکومت یک شخص، وی را بالقوه حاکم می‌کند و برای آن که این امر از قوه به فعل درآید و شخص بالفعل نیز حاکم شود، نیاز به مقبولیت و پذیرش مردمی هست. جانشینان راستین رسول الله (صلی الله علیه و آله) مشروعیت حکومتشان را از خدای متعال دارند و اگر از مردم بیعت می‌گیرند برای آن است که مقبولیت حکومتشان احراز شود. اگر مقبولیت حکومت محرز گردد، حجت بر ولی امر تمام می‌شود و وقت آن می‌رسد که دست به کار شود و به رتق و فتق امور جامعه اسلامی پردازد؛ حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «اما و الذی فلق الحبه و برأ النسمة لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء الا یقاروا علی كظة ظالم و لا سغب مظلوم لالقیة حبلها علی غاربها و لسقیة آخرها بكأس أولها و لالفیتیم دنیاکم هذه ازهد عندی من عطفة عنز؛ (۱۹) آگاه باشید به خدا سوگند، خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید، اگر جمعیت بسیاری که (برای بیعت با من) گرداگردم را گرفته بودند، حاضر نمی‌شدند و با حاضر شدن آنان برای یاری رساندن (در کار خلافت) حجت بر من تمام نمی‌شد و خدای متعال از دانشمندان پیمان نگرفته بود که در برابر شکم خواری ستمگر و شدت گرسنگی ستمدیده سکوت نکنند، بدون شک ریسمان خلافت را بر پشتش می‌انداختم (و آن را به حال خودش رها می‌کردم) و پایان آن را با همان پیاله آغازش آب می‌دادم و این دنیایان را در نظر من، بی‌ارزش‌تر از آب بینی یک بز می‌یافتید». یعنی اگر این اوضاع و احوال پیش نیامده و حجت بر من تمام نشده بود همان گونه که در آغاز و پس از رحلت رسول الله (صلی الله علیه و آله) بر به دست گرفتن خلافت و امارت پای نفرمدم، اکنون نیز بر آن اصرار نمی‌ورزیدم. بیعت مسلمین با ولی امر غیر معصوم نیز مفید همین فایده است. گاه اوضاع و احوال اجتماعی چنان می‌شود که شخصی که خود را، برای تصدی حکومت و ولایت امر مسلمین، از سایرین اصلح می‌یابد و خویشان را به تعهد این امر مکلف می‌بیند رجوع به مسلمین و نظر خواهی از آنان را در باب حکومت و ولایت خود به صلاح اسلام و جامعه اسلامی می‌داند. در این گونه موارد، حکومت چنان شخصی مشروعیت دارد و وی از لحاظ شرعی حاکم است، نهایت آن که برای تحصیل مصلحت یا مصالحی، رأی دادن مردم را ضروری تشخیص داده و به عنوان یک امر حکومتی از آنان خواسته است که رأی خود را درباره حکومت وی، ابراز کنند؛ نظیر آنچه در آغاز پیدایش و تشکل نظام جمهوری اسلامی در ایران انجام یافت. بعد از استقرار و ثبات حکومت حاکم نیز، ممکن است گاهی نظر خواهی از مردم یا عهد و پیمان گرفتن از آنان برای امری خاص، ضرورت داشته باشد. حاکم پس از تشخیص ضرورت، فرمان می‌دهد که مردم درباره آن موضوع خاص، رأی دهند. در همه این موارد، آنچه مهم است و نباید از آن غفلت داشت این است که تشخیص ضرورت رأی دهی و بیعت مردم بر عهده حاکم است و هموست که این امر را به صلاح اسلام و مسلمین می‌بیند و بدان حکم می‌کند، نه این که رأی دهی و بیعت، مشروعیت حکومت را تضمین کند. جان کلام آن که، حکومت اسلامی حکومتی الهی است، نه مردمی (به معنای مردم سالار و دموکراتیک)؛ و اموری از قبیل شورا و بیعت نه به قانون قانونیت می‌بخشد و نه به حکومت، مشروعیت. خدای متعال است که به قانون و حکومت ارزش و اعتباری می‌دهد. البته در نظام اسلامی هر یک از شورا و بیعت، موارد استعمال و فواید و منافع خاصی دارد. پی نوشتها: ۱۵. این شیوه حکیمانه، در دوران پس از امام خمینی قدس سره و به رهبری حضرت آیت الله خامنه‌ای (مد ظله العالی) همچنان ادامه داشته و دارد. ۱۶. ممتحنه/ ۱۷ ۱۲. فتح/ ۱۰ ۱۸. فتح/ ۱۸ - ۱۹. ۱۹. نهج البلاغه، خطبه سوم که به خطبه شقشقیه معروف است. منبع: حقوق و سیاست در قرآن /خ نویسنده: آیت الله مصباح یزدی (دامت برکاته)

### مبانی فقهی مشارکت سیاسی (۱)

مبانی فقهی مشارکت سیاسی (۱) چارچوب نظری مشارکت سیاسی به لحاظ مفهومی، یک پدیده جدید و مختص به دولت های مدرن است. هر چند به لحاظ مصداقی، نمودهایی از آن را می‌توان در نظام های کهن گذشته نیز شناسایی کرد. (۱) تعاریف



مختلف مشارکت سیاست بیان گر عدم اجماع نظر در مورد تعریف، شاخص ها و مولفه های این پدیده است. در حالی که برخی از پژوهش گران، این مفهوم را در دایره رقابت و نفوذ، محدود می نمایند، عده ای آن را فراتر از نهادهای رسمی دولت بیان می کنند. در مجموع می توان گفت، مشارکت سیاسی، مجموعه ای از فعالیت ها و اعمال شهروندان برای اعمال نفوذ بر حکومت یا حمایت از نظام سیاسی است. (۲) در این تعریف، جهت گیری مشارکت سیاسی، هر دو سوی رقابت و حمایت را در بر می گیرد. برخی از پژوهش گران علوم سیاسی، مشارکت سیاسی را به دو قسم فعال و منفعل تقسیم کرده اند، اما از آن جایی که مشارکت عمدتا در قالب رقابت و نفوذ ظهور می یابد، تمرکز عمده روی مشارکت فعال می باشد. (۳) ریشه و مبانی مشارکت سیاسی در افراد و جوامع مختلف، از گونه های متفاوتی برخوردار می باشد. به همان سان که دامنه مشارکت سیاسی جوامع، در لایه های شدید، متوسط و ضعیف جای می گیرد، سهم هر یک از عوامل موثر بر مشارکت سیاسی شهروندان نیز متفاوت خواهد بود. در بررسی این عوامل، از فاکتورهای متعدد، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و محیطی می توان یاد کرد. این عوامل معمولا- در محورهایی، همانند: وضعیت اقتصادی، سیستم سیاسی، فرهنگ سیاسی، آداب و رسوم و باورهای مذهبی جمع بندی می گردد. (۴) از طرف دیگر، موانع مشارکت سازی سیاسی نیز با علل و عوامل مختلفی گره می خورد که پژوهش گر نمی تواند مجموعه ای از علل و عوامل ذهنی و عینی باز دارنده مشارکت سیاسی را از نظر دور دارد. بحث مبانی فقهی مشارکت سیاسی، ضمن آن که در صدد است تا مولفه های مهند مشارکت سیاسی را از فقه سیاسی و آموزه های دینی استخراج نماید، این نکته را نیز دنبال خواهد کرد که فقدان مشارکت فعال در جوامع اسلامی، تا چه اندازه از عوامل سیاسی (سیستم سیاسی)، اقتصادی و محیطی متأثر بوده و در این میان، در درون مولفه های فرهنگ سیاسی محدودیت و مانعی برای مشارکت سیاسی افراد وجود ندارد. عمدتا دو سطح تحلیل با عزیمت گاه و برابند کاملا- متفاوت در بحث مشارکت سیاسی قابل شناسایی است، سطح خرد و سطح کلان. در سطح خرد، تعامل افراد و رفتارهای سیاسی آنان با فرهنگ سیاسی و نظام باورها و ارزش های آنان مورد مطالعه قرار می گیرد، در حالی که در سطح کلان، رابطه ساختارهای عام (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و...) با مشارکت سیاسی به بحث گرفته می شود. (۵) با توجه به این رهیافت، بحث حاضر در سطح خرد متمرکز بوده و سوال از چگونگی تعامل افراد و شهروندان با مقوله مشارکت سیاسی و نقش باورهای دینی و مذهبی در این تعامل، مطرح خواهد بود، زیرا فرد، در مواجهه با مشارکت سیاسی و هر رفتار سیاسی دیگر، با دو تصمیم رو به رو است، تصمیم برای انجام یا عدم انجام عمل و تصمیم برای تعیین جهت رفتار و عمل. در بحث حاضر، این پرسش مطرح است که آیا فرهنگ سیاسی اسلام و به ویژه فقه سیاسی، تمهید کننده زمینه های تصمیم برای انجام عمل و رفتار سیاسی است یا خود، مانعی در این راستا محسوب می گردد؟ و آیا جهت گیری فقه سیاسی نسبت به افراد، حالت مشارکت جویانه را پیشنهاد می دهد یا اهتمام بدان نشان نمی دهد؟ هر چند چارچوب های نظری مختلفی برای تبیین مبانی مشارکت سیاسی ارائه شده است، برخی، ساختار اقتصادی و رابطه تولیدی را عامل تعیین کننده دانسته و عده ای بر ویژگی های روان شناختی افراد تاکید می کنند. رهیافت سوم، مشارکت سیاسی را در ارتباط به فرهنگ سیاسی و جامعه پذیری افراد توضیح می دهند، اما در هر سه رهیافت، عقاید سیاسی، خود به عنوان عامل موثر یا یکی از عوامل، مورد توجه قرار می گیرد. (۶) در حالی که عده ای بر تقدم نظام سیاسی بر فرهنگ و عقاید سیاسی تاکید کنند، در مقابل، نظریه ای است که اولویت و تقدم را برای فرهنگ سیاسی و نظام باورها و ارزش های جامعه قائل می شوند. در رویکرد نخست، قدرت و نظم به عنوان شرط اولیه هر نوع توسعه مطرح می گردد، در حالی که در نگرش دوم، آزادی و اندیشه بر نظام سیاسی تقدم می یابد. (۷) پژوهش حاضر در صدد است تا با استفاده از رهیافت تئوریک ((فرهنگ سیاسی))، رابطه مشارکت سیاسی و فرهنگ سیاسی اسلام را مورد بازخوانی قرار دهد. در حالت دقیق تر می توان گفت، تعامل عقاید دینی و مشارکت سیاسی و نقش باورهای مذهبی در ایجاد زمینه ها و بستر لازم برای مشارکت سیاسی یا ایجاد مانع در این مسیر، حوزه اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می دهد، زیرا همان گونه که خواهیم دید، فرهنگی که نگاه قدسی به سیاست دارد و

اطاعت محض را به عنوان یک فضیلت توصیه می‌کند، زمینه‌ای برای رقابت و مشارکت سیاسی باز نمی‌گذارد. (۸) اما اگر در درون فرهنگ سیاسی عناصری چون: نظارت، نصیحت، مشورت، رضایت و نقش تعیین‌کننده اراده همگانی را داشته باشیم، (۹) وضعیت مشارکت سیاسی جامعه تفاوت خواهد کرد. فقه سیاسی در این زمینه چه تمهیدات یا احیانا موانعی را ایجاد نموده است؟ ۲ - مبانی فقهی مشارکت سیاسی مشارکت سیاسی به عنوان یک پدیده مربوط به عصر جدید، با گزاره‌ها و تعالیم دینی چه نسبتی می‌تواند داشته باشد؟ آیا واقعا می‌توان برای پدیده مشارکت سیاسی، مبانی فقهی تدوین کرد؟ با توجه به ماهیت تاریخی ((فقه)) اسلامی و تازه بودن مفهوم مشارکت سیاسی، عده‌ای از پژوهش‌گران، تلاش برای اثبات هر نوع رابطه میان این دو مقوله را عقیم و غیرمنتج اعلام داشته‌اند. بر این اساس، مشارکت سیاسی به عنوان یکی از نمونه‌های دموکراسی غربی در گذشته مطرح نبوده و جست‌وجو برای تبیین مبانی آن در متون فقهی مربوط به صدها سال قبل، غریب می‌نماید. در مقابل، برخی از متفکران مسلمان، ضمن تاکید بر محتوای غنی فقه و شریعت اسلام و توان پاسخ‌گویی آن برای نیازمندیهای هر عصر و زمانه‌ای، بر این باورند که مبانی فقهی و دینی مشارکت سیاسی را می‌توان از متون دینی و نظریات فقهی پیشوایان استخراج کرد. در این تلقی، پدیده‌های جدید صرفا نمودها و مظاهر پیشرفته و متحول‌اموری است که تاریخ بشر در گذشته آن را تجربه نموده و یا حداقل توصیف و توصیه کرده است. اینان معتقدند که فقه و تعالیم دینی از چنان قابلیت و توان مندی برخوردار است که می‌توان پدیده‌های جدید را از آن استخراج کرد. مبانی تئوریک این نگرش در این نکته نهفته است که به نظر اینان، تعالیم اسلامی و ((فقه)) هیچ‌گاه در حوزه روش‌ها و شیوه‌های اجرایی تجویزات دینی وارد نگردیده‌اند آن را به شرایط زمانه و مقتضیات هر عصری ارجاع داده است. (۱۰) به عنوان نمونه، اصل مشورت شورا یکی از تعالیم دینی و دستورالعمل سیاسی / اجتماعی است که فقه صرفا نسبت به بیان حکم کلی، جنبه‌های مثبت و پیامدهای ارزشمند و احیانا مصالح موجود در آن، اکتفا می‌کند، اما شیوه‌های اجرا و عینیت شورا، مکانیزم بهره‌برداری از آن و نهادهای لازم برای به اجرا گذاردن آن را به عرف زمانه، مقتضیات و نیازمندیهای عصر و شرایط اجتماعی هر جامعه واگذار می‌کند. (۱۱) بدین ترتیب، در این تلقی، ادعا بر آن است که پیش‌فرضهای لازم برای مشارکت سیاسی و تمهیدات نظری آن را می‌توان در متون دینی و فقه اسلامی پی‌گیری کرد و براین اساس، در محورهای مختلف فقه اسلامی می‌توان به اصول و قواعدی اشاره کرد که به نحوی با امر مشارکت سیاسی پیوند داشته و به نوعی بستر و زمینه‌های شکل‌گیری فرهنگ مشارکتی فعال را بازگو می‌نماید. دقت در این اصول و محورها نه تنها بیان‌گر وجود پیش‌شرطهای لازم برای مشارکت سیاسی است، که در مواردی با توصیه‌های جدی افراد برای ایجاد آن بسترها و شرایط، همراه می‌باشد. برخی از پژوهش‌گران غربی نیز ضمن طرح موضوع ((نسبت اسلام و پدیده‌های جدید))، بر قابلیت و توان مندی آموزه‌های دینی برای انطباق و سازگار نمودن خود با پدیده‌ها و شرایط جدید زندگی بشر تاکید نموده و بر این نکته اذعان می‌کنند که، با توجه به مایه‌های قوی دموکراتیک در درون فرهنگ اسلام، قدرت انطباق آن با پدیده‌های جدید در سطح قابل توجهی قرار دارد. در این میان، ((جان اسپوزیتو))، استاد دانشگاه جرج تاول و دکتر ((جان وال))، در باب مناسبات اسلام و دموکراسی، در مقاله‌ای ضمن طرح این پرسش که ((آیا دموکراسی با تجدید حیات اسلامی ناسازگار است؟ اظهار می‌دارند که این امر در شبکه مفاهیم دینی و متناسب با زبان و محتوای دین قابل بازسازی است. به نظر اینان، مایه‌های بسیار قوی دموکراتیک در فرهنگ سیاسی اسلام وجود دارد. مفاهیمی چون: شورا، اجماع و خلافت، رولی در برداشتی که از این اصطلاحات کرده‌اند، تأملاتی وجود دارد و اعتراضاتی بر دعاوی آنها وارد است. (۱۲) بنابر این، فقه اسلامی و فرهنگ دینی به دلیل این که حامل اسلوب و روش خاصی نیست، از قابلیت استعداد سازگاری و انطباق بالایی برخوردار می‌باشد. و به این ترتیب، استفاده از تجربیات و روش‌های جوامع گذشته، حال و آینده، محدودیتی نخواهد داشت. (۱۳) مهم‌ترین محورها و عناوینی که به صورت مبسوط در فقه مورد بحث قرار گرفته و در بحث حاضر می‌تواند بستر نظری پدیده مشارکت سیاسی را شکل داده و مبانی دینی آن را توجیه و تبیین نماید، عبارتند از: بحث مساوات

و برابری (عدل)، مبحث النصیحه للإئمه المسلمین، نظارت بر حکومت اسلامی، شورا، امر به معروف، تعاون، بیعت، رضایت عمومی و... در این بخش، تلاش بر آن است که از این میان، آنها جنبه‌های خاص فقه سیاسی در چند محور خاص که مرتبط با بحث مشارکت است، طرح و مطالعه گردد. الف) شورا شورا و مشورت، یکی از آموزه‌ها و تعالیم دینی است که فرهنگ اسلامی بر آن، اهتمام و تاکید ورزیده است. مشورت به مفهوم تبادل آرا و افکار، به منظور دست‌یابی به تعمیم صواب یا صواب‌تر، یکی از وظایف حکومت اسلامی و کارگزاران نظام دینی است. بدون تردید، عینیت و تحقق چنین آموزه‌ای با مبحث مشارکت سیاسی به مفهوم حضور مردم در تعیین سرنوشت سیاسی شان رابطه عمیقی خواهد داشت. هر چند شیوه‌ها و مکانیزم‌های ((شورا)) و ((مشورت)) هیچ‌گاه روند مشخصی را طی ننموده است؛ اما از مباحث نظری مقوله شورا، اهتمام فرهنگ سیاسی اسلام به نقش افراد و جامعه در تعیین سرنوشت شان به خوبی استظهار می‌شود. بنابراین، مشورت و شورا به مفهوم تضارب آرا و اختصار از اصحاب خرد برای رسیدن به نظر صواب یا احسن، (۱۴) خود زمینه‌های جدی مشارکت سیاسی را در جامعه دینی فراهم می‌سازد. هر چند در مورد سبک و سیاق گزاره‌های دینی و از جمله دستورهای مربوط به شورا، اعم از دستورات قرآنی و روایی، اختلاف نظر گسترده‌ای میان مفسرین و اندیشمندان مسلمان وجود دارد؛ اما در هر حال از منظر بحث حاضر و تلقی شورا به عنوان یکی از مولفه‌های فرهنگ سیاسی که خود، تمهیدکننده زمینه‌های نظری مشارکت سیاسی است، دعوای تفسیری پیرامون آیات شورا و منازعات دلالتی پیرامون وجوبی بودن یا ندبی بودن فرمان شورا، در اصل آن خللی ایجاد نمی‌کند. در سطح نازل‌تر، اگر دستورات شورا در تعالیم دینی و فقه اسلامی را دال بر ندب و دستور استجابی که صرفاً دارای رجحان عقلی است، بدانیم؛ باز هم اهمیت و جایگاه شورا در ارتباط به مقوله مشارکت سیاسی محفوظ خواهد ماند؛ زیرا رابطه شورا با مشارکت سیاسی از منظر بستر نظری مشارکت سیاسی حایز اهمیت می‌باشد و صرف‌التمام نشان دادن فرهنگ سیاسی دین نسبت به بهره‌گیری از آرا و اندیشه‌های گوناگون، به نوعی تشویق مشارکت افراد در تصمیم‌گیریهای اجتماعی و سیاسی را بازگو می‌نماید. از طرف دیگر، فرهنگ مشورت و اشاعه آن در جامعه اسلامی، آثار و سودمندیهای را به همراه دارد که در ادبیات سیاسی جدید به عنوان دست‌آوردهای مشارکت سیاسی عنوان می‌گردد. بنابراین، از منظر کارکردی نیز می‌توان گفت؛ آنچه امروز از طریق مکانیزم مشارکت سیاسی شهروندان دنبال می‌گردد، در فرهنگ اسلامی با تعبیه اصل شورا و تشویق آن، مورد توجه قرار گرفته است. مهم‌ترین فوایدی که برای شورا مطرح شده، عبارتند از: (۱۵) ۱- توزیع مسوولیت و پیامد تصمیم‌گیریها و توجه دادن آن به درون جامعه؛ ۲- دست‌یابی به بهترین آرا و مفیدترین آنها، از طریق به‌آزمون گذاشتن تجربیات مختلف؛ ۳- کشف و استخراج توان‌مندیهای فکری افراد و شناسایی نیروها؛ ۴- ایجاد زمینه‌های خلاقیت و شکوفایی فکری از طریق واداشتن افراد به اندیشیدن؛ ۵- جلب و جذب افراد و مجموعه‌های فکری، از طریق بها دادن و به اجرا گذاردن دیدگاه‌ها و نظریات مشورتی آنان. در مبحث مشارکت سیاسی نیز عمدتاً محورهای مذکور به عنوان جنبه‌های مثبت مشارکت و توجه‌کننده ضرورت آن مطرح می‌گردد. فلسفه مشورت در قرآن کریم و دستور شورا نسبت به نبی خاتم(ص)، از دیگر مباحث مورد گفت و گو در این زمینه است. در حالی که رای پیامبرخاتم(ص) بیشتر از دیگران می‌تواند قرین صواب باشد؛ فرمان شورا (و شاورهم فی الامر) چه فلسفه‌ای می‌تواند داشته باشد؟ در این جا مفسرین دیدگاه‌های متفاوتی را ارایه داده‌اند. عمده مستند فقهی شورا در قرآن کریم، آیات (شورا) / ۳۸، آل عمران / ۱۵۹، و حجرات / ۱۳(۱۶) است که مطابق آن، نسبت به مشورت کردن، دستور داده می‌شود. در زمینه تفسیر و توجه آیات شورا، نظریات متعدد و متفاوتی ارایه شده است. از جمله، برخی بر این باورند که دستور شورا نه برای کشف رای صواب‌تر و برتر، که به منظور دست‌یابی به بهترین رای و نظر در امور مربوط به جنگ عنوان نموده‌اند. ایجاد سیره مستمر در میان امت و اقتدای امت اسلام به حضرت نبی(ص) برای مشورت نمودن در امور مربوط به جنگ عنوان نموده‌اند، ایجاد سیره مستمر در میان امت و اقتدای امت اسلام بر حضرت نبی(ص) برای مشورت نمودن در امور، از دیگر نظریاتی است که در این زمینه ارایه شده است. و بالاخره کسانی هم به

دلیل وجود مصالح و منافع موجود در مشورت، مبنای دستوری آن را توضیح داده اند. (۱۷) علاوه بر این، در بحث شورا، الزامی بودن یا غیر الزامی بودن پذیرش آرای مشورت دهندگان، از دیگر محورهای گفت و گو و مناقشه است. در حالی که برخی از متفکرین مسلمان بر الزامی بودن آن تاکید دارند، عده ای نیز آن را صرفاً دارای جنبه اعلانی رهنمون دهندگی دانسته و نسبت به الزامی بودن آن، ادله را ناتمام می خوانند. محمد عبد القادر ابو فارس، در کتاب ((حکم الشورا فی الاسلام و نتیجتها))، ضمن طرح پرسش هایی در زمینه این بحث، به طرح دیدگاه های مختلف در زمینه شورا مبادرت می نماید. ((مسأله دیگر که به عنوان نتیجه شورا و تطبیق آن مطرح می گردد، آن است که آیا در صورت مخالفت رای مشورت دهندگان با حاکم اسلامی، حاکم چه باید بکند؟ آیا می تواند به نظر خود که در برابر رای اکثریت قرار دارد، عمل کند؟ یا به عمل کردن به رای شورا ملزم می باشد؟ در صورت نخست، شورا در حق حاکم ((معلمه)) و در حالت دوم ((ملزمه)) خواهد بود.)) (۱۸) در این میان، مودودی، شیخ محمد شلتوت و رسید رضا، از جمله متفکرین اهل سنت اند که به ((ملزم)) بودن پذیرش رای شورا می اندیشند؛ در حالی که افرادی چون حسن البنا، عبد الکریم زیدان و... ((معلمه)) بودن شورا را اذعان نموده و ادله را از اثبات ((ملزمه)) بودن آن، ناتمام می دانند. (۱۹) از متفکرین شیعی، علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه ۳۸ سوره شورا می فرماید: ((احکامی که از مقام ولایت صادر می شود از راه شورا و با رعایت صلاح اسلام و مسلمین صادر خواهد شد.)) (۲۰) بنابراین، شورا که همان تجلی اراده و آرای نخبگان فکری جامعه در امور مملکت داری است، در احکام صادره از سوی ولی جامعه، دارای جایگاه خاصی که به بهترین نحو آنچه را که امروزه با عنوان مشارکت سیاسی می شناسیم، باز گو می نماید. مرحوم شهید صدر در این زمینه می فرماید: ((آیه فوق، بر صلاحیت امت بر تعیین امور خود از مکانیزم شورا دلالت دارد، مادامی که دلیل برخلاف آن وارد نشده است که نتیجه آن، رجوع به اصل شورا و رای اکثریت در مسایل اختلافی است.)) (۲۱) در این جا، شهید صدر، آیه مبارکه را در راستای خلافت انسان و نقش او در تعیین سرنوشت سیاسی خویش تفسیر می کند. ارتباط مبحث شورا با مقوله جدید مشارکت سیاسی از منظر فقه سیاسی اسلام، در گفتار مرحوم نائینی چنین باز گو می گردد: ((چنان چه دانستی، حقیقت سلطنت اسلامی، عبارت از ولایت بر سیاست امور امت به چه اندازه محدود است؛ همین طور ابتدا اساسی اش هم نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت بر مشورت با عقلای امت است که عبارت از همین شورای ملی است، نه تنها، با خصوص بطنه و خواص مشخص اولی که شورا درباره اش خوانند به نص کلام مجید الهی - عزاسمه - و سیره مقدسه نبوی که تا زمان استیلای معاویه محفوظ بود... حتی در غزوه احد با این که رای مبارک شخص حضرتش با جماعتی از اصحاب، عدم خروج از مدینه مشرفه را ترجیح فرموده و بعد هم همه دانستند که صلاح و صواب همان بوده، مع هذا چون اکثریت آرا بر خروج مستقر بود، از این رو با آنان موافقت و آن همه معایب جلیله را تحمل فرمود...)) (۲۲) بنابراین، در اندیشه سیاسی نائینی، اهتمام حضرت رسول به آرا و نظریات اطرافیان، جنبه برجسته ای از مشارکت سیاسی است. استاد محمد تقی جعفری، آموزه دینی مشورت را نشانه جایگاه خاص مردم در تعیین سرنوشت شان دانسته و آن را الگوی برتر حکومت مردم (دموکراسی) عنوان می کند: ((انتخابات، شوون حیات و کیفیت آنها در زمینه همه موضوعات زندگی مادام که به نهی صریح برخورد نکنند، در اختیار مردم است و چون اسلام این اختیار انتخاب را پذیرفته و شورا و جماعت - یداله مع الجماعه - را اصل قرار داده است؛ بنابراین، حکومت مردم بر مردم را در یک معنای عالی پذیرفته است.)) (۲۳) برخی از مفسرین و پژوهش گران مسلمان، نقش اراده و اختیار انسان در تعیین سرنوشت سیاسی خویش را فراتر از بحث شورا، به کلیه مباحث اجتماعی قرآن و فقه سیاسی تسری می دهند. در این رویکرد، از مجموع آیات اجتماعی قرآن، چنین بر می آید که دین دارای یک نظام اجتماعی است که خداوند اجرای آن را به عهده مردم قرار داده و افراد جامعه باید به صورت جمعی اقامه دین کنند. روشن است که جامعه به دلیل تشکیل از افراد، اراده آن نیز بر عهده خود آنهاست. (۲۴) به عبارت دیگر، در این تلقی، سرچشمه قدرت سیاسی در درون افراد جامعه جست و جو می شود و اراده جمعی افراد است که در قالب یک حکومت دینی تجلی می یابد. ((از این بیان، می توان به

دست آورد که سرچشمه قدرت در تأسیس حکومت، افراد جامعه اسلامی است و آنان موظف هستند که دولت اسلامی را تشکیل دهند و حاکم اسلامی را طبق ضوابط شرعی و دینی انتخاب نمایند.)) (۲۵) یکی از مفاهیمی که برای توضیح کار کرد و نقش حکومت اسلامی در متون دینی به کار رفته، واژه داعی برای حکومت و رعیت برای شهروندان است. حضرت علی (ع) خطاب به عمال و کارگزاران حکومتی اش می فرماید: ((فانکم خزان الرعیته و وکلا الامه)) (۲۶) و در کلام حضرت پیامبر (ص) داریم: کلکم راع و کلکم مسوول عن رعیه. (۲۷) استاد مطهری در تفسیر کلمه راعی می نویسد: ((واژه رعیت علی رغم مفهوم منفوری که تدریجا در فارسی به خود گرفته است، مفهومی زیبا و انسانی داشته است. استعمال کلمه ((راعی)) در مورد حکمران و کلمه ((رعیت)) در مورد توده محکوم را اولین مرتبه، در کلمات رسول اکرم (ص) و سپس به وفور در کلمات علی (ع) می بینیم. این لغت از ماده ((رعی)) است که به معنای حفظ و نگهداری است. به مردم، از آن جهت کلمه رعیت اطلاق شده است که حکمران عهده دار حفظ و نگهداری جان، مال، حقوق و آزادیهای آنهاست.)) (۲۸) ادامه دارد... پی نوشت: ۱- ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، (تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱)، ص ۱۰۱. ۲- Lester W. Milbrath, Political Participation, Rand Mc. Nally College Publishing Company, P. ۲۰۳. ۳- Ibid, P. ۴۰. ۴- Robert E. Dows, Political Sociology, London P. ۲۹۶. ۵- Political Participation OpCit, P. ۶. ۶- Pay and verba (eds) Political Culture, Princton Press, ۱۹۵۶, P. ۵۱۳. ۷- (مجموعه مقالات مشارکت سیاسی) به اهتمام علیخانی، (تهران: نشر سفیر، ۱۳۷۷)، صص ۵۹-۷۷. ۸- حسین بشیریه، جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران، (تهران: موسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۸)، ص ۱۵. ۹- عمید زنجانی، ابعاد فقهی مشارکت سیاسی (مجموعه مقالات مشارکت سیاسی)، پیشین. ۱۰- محمد عبدالقادر ابوفارس، حکم الشوری فی الاسلام و نتیجتها، (اردن: دارالفرقان، ۱۹۸۸)، صص ۱۱. ۱۲- برای توضیح بیشتر بنگرید به: مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان. ۱۲- کتاب نقد، دین و دنیا ((ماهیت دموکراتیک اسلام)) سال اول، شماره ۲ و ۳، صص ۳۲۶. ۱۳- محمد عبدالقادر ابوفارس، پیشین، صص ۱۳. ۱۴- محمد عبدالقادر ابوفارس، النظام السیاسی فی الاسلام، (اردن: دارالفرقان، ۱۹۸۶)، صص ۷۹. ۱۵- محمد عبدالقادر ابوفارس، النظام السیاسی فی الاسلام، پیشین، صص ۸۶-۸۸. ۱۶- به عنوان نمونه در سوره آل عمران / ۱۵۹ می فرماید: وشاورهم فی الامر و در جای دیگر، دارد و امرهم شورا بینهم. ۱۷- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۹، صص ۶۶ و همچنین، طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، (بیروت: دارالمعرفه، بی تا)، ج ۲، صص ۸۶۹. ۱۸- محمد عبدالقادر ابوفارس، حکم الشوری فی الاسلام و نتیجتها، پیشین، صص ۸۷. ۱۹- همان، صص ۸۹-۱۵۱. ۲۰- محمد حسین طباطبایی، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، (تهران: شرکت سهامی انتشار)، صص ۲۹، و المیزان، ج ۴، صص ۱۲۴. ۲۱- محمد باقر صدر، الاسلام یقود الحیاه، چاپ دوم، (تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۳ ق)، صص ۱۶۲ و ۱۷۱. ۲۲- محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، صص ۶۷. ۲۳- محمد تقی جعفری، حاکمیت خداوندی (مجموعه مقالات دهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی) مجمع جهانی، (تهران: مجمع جهانی اهل بیت، ۱۳۷۷)، و حکمت اصول سیاسی اسلام، صص ۳۱۴. ۲۴- محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۴، صص ۲۲. ۲۵- جعفر سبحانی، مبانی حکومت اسلامی، ترجمه داود الهامی، (قم: انتشارات توحید، ۱۳۷۰)، صص ۱۷۹. ۲۶- نهج البلاغه، نامه ۴۱. ۲۷- صحیح بخاری، ج ۷، کتاب النکاح. ۲۸- مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، صص ۸۹-۹۰. منبع: فصلنامه علوم سیاسی / سید عبد القیوم سجادی

## مبانی فقهی مشارکت سیاسی (۲)

مبانی فقهی مشارکت سیاسی (۲) ب- بیعت و مشارکت سیاسی هر چند با توجه به سریان حاکمیت دینی از سوی خداوند، مشروعیت حکومت دینی بستگی به قبول و نفی مردم ندارد، اما در عین حال، مقبولیت حکومت که از رهگذر رضایت عمومی و



مشارکت همگانی در قالب بیعت مردم با رهبر جامعه محقق می‌یابد، همواره مورد اهتمام پیشوایان دینی بوده و در فقه سیاسی اسلام مورد توجه و بحث قرار گرفته است. روابط بیعت و مشارکت سیاسی را از نظر شرایط و زمینه‌های تحقق و عینیت حاکمیت دینی را به رضایت و اقبال مردم باز گرداند، اوج مشارکت سازی در حکومت دینی را به نمایش می‌گذارد. (۲۹) در سطح نازل تر، به فرض استناد مشروعیت حکومت دینی به حاکمیت الهی، باز هم نقش و جایگاه مردم در کارآمدی و تحقق این حکومت را نمی‌توان نادیده انگاشت. این امر بدان معناست که هر چند حکومت دینی مشروعیت دارد، اما اجازه ندارد از ابزارهای اجبار و زور برای اعمال حاکمیت سیاسی استفاده نماید. در این حالت، اقبال مردم و حضور آنان که امروزه در قالب مشارکت سیاسی طرح می‌شود، از اهمیت جدی برخوردار می‌گردد. اگر نقش اراده و انتخاب فرد و آزادی اظهار نظر و بیان، برابری حقوق شهروندان و تعیین کننده‌گی مشارکت آنان را به عنوان بستر نظری مبحث مشارکت سیاسی مورد تاکید قرار دهیم، (۳۰) رابطه مقبولیت و مشروعیت، این عناصر را به خوبی در فرهنگ سیاسی اسلام بازگو می‌کند. در اندیشه سیاسی حضرت امام، مقبولیت مردم به مفهوم رضایت آنان، به عنوان عنصر کارآمدی نظام مشروع دینی مورد توجه قرار گرفته و تخلف از آن و روی آوردن به اجبار، اکراه و تحمیل، مورد انکار و نفی قرار می‌گیرد: ((... این، همان جمهوری اسلامی است که تمام امور آن در همه مراحل، حتی رهبران، بر اساس آرای مردم بنا شده است. این نقش برای مردم بالاتر از مشاوره است زیرا مشاوره با استقلال رهبر و امام منافات ندارد، ولی در این نظریه، مردم در عرض رهبر و شریک او هستند که طبعاً اذن و رضای هر دو معتبر است)). (۳۱) در جای دیگر، استفاده از روش اجبار و تحمیل را مورد نفی قرار داده و اظهار می‌دارد: ((خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملت مان یک چیزی را تحمیل کنیم. بلی، ممکن است گاهی وقت‌ها ما یک تقاضای از آنها بکنیم، تقاضای متواضعانه تقاضایی که خادم یک ملت از ملت می‌کند)). (۳۲) بدین ترتیب، مقبولیت به عنوان شرط تحقق حکومت اسلامی، از اهمیت جدی برخوردار می‌باشد و همان گونه که گذشت، فقدان مقبولیت با عدم فعلیت حکومت اسلامی همراه خواهد بود. با توجه به نقش رضایت عمومی و اراده همگانی در کارآمد ساختن نظام سیاسی اسلام، اهتمام فرهنگ سیاسی اسلام به مشارکت سیاسی افراد در تعیین سرنوشت سیاسی جامعه آشکار خواهد شد ((پیامبر اسلام (ص) تصدی نهاد حکومت را از حقوق امت بر می‌شمارد و تکیه برمسند آن بدون شور و رضایت مردم را جرم دانسته که مجازاتش اعدام است)). (۳۳) حضرت علی (ع) هنگام بیعت مردم با وی، حق حاکمیت و تعیین حاکم را از حقوق اختصاصی و مسلم مردم عنوان نموده و تصریح می‌کند: ای مردم! تعیین حاکم جزء حقوق شماس است و کسی نمی‌تواند بر مسند حکومت بنشیند، مگر آن که شما او را انتخاب کنید. من به عنوان حاکم، تنها امین و کلید دار شما هستم. (۳۴) اینها نموده‌هایی از نقش مردم و جایگاه خاص مقبولیت (بیعت) در نظام دینی است که به خوبی بر نقش تعیین کننده افراد و مشارکت آنان تاکید می‌کند. اگر حتی ولایت امام معصوم (ع) از طریق زور و اجبار مجوز تحقق و عینیت را ندارد، این امر، نشانه‌ای بلند از نقش تعیین کننده خواست و رضایت مردم در فرهنگ سیاسی اسلام است. اگر امام به حق (معصوم) را مردم از روی جهالت و عدم تشخیص نمی‌خواهند، او به زور نباید و نمی‌تواند خود را برای خدا تحمیل کند، لزوم بیعت هم برای این است)). (۳۵) حضرت آیه الله خامنه‌ای مشروعیت حکومت دینی را مبتنی بر دو رکن دینی و مردمی دانسته و در مورد نقش مردم و اهمیت رضایت آنان می‌فرماید: ((... رکن دوم، قبول و پذیرش مردم است. اگر مردم آن حاکمی را، آن شخصی را که دارای ملاک‌های حکومت است، نشناختند و او را به حکومت نپذیرفتند، او حاکم نیست. اگر دو نفر که هر دو دارای این ملاک‌ها هستند، یکی از نظر مردم شناخته و پذیرفته شد، او حاکم است. پس قبول و پذیرش مردم، شرط حقیقی در حاکمیت است... می‌توان گفت که مردم در اصل تعیین رژیم اسلامی هم دارای نقش هستند، البته این را به عنوان شرط حقیقی طرح می‌کنم، یعنی اگر مردم رژیم اسلامی را نپذیرفتند، رژیم اسلامی از اعتبار نمی‌افتد)). (۳۶) در جای دیگر، بر اصل رضایت مردم تاکید نموده و می‌گویند: ((... آن کسی که این معیارها را دارد و از تقوا و صیانت نفس و دین داری کامل و آگاهی لازم بر

خوردار است، آن وقت نوبت می رسد به قبول، اگر همین آدم را با همین معیارها مردم قبول نکردند، باز مشروعیت ندارد. چیزی به نام حکومت زور در اسلام نداریم)) (۳۷) هر چند در نظریات بعدی ایشان، تغییراتی به چشم می خورد؛ اما باز هم مقبولیت و رضایت مردم عنصر اساسی است. ایشان در یکی از سخنرانی های خود می گویند: ((بعضی رای مرد را پایه مشروعیت می دانند؛ لاقلاً پایه اعمال مشروعیت است)). (۳۸) ج) النصیحه لائمة المسلمین عنوان نصیحت لائمة مسلمین، یکی از عناوین سیاسی / اجتماعی اسلام است که در فقه سیاسی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در مورد رابطه حاکم و مردم، حق نصیحت خیرخواهانه امت نسبت به حکومت اسلامی، یکی از حقوق سیاسی افراد در فرهنگ سیاسی اسلام محسوب می گردد. از آن جایی که هر نوع نصیحت خیرخواهانه امت و افراد نسبت به حکومت اسلامی و زمامداران جامعه اسلامی مسبوق به اصل نظارت امت بر عملکرد زمامداران و کارگزاران حکومت دینی است؛ بنابراین این، مسوولیت نصیحت خیرخواهانه به عنوان یکی از نمودهای روشن مشارکت جامعه و افراد در تعیین سرنوشت سیاسی شان محسوب می گردد. ((ومن حق الامه الاسلامیه ان تراقب الحاکم اذق مراقبه و ان تشیر علیه بماتری فیه الخیر و علیه ان یشاورها و ان یتحرم اراتها و ان یاخذ بالصالح من آراها؛ از جمله حقوق امت اسلامی، مراقبت و نظارت دقیق بر حکومت و مشوره دادن در امر خیر است و بر حکومت است که با مردم مشورت نموده و آرا و نظریات آنان را احترام گذاشته و بهترین های آن را به کار بندد)). (۳۹) حضرت علی(ع) از رابطه دولت و مردم، حقوق چندی را استخراج نموده و می فرماید: ((و اعظم ما افترض سبحانه من تلک الحقوق حق الوالی علی الرعیته و حق الرعیته علی الوالی بزرگترین حق مجعول که خداوند بر بندگان خود فرض کرده است، حق و الی بر رعیت و حق رعیت بر والی است)). (۴۰) در ادامه همین خطبه، حضرت چند نمونه از مهم ترین حقوق مردم و زمامداران را نسبت به همدیگر بیان نموده و از اموری چون: ارشاد و نصیحت (مشارکت نظارتی)، حق گویی، مشورت دادن به خیر و اجتناب از تملق به عنوان وظایف مردم در قبال دولت یاد می کند، و طبعاً همان گونه که به فرموده حضرت، هیچ حقی به جز حق حضرت باری، یک سویه و بدون طرف تحقق نمی یابد، (۴۱) دولت نیز از حقوق چندی برخوردار بوده که مردم می بایست آن را رعایت نمایند (اموری چون وفاداری، عهد نشکنی و حمایت سیاسی). از مهم ترین حقوق دولت بر مردم و از وظایف سیاسی افراد در جامعه، مسوولیت نظارت و نصیحت زمامداران و حکومت اسلامی است. عنوان نصیحت امة مسلمین، یکی از عناوین ریشه دار و پرسابقه در فقه سیاسی و متون دینی است و در این زمینه، روایات متعدد و متضافی از طریق شیعه و سنی نقل شده است. علاوه بر این، اصل نظارت و نصیحت به عنوان یکی از شیوه های سیاسی مستحکم و عمیق در درون جامعه اسلامی، از نخستین روز تشکیل حکومت مدینه النبوی مطرح بوده و این امر، حاکی از اهتمام فرهنگ سیاسی اسلام به این مسأله، و وجود روایات متعدد در این زمینه است که به قول 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، فریاد ((لاسمعا و لاطاعه)) سردادند)). (۴۲) در همین راستا، بنیان گذار جمهوری اسلامی حضرت امام خمینی(ره) می فرماید: ((عمر وقتی خلیفه بود، گفت که من اگر چنان چه خلافتی کردم، به من مثلاً بگویند. یک عربی شمشیرش را کشید و گفت اگر تو بخواهی خلاف کنی ما با این شمشیر مقابلت می ایستیم. تربیت اسلامی است. اگر برخلاف اسلام که باشد، هر فردی باشد... هر یک از افراد موظفند که به او بگویند که این خلاف است و جلوی او را بگیرند)). (۴۳) و چنین رفتاری با توجه به جغرافیای زمانی و مکانی سخن، عمق دموکراتیک بودن حکومت دینی را بیان می کند. ((النصیحه للأمة المسلمین)) به عنوان یک سیره تاریخی عمیق در متن فرهنگ سیاسی اسلام جای داشته و همواره مورد توجه و اهتمام رهبران دینی قرار داشته است. با توجه به این که هر نوع نصیحت خواهی، مستلزم نوعی نظارت بر رفتار، کردار و عملکرد نظام سیاسی است؛ بنابراین، بحث نصیحت و نظارت خود جلوه هایی از مشارکت سیاسی و بیان گر این گمانه است که در فرهنگ سیاسی اسلام نه تنها موانعی بر سر راه مشارکت فعال افراد در عرصه سیاست و تعیین سرنوشت جامعه به چشم نمی خورد؛ بلکه به لحاظ نظری نیز تمهیدات و زمینه های لازم برای این امر در دل

آموزه‌ها و تعالیم دینی تعبیه شده است. مفهوم ((النصیحه للأئمه المسلمین)) در ابتدای امر، با نظارت و نصیحت افراد نسبت به حکومت اسلامی و زمامداران جامعه دینی همراه است؛ اما زمانی که حکومت کنندگان از مسیر شریعت و عدالت خارج گردند و یا رهبر دینی جامعه شرایط و ویژگی‌های لازم را از دست بدهد، به امت اسلامی، اختیار عزل این حکومت داده شده است. بنابراین، اهمیت فرد در تصمیم‌گیریها و تعیین سرنوشت سیاسی جامعه و داشتن قدرت و اختیار عزل رهبر و حکومت دینی، الگوی مشارکت فعال را در فرهنگ سیاسی اسلام را نشان می‌دهد. (۴۴) پایان. پی نوشت: ۲۹ - برخی قرأت‌ها از حکومت دینی، تلاش دارد تا مشروعیت سیاسی نظام دینی را نیز به مردم بازگرداند - برای توضیح بیشتر ر.ک - به: محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعی. ۳۰ - عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست. ۳۱ - در جست و جوی راه از کلام امام، دفتر نهم (امامت، ملت)، ص ۱۲۵. ۳۲ - صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۱۸۱. ۳۳ - به نقل از: مبانی حاکمیت مردم در اندیشه امام خمینی (مجموعه مقالات حکومت دینی) ج ۱، ص ۳۶۷. ۳۴ - مبانی حاکمیت مردمی در اسلام و اندیشه امام خمینی (مجموعه مقالات حکومت دینی در اندیشه امام)، ج ۱، ص ۳۶۷. ۳۵ - مرتضی مطهری، حماسه حسینی، ج ۳، ص ۲۰۷. ۳۶ - آیه الله خامنه‌ای، الحکومه فی الاسلام، ترجمه رعدهادی، (بیروت: دار الروضه، ۱۴۱۵ ق)، ص ۴۹ و ۵۲. ۳۷ - آیه الله خامنه‌ای، حکومت در اسلام، ج ۱، صص ۳۲ - ۳۳. ۳۸ - روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۶ / ۳ / ۷۸، ص ۱۵. ۳۹ - حسن البنا، مشکلاتنا الداخلیه فی ضوء النظام الاسلامی، ص ۳۶۱. ۴۰ - نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷. ۴۱ - عبد القیوم سجادی، دولت مطلوب در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) (مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت دینی)، ج ۲، ص ۱۸۸. ۴۲ - نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۱۶. ۴۳ - صحیفه نور، ج ۹، ص ۱۹. ۴۴ - محمد عماده، المعتزله و مشکله الحریه الانسایه، (الموسسه العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۸)، صص ۹۷ - ۹۹. منبع: فصلنامه علوم سیاسی / نویسنده: سید عبد القیوم سجادی

### شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر (۱)

شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر (۱) ۱ - تعیین حدود مفاهیم (\*) مقایسه بین دو مفهوم فوق (شورا و دموکراسی) اقتضا می‌کند تا نقطه شروع مشخصی برای فهم این دو اصطلاح تعیین کنیم. آیا از نقطه مناقشه بر سر آنچه نصوص دینی از شورا گفته و چند و چون نزدیکی و دوری آن از دموکراسی شروع کنیم؟ یا از این پرسش شروع کنیم که: عملی شدن شورا در کجا با دموکراسی سازگار و در کجا ناسازگار است؟ سوال را به گونه‌ای دیگر هم می‌توان مطرح کرد که آیا بر سر آنچه که اسلام گفته، بحث و مناقشه کنیم، یا درباره آنچه که مسلمانان در واقع و از خلال تاریخ خود انجام داده‌اند؟ دایره مناقشه از حد توافق و اختلاف بر سر دو مفهوم، فراتر می‌رود و به این سوال می‌رسد که چرا اندیشه اسلامی دغدغه و اهمیتی را که مثلاً پس از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه به این موضوع ورزید، پیش از این تاریخ نداشت؟ طبیعی است که شرایط جهانی جدید، بر نزاع بین رویکردهای مدافعانه و توجیه‌گرانه و شدت واکنش‌های آن، تاثیر گذاشته و در گفتمان اسلامی - اصول‌گرا و تجددگرا - تداخل کرده و مرزها از بین رفته و معیارها تباها شده و مواضع پراکنده و متناقض شده است. اضافه بر این اجتهادات فراوان و مخالف با هم، تجسم حیرت‌متفکران اسلامی در برابر مفاهیم تازه و در راس آن، مفهوم دموکراسی است. مفهوم دموکراسی با نظریه شورا در اندیشه اسلامی معاصر در ضمن تلاش‌های تجددگرایانه و معاصر پیوند یافته است؛ اما این تلاش‌ها با معضله‌ای اساسی رو به رو هستند که بر همه اصل‌پردازها و اجتهادات سایه می‌افکند؛ به ویژه آن‌گاه که عموم متفکران و نظریه‌پردازان اسلامی می‌کوشند تا ابزارها و روش‌های اصولی اسلامی را به کار گیرند؛ زیرا تمسک به قیاس یا نظر و یا استصحاب، تناقض را حل نمی‌کند؛ زیرا مفاهیم دموکراسی و شورا به دو ساختار فکری مختلف گرایش دارند و دارای عناصر تشکیل‌دهنده و جزئیات متفاوت و متباینی هستند که در ضمن خط سیر تاریخی و شرایط اجتماعی کاملاً متفاوت شکل گرفته است. بنابراین، کندن هر مفهوم از خاستگاه و

بنیاد فکری آن، کاری پیچیده است که گاه به هر دو زیان می‌رساند. زیرا مفهوم را از محتوای اصلی اش تهی کرده و در عین حال، ادغام یا بازسازی آن را در ساختار دیگری دشوار می‌کند. باید در این جا به این سوال پاسخ داد که آیا حقیقتاً ضرورتی برای گنجاندن مفهوم دموکراسی در ضمن ساختار اندیشه اسلامی وجود دارد؟ یا این که مفهوم شورا می‌تواند برابر و بدیل کاملی باشد که ما را از عاریت گرفتن این مفهوم بیگانه، بی‌نیاز کند؟ مواضع و نگرش‌ها به حسب گروه بندی مداوم - از اصول‌گرایان نص‌محور گرفته تا اصلاح‌طلبان تجدیدگرا یا لیبرالیست - متعدد و گوناگون است. سوال دیگری که در این جا رخ می‌نماید، این است که اسلام چگونه ممکن است که از فرهنگ‌های دیگر، چیزی برگیرد؟ بسیاری از محققان و نظریه پردازان از زوایا و نگاه‌های مختلف بر متمایز بودن و ویژه بودن اسلام پای فشرده اند که این امر، بر به کارگیری مفاهیم و افق تأثیر گذاری و تأثیر پذیری باز تاب داشته است. معتقدم؛ آنان که بیشتر اصول‌گرا و محافظه کارند، بیشتر با نگرش اسلامی ای همسازند که به حکم رسالت مندی و خدا محوری خود نگرش خود را شامل و کامل می‌شمارد. زیرا بسیاری از نظریات و مکتب‌ها و اندیشه‌های نو پیدایا، چیز تازه ای بر اسلام نمی‌افزاید و رد این‌ها هم چیزی از اسلام کم نمی‌کند. کتاب‌های فراوانی پیرامون مفاهیمی همچون: قومیت (ملیت)، سوسیالیسم و دموکراسی نوشته شده که اصول‌گرایان وجود هر گونه رابطه ای را بین این مفاهیم با اسلام انکار می‌کنند. مثلاً شیخ تقی‌الدین النبهانی، در مواضعی کاملاً - روشن، هر گونه مقایسه بین اسلام و نظام‌های دیگر را رد می‌کند و گویی می‌خواهد بگوید که اسلام تنها با خود تطبیق داده می‌شود. از این رو، روش او هم با دیگری متفاوت است. زیرا مشکلات جدید را بررسی و برای حل آن، نصوص را مطالعه و حل مشکلات را از نصوص استنباط می‌کند و بر منطبق بودن راه حل خویش بر آن مشکل، اصرار می‌ورزد. (۱) این روش بر خلاف روش بسیاری در جنبش‌های سیاسی اسلامی است که در پی فهم نصوص شرعی متناسب با اوضاع و افکار جدیدند. النبهانی می‌گوید: ((ضروری است که بر انواع نظام‌هایی که خودمان فراهم آورده ایم، چیره شویم و از واقعیت و همه نظام‌های موجود در جهان دست بشوییم و حکومت اسلامی را به عنوان نظامی متمایز برگزینیم، و نکوشیم که این نظام را با دیگر نظام‌های حکومتی بسنجیم و بنا به میل خود، تفسیرش کنیم تا مطابق و مشابه دیگر نظام‌ها شود. هرگز! زیرا ما نمی‌خواهیم که نظام حکومتی اسلام را حسب مشکلات روزگار خویش مطرح کنیم؛ بلکه می‌خواهیم مشکلات روزگار خویش را با نظام حکومتی اسلامی چاره‌اندیشی کنیم. زیرا نظام شایسته، همانا نظام اسلامی است. (۲) النبهانی بین دو نوع از معرفت‌ها و فرهنگ‌های بیگانه فرق می‌گذارد؛ معرفت‌ها و فرهنگ‌های علمی و نظری. اولی، جهانی است و منبع آن، هر که و هر کجا باشد، باید اخذ و بهره برداری شود؛ اما دومی که متعلق به نوعی رویکرد به زندگی است و شامل فلسفه و سیاست و اقتصاد می‌شود، حکمش دیگر است. مسلمانان مجاز نیستند که در این امور از بیگانگان تأثیر پذیرند. زیرا این کار، زلالی و نابی اسلام را از بین می‌برد و هویت ما را فرو می‌پاشد و صبغه اسلام را تباہ می‌کند. (۳) وی انتقال چنین دانش‌هایی را از بیگانه به خودی، حرام دانسته و بین سود بردن و تأثیر پذیرفتن فرق می‌گذارد و در هر دو حال، منافات نداشتن این علوم و معرفت‌های انتقالی را با اسلام واجب می‌داند. وی، معتقد است که مسلمانان پس از پیکار اندیشه غربی با آنان، برخی از اندیشه‌های غربی را نیکو شمردند و تلاش کردند تا بدان گردن نهند یا به رغم ناهمنوایی اش، به اسلام بیافزایند. وی می‌گوید: ((بسیارند کسانی که می‌کوشند اسلام را همان دموکراسی یا سوسیالیسم یا کمونیسم نشان دهند؛ در حالی که اسلام با دموکراسی تضاد دارد... چنان که با کمونیسم نیز... اینان اسلام را دموکراسی یا سوسیالیسم نشان می‌دهند... زیرا تحت تأثیر فرهنگ بیگانه - و نه با نفع بردن از آن - شیفته این اندیشه‌ها شده‌اند.)) آن‌گاه با لحنی قاطع می‌افزاید: ((البته فقیهان از فرهنگ‌های بیگانه نفعی نبردند و آن را مطالعه نکرده‌اند؛ زیرا شریعت اسلام همه شرایع دیگر را منسوخ کرده است... و پیروانش را به ترک شریعت‌های دیگر و پیروی از خویش دستور داده است و اگر آنان چنین نکنند، کافراند.)) (۴) ۲ - تفاوت بین دموکراسی و شورا روشن است که بر اساس فهم یاد شده، مطابقت دادن شورا و دموکراسی بسی دشوار است. چنین موضعی از سوی بسیاری از محققان و متفکران با رویکردهای مختلف تکرار شده

است. مثلاً- نویسنده ایرانی، داریوش شایگان با معتقدان به عدم وجود اختلاف بین دو مفهوم یاد شده بحث می کند و می گوید: ((معتقدم که تضادی بین این دو مفهوم وجود دارد که به طور مشخص به سبب دگرگونی هایی ریشه ای است که شرایط بروز پدیده ای به نام دموکراسی را فراهم آورده است. مقایسه این دو مفهوم که از دو منظومه فکری متباین هستند که بین آن دو گسست های بزرگی وجود دارد که نوگرایی را بنیاد نهاده است همانند انجام تقریب تسلسلی و تجاهل به ماهیت نژاد و تبادر این مفاهیم است. بین این مفاهیم اساسی، شکاف ها و گسست هایی وجود دارد که نادیده گرفتن آن، ممکن نیست و باید ابزارهای دیگری - غیر از ابزارهایی که معمولاً- به آن متوسل می شویم - این شکاف را پر کرد.)) (۵) روشن است که اختلاف بین فرهنگ شورا و فرهنگ دموکراسی به لحاظ نوعی یا کیفی است و در پی آن، آمیختن یا همساز کردن این دو، دشوار و بلکه محال است؛ مگر آن که جوهر یا مبدل یکی را بر دیگری غلبه دهیم و همسازیشان تنها در ابعاد عارضی و ثانوی باشد. اما آیا این به معنای محال بودن دموکراتیک بودن جامعه اسلامی است؟ در این جا برخی از متفکران و نویسندگان، در صدد ایجاد عنوانی بر آمده اند که از شدت تضاد بکاهد و این کار به معنای باز تفسیر مفهوم دموکراسی و تعمیم آن به صورتی گسترده است که شامل معنایی و اشکال متعدد شود. مشخص است که هر اندیشه یا ایدئولوژی و یا نظریه ای در سطح نظری و تحلیلی و تفسیری، بر زیربنایی فکری استوار است و سپس اولویت یا اولویت هایی به لحاظ اجرا و عمل و یا تغییر واقعیت، از پی می آید. مثلاً، زیر بنای فکری در مارکسیسم، اقتصاد و ابزارهای تولید است؛ در فرویدیسم، عقل باطنی یا نظریه تحلیل روانی؛ در لیبرالیسم، آزادی فردی و... از این رو، نقطه آغازین در اندیشه اسلامی و مقایسه آن با اندیشه غربی - به ویژه در مورد شورا و دموکراسی - باید پرداختن به مبنای فکری و تشخیص اولویت ها باشد. مالک بن نبی، به این مسأله ابتدا از زاویه تمایز و دوگانگی پرداخته و سپس تلاش می کند بدون ادغام این دو مفهوم با هم و یا تلقیح هر کدام با عناصری معین و دست یابی به نژادی دو رگه، رابطه ای بین این دو مفهوم ایجاد کند. بن نبی تصریح می کند که: ((هر اصطلاحی در زمانی، واژه ای نو بوده است. ما به طور دقیق می دانیم که واژه اسلام چه زمانی در زبان عربی و به معنای رایجش پیدا شد. این واژه، بی تردید ابتکار قرآن بود؛ اما درباره اصطلاح دموکراسی آشنایی ما کمتر است؛ زیرا ما نمی دانیم چه زمانی این واژه به عنوان واژه ای وارداتی ضبط شده است و حتی تاریخ پیدایی آن را نیز در زبان اصلی اش نمی دانیم. همین قدر می دانیم که این واژه پیش از عصر پراکلیس ساخته شده است... همچنین رابطه ای بین این دو اصطلاح با زمان و مکان نمی بینیم. با توجه به این دوری تاریخی و جغرافیایی، چه بسا صریحاً بتوان گفت که اصلاً در اسلام دموکراسی وجود ندارد. به دیگر روی، به اندازه ای که این واژه در لفافی تاریخی پیچیده شده؛ یعنی به اندازه ای که در واقعیت و تاریخ بشر ریشه دوانده - که طبیعت این دو کلمه هم هست - نوعی ابهام در این واژه نهفته شده که لباس معانی متعددی بر آن می پوشاند.)) (۶) بن نبی در تعریف دموکراسی، بنا را بر تعریفی می گذارد که می گوید؛ دموکراسی، قدرت مردم یا قدرت توده ها یا قدرت انسان است و سپس می پرسد: ((چه وجه تشابهی وجود دارد بین مفهوم سیاسی ای که اجمالاً ((قدرت انسان)) را در نظام سیاسی خاص تثبیت می کند و بین مفهوم متفاوتی ای که اجمالاً ((پیروی انسان)) از قدرت خدا را در این نظام و دیگر نظام ها تثبیت می کند؟)) (۷) بن نبی می کوشد تا این تناقض را از راه فهمی حل کند که دموکراسی را آگاهی و دریافت خویش و دیگران با وجود مجموعه شروط اجتماعی و سیاسی لازم برای شکل گیری و گسترش شعور دموکراتیک می داند. از این رو، سوال، چهره ای دیگر می یابد: ((آیا اسلام متضمن و متکفل این شروط دقیق و ذاتی هست؟ به تعبیر دیگر، آیا اسلام به جانبداری از ((من)) و ((دیگران))، دریافت و احساسی را پدید می آورد که با روح دموکراسی - چنان که بیان شد - مطابقت داشته باشد؟ و آیا شرایط اجتماعی مناسب با رشد و گسترش این احساس را می آفریند؟ آیا اسلام احساس (شعور) دموکراسی را خلق می کند؟)) بن نبی، دموکراسی را برنامه ای مبتنی بر آگاه نمودن امت و جامعه به راه و روشی می داند که شامل ابعاد روانی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی می شود. بنابر این، پاسخ گویی به پرسش از وجود دموکراسی در اسلام - در اندیشه بن نبی - ضرورتاً با استفاده از نص فقهی استنباط شده از قرآن و سنت



انجام نمی شود؛ بلکه با استفاده از جوهر خود اسلام است که انسان احساس می کند خداوند او را تکریم کرده است. پرتو روح دموکراسی، هنگامی که اساس آن در فردیت فرد تباه شود، یعنی احساس ارزش خویش و ارزش دیگران در فرد از بین برود، خاموش خواهد شد؛ زیرا انسان آزاد جدید، در مرز مثبت بین دو نفی کننده قرار دارد که هر کدام ارزش دموکراسی را نفی می کنند (نفی عبودیت و نفی بردگی). (۸) تورفتگی ها - راست؛ ۰/۰۰؛ چپ؛ ۰/۰۰؛ ابتدای پاراگراف ۰/۵۰ مفهوم دموکراسی با چنین تفسیری، به معنای صفتی انسانی تحول می یابد که گنجاندن و ادغام آن با اصطلاح شورا یا غیر آن، ممکن است؛ هر چند اهداف بزرگی در نظر است که راه ها و ساز و کارهای رسیدن بدان، گوناگون است. یکی از فعالان جنبش های اسلامی - در سطح نظری و تحلیلی - تلاش کرده است تا محل اختلاف را روشن و پس از مزایای مفهوم غربی استفاده کند. فهمی هویدی می گوید: ((به اسلام دوبار ظلم می شود؛ یکی، آن گاه که مشابه دموکراسی تلقی می شود دیگر، آن گاه که ضد دموکراسی تلقی می شود؛ زیرا مقایسه این دو، خطاست و ادعای منافات هم گناه است. مشابه دانستن این دو به لحاظ روش شناختی خطاست، چه، اسلام دین و رسالتی است که دارای اصولی می باشد که عبادات، اخلاق و معاملات مردم را تنظیم می کند و دموکراسی، نظام حکومتی است و ساز و کار مشارکت و عنوانی که بسیاری از ارزش های مثبت را با خود حمل می کند.)) سبب اختلاف این دو هم، جنبه تمدنی است ((به لحاظ این که اسلام، طرح تمدنی خاص خود را دارد و دموکراسی جزئی از طرح تمدنی مخالف (مسیحیت) است. این دو گانگی هم به معنای تضاد و دشمنی نباید گرفته شود تا زمینه توافق بر سر برخی ارزش های اساسی و الگوهای عالی باقی بماند؛ اما این دو گانگی باید در چارچوب تنوع و تمایز فهمیده شود.)) (۹) نویسنده با حرارت تمام از دموکراسی سخن می گوید و آن را در هر جامعه - و به ویژه جامعه یا جوامع اسلامی - دارای ارزش والایی می داند؛ چندان که به صورت غیر مستقیم آن را شرط نوزایی و پیشرفت مسلمانان تلقی می کند. وی می گوید: ((کسی گمان مبرد که رستاخیز (حیات) ما در غیر اسلام باشد، یا این که حال و روز ما جز با دموکراسی سامان یابد؛ زیرا با نبود اسلام، روح امت می میرد و با نبود دموکراسی - که آن را مرادف شورای سیاسی می دانیم - عمل امت ضایع می شود. از این رو، جمع بین این دو را ضروری و از امور دنیا می دانیم.)) (۱۰) هویدی در این جا به اوج سازگارانیدن این دو مفهوم در عین سردرگمی می رسد؛ زیرا وی می تواند از آن رو که شورا از دل دین بر آمده و مرادف دموکراسی است؛ فقط جانب شورا را نگه دارد؛ اما او به رغم اختلاف روش تاریخی بین این دو مفهوم، دموکراسی را به عنوان معیار، بر شورا ترجیح داده و می کوشد دموکراسی را تا حد یک مفهوم دینی صرف تقلیل دهد. وی می گوید: ((دموکراسی ای که ما پذیرفته ایم و آن را مرادف شورا یا ترجمه امروزی آن می دانیم، آن است که نه حلالی را حرام و نه حرامی را حلال می کند.)) (۱۱) زیرا دموکراسی برای تعیین احکام شرعی یا فقهی نیامده است؛ بلکه کارش تنظیم روابط حاکم و محکوم و تاکید بر آزادیها و حقوق بشر است. اما نویسنده بین به رسمیت شناختن دموکراسی و برتر دیدن شورا، در آمد و شد (نوسان) است، بی آن که علل این نگرش (دو گانه) را دقیقاً بیان کند. وی می نویسد: ((حق ماست که از مزایای دموکراسی اقتباس کنیم؛ چرا که اسلام، پیش از دموکراسی قواعدی را بنانهاده که جوهر دموکراسی بر آن بنیاد شده است؛ ولی اسلام جزئیات این اصول را به اجتهاد مسلمانان وانهاده که تابع اصول دین و مصالح دنیوی و تکامل حیات، به تناسب زمان و مکان و تجدد احوال انسان است.)) (۱۲) و به طور جزئی این سوال را پاسخ می گوید که: چرا با وجود تقدم زمانی نظام سیاسی (اسلامی) محصول آن پربارتر از دموکراسی نبوده است؟ وی ضمن اشاره به نقش عامل تاریخی، نقش عامل عقیدتی را منکر می شود، و می گوید: ((امتیاز دموکراسی این است که از خلال نبرد طولانی با ستمگران و مستبدان - از گردنکشان و شاهان و امیران - به ابزارها و ساختارهایی دست یافت که - تا امروز هم - بهترین ضامن امن و امان ملت ها از تسلط گردنکشان و خود کامگان است.)) (۱۳) نویسنده در این جا فقط مفهوم را وام نمی گیرد؛ بلکه می خواهد بدون تحمل هزینه، میوه تاریخ دیگران را بچیند. و چنان شود که دموکراسی هم مانند فن آوریها و ابزارهایی که - در عین نداشتن عقلانیت و زمینه فرهنگی تولید کننده آن - قابل انتقال است، به سوی ما سرازیر شود. اما این کار در انتقال

اندیشه‌ها بسی دشوار است زیرا در انتقال فن آوری ممکن است بتوان آثار جانبی آن را به تاخیر انداخت یا به طور مستقیم احساس نکرد اما در این جا، بنا به تاثیر پذیری و بهره مندی است چرا که بر اساس این نظریه (انتقال دموکراسی)، مطلوب آن است که از ساز و کارهای دموکراسی و محتوای فکری آن بهره مند شویم. در چنین موضعی است که سردرگمی در برابر مرجع بودن دموکراسی و شیوه تعامل با آن، فزونی می‌گیرد به این ترتیب که آیا برخی از عناصر این نظریه را برگزینیم یا این که به صورت معیار آن را بپذیریم؟ می‌توان گفت که اندیشه سیاسی اسلام معاصر - تا حد زیادی - در ایجاد وفاق و سازگاری بین وجود نظم و ساختاری که از آن، به راه حل اسلامی (شورا) تعبیر می‌شود و بین تاثیر پذیری و اقتباس از نظام فکری دیگری (دموکراسی)، ناتوان بوده است چندان که حتی در بین عناصر معتدل تر و باز اندیش تر هم پریشانی و تشویش فکری دیده می‌شود زیرا آنان می‌کوشند تا دو ساختار فکری مختلف را به هم نزدیک کنند. در این جا می‌توان به اختلافی اشاره کرد که برخی از اندیشه‌های نویسندگان مجتهد - شیخ یوسف القرضاوی - برانگیخته است. وی که هنگام سخن گفتن از راه حل اسلامی کاملاً به خود متکی و مطمئن است، می‌گوید هیچ راه حلی مستحق شرافت انتساب به اسلام نیست، مگر آن که سرچشمه و منبعش اسلام ناب باشد نه مارکسیسم نه ماتریالیسم و نه دموکراسی و نه سرمایه داری و نه لیبرالیسم و نه دیگر مکاتب و فلسفه‌های بشری، هر چه باشند. راه حل اسلامی آن است که همه اوضاع و همه نظام‌ها را به تبعیت احکام اسلام در می‌آورد، نه آن که احکام اسلام را تابع اوضاع و احوال و موقعیت نظام‌ها کند زیرا اسلام برتر است و هیچ چیزی بر آن برتری ندارد زیرا می‌نماید و راهنمایی نمی‌شود جهت نشان می‌دهد و به آن، جهت نموده نمی‌شود (۱۴۶) زیرا اسلام کلمه الله است و کلمه خداوند همان کلمه برتر است. به رغم این بیان حماسی، خود شیخ قرضاوی هم دریافته است که برخی امور، مقتضی اقتباس از دیگران است مانند: دموکراسی و یا نظام حکومتی و مدیریتی. شیخ قرضاوی با پناه بردن به شیوه‌ای که به رغم دشواری پذیرش آن به لحاظ فکری و روش شناختی، به لحاظ عملی پذیرش آن ممکن است، اجازه اقتباس از دموکراسی را می‌دهد. در جمله‌ای که از وی نقل کردیم، وی هر چه را که ریشه و سرچشمه در اسلام ندارد، مستحق شرافت انتساب به اسلام نمی‌داند، اما در هنگام نیاز، این شرافت را به سهولت اجازه می‌دهد. وی درباره اقتباس برخی امور دنیوی از غرب می‌نویسد ((حتی همین امور جزئی که از غیر مسلمانان برگرفته می‌شود، در عین حال، جزئی از راه حل اسلامی به شمار می‌آید زیرا این امور، به نام اسلام و از راه اسلام و پس از اجازه اسلام و مطابق با قواعد استنباط احکام شرعی در خصوص حوادث و وقایعی که نصی درباره آن نیست، اقتباس می‌شود. اقتباس چنین اموری از نظام‌های غیر اسلامی، زبانی به ما نمی‌رساند زیرا این امور با ادغام در نظام اسلامی، هویت پیشین خود را از دست می‌دهند و رنگ و لعاب و نشان اسلام را می‌گیرند.)) (۱۵) نویسنده تا پایان، این راه را که نوعی اجتهاد در امور جدید و مشکلات معاصر است، نمی‌پیماید زیرا باز در جایی دیگر، به راه حلی اسلامی باز می‌گردد که فراگیر، کامل و ناب و دور از اثر پذیری از غیر اسلام است. وی تاکید می‌کند که: ((باید راه حل اسلامی مشکلات معاصر - به تمامی - عمل شود زیرا اجزای این راه حل، به هم پیوسته و دارای کنش متقابل هستند و هر گونه سهل انگاری در بخشی، بر بقیه اجزا نیز تاثیر می‌گذارد. این کار بدان ماند که قطعات یدکی ماشین‌های غربی را در دستگاه‌هایی نصب کنند که با آن، سازگاری ندارد. این قطعه‌ها هر چند در دستگاه خود خوب کار می‌کنند اما در این دستگاه، بی‌ثمر و بی‌بهره اند زیرا با دیگر اجزا هماهنگی ندارند.)) (۱۶) و در ادامه، با گواهی گرفتن آیه‌هایی از قرآن، از این کار باز می‌دارد: افتونون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض (۱۷) ((آیا شما به پاره‌ای از کتاب ایمان می‌آورید و به پاره‌ای کفر می‌ورزید.)) و همچنین خطاب خداوند به پیامبرش درباره کتاب خدا را یاد می‌کند که: ((و ان احکم بینهم بما انزل الله، ولا تتبع اهوامهم و احذرهم ان یفتنوک عن بعض ما انزل الله الیک فان تولوا فاعلم انما یرید الله ان یصیبهم ببعض ذنوبهم و ان کثیرا من الناس لفاسقون افحکم الجاهلیه بیغون و من احسن من الله حکما لقوم یوقنون،)) (۱۸) ((و میان آنان به موجب آنچه خدا نازل کرده، داوری کن و از هواهایشان پیروی مکن و از آنان بر حذر باش، مبدا تو را در بخشی از آنچه خدا بر تو نازل کرده، به فتنه اندازند.

پس اگر پشت کردند، بدان که خدا می خواهد آنان را فقط به (سزای) پاره ای از گناهان نشان برساند، و در حقیقت بسیاری از مردم نافرمانند. آیا خواستار حکم جاهلیت اند؟ و برای مردمی که یقین دارند، داوری چه کسی از خدا بهتر است؟)) ۳ - شورا کراسی برخی در صدد بر آمدند تا مشکل را از راه اصطلاح سازی حل کنند. در این جا، دو گرایش وجود دارد؛ یکی، بر آن است که استفاده از اصطلاح غربی ضرری ندارد و دیگری، اصطلاح اسلامی و اصطلاح غربی را با هم ادغام می کند. در گرایش نخست، کسانی مثل شیخ حسن الترابی را می بینیم که معتقد است؛ مسلمانان می توانند در وضع نوزایی و تفوق بر دیگران، مفاهیم بیگانه را بدون هیچ حساسیت و مشکلی به کار برند. وی هر چند زبان را سلاحی در برخورد تمدن ها می داند؛ اما در این امر، به قدرت مسلمانان بر مجاهده و تلاش، اعتماد می کند. وی در شرح این مسأله، چنین می گوید: کفار دوست دارند با تحمیل زبان خود بر مسلمانان، آنان را منحرف نموده و آن گاه، لباس مفاهیم خویش را بر آنان بپوشانند و (آنان را) به پذیرش ارزش هایی وادارند که زبان، حامل آن است. مسلمانان باید از فریب خوردن و گرایش به ارزش های غالب بر حذر باشند و اجتناب ورزند. به کارگیری واژه های وارداتی، منوط به داشتن وضعیتی عزت آمیز و اعتماد به نفس یا بر حذر بودن و اجتناب ورزیدن است. امروزه که مرحله غربت اسلام و غلبه مفهوم های غربی - با محتوای گمراه کننده اش - را پشت سر نهاده ایم، کمک گرفتن از هر کلمه رایجی که پرده از مفهومی بردارد و در مسیر دعوت به اسلام به کار گرفته شود و در چارچوب انگاره های اسلامی قرار گرفته و تسلیم خدا شود و ابزار بیان معنایی شود که با ابعاد و لوازم اسلامی اش مراد شود، منع و زبانی ندارد. در این جا باید گفت که معانی مهم تر است از مبانی، و صورت ها و الفاظ چندان معتبر نیستند که معانی و مقاصد. (۱۹) البته مشکل اصطلاح با زبان سیاسی هنوز حل نشده است؛ زیرا فقه سیاسی اسلام این مفاهیم را امضا نکرده است؛ چون اصلا در فقه متداول نبوده است. امروزه تمایل به پذیرفتن این مفاهیم در عین حفظ اصول و ابعاد دینی پیدا شده است. در این جا تلاش هایی را جهت به کارگیری اصطلاحات جدید مشاهده می کنیم که بیشتر به شوخی و طنز شبیه است. مانند اصطلاح ((شورا کراسی)) (۲۰) که سعی می کند جمع دو اصطلاح باشد. محفوظ النحاح، این اصطلاح را در جریان گفت و گوی حکومت الجزایر با احزاب در سال ۱۹۹۱ به عنوان موضع مجموعه اسلامی اعتدالی خود به کار برد. این موضع در برابر موضع کسانی بود که می گفتند: ((شیوه دموکراسی، شیوه کفار و مشرکان است؛ زیرا دموکراسی، گیاه روئیده در یونان دو گانه پرست است.)) (۲۱)؛ در حالی که انتخاب اصطلاح و تحمیل آن بر جامعه و واقعیت، عملیاتی ارادی نیست. هر چند کسانی مانند ژاک برک در وصف دگرگونی جوامع اسلامی، معتقدند که؛ پیروزی از آن اندیشه ای است که جاذبه بیشتری دارد و اشاره ای که روشن تر و پرورده تر با امور دارای دلالت (نمادین). (۲۲) اما ما با نظر ماکسیم رودنسون که خلاف نظر برک است، موافقیم که می گوید؛ پیروزی از آن دلالتی است که چیزهای مشخصی را هدف گرفته و با بیشترین قدرت مطرحش می کند. این راه را سازمان هایی پی می گیرند که ابزارهایی سازگارتر به کار می برند...، زیرا چالش در آسمان منظومه های معانی جریان ندارد؛ بلکه در روی زمین و بین انسان هایی که جز مثنی شعار فریبشان نمی دهد، جاری است. تلاش برای سازگاراندن شورا و دموکراسی، نشانه چالش سنت و نوگرایی است که در فرایند آموزش ها و ترقی اجتماعی پدید آمده است. و دیگر، رهبران جنبش های اسلامی، در اویش و صوفیان و مشایخ نیستند؛ بلکه دست کم از دانش آموخته گان دانشگاه ها هستند، اگر در اروپا و امریکا درس نخوانده باشند. با این حال، در درون حرکت های سیاسی اسلامی، گرایش هایی پیدا می شوند که دموکراسی را به سبب داشتن خاستگاه فلسفی و جغرافیای تاریخی / اجتماعی آن، با اسلام متناقض دانسته و شورا را بالاتر از مفهوم دموکراسی می بینند. باید در این جا این سوال را بار دیگر تکرار کنیم که: چگونه این دو مفهوم (دموکراسی و شورا) با هم اختلاف دارند؟ به دشواری کندن (انتزاع) ساز و کارها از ریشه های فلسفی اشان راه یافته ایم؛ اما مناقشه گذشته، اشاراتی متعدد با خود داشت که امکان انتزاع و بلکه ضرورت آن را آشکار می کند. ابتدا باید بر ارتباط دموکراسی با سکولاریسم و عقلانیت تاکید ورزید یا چنان که داریوش شایگان می گوید: ((برای ایجاد دموکراسی ابتدا باید عقل ها و نهادها

سکولار شوند و فرد به عنوان فرد، استقلال قانونی داشته باشد و عضو غفلت زده و هضم شده‌ای در تشکیل امت (جامعه اسلامی) نباشد و این که قانون مبنایی قرار دادی باشد. و آخر این که، مشروعیت الزامی حاکمیت ملت سیطره یابد)). (۲۳) وی در ادامه، این حقیقت تاریخی را به تاکید می‌افزاید که دموکراسی، زاییده عصر روشنگری است که به عنوان عصر ((نقد جدی حقایق اعتقادی)) است. یکی از متفکران جنبش سیاسی اسلامی معاصر، به زبان خاص این جنبش، چنین می‌گوید: دموکراسی در مفهوم غربی اش غالباً درباره حکومت‌های لایبیک به کار برده می‌شود زیرا آنان گمان می‌برند که حکومت دینی به سلطان، هیبت و قداستی می‌بخشد و او را از حق الهی حکومت مطلقه برخوردار می‌کند و یا به گروهی - مانند کشیشان و راهبان - اجازه می‌دهد که ارتباط با خدا و مشروعیت برآمده از او را به انحصار خود در آورند و آزادی عقیده و دانش را مصادره نموده و حق مخالفت را ممنوع کنند و همه این امور را ارتداد و کفر و فتنه بنامند و به جنگ‌های دینی بکشانند. از این رو، برای پیشگیری از طغیان حاکم و یا رجال دینی (کلیسا) به اسم دین، و برای پی‌ریزی آزادی و تسامح و صلح، دموکراسی بر نفی دین استوار شده است. (۲۴) ... ادامه دارد.

پی‌نوشت‌ها\* \_ : مقاله فوق بخشی از کتاب: التيارات الاسلاميه و قضيه الديمقراطية، چاپ اول، (لبنان، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربيه ۱۹۹۶)، صص ۱۸۴ - ۱۳۹ با کمی حذف ۱. احسان سماره، مفهوم العدالة الاجتماعيه في الفكر الاسلامي المعاصر، چاپ دوم، (بیروت: دارالنهضة الاسلاميه، ۱۹۹۱)، ص ۱۶۰. ۲. تقی‌الدین النبهانی، نظام الحكم في الاسلام، چاپ دوم، (القدس: منشورات حزب التحرير، ۱۹۵۳)، ص ۹. منیر شفیق می‌گوید: حزب آزادی بخش با تاکید بر تصحیح مفاهیم، شناخته شده است. ر.ک: منیر شفیق، الفكر الاسلامي المعاصر و التحديات، (تونس: دارالبراق، ۱۹۸۹)، ص ۳۲. ۳. مفهوم العدالة الاجتماعيه في الفكر الاسلامي المعاصر، پیشین، ص ۱۵۵. ۴. تقی‌الدین النبهانی، الشخصيه الاسلاميه، (القدس: منشورات حزب التحرير، بی تا)، صص ۲۱۸ - ۲۱۹. ۵. داریوش شایگان، النفس المبتوره: هاجس الغرب في مجتمعاتنا، (لندن: دارالساقی، ۱۹۹۱)، ص ۳۹. باید همین جا یاد آوری کنم که نسخه فارسی کتاب آقای شایگان که گویا آسیا در برابر غرب، باشد هنگام ترجمه این متن در دسترس نبود. اگر نارسایی‌ای در ترجمه این بخش وجود دارد، یا از این قلم است و یا از مترجم عربی این کتاب (مترجم). ۶. مالک بن نبی، القضايا الكبرى، (دمشق: دارالفکر، ۱۹۹۱)، صص ۱۳۴ - ۱۳۵. ۷. همان، ص ۱۳۶. ۸. همان، صص ۱۳۹ - ۱۶۴. ۹. فهمی هویدی، الاسلام و الديمقراطية، المستقبل العربي، شماره ۱۶۶، سال ۱۵، (دسامبر ۱۹۹۲)، ص ۴. ۱۰. فهمی هویدی، الاسلام و الديمقراطية، (القاهره: مرکز الاهرام للترجمه و النشر، ۱۹۹۳)، ص ۵. ۱۱. همان، ص ۹. ۱۲. همان، ص ۳۱. ۱۳. همان، ص ۳۱. ۱۴. یوسف القرضاوی، الحل الاسلامی... فريضة و ضروره، چاپ چهارم، (بیروت: موسسه الرساله، ۱۹۹۳)، ص ۹۵. ۱۵. همان، ص ۱۰۴. ۱۶. همان، ص ۱۰۷. ۱۷. بقره / ۸۵. ۱۸. مآده / ۴۹ و ۵۰. ۱۹. حسن الترابی، الشوری و الديمقراطية: اشکالات المصطلح و المفهوم، المستقبل العربي، شماره ۷۵، سال ۸، مه ۱۹۸۵، ص ۹. ۲۰. فهمی الشناوای سعی کرده است این اصطلاح ترکیبی را جا بیاندازد. بنگرید: العالم، شماره ۳۸۰، مه ۱۹۹۱. ۲۱. روزنامه المستقله، لندن، ۳۰ / ۵ / ۱۹۹۴، ص ۵. ۲۲. ماکسیم رودنسون، الاسلام و الراسماليه، ترجمه نزیه الحکیم، چاپ چهارم، (بیروت: دارالمطبعه، ۱۹۸۲)، ص ۱۸۷. ۲۳. النفس المبتوره، هاجس الغرب في مجتمعاتنا، پیشین، ص ۳۹. ۲۴. الشوری و الديمقراطية: اشکالات المصطلح و المفهوم، پیشین، ص ۱۴. منبع: فصلنامه علوم سیاسی / خ نویسنده: دکتر حیدر ابراهیم علی مترجم: مجید مرادی

## شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر (۲)

شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر (۲) ۴ - اختلاف محتوای دموکراسی با آموزه‌های اسلام هنوز هم متفکران و نویسندگان مسلمان پیرامون اختلاف فلسفه و مضمون دموکراسی با آموزه‌های اسلام با اختلاف بر سر درجه سازگاری و ناسازی / گرد آمده‌اند. یکی از محققان بر آن است که دموکراسی در فهم نظری گفتمان اسلامی معاصر از آن، به چند محور تقسیم شده

است: دموکراسی به عنوان یک اصطلاح یا به عنوان یک مکتب و فلسفه، یا به عنوان نظریه ای در برابر دیکتاتوری و استبداد و به تبع این تقسیمات، با تأیید نسبی یا گزینشی رو به رو می شود. (۲۵) دو گرایش نخست، در نزدیک دانستن این اصطلاح با فلسفه یا مذهب، اشتراک دارند. از این رو، بین پیدایی و محل رویش اصطلاح یا مذهب رابطه ای برقرار می کند زیرا دموکراسی در نگاه بسیاری، جزیی از طرح سیطره تمدن غربی است و از آن رو که دموکراسی بر آمده از دل چنین طرحی است که کارش سرکوب و استعمار بوده و هنوز هم با ابزارهای جدید در پی کشاندن عرب ها و مسلمانان به دنبال خویش و تسلط بر آنان است، باید رد و طرد شود. به عنوان مثال در الجزایر، در حین تبلیغات انتخاباتی، پرده هایی بالا رفت که دموکراسی را محکوم و (مردم را) به قانون اساسی و پیمان ملی فرا می خواند. این افراد، خواهان شورا و نظر خواهی از قرآن بودند و دموکراسی را کالایی غربی و نظام حکومتی کفار می دانستند که در حافظه عربی / اسلامی با قهر و غلبه و فساد اخلاقی همراه است. (۲۶) اما حقیقت آن است که نمی توان ساده انگارانه، دموکراسی را تا حد اصطلاح یا مفهومی تقلیل داد که رد یا قبول شود. در این جا باید به اولویت های فکری و مفاهیم و انگاره های زیر بنایی دموکراسی رجوع کرد البته به رغم تعدد مواضع نسبت به دموکراسی و تنوع گرایش های منعطف و معتدل در تعامل با فرهنگ بیگانه و مکتب ها و اصطلاحات بیگانه، هیچ گاه معضله دموکراسی / شورا در اندیشه و واقعیت مسلمانان حل نشد و به عکس، تجربه های دست یابی اسلام گرایی به حکومت، ناممکن بودن سازگاری بین دموکراسی و شورا را ثابت کرده است. یکی از محققان، موضع گیری متفاوت نسبت به دموکراسی را چنین بیان می کند: ((ما در برابر جریان هایی هستیم که دموکراسی را رد می کند اما آنان یک تشکل هم رای نیستند بلکه در تجویز رد مطلق یا مقید و قبول مشروط و مقید آن متفاوتند. جریانی را می بینیم که اندیشه دموکراسی را به لحاظ نظری و بر اساس تصور و برداشتی که آن را ذاتی دموکراسی می داند، رد می کند. جریان دیگری معتقد است که ما اصلاً نیازی به این اندیشه نداریم زیرا بدیل آن را که شورا است، داریم. این گرایش گاه در شعار و نه به لحاظ فکری، با دموکراسی تعامل برقرار می کند. جریان دیگری را می بینیم که دموکراسی را به سبب ارتباط با سکولاریسم - که دین را از جامعه و سیاست دور می کند و یا به حاشیه می راند - رد و محکوم می کند.)) (۲۷) و کسانی هم از آن رو دموکراسی را رد می کنند که عناصر شکل دهنده آن مانند: نظام حزبی، رای اکثریت، شیوه های مبارزه پارلمانی و تبلیغاتی انتخاباتی را مخالف اسلام می پندارند. و چه بسا دموکراسی را با شیوه زندگی غربی مرتبط بدانند. این جاست که بین آزادی و اباحی گری و ولنگاری خلط می شود. معتقدم مهم ترین نقطه های تضاد که موجب رد دموکراسی از سوی برخی اسلام گرایان می شود، اولویت داشتن اندیشه توحید و وحدت در اسلام است. توحید به معنای عبودیت محض نسبت به خداوند و پس از آن، وحدت امت اسلامی که اولویت دوم را داراست و گاه ایجاب می کند که آزادی فردی و اجتماعی قربانی شود زیرا با این گونه آزادیها، احتمال تفرقه و پراکندگی امت می رود. مورخ معاصر، عبدالعزیز الدوری، تحلیلی قابل قبول از زمینه تاریخی این نزاع ارأه می دهد که به فهم وضع کنونی کمک می کند. وی بر این نکته تأکید می کند که دموکراسی غربی در ضمن شرایط سیاسی / اقتصادی / اجتماعی معینی پدید آمد و صرفاً یک نظریه نبود. از سوی دیگر: ((وقتی به تاریخ عرب می نگریم، آرایبی را می یابیم که براهمیت امت به عنوان اساس قدرت و بر اصل عدالت و اصل شورا تأکید می ورزد اما آیا این وضع پس از دوره های متعدد تاریخ عرب، به الزامات یک حکومت دموکراتیک انجامید؟ (۲۸) جالب توجه است که این مفاهیم، فقط با هدف تحقق انسجام و هماهنگی و حفظ تمامیت امت مطرح می شده است. مثلاً مفهوم عدالت به معنای دست یابی به آزادی و دموکراسی نیست و گرنه، مقوله ای به نام ((مستبد عادل)) را نمی شنیدیم. الدوری پس از بیان تاریخ خلافت اسلامی، بر این نکته تأکید می کند. وی می گوید: ((در پرتو تحولات عملی یاد شده، می توان به اندیشه اسلامی نظر افکند، هدف و کارکرد اندیشه اسلامی، تأکید بر مشروعیت تاریخی خلافت و اثبات اهمیت وحدت امت و پرهیز از فتنه و حفظ شریعت و اظهار مفهوم عدالت بوده)) (۲۹) وی بر آن است که پیمان مدینه، ایجاد امت را اعلام کرد اما متی که قانون اساسی اش، قرآن و سنت پیامبر و اهدافش عدالت و جهاد و حفظ



کیان امت و گسترش آن بود. (۳۰) این امر به معنای برپایی و تشکیل امت (Nation) (بود و نه تشکیل دولت State). در (قانون اساسی مدینه))، حتی از نهاد خلافت، سخنی به میان نیامده است. و این نهاد پس از وفات رسول خدا و به شکل آمیزه ای از سنت های قبیله ای عرب و آموزه های دین اسلام پدید آمد. از آنچه گذشت، روشن می شود که مفاهیم مرتبط با دموکراسی و دولت ملی جدید مانند: ملت، میهن و فرد دارای اهمیتی برابر با مفهوم محوری ((امت)) که اندیشه سیاسی اسلامی تا امروز هم پیرامون آن متمرکز شده، نیست. آرای طرفداران دولت اسلامی، بر دینی بودن این دولت اتفاق دارد و این مقتضی حاشیه نشینی و یا تعدیل عناصر زیربنایی فکری و سیاسی شکل دهنده مفهوم دموکراسی جدید است که بر سر شعار حکومت ملت بر ملت، برای ملت کوتاه نمیآید و مقاصد را که انقلاب فرانسه در نظر داشت یعنی: آزادی، برابری، برادری عینیت می بخشد. این مقاصد را مفهوم آزادی فردی تأمین می کند که در دموکراسی لیبرال این چنین تعریف شده است: ((آزادی فردی به معنای استقلال و عدم دخالت قدرت در امور شخصی فرد است؛ مگر به انگیزه تأمین منفعت عمومی به رسمیت شناخته شده، در صورت تعارض منافع شخصی و عمومی)) (۳۱) و در پایان، به دموکراسی یا دولت دموکراتیک می رسیم که مبنای فلسفی اش، این سخن هگل است که آن را عبارت از امکان آزادی انسانی می داند و صرفاً، حالتی ذهنی یا موضع فکری یا احساس و یا فعل و حتی شیوه رفتاری معینی نمی شمارد و فرد را زمانی آزاد می داند که وی، عملاً - منفعت اساسی خود را به عنوان موجودی انسانی تحقق بخشد. آزادی در مرز مشخص پایان نمی یابد؛ زیرا تلاش مستمری برای تحقق فردیت (در جریان) است. خلاصه این که، هدف دولت دموکراتیک، توسعه آزادی انسانی است. (۳۲) بنابر این، دموکراسی، تعبیری از انسان مداری (Humanism) است. یعنی این که انسان، منبع و مرکز و محور هر چیزی است که به اندیشه و زندگی مربوط می شود و طبعاً نظام حکومتی هم از این دست است. دموکراسی در کنار انسان محوری، به انسان می گوید که سرنوشت تو به دست خود توست؛ اما برخی اسلام گرایان سیاسی این امر را شرک و مخالف توحید می دانند که همه امور را در انحصار قدرت و اراده الهی می بینند. محور اختلاف این است که مرز آزادی انسان کجاست؟ و آیا تعدد و تکثر، با اعتقاد به توحید منافات دارد؟ بسیاری تلاش کرده اند تا بین دموکراسی به عنوان ابزار و ساز و کار و دستگاه حکومتی و بین فلسفه لیبرالیسم که دموکراسی معاصر از آن روئیده است، تفاوت قایل شوند و در پی آن، دموکراسی را مقبول عموم اسلام گرایان بر شمارند. یکی از محققان، این نظریه را چنین توضیح می دهد: ((موضع اسلامی، دموکراسی را به عنوان دستگامی بر آمده از اراده توده مردم، مردود نمی داند؛ بلکه فلسفه لیبرالیسم را رد می کند که بر نگرشی مادی از هستی و اولویت دادن به فرد، در مقابل اجتماع و به سود، در برابر اخلاق مبتنی است و (انسان را) به بالاترین نرخ بهره و تسلط بر هر ارزش دیگری در سطح فردی یا اجتماعی فرا می خواند، هر چند که منفعت فرد یا گروه خاص، به ویرانی همه جهان بیانجامد.)) (۳۳) نویسنده، رد مبنای فلسفی دموکراسی از سوی اسلام گرایان را چنین ریشه یابی می کند که مفهوم آزادی در اروپا در عصر روشن گری بروز کرد و مشتمل بر دو عنصر است که هر دو مخالف اسلام است: ((نخست؛ زمینه سکولاریستی آن و در پی این انکار، انگاره دینی از زندگی و انکار دخالت خداوند در زندگی فردی و اجتماعی بشر. دوم؛ این که انسان، منبع هر قدرت و قانون گذاری و هر اصل اخلاقی است و بنابر این، تنها قانونی که انسان تابع آن است، قانون طبیعت است. بر اساس این انگاره، انسان مالک خویش و مسوول خود است و می تواند در جسم و عقل و رفتار، بی اعتنا به هر قید اخلاقی یا اجتماعی یا سیاسی - جز قیودی که خودش خواست بدان ملتزم بماند - هر گونه که خواست تصرف کند.)) (۳۴) شورا اختلاف بر سر محتوا و شروط جالب توجه است که مناقشه بر سر موضوع سازگاری یا ناسازگاری شورا و دموکراسی، در حالی جریان دارد که تعریف قاطع و جامع و مانعی از ماهیت شورا و عناصر و مقومات و تجلیات عینی آن وجود ندارد. می توان به یقین گفت که دو نظریه پرداز یا متفکر یا محقق یا نویسنده یافت نمی شود که فهم واحدی از شورا داشته باشند. می توانیم با الفنجری موافق باشیم که می گوید: ((به رغم وضوح آیات و احادیث و نمونه عملی و اجماع صحابه بر سر اصل شورا، هیچ اصلی از اصول اسلام را نمی توان یافت که فقها و

مجتهدان، آن اندازه اختلاف و تفاوت عقیده ای که بر سر اصل شورا داشته اند، بر سر آن اصول داشته باشند.)) (۳۵) اختلاف بر سر موضوع شورا، از تفسیر واژه شروع می شود و به الزامی بودن یا تمیزی بودن، موضوعات قابل مشورت، ویژگی های اهل شورا و امکان یا عدم امکان ایجاد نهادهای شورایی امتداد می یابد. امور یاد شده محل مناقشه جریان ها و حرکت های اسلامی است که برخی، به دلیل برتریای که برای مفهوم شورا قایل اند، دموکراسی را مردود می دانند و برخی، مانند العقاد این دو اصطلاح را با هم نزدیک می بینند و اصطلاح دموکراسی اسلامی را بنا نهاده اند. موضع سوم، برترین مزایای موجود در این دو را با هم سازگار می کند. برای روشن شدن مفهوم شورا، از معنای لغویاش صرف نظر می کنیم و به مفهوم اصطلاحی اش می پردازیم. این واژه دوبار در قرآن یاد شده است: ((و الذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوه و امرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون (۳۶)) و کسانی که (ندای) پروردگارشان را پاسخ (مثبت) داده و نماز بر پا کرده اند و کاریشان در میانشان مشورت است به صورت مشورت در میان آنهاست و از آنچه روزیشان داده ایم، انفاق می کنند.)) و این آیه: ((فبما رحمہ من اللہ لنت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللہ ان اللہ یحب المتوکلین (۳۷)) (پس به) برکت (رحمت الهی، با آنان نرم خو (پرمهر) شدی، و اگر تند خو و سخت دل بودی، قطعاً از پیرامون تو پراکنده می شدند. پس، از آنان در گذر و برایشان آمرزش بخواه، و در کارها با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی، بر خدا توکل کن، زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست می دارد.)) از این آیات تفاسیر مختلفی شده است. برخی، مقصود از مشورت در امور را به مشورت در امور جنگ تفسیر کرده اند، اما مجال شورا طبق آرا و اجتهادات بسی وسیع تر است. یکی از نویسندگان چنین گفته است: ((شورا در به کارگیری و مقابله باحیله های جنگی و رویارویی دشمن لازم است و مسلمانان باید بین خود درباره اموری که وحی درباره آن نازل نشده و سستی از پیامبر وجود ندارد، مشورت کنند. شورا در برخی امور دنیایی جایز است.)) (۳۸) طبیعی است که این فهم یا تفسیر به پرسش از الزامی بودن شورا منجر شود، زیرا شورا محدود به امور اجتهادی است که نصی درباره آن نیست و طبعاً در این امور، اختلاف، فراوان خواهد بود، برخلاف حدود شرعی و یا فرایض دینی که تابع هیچ گونه شور و مشورتی نیست. اگر هم واجب بودن شورا را نتیجه گرفتیم، اختلاف بر سر شیوه شورا باقی است و این که کسی به وجوب پای بندی به نتایج شورا - به سبب اختلاف شیوه عملی شورا - قایل نشده است. از این روست که شورا در تاریخ سیاسی اسلام، اصلی تعطیل شده است و در تعیین شیوه حکومت و مشارکت و رابطه حاکمان و محکومان، به کار گرفته نشده است. این مسأله در بحث دموکراسی بسی مهم است. این توجیه در بیشتر نوشته های اسلامی گرایان و حتی نواندیشان اسلامی تکرار شده است. الشاوی می نویسد، تعطیل اصل شورا در تاریخ دولت اسلامی منحصر به عرصه سیاست و حکومت است، اما در عرصه قانون گذاری و فقه، علما و مجتهدان مسلمان با آزادی کامل و بدون دخالت دولت و حاکمان، شورایی عمل می کردند. دخالت در آزادی اجتهاد و حاکمیت شریعت تنها در عصر حاضر به چشم می آید، از زمانی که نظریات معاصر را وارد کردیم که این مسأله، سبب شد حاکمان و هواخواهانشان از فرصت سوء استفاده نموده و در امر شریعت دخالت کنند و اجرای شریعت را با وضع قانون اساسی و قوانین جاری به تعطیلی بکشانند. (۳۹) آیا این سخن به معنای جدایی دین از سیاست در طول تاریخ نیست؟ الغنوشی تفسیر و ارزیابی دیگری از این وضع دو گانه و استمرار آن دارد که پذیرفتنی تر است، اما هنگامی که وی از دوره پس از خلافت را شده و مشخصاً دوره خلافت معاویه سخن می گوید، پیچیدگی قضیه بیشتر می شود. وی می نویسد: ((به مردم حق حکومت داده نشد. حکومت از مردم به غضب گرفته شد. حکومت با کودتا از مردم گرفته شد، اما این کودتا کامل نبود. کودتا علیه شریعت نبود. علیه حاکمیت امت بود. این جا بود که چیره مسأله مبهم شد، زیرا تا زمانی که حکومت، شیآن شریعت را بزرگ می داشت، چنان می نمود که کودتایی انجام نشده است به ویژه آن که علما به سبب ترس از بروز فتنه به چنین حاکم چیره و خود کامه و مستبدی، مشروعیت می داند... امر بر همگان روشن نبود که کودتایی صورت گرفته، زیرا دولت، قدرت شریعت را محترم می شمرد و اکثر علما با چنین دولتی بیعت می کردند.)) (۴۰) روشن

است که مسلمانان، تفاوت بین خلافت را شده و پادشاهی ستمگر را درک می کردند؛ اما در عین حال بدان گردن می نهادند و این امر، نقش ثانوی شورا در حکومت و اولویت دادن به شریعت را تبیین می کند؛ چرا که دولت، تا زمانی که شریعت را اجرا می کرد، حتی اگر شورا را نادیده می گرفت، اسلامی به شمار می آمد. در الزامی بودن شورا درنگ می کنیم؛ زیرا جریان گسترده و موثری معتقد به محدودیت شورا و از حد نصیحت فراتر رفتن آن است. به لحاظ نص قرآنی و سنت نبوی، دلیلی که الزامی بودن شورا را ثابت کند، وجود ندارد. برخی از مفسران، این بخش از آیه را که می گوید: ((فاذا عزم فتوکل علی الله (م) و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن)) چنین تفسیر کرده اند که یعنی رسول خدا در پایان، حق تصمیم گیری نهایی را دارد؛ چه این تصمیم با شورا موافق باشد و یا مخالف. این نظر را طبری و ابن اسحاق و قرطبی داده اند. طبری در تفسیر آیه می گوید: ((وقتی که ما قصد کرده ایم تا تو را پایدار و استوار بداریم و در امر دین و دنیا چیزی بر تو دشوار آید، برای انجام آنچه به تو فرمان داده ایم و مطابق آنچه فرمان داده ایم، اقدام کن؛ چه نظر تو موافق نظر اصحاب مشورت باشد یا مخالف.)) از ابن اسحاق هم چنین نقل شده که: ((هنگامی که در امری از امور دین درباره جهاد با دشمن - که کار آنان و تو جز با جهاد آن سامان نگیرد - تصمیمی گرفتی، پس به انجام آنچه بدان فرمان داری بشتاب؛ خواه مخالف رای اصحاب باشد یا موافق، فرقی نمی کند و به خدا توکل کن.)) برخی دیگر هم در تفسیر این آیه از آیات دیگری مدد جسته اند مانند: ((ان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل الله (م) ۴۱)) اگر از بیشتر کسانی که در (این سر) زمین می باشند، پیروی کند، تو را از راه خدا گمراه می کنند. و: ((قل لایستوی الخبیث و الطیب و لو اعجبک کثره الخبیث)) (۴۲) بگو: پلید و پاک یکسان نیستند، هر چند کثرت پلید (ها) تو را به شگفت آورد.)) برخی از محققان، به اعمال و مواضعی استناد می کنند که عدم الزام تاریخی شورا را آشکار می کند. از دوره خلافت راشدین شواهدی وجود دارد که الزامی نبودن نظر شورا را می رساند. مثلاً ابوبکر با نظر مشورتی همه صحابه و از جمله وزیر و مشاورش، عمر مخالفت کرد که او را از جنگ با عرب های مرتدی که از پرداخت زکات سرباز زده بودند، باز داشته بودند. عمر ابن خطاب، اعتنایی به مشورت مردم و از جمله علی ابن ابی طالب و طلحه ابن عبید الله درباره سرداری سپاهی که برای جنگ با رومیان به شام می رفت، ننمود. همچنین با نظر شورای مسلمانان، درباره هدیه همسر هرقل مخالفت ورزید؛ همان طور که عثمان ابن عفان نظر مهاجران و از جمله علی ابن ابی طالب را در مورد قصاص عبید الله ابن عمر ابن خطاب در مقابل قتل ظالمانه سه بی گناه - جفینه، هرمزان و دختر ابولولو که پدرش (عمر) را کشته بود - نپذیرفت. و نیز نظر مشورتی صحابه و عموم مردم را درباره خود داری از توزیع بی رویه ثروت و قدرت در بین یاران و خاندان خویش نپذیرفت، تا آن که به همین سبب کشته شد. امام علی ابن ابی طالب (ع) هم نظر اصحاب و یاران خویش را نپذیرفت که او را به ابقای معاویه - هر چند به صورت موقت - در ولایت شام سفارش می کردند تا اوضاع آرام شود. وی این نظر مشورتی را نپذیرفت و بر نظر خویش پافشاری کرد و تأکید نمود که: ((لا والله لا استعمل معاویه یومین (م) نه به خدا حتی دو روز هم معاویه را به کار نخواهم گمارد.)) سپس در پاسخ اعتراض طلحه و زبیر که چرا به نظر مشورتی ایشان عمل نکرده، چنین می گوید: ((... نظرت الی کتاب الله و ما وضع لنا و امرنا بالحکم به فاتبعته و ما استن النبی فاقتدیته فلم احتج فی ذلک الی رایکما و لا رای غیر کما (م) به کتاب خدا و آنچه که برای ما قرار داده و ما را به حکم بدان دستور داده، نگرستم و از آن پیروی کردم و به سنت پیامبر روی کردم و به آن اقتدا کردم. پس در این کار نه به نظر شما و نه به نظر غیر شما نیازی نداشته ام.)) (۴۳) در قرآن و سنت نبوی، چگونگی اجرای اصل شورا بیان نشده و ویژگی ها و تعداد اهل شورا هم مشخص نگردیده و این امور، به شرایط متغیر و انباده شده است. مهدی فضل الله، این امر را چنین تفسیر می کند که: ((بنابر این، شورا در شیوه و راه معینی منحصر نیست؛ یعنی این که شورا، نوعی نظام داخلی است که صرف نظر از مکان و زمان، با هر محیطی قابل تطبیق است و تعیین شکل و اجرای آن به جامعه و انباده شده است.)) (۴۴) گویی که نظریه پردازان مسلمان در نسیت شورا و محدود بودن آن، به صرف استمزاج آرا یا پی بردن به رویکرد رفتاری و فکری جامعه و نه بیشتر اتفاق کرده اند. این، به معنای نبود چیزی به نام نهاد شورا در

دولت اسلامی و یا نظریه سیاسی اسلامی است. در نظر بسیاری از نظریه پردازان، شورا، فراتر از حد شیوه ای لطیف و انسانی در تعامل با مردم نیست؛ چنان که بسیاری از مفسران در تفسیر آیه شورا گفته اند، شورا ((برای استحباب و جلب قلوب مومنان از راه ابراز قدردانی از آرا و احترام آنان است.)) مهدی فضل الله اضافه می کند که: ((این دسته با ذکر این که پیامبر، امر به مشورت با دختران (باکره) در مسأله ازدواجشان نموده نظر خود را تایید می کنند و مشورت با دختران را صرفاً نوعی همدلی و همراهی و دوستی با آنان می دانند، تا چه رسد به ابراهیم خلیل که در انجام امر الهی به ذبح فرزندش، با او مشورت می کند؛ هر چند وی، بر اجرای امر الهی - چه در صورت موافقت و چه مخالفت فرزندش - مطمئن بود.)) (۴۵) برخی هم برآنند که شرایط تاریخی / اجتماعی شورا، سبب قطعی نهادینه نشدن آن بود؛ زیرا دولت در مدینه از جهت تعداد شهروندان و روش اداره امور و مشورت با مردم بیشتر به دولت شهر (City - state)) های یونان باستان شبیه بود. یکی از نویسندگان، از این وضعیت چنین یاد می کند: ((دولت پیامبر، دولت شهر بود. و خودایشان بر خورد مستقیم با مردم داشت و حتی از کسانی که در نماز جماعت حاضر نمی شدند، پرس و جو می کرد. حکومت به طور مستقیم اعمال می شد و همه مسلمانان در حل مسایل مشارکت داشتند و بین آنان و پیامبر، هیچ حجابی حایل نبود. و این وضع، مانع از وجود گروه برگزیده ای که دارای منزلت ویژه ای باشند و مردم پیرامونشان گرد آیند، نبود. ماهیت وضع اجتماعی از یک سو و مشارکت این گروه خاص در ترویج دعوت و دفاع از آن از سوی دیگر، سبب عدم تمرکز این گروه شد. این وضعیت سبب سردرگمی اصل شورا شد و سبب شد که این اصل در قالب مجلسی با تعداد معینی از اعضا و تعیین شیوه انتخاب اهل شورا در نیاید.)) (۴۶) نتیجه بنابر آنچه گفته آمد، سخن گفتن از موضع واحدی درباره مسأله دموکراسی که بین همه حرکت های سیاسی اسلامی معاصر مشترک باشد، بسیار دشوار است. مواضع بسیار متعدد است و گاه به حد تناقض و تضاد می رسد؛ زیرا گفتمان دموکراسی و تکثر و حقوق بشر به تازگی در عرصه فکری عربی / اسلامی، راه یافته است. واکنش های مثبتی را می بینم که با تحولات و تغییرات سریع در جهان تعامل برقرار می کند و به جهانی شدن نزدیک می شود. این تحولات، وجه دیگری هم دارد و آن، افزایش انتظارات و توقعات است و در پی آن، جنبش های اسلامی سیاسی خود را به عنوان فرشته نجات مطرح نموده و هیچ گاه در موضع رد و انکار قرار نمی گیرند. نظریه پردازان اسلامی در هر وضعیتی که هستند، با مقایسه نظریات خویش با وضع موجود از برتری الگوی اسلام سخن می گویند. مثلاً محمد غزالی می گوید؛ لطیف ترین دستاوردهای غرب در تمدن انسانی یا روش حکومتی اش، از آنچه که خلافت راشدین در بیش از ۱۴ قرن پیش تحقق بخشیده اند، فراتر و برتر نیست. (۴۷) یا این که کسی چون ابوالمجدد، با اطمینان می نویسد: ((به گمانم در تفسیر تاریخ گزاف نگفته ایم، اگر به صراحت اذعان کنیم که قانون اساسی مدینه که نخستین دولت اسلامی را در یثرب پدید آورد، به تعبیر امروزی، نخستین قانون قرار دادی در تاریخ است.)) (۴۸) اسلام گرایان سیاسی، الگوی غربی سیاست و حکومت را هدف و نمونه آرمانی و معیار و مقیاسی قرار می دهند که سطح دموکراسی و سیر در مسیر دموکراسی، با آن سنجیده می شود. برخی هم معتقدند که مسلمانان باید ضرورتاً جزیی از تحولات جهان جدید باشند و در این تحولات مشارکت ورزند و زیر پوشش هیچ عنوان و توجیهی، در برابر آن، موضع متضاد نگیرند؛ زیرا توسعه و پیشرفت جدید به رغم عظمتش، سبب تکامل روابط انسان بین افراد و ملت ها نشده؛ بلکه تنها با مسابقه بر سر تصاحب ثروت مادی و برخورداری انحصاری از آن همراه بوده است. ((این جا نقش اسلام به عنوان نظامی از ارزش ها که توازن بین افراد با یکدیگر و توازن بین انسان و خواسته های مادی و معنویاش را حفظ می کند، روشن می شود؛ زیرا در احساس بحرانی که انسان معاصر در آن دست و پا می زند، باید انگیزه احیای ارزش های اساسی ای که از آسمان برای انسان ها آمده، بیدار شود.)) (۴۹) جنبش های اسلامی، بدیل و یا راه رهایی حقیقی را عرضه کرده اند؛ اما آیا توانسته اند مسأله دموکراسی را به شیوه ای هماهنگ با آنچه اعلان کرده اند، حل کنند؟ زیرا دموکراسی در آینده، شاخص انسانی محور بودن ترقی و توسعه به ویژه زمانی که به عرصه های اقتصادی و اجتماعی کشیده می شود، خواهد بود. مشکل جنبش های اسلامی این است که دموکراسی

را صرفاً مجموعه‌ای از افکار می‌دانند؛ در حالی که روندی تاریخی این افکار را به صحنه واقعیت کشانده است. یکی از محققان درباره اندیشه دموکراسی در نزد اسلام گرایان اصلاح طلب از زمان افغانی (سید جمال) و محمد عبده تا کنون، سوال جالبی را طرح کرده است. وی می‌پرسد: ((از چه رو دعوت به اصلاح در عرصه عملی دچار پریشانی و نارسایی شد؟ اما در عرصه فکری درخشش خود را حفظ کرد؟)) و خود در پاسخ می‌گوید: ((که علت این امر در ماهیت نوگرایی نهفته است زیرا در اروپا - به عنوان مثال - نوگرایی از واقعیتی اجتماعی و با استفاده از ابزارهای تعامل با طبیعت برخاسته است؛ اما در جوامع عربی / اسلامی (نوگرایی) از میدان اندیشه اجتماعی بر آمد و راهی به سوی عرصه اجتماعی باز نکرد.)) (۵۰) پارادوکسی که مشاهده می‌شود، این است که روند نوگرایی محدود و کوتاهی که مسلمانان تجربه کردند، در شرایطی انجام شد که آزادی و دموکراسی مجال رشد نداشتند. از این رو، چنین به نظر می‌رسد که استبداد و دیکتاتوری جزء سرشت و سرنوشت طبیعی انسان این فرهنگ است؛ یعنی گویی که او بالفطره دشمن دموکراسی است و زنی را با خود دارد که او را غیر دموکراتیک قرار داده است. جنبش‌های اسلامی‌ای که امروزه به و فور سر بر آورده‌اند، باید به پرسش‌هایی از این دست پاسخ دهند که آیا: ((جوامع اسلامی معاصر که بر آمده از خط سیر اجتماعی و تاریخی گوناگون‌اند، به درجه‌ای از رشد سیاسی رسیده‌اند که اجازه بروز رفتارهایی برخاسته از تعدد احزاب یا رفتارهایی برخوردار از بدنه‌ای اجتماعی بتواند تأثیر گذاری بر اخلاقیات سیاسی مسلط - به گونه‌ای فعال - بدهد؟)) (۵۱) فعالیت این جنبش‌ها تا کنون گویای آن است که از قرار دادن دموکراسی در چارچوب فعالیت و اندیشه دینی خود و یا به تعبیر دیگر، برگرفتن مفهوم دموکراسی بدون ازاله هویت آن، عاجز بوده‌اند. سوال اسلام‌گرایان این است که: آیا بر پایی نظام دموکراتیکی که اسلام‌گرایان را تار و مار کند، ممکن است؟ در حالی که سوالی که به نظر ما برای طرح در آینده، درست می‌باشد این است که: آیا تحقق پروژه اسلامی بدون تار و مار کردن و یا به حاشیه راندن کسانی که با نگرش مطلق و فراگیر آن نسبت به جهان مخالفند، امکان دارد؟ پایان. پی‌نوشت‌ها: ۲۵ - زکی احمد، *الديمقراطية في الخطاب الاسلامي الحديث والمعاصر، المستقبل العربي*، شماره ۱۶۴، سال ۱۵، اکتبر ۱۹۹۲، صص ۱۱۵ - ۱۲۱. ۲۶ - هويدی، *الاسلام و الديمقراطية، پیشین، صص ۴ - ۵. ۲۷ - اسماعیل، التيارات الاسلاميه و قضيه الديمقراطية، رويه من خلال الحدث الجزائري، ورقة نقاش خليفه، صص ۸۵. ۲۸ - عبدالعزيز الدوری، الديمقراطية في فلسفه الحكم العربي، سلسله کتب المستقبل العربي، چاپ سوم، (بیروت: مرکز دراسات الوحده العربيه، ۱۹۸۶)، ج ۴، صص ۱۹۱. ۲۹ - همان، صص ۱۹۸. ۳۰ - همان، صص ۱۹۳ به نقل از حميد الله محمد، *مجموعه الوثائق الساسيه للعهد النبوي و الخلافة الراشده، (القاهرة: لجنة التأليف و الترجمة و النشر، ۱۹۴۱)*، صص ۲، به بعد. ۳۱ - ر.بدن ووف پورکو، *المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمه سليم حداد، (بيروت: الموسسه للدراسات و الترجمة و النشر، ۱۹۸۶)*، صص ۳۱۱. ۳۲ - ميشل متياس، *هيجل و الديمقراطية، ترجمه امام عبدالفتاح امام، (بيروت: دارالحدائث، ۱۹۹۰)*، صص ۱۵ - ۱۶. ۳۳ - محمد يتيم و شعيد شبار، *الحركة الاصوليه، آفاق (المغرب) شماره های ۵۳ - ۵۴ (مارس ۱۹۹۳)*، صص ۱۶۲. ۳۴ - همان. ۳۵ - احمد شوقي الفنجري، *كيف نحكم بالاسلام في دولة عصريه، (القاهرة: الهيئه العامه للكتاب، ۱۹۹۰)*، صص ۱۹۳. ۳۶ - شوری / آيه ۳۸. ۳۷ - آل عمران / آيه ۱۵۹. ۳۸ - عماد الدين ابوالفدا، *اسماعيل ابن عمر ابن كثير القريشي، تفسير القرآن العظيم معروف به تفسير ابوالفدا و ابن كثير، (القاهرة، مكتب مصر، بی تا)*، ج ۱، صص ۴۲۰ و ج ۴، صص ۴۱۸. ۳۹ - احمد عبد الفتاح بدر، *مفهوم الشورى في اعمال المفسرين، بی تا، بی جا، صص ۳۳. ۴۰ - راشد الغنوشي، اقصى الشريعة و الامه: تداعيات خوف الفتنة، المنطلق (لبنان) شماره ۱۱۰، صص ۳۱. ۴۱ - انعام، / ۱۱۶. ۴۲ - مأده / ۱۰۰. ۴۳ - در این بخش استفاده کردم از: مهدی فضل الله، *الشورى، طبيعه الحاكميه في الاسلام، (بيروت: دارالاندلس، ۱۹۸۸)*، صص ۲۱۴ - ۲۱۸، و عبد الحميد اسماعيل الانصاري، *الشورى بين التأثير و التأثير، (القاهرة: دارالشروق، ۱۹۸۲)*، صص ۲۶-۳۳. ۴۴ - همان، صص ۵۳. ۴۵ - همان، صص ۱۰۸ - ۱۰۹. نویسنده، به تفسیر مجمع البیان طبرسی، کشاف زمخشری، ابن کثیر، الدرلمنثور سیوطی و روح المعالی آلوسی استناد نموده است. ۴۶ - علی محمد لاغیا، *الشورى و الديمقراطية، بحث مقارن فی الاسبس و***



المنطلقات النظرية، (بيروت: الموسسه الجامعيه للدراسات و النشر و التوزيع، ۱۹۸۳)، ص ۲۳. ۴۷ - محمد الغزالي، ازمه الشورى فى المجتمعات العربيه و الاسلاميه، (القاهره: دار الشرق الاوسط للنشر، ۱۹۹۰)، صص ۳۵ - ۳۶. ۴۸ - كمال ابوالمجد، الديمقراطيه و الشورى، العربى، شماره ۲۵۷، آوريل ۱۹۸۰، صص ۱۸ - ۱۹. ۴۹ - كمال ابوالمجد، رويه اسلاميه معاصره، اعلان مبادى، (القاهره: دار الشروق، ۱۹۹۱)، صص ۲۱ - ۲۲. ۵۰ - فاتح عبدالجبار، معالم العقلانيه و الخرافه فى الفكر السياسى العربى، (بيروت: دارالساقى، ۱۹۹۲)، صص ۳۳ - ۳۴. ۵۱ - فرانسوا بورجا، الاسلام السياسى: صوت الجنوب، ترجمه لورين زكرى، (القاهره: دارالعالم الثالث، ۱۹۹۲)، ص ۱۳۶. منبع: فصلنامه علوم سياسى /خ نویسنده: دكتر حيدر ابراهيم على مترجم: مجيد مرادى

### پاسخ به سه شبهه مهم پیرامون ولایت فقیه (۱)

پاسخ به سه شبهه مهم پیرامون ولایت فقیه (۱) اشاره: آنچه در ذیل می آید پاسخ شبهاتی است پیرامون مسأله ی ولایت فقیه که به درخواست دوست عزیزى به نگارش درآمده است. ( این شبهات توسط شخص ناشناسى در قسمت نظرات وبلاگ ایشان مطرح شده است.) قبل از بیان شبهات و ذکر پاسخ آن ها تذکر نکاتی لازم است: تذکر اول: شبهاتی که عموماً پیرامون مسأله ی ولایت فقیه مطرح می شود دو دسته است: دسته ی اول شبهاتی علمى و فنى است که بالطبع پاسخ آن نیز علمى و فنى خواهد بود. اما دسته ی دوم شبهاتی است که صرفاً تهمت و افترای بی مدرک و حرف های عوامانه و به اصطلاح کوچه بازاری است که هیچ ارزش علمى نداشته و نه تنها پاسخی ندارد که اگر کسی هم سعی بر ارائه ی پاسخی داشته باشد اولاً: این پاسخ تنها می تواند پاسخی جدلى باشد و ثانياً: بطور حتم شخص شبهه کننده هم پاسخ را نخواهد پذیرفت، چون اصولاً او برای دریافت پاسخ، سؤال نکرده بود بلکه تنها هدفش ایراد شبهه و به تبع آن فحاشی و ایراد تهمت و افترا بوده است. در متن شبهات مورد اشاره ی ما نیز هر دو نوع این شبهات موجودند لذا تنها به پاسخ شبهات دسته ی اول اقدام خواهد شد. تذکر دوم: بطور کلی شبهاتی که پیرامون دین اسلام مطرح می شوند شبهات جدیدی نیستند و همگی از صدر اسلام تا کنون مطرح بوده اند و این تنها شکل ظاهری آنهاست که به مرور زمان تغییر پیدا می کند که در دوره ما نیز همان شبهات تنها با تغییر آب و رنگ و اصطلاحات دهان پرکن تکرار شده است لذا اگر کسی واقعا به دنبال پاسخ بگردد و انگیزه ای جز حقیقت طلبی نداشته باشد با مراجعه به منابع مربوطه به آسانی پاسخ سؤال مورد نظر خود را خواهد یافت. مسأله ولایت فقیه نیز از این قاعده مستثنا نیست. امروز در باب ولایت فقیه هیچ شبهه ای که جدیداً مطرح شده باشد و عالمان بدان پاسخ نگفته باشند موجود نیست لذا مستشکل ما نیز اگر وقت خود را بجای جنجال بیهوده کمی صرف مطالعه ی آثار بزرگان از علما می کرد و بجای پرسه زدن در لابلای صفحات روزنامه های سیاسى و سایتهای جنجالى کمی هم به منابع صرفاً علمى عنایت می نمود گرفتار چنین شبهات پیش پا افتاده و ضعیف نمی شد. لذا برای روشن شدن بیشتر این ادعا در ضمن پاسخ سوالات بعد از توضیحات کوتاهی پیرامون آن سوال به پاسخ های قدیمی علما به آن شبهه نیز اشاره خواهد شد. و در موارد لزوم عین عبارات نقل خواهد شد. تذکر سوم: در هر بحث علمى لازم است نکاتی ابتداءً روشن شود که از جمله ی آنها معتقدات مورد اشتراک است. اصولاً با کسی که مثلاً نبوت یا امامت را قبول ندارد نمی توان پیرامون ولایت فقیه بحث کرد، بلکه باید ابتدا پیرامون نبوت و امامت با او بحث کرد و آنگاه ولایت فقیه. همینطور است کسی که مثلاً اصول تشیع را قبول نداشته باشد یا اصول فقه و فقهات را نپذیرفته باشد. عدم رعایت این نکته آفتی است که باعث می شود بسیاری از بحث ها بدون رسیدن به نتیجه ی مطلوب رها گشته و عقیم بماند. مستشکل محترم ما نیز متأسفانه دقیقاً معتقدات خود را مشخص نکرده است لذا ما نظر او را پیرامون مسائلى که از نظر ترتیب علمى، مقدم بر بحث ولایت فقیه هستند، به درستی نمی دانیم اما با توجه به اینکه مطلبى علیه دیگر اصول در کلام ایشان ذکر نشده و در جایی از کلامشان نیز به عصمت ائمه استناد شده و یا در جایی دیگر مخالفت بعضی از فقها را با مسأله ی ولایت فقیه سند مدعای خویش قرار داده است بنا را بر این می گذاریم که ایشان با دیگر اصول و مبانی مذهب

شیعه ی جعفری علیه السلام و با اصول فقه شیعه و بقول امام راحل با فقه جواهری مشکلی ندارند و تنها ایرادشان مسأله ی ولایت فقیه است. بدیهی است که اگر ایشان در مقدمات بحث نیز دچار اشکال باشند پاسخ های ما کافی نخواهد بود و اصولاً ایشان باید ابتدا آن مشکلات را حل کنند و سپس به مسأله ی ولایت فقیه پردازند تا ترتیب علمی بحث ها رعایت شده باشد. تذکر چهارم: با توجه به اینکه مستشکل محترم ( همانند بسیاری از مدعیان فضل و دانش که در مقابل استدلالات محکم و متقن حضرت علامه مصباح یزدی در مانده شده و جز توهین و فحاشی حرفی برای گفتن ندارند )، به نام مبارک آیت الله مصباح حساسیت دارند !!! حتی الامکان در پاسخ شبهات از نظرات ایشان استفاده نشده و به استشهاد به کلام دیگر بزرگواران از علما اکتفا گردیده است. و اما ذکر شبهات و پاسخ به آن ها: شبهه ی اول: در مورد ولایت فقیه بین علما " اجماع " نیست. پاسخ شبهه: اولاً: بر فرض که این حرف صحیح باشد و عده ای از علما در طول دوران غیبت با این مسأله مخالفت کرده باشند این مسأله چیز جدیدی نخواهد بود و بقول حضرت آیت الله جوادی آملی: « در دین، غیر از ضروریات اولیه و برخی از نظریات که با فاصله اندک، به ضروریات منتهی می شوند، بسیاری از مسائل نظری مورد اختلاف است. حتی در مبطلات و مصححات نماز، شرایط و موانع نماز، شرایط و موانع صحت صوم که امر روشنی در اسلام است، باز می بینیم که در میان صاحب نظران اختلاف وجود دارد و چنین اختلافی بسیار طبیعی است ... در هر صورت، تاریخ بشر و علوم بشری نشان داده است که در مسائل پیچیده ی نظری، همگان توافق نداشته و ندارند و سیر تکاملی دارد. لیکن در جریان ولایت فقیه اگر به روح حاکم بر متون فقهی از یک سو و تفکر ناب فقیهان اسلام از سوی دیگر نگاه شود و از این منظر مورد بررسی قرار گیرد، اختلاف بسیار کم خواهد شد.» (۱) اما بحث بر سر این است که آیا این دلیل توجیه خوبی برای مخالفت با این مسأله است؟ شما به هر مسأله ی فقهی که نگاه کنید در طول تاریخ فقاقت ممکن است مخالفینی برای آن پیدا کنید، اما آیا با این بهانه می توان احکام را زیر پا گذاشت؟ اگر این حرف پذیرفته شود معنایش چیزی جز تعطیل دین نخواهد بود. مثلاً- امروز مرجع تقلید من می گوید «فلان چیز» واجب است. من به کتب فقهی ای که در طول دوره ی غیبت امام عصر علیه السلام نوشته شده رجوع می کنم و چند فقیه را پیدا می کنم که با این مسأله مخالفند و به بهانه ی مخالفت این چند فقیه امر مرجع را زیر پا می گذارم! مجدداً مرجع تقلیدم می گوید «بهمان چیز» واجب است و من باز هم به بهانه ی مخالفت فلان فقیه و به صرف این ادعا که « این مسأله اجماعی نیست » با آن مخالفت می کنم! آیا چیزی از دین باقی می ماند مگر همان عده ی احکام قلیل که در کلام آیت الله جوادی با عنوان « ضروریات و نظریات منتهی به ضروریات » از آنها یاد شد؟! و آیا اصولاً من انسان متدینی هستم یا یک انسان هوس باز که بجای اطاعت از دستورات به دنبال توجیهی برای فرار از اجرای احکام است؟! و از سویی دیگر اصولاً برای عمل به احکام نیازی به اجماع نداریم. نکته ی جالب اینکه بسیاری از فقها در طول تاریخ بوده اند که اصلاً اجماع را هم حجت نمی دانند لذا اگر این استدلال سست مستشکل محترم را بپذیریم باید خود اجماع هم حجت نباشد چون خود حجیت اجماع هم مسأله ای اختلافی است !!! ثانیاً: این ادعای مستشکل که: « در مورد ولایت فقیه بین علما " اجماع " نیست.» اساساً ادعای باطلی است. و تا کنون چندین جلد کتاب از سوی محققین حوزه و دانشگاه در ابطال این حرف باطل به نگارش در آمده است که به عنوان نمونه کتاب « ولایت فقیه در اندیشه فقیهان » (۲) را می توان نام برد. لذا بحث ها و اختلاف هایی نیز که در این باره جریان دارد تنها به نحوه ی استدلال بر این مسأله و در موارد قلیلی به تعیین حدود و ثغور آن برمی گردد نه اصل مسأله. و اصولاً اگر ولایت فقیه را نپذیریم چه راهی برای اجرای احکام اسلامی در جامعه باقی خواهد ماند؟! و لذا همان دلیلی که حضور امام را بعد از پیامبر لازم می داند به همان دلیل در غیبت امام نیز، به ولی فقیه نیاز خواهیم داشت. بقول امام راحل: « دلیلی که بر ضرورت امامت اقامه می گردد، عیناً بر ضرورت تداوم ولایت در عصر غیبت دلالت دارد. و آن لزوم بر پا داشتن نظام و مسؤولیت اجرای عدالت اجتماعی است.» (۳) مگر آنکه اساساً مستشکل محترم دلیلی بر ضرورت امامت نیز در چنته نداشته باشد !!! آیت الله جوادی آملی در این باره می نویسند: « ما فقیهی نداریم که به صورت مطلق، ولایت را برای فقیه قبول نداشته باشد. فقیهانی که می

گویند فقیه ولایت ندارد، مقصودشان آن است که ابتداءً این سمت برای فقیه جعل نشده که او اقدام به تشکیل حکومت کند، ولی همین فقیهان، ولایت فقیه را از باب حسیبه قبول دارند. اگر مردمی برای اجرای قوانین و دستورهای خداوند آماده باشند، زمینه آماده است و حکومت اسلامی در چنین فرضی، از مصالح مهم الهی است که بر زمین مانده و مطلوب شارع است. در این فرض، کسی نگفته است که فقیه مسؤولیت ندارد و لازم نیست احکام الهی با وجود شرایط مساعد اجرا بشود؛ حتی نازل ترین تفکر مخالف ولایت فقیه در میان عالمان و فقیهان نیز ولایت از باب حسیبه را لازم می داند...» (۴) مگر اینکه مستشکل محترم کلمات فقها را بهتر از آیت الله جوادی درک کرده باشند!!! برای تکمیل بحث ذکر کلام یکی دیگر از محققین درباره ی این اشکال خالی از لطف نیست. ایشان می نویسند: «بر اساس تصریح برخی از فقهای بزرگ شیعه، اصل ولایت فقیه، مورد اتفاق یا حداقل از نظرات مشهور بین فقیهان شیعه است. مرحوم نراقی از علمای قرن سیزدهم (۱۲۴۵ هـ) می نویسد: «ولایت فقیه فی الجمله بین شیعیان اجماعی است و هیچ یک از فقها فی الجمله در ولایت فقیه اشکال نکرده است» (۵). ابن ادریس حلی از فقهای بزرگ قرن ششم هجری نیز می نویسد: «ائمه همه ی اختیارات خود را به فقهای شیعه واگذار کرده اند» (۶). صاحب جواهر (متوفای ۱۲۶۶ هـ) (۷) می فرماید: «کسی که در ولایت فقیه وسوسه کند، طعم فقه را نچشیده است و معنا و رمز کلمات معصومین علیهم السلام را نفهمیده است» (۸). امام خمینی (ره) نیز در این زمینه می فرماید: «موضوع ولایت فقیه، چیز تازه ای نیست که ما آورده باشیم؛ بلکه این از اول مورد بحث بوده است. حکم میرزای شیرازی در حرمت تنباکو، چون حکم حکومتی بود... همه ی علما تبعیت کردند... مرحوم کاشف الغطاء بسیاری از این مطالب را فرموده اند... مرحوم نراقی همه ی شئون رسول الله را برای فقها ثابت می دانند. آقای نائینی نیز می فرمایند: این مطلب از مقبوله ی عمر بن حنظله استفاده می شود... این مسأله تازگی ندارد» (۹). بنابراین عمده ی اختلاف ها در حدود و ثغور آن و چگونگی اثبات آن می باشد. حضرت آیت الله خامنه ای در این زمینه فرموده است: «ولایت فقیه و رهبری جامعه و اداره کردن شئون اجتماعی در هر عصر و زمان از ارکان مذهب حقه ی اثنی عشری است و ریشه در اصل امامت دارد. پس اگر کسی از راه دلیل خلاف آن را معتقد شود، معذور است؛ ولی در عین حال برای او جایز نیست که تفرقه و اختلاف ایجاد کند» (۱۰). «(۱۱) پی نوشت: (۱) آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاها و عدالت، ص ۳۵۵ و ۳۵۶ (۲) کتاب «ولایت فقیه در اندیشه ی فقیهان» توسط دکتر یعقوبعلی برجی در ۴۲۶ صفحه به نگارش در آمده و با همکاری دانشگاه امام صادق علیه السلام و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) در تابستان سال ۱۳۸۵ به زیور طبع آراسته شده است. ضمناً کتاب «پیشینه ها و مبانی ولایت فقیه نزد علمای شیعه» نوشته محسن حیدری هم کتاب خوبی در این زمینه است که نظرات ۲۵ تن از علمای بزرگ شیعه از شیخ مفید تا امام خمینی (ره) در آن آمده است. (۳) امام خمینی (ره)، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱ (۴) آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاها و عدالت، ص ۴۰۶ (۵) ملا احمد نراقی، عوائد الأیام، ص ۱۸۶ (۶) ابن ادریس حلی، سرائر، ج ۲، ص ۲۵ (۷) عالم بزرگ شیعی و نویسنده ی معجم عظیم «جواهر الکلام» که کتاب ایشان جزء معتبرترین کتب فقهی عالم تشیع بشمار می رود و اکثر دروس خارج فقه حوزه بر مبنای کتاب ایشان برقرار است، و در جلالت قدر او همین بس که فقه مصطلح را فقه جواهری می نامند. (۸) جواهر الکلام، ج ۲، ص ۳۹۸ (۹) امام خمینی (ره)، ولایت فقیه، ص ۱۱۲ و ۱۱۳ (۱۰) اجوبه الاستفتائات، الجزء الاول، ص ۱۸، دار الوسيله، ۱۴۲۶ هـ. (۱۱) حمید رضا شاکرین، پرسش ها و پاسخ های دانشجویی، ج ۱۵، ص ۱۰۲ و ۱۰۳/س نویسنده: کیوان عزتی منبع: اختصاصی راسخون

### پاسخ به سه شبهه مهم پیرامون ولایت فقیه (۲)

پاسخ به سه شبهه مهم پیرامون ولایت فقیه (۲) شبهه ی دوم: این که می گوئید: «حکومت ولی فقیه در ماهیت و حقانیت هیچ فرقی با حکومت نبی و یا وصی معصوم نمی کند» نظر همه ی فقها نیست، بلکه نظر بخشی از فقها است. عده دیگر از علما این نحوه

ولایت فقیه که شما معتقدید را قبول ندارند. پاسخ شبهه: اولاً: همانطور که در پاسخ سؤال قبل هم اشاره شد، مستشکل تنها به دنبال فرار از مسئولیت است و تنها بهانه‌ای هم که می‌تواند برای این بی‌مسئولیتی بترشد مخالفت بعضی از فقها است! برای روشن شدن بطلان این عقیده به توضیح زیر توجه کنید: فرض کنید فقها در مسأله‌ی چگونگی ولایت فقیه دو نظر داشته باشند: دسته‌ی اول قائلند: ولایت فقیه همان ولایت رسول الله است. دسته‌ی دوم قائلند: ولایت فقیه همان ولایت رسول الله نیست. اگر کسی مثل مستشکل ما بگوید: قول اول باطل است چون دسته‌ی دوم با آن مخالفند، خوب بدیهی است که کسی هم بگوید که: قول دوم باطل است چون دسته‌ی اول با آن مخالفند! این گونه سخیف استدلال کردن اوج بی‌اطلاعی مستشکل را به ما نشان می‌دهد. جالب اینکه همین مستشکل در جای دیگری از کلام خود ژست روشنفکری به خود گرفته و می‌نویسد: «... چرا فکر می‌کنید باید چیزی را حتماً فلان فرد بگوید تا به آن معتقد باشیم... چرا انسان‌ها را فاقد فکر مستقل میدانید؟...» بالاخره شما اهل استدلال یا مقلد این و آن؟! برای اینکه ببینیم کلام شخصی صحیح است یا غلط باید استدلال او را بشنویم و سپس آن را بپذیریم یا نقد کنیم. اینکه: فلان عقیده «نظر همه‌ی فقها نیست، بلکه نظر بخشی از فقها است.» استدلال نیست بلکه فرار از استدلال است. ثانیاً: نکته‌ی دقیقی که مستشکل ما اصلاً به آن توجه ندارد جایگاه و ترتیب مباحث است. اینکه آیا گستره‌ی ولایت فقیه همان گستره‌ی ولایت رسول الله است یا مضیق است بحثی است متفرع بر بحث از اصل اثبات ولایت فقیه. یعنی اول باید ثابت کنیم فقیه ولایت دارد یا نه سپس بحث کنیم که محدوده‌ی این ولایت کجاست. لذا بحث میزان وسعت ولایت فقیه از سوی کسی که اصل ولایت فقیه را قبول ندارد بحثی بی‌معناست. و این دلیلی است آشکار بر اینکه مستشکل ما به دنبال حق نیست بلکه تنها سعی در مچ‌گیری دارد! ثالثاً: همانطور که در بند قبل آمد بحث از میزان ولایت فقیه پس از آن است که با استفاده از ادله‌ی عقلی و نقلی مقام ولایت برای فقیه ثابت شده باشد. و همانطور که تمامی کسانی که ادله‌ی عقلی و نقلی را دیده باشند، می‌دانند؛ این ادله به اصطلاح علم اصول «مطلق» هستند و ولایت را بطور اطلاق برای فقیه ثابت می‌کنند. (۱۲) لذا اگر کسی معتقد به ولایت مقید باشد باید برای تقیید دلیل ارائه دهد. اما همانطور که آشکار است مستشکل ما چنین دلیلی ارائه نمی‌کند و اصولاً توان ارائه‌ی چنین دلیل مقیدی را ندارد. برای تکمیل بحث نمونه‌ای از استدلالات علما بر این موضوع را ذکر می‌کنیم: آیت الله جوادی آملی پس از ذکر مقدمات مبسوطی در این باره و اثبات اصل ولایت فقیه می‌نویسند: «از برهان ضرورت وجود ناظم و رهبر برای جامعه‌ی اسلامی و نیز نیابت فقیه جامع الشرایط از امام عصر علیه السلام در دوران غیبت آن حضرت و از آنچه در فصول گذشته گفته شد، به خوبی روشن می‌گردد که ولی فقیه، همه‌ی اختیارات پیامبر اکرم (ص) و امامان علیهم السلام در اداره‌ی جامعه را داراست؛ زیرا او در غیبت امام عصر علیه السلام متولی دین است و باید اسلام را در همه‌ی ابعاد و احکام گوناگون اجتماعی اش اجرا نماید. حاکم اسلامی، باید برای اجرای تمام احکام اسلامی، حکومتی تشکیل دهد و در اجرای دستورهای اسلام، تراحم احکام را به وسیله‌ی تقدیم اهم بر مهم رفع کند. اجرای قوانین جزایی و اقتصادی و سائر شئون اسلام و جلوگیری از مفاسد و انحرافات جامعه، از وظایف فقیه جامع الشرایط است که تحقق آنها نیازمند هماهنگی همه‌ی مردم و مدیریت متمرکز و حکومتی عادل و مقتدر است.» (۱۳) ایشان در ادامه بسیاری از اختیارات را برای ولی فقیه برمی‌شمارند و در پایان می‌نویسند: «... بدون چنین وظائفی، اجرای کامل و همه‌جانبه‌ی اسلام و اداره‌ی مطلوب جامعه‌ی اسلامی، به آن گونه که مورد رضایت خداوند باشد، امکان پذیر نیست.» (۱۴) برای اطلاع از ادله‌ی مورد اشاره‌ی آیت الله جوادی آملی به کتاب ایشان - ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت - رجوع شود. آیت الله خوئی نیز در این باره که فقیه علاوه بر مسئولیت افتاء و قضاوت، مسئولیت اجرای احکام انتظامی اسلام را نیز که از وظایف معصومین است بعهدہ دارد، می‌نویسد: «به دو دلیل، فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت می‌تواند مجری احکام انتظامی اسلامی باشد: اولاً: اجرای احکام انتظامی در راستای مصلحت عمومی تشریح گردیده تا جلو فساد گرفته شود و ظلم و ستم، تجاوز و تعدی، فحشا و فجور و هرگونه تبهکاری و سرکشی در جامعه ریشه کن شود. و این نمی‌تواند مخصوص یک دوره‌ی

از زمان (زمان حضور) بوده باشد، زیرا وجود مصلحت یاد شده در هر زمانی، ایجاب می‌کند که احکام مربوطه همچنان ادامه داشته باشد. و حضور معصوم، در این مصلحت که در راستای تأمین سعادت و سلامت زندگی جامعه در نظر گرفته شده، مدخلیتی ندارد. ثانیاً: از نظر فنی (مصطلحات علم اصول) دلایل احکام انتظامی اسلام، اطلاق دارد (اطلاق ازمانی و احوالی) و نمی‌توان آن را مقید به زمان خاص یا حالت خاصی دانست و همین اطلاق، چنین اقتضا دارد که در امتداد زمان نیز این احکام اجرا شود. ولی این که مخاطب به این تکلیف کیست... در توفیق شریف آمده است: در پیش آمدها و رخدادها به فقیهانی که با گفتار ما آشنایی کامل دارند مراجعه کنید که آنان حجت ما بر شمایند، همانگونه که من حجت خدایم. در روایت حفص بن غیاث نیز آمده است: «إقامة الحدود، إلی من إلیه الحکم» این روایت، به ضمیمه‌ی روایاتی که صدور حکم در عصر غیبت را شایسته‌ی فقهای جامع الشرایط می‌داند، به خوبی دلالت دارد که اجرای احکام انتظامی در دوران غیبت بر عهده‌ی فقهای شایسته است. (۱۵) به خاطر همین دلایل است که امام خمینی (ره) می‌فرماید: «اصل این است که فقیه دارای شرایط حاکمیت - در عصر غیبت - همان اختیارات وسیع معصوم را داشته باشد، مگر آنکه دلیل خاصی داشته باشیم که فلان امر از اختصاصات ولی معصوم است.» (۱۶) شبهه‌ی سوم: از لحاظ عقلی «علی مع الحق و الحق مع علی» بنابراین هر چه حضرت علی (ع) دستور داد و انجام داد عین دستور خداوند است و هر آنچه مد نظر خداوند سبحان بود، حضرت علی (ع) انجام داد؛ اما ولی فقیه معصوم نیست و لذا ممکن الخطا است و نمی‌توان گفت هر آنچه دستور داده یا عمل کرده است، دستور الهی است. ممکن است دستوری دهد که با فرمان الهی سازگار نمی‌باشد یا در جایی از دادن دستوری خودداری کند که نباید. پاسخ شبهه: این شبهه نیز به جای آن که استدلالی در خود داشته باشد، تنها بیان مغالطه‌ای قدیمی است که بارها و بارها بدان پاسخ گفته شده است اما مستشکل ما نیز بدون توجه به این پاسخ‌ها فقط عین مغالطه را تکرار کرده است. اما توضیح پاسخ: ولایت مراتبی دارد و بسیاری از مراتب آن هیچ ارتباطی با عصمت ندارد؛ مثل ولایت پدر بر فرزند، شوهر بر زن، قیم بر صغیر و... قرآن مجید مواردی از ولایت را ذکر می‌کند که لزوماً مشروط به عصمت نیست؛ مثلاً می‌فرماید: «والمؤمنون و المؤمنات بعضهم أولیاء بعض» (۱۷) یا «أن الذین آمنوا و هاجروا... أولئک بعضهم أولیاء بعض» (۱۸) از سوی دیگر یکی از اقسام ولایت «زعامت و رهبری سیاسی» است. اکنون این سؤال پدید می‌آید که آیا این مرتبه از ولایت، عصمت می‌خواهد؟ پاسخ آن است که وجود عصمت برای رهبر و پیشوای سیاسی، بسیار خوب و مفید است و با وجود شخص معصوم، هیچ فرد دیگری، حق حکم رانی و ولایت ندارد. حال اگر شخص معصوم وجود نداشت و یا در غیبت به سر می‌برد، چه باید کرد؟ آیا امت اسلامی باید بدون رهبر باشد؟ یا باید به رهبری و ولایت طاغوت تن دهند؟ و یا باید بهترین کسی که از نظر علم، زهد، تقوا و مدیریت سیاسی، کمترین فاصله را با معصوم دارد، به رهبری برگزینند؟ در واقع با وجود معصوم، باید خود او رهبری کند و در عصر غیبت به نیابت از امام زمان (عج)، ولی فقیه رهبری و زمام امور جامعه را به دست گیرد تا امت گرفتار هرج و مرج و آناشسیسم و یا ناچار به پیروی از طاغوت نشود. این مسأله هم از نظر عقلی پذیرفته شده و مورد تأیید است و هم نصوص دینی بر آن صحه می‌گذارد. ناگفته نماند خطا دو گونه است: یکم. خطاهای فاحش و روشنی که حداقل برای عموم کارشناسان مسائل دینی، سیاسی و اجتماعی، بطلان آن روشن است. دوم. خطاهای پیچیده و کارشناسی که در میان کارشناسان نیز چندان روشن نیست و معمولاً -مورد اختلاف آرا و نظرات است. در این صورت نمی‌توان با قاطعیت حکم کرد که نظر کدام یک صحیح است؛ زیرا هر کس بر اساس مبانی پذیرفته شده‌ی خود، حکم می‌راند. این گونه موارد در مسائل اجتماعی و سیاسی زیاد به چشم می‌خورد و ولی فقیه هم یکی از آرای متفاوت را برمی‌گزیند. از طرف دیگر در چنین مواردی، چاره‌ای جز این نیست که یک رأی ملاک عمل قرار گیرد؛ زیرا کنش اجتماعی و سیاسی نیازمند وحدت رویه است و در غیر این صورت جامعه دچار هرج و مرج می‌شود. ضمن آنکه از نظر فکری، راه تحلیل و نقد و بررسی سالم برای همگان باز است؛ اما نظم و انضباط اجتماعی مستلزم وحدت رویه و عمل است؛ همچنان که در تمام نظام‌های سیاسی این گونه عمل می‌شود و از آن گریزی



نیست. بنابراین در فرض فقدان معصوم یا غیبت او، هیچ راهی برای به صفر رساندن خطا وجود ندارد. از طرفی نمی توان به آنارشسیسم و هرج و مرج تن داد و لاجرم باید یک رأی مورد تبعیت قرار گیرد. گفتنی است که امامان علیهم السلام مرجعیت کامل دینی را در تمام ابعاد دارند و حجت واقعی خداوند می باشند. لازمه ی چنین چیزی مسلماً عصمت است؛ در حالی که مجتهد و ولی فقیه حجت ظاهری است و لازمه ی آن عصمت نیست، بلکه عدالت و فقاہت است که نزدیک ترین مرتبه ی ممکن به عصمت می باشد. (۱۹) (۲۰) شنیدن پاسخ نفی آیت الله جوادی آملی نیز درباره ی ولی منصوب و غیر معصوم خالی از لطف نیست، ایشان می فرمایند: «... وقتی که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام مالک اشتر را برای ولایت منصوب کرد یا حضرت حجت (عج) نواب چهارگانه داشت، همین مسأله وجود داشت. در مسأله مرجعیت و قضاء نیز همین اشکال مطرح است و وجود خطا به نحو اجمال، قطعی است؛ زیرا اختلاف تباینی در فتوا یا قضاء (بین مجتهدان)، نشانه ی خطای یکی از آنها خواهد بود. پس اگرچه فقیهان گاهی خطا می کنند، ولی کسی در منصوب بودن آنان برای افتاء و قضاء بحثی ندارد.» (۲۱) و اما در پایان برای استفاده ی دیگر خوانندگان پاسخ علامه مصباح یزدی را به این شبهه بیان می کنیم. ایشان می فرمایند: «روشن است در میان معتقدان به ولایت فقیه هیچ کس معتقد به عصمت ولی فقیه نبوده و حتی چنین ادعایی نکرده است، زیرا ما معتقدیم فقط پیامبران، حضرت زهرا و امامان صلوات الله علیهم اجمعین معصومند. اکنون سؤال این است: با توجه به عدم عصمت ولی فقیه و احتمال خطا و اشتباه در او، آیا این احتمال مانع اطاعت از وی می گردد؟ به نظر می آید چنین ملازمه ای وجود ندارد یعنی چنان نیست که اگر کسی معصوم نبود، اطاعت او لازم نباشد. اگر به سیره ی عملی شیعیان توجه کنیم، می یابیم آنها بی چون و چرا از مراجع، تقلید می کرده اند و به فتوای آنان عمل می نموده اند، در حالی که هیچ کس معتقد به عصمت مراجع نبوده، بلکه با تغییر فتوای مرجع می فهمیدند نه تنها او عصمت ندارد، که قطعاً اشتباه هم کرده است، زیرا یا فتوای پیشین او خطا بوده یا فتوای جدیدش. همچنین از اختلاف فتوای مراجع معلوم می شود بعضی از آنان دچار خطای در فتوا شده اند، ولی با این حال هیچ کس اندک تردیدی در وجوب تقلید از مراجع ندارد. حال به سؤال مورد نظر خود بپردازیم. آیا احتمال خطا در ولی فقیه، موجب عدم اطاعت از او می شود؟ ضرورت اطاعت از حاکم یکی از دو رکن حکومت شکی نیست که هر جامعه ای نیازمند حکومت است و قوام حکومت به دو امر است. یکی حق حاکمیت، یعنی کسانی حق داشته باشند دستور بدهند و فرمان صادر کنند؛ و دیگری ضرورت اطاعت و فرمانبرداری. اگر یکی از این دو تحقق نیابد، حکومتی به وجود نمی آید. حال اگر احتمال خطا، مجوز سرپیچی از دستور حاکم باشد، چنین احتمال هیچ گاه منتفی نیست، اطاعت از حاکم هیچ گاه تحقق نخواهد یافت و یک رکن حکومت محقق نخواهد شد، پس حکومت از بین خواهد رفت. اگر به روش خردمندان زندگی توجه کنیم، می یابیم آنان در مواردی اطاعت را ضروری می دانند، گرچه دستور دهنده را معصوم نمی دانند. فرض کنید فرماندهی در جنگ به سربازان خود دستوری بدهد؛ اگر سربازان بخواهند به استناد اینکه احتمال دارد فرمانده خطا کند، از دستورش سرپیچی نمایند، آیا کار جنگ سامان خواهد گرفت؟ آیا اقدام و حرکتی صورت می گیرد؟ آیا شکست این گروه حتمی نیست؟ پس تبعیت نکردن چنان زیانی دارد که با ضرر ناشی از پیروی از دستور اشتباه قابل مقایسه نیست. به عبارت دیگر اطاعت از فرمانده چنان منافی دارد که با ضرر اندک ناشی از پیروی یک مورد دستور اشتباه قابل مقایسه نیست. همچنین زمانی که به پزشک متخصص مراجعه می کنید، آیا احتمال خطا در تشخیص او می دهید؟ با وجود چنین احتمالی از مراجعه به پزشک چشم نمی پوشید. اطاعت نکردن از حاکم موجب هرج و مرج و اختلال نظام جامعه می گردد. ضرر ناشی از این هرج و مرج بسیار بیشتر از ضرری است که گاه در اثر اطاعت از یک دستور اشتباه به جامعه وارد می شود. در تمام موارد مذکور روش خردمندان اعتنا نکردن به احتمالات ضعیف به هنگام عمل است. حال اگر به خصوصیات ولی فقیه توجه کنیم و در نظر داشته باشیم که حاکم اسلامی همیشه در هر کاری با صاحب نظران و متخصصان مشورت می کند و بعد تصمیم می گیرد و مردم هم وظیفه دارند از خیرخواهی و مصلحت اندیشی برای حاکم شرعی مضایقه نکنند

، احتمال خطا تا حد بسیاری کاهش می‌یابد و دیگر معقول نیست از دستورهای او سرپیچی کنیم. انگیزه طرح مسأله معصوم نبودن ولی فقیه در پایان باید گفت اشکال عدم عصمت درباره‌ی هر حاکم و رئیس در هر حکومتی وارد است، ولی اگر این اشکال در مورد نظام ولایت فقیه مطرح می‌گردد و در مورد نظام‌های دیگر این اشکال مطرح نمی‌شود، ما را به این برداشت رهنمون می‌شود که غرض مطرح کنندگان از طرح اینگونه اشکالات شکست قداست رهبری نظام اسلامی است، زیرا قداست رهبر در موارد بسیاری سد راه دشمنان و برهم زنده‌ی نقشه‌ی آنان بوده است. اگر با یک فرمان امام راحل قدس سره حصر آبادان شکسته شد، به علت این بود که به ذهن هیچیک از رزمندگان خطور نکرده بود که مخالفت با امر ایشان جایز است یا نه. چون در اثر این قداست و لزوم اطاعت، دشمنان به ناکامی رسیده‌اند، این اشکالات مطرح می‌شود. پس توجه داشته باشیم همه‌ی اشکالات برای دریافت جواب حق مطرح نمی‌گردد، بلکه انگیزه این اشکال تراشی امور دیگری است.» (۲۲) با توجه به همه‌ی آنچه گفته شد در صورت احتمال صدور خطا در یک مسأله: اولاً: فقهای خبره باید نظر دهند، نه هر آدم معمولی بی‌اطلاع؛ که اشتباه یک فقیه اهل فن را باید فقهای اهل فن تشخیص دهند. ثانیاً: حفظ اساس حکومت از یک اشتباه، بالاتر است و مقام ولایت نباید آسیب ببیند. ثالثاً: شاید فقیه مصلحتی را تشخیص دهد که من و شما از آن غافلیم. و اصولاً اگر امر دائر باشد بین اینکه یک جوان بی‌خبر از مسائل عدیده‌ی سیاسی و اجتماعی و احکام پیچیده‌ی فقهی و تخصصی، در فهم خود اشتباه کرده باشد یا ولی فقیه جامع شرایط که مسلط به اوضاع آشکار و نهان یک مملکت است، بنظر شما کدامیک در خطا کردن اولی هستند؟! (۲۳) در خانه اگر کس است، یک حرف بس است! والسلام علی من اتبع الهدی پی نوشت: (۱۲) تا آن جایی که حقیر تتبع کرده‌ام روایاتی که برای اثبات ولایت مطلقه‌ی فقیه به آن‌ها استدلال شده است از این حیث اطلاق دارند به عنوان نمونه به اطلاق روایات زیر توجه کنید:

الف - اللهم ارحم خلفائی ... الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی (بحار ج ۲ ص ۱۴۵ ح ۵) ب - الفقهاء امناء الرسل ... (کافی ج ۱ ص ۴۶ ح ۵) ج - لأن المؤمنین الفقهاء حصون الإسلام كحصون سور المدينة لها (کافی ج ۱ ص ۳۸ ح ۳) د - منزلة الفقیه فی هذا الوقت کمزلة الأنبياء فی بنی اسرائیل (بحار ج ۷۵ ص ۳۴۶ ح ۴) ه - ... فلیرضوا به حکما، فإنی قد جعلته علیکم حاکما ... (کافی ج ۱ ص ۶۷ ح ۱۰) و ... (۱۳) آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت، ص ۲۴۸ و ۲۴۹ (۱۴) همان مدرک، ص ۲۴۹ (۱۵) مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴ - ۲۲۶ (۱۶) حکومت اسلامی، ص ۵۶ و ۵۷ (۱۷) سوره توبه، آیه ۷۱ (۱۸) سوره انفال، آیه ۷۲ (۱۹) توجه شود که این حرف با مطالب قبلی که گفتیم ولایت فقیه همان ولایت پیامبر و ائمه است منافاتی ندارد. زیرا آن جا که از برابری ولایت صحبت می‌شد در محدوده‌ی ولایت تشریحی بود نه تمام اقسام ولایت از جمله ولایت تکوینی. کما اینکه در پاسخ شبهه‌ی دوم از زبان آیت الله جوادی آملی ذکر شد که: «همه‌ی اختیارات پیامبر اکرم (ص) و امامان علیهم السلام در اداره‌ی جامعه» یا در کلام آیت الله خوئی از آن به «اجرای احکام انتظامی اسلام» تعبیر شد. (۲۰) حمید رضا شاکرین، پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی، ج ۱۵، ص ۱۰۳ - ۱۰۵ (۲۱) آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت، ص ۳۹۸ (۲۲) آیت الله مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۲، ص ۱۴ - ۱۶ (۲۳) این سه شبهه مهم ترین شبهاتی هستند که در کلام مستشکل بدانها اشاره شده بود. اما در متن مورد اشاره جدای از تهمت‌ها و ادعاهای بی‌دلیل پیرامون مقام معظم رهبری اشکالات جزئی دیگری هم بود که در قسمتی دیگر به آنها هم خواهیم پرداخت. در هر صورت درباره پاسخ به شبهات مطرح پیرامون ولایت فقیه کتب متعددی چاپ شده که خواننده‌ی طالب حقیقت می‌تواند با رجوع به آنها پاسخ تمامی سؤالات خود را بیابد. لذا انگیزه‌ی کسی که بجای مطالعه‌ی این کتب وقت خود را صرف جنجال‌سازی و شبهه‌پراکنی در محیط وبلاگی می‌کند نمی‌تواند حق طلبی باشد. چند کتاب خوب برای مطالعه: الف. ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت، نوشته: آیت اله جوادی آملی ب. پاسخ به شبهاتی پیرامون ولایت فقیه، نوشته: علی شیرازی ج. پرسش‌ها و پاسخ‌ها، جلد ۱ تا ۴، نوشته: آیت الله مصباح یزدی د. پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی، جلد ۱۵، نوشته: حمید رضا شاکرین ه. نظریه سیاسی اسلام، جلد ۲، جلد

نوشته: آیت الله مصباح یزدی و نظریه حقوقی اسلام، ۲ جلد، نوشته: آیت الله مصباح یزدی ز. پیشینه ها و مبانی ولایت فقیه، نوشته: محسن حیدری /س نویسنده: کیوان عزتی منبع: اختصاصی راسخون

## گروه افتا یا شورای رهبری

گروه افتا یا شورای رهبری اشاره: اکنون با گذشت نزدیک به سه دهه از انقلاب شکوهمند و بی نظیر اسلامی در ایران، طبیعی است که اصول و عملکردهای این نظام مورد بررسی عالمانه قرار گیرد تا جایی برای دست درازی نامحرمان نباشد. این نوشتار به بررسی گوشه کوچکی از مباحث مطرح درباره ولایت فقیه و فردی و شورایی بودن آن می پردازد. اصل مترقی ولایت فقیه، برگرفته از ریشه های ناب و همه جانبه نگر فقه شیعه، از چنان استواری برخوردار است که دست اندازی کوتاه اندیشان به شاخسار آن نمی رسد. امروز دیگر نمی توان منکر ولایت فقیه و توانایی های آن شد و نسبت به مسایل اجتماعی و سیاسی بی نظر بود. ادعای پیروی از تشیع به مثابه یک نظام کامل، به جز ارایه سامانه ای چند منظوره و کاربردی راه دیگری نمی گذارد. نگاه دگم، شرم آلود، بسته و منفعلانه به مذهب در عصری که خمینی کبیر «ره» آن را دگرگون کرده و تاریخش را رقم زده، رنگ باخته و جایی برای توهم و خرافه باقی نگذاشته است. در جهان شهر امروز، باز تولید اندیشه های ناب آسمانی پیراسته از زنگارهای خاک خورده، اکسیری حیات بخش برای فطرت های زندانی پیچ و مهره شده است. ولایت فقیه، با دو عنصر ولایت و فقاقت، بی شک رکنی در عالم تشیع و اصلی مؤثر در جهان اسلام و نقطه عطفی در دنیا است. از این رو هر آنچه پیرامون آن گفته می شود؛ از نقد و رد گرفته تا اقتراح و تأیید، باید با لحاظ این جایگاه و شأن، بیان شود. یکی از نکته های ظریف، که به گونه ای آرام در میان اقوال و نقل های شناور است و شاید نتوان گوینده مشخصی برای آن یافت، مسئله شورایی بودن ولایت فقیه است. شاید تصریح متن قانون اساسی، (پیش از اصلاح) بر امکان شورایی بودن این اصل، شائبه استواری این گزینه را بنمایاند اما همان ویرایش دوم و تأیید و تصویب، پایداری آن را به چالش کشید. نظر به اصل مترقی ولایت فقیه با آن همه اهمیت که گوشه ای از آن، گفته آمد و نیز با مطالعه کتاب ساده و گویای بنیان گذار نظام اسلامی در این باره، پرسشی برخی اذهان را مشغول می کند که چگونه است امروز با گذشت سال ها از اجرای این اصل و اعتراف دوست و دشمن به رفیع و رکن بودن این اصل، بعضی همچنان پیگیر طرح شورایی بودن آن هستند؟ آشکار است که تصمیم گیری، تسلط بر امور و ابلاغ دستور، چنانچه از دایره گسترده ای صادر شود، آفت های بسیاری دارد که با اصل مدیریت جامعه در تضاد است. در یک نهاد بسیار کوچک اقتصادی، هیئت مدیره که از سهام داران بزرگ هستند، همواره برای مدیریت از یک فرد قوی به عنوان مدیر اجرایی بهره می گیرند که خود عضو هیئت مدیره و سهام دار است، زیرا اداره امور یک شرکت یا کارخانه با چند صدایی مدیران، امکان پذیر نیست. سیاست گذاری کلان، و قوف بر مسایل شرعی و فقهی، تنظیم روابط قوای سه گانه و احاطه بر امور لشکری و کشوری؛ از کمترین مسئولیت های ولی فقیه است که نمی توان به سادگی با طرح شورایی شدن این مقام از پیامدهای آن صرف نظر کرد. با مرور وظایف مصرح ولی فقیه در قانون اساسی، به راحتی می توان از بایستگی مدیریت واحد کشور، خبردار شد. وظایفی چون: تعیین سیاست های کلی نظام، نظارت بر حسن اجرای آن، فرمان همه پرسى، فرماندهی کل نیروهای مسلح، اعلام جنگ و صلح و بسیج نیروها، نصب و عزل و قبول استعفای فقهای شورای نگهبان، عالی ترین مقام قوه قضاییه، رییس سازمان صدا و سیما، رییس ستاد مشترک، فرمانده کل سپاه، فرماندهان عالی نیروهای نظامی و انتظامی و حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه، حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست، امضاء حکم ریاست جمهوری، عزل رییس جمهور و عفو یا تخفیف مجازات محکومیت. به راستی چگونه می توان با اداره شورایی کشور، مهم ترین اصل نظام مقدس جمهوری اسلامی، یعنی ولایت مطلق فقیه را پاس داشت؟ مقامی که سوای قانون (که به بخشی از شئون آن اشاره کرده) ارزش و اعتبار خاصی در مکتب شیعه و زمان غیبت دارد و «ولایت امر و امامت

امت را عهده دار است؟ جالب این جاست که گزینه شورای رهبری در متن پیشین قانون اساسی، پس از ذکر شرایط رهبر، بدین صورت مطرح شده بود: «در صورتی که هیچ فقیهی دارای چنین اکثریتی نباشد، رهبر یا شورای رهبری مرکب از فقهای واجد شرایط بالا طبق اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می‌گردد.» به خوبی پیداست که حتی در متن سابق، اولویت با انتخاب یک فرد بوده و تنها برای رفع اشکال احتمالی در نبود مرجعی که اکثر شرایط را داشته باشد، شورای رهبری متشکل از سه یا پنج مرجع، مطرح شده است. این احتمال ضعیف نیز با حذف شرط مرجعیت، برطرف شده زیرا دامنه انتخاب را بین مجتهدان واجد شرایط گسترده است و گزینش یک نفر که امتیاز بیشتری داشته باشد، دست یافتنی است. از این نکته نباید غافل بود که تکیه بر واحد بودن مدیر جامعه به معنای اقتدار گرایی و خود کامگی نیست تا بهانه شبهه افکنی عده‌ای شود چه آن که با تمهیدات قانون و شرایطی که برای رهبر لحاظ شده، کمترین احتمال لغزش را در بین مسئولان نظام داراست. بدیهی است که مشورت با صاحب نظران چه به صورت قانونی مثل مجمع تشخیص مصلحت نظام و مجلس شورای اسلامی و دیگر مسئولان لشکری و کشوری و چه غیر رسمی با اشخاص حقیقی و حقوقی معتبر، برای کشورداری لازم است، اما جایگاه ولایت فقیه می‌طلبد که یک نفر بر صدر امور نشسته و زعامت کند. نکته ظریف تری نیز در گفت و شنودها به گوش می‌رسد که باید با دقت به کالبد شکافی آن پرداخت؛ نظر حضرت امام علیه السلام، متن قانونی اساسی و عملکرد سیاسی نظام و به ویژه مجلس خبرگان درباره انتخاب رهبری، معلوم و بی‌شک و شبهه است اما باید دید طرح مسئله «شورای افتا» چه مدخلیتی به موضوع رهبری دارد؟ این احتمال وجود دارد که عنوان نمودن چنین مطلبی، صرف پیشنهاد برای پژوهش، مشاوره و صدور اجماعی فتوا در امور حکومتی باشد. احتمال دوم این که سخن از شورای فتوا و خلط آن با شورای رهبری (که شاید مورد نظر پیشنهاد دهندگان نبوده) برای جا انداختن این مسئله است که یک فقیه شأنیت صدور فتوا برای حکومت و اجرای آن را ندارد. همچنین بعید نیست طراحان این نظریه، در صددند در اذهان عمومی، مرحله گذاری از حکومت ولی فقیه به صدارت نخبگان ایجاد کنند. احتمال اول، محل تأمل و بحث و نظر است اما نه در افکار عمومی و مطبوعات. این که عده‌ای از علما در لجنه‌ای علمی به تدوین مباحث حکومتی اسلام پرداخته و به نظر صائبی هم برسند و آن را در اختیار مقامات مسئول بگذارند تا پس از تأیید ولی فقیه به اجرا گذاشته شود، نیکوست، اما باید به راهکارهای اجرایی شدن و پیامدهای منفی و مثبت آن نیز اندیشید. اما احتمال دوم، در نگاه اول، انگیزه طرح آن را پررنگ می‌کند. سابقه رهبری پیامبر گونه حضرت امام خمینی رحمه الله و رهبری فرزانه آیت الله خامنه‌ای (حفظه الله) جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که با تمهیدات قانون اساسی و حساسیت‌های موجود، شخصی به رهبری برگزیده می‌شود که نسبت به دیگران از امتیازاتی برخوردار است و یکی از آن‌ها تسلط بر مبانی فقهی حکومت اسلامی است. چیزی که به هر دلیل از حیث نظری در تاریخ حوزه‌های علمیه، چندان به آن پرداخته نشده و پیروزی انقلاب اسلامی، فرصتی برای بازگشت اندیشمندان و با وسعت دید به منابع شرع را فراهم آورده است. به دیگر سخن نگاه حکومتی به آموزه‌های قرآن و سنت به خاطر شرایط گذشته، کمتر مورد توجه بوده و تنها در حد مباحث سیره و تاریخ باقی مانده است و ما اکنون در آغاز راه نظریه پردازی و تجربه حکومت اسلامی در زمان غیبت هستیم نه در پایان آن. بنابر این کشف و گزینش فقیه جامع شرایط برای رهبری، از بین کسانی که به احکام حکومتی واقف بوده و شجاعت و تدبیر لازم را نیز دارند، جای گزینه شورا را باقی نمی‌گذارد، هر چند بهره‌مندی از انظار علمای سلف و معاصر، راهگشا خواهد بود. و اما احتمال سوم، دیدگاه صاحبان نظریه شورا درباره ولایت فقیه را به چالش می‌کشد؛ زیرا روح اصل ولایت فقیه با ذات شورای نخبگان در یک راستا دیده نمی‌شود. ولی فقیه شخصیتی معتبر در نزد شیعه و فقه مکتب اهل بیت علیهم السلام است، اما شورایی مرکب از نخبگان که قطعاً در قدم اول، فقیهان هستند، نمی‌توانند دارای این مقام باشند و از عهده‌ی مسئولیت کلان و متمرکز آن برآیند. نکته آخر این که به صلاح اسلام، نظام، کشور، مسئولان و مردم است که سخن گفتن از اصل مترقی ولایت فقیه، به کرسی‌های نظریه پردازی مجامع علمی سپرده شود و از طرح این مباحث در فضای مسموم و دشمن شاد کن پرهیز گردد تا

نه از انقلاب و سرمایه های آن هزینه شود و نه خاطر ملت عزیز ایران پریشان شود. چنان باد و چنین مباد! منبع: فصلنامه ی پویا شماره ی ۲ /خ نویسنده: حامد عبداللهی

## سیری در سیره حکومتی امام علی (ع) (۱)

سیری در سیره حکومتی امام علی (ع) (۱) نویسنده: محمد محمدی ری شهری شایسته ترین رهبر سیاسی پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) منابع فریقین، اتفاق دارند که امیرمؤمنان (علیه السلام) و پس از پیامبر اسلام، بهترین و شایسته ترین فرد برای اداره جامعه اسلامی بود. این موضوع، به تفصیل در جلد دوم موسوعه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام) فی الكتاب والسنة والتاریخ، اثبات شده است که به یک نمونه از اسناد آن در این جا اشاره می کنیم. در بسیاری از مصادر معتبر فریقین آمده که افراد مختلفی به عنوان نامزد خلافت، نزد پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مطرح شدند، اما آن حضرت نپذیرفت، تا این که نام علی بن ابی طالب (علیه السلام) ذکر شد. پیامبر اسلام فرمود: أما والذی نفسی بیده لئن أطاعوه لیدخلن الجنة أجمعین أکتعین. ۱ و در نقل دیگر آمده: والذی لا إله غیره لو بايعتموه و أطعتموه أدخلتکم الجنة أکتعین. ۲ و در نقل سوم آمده: لا یفعلون، ولو فعلوا دخلوا الجنة أجمعین. ۳ نه تنها پیامبر اسلام بارها تصریح کرده بود که علی (علیه السلام) شایسته ترین فرد برای رهبری پس از اوست، بلکه رقبای سیاسی امام که جای او را گرفتند نیز این حقیقت را می پذیرفتند. در جلد سوم موسوعه، داستان ارزیابی خلیفه دوم را از نامزدهای خلافت پس از خود، تحت عنوان «رأی عمر فی من رشحهم للخلافة»، از منابع شیعه و سنی نقل کرده ایم که وقتی از عمر، درباره افراد شورای شش نفری - که برای تعیین خلیفه پس از خود تعیین کرده بود - سؤال می شود، برای هر یک، عیب و نقصی ذکر می کند. درباره عبدالرحمان بن عوف می گوید: «رجلٌ مُمسکٌ زاو مردی بخیل است». درباره سعد بن ابی وقاص می گوید: «مؤمنٌ ضعیفٌ مؤمنی ناتوان است». درباره طلحه می گوید: «رجلٌ یناول للشرف والمدیح... متکبر است و دنبال پول و ستایش مردم». درباره زبیر می گوید: «یومٌ انسانٌ و یومٌ شیطانٌ یک روز، انسان است و روز دیگر، شیطان». درباره عثمان، چنین اظهار نظر می کند: «إن ولیّی حمل ابن ابی معیط و بنی امیه علی رقبان الناس... اگر به حکومت برسد، ابن ابی معیط و و بنی امیه را بر مردم مسلط می کند». اما وقتی نام علی (علیه السلام) برای خلافت برده می شود، چنین تصریح می کند: لو ولیهم تحملم علی منهج الطريق، فأخذ المحجة الواضحة. ۴ و در روایتی دیگر آمده که گفت: لئن ولیهم لیاخذنهم بمّر الحق. ۵ و در حدیثی دیگر آمده: اما إن ولیّی أمرهم حملهم علی المحجة البيضاء والصرط المستقیم. ۶ اما با این وصف، این که چرا او نگذاشت علی (علیه السلام) زمام امور را به دست بگیرد، دلایل دیگری داشت که در جای خود، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. ۷ باری! امام علی (علیه السلام) پس از بیست و پنج سال، بالأخره زمام امور را در جامعه اسلامی به دست گرفت و بر کشور پهناوری حکومت کرد که در زمان پیامبر اسلام وجود نداشت و در فضایی از مخالفت های داخلی درگیر شد که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در آن قرار نگرفته بود. اکنون حکومتی که می خواهد از حکومت علوی الگو بگیرد، در نخستین گام، باید ببیند که: علی (علیه السلام) چگونه حکومت کرد؟ مبانی او در حکومت، چه بود؟ و در زمینه های مختلف اداری، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، امنیتی، جنگی، قضایی و بین المللی، از کدام سیاست پیروی می کرد؟ علاوه بر این، اصلاحات مهدوی نیز همان اصلاحات علوی است و بقیة الله الاعظم و نیز هنگام ظهور، سیره جدش امیرالمؤمنین (علیه السلام) را تعقیب خواهد کرد. ۸ مهم ترین نکات پژوهشی در سیره حکومتی امام علی (علیه السلام) به نظر می رسد که مهم ترین نکاتی که در مورد سیره حکومتی امام علی (علیه السلام) باید مورد پژوهش قرار گیرند، عبارت اند از: ۱- مبانی حکومت امام علی (علیه السلام)، ۲- سیره امام در اصلاحات، ۳- دلایل تنها ماندن امام و عدم استمرار سیاست های ایشان در جامعه اسلامی، ۴- و بالاخره، این که: آیا سیره حکومتی امام علی (علیه السلام) قابل الگوگیری است یا نه؟ منابعی که می تواند پژوهشگران را در پاسخ به این چند پرسش و امثال آنها یاری دهد، در موسوعه الإمام علی بن ابی طالب (علیه السلام)



فی الكتاب و السنه و التاريخ، گرد آوری شده است. در دیداری که اخیراً همراه با همکاران مرکز تحقیقات دارالحدیث با مقام معظم رهبری داشتیم، ۹ ایشان فرمودند که این موسوعه (دانش نامه)، باید به عنوان منبع کتاب های گوناگون درباره ابعاد شخصیتی امام علی (علیه السلام) برای اقشار مختلف جامعه، مورد بهره برداری قرار گیرد. باری موسوعه الامام علی (علیه السلام)، از غنی ترین منابع تحقیق درباره سیره حکومتی آن امام همام است. آنچه در این همایش، موضوع بررسی ماست، «سیری در سیره حکومتی امام علی (علیه السلام)» است. اما «تبیین» سیره حکومتی ایشان، فرصتی دیگر می طلبد. ۱۰ اکنون با عنایت به این مقدمه، به سه محور اساسی از سیره حکومتی علی (علیه السلام) که برای امروز ما بسیار آموزنده اند، اشاره داریم: ۱. مردمداری در حکومت علوی بقا و تداوم حکومت ها، رابطه مستقیم با رضایت مردم دارد. از این رو، مردمداری، برای زمامداران، یک سیاست اجتناب ناپذیر است. در این جا ما می خواهیم جایگاه مردمداری و تأمین رضایت مردم را از نگاه امام علی (علیه السلام) و در سیره حکومتی او مورد بررسی قرار دهیم. در این زمینه، ذکر چند نکته، قابل توجه است: الف. اهتمام به رضایت عموم مردم برخلاف آنان که تصور می کنند امام علی (علیه السلام)، به رضایت عامه مردم توجه نداشت و چنین می پندارند که رضای مردم، در برابر رضای خداوند متعال است، در سیره حکومتی علوی، تأمین رضایت توده های مردم، یکی از اصول مهم سیاسی برای کشور داری است. از نگاه امام علی (علیه السلام)، تأمین خواسته های مشروع مردم و راضی ساختن آنان، نه تنها در برابر رضای خداوند نیست، بلکه در جهت تأمین رضای حق تعالی است. امام (علیه السلام) در عهدنامه معروف خود به مالک اشتر، چنین توصیه می کند: لیکن أحب الأمور إلیک أوسطها فی الحق و أعمها فی العدل و أجمعها لرضا الرعیة، فإن سخط العامة یجحف برضا الخاصه و إن سخط الخاصه یغتفر مع رضا العامة. ۱۱ باید از کارها آن را بیشتر دوست بداری که نه از حق بگذرد و نه فرو ماند، و عدالت را فراگیرنده بود و رضایت مردم را بهتر تأمین نماید. چرا که نارضایتی عمومی، رضایت خواص را بی اثر گرداند و نارضایتی خواص، اگر عامه مردم راضی باشند، زیانبار نخواهد بود. و در بخش دیگری از این عهدنامه آمده است: و اشعر قلبک الرحمه للرعیة و المحبه لهم و اللطف بهم... فإنهم صنفان: إنا أخ لک فی الدین أو نظیر لک فی الخلق. ۱۲ قلب خود را با مهربانی و محبت و لطف به مردم پیوشان که آنان، دو دسته اند: یا برادر دینی تواند و یا در آفرینش، همانند تو. سیره عملی امام نیز چنین بود و همه کسانی که در حکومت او زندگی می کردند، از مهر و محبت او برخوردار بودند، تا آن جا که در مورد خلخالی که از یک زن غیر مسلمان تحت حکومت او به غارت می رود، می فرماید: اگر به خاطر این حادثه، مسلمانی از تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد. بلکه از نگاه من، سزاوار و بجاست. ۱۳ نکته ای که جالب است به آن اشاره شود، این است که در نقل تحف العقول از عهدنامه مالک اشتر، نکات مهم و ارزنده ای وجود دارد که در نهج البلاغه، نیامده است. ۱۴ یکی از آن موارد، این است که امام خطاب به مالک می فرماید: فاعمل فیما ولیت عمل من یحب أن یدخر حسن الثناء من الرعیة و المثوبه عن الله و رضا من الإمام. ۱۵ یعنی در نظام اسلامی، مسئولان و کارگزاران، باید به گونه ای عمل کنند که هم مردم از آنان تعریف کنند، هم خدا را راضی نمایند و هم رهبر را. به سخن دیگر، رضای مردم در نظام اسلامی، در راستای رضای خداوند متعال است و تلاش برای تحصیل آن، لازم و ضروری. ب. مردم سالاری دینی در سیره علوی مردمداری در سیره علوی، همان است که در ادبیات سیاسی امروز، از آن به مردم سالاری دینی تعبیر می شود. تفاوت مردم سالاری دینی با مردم سالاری غیر دینی، این است که در مردم سالاری غیر دینی، خواست مردم مورد توجه دستگاه حاکم است. اما در مردم سالاری دینی، نیاز مردم، به دیگر سخن، نظامی که مبتنی بر مردم سالاری غیر دینی است، رضایت مردم را از حکومت، در تأمین خواست آنان جستجو می کند. چه خواست آنان با منافع واقعی آنان منطبق باشد و چه نباشد و حتی ضد منافع واقعی آنان باشد. مثلاً اگر اکثر مردم، خواهان مجاز بودن استعمال مواد مخدر باشند، در حکومتی که مبتنی بر مردم سالاری غیر دینی است، استعمال موارد مخدر، قانونی خواهد شد. اما در حکومتی که مبتنی بر مردم سالاری دینی است، تأمین منافع واقعی جامعه، بر تأمین خواست آنان تقدم دارد و مردم سالاری و مردمداری و تأمین رضایت مردم، از طریق تأمین نیازهای واقعی آنان تحقق پیدا می کند. هنگامی

که امام علی (علیه السلام) محمد بن ابی بکر را به حکومت مصر منصوب کرد، ضمن رهنمودهایی به او نوشت: ولا- تُسخط الله برضی أحد من خلقه، فَإِنَّ فِي اللَّهِ خَلْفًا مِنْ غَيْرِهِ، و ليس من الله خلف في غيره. ۱۶ برای راضی کردن هیچ کس خداوند را ناراضی مکن زیرا (رضایت) خدا جایگزین رضایت غیر او خواهد شد، اما هیچ چیز جایگزین رضایت خدا نخواهد شد. تأمین رضایت خداوند متعال، در واقع، تأمین نیازهای واقعی جامعه است، هر چند برخلاف میل جامعه باشد، چرا که خداوند، نیازی به انسان‌ها ندارد که با تأمین خشنودی آنان خشنود شود و در صورت عدم تأمین رضایتشان ناراضی گردد. نکته مهمی که امام در این سخن بدان اشارت فرموده، این است که در مردم سالاری دینی، هر چند در برخی موارد، خواست مردم مورد توجه حکومت نیست، اما منافع واقعی آنان، تأمین می‌شود و رضایت مردم، دیر یا زود، حاصل خواهد شد و حکومت، ضربه نخواهد خورد و به تعبیر زیبای علی (علیه السلام)، رضایت خداوند متعال، جایگزین رضایت غیر او خواهد شد. اما حکومتی که خواست مردم را در نظر می‌گیرد و به نیازهای واقعی آنان توجه نمی‌کند، هر چند رضایت عاجل آنان را فراهم سازد، لیکن عدم تأمین نیازهای واقعی جامعه، و سرانجام آن حکومت را از پای در خواهد آورد. ج. تعارض اصلاحات و مردم‌داری یکی از نکات بسیار مهم و آموزنده در سیره حکومتی علوی، سیاست امام در مورد تعارض اصلاحات و مردم‌داری است. امام علی (علیه السلام)، فلسفه پذیرفتن بیعت مردم را ایجاد اصلاحات در جامعه اسلامی اعلام کرده بود، اما اصلاحات، بدون وجود زمینه اجتماعی امکان پذیر نیست. پس از کشته شدن عثمان، زمینه اصلاحات اداری و اقتصادی به دلیل قیام مردم علیه این گونه مفساد، فراهم بود. از این رو، امام (علیه السلام) با همه مشکلاتی که اصلاحات اداری و اقتصادی در پی داشت، از همان روزهای نخست حکومت، سیاست اصلاحات اداری و اقتصادی را با قاطعیت تمام به اجرا گذاشت، اما بخشی از اصطلاحات فرهنگی، زمینه اجتماعی نداشت و لذا انجام دادن آنها، فوراً امکان پذیر نبود و نیاز به زمان داشت تا حکومت علوی تثبیت شود. امام علی (علیه السلام) در این باره می‌فرمود: لو استوت قدامی من هذه المداحض، لغیرت اشیاء. ۱۷ اگر دوپایم در این لغزشگاه استوار ماند، چیزهایی را دگرگون می‌کنم. امام علی (علیه السلام) به آسانی و به فوریت نمی‌توانست با فرهنگی که مردم در طول بیست و پنج سال با آن خو گرفته بودند، مبارزه کند، چرا که این پیکار، نارضایتی توده‌های مردم و اختلاف امت را در پی داشت. امام (ع) در یک سخنرانی که برای جمعی از خواص خود داشت و مرحوم کلینی در جلد هشتم الکافی آورده و ما در جلد چهارم موسوعه امام علی (علیه السلام) تحت عنوان «تعدّر بعض الإصلاحات» آن را نقل کرده ایم، ضمن تحلیل ارزنده‌ای، بخشی از انحرافات فرهنگی جامعه اسلامی آن روز را بیان کرده و توضیح داده است که اگر می‌توانستیم، این انحرافات را اصلاح می‌کردیم، اما به دلیل این که زمینه اجتماعی فراهم نیست، از آن صرف نظر می‌کنیم. بنابراین، در تعارض اصلاحات فرهنگی با مردم‌داری، در سیره علوی، به دلیل فراهم نبودن زمینه مبارزه با انحرافات فرهنگی، مردم‌داری مقدم می‌شود و انجام دادن بخشی از اصلاحات فرهنگی، به فرصت مناسب موکول می‌گردد. همچنین امام از برخی اصلاحات قضایی نیز به همین دلیل، چشمپوشی کرده به شریح دستور داد: افض کما کنت تقضی، و حتی تجتمع أمر الناس. ۱۸ همان طور که (در حکومت‌های گذشته) قضاوت می‌کردی قضاوت کن، تا وحدت کلمه مردم، خدشه دار نشود. ۲. به رسمیت شناختن حقوق مردم در حکومت علوی یکی دیگر از محورهای مهم و آموزنده در سیره حکومتی علوی که امروز خیلی کاربرد دارد، اعتراف به حقوق مردم است: یکی از چیزهایی که رضایت عموم بدان بستگی دارد، این است که حکومت (/حاکم) با چه دیده‌ای به توده مردم و به خودش نگاه می‌کند: با این چشم که آنها برده و مملوک اند و خود، مالک و صاحب اختیار است؟ و یا با این چشم که آنها صاحب حق اند و او خود، تنها وکیل و امین و نماینده است؟ در صورت اول، هر خدمتی انجام دهد، از نوع بیماری است که مالک یک حیوان برای حیوان خویش انجام می‌دهد، و در صورت دوم، از نوع خدمتی است که یک امین صالح انجام می‌دهد. اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر نوع عملی که مُشعر بر نفی حاکمیت آنها باشد، از شرایط اولیه جلب رضا و اطمینان آنان است. ۱۹ استاد شهید مطهری (رحمت الله علیه) در تحلیلی عالمانه، یکی از علل عمده گرایش به مادیگری

را در قرون جدید، این اندیشه خطرناک و گمراه کننده می داند که مسئولیت در برابر خدا، مستلزم عدم مسئولیت در برابر خلق است و حق الله، جانشین حق الناس است و حق حاکمیت ملی، مساوی است با بی خدایی: در قرون جدید - چنان که می دانیم -، نهضتی بر ضد مذهب در اروپا برپا شد و کم و بیش، دامنه اش به بیرون دنیای مسیحیت هم کشیده شد. گرایش این نهضت به طرف مادیگری بود. وقتی که علل و ریشه های این امر را جستجو می کنیم، می بینیم یکی از آنها نارسایی مفاهیم کلیسایی، از نظر حقوق سیاسی است. ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی، نوعی پیوند تصنعی میان «اعتقاد به خدا» از یک طرف، و «سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومت های استبدادی» از طرف دیگر، برقرار کردند. طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان «دموکراسی و حکومت مردم بر مردم» و «بی خدایی» فرض شد. چنین فرض شد که یا باید خدا را بپذیریم و حق حکومت را از طرف او تفویض شده به افراد معینی که هیچ نوعی امتیاز روشنی ندارند، تلقی کنیم و یا خدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذی حق بدانیم. از نظر روانشناسی مذهبی، یکی از موجبات عقبگرد مذهبی، این است که اولیای مذهب، میان مذهب و یک نیاز طبیعی، تضاد برقرار کنند؛ مخصوصاً هنگامی که آن نیاز، در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله ای که استبدادها و اختناق ها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم، تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت، از آن مردم است، (از سوی) کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکا به افکار کلیسا، این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت، فقط تکلیف و وظیفه دارند، نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی و دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا به طور کلی، برانگیزد. این طرز تفکر، هم در غرب و هم در شرق، ریشه ای بسیار قدیمی دارد. ۲۰ براساس این تفکر خطرناک، مردم، هیچ گونه حقی بر امام و رهبر ندارند و ولایت و رهبری دینی، مساوی است با سلب حقوق سیاسی و اجتماعی مردم، و در یک جمله، رهبر، مخدوم است و مردم همگی خادم! بدیهی است حکومتی که بر مبنای این فلسفه حرکت کند، فاقد پشتوانه مردمی است و رهبری که دارای چنین اعتقادی درباره حقوق مردم باشد، از رضایت و حمایت مردم برخوردار نخواهد بود. ادامه دارد ... پی نوشت: ۱. ر.ک: موسوعه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ج ۲، ص ۱۳۸. ۲. همان جا. ۳. همان، ص ۱۳۹. ۴. همان، ج ۳، ص ۹۹. ۵. همان، ص ۱۰۴. ۶. همان، ص ۱۰۳. ۷. همان، ص ۶۶: «الذرائع فی قرار السقیفه». ۸. این مسئله، به طور جداگانه، در همایش پژوهشی (امر به معروف و نهی از منکر)، قرار گرفت. ۹. در این دیدار که در آستانه میلاد فرخنده حضرت امیرالمؤمنین (۱۲ رجب ۱۴۲۱ برابر با ۱۹ مهر ۱۳۷۹) انجام گرفت، اولین دوره موسوعه الامام علی (ع) تقدیم ایشان گردید. ۱۰. ر.ک: سیاست نامه امام علی (ع). ۱۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳. ۱۲. همان جا. ۱۳. همان، خطبه ۱۲۷. ۱۴. این تفاوت ها در موسوعه الامام علی (ع) آورده ایم، ر.ک: ج ۴، ص ۲۲۵ و ۲۳۳ و ۲۳۴ (پاورقی ها). ۱۵. تحف العقول، ص ۱۳۸. ۱۶. نهج البلاغه، نامه ۲۷. ۱۷. ر.ک: موسوعه الامام علی (ع)، ج ۴، ص ۱۲۱ (ح ۱۳۵۰) و ۲۶۴ (ح ۱۶۷۷). ۱۸. همان، ص ۲۶۴ (ح ۱۶۷۶). ۱۹. سیری در نهج البلاغه، مرتضی مطهری، ص ۱۱۸. ۲۰. همان، ص ۱۱۹. منبع: [www.hadith.net/](http://www.hadith.net/)

### سیری در سیره حکومتی امام علی (ع) (۲)

سیری در سیره حکومتی امام علی (ع) (۲) نویسنده: محمد محمدی ری شهری حقوق متقابل مردم و رهبری از نگاه امام علی (علیه السلام)، نه تنها حق رهبری سیاسی منافاتی با حقوق مردم ندارد، بلکه حق رهبر سیاسی مردم، در گرو ادای حقوق آنان از سوی رهبر است و مردم، در صورتی موظف به اطاعت و حمایت از رهبر هستند که حقوق آنان در نظام تحت فرمان او رعایت شود. امام علی (علیه السلام) در این زمینه چنین فرموده است: *أما بعد ففقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولايته أمركم، ولكم علي من الحق مثل الذي لي عليكم، فالحق أوسع الأشياء في التواصف وأضيقتها في التناصف، لا يجرى لأحد إلا جري عليه، ولا يجرى عليه إلا جري له.* ۲۱. *أما بعد فهما نا خداوند سبحان با سرپرستی و ولایت در کارهایتان، حقی برای من بر عهده شما گذاشته است و در*

مقابل، برای شما نیز همانند آن، حقی بر گردن من نهاده است. پس حق، در مقام توصیف، از همه چیزها فراخ تر و در مقام انصاف در عمل، تنگ ترین و باریک ترین است. حق به سود کسی نیست، مگر آن که به زیان او نیز هست، و بر زیان کسی نیست، مگر این که به سود او نیز خواهد بود. آن حضرت، در سخنی دیگر، حقوق متقابل مردم و رهبری را چنین بیان می کند: *حَقُّ عَلِيِّ الْإِمَامِ أَنْ يَحْكُمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ أَنْ يُؤَدِّيَ الْأَمَانَةَ فَإِذَا فَعَلَ فَحَقُّ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَسْمَعُوا لَهُ وَ أَنْ يَطِيعُوا، وَ أَنْ يَجِيبُوا إِذَا دُعُوا.* ۲۲ بر امام لازم است که طبق آنچه خداوند مقرر کرده است، حکومت کند و امانتی را که خداوند به او سپرده است، ادا نماید. هرگاه چنین کرد، بر مردم واجب است که سخنش را بپذیرند و فرمانش را اطاعت کنند و هنگامی که فراخوانده می شوند، اجابت نمایند. در سیره حکومتی علوی، نه تنها حقوق مردم در برابر حقوق خدا نیست و نه تنها حقوق رهبر در گرو حقوق مردم است، بلکه حقوق مردم، مقدم بر حقوق خداوند متعال است. *عَلِيٌّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي هَذِهِ الْبَيِّنَاتِ جَعَلَ اللَّهُ حَقَّ عِبَادِهِ مُقَدِّمَةً لِحَقِّهِ، فَمَنْ قَامَ بِحَقِّهِ عِبَادَ اللَّهِ، كَانَ ذَلِكَ مُؤَدِّيًا إِلَى الْقِيَامِ بِحَقِّهِ. اللَّهُ ۲۳* خداوند، حقوق بندگان خود را بر حقوق خود، مقدم داشت. پس کسی که برای ادای حقوق بندگان خدا قیام کند، این اقدام، به قیام برای ادای حقوق الهی می انجامد. ۳. حق انتقاد در حکومت علوی حق انتقاد، حقی است برای برپاداشتن سایر حقوق. احیای این حق، می تواند از استبداد - که خطرناک ترین آفت حکومت ها است - پیشگیری کند. در جامعه ای که انتقاد آزاد است، مردم می توانند ضعف ها و کاستی های مدیران حاکم را بازگو کنند، دولت مردان بهتر می توانند نقاط ضعف کارهای خود را مشاهده کنند و با فساد و بی عدالتی به مبارزه برخیزند و خدمات ارزنده تری ارائه نمایند. عکس آن نیز صادق است؛ زیرا نبودن حق انتقاد، زمینه را برای رشد چاپلوسان و تملق گویان باز می کند، نقاط ضعف حکومت پنهان می ماند، فساد و تباهی در دستگاه های دولتی رشد می کند و ارزش ها و در رأس آنها عدالت اجتماعی از بین می رود. امام علی (علیه السلام) پس از پیامبر اکرم، رهبری «کامل» و بنابر دلایل محکم، «معصوم» بود و درستی آرا و اندیشه ها و اقدامات او تردید ناپذیر است؛ ولی در عین حال، نه تنها به مردم اجازه می داد که از او انتقاد کنند، بلکه به جد از ایشان می خواست که از تملق گویی و چاپلوسی - که عادت همگانی در برخورد با رهبران جبار و مستکبر است - اجتناب ورزند و اگر برخی آرا و دیدگاه ها و یا کارهای او را نادرست می دانند، بی پروا از او انتقاد نمایند و مطمئن باشند که او از انتقاد، نمی رنجد؛ بلکه از تملق گویی و ستایش بی جا رنج می برد. شگفت انگیزتر این که امام (علیه السلام)، حق مردم در انتقاد به خود را نه تنها در شرایط عادی و طبیعی جامعه اسلامی مطرح می کند، بلکه در حساس ترین شرایط حکومت و در سخت ترین جنگ های که در زمان زمامداری او اتفاق افتاد، یعنی در بحبوحه جنگ صفین، مطرح کرده است. امام علی (علیه السلام) ضمن یک سخنرانی هیجان انگیز، مطالبی درباره حقوق متقابل رهبر و مردم، نقش این حقوق در تداوم و یا سقوط دولت ها، و تأکید بر لزوم رعایت حقوق رهبر از سوی مردم، بیان کرد. یکی از یاران امام که از این سخنان، سخت هیجان زده شده بود، ضمن اظهار فرمانبرداری، به شیوه همه ستایشگران، به تفصیل از امام تمجید و تعریف کرد. امام علی (علیه السلام) بی آن که تحت تأثیر مداحی ها و ستایش های او قرار گیرد و یا حتی شرایط حساس موجود را مد نظر قرار دهد، فرمود: ... *إِنَّ مِنْ أَسْخَفِ حَالَاتِ الْوَلَاةِ عِنْدَ صَالِحِ النَّاسِ أَنْ يَظُنَّ بِهِمْ حُبُّ الْفَخْرِ، وَ يُوَضَّعَ أَمْرُهُمْ عَلَى الْكِبَرِ، وَ قَدْ كَرِهْتُ أَنْ يَكُونَ حِيَالِي فِي ظَنِّكُمْ أَنِّي أَحَبُّ الْإِطْرَاءِ وَ اسْتِمَاعِ الثَّنَاءِ، وَ لَسْتُ بِحَمْدِ اللَّهِ كَذَلِكَ، وَ لَوْ كُنْتُ أُحِبُّ أَنْ يُقَالَ ذَلِكَ لَتَرَكْتُهُ انْحِطَاطًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ ...* فلا تكلموني بما تكلمتم به الجابرة، و لا تتحفظوا مني بما يُتَحَفَّظُ به عند أهل البادية، و لا تخالطوني بالمصانعة، و لا تظنوا بي استثقلاً في حق قيل لي، و لا التماس إعظام لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مِنْ اسْتِثْقَالِ الْحَقِّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلِ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانِ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ. ۲۴ در دیده مردم پارسا، زشت ترین خوی زمامداران این است که بخوانند مردم، آنان را دوستدار بزرگ منشی شمارند و کارهایشان را به حساب کبر و خودخواهی بگذارند؛ و خوش ندارم که در خاطر شما بگذرد که من دوستدار ستودنم و خواهان ستایش شنودن. سپاس خدای را که چنین نیستم و اگر ستایش خواه بودم، آن را به خاطر فروتنی در پیشگاه خدا وامی گذاردم. پس به زبانی که با گردنکشان سخن می گویند، با من سخن

مگویند و چونان که از حاکمان تند خو کناره می جویند، از من کناره مجویید. برای من ظاهرسازی و خودنمایی نکنید و بر من گمان مبرید که اگر حرف حقی بگویند، پذیرفتنش بر من سنگین و دشوار است و خیال نکنید که من می خواهم که بزرگم شمارید زیرا آن کسی که شنیدن سخن حق و یا نمایاندن عدل بر او سنگین آید، اجرای حق و عدل بر وی سنگین تر می نماید. و سرانجام، از سخنان خود، چنین نتیجه می گیرد که: فلا تکفوا عن مقاله بحق أو مشوره بعدل، فإنی لست فی نفسی بفوق أن أخطئ و لا آمن ذلک من فعلی إلا أن یکفی الله من نفسی ما هو أملك به منی ۲۵۰۰۰ پس، از گفتن حق یا رایزنی در عدالت خودداری نکنید، که من نه برتر از آنم که خطا کنم، و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر آن که خداوند مرا کفایت کند که از من بر آن توانا تر است. امام علی (علیه السلام) در این کلام، تصریح می کند که اگر کفایت خدایی و حفظ و عصمت الهی برای او وجود نداشته باشد، خطا کردن وی نیز ممکن است و با این که از مصونیت الهی برخوردار است، از مردم می خواهد که شخصیت سیاسی و معنوی او مانع از انتقاد آنان نباشد و تأکید می کند که اگر در حکومت او کاری را نادرست تشخیص دادند، حتماً به او تذکر دهند. به سخن دیگر، امام در پاسخ به آن ستایشگر، از یک سو، عادت زشت ثناگویی و مداحی از امرا و رجال سیاسی را در جامعه اسلامی قاطعانه محکوم می کند و از سوی دیگر، می خواهد روح انتقاد کردن و ژرف نگری در اعمال مسئولان نظام اسلامی را در مردم پرورش دهد، حتی اگر این مسئول در بالاترین سطح نظام (یعنی امام معصوم) باشد و در عمل نیز پذیرش انتقاد را در مدیریت اسلامی رایج گرداند. البته این بدان معنا نیست که امام علی (علیه السلام) اجازه می داد تا مخالفان سیاسی از روش انتقاد پذیری او سوء استفاده کنند و به بهانه حق انتقاد، اساس حکومتش را متزلزل سازند. سیره علوی در برخورد با انتقادهای ویرانگر سیره امام علی (علیه السلام) در برخورد با انتقادهایی که از سوی مخالفان سیاسی او مطرح می شد نیز بسیار قابل تأمل و آموزنده است. به دلیل شرایط خاص حکومت امام و پیدایش جریان های سیاسی گوناگون در برابر او، سندهای تاریخی فراوانی از برخوردهای آن بزرگوار با انتقادهای مخالفان در دست است که می تواند الگو و مبنایی برای برخورد با مخالفان سیاسی در نظام های اسلامی باشد. ناکثین، قاسطین و مارقین، سه گروه عمده سیاسی مخالف امام علی (علیه السلام) در دوران حکومت کوتاه او بودند که به امام و روش حکومت او اعتراض داشتند و نارضایتی خود را به اشکال گوناگون، ابراز می کردند. سیره امام در برخورد با اعتراضات این سه جریان سیاسی، به خوبی نشان می دهد که اگر او به طور رسمی از مردم می خواهد انتقادهای خود را با صراحت بیان کنند، مقصودش هر گونه انتقاد نیست. مقصود آن نیست که افراد قدرت طلب و کینه توز و توطئه گر می توانند برای رسیدن به مقاصد سیاسی خود، به بهانه آزادی بیان و قلم، هر آنچه می خواهند، بگویند و بنویسند و نظام اسلامی را تضعیف کنند و رهبری آن را زیر سؤال ببرند. به طور کلی، شیوه برخورد امام با ناکثین، قاسطین و مارقین، متناسب با روشی بود که در ابراز انتقاد، بر می گزیدند. برای نمونه، گاهی گذرا به انتقاد مارقین و برخورد امام با آنان می کنیم. انتقاد مارقین، خوارج و یا شراه، نام گروهی از مخالفان سرسخت امام علی (علیه السلام) است که حرکت خود را علیه امام، با انتقاد به ماجرای «حکمین» در جنگ صفین آغاز کردند و به تدریج، به صورت یک حزب سیاسی و یک فرقه مذهبی با اصول عقاید خاص خود درآمدند. به طور اجمال، داستان حکمین، از این قرار بود که در جنگ صفین، در حالی که سپاه امام علی (علیه السلام) با پیروزی نهایی فاصله ای چندان نداشت، معاویه که خود را در آستانه شکست نهایی می دید، با مشورت عمرو بن عاص، دست به نیرنگ ماهرانه ای زد و دستور داد که قرآن ها را بر سر نیزه ها کنند و بگویند: ای مردم! ما اهل قبله و قرآنیم. بیاید این کتاب را میان خود به داوری بگذاریم. امام به سپاه خود دستور داد که حمله را قطع نکنند که این، حيله ای بیش نیست و معاویه و یارانش دشمن قرآن اند و اکنون، برای پیشگیری از شکست قطعی خود، به قرآن متوسل شده اند. جمعی از مقدس نماهای نادان - که تعدادشان نیز در سپاه امام کم نبود - به یکدیگر اشاره کردند که: «علی چه می گوید؟ با قرآن بجنگیم؟! نه فقط نمی جنگیم، بلکه جنگ با قرآن، خود منکری است که باید با آن مبارزه کنیم!». بدین ترتیب و با این بهانه، از فرمان امام (علیه السلام) سر باز زدند و مانع از اجرای دستور



ایشان شدند. مالک اشتر با نیروهای تحت فرماندهی خود، در نزدیکی های قرارگاه فرماندهی معاویه به شدت مشغول نبرد بود و چیزی نمانده بود که قرارگاه دشمن را تصرف کند و جنگ، به سود سپاهیان امام، خاتمه یابد. خوارج، امام را تحت فشار قرار دادند که اگر جنگ را متوقف نکند، آنها از پشت، حمله خواهند کرد. اصرار امام بر ادامه جنگ نیز بی فایده بود. سرانجام، امام به مالک پیام داد که جنگ را متوقف و صحنه را ترک کند. مالک، جواب داد که اگر اجازه ادامه جنگ را فقط برای چند دقیقه دیگر، جنگ به نفع سپاهیان اسلام پایان می پذیرد و دشمن، نابود می گردد. مارقین، امام (ع) را تهدید به مرگ کردند. امام، بار دیگر برای مالک پیام داد که اگر می خواهی علی را زنده ببینی، بازگرد. جنگ، متوقف شد تا قرآن را حاکم قرار دهند. اکنون باید دو نفر به نمایندگی از دو سپاه، براساس حکم قرآن، تکلیف جنگ را یکسره کنند. امام علی (علیه السلام) فرمود تا آنان نماینده خود را معین کنند. معاویه، عمرو بن عاص، سیاستمدار حرفه ای معروف را معین کرد. امام هم کسانی چون عبدالله بن عباس، مالک اشتر و یا افرادی را که در هوش و ذکاوت و تدبیر و سیاست همتای آنها باشند، پیشنهاد کرد؛ اما آن جمعیت نادان، ابو موسی اشعری را که فردی بی تدبیر بود و با امام (علیه السلام) میانه خوبی نداشت، انتخاب و بر نمایندگی او پافشاری کردند و امام را مجبور کردند تا ابو موسی را به مجلس حکمیت بفرستد. سرانجام، عمرو بن عاص، پس از چند ماه، ابو موسی را فریب داد و با این بهانه که برای رعایت مصلحت جامعه مسلمانان باید علی و معاویه، هر دو را از خلافت خلع کنیم، آن احمق را بر منبر فرستاد. ابو موسی، امام را از خلافت خلع کرد. عمرو بن عاص، بر منبر نشست و گفت: «سخنان ابو موسی را شنیدید که علی را از خلافت خلع کرد. من نیز او را از خلافت خلع می کنم و معاویه را به خلافت، نصب می نمایم!». مجلس بر هم خورد. مردم به ابو موسی حمله کردند و او به ناچار گریخت. خوارج که این رسوایی را خود به بار آورده بودند، نزد امام آمدند و گفتند: «نفهمیدیم که تن به حکمیت دادیم. هم تو کافر شده ای و هم ما. ما توبه کردیم. تو هم توبه کن!» ۲۶ امام در این جا در برابر خواسته آنان، با تمام توان، مقاومت کرد و زیر بار این اعتراف نرفت و در برابرشان ایستادگی کرد. از این جا انتقاد شدید این گروه از امام آغاز شد. هرگاه موقعیتی پیش می آمد، بخصوص در مجامع عمومی، و حتی در حضور امام، از او انتقاد می کردند و به طور علنی علیه او شعار می دادند که: «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ!». بنابراین، انتقاد مارقین به امام علی (علیه السلام) از این جا آغاز شد که: چرا او در ماجرای حکمین، به خطای خود، اعتراف نکرده و از کفر، توبه نکرده است! این اعتراض، به تدریج، سبب مخالفت سیاسی و سپس موجب برخورد مسلحانه آنان با امام شد. امام و منتقدان جاهل و متعصب مسئله مهم در رفتار امام با مارقین، این است که امام، با این منتقدان جاهل و متعصب، چگونه برخورد کرد؟ برای رهنمود گرفتن از سیره عملی امام در برخورد با مارقین، به عنوان مقدمه، توجه به دو نکته ضروری است: ۱. تردیدی نیست که انتقاد مارقین به امام و اصرار آنان برای اعتراف گرفتن از آن حضرت در مورد خطایی که خودشان مرتکب آن شده بودند، گناهی بزرگ و آشکار است. ۲. چهره های مقدس و روحانی نمای مارقین، شعارهای فریبنده و هواداران فراوان آنان و سرانجام، فضای نامطلوب سیاسی جامعه در عصر حکومت امام (علیه السلام)، موانع مهمی بود که جلوگیری از انتقادات ویرانگر آنان را با مشکل مواجه می ساخت. با این حال، امام علی (علیه السلام) در زمینه مبارزه تند تبلیغاتی علیه آنان، تا آن جا که مارقین دست به شمشیر نبرده بودند، فرصتی را از دست نداد؛ اما هنگامی که در برابر حکومت اسلامی مسلحانه ایستادند، همه آنان (بجز چند تن) را از دم شمشیر عدالت گذراند. امام در مبارزه تبلیغاتی خود، این منتقدان سیاسی را به عنوان بدترین مردم معرفی می کرد: ثُمَّ أَنْتُمْ شَرَّارُ النَّاسِ وَ مِنْ رَمَى بِهِ الشَّيْطَانُ مَرَامِيَهُ وَ ضَرَبَ بِهِ تِيهَهُ. ۲۷ پس شما بدترین مردمید و آلت دست شیطان، و موجب گمراهی این و آن. روزی امام در کوفه در یک سخنرانی، داستان تأسف انگیز حکمین را برای مردم تعریف می کرد. یکی از حاضران برخاست و گفت: «یا امیرالمؤمنین! نخست ما را از تن دادن به حکمیت، نهی فرمودی؛ اما پس از آن پذیرفتی و بدان فرمان دادی. ما نفهمیدیم کدام یک از این دو روش جا بوده است؟». امام با شنیدن این سخن، از شدت تأسف، دست هایش را بر هم کوبید و فرمود: هَذَا جَزَاءُ مَنْ تَرَكَ الْعُقْدَةَ. ۲۸ این، سزای کسی است که جانب دور اندیشی را نپاید. مقصود امام، سپاه خویش بود

که فرمان او را نپذیرفتند و فریب معاویه را خوردند. اشعث بن قیس ۲۹ که از مخالفان سیاسی امام بود، چنان پنداشت که امام، خود را می‌گوید. لذا فرصت را غنیمت شمرد و به عنوان اعتراض در پاسخ به امام، فریاد زد: هذّه علیک، لا لک! ۳۰ این (پاسخ)، به زیان توست، نه به سود تو! اشعث، با این سخن می‌خواست به حضّار القا کند که باید امام را سرزنش کرد که حکمیت و داوری را پذیرفت، نه کسانی که او را وادار به پذیرش کردند. امام، با شنیدن زیاده‌گویی اشعث، نگاه تندی به او افکند و فرمود: ما یُدْرِیکَ ما عَلَیَّ مِمّا لَی! عَلَیکَ لَعْنَةُ اللَّهِ و لَعْنَةُ اللّاعِنِینَ! حائِکُ ابنِ حائِکِ، منافِقُ ابنِ کافرٍ! وَاللّهِ لَقَدْ أَسیرَکَ الْکُفْرُ مَرَّةً و الْإِسْلَامُ أُخْرَى، فما فَدَاکَ منِ واحِدَةٍ مِنْهُما مَالِکَ و لا عَسْبُکَ و إِنَّ امْرَأً دَلَّ عَلَی قَوْمِهِ السَّیْفَ و ساقَ إِلَیْهِمُ الْحَنْفَ لَحَرِیٌّ أَنْ یَمَقَّتَهُ الْأَقْرَبُ و لا یأْمَنُهُ الْأَبْعَدُ. ۳۱ تو چه می‌دانی که چه بر زیان من است و چه به سود من؟! نفرین خدا و نفرین کنندگان بر تو باد! درغگوی درغگوزاده! ۳۲ منافق کافر زاده! تو یک بار در زمان کفر و یک بار در دوران حکومت اسلام به اسارت درآمدی، و در هر دو بار، نه مال تو برایت سودمند بود و نه تبارت کارساز. آری! آن که خویشاوندانش را گرفتار تیغ دشمن سازد و آنها را در کام مرگ برود، سزاوار است که آشنا، کینه او به دل گیرد، و بیگانه، به او اطمینان نکند. پی نوشت: ۲۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶. ۲۲. کنز العمال، ح ۱۴۳۱۳ / جامع البیان، الطبری، ج ۵، ص ۲۰۰. ۲۳. موسوعه الامام علی (ع)، ج ۴، ص ۲۳۱. ۲۴. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶. ۲۵. همان جا. ۲۶. ر.ک: جاذبه و دافعه علی (ع)، ص ۱۱۸-۱۲۰. ۲۷. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷. ۲۸. مصادر نهج البلاغه و آسانیده، سید عبدالزهراء الحسینی، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۶۷. ۲۹. وی از مخالفان و منافقان داخلی حکومت امام علی (ع) بود. او همراه خوارج، در بحبوحه جنگ صفین، حکمیت و حکم را بر امام علی (ع) تحمیل کرد و در قتل امام علی (ع) نقش داشت. دخترش امام حسن (ع) را مسموم کرد و پسرش در قتل امام حسین (ع) دخیل بود. ۳۰. نهج البلاغه، خطبه ۱۹. ۳۱. همان جا. ۳۲. جمله «حائک بن حائک» به معنای: «جولا- و جولازاده» و «منحرف و منحرف زاده» و «متکبر و متکبر زاده» و «دروغگو و دروغگوزاده» تفسیر شده است. ر.ک: شرح ابن ابی الحدید / مصادر نهج البلاغه / و... منبع: [www.hadith.net](http://www.hadith.net) / س

### تأملی در فقه شورا و مشورت

تأملی در فقه شورا و مشورت نویسنده: سید علی میرموسوی توفیق الشاوی، فقه الشوری والاستشاره، الطبقة الثانية، (قاهره)، الوفاء للطباعة والنشر ۱۹۹۲م/۱۴۱۳ق در میان آثار مربوط به فقه سیاسی اهل سنت، کتاب ((دکتر توفیق الشاوی))، دارای نوآوری‌هایی می‌باشد. با گرم شدن مباحث مربوط به دموکراسی در جهان اسلام، پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان معاصر عرب، درصدد برآمدند تا با بازنگری در متون دینی، الگویی ویژه را برگزینند که هم بتواند پاسخگوی نیازهای زمانه باشد و هم با معارف و ارزشهای دینی سازگار باشد. این امر سبب شد تا بحث پیرامون مفهوم شورا در نظرگاه اسلام، اهمیت یابد و شماری از این اندیشمندان الگوی فوق را در این مفهوم یافتند و در این باره، آثاری تدوین یافت. کتاب ((فقه الشوری والاستشاره)) با نگاهی نو به مفهوم شورا و قلمرو عرصه‌های آن، در راستای تدوین نظریه‌ای فراگیر پیرامون (شورا) نگاشته شده است که در این نوشتار مورد توصیف واقع می‌شود. ۱- مولف معتقد است که واژه شورا نشانگر دو مفهوم است: یکی عام و دیگری خاص. مفهوم عام شورا هرگونه همفکری و تبادل نظر را در بر می‌گیرد، هرچند که فاقد جنبه الزامی باشد. مفهوم محدود و خاص شورا، نشانگر پیمانی الزامی است که از سوی مجموعه‌ای از افراد (جماعت) صادر می‌شود. (۱) نویسنده درصدد است تا نظریه خود را پیرامون مفهوم عام شورا سامان دهد. (۲) هدف او از این تلاش، این است که از متون دینی، نظریه و روشی استخراج کند که بین حفظ شریعت و التزام آن از سویی و نقش مردم از سوی دیگر جمع نماید. از نظر او، نه نظامهای استبدادی به گونه‌ای که در تاریخ خلافت اسلامی وجود داشت و نه دموکراسی به شیوه غربی آن، قادر به این کار نیستند. در حالی که نظام شورا توانایی این امر را داراست. (۳) ۲- ایده اصلی شاوی این است که شورا، اصل و روشی است که اسلام در همه ابعاد حیات جمعی آن را به رسمیت شناخته است. در عرصه حیات فردی و

زندگی خصوصی نیز همکاری و تبادل نظر توصیه شده است، هرچند التزام به نتایج آن ضرورت ندارد. از اینرو، وی در بیشتر مباحث کتاب خود، درصدد مقایسه شورا و امتیازات آن با دمکراسیهای غربی از یک سو و نظامهای کمونیستی از سوی دیگر است. از نظر او، تمایز بین انواع شورا، اولین گام در بررسی و تبیین حکم آن است و اشتباه بسیاری از پژوهشگران ناشی از همین عدم تمایز است و همین امر، موجب پیدایش آرای متناقض پیرامون وجود یا عدم وجود و الزامی یا غیر الزامی بودن آن گردیده است. شایب به سه نوع اصلی اشاره می‌کند: ۱- ((استشاره)) یا ((مشورت اختیاری)) که امری اخلاقی است و در حوزه مسائل و امور خصوصی و شخصی بدان توصیه شده است و پیروی از آن، جنبه الزامی ندارد. این قسم، شامل مشورت در امور عمومی که اختیار آن به یک نفر یا یک نهاد و گروه واگذار شده، نیز می‌شود. ۲- شورایی (اجتماعی) که مربوط به امور عمومی بوده و منتهی به اتخاذ تصمیم و قراردادی اجتماعی می‌گردد. این قسم از شورا واجب و پیروی از نتیجه آن الزامی است. ۳- مشورت در فقه و اجتهاد: این نوع از شورا ما بین دو قسم اول قرار می‌گیرد. وی معتقد است کسانی که حکم به عدم وجود شورا و غیر الزامی بودن آن کرده‌اند، به قسم اول نظر داشته‌اند و زولی حکم آن را به قسم دوم نیز سرایت داده‌اند و کسانی که حکم به وجود مطلق کرده‌اند بر عکس دسته قبل عمل کرده‌اند. بنابراین تمایز بین این اقسام ضروری است. ((نتیجه بی توجهی به این تفاوت، این شده است که لفظ شورا بدون اضافه کردن قیدی به آن، در هر دو نوع اختیاری و وجوبی به کار رود و این امر به صدور حکم یکسانی (وجود و الزام) در مورد آنها منجر شده است و پژوهشگران را دو دسته کرده است. دسته ای، حکم شورای اجتماعی را بر همه حالات مترتب ساخته‌اند و دسته ای دیگر، حکم استشاره یا مشورت اختیاری فردی را بر همه حالات روا دانسته‌اند و این امر به یک جدال بی نتیجه انجامیده است)). (۴) شایب برای نوع اول واژه ((استشاره)) را برگزیده و برای نوع دوم واژه ((شورا)) را مناسب می‌داند. ۴- از دیدگاه مولف، موضوع شورا یکی از موضوعات اصیل و عمیق و گسترده فقه اسلامی است و ثمره آن منحصر در فقه اسلامی نبوده بلکه در حقوق عمومی و حقوق بین الملل نیز کاربرد فراوانی دارد. دو قلمرو اصلی شورا، یکی فقه اسلامی است و یکی نظام سیاسی و به دلیل استقلال حوزه شریعت از حکومت در تاریخ اسلام، شورا در فقه، اصالت خود را حفظ کرده است و هرچند در حوزه سیاست این اصل تعطیل گردید و به فراموشی سپرده شد. بر این اساس، مباحث شورا در فقه به دو بخش منقسم می‌گردد: یکی بحث از اجماع و اجتهاد در فقه است که جایگاه آن در علم اصول می‌باشد و دوم بحث از نقش آن در گزینش زمامداران و نظارت بر ایشان است که جایگاه آن در مبحث نظام حکومت و دولت، در علم فروع می‌باشد. به نظر شایب لازم است تا بررسی جامع و شاملی بین این دو بحث را جمع کند و در این راستا، وی مباحث کتاب خویش را در سه فصل اصلی مطرح می‌سازد (که از هر یک به عنوان ((کتاب)) یاد می‌کند): اول: شورا در شریعت و فقه و یا شریعت شورا دوم: شورا در حکومت و یا امت شورا سوم: آینده شورا در فصل اول، از رابطه متقابل بین شورا و شریعت بحث می‌کند. از سویی فقه الشوری و احکام آن، از مصادر شریعت گرفته می‌شود و از سوی دیگر، شورا به عنوان روشی برای استنباط احکام شریعت از طریق اجماع و اجتهاد، دارای نقش می‌باشد و به همین دلیل فصل اول به دو بخش کلی تقسیم می‌شود یکی ((شورا و احکام آن در شریعت)) و دوم ((جایگاه شورا در منابع فقه: اجماع و اجتهاد)). در فصل دوم یا کتاب دوم مباحثی چون سرشت و مبانی شورا، مبانی قانونی و نقش قرارداد در شورا و بررسی نظام ناقص شورایی که در آن جایگاه شورا در حاکمیت، تحت الشعاع قرار گرفته است، اختصاص دارد. و در فصل سوم، وضعیت کنونی شورا در جوامع اسلامی و تصمیماتی که در این رابطه برای آینده بایستی اتخاذ کرد، مورد بحث قرار گرفته است. نظر به گستردگی مطالب کتاب و برخی از زوایا، در ادامه، به توصیف اجمالی و بیان اهم نکات مطرح شده در فصول و ابواب آن می‌پردازیم. شریعت شورا عنوان فوق، برای فصل اول از این کتاب انتخاب شده است. در این فصل، ابتدا مبانی دینی شورا در منابع اسلامی بیان می‌گردد. هدفی که در این بخش دنبال می‌شود، استخراج نظریه ای اسلامی پیرامون شورا است و مولف به دنبال اثبات این است که شورا یک اصل و روش اسلامی است و دارای مزایایی نسبت به دمکراسیهای غربی می‌باشد. در

این راستا، به ادله قرآنی شورا استناد می‌شود. نکته جالب در این قسمت، استناد به آیات امر به معروف و نهی از منکر برای اثبات اصل شورا است. شایسته کوشش می‌کنند، ثابت کند امر به معروف و نهی از منکر، تنها از طریق شورا قابل اجرا است و به این ترتیب شورا به عنوان مقدمه لازم برای تحقق این واجب، واجب است. وی معتقد است، بدون شورا راه برای سوء استفاده از این اصل و تجاوز حاکمان به حقوق مردم یا افراد به حقوق یکدیگر باز می‌شود. بخش دیگری از این فصل، به بیان احکام مشورت یا استشاره و شورا اختصاص یافته است. در این بخش، مولف ابتدا انواع مشورت و شورا را متمایز ساخته و سپس به بیان احکام آنها می‌پردازد. در بحث از شورای اجتماعی نیز میان وجوب و الزام، تفاوت می‌گذارد. منظور از وجوب، ضرورت تشکیل شورا و اتخاذ تصمیم از این طریق می‌باشد، ولی الزام نشانگر ضرورت پیروی از نتایج شورا است. از نظر وی، میان وجوب شورا و الزامی بودن پیروی از حاصل و نتیجه آن، تلازم وجوب ندارد و امکان وجود اولی بدون دومی منتفی نیست. (۵) بخش سوم از این فصل به بررسی جایگاه شورا در منابع شریعت اسلام اختصاص یافته است. از نظر نویسنده، شورا هم از طریق اجماع و هم از ناحیه اجتهاد در استنباط احکام شریعت دارای نقش می‌باشد. در ادامه، بحث گسترده‌ای پیرامون اجماع و اجتهاد مطرح گردیده و فروع بسیار در این رابطه مورد بررسی قرار گرفته است. در بحث از اجماع، ضمن بیان عناصر تشکیل دهنده آن (اتفاق، منسوب به دقت و در عرصه مسائل فقهی) تفاوت آن با شورا در عرصه سیاسی در دو مورد، ذکر می‌شود: ۱- حوزه اجماع، مسائل مربوط به فقه و قانونگذاری اسلامی است ۲- اجماع مستلزم اتفاق می‌باشد. سپس جایگاه اجماع در میان سایر منابع شریعت بیان می‌گردد و مرتبه اجماع پس از کتاب و سنت قرار می‌گیرد. مولف انواع اجماعها را نیز درجه بندی کرده و میزان اعتبار هر یک را بیان می‌دارد. شایسته سپس پیشنهاد ((سنهوی)) و ((دهلوی)) برای تشکیل مجلس اجماع را نقد می‌کند و معتقد است خطر اینکه چنین مجلسی تحت سیطره حکومت درآید و به استقلال شریعت لطمه وارد آورد، بسیار است. موضوع دیگری که در این قسمت مطرح شده، قانونگذاری است. مولف ابتدا بین قوانین وصفی رایج در نظامهای مدرن و قانونگذاری بر اساس شریعت اسلامی تفاوت می‌گذارد و معتقد است در جوامع اسلامی، قانونی کردن احکام شریعت امری ضروری است و در عین حال دارای مخاطراتی نیز می‌باشد؛ بنابراین دارای شرایطی می‌باشد. وی چالشهای موجود در زمینه قانونگذاری در چارچوب احکام شریعت را بیان کرده و راه‌حلهایی برای آن ارائه می‌دهد. قسمت دوم از کتاب با عنوان ((امه الشوری)) به بحث از جایگاه شورا در امت مسلمان اختصاص دارد. این قسمت دارای دو فصل می‌باشد؛ در فصل اول، به بررسی آزادی به عنوان جوهر و ماهیت اصلی شورا می‌پردازد و در فصل دیگر، نظام حکومتی مبتنی بر شورا را مورد کنکاش قرار می‌دهد. از نظر مولف، تاریخ دولتهای اسلامی طبق این نظر به دو بخش قابل تقسیم است؛ یکی، حکومت کامل شورایی و دیگری حکومتهایی که در آن شورا به طور ناقص (تنها در عرصه تشریح و فقه) وجود داشته است. در دسته اول، حاکمان بر اساس تصمیم متخذ از ناحیه شورا، به عنوان جانشین امت عهده دار فرمانروایی می‌شوند و مشروعیت این شورا در صورتی است که افراد به طور کاملاً آزادانه در آن شرکت کنند؛ هرچند این آزادی بایستی در چارچوب شریعت باشد در غیر این صورت حکومت راشده نبوده و بایستی برای تبدیل آن به راشده تلاش کرد. یکی از نکات قابل توجه در این قسمت، این است که نویسنده سعی کرده است با استناد به اصل شورا، پایه‌ای برای اصل آزادی در اسلام تأسیس کند. از نظر وی، شناسایی اصل شورا، مستلزم شناسایی شخصیت مستقل و آزاد افراد به طور پیشینی است. بنابراین اصل آزادی از یک امر ایجابی استنباط می‌شود نه از اصل عدم ولایت. ((جوهر شورا در اسلام آزادی است. چون بنیان شورا بر این است که آزادی افراد اصیل است و به همین جهت، حق ابراز نظر خود را همانند دیگران دارا هستند و حق انتقاد دیدگاه دیگران و تعیین حکام را دارا می‌باشند و هرگاه کسی از آزادی بهره‌مند نباشد، نظر او نیز ارزشی ندارد و لذا مفهومی برای مشارکت او در مشاوره و همفکری و تبادل نظر قابل تصور نیست)). (۶) ((... بنابراین فرمانروایی، در مرتبه بعدی نسبت به آزادی و حقوق افراد قرار دارد)). (۷) به نظر شایسته، این یکی از امتیازات اسلام نسبت به دمکراسی است؛ چون در دمکراسی، فرد در اکثریت ذوب می‌شود و آزادی او تحت

الشعاع اکثریت واقع می‌شود. به همین دلیل است که در پرتو اصل شورا، حق فرد مقدم بر جامعه می‌شود. بر همین اساس، وی معتقد است رأی شورا برای فرمانروا جنبه الزامی دارد و به انتقاد از کسانی می‌پردازد که پیروی از نتیجه شورا را بر حاکم ضروری نمی‌دانند. نقد دیدگاه عبدالرزاق شاولی در ادامه به نقد دیدگاه ((عبدالرزاق)) پرداخته است. در این زمینه، وی ابتدا به مقایسه نظرگاه ((سنهوری)) با عبدالرزاق می‌پردازد و نقطه اشتراک هر دو را در ضرورت حکومت بیان می‌دارد. اختلاف سنهوری با عبدالرزاق بر سر این است که از نظر سنهوری، اسلام مبانی معینی برای حکومت وضع کرده است و مسلمانان را به مراعات آنها ملزم ساخته است؛ ولی عبدالرزاق بر عکس معتقد است که اسلام هیچ نوع نظام خاص سیاسی را پیشنهاد نکرده است. شاولی، از اطلاق کلام عبدالرزاق استفاده می‌کند که هر نوع حکومتی اگرچه استبدادی باشد به نظر او با اسلام سازگار است و به این ترتیب وی، شورای آزاد را به عنوان یکی از مبانی حکومت در اسلام انکار می‌کند. بدین ترتیب، عبدالرزاق به جای معرفی یک نظام حکومتی سازگار با اصول اسلامی که بتواند جانشین نظام خلافت شود، به کلی آن را انکار و زحمت تحقیق را از خود سلب کرده و راه را برای سکولاریسم و دور شدن حکومت از ارزشهای دینی فراهم می‌سازد. در حالی که به نظر شاولی، اصل شورا، بهترین اصلی است که مبنای حکومت در اسلام را تشکیل می‌دهد. در اینجا، دیدگاه مولف کاملاً قابل ایراد است؛ چرا که هدف عبدالرزاق این است که مسائل حوزه سیاست را از قلمرو انتظارات از دین، خارج کرده و آن را در حوزه عقل بشری قرار دهد و این مسأله با پذیرش پاره‌ای از ارزشهای کلی در دین اسلام که نظام سیاسی مکلف به رعایت آن است، منافاتی ندارد. ((همانا این موارد، مسائل سیاسی صرف می‌باشد که دین درباره آنها دخالتی نکرده است، نه شناسایی کرده و نه انکار نموده است، نه بدانها فرمان داده و نه از آنها نهی کرده است؛ بلکه آنها را برای ما قرار داده است تا به احکام عقل خود و تجربه‌های امتهای و قواعد سیاسی رجوع کنیم)). (۸) به نظر می‌رسد التزام به اصل شورا نیز به نوعی بازگشت به همین کلام باشد؛ چون در سایه این اصل، تعیین شکل حکومت و قواعد اداره آن با عقل انسانها، مشخص می‌شود. ((اصل شورا در اسلام معنایش این است که به افکار و نظریات افراد و گروهها، در تصمیم‌گیریهای اجتماعی و تعیین نمودن آن حق مشارکت داده شود)). (۹) آزادی تشکیل گروهها، جمعیتها و احزاب در این رابطه، دیدگاه شاولی به طور خلاصه این است: ((شورا تنها در چارچوب نظام حزبی حاصل نمی‌شود و انحصار گفتگو و فرمانروایی را در چارچوب احزاب روا نمی‌شمارد؛ بلکه اصل شورا، حق اظهار نظر و دفاع از آن را برای همه افراد در جامعه به رسمیت می‌شناسد؛ حال چه اینکه فرد عضو حزب باشد یا اینکه مستقل باشد)). (۱۰) وی در تحلیل احزاب، بیشتر به ابعاد منفی آنها می‌اندیشد و معتقد است در جوامع مدرن احزاب جانشین کلیساهای قرون وسطی شده‌اند؛ به همین دلیل است که نظامهای فاشیستی و دیکتاتوری، در قالب همین نظامهای حزبی ظهور یافته‌اند. در نهایت شاولی می‌گوید: ((به نظر ما، در واقع، شورا منافاتی با نظام حزبی ندارد، ولی آن را به اصول شریعت مقید می‌سازد، شریعتی که هم از تفریطی که منجر به تعدد احزاب می‌شود، باز می‌دارد و هم از افراط در قالب نظام تک حزبی، نهی می‌کند)). (۱۱) تحلیل شاولی در مورد احزاب نشانگر این است که اصل شورا به امر تازه‌ای در باب احزاب منجر نمی‌شود به همین دلیل، سبک بحث وی بیشتر عقلانی است تا شرعی. ایستایی اصول و آزادی مقررات و سازماندهی فصل ششم کتاب با عنوان فوق آغاز می‌شود و مقصود این است که بر اساس مبانی دینی اسلام، اصول ثابت شورا، راه را برای تعیین شیوه تحقق آن مسدود نمی‌سازد؛ بلکه کیفیت و تنظیم قواعد و اجرای آن بر اساس مقتضیات زمان و مکان و با استمداد از عقل و معارف بشری شخص می‌شود. هرچند در اسلام برتری از آن شریعت و خداست؛ ولی این امر سبب نمی‌شود که در نظام اسلامی نوعی تئوکراسی از قبیل آنچه در مسیحیت بود، بوجود آید. تئوکراسی مسیحی به معنای فضیلت صنف و دسته خاصی برای اجرای احکام الهی هرگز در اسلام پذیرفته نیست. شاولی در این فصل کوشش می‌کند تا این ادعا را مدلل سازد. به نظر وی، ادعای طرفداران سکولاریسم در مورد اسلام، مصداق ندارد؛ چون سلطه شریعت به معنای سلطه طبقه خاصی بر جامعه نخواهد بود و اساساً در اسلام، سلطه دینی وجود ندارد و به همین دلیل، بحث از جدا ساختن



سلطه دینی از سلطه مدنی، مفهوم نمی‌یابد. ((صحبت از جدایی بین فرمانروایی دینی از فرمانروایی مدنی، تنها در اروپای مسیحی جایی دارد؛ چون کلیسا از سلطه دینی و قانونگذاری بهره مند است)). (۱۲) شاولی، متهم شدن سنه‌وری به طرفداری از علمانیت را ناشی از افکار سلطه دینی می‌داند و این را شاهدهی برای مدعای خود ذکر می‌کند. ((سنه‌وری در کتابش بر این نکته تأکید می‌کند که اجرای شریعت اسلام، موجب برپایی یک حکومت مدنی است و جامعه را از برپایی هر نوع حکومت خداسالارانه نگهداری می‌کند)). (۱۳) اصلی که موجب جدایی حکومت اسلامی از تئوکراسی می‌شود، استقلال شریعت از حکومت و جدایی کامل بین امر تشریح و امر حکومت می‌باشد، بدین ترتیب منبع مشروعیت حکام تنها اراده مردم است. شاولی به پیروی از استاد خویش، سنه‌وری مواردی را که حکومت اسلامی در ارتباط با شوون دین برپای دارد، به اختصاصات یا اختیارات حکومت تعبیر می‌کند و بین اختیارات و سلطه فرق می‌گذارد. چون اختیار صرفاً یک شی‌ان اجرایی است و برای همه احکام نیز وجود دارد. شورایی بودن امامت در این قسمت مولف درصدد اثبات این امر است که: ((امامت در فقه همانند امامت در حکومت مبتنی بر رضایت توده مردم توسط یک شورای آزاد می‌باشد)). (۱۴) استدلال وی در مورد شورایی بودن امامت در فقه، این است که امامت افرادی مثل ابوحنیفه و شافعی، مالک و حنبل توسط سلاطین شناسایی نشد؛ بلکه این جمهور و توده مردم بودند که بر اساس شناخت خویش، از آنان پیروی و آنان را امام قرار دادند. علاوه بر این، امامت فقها صرفاً در امر افتا است و این موجب جدایی و استقلال شریعت از حکومت و استقلال علما از حکام می‌باشد. مولف در اینجا تعریضی به نظرگاه شیعه درباره امامت دارد و بر آن است که نظریه ولایت فقیه امام به دلیل اعتبار انتخاب مردم به جای وصیت، گام بسیار مهمی در تقریب فقه شیعه و فقه سنت برداشته است. دیدگاه وی در این باره در صورتی صحیح است که نظریه امام را ولایت انتخابی فقیه بدانیم در حالی که در قرائت مشهور و رایج، نظریه امام ولایت انتصابی فقیه بوده است. (۱۵) نقش شورا و رأی مردم در امامت فقهی بدین ترتیب است که علما تنها حق افتا دارند، ولی قدرت الزام کسی را ندارند و این الزام در سایه پذیرش و پیروی مردم به وسیله شورا حاصل می‌شود. بنابراین علما حتی سلطه تشریحی نیز دارا نیستند. به همین دلیل است که هیچ تشکیلاتی از سوی علما به عنوان متولیان شریعت تشکیل نشده است. تفکیک امامت سیاسی از امامت فقهی در این بخش دو بحث مطرح شده است؛ یکی اینکه آیا اطلاق امام به حکام، جایز است یا اینکه صرفاً در مورد مجتهدین در فقه می‌توان به کار برد. از دیدگاه مولف چون ولایت سیاسی بر اساس شورا است و شرط اجتهاد برای زمامدار لازم نیست، لذا اطلاق امام به او جایز نیست. بحث دیگر اینکه آیا جمع روایات در الگوی آرمانی لازم است یا نه؟ به نظر وی در دوران خلافت راشد، نمونه‌ای از این جمع وجود داشته است؛ ولی در شرایط فعلی ممکن نیست، خصوصاً با پیشرفتهای پیچیدگی‌های جهان امروز، تخصص در فقه با تخصص در امر اداره سیاست، قابل جمع نیست. بحثی که در اینجا قابل طرح می‌باشد، این است که با تفکیک امر امامت آیا یکی بر دیگری برتری دارد و این برتری از آن کیست؟ پاسخ گرایانه به این پرسش از نظر شاولی چنین است: ((در شرایط جدایی ولایت سیاسی از امامت فقهی، بایستی یک موازنه دقیق بین عمل فقها در عرصه فقه و اجتهاد و ولایت حکام در عرصه سیاست وجود داشته باشد. امامان فقهی، کلام آخر را در حوزه شریعت و فقه مطرح کنند و سلاطین حرف آخر را در عرصه سیاست بزنند)). (۱۶) ایراد این پاسخ این است که ملاک تمایز مسائل دو حوزه مشخص نیست و از این جهت، امکان تداخل وجود دارد. به هر حال مولف بر تفکیک دو حوزه فوق‌اصرار دارد. حتی در صورتی که فقیه جامع الشرایط عهده دار ولایت سیاسی باشد، حوزه اختیارات وی شامل مسائل مربوط به شریعت نمی‌باشد. مولف سپس به بحث از قلمرو آزادی در تعیین مقررات و سازماندهی شورا می‌پردازد و بار دیگر تفکیک شورا در عرصه فقه و سیاست را مطرح می‌کند. بحث بعدی وی در ارتباط با نقش مشاوره آزاد و مستمر در عرصه فقه است. و در نهایت این نکته را مطرح می‌کند که التزام شورا به شریعت مانع از تحول حکومت اسلامی به دیکتاتوری است. قسمت بعدی کتاب با عنوان ((حکومت الشوری)) آغاز و دارای دو فصل است در فصل اول، ویژگی‌هایی که موجب برتری حکومت شورایی است، مطرح می‌شود. در این زمینه، ابتدا وجوه تمایز نظام

شورایی و نظام دموکراتیک بیان گردیده است. و سپس به نقش قرارداد اجتماعی در حکومت شورایی پرداخته شده و مباحثی نظیر بیعت مطرح گردیده است. بحث از تحول نظام‌های سیاسی در جهان قدیم و جدید، بحث دیگری است که مولف به آن می پردازد و در این راستا انواع نظام‌های سیاسی را در طول جهان مورد بررسی اجمالی قرار می دهد. پس از این بحث دموکراسی اسلامی و ویژگی‌های آن مطرح و در ارتباط با رقابت در حکومت اسلامی مطالبی بیان شده است. در فصل هشتم به اصل مقاومت در برابر حکومت طغیانگر اشاره و سپس اصل ضرورت مطرح می گردد و مراد از اصل ضرورت به نظر نویسنده، این است که هرگاه مقاومت در برابر حاکم طاغوت موجب بروز فتنه و ریخته شدن خونها شود، و چاره ای جز پذیرش نظام استبدادی نباشد، بر اساس اصل ضرورت تن دادن به چنین حکومتی جایز است. بخش اخیر کتاب با عنوان ((مستقبل الشوری)) آغاز می شود. در این بخش، نویسنده ابتدا کوشش می کند که وضعیت موجود جوامع اسلامی و مخالفت این وضعیت با اصل شورا و مبانی آن را بیان دارد. سپس با توجه به شروع جریان بیداری اسلامی به تحلیل وضع مطلوب و چگونگی دستیابی به آن می پردازد. نقد و ارزیابی کتاب ۱- با توجه به مطالب و محتوی کتاب، تلاش نویسنده برای استنباط و استخراج نظریه ای دینی برای اجتماع و نظام سیاسی مشخص می گردد و از این جهت قابل تقدیر است. ویژگی مهم این نظریه، آشتی بین حق مردم و التزام به شریعت در تعیین سرنوشت اجتماع است و با تلاش نائینی قابل مقایسه است. ۲- نکته دیگر اینکه تأکید شای بر جایگاه گفتگو در شورا و نیز دو اصل آزادی بیان و نقد و برابری همگان در اظهار نظر و مناقشه در ادله دیگران، بحثهای متفکرانه نظیر ((هابرماس)) در ((وضعیت کلامی ایده‌آل)) و ((جان راولز)) در نظریه عدالت را تداعی می کند. به عبارت دیگر، نویسنده به طور ناخودآگاه، تلاش کرده است تا از اصل شورا در شریعت و منابع دینی اسلامی، اصول آزادی و برابری را استخراج کرده و مبانی ایجابی برای آن بیابد. ۳- اصرار بر تمایز بین اصل شورا و دموکراسی از جمله مواردی است که در سراسر کتاب به چشم می خورد. نویسنده وجوه مختلف این تمایز را مطرح می سازد و در برخی از موارد نظیر مقید بودن شورا به شریعت، گفتار او رواست. ولی در پاره ای موارد نشان از پیش داوریه‌های غلط و عدم احاطه وی نسبت به مدلهای دموکراسی در غرب دارد. دموکراسی نیز همانند شورا می تواند به عنوان یک اصل و روش مطرح و با التزام به دین نیز سازگار باشد. به علاوه الگوی دموکراسی مطلق آرمانی غیر قابل حصول بوده و از این جهت مقایسه شورا با آن غیر واقع بینانه به نظر می رسد. ۴- از نظرات نویسنده، ارتباط با آزادی سازماندهی و تنظیم مقررات شورا می توان دریافت که تطبیق اصل شورا با مقتضیات مختلف زمانی و مکانی، بر عهده عقل بشری نهاده شده است و از این رو جزئیات آن راه، اجتهاد افراد است که تعیین می کند. چنین برداشتی الگوی شورایی را یک الگوی دموکراتیک تلقی می کند و بحث نویسنده پیرامون اختلاف در مفهوم را به یک دعوی لفظی تقلیل می دهد. ۵- جایگاه شورا در منابع فقه بحث جدیدی است که توسط مولف مطرح شده است. از نظر وی، اجماع و اجتهاد در سایه شورا محقق می شود و از این جهت شورا را می توان یکی از منابع شریعت برشمرد. تازگی بحث به این دلیل است که از سیاق ادله اقامه شده پیرامون اجماع و اجتهاد در فقه اهل سنت، چنین برمیآید که برداشت فوق مدنظر پیشینیان نبوده است. در عین حال این برداشت قابل نقد نیز هست، چرا که اجماع به معنای اتفاق امت همیشه مبتنی بر شورا نبوده و چه بسا ناشی از یک سیره عقلایی و یا عرف باشد و توسعه مفهوم شورا به حدی که قابل اطلاق بر این دو باشد، قدری بعید به نظر می رسد. از سوی دیگر، تاریخ فقه، نشانگر تفرد فقها و عدم التزام آنان به شورا در مقام افتا بوده است. ۶- نقطه ضعف دیگر اثر شای در بعد استدلالی آن است. همانگونه که از عنوان کتاب برمیآید، موضوع بحث فقهی بوده و لذا رعایت سبک مباحث فقهی در آن ضروری است. در حالی که برای خواننده مشخص می شود از استدلالات موجود در کتب فقهی و روش شناسی مباحث فقهی، کمتر پیروی شده است و سبک مباحث بیشتر جنبه عقلی دارد. در مجموع ادعاهای بسیاری در جاهای مختلف کتاب طرح شده است که اثبات آن در چارچوب استدلال فقهی مشکل به نظر می رسد. ۷- زیاده گویی و تکرار مکررات به حدی است که حجم کتاب را نسبت به محتوای آن دو چندان و بلکه بیشتر ساخته است. خواننده با مشاهده این وضعیت نسبت به دقت و وزانت

مباحث دچار تردید و در مواجهه با بسیاری مطالب، تندخوانی را ترجیح می‌دهد. علاوه بر این پاره‌ای از مطالب از موضوع بحث خارج و ارتباط آن با سایر مباحث کاملاً فرعی است. ۸. دیدگاه او در ارتباط با نظریه ولایت فقیه و جدا ساختن آن از مبنای نصب و امامت، حاکی از برداشت محدود وی دارد. قرائت وی از نظریه امام خمینی (ره) و تأکید بر عنصر انتخاب در نظریه ایشان، نشانگر عدم اطلاع وی از مبنای ولایت فقیه امام است. پی نوشتها: ۱. توفیق الشاوی، فقه الشوری و الاستشاره، ص ۷. ۲. همان، ص ۷. ۳. همان، صص ۱۰ - ۱۴. ۴. همان، ص ۱۱۲. ۵. این بحث موضوع مستقلی است. برای اطلاع بیشتر ر.ک: محمد عبدالقادر ابوفارس، حکم الشوری فی الاسلام و نتیجتها دارالقرآن، عمان، ۱۹۸۸م - ۱۴۰۸ق. ۶. فقه الشوری و الاستشاره، ص ۲۹۱. ۷. همان، ص ۲۹۵. ۸. عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، ص ۲۰۱. ۹. توفیق الشاوی، فقه الشوری و الاستشاره، ص ۳۵۰. ۱۰. همان، ص ۳۵۲. ۱۱. همان، ص ۳۵۴. ۱۲. همان، ص ۳۶۵. ۱۳. همان، ص ۳۶۵. ۱۴. همان، ص ۳۷۰. ۱۵. برای اطلاع بیشتر ر.ک: محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، طرح نو، ۱۳۷۶. ۱۶. توفیق الشاوی، فقه الشوری و الاستشاره، ص ۳۸۳. منبع: فصلنامه علوم سیاسی / خ

### رهبری در فرهنگ اسلامی از دیدگاه شهید علامه مطهری (رحمت الله علیه)

رهبری در فرهنگ اسلامی از دیدگاه شهید علامه مطهری (رحمت الله علیه) نویسنده: سید صمصام الدین قوامی از جمله مباحثی که استاد مطهری در آثار خود به خوبی به آن پرداخته، مساله رهبری اسلامی است که به شکلی ریشه ای و براساس معارف پایه ای دین، به تنقیح آن همت گماشته است. ایشان رهبری را مرادف امامت معرفی می‌کند؛ همانگونه که نبوت و راهنمایی را به یک معنا می‌داند. براین اساس، رهبری برخاسته از اصول دین و امری مبتنی بر اعتقادات بنیادین اسلامی است و با توجه به جایگاه ویژه ای که امر رهبری در نظریه های نوین مدیریت پیدا کرده، تا آنجا که آن را عنصری فراتر از مدیریت می‌دانند (درعین حال که در خلال مباحث مدیریت طرح می‌شود) ضرورت پردازش نظریه رهبری در اسلام جلوه بیش تری می‌یابد و می‌تواند کمک خوبی به مدیریت پژوهان نیز به حساب آید. اصلی ترین نظریه و دیدگاه استاد شهید مطهری در خصوص رهبری را می‌توان در «یادداشت‌های رهبری و مدیریت» ایشان جستجو کرد که در حقیقت هسته مرکزی بحث به حساب می‌آید و شاخ و برگ مطلب را در آثار دیگرش یافت. آن شهید عزیز، منابع مورد نظر خود در بحث رهبری را با ارجاع به آنها روشن نموده و کار پژوهشگر را آسان کرده است. وی در این یادداشتها مطالب ویژه رهبری را از سایر آثار خویش برگزیده و با دادن نشانی، به محقق این امکان را می‌دهد که به توسعه بحث در چهارچوب دیدگاه استاد شهید همت گمارد. ۱- تعریف رهبری در کاوشی دقیق و جامع، با عنوان «پدیده رهبری»، که توسط یکی از پردازشگران نظریه رهبری تنظیم شده است، تعریف های رهبری اجتماعی از دیدگاه دانشمندان مغرب زمین را طبقه بندی می‌کند. تعاریف رهبری در این تلاش به ۱۲ گروه طبقه بندی شده و در هر گروه، تعدادی از تعاریف که وجه مشترک دارند، به عنوان نمونه عرضه گردیده است. کوشش برای این طبقه بندی به منزله جزو ضروری شناخت دقیق رهبری قلمداد شده است. در پایان نتیجه گیری شده که تعریفها در واقع بیانگر ابعاد گوناگون پدیده رهبری هستند و برحسب کاربرد، ممکن است از یک تعریف خاص و یا تعریفی مرکب از این ابعاد استفاده گردد. (۱) استاد شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد: «رهبری و مدیریت در عرف امروز، با همه توسعه و شمولی که پیدا کرده است، اگر بخواهیم مرادف و همانندی برای آنها در مصطلحات اسلامی پیدا کنیم، باید بگوییم: ارشاد (۲) و رشد یا هدایت و رشد. قدرت رهبری همان قدرت بر هدایت و ارشاد است در اصطلاحات اسلامی.» (۳) این تعریف، در مقابل آن حجم از تعاریف طبقه بندی شده، می‌تواند روشن کننده غوامض باشد. پردازش استاد شهید نسبت به تعریف خویش، بر این روشنگری می‌افزاید. ایشان در تعریف رشد که هسته اصلی تعریف است، می‌نویسد: «رشد در اصطلاح عرف و معمولی ما، یک کیفیت جسمی است و وصف اندام است. قامتها و اندامها در اصطلاح و در عرف امروز فارسی، متصف به صفت رشد می‌شود ولی در اصطلاح فقه اسلامی یک کیفیت روحی است یعنی نوعی بلوغ است در مقابل بلوغ

جسمی. می‌گویند کودک پس از بلوغ جسمی، باید بلوغ روحی نیز پیدا کند تا ثروت را در اختیارش بگذاریم و می‌گویند تنها بلوغ جسمی برای ازدواج کافی نیست، رشد یعنی بلوغ روحی نیز لازم است. مقصود از رشد و بلوغ روحی شایستگی و قدرت تشخیص، درک سود و زیان و لیاقت اداره و بهره‌برداری است به عبارت دیگر، رشد عبارت است از شایستگی و لیاقت برای نگه‌داری و استفاده و بهره‌برداری صحیح از وسایل و سرمایه‌های حیات.» (۴) در جای دیگر می‌افزاید: «یکی از سرمایه‌ها و بلکه مهم‌ترین سرمایه‌ها، سرمایه‌های انسانی است و اداره این سرمایه، نگه‌داری آن، هدر ندادن آن، استفاده و بهره‌برداری صحیح از آن، رشد (است).» (۵) در جای دیگر می‌افزاید: (۶) «رشد بهره‌برداری از سرمایه‌های انسانی و اداره و به‌کارگرفتن آنها و پرورش دادن آن‌ها و بهره‌برداری از آنها و سامان دادن و سازمان دادن به آن نیروها و آزاد کردن و حرارت بخشیدن و از سردی افسردگی و جمود خارج کردن آنها و باز کردن آنها: یعنی پاره کردن زنجیرهای معنوی و روحی آنها که (... و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التي كانت علیهم...)» (۷) این چنین رشدی همان است که امروز به نام مدیریت و یا رهبری نامیده می‌شود. با قدری دقت در تعریف بالا و پردازش آن، که می‌تواند «نظریه رشد» قلمداد شود. نقطه اشتراک تمامی تعاریف طبقه‌بندی شده، که عبارت شد «از یک فرایند نفوذ، که بدان وسیله نفوذ ارادی رهبر به پیروان اعمال می‌گردد» (۸) در این تعریف دیده می‌شود، بلکه فرآیند نفوذ را هم و حتی برآیند را نیز مشاهده می‌کنیم. ۲-خاستگاه رهبری همانگونه که گفته شد، منشأ و اساس رهبری، اصل امامت است؛ استاد می‌نویسد: «میان نبوت و امامت فرق است، اولی راهنمایی است و دومی رهبری، همچنانکه راهنمایی دینی نوعی رهنمایی است که از افق غیب باید رسیده باشد؛ یعنی راهنما باید غیبی باشد. رهبری نیز این چنین است و اینکه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و برخی پیامبران دیگر، هم راهنما بوده‌اند و هم رهبر و ختم نبوت، ختم راهنمایی الهی است نه ختم رهبری الهی... وظیفه نبی تبلیغ است؛ «و ما علی الرسول الا البلاغ» ولی وظیفه امام این است که ولایت و سرپرستی و رهبری کند بر کسانی که رهبری او را پذیرفته‌اند.» (۹) «شیعه همانگونه که نبوت؛ یعنی راهنمایی دینی را از جانب خدا می‌داند، رهبری دینی را نیز من جانب الله می‌داند. در این جهت میان راهنمایی و رهبری تفکیک نمی‌کند. پیامبران بزرگ، هم راهنما بوده‌اند هم رهبر. ختم نبوت ختم راهنمایی الهی، با ارائه برنامه و راه است، اما ختم رهبری الهی نیست.» (۱۰) «نبوت از نوع راهنمایی و امامت از نوع رهبری است و این دو، مورد اعمامین من وجه هستند. ممکن است کسی فقط راهنما باشد و رهبر نباشد؛ مانند همه مبلغان درست ما (روشن است آنانکه تبلیغشان نادرست است از بحث خارج‌اند) اینها کناری ایستاده و راه و چاه را به دیگران ارائه می‌کنند و می‌گویند «تو خواه از سختم پند گیر و خواه ملال»، ممکن است به عکس، کسی رهبر باشد ولی راهنما نباشد؛ یعنی راهی است آشکار و هدفی است مشخص ولی نیاز به نیرویی است که قدرتها را متمرکز و متشکل کند و سازمان بخشد و نیروهای خفته را بیدار و ناشکفته را به سوی سازندگی و ابتکار بسیج کند. همچنانکه ممکن است یک شخص در آن واحد، هم رهبر باشد هم راهنما.» (۱۱) در عبارات بالا امامت مرادف رهبری گرفته شده؛ یعنی راهی که نبی و پیامبر نشان داده است، توسط رهبر و پیروان رهبر طی می‌شود. شاید بتوان گفت که نبوت «ارائه طریق» و امامت «ایصال الی المطلوب» است. (۱۲) این بحث که پیش از انقلاب در حسینیه ارشاد، توسط استاد بیان شده، تحلیلی است از امامت در مقابل عالمان اهل سنت که امامت را منحصر در حکومت و رهبری سیاسی-اجتماعی می‌دانند که در آن نیاز به نص نیست، تا تنصیص پیامبر نسبت به امام بعدی را نفی کنند. (۱۳) استاد در کتاب امامت و رهبری، که ملهم امامت مرحوم محمدتقی شریعتی است، (۱۴) سعی بر این دارد که از کتاب خلافت و امامت را فراتر و کامل تر از مبنای رهبری ظاهری یا حکومت بداند. او می‌نویسد: «حکومت یکی از شاخه‌های امامت است. امروز این اشتباه خیلی تکرار می‌شود؛ تا می‌گویند امامت، متوجه مساله حکومت می‌شوند، در حالیکه مساله حکومت از فروع و یکی از شاخه‌های خیلی کوچک مساله امامت است.» (۱۵) در کتاب ولاءها و ولایت‌ها، ایشان برای امامت چهار شأن ولایی قائل شده‌اند، (۱۶) که عبارتند از: «ولاء محبت، ولاء مرجعیت، ولاء زعامت و ولاء تصرف» که مراد از ولاء محبت، دوست داشتن امام است که توسط پیامبر صلی الله علیه و آله خواسته شده (۱۷)

و مراد از ولایت مرجعیت، همان برتری و تسلط علمی است که امام دارد و همگان در مسایل خود باید به ایشان رجوع کنند و سوم ولایت تصرف است که نوعی ولایت تکوینی است که به اذن خدا می تواند در عالم وجود تصرف کند و نهایتاً ولایت زعامت است که در حقیقت شاخه رهبری اجتماعی امامت است که این مقاله، آن را مطمح نظر خود دارد. ولی به هر حال مساله رهبری تبلور و تجلی امامت به معنای عام است. استاد اصرار دارد که اهل سنت امامت را منحصر در بعد ولایت زعامت کرده اند تا بگویند نیاز به تنصیف نبی صلی الله علیه و آله نیست؛ «با این معنا از امامت، حق با اهل سنت است. حضرت حجت در زمان غیبت که نمی توانند زمامدار مسلمین باشند.» (۱۸) با معنای فراگیر از امامت که استاد بیان می کنند، رهبری اجتماعی در عین اصولی بودن، می تواند از فروع محسوب شود. به هر حال خاستگاه رهبری در فرهنگ اسلامی ریشه در فرهنگ وسیع و عمیق امامت دارد و از شعبه های ولایت و هدایت توحیدی است که در نبوت و امامت تجلی می یابد و ظاهرترین شکل آن، رهبری اجتماعی است. بر این اساس، رهبری اسلامی دارای چنین پشتوانه غنی باطنی و معنوی بوده و متصدیان آن باید از چنین اعتقادات و التزامات علمی و عملی برخوردار باشند. ۳- ضرورت رهبری استاد در حاشیه کتاب «از کجا آغاز کنیم» (۱۹) می نگارند: «یکی از نتایج منطق دیالکتیک این است که نیاز جامعه را به هدایت و رهبری نفی می کند. حداکثر نیاز جامعه به روشنفکر و رهبر طبق این منطق این است که توده را واقف به ناهنجاری ها و تضادها و نابرابری ها بکند و تضاد موجود در جامعه را وارد شعور توده نماید تا حرکت دیالکتیکی ایجاد شود. و چون حرکت جبری است و عبور از «تز» و «آنتی تز» و «سنتز» لایتخلف است، جامعه خود به خود راهش را طی می کند و به تکامل منتهی می گردد.» و سپس در پاسخ می گویند: (۲۰) «جامعه بیش از هر چیز نیاز به رهبری و هدایت و امامت دارد، لازمه جبری تضادها تکامل نیست، تکامل بدون هدایت و پیشوایی و راهنمایی و رهبری غیرمیسر است.» «اساسی ترین مسائل ارباب امامت این است که مولود چه نیازی است؟» (۲۱) «مساله دیگر مساله نیاز به رهبر و رهبری است که این بیت القصیده و زیر بنای تعلیمات انبیاء است در مذهب شیعه مسئله امامت مبتنی بر اصل نیاز به رهبری یک مقام معصوم و فوق خطا است.» (۲۲) «حدیثی معروف که از ورقه نقل کرده ایم، از رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرمود: اگر دو نفر (یا سه نفر) در سفر بودید، یکی را به عنوان رئیس و مدیر خود انتخاب کنید. نشان می دهد که اسلام نیاز انسان به رهبری و نظم را تا چه اندازه اهمیت می دهد.» (۲۳) قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی «هلک من لیس له حکیم یرشده...» (۲۴) «بشر به رهبری هم نیاز دارد. نیازمند است به افراد یا گروه یا دستگاهی که قوا و نیروهای وی را بسیج کنند. حرکت دهند. سامان و سازمان بخشند.» (۲۵) «این سرمایه های انسانی، یعنی انسان ها، نیازمند به مدیریت و رهبری و اکتشاف و استخراج هستند، همچنانکه نفت نیازمند اکتشاف و استخراج و تصفیه و بهره برداری است. بشر به عکس حیوانات که مجهز به نیروی خودکار غریزه اند، فاقد غریزه است و در هدایت نیازمند به تحصیل و اکتساب و به عبارت دیگر نیازمند به راهنمایی و رهبری است و مسئله نیازمندی بشر به رهبری اساس تعلیمات انبیاء و فلسفه بعثت انبیاء است. بعثت رسول الله بر اساس فلسفه نیازمندی بشر به راهنمایی و رهبری و مدیریت است.» (۲۶) عبارات پیشین، ضمن تبیین مجدد خاستگاه رهبری، ضرورت و نیاز به رهبری را به خوبی روشن می کند. به ظاهر، افزون بر طرفداران نظریه دیالکتیک که نیاز به رهبری را زیر سؤال می برند و پاسخ خود را از استاد گرفتند، خوارج نهروان نیز از جمله مخالفان نیاز به رهبری هستند. ایشان در مقاله دهم از سلسله مقالات سیری در نهج البلاغه (۲۷) تصریح می کنند که نظر خوارج مبنی بر اینکه قرآن کافی است و نیازی به حکومت و دستگاه مدیریت و رهبری نیست، غلط است و با اشاره به جمله امیرالمؤمنین علیه السلام (۲۸) که به آنها فرمود: «مردم را از فرمانروایی نیک یا بد چاره ای نیست» نتیجه می گیرد که (۲۹) «دستگاه حکومت از آن جهت «حکومت» نامیده می شود که حافظ امنیت داخلی و خارجی است و مجری قانون است و از آن جهت «امامت» نامیده می شود که مشتمل بر رهبری است، نیروها را به حرکت درمی آورد و بسیج می کند و سازمان می بخشد و استعدادها را شکوفا می کند.» بنابراین، از دید استاد شهید، نیاز به حکومتی که به رخ خوارج کشیده شد، در باطن همان نیاز به رهبری است. جالب است که استاد پاسخ مخالفان



جدید (طرفداران دیالکتیک) و قدیم (خوارج) را در نیاز به رهبری با یک آهنگ پاسخ می دهد و آن نیاز انسان ها به هدایت و راهنمایی است که بعثت انبیا هم بر همین اساس از طرف خداوند صورت گرفته است. ۴. اصول رهبری استاد در تبیین اصول رهبری، اعتنای زیادی به کتاب «دیباچه ای بر رهبری» اثر دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی دارد و با نقل کلمات ایشان، به اصول ۳ گانه ای در رهبری اشاره می کند: (۳۰) ۱- اهمیت انسان و ذخایر سرشار و نیروهای نهفته او. ۲- نیاز به رهبری برای اکتشاف و استخراج این ذخایر (عدم کفایت غریزه). ۳- شناخت قوانین و مکانیسم های پیچیده روح انسان (به عنوان کلید رمز تسلط بر دلها). استاد این اصول را با عبارات گوناگون، در چند جای آثار مربوط به رهبری بیان می کند و در حقیقت نیاز انسان به رهبر و راهنما، به حکم این سه اصل است که غیر از ملاک نیاز به حکومت است. (۳۱) استاد در یک عبارت به شکل اجمال به هر سه اصل اشاره می کند: «نیاز به مدیریت (رهبری) انسان ها، بیش از حیوانات است، گله گوسفند، اداره اش با یک چوپان بی سواد است که مراتع را بشناسد، آبخورها را بشناسد، مانع تفرق شود، مانع گرگ شود، احیاناً اگر گوسفندی مریض شد معالجه کند، اما گوسفند دنیای مرموز روحی ندارد، گوسفند نیروهای سرگردان ذخیره شده ندارد، گوسفند قوانین پیچیده روحی که لازم است شناخته شود، ندارد. گوسفند خلیفه الله و مظهر صفات اسماء و صفات الهی و دارای احسن تقویم نیست، به همین دلیل بیش از آنچه گوسفند نیازمند به چوپان است، انسان نیازمند به رهبر است و بیش از تفاوت سطحی چوپان و گوسفند تفاوت سطحی رهبر انسان با خود انسان لازم است، یعنی راهنمایان و رهبران الهی.» (۳۲) استاد در بیان تفصیلی اصول چنین می نویسد: (۳۳) «در اسلام اهتمام به هر سه اصل، به نحو روشن دیده می شود. اصل اول: اهمیت ذخایر انسانی آن چیزی است که در اسلام راجع به مقام انسان آمده است که خلیفه الله و مسجود ملائکه و دارای روح الهی است و پیامبران آمده اند که دفتائن عقول را ظاهر کنند و اینکه: ای انسان، «خلقت الاشیاء لاجلک و خلقتک لاجلی» «... و سخرلکم ما فی السموات و ما فی الارض...» (۳۴) «... خلق لکم ما فی الارض جمیعاً...» (۳۵) «و جعلنا لکم فیها معایش...» (۳۶)، «... هو انشاکم من الارض و استعمرکم فیها...» (۳۷) و اصل دوم همان است که گفتیم اساس فلسفه بعثت انبیاست (در بحث نیاز به رهبری، به شکل مستوفی به آن پرداخته شد) و اصل سوم این است که انسانها به مثابه صندوق رمز هستند، گشودن کتاب روح و جلب همکاری آنها بیش از هر چیز آگاهی و ظرافت می خواهد نه زور و قوانین، قوانین رفتار انسانی را باید مثل قوانین فیزیک و شیمی و فیزیولوژی کشف کرد، نه وضع.» (۳۸) استاد معتقد است که برای درک توجه اسلام به اصول رهبری، باید دو راه را طی کرد: (۳۹) ۱- مطالعه سیره (۴۰) اولیا، به خصوص سیره نبوی و علوی. استاد مدعی است که سیره رهبری علوی و نبوی، دارای مشخصه های زیر است: الف- کاملاً بر اصول دقیق رهبری منطبق است. ب- نتایجی که گرفته اند بی سابقه است. ج- علت موفقیت آنها عبارت است از: در اختیار داشتن کلید رمز، که از جانب خدای انسان به آنها ارزانی شده است. د- این سیره ها متنوع اند در لشکرکشی، در سیاست و در تبلیغ، ولی در اصول رهبری مشترک اند. ه- دانش اداره کردن انسان. ۲- مطالعه دستورات اسلام در مورد رهبری. دستورالعمل های آن بزرگواران به نمایندگان خود، در مقام رهبری مردم، مثل آنچه که رسول اکرم صلی الله علیه و آله به معاذبن جبل فرمود، که در سیره ابن هشام آمده است: (۴۱) «یسر و لاتعسر و بشر و لاتنفر و صل بهم صلاه اضعفهم». «بر آنها نه سخت، که آسان گیر. با سخت گیری نمی توان بر کسی رهبری کرد. بشارت بده، مزایای دنیوی و اخروی اسلام را به مردم بگو. نویدهای اسلام را گوشزد کن. میل آنها را برانگیز، ترغیبشان کن. از راه تخویف و ایجاد هراس وارد نشو. کاری نکن که مردم احساس تنفر کنند و مراقب ضعیف ترین مامومین باش.» (۴۲) «و همچنین، مخصوصاً دستورالعمل های امیرالمؤمنین علیه السلام به حکام و والیان خود را نصب العین خویش قرار ده؛ مانند آنچه که به عثمان بن حنیف، قثم بن عباس، محمدبن ابی بکر، ابن عباس و بالآخر آنچه به مالک اشتر نوشته است، که صدها نکته روانی و اجتماعی مربوط به مدیریت و رهبری و اصول و فروع آن می توان کشف کرد. متأسفانه، فلسفه این دستورها را نمی دانیم، فلسفه اساسی زهد را که مربوط است به متد رهبری، نمی دانیم و همه را حمل بر دنیا گریزی و از زندگی گریزی می کنیم.» (۴۳) در مجموع، استاد معتقد است که تا

اهمیت انسان دانسته نشود، راز و رمزش ناشناخته می ماند، نیاز و رهبرخواهی او محرز نگردد، نمی توان رهبری واقعی انسانها را مدعی شد- و رهبری در فرهنگ اسلامی، در سیره عملی و نظری معصومین علیه السلام مبتنی بر اعمال این اصول سه گانه بوده و هر کس می خواهد با فرهنگی اسلامی رهبری کند، باید این اصول را مراعات کند و برای مراعات این اصول، راهی جز مطالعه سیره معصومین و دستورات آنها در مقام رهبری نیست، باید این سیره نظری و عملی معصومان مطالعه شود تا شناخته شود و با اقتباس از آنها، به رهبری انسانها پرداخت و خود و آنها را به رشد و تعالی سوق داد. ۵- شرایط رهبری الف- پیش قدمی ب- همدردی (زندگی در سطح عامه) ج- قدرت سازمان بخشی د- شناخت لیاقت افراد برای کارهای محوله ه- مؤمن ساختن افراد به هدف کلی اجتماعی و- جذب و علاقه و محبت به افراد. ز- شناخت وضعیت زمانی ح- ایمان و اعتماد به هدف ط- ایمان و اعتماد به موقعیت، عدم تردید و دودلی، اعتماد به نفس (رسول خدا و ایمان و موفقیتش در رسالت- ایضا ایمان امام حسین به نتیجه کارش) ی- حسن تشخیص ک- سرعت تشخیص ل- قاطعیت م- تصمیم (عدم تردید و دودلی در انتخاب کارها، همچنانکه نسبت به اصل هدف نیز نباید مردد و دودل باشد) ن- شهامت و عدم هراس از عواقب اقدام س- پیش بینی ع- اقدامات احتیاطی برای شکست ف- ظرفیت تحمل عقاید مخالف؛ سعه صدر (آله الرئاسه سعه الصدر) ص- شهامت قبول مسئولیت شکست ق- تقسیم مناسب کار و نیروی انسانی - از همه بالاتر قوت اراده و شخصیت و تحت تاثیر قرار دادن اراده ها و تسخیر اراده ها که بی اختیار از اراده او تبعیت کنند و این با نوعی قدرت القا و تلقین همراه است. این جهت بود که رسول خدا را دارای قدرت مرموز جادو می دانستند، حال آنکه عظمت شخصیت بود. (۴۴) استاد تقریباً تمام شرایط پیش گفته را از کتاب دیباچه ای بر رهبری (۴۵) نقل می کند، البته با قدری اختلاف و به دنبال آن برخی شرایط منفی را نیز از آن منبع می آورد که عبارتند از: فقدان اعتماد به نفس، تردید و شک در اخذ تصمیم، هراس از عواقب احتمالی هر اقدام (در مقابل شهامت اقدام)، دست و پا گم کردن در برابر پیشامدهای ناگهانی، عدم تحمل انتقاد و عقاید مخالف، فقدان شکیبایی برای نیل به مقصود، عقده ریاست و قبضه گری (انحصارطلبی) داشتن، از هر کس اطاعت کورکورانه خواستن، خودستایی، مردم گریزی، روگردانی از مطالعه و اخذ اطلاعات، افسردگی از پیشرفت دیگران، بی اعتنائی به نیازمندیهای انسانی و عاطفی مردم. و در پایان، نویسنده کتاب می نویسد: «هر کسی که شرایط بالا را فاقد باشد، قادر نخواهد بود نیروهای شگرف و ناشکفته خلق ها را به سوی سازندگی و ابتکار بسیج دهد و بی سامانها را سامان بخشد.» (۴۶) از آنجا که روش استاد شهید این است که در پایان هر یادداشت، اگر نقدی داشته باشد صریح می نویسد، مشخص می شود که شرایط مندرج در کتاب دیباچه ای بر رهبری، مورد پذیرش ایشان است. اکنون مناسب است شرح بعضی از شرایط بالا از قلم استاد اشاره شود. ایمان و اعتقاد به هدف «یکی از شرایط رهبر، ایمان و اعتماد به نفس و به عبارت دیگر ایمان به موفقیت است؛ آنچنانکه رسول الله صلی الله علیه و آله در روزهای اول رسالت خود سخن از اطاعت روم و ایران به میان می آورد و مورد تمسخر قریش و بی هاشم قرار می گرفت «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه...» (۴۷) امام حسین علیه السلام نیز به قیام خود و نتیجه آن ایمان و اطمینان داشت که در این راه به ابوهیره ازدی یا دیگری فرمود: اینان مرا خواهند کشت اما بعد «اذل من قوم الاعمه بافرام المرثه» خواهند شد.» (۴۸) همدردی در کتاب سیری در نهج البلاغه (۴۹) بحث مفصلی در خصوص زهد توسط استاد طرح شده که فلسفه آن بیان همدردی رهبر با مردم است. (۵۰) وی می نویسد (۵۱): هم دردی و شرکت در غم دیگران، مخصوصاً در مورد پیشوایان است که چشم ها به آنان دوخته است، اهمیت بسزایی دارد. علی علیه السلام در دوره خلافت، بیش از هر وقت دیگر زاهدانه زندگی می کرد و می فرمود: «خداوند بر پیشوایان دادگر فرض کرده است که زندگی خود را با طبقه ضعیف تطبیق دهند که رنج فقر، مستمندان را ناراحت نکند.» (۵۲) و هم آن حضرت می فرمود: «آیا به عنوان و لقب امیرالمؤمنین علیه السلام که روی من نهاده و مرا با آن خطاب می کنند، خودم را قانع سازم و در سختی های روزگار با مؤمنین شرکت نداشته باشم و یا در فقیرانه زندگی کردن، امام و پیشوای آنها نباشم؟...» (۵۳) علی علیه السلام اگر شخص دیگری را می دید که این اندازه بر خود سخت می گیرد، او

را سرزنش می کرد و هنگامی که با اعتراض روبرو می شد که پس تو خودت چرا این اندازه بر خودت تنگ می گیری؟! پاسخ می داد: «من مانند شما نیستم، پیشوایان وظیفه جداگانه ای دارند (چنانچه از گفتگوی آن حضرت با عاصم بن زیاد حارث پیدا است).» (۵۴) در همین راستا، استاد شهید (۵۵) از جلد نهم بحار، به نقل از کافی، از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت می کند که می فرمود: «خداوند مرا پیشوای خلق قرار داده است و به همین سبب بر من فرض کرده است که زندگی خود را در خوراک و پوشاک، در حد ضعیف ترین طبقات اجتماعی قرار دهم تا از طرفی مایه تسکین آلام فقیر و از طرف دیگر سبب جلوگیری از طغیان غنی گردد.» (۵۶) و در پایان نتیجه می گیرد (۵۷) «زهدهای ناشی از همدردی و شرکت در غم دیگران به هیچ وجه با رهبانیت هم ریشگی ندارد و مبنی بر گریز از اجتماع نیست بلکه راهی است برای تسکین آلام مردمان.» جلب علاقه و محبت افراد استاد در کتاب جاذبه و دافعه علی علیه السلام می نویسد: (۵۸) نیروی محبت، از نظر اجتماعی نیروی عظیم و موثری است. بهترین اجتماع ها آن است که با نیروی محبت اداره شود: محبت زعیم و زمامدار به مردم و محبت و ارادت مردم به زعیم و زمامدار. علاقه و محبت زمامدار عامل بزرگی است برای ثبات و ادامه حیات حکومت و تا عامل محبت نباشد رهبر نمی تواند و یا بسیار دشوار است که اجتماعی را رهبری کند و مردم را افرادی با انضباط و قانونی تربیت نماید ولو این که عدالت و مساوات را در آن اجتماع برقرار کند. مردم آنگاه قانونی خواهند بود که از زمامدارشان علاقه ببینند و آن علاقه هاست که مردم را به پیروی و اطاعت می کشد. قرآن کریم خطاب به پیغمبر (ص) می فرماید: (۵۹) «به موجب لطف و رحمت الهی، تو برایشان نرم دل شدی که اگر تندخوی و سخت دل بودی از پیرامونت پراکنده می شدند، پس از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه و در کار با آنها مشورت کن.» در این جا علت گرایش مردم به پیغمبر صلی الله علیه و آله را علاقه و مهری دانسته که نبی گرامی صلی الله علیه و آله نسبت به آنها مبذول می داشت. «امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در فرمان خویش به مالک اشتر، درباره رفتار با مردم چنین توصیه می کند: (۶۰) «احساس مهر و محبت مردم را و ملاحظت با آنها را در دلت بیدار کن. از عفو و گذشت به آنان بهره ای بده، همچنان که دوست داری خداوند از عفو و گذشتش تو را بهره مند گرداند. قلب زمامدار بایستی کانون مهر و محبت باشد نسبت به ملت. قدرت و زور کافی نیست، با قدرت و زور می توان مردم را گوسفندوار راند ولی نمی توان نیروهای نهفته آنان را بیدار کرد و به کار انداخت. نه تنها قدرت و زور کافی نیست، عدالت هم اگر خشک اجرا شود کافی نیست بلکه زمامدار همچون پدری مهربان باید قلبا مردم را دوست بدارد و نسبت به آنان مهر بورزد. باید شخصیتی جاذبه دار باشد و نسبت به آنها مهر بورزد و هم باید دارای شخصیتی جاذبه دار و ارادت آفرین باشد تا بتواند اراده و همت آنان و نیروهای عظیم انسانی آنان را در پیشبرد هدف مقدس خود به خدمت بگیرد.» (۶۱) اما استاد در جای دیگر می نویسد: «مجتبی که خدا به رسولش دستور می دهد، (۶۲) آن نیست که با هر کسی مطابق میل و خوشایند او عمل کنیم، با او طوری رفتار کنیم که خوشش بیاید و لزوماً به سوی ما کشیده شود. محبت این نیست که هر کسی را در تمایلاتش آزاد بگذاریم و یا تمایلات او را امضا کنیم. این محبت نیست نفاق و دورویی است. محبت آن است که با حقیقت توأم باشد. محبت خیر رساندن است.» (۶۳) در جای دیگر می نویسد: «علی از مردانی است که هم جاذبه دارد و هم دافعه و جاذبه و دافعه او سخت نیرومند است. شاید در تمام قرون و اعصار جاذبه و دافعه ای به نیرومندی جاذبه و دافعه علی پیدا نکنیم. دوستانی دارد، عجیب و تاریخی، فداکار، با گذشت و...» (۶۴) «و به همین شدت دشمنان سرسخت دارد؛ دشمنانی که از نام او به خود می پیچند. علی از صورت یک فرد بیرون است و به صورت یک مکتب موجود است، به همین جهت گروهی را به خود می کشد و گروهی را از خود طرد می نماید. آری علی شخصیت دو نیرویی است.» (۶۵) تاکید ما بر نظریه استاد نسبت به رهبری علی علیه السلام با این توجه است که پیشتر فرمود برای درک توجه اسلام به اصول رهبری، باید سیره علوی و نبوی را شناخت، (۶۶) لذا وقتی از شرایط رهبری علی علیه السلام سخن می گوئیم، در حقیقت از نظر استاد، شرایط رهبری اسلامی را بیان کرده ایم. بنابراین، باید اینگونه گفت که یکی از شرایط رهبری، جاذبه و دافعه حقیقی و نیرومند است، نه فقط جلب و علاقه محبت مردم. ظرفیت

تحمل عقاید مخالف این عنوان، یکی دیگر از شرایط رهبری است. در این زمینه استاد می نویسد: «امیرالمومنین با خوارج در منتهی درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد، این مطلب در تاریخ زندگی علی عجیب نیست اما در دنیا کمتر نمونه دارد. آنها در همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند.» (۶۷) از شرح سایر شرایط به علت اختصار مقاله صرف نظر می کنیم. ۶- روش رهبری استاد در این زمینه معتقد است: «شیوه رهبری، ممکن است مستبدانه، تحمیلی و صد درصد فردی باشد و ممکن است شورایی و هم اندیشانه و همکارانه باشد. البته در افراد عادی لازمه شیوه فردی و مستبدانه این است که فرد تمام دستورها و سیاست لازم را خود به پیروان خود دیکته کند و به مشورت تن ندهد، تشویق و یا توبیخ اتفاقی پیروان در درجه اول منوط به دادرسی و احساس شخصی خود او باشد و به قول «دیبچه ای بر رهبری» صفحه ۷۷: رهبر خود سالار باشد.» (۶۸) و لازمه رهبری مشورتی و همکارانه این است که رهبر راه حل‌های لازم را از خلال پیشنهاد پیروان خود کشف کند و به قول آن کتاب (دیبچه ای بر رهبری) مردم سالار باشد. ولی علاوه بر آنچه در بالا گفته شد: یعنی قطع نظر از نیاز رهبر به اینکه راه حل‌های مشکلات خود را از پیشنهاد‌های پیروان خود کشف کند، رهبری مشورتی مستلزم شخصیت دادن به پیروان و به حساب آوردن آنها است و هرگونه حقارتی را از آنها دور می سازد و این جهت، بیشتر آنها را به همکاری و پیروی تشویق و نیروهای آنها را بسیج می سازد. ایشان معتقدند «آیه کریمه فیما رحمه من الله لنت لهم و لو كنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله...» (۶۹) نقش رهبری خلاق و فعال رسول الله صلی الله علیه و آله را روشن می کند.» (۷۰) از جمع دو عبارت بالا مناسب ترین شیوه در رهبری از نظر استاد، همان شیوه شورایی و هم اندیشانه است که نمونه بارز آن در رهبری خلاق و فعال رسول الله صلی الله علیه و آله جلوه گر است. ۷- رهبری و حقوق مردم در یکی از مقالات کتاب «سیری در نهج البلاغه» در این رابطه آمده است: «احتیاجات بشر در آب و نان و جامه و خانه، خلاصه نمی شود. یک اسب یا یک کبوتر را می توان با سیر نگه داشتن و فراهم کردن وسیله آسایش تن، راضی نگه داشت ولی برای جلب رضایت انسان عوامل روانی به همان اندازه می تواند مؤثر باشد که عوامل جسمانی.» (۷۱) حکومت‌ها ممکن است از نظر تامین حوایج مادی مردم یکسان عمل کنند، در عین حال از نظر جلب و تحصیل رضایت عمومی یکسان نتیجه نگیرند، بدان جهت که یکی حوایج روانی اجتماعی را برمی آورد و دیگری چنین نمی کند. یکی از چیزهایی که رضایت عموم بدان بستگی دارد، این است که حکومت با چه دیدی به توده مردم و به خود می نگرد با این نگاه که آنها برده و مملوک و خود مالک و صاحب اختیار است؟ و یا با این نگاه که آنها صاحب حق اند و او خود، تنها وکیل و امین و نماینده است؟ در صورت نخست هر خدمتی انجام دهد، از نوع تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوان انجام می دهد و در صورت دوم از نوع خدمتی است که یک امین صالح انجام می دهد. اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر نوع عملی که مشعر بر نفی حاکمیت آنها باشد، از شرایط اولیه جلب رضایت و اطمینان آنان است. در ادامه مطلب فوق، استاد شهید از پیوند تصنعی که کلیسا میان اعتقاد به خدا و نفی حق حاکمیت مردم و بالالزام میان حق حاکمیت مردم و نفی خدا برقرار کرد، یاد می کند و آن را عامل مهمی در روگرداندن مردم از دین و مذهب می داند، در حقیقت اصل «مردم برای رهبر و نه رهبر برای مردم» تثبیت شد. (۷۲) «اصل رهبر برای مردم، نه مردم برای رهبر.» استاد به جای اصل تأسیس شده توسط رهبران کلیسا، اصل مترقی و انسانی دیگری را جایگزین می کند که ناظر بر اعتراف به حقوق مردم در رهبری اسلامی است. ایشان از قول ژان ژاک روسو می نویسد: «فیلون (حکیم یونانی اسکندرانی در قرن اول میلادی) نقل می کند که کالیگولا (امپراتور خونخواه رم) می گفته است: همان قسمی که چوپان طبیعتاً بر گله های خود برتری دارد قائدین قوم جنساً بر زیردستان یا رعایا خویش تفوق دارند و از استدلال خود نتیجه می گرفته است که آنها نظیر خدایان، و رعایا نظیر چهارپایان می باشند.» (۷۳) استاد در ادامه مباحث فوق، از فیلسوفانی نظیر «هابز» و گرسیوس (۷۴) و نیز خود روسو عباراتی می آورد و در یک جمع بندی حاصل این نظریات را منشأ اندیشه ای خطرناک و گمراه کننده می داند که در قرن جدید میان بعضی از دانشمندان اروپایی پدید آمد که در گرایش گروهی به ماتریالیسم سهم بسزایی

دارد. و خلاصه آن، مساوی بودن حق حاکمیت ملی یابی خدایی بود و این اندیشه که مردم برای رهبرند و نه مردم برای رهبر. (۷۵) ایشان معتقد است رهبری در فرهنگ اسلامی کاملاً برعکس است: «در منطق قرآن امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنهاست، از این رو (حکمران و مردم) اگر بناست یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است نه توده محکوم برای حکمران. سعدی همین معنی را بیان کرده، آنجا که گفته است: گوسفند از برای چوپان نیست بلکه چوپان از برای خدمت اوست.» (۷۶) در کتاب امامت و رهبری، در تفسیر عبارات سیری در نهج البلاغه چنین می گوید: «در آن مقاله گفتیم (۷۷) که واژه رعیت، علی رغم مفهوم منفوری که اخیراً در زبان فارسی پیدا کرده، متضمن مفهوم حاکم و رهبر برای مردم است نه مردم برای رهبر و حاکم. و ایضاً گفتیم (۷۸) که از آیه کریمه (ان الله يامرکم ان تودوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل) بهترین مفهوم اینکه حاکم امانت دار مردم است و به عبارت دیگر، اصل رهبر برای مردم و نه مردم برای رهبر، استفاده می شود.» (۷۹) ایشان در همین باره می نویسد: «برخی معتقدند علت اینکه پیامبران حنیف، همه یا اکثرشان مبعوثان چوپان بوده اند، این است که عملاً- تمرین رهبری کنند و مخصوصاً فاصله فکری آنها با امت، آنان را از رهبری مأیوس نکند، ولی البته هر رهبری فطری غیر معصوم، نیازمند به تجربه و تعلم و اکتساب است، وقتی که پیامبران تمرین چوپانی می کنند تکلیف دیگران روشن است.» (۸۰) بدیهی است نظریه استاد در مورد چوپان و گوسفند برای رهبری و مردم، متضمن توهین به مردم نیست بلکه در راستای همان اصل حیاتی (رهبر برای مردم) است. ۸- جایگاه خطیر رهبری استاد در این خصوص می نویسد: «اما مطلبی که مسخره است و از بی خبری مردم، حکایت می کند، این است که هر کس که مدتی فقه و اصول خواند و اطلاعات محدودی را در همین زمینه کسب کرد و رساله ای نوشت، فوراً میریخا می نویسند «رهبر عالی قدر مذهب تشیع» به همین دلیل، مسئله مرجع به جای «رهبر»، یکی از اساسی ترین مشکلات جهان شیعه است و باید ان شاء الله در یک مقاله ای تحت عنوان «یکی از مشکلات اساسی روحانیت» این مطلب را ذکر کنیم، نیروهای شیعه را همین نقطه جمود جامد کرده است که جامعه را، که حداکثر صلاحیت آنها در ابلاغ فقه است به جای رهبر می گیرند و حال آنکه ابلاغ فتوا جانشینی مقام نبوت و رسالت (در قسمتی از احکام) است اما رهبری جانشینی مقام امامت است (که هم عهده دار ابلاغ فتوا است و هم عهده دار زعامت مسلمین).» (۸۱) عبارات فوق مرزبندی دقیق رهبری و مرجعیت را نشان می دهد و نیز برتری مقام رهبری بر مقام مرجعیت را بیان می کند. و در حقیقت بیانگر مطلبی است که اگر خوب درک شود، از خلط وظایف و اختیارات جلوگیری می گردد. به هر حال، از دید استاد، رهبری از شاخه های شجره طیبه نبوت و امامت است که به ریشه توحید استوار است و حالتی مقدس به خود می گیرد و شرایط خاصی برای تصدی آن وجود دارد و با همه عظمت، در خدمت مردم و برای مردم است و با آنها مشورت می کند. مستبد نیست و مثل چوپان و راعی است که رعیت و ملت را به سمت تعالی هدایت می کند و رشد می دهد و اصولاً رهبری اسلامی یعنی رشد و ارشاد. پی نوشت ها در روزنامه موجود است. منبع: روزنامه کیهان /س

## حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی

حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی نویسنده: 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 آن‌ها با مرزهای سیاسی مشخص می‌شود. مرزهای سیاسی امروز، محصول حوادث تاریخی متعددی است که طی سال‌ها و قرن‌های گذشته اتفاق افتاده است. اما گذشته از دلایل آن حوادث و برحق یا بر باطل بودن عناصر اصلی جریان‌های سابق، مردم دنیا به این اصل مهم رسیده‌اند که: باید مرزهای کشورها را محترم شمرد و حکومت‌ها 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 خون‌ریزی است و این امر حتی اگر منافع موقتی برای برخی کشورها دربر داشته باشد نهایتاً به ضرر همه است. سازمان‌ها و قوانین بین‌المللی همه بر این اساس استوار شده‌اند. ب) علمای علم سیاست، ضمن قبول مصلحت‌اندیشی فوق، از دیرباز سعی کرده‌اند 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 تقسیم‌بندی درست و معقولی به جای وضع قبلی می‌توان ارائه کرد؟ دوم: مرزهای سیاسی امروز محصول لشکرکشی‌ها و جاه‌طلبی‌های حکومت‌های 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 مذعن شوند، می‌توان سیری تدریجی به سوی حالت معقول به راه انداخت که در زمان مناسب مرزبندی سیاسی عقلایی را تحقق بخشد. ج) کاوش‌های نظری در این مورد را می‌توانیم به سه دسته تقسیم کنیم: دسته اول: علمایی که سعی کرده‌اند 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 دهه‌های 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 مبنای بحث مرزها شمرده شود، اگرچه غالب سیاستمداران با آن سرخوشی ندارند! مسائل ملیت الف) اتکا به مفهوم ملیت برای ترسیم حدود کشورها مسلک مختار فلاسفه لیبرال است و در طول چهار قرن گذشته کتاب‌ها و رساله‌های متعددی در غرب درباره حدود این مفهوم و کاربردهای آن در غرب نگارش یافته است. قطع نظر از اختلاف دیدگاه‌های مطرح شده می‌توانیم 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 این‌ها می‌باشند. سرزمین مشترک هم غالباً جزء این اشتراکات محسوب می‌شود. 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) علی‌رغم ضعف‌های اساسی که متفکران لیبرال در استدلال برای مبنای فوق با آن روبه‌رو بوده‌اند، ملیت‌گرایی در قرون هیجدهم و نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم را باید پایه تاسیس اغلب حکومت‌های اروپایی امروز به شمار آورد! و باید گفت روشنفکران و اصحاب قلم سهم مهمی در عموماً کردن مسلک ملیت‌گرایی داشته‌اند. از جمله مشکلات نظری که تئوری ملیت با آن روبه‌رو است می‌توان به دو مورد مهم زیر اشاره نمود: اشکال اول: مربوط به وضع اقلیت‌ها است این مشکل را باید قدیمی‌ترین مشکل فکر سیاسی لیبرال دانست. فرض کنید جمعیت کوچکی از ملیت آلمانی در وسط سرزمین لهستانی‌ها در شهری زندگی می‌کنند لهستانی‌ها و آلمانی‌ها حکومت‌های خاص خود را دارند اما با این اقلیت چه باید کرد؟ اگر بخواهیم آنان را مستقل کنیم (یا به آلمانی‌ها بپیوندند) حفظ امنیت لهستان دچار مشکل مهمی خواهد شد. از سوی دیگر فکر لیبرال، شهروند درجه دو را هم رفض می‌کند به عبارت دیگر، اقلیت مذکور، علی‌رغم این که رسماً شهروند درجه یک به حساب می‌آیند، اما به خاطر اقلیت بودن عملاً نمی‌توانند هیچ قدرتی را در جامعه لهستان از طریق دموکراتیک که مبتنی بر رای

عمومی است، به دست‌آوردند. 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 می‌آورد تا انسان‌ها بتوانند در محدوده قانونی هر چه می‌خواهند بکنند. فداشدن برای ملیت نقض این غرض است. ۲. ج) اشکال اول قدیمی است و برای علاج آن نسخه خودمختاری (و تشکیلات فدرالی برای دولت) ارائه شده است. این امر به معنای عدول از اصل سوم، یعنی حق استقلال سیاسی برای ملیت‌ها است. در نتیجه در همه اصول ایجاد تردید می‌نماید مثلاً فداکاری برای خودمختاری معنادارد. تردید در اصل اول که مدعی ماهیت تاریخی برای ملیت است تکان دهنده تر است! فرض کنید حکومتی دارای بخش‌های خودمختار متعددی باشد در آن صورت چه چیزی باید وحدت حکومت را قوام دهد؟ تجربه جدید تشکیل دولت آمریکا اصل اول تئوری کلاسیک ملیت را تغییر داد مبتنی بر نظر جدید، ملیت می‌تواند جعلی باشد همانند ملیت آمریکایی که به کوره ذوب فرهنگ‌ها تشبیه شده است یعنی همه ملیت‌ها باید در ملیت جدیدی مبتنی بر زبان انگلیسی، تفکر لیبرال و منش آمریکایی! ذوب شوند. رهبران سیاسی این تجربه معتقد بودند که با سرمایه‌گذاری در نحوه آموزشی و تبلیغات می‌توان در طی یکی دو نسل ملیت جدیدی را شکل داد که اساس وحدت کشور جدید باشد. تجربه مارکسیست‌ها در شوروی سابق هم دقیقاً همین بود. آن‌ها زبان روسی و مکتب مارکسیسم - لنینیسم را مبنای ملیت جدید قرار دادند. اما تجربه جدید با مشکلات فراوانی روبه‌رو شده است: در مبانی نظری، نیاز برای داشتن توجیه در تعریف ملیت جعلی، سیستم لیبرال را با بن بست روبه‌رو کرده است: چرا زبان انگلیسی یا روسی، چرا فکر لیبرال یا مارکسیسم، چرا منش آمریکایی یا روسی؟ در تحقق خارجی هم شکست این تر کم تر از میدان فکر و نظر نبوده است: همگان شاهد تجربه روسی بودیم و تجربه آمریکایی هم جامعه‌ای پرتنش و پر از تبعیض ارائه داده است. اروپایی‌ها در تجدیدنظر در تئوری ملیت کلاسیک، به فرمول تعدد ملیت‌ها رسیده‌اند 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 آن‌ها نیست<sup>۳</sup>، 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 ارزش‌های لیبرال مبنای روابط مدنی خواهد بود. البته عجیب نیست که سیاستمداران آمریکایی و غربی از این تئوری بیش‌ترین استقبال را بکنند. برای آن‌ها چه بهتر از جهانی که توسط کلوپ 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 می‌دهد و از خود می‌پرسد: 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 خودکفا باشد دوم: حکومت باید قادر به دفاع معقول از خود باشد سوم: حکومت باید بتواند با شهروندان ارتباط برقرار کند. ارسطو سعی می‌کند 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 تأملی بکنیم: خودکفایی در نظر ارسطو مادی نیست بلکه مدیریتی است یعنی مردم یک کشور می‌توانند عمدتاً بازرگان باشند و اصلاً چیز مهمی تولید نکنند! اما حکومت باید در همه اموری که برای سعادت شهروندان ضروری است برنامه‌ریزی 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 درمی‌یابد 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 می‌توان با خرج کردن و یا با برقراری اتحادیه‌های 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 وانجام وظایف توسط آنان است و بدین خاطر تئوری مرزبندی بر اساس کارآمدی خوانده می شود. لیکن نتایج این مبنا بستگی فراوانی به وضع علوم و فنون و امکانات هر زمان دارد مثلا 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 کاملا تغییر می دهد. مدیریت یا سازمان دهی حکومت هم می تواند صرفا ابعاد بدیهی را حذف کند والا امروز جمعیت کشورها از صد هزار 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 کاملا به عقل سپرده شده و حدود حکومت ها را در چنین وضعیت ایده آلی 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 ارادی باشند، جمعاً 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 پیدا کند. عقلانیت های دیگر که صرفاً مقاصدی را دنبال می کنند عقلانیت جزئی خوانده می شوند. رابعاً: 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، به 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. ثانیاً: رهبر ام القری اگرچه در سرزمین محدودی سیطره رسمی دارد، لیکن همه امت اسلامی باید تولی 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 نمایند. 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 ۱ 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 سیطره 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 همه امت اسلامی باید به او اقتدا کنند 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 اقتدا کند. حالت سوم: هیچ یک از دو فقیه حاکم مدرحالی که در میان مردم خود بالیافت تر هستند - لیافت 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 لیافت چیست؟ آیا لیافت ویژگی ثابتی است یا می تواند تغییر کند؟ در آن صورت با چه روشی باید لیافت 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 پایه تمدن غربی است، به نحو طبیعی به سوی تجزیه 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 بیش ترین 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 نظم سیاسی - اقتصادی بر اساس فکر لیبرال در سرتاسر جهان می بینند. دنیای ایده آل 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. هر کس در خانه خود هرچه می خواهد انجام می دهد فقط عبور از مرزهای حقوق فردی خلاف است. در دنیای ایده آل آنان هر کس 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 کلوپ، کشورهای اروپایی - آمریکایی که دارای اقتصاد و صنعت پیشرفته هستند قرار دارند و بقیه به این کلوپ 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 خشونت دروغ 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 می آید. ان شاء الله پی



نوشت : ۱. یکی از محققان بنام معاصر در زمینه مسائل ملیت و ملیت گرایی ای.دی.اسمیت (A.D. Smith) است که در این باره آثار گران بهایی عرضه نموده است. کتاب زیر یکی از آن ها است که مورد استفاده حقیق در این رساله می باشد: (Smith.A.D ۲ ۱۹۸۳ London: Duckworth) Theories of Nationalism ۲nd edition. ر.ک به: محمدجواد لاریجانی، کاوشهای نظری در سیاست خارجی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴) ص ۲۴۶. ۳. محمدجواد لاریجانی، نظم بازی گونه (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۱)، ص ۷۲. ۴. برای نقد چهار تئوری معروف در این زمینه ر.ک: محمدجواد لاریجانی کاوشهای نظری در سیاست خارجی، ص ۲۶۳. ۵. ر.ک به: نقد ارسطو از آراء فالیاس (Aristotle, "Politics", in The Phaleas) (Chicago: The University of Chicago, the Great Books ۱۹۵۲) Works of Aristotle, Volume II. محمدجواد لاریجانی، حکومت: بحثی در مشروعیت و کارآمدی (تهران: انتشارات سروش ۱۳۷۴). ۷. محمدجواد لاریجانی کاوشهای نظری در سیاست خارجی، ص ۲۵۶. ۸. محمدجواد لاریجانی، مقولاتی در استراتژی ملی (تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۷)، ص ۲۵. منبع: فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۲

### مؤلفه های کارآمدی حکومت از دیدگاه امام کاظم (علیه السلام)

مؤلفه های کارآمدی حکومت از دیدگاه امام کاظم (علیه السلام) نویسنده: حامد گیلانی اشاره: در بررسی حیات پر بار امام هفتم - حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) - یکی از عمده ترین موضوعاتی که کمتر به آن پرداخته شده، تحلیل زوایای مختلف مخالفت امام (ع) با حاکمیت جور و نیز تلاش ایشان برای تحقق حکومت اسلامی است؛ امری که توانست برخورد شدید با آن حضرت را برای حاکمان ظالم بنی عباس، توجیه سازد. در مورد اقدامهای سیاسی و سلطنت ستیزی امام کاظم (ع)، اگر هیچ دلیل و مدرک و نیز شواهد و قراینی نداشته باشیم، زندانی شدنهای پیاپی و شهادت آن حضرت توسط دستگاه حاکم، می تواند محکم ترین دلیل بر این حقیقت تاریخی قرار گیرد که امام (ع)، برای تحقق یک حکومت عدل اسلامی، تلاش می کرده اند. می توان گفت، اصولاً امام کاظم (ع) و سایر امامان معصوم (ع)، اگر فقط به امر تبلیغ فردی، عبادت شخصی و یا به تدریس و تربیت شاگردان بسنده می کردند، چنین برخوردهایی با آنان صورت نمی گرفت و پیوسته مورد احترام خلفای زمان خود واقع می شدند؛ ولی واقعیتهای تاریخی و نوع برخوردی که با ائمه (ع) صورت می گرفت، تماماً گواه آن است که آن بزرگواران هرگز چنین نکرده و برای تحقق حکومت دینی، از هیچ اقدامی فروگذار نکرده اند. روزنامه قدس در آستانه میلاد پرفروغ آن امام عظیم الشان، بر آن شد تا در گفتگویی با عبدالرحیم ابادری، یکی از محققان و نویسندگان کشورمان، ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در اندیشه های امام موسی کاظم (ع) را مورد بحث و بررسی قرار دهد که در ادامه می خوانید: ابادری که خود از پژوهشگران حوزه تاریخ اسلامی است، تاکنون دهها کتاب و مقاله را به رشته تحریر در آورده است. وی هم اینک با کمک و همراهی چند نفر از محققان و نویسندگان، مجله "آئینه رشد" را که ویژه مدیران کشوری است، منتشر می سازد. اگر مایل باشید، بحث را با ضرورت تشکیل حکومت دینی در اسلام و تأثیر آن بر حاکمیت ارزشهای الهی در جامعه آغاز کنیم. خدمت رسانی واقعی و هدایت مطلوب مردم، تنها از طریق تشکیل حکومت اسلامی، بر پایه سازماندهی اساسی و گسترده و بر محور تعلیم و تربیت اسلامی امکان پذیر است. تجربه های تاریخی به خوبی نشان می دهد که بدون تشکیل حکومتی بر اساس تعالیم اسلامی، خدمت و هدایت مردم - که هدف از آفرینش نیز همین است - یا اصلاً متصور نیست و یا خیلی صوری، مقطعی و ناقص می باشد و در نهایت، آرمانهای پیامبران و امامان معصوم (ع)، چنان که باید و شاید، تحقق نمی یابد. بنابراین، تبلیغ و ارشاد و هدایت مردم، قطع نظر از تشکیل حکومت دینی و یا در زیر سایه حاکمیتهای جائز و ظالم، به منزله "آب در هاون کوبیدن" است. تلاشهای مذهبی، فرهنگی و تشکیل جلسات دینی در کشورها و مناطقی که از حاکمیت صحیح اسلامی بهره مند نیستند، به چشمه های زلال، پاک و گوارایی می ماند که در مسیر

رودخانه خروشان و آلوده به خار و خاشاک، قرار گرفته باشند. طبیعی است، این چشمه‌ها هر چند زلال و پاک باشند، در برابر آن سیل آلوده و بنیان کن رودخانه، تاب مقاومت نداشته و سرانجام، آلوده و در آن هضم خواهند شد. بنابراین، چون حرکت کلی نظام و سردمداران در حکومت‌های غیر الهی، همواره به سوی تباهی و سیاهی است، تلاش‌های دینی و مذهبی هر قدر هم گسترده و چشمگیر باشد، بالاخره آن طور که انتظار می‌رود، نمی‌تواند کارآمد و مفید باشد. اگر چه در جای خود بی تأثیر نیست، ولی چنانکه در رژیم‌های ستمشاهی گذشته هم به اثبات رسید، این فعالیتها و تلاشها بتدریج در حرکت کلی نظام طاغوتی، هضم می‌شدند. دیدگاه و نظر امامان شیعه (ع) در این رابطه چیست؟ تردیدی نیست که آن بزرگواران، این مهم را به طور پیوسته در اولویت برنامه‌های خود داشتند تا بدین ترتیب، حرکت کلی جامعه را از تباهی باز داشته و به سمت رستگاری و تکامل سوق دهند، زیرا "الناس فی دین ملوکهم" یک اصل مسلم و انکارناپذیر است. یعنی تا رهبران جامعه اصلاح نشوند، اصلاح مردم ممکن نیست؛ چنانکه سیره عملی پیامبران و امامان (ع) نیز بر این موضوع تأکید دارد. در این راه پرفراز و نشیب، بعضی از پیامبران و امامان (ع)، همچون رسول عظیم الشان اسلام (ص) و امام علی (ع)، موفق به تشکیل حکومت شدند و از این رهگذر خدمات شایانی در راستای هدایت و تکامل بشر ارائه دادند، ولی با کمال تأسف باید گفت که اغلب آنان به دلایل مختلف، نتوانستند به این مهم عینیت بخشند. بناچار به اولویتهای بعدی و ثانوی از قبیل تعلیم و تربیت شاگردان به صورت فردی و مقطعی پرداختند و بدین وسیله هدایت جامعه اسلامی را بر عهده گرفتند. در عین حال، هرگز از این موضوع مهم یعنی تشکیل حکومت اسلامی غافل نبودند و همواره در جهت زمینه‌سازی برای تحقق یک حکومت عدل الهی در تلاش و تکاپو به سر می‌بردند. حتی در مورد امام سجاد (ع) هم که بیشتر به دعا و عبادت شهرت یافته‌اند، باید گفت که ایشان نیز در لابلای صحیفه سجاده و با زبان دعا، به ضرورت حکومت الهی تأکید دارند. آیا می‌توان هراس خلفای عباسی از اقدامهای امام کاظم (ع) و نوع مواجهه و برخوردی را که با ایشان داشتند، از همین منظر جستجو کرد؟ بله، کاملاً! وقتی زندگی امام هفتم (ع) را از این جهت مورد بررسی و دقت قرار می‌دهیم، به خوبی در می‌یابیم که خلفای عباسی (مهدی، هادی و هارون) که معاصر آن حضرت بودند، به شدت از حرکت‌های سیاسی امام در اضطراب به سر می‌بردند. بعضی شواهد تاریخی از جمله حمایت ضمنی امام (ع) از قیام حسین شهید نشان می‌دهد که نگرانی عباسیان، چندان هم بی‌ربط نبوده است. پس از این واقعه است که مشاهده می‌کنیم، هادی عباسی آن حضرت را تهدید به مرگ می‌کند. از لابلای کتابهای تاریخی می‌توان دریافت که این حرکت‌های امام (ع)، برای خلفای عباسی چنان نگران‌کننده بود که آنان حضرت را بیش از ده بار جهت بازجویی و توضیح به قصر دارالعماره فرا خواندند. البته این تنها گوشه‌ای از مواردی است که مورخان، موفق به ثبت آن شده‌اند. به یقین، احضارها و بازجویی‌ها، بیش از این بوده است. حتی نوشته‌اند که در یکی از موارد، وقتی فعالیت‌های سیاسی امام برای مهدی عباسی غیر قابل تحمل می‌شود، به "حمید بن قحبطه" دستور می‌دهد فردا امام (ع) را به قتل برساند، اما خود وی شب در عالم خواب، با تهدید امام علی (ع) مواجه گشته و از ترس، دستور خود را پس می‌گیرد. در زمان هارون الرشید هم، کنترل و تعقیب امام (ع) در ابعاد مختلف به اوج می‌رسد. وقتی هارون از تمایل توده مردم به امام (ع) باخبر می‌شود و اینکه آنها وجوه شرعی و مالیات اسلامی را مخفیانه به آن حضرت ارسال می‌دارند، احساس خطر کرده و آن حضرت را به دارالعماره احضار می‌نماید و در این مورد، امام را بازخواست می‌کند و می‌گوید: این تو هستی که مردم در پشت پرده با تو میثاق می‌بندند و حاکمیت تو را می‌پذیرند؟! حضرت شجاعانه در برابر هارون می‌ایستد و در جواب می‌فرماید: توفیق در ظاهر به جسم مردم حکومت می‌کنی، ولی من در اعماق جان و دل آنان جای دارم. یکی از ترفندهای مهم خلفای بنی عباس، استفاده ابزاری از خویشاوندی با رسول... (ص) بود. امری که با توسل به آن، حتی از برخورد با ائمه (ع) هم دریغ نداشتند. درباره این اقدام و دلایل آن، چه تحلیل روشنی وجود دارد؟ اصولاً عباسیان با همین شعار - یعنی با شعار خویشاوندی پیامبر (ص) - بود که علیه امویان قیام کردند و بر سر کار آمدند. آنها پس از حاکمیت نیز بارها و بارها از این شعار بهره‌برداری می‌کردند و نمونه‌های متعدد تاریخی می‌توان در

مورد این موضوع سراغ گرفت. بنی عباس از نسل "عباس بن عبدالمطلب" بودند و از این رو پسرعموی پیامبر(ص) شمرده می شدند. آنان به خاطر حکومت و تحقق اهداف شوم، حتی امامان شیعه(ع) را جزو فرزندان پیامبر(ص) نمی دانستند و به شدت تبلیغ می کردند که فرزندی از طریق دختر (حضرت زهرا"س) "حاصل نمی شود و در فرزندی ملاک، جد پدری است نه جد مادری. در واقع از این طریق تلاش داشتند تا حاکمیت خود را تثبیت و ولایت و امامت ائمه(ع) را نفی نمایند. نکته جالب توجه اینکه امام کاظم(ع) هم در مقابل این تبلیغ انحرافی عباسیان ساکت نمی نشست. روزی هارون الرشید، امام(ع) را به دربار طلبید و در جمع سردمداران حکومت، در این مورد از حضرت توضیح خواست. امام کاظم(ع) با استناد به آیه ۸۴ از سوره انعام، که خداوند حضرت عیسی(ع) را از طریق مریم(س)، فرزند ابراهیم معرفی می کند، خود را از طریق حضرت فاطمه(س)، فرزند پیامبر خواند. در فراز دیگری از تاریخ آمده است که روزی هارون وارد مدینه شد و به زیارت قبر پیامبر(ص) رفت. وی در حالی که مردم زیادی در اطرافش بودند، رو به مرقد شریف پیامبر(ص) گفت: "السلام علیک یا بن عم؛ سلام بر تو ای پسر عمو!" منظورش این بود که به مردم بفهماند که او به عنوان خویشاوند پیامبر(ص)، بر آنها حق حاکمیت دارد. در این میان امام کاظم(ع)، از میان جمعیت برخاست و خطاب به قبر پیامبر(ص) عرض کرد: "السلام علیک یا رسول...، السلام علیک یا ابته" در روایت آمده است که در این هنگام، رنگ هارون از شدت خشم و عصبانیت، به شدت تغییر یافت. شبیه این ماجرا یک بار دیگر هم تکرار شد و امام کاظم(ع)، این بار هم خیلی صریح موضع گرفتند و امکان دفاع از هارون سلب شد. وی با شرمندگی خطاب به یکی از نزدیکانش به نام عیسی بن جعفر می گوید: دیدی چگونه حق حاکمیت پدرش را به اثبات رساند؟! این نمونه ها نشان می دهد که حکام بنی عباس با سوء استفاده از خویشاوندی پیامبر(ص) نه تنها در جهت تثبیت حکومت غیرمشروع خود قدم برمی داشتند، بلکه جسارت را به حدی رسانده بودند که در مقابل ائمه معصومین(ع) موضع گرفته و آنان را فرزندان رسول... (ص)، نمی دانستند. گفتید که امامان شیعه(ع)، حتی در اوج محدودیت هم از اندیشه تشکیل حکومت دینی عدول نکرده اند. تاریخ درباره موضعگیری امام کاظم(ع) در این زمینه، چه نظری دارد؟ برای تبیین و اثبات این هدف محوری امام(ع)، ناگزیر به طرح چند نمونه از موضعگیری های سیاسی و صریح ایشان در این زمینه هستیم. به عنوان مثال، در یکی از مواردی که امام کاظم(ع) را به قصر خلیفه عباسی احضار کرده بودند، هارون الرشید با غرور و تکبر از امام پرسید: این قصر از آن کیست؟ وی با این سؤال می خواست جاه و جلال ظاهری خود را به رخ حضرت بکشد. حضرت کاظم(ع) هم خیلی صریح در جواب فرمود: این منزل، منزل فاسقان است. پس از آن ادامه دادند که: "این خانه در حال آبادی از صاحب اصلی گرفته شد و هر وقت زمینه باز پس گیری و عمران و آبادی آن فراهم شد، بیدرنگ آن را پس خواهد گرفت". از همین جمله امام(ع) می توان استفاده کرد که آن حضرت، به دنبال زمینه سازی برای باز پس گیری حکومت از دست ظالمان و تشکیل حکومت عدل اسلامی در میان مردم بوده اند. در نمونه دیگری از این احضارها داریم که هارون الرشید خطاب به امام کاظم(ع) اظهار داشت، می خواهد فدک را به آن حضرت باز گرداند. شاید منظورش این بود که امام(ع) را از هدف اصلی باز بدارد. امام(ع) نخست جواب ندادند و هارون دوباره اصرار کرد. امام(ع) فرمودند: در صورتی حاضرم فدک را تحویل بگیرم که آن را با تمام حدودش به من باز پس دهی. هارون گفت: حدود آن را مشخص کن. امام فرمود: اگر حدود را بگویم، فدک را تحویل نخواهی داد. هارون قسم یاد کرد که چنین خواهد کرد. امام کاظم(ع)، حد اول را منطقه "عدن" معرفی کرد. حد دوم را سمرقند و بخارا خواند، حد سوم را سرزمین آفریقا ذکر کرد و حد چهارم را دریای خزر و منطقه ارمنیه قلمداد نمود که در واقع شامل تمام قلمرو حکومت اسلامی تحت سلطه عباسیان می شد. آنگاه چهره هارون برافروخته و خشمناک شد و رو به امام گفت: پس برای ما چیزی باقی نمی ماند و مجلس هم در این لحظه به هم خورد و متشنج شد. حضرت کاظم(ع) با این بیان، در واقع به هارون و دیگران فهماند که ماجرای فدک، یک امر فردی و خانوادگی نیست، بلکه غصب فدک، سبب تصرف عدوانی حق حاکمیت اهل بیت(ع) نسبت به اداره امور مسلمانان و جامعه اسلامی است. امری که به دست بنی امیه و

بنی عباس، مورد غضب و تجاوز قرار گرفته است. آیا احساس نمی کنید که موضوع تلاش های امام(ع) برای تشکیل حکومت در تبیین زندگانی پربرکت ایشان تا حدودی مورد غفلت قرار گرفته است؟ همین طور است! اصولاً عمده مخالفتها و برخورد بنی عباس با امام کاظم(ع) از اندیشه های ناب ایشان برای تحقق حکومت اسلامی و نیز از فعالیتهای سیاسی فراگیر و گسترده امام(ع) بر ضد خلفای جور حکایت دارد. امری که تحمل عباسیان را به سر آورده و احساس خطر جدی آنان را موجب شده بود؛ لذا بنا به منطق همیشگی خویش، به زندان و تبعید امام(ع) روی آوردند. آن حضرت مدتی در زندان مهدی عباسی بود. بعد اندکی در عصر خلافت هادی و بیشتر هم در زمان هارون الرشید زندانی شد. مدت زندانی شدن آن بزرگوار را، چهار سال، هفت سال، ده سال و تا چهارده سال هم نوشته اند. به نوشته مرحوم شیخ عباس قمی، به دستور هارون، امام هفتم به مدت یک سال در بصره زندانی بود. بعد از آن به بغداد منتقل شد و به مدت بیش از ده سال، در زندان هارون به سر برد. آنچه که مسلم است، اینکه اغلب عمر شریف آن امام همام، در زندانها سپری شده که طبق شواهد تاریخی، در همین ایام حضور امام در زندان نیز، بارها هارون قصد جان ایشان را کرده است. در مورد فعالیتهای سیاسی امام(ع) و مخالفت او با حکومت عباسیان، چه دلیلی را محکم تر از زندانهای پی در پی و در نهایت شهادت ایشان می توان ذکر کرد؟ ایشان همواره در خط مقدم مبارزه و پیکار با جبهه کفر، شرک و نفاق به سرکردگی خاندان عباسی قرار داشت. آنان برای موجودیت و حاکمیت غیر مشروع خود، از ناحیه امام(ع)، احساس خطر جدی می کردند و همین امر کافی بود که چنین برخورد خصمانه و ناجوانمردانه ای را در حق آن حضرت روا دارند. سؤالی که مطرح می شود این است که برای تحقق این مهم، چه شیوه هایی مد نظر امام(ع) قرار داشت؟ به نظر می رسد امام کاظم(ع)، اگر چه در واقع و در مقام ثبوت از جانب خداوند برای امامت و رهبری امت برگزیده شده بود، ولی در مقام اثبات و اجرا، در تلاش بود تا مردم را به رشد و آگاهی لازم و کافی برساند و آنها با علم و آگاهی و با علاقه، شعور و اختیار کامل خویش، آن حضرت را به امامت و رهبری خویش انتخاب نمایند و به حاکمیت او تن دهند. این همان سیره عملی پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) بود. پیامبر اولین شخصیتی بود که به رأی مردم اعتنا کرد و مردمسالاری دینی را در حاکمیتهای اسلامی نهادینه نمود. قبل از اسلام، حکومتهای پادشاهی و سلطنتی، هیچ ارزش و اهمیتی به آرای مردم نمی داد و این اسلام و پیامبر(ص) بود که مشورت با مردم و بیعت و رضایت آنها را به رسمیت شناخت. در ماجرای غدیر، وقتی پیامبر(ص)، امام علی(ع) را به جانشینی خویش برگزید، بلافاصله رأی و بیعت مردم را خواستار شد و مردم با اختیار کامل، به جانشینی آن حضرت رضایت دادند. خود آن حضرت پس از ۲۵ سال خانه نشینی، بالاخره با آرای قاطع مردم، به رهبری آنان دست یافت، اگر چه در واقع در آن ۲۵ سال هم، امام و رهبر آنان بود. امام کاظم(ع) نیز بیشتر به دنبال آن بود که مقبولیت و گرایش مردمی در سایه رشد و آگاهی آنان عینیت یابد، اگر چه بنا به دلایل و موانع مختلف، در این راه موفق نشد، ولی همانند پدران و جد بزرگوارش، به خوبی می دانست که مقبولیت مردمی، شرط اثباتی امامت و رهبری است و اگر این شرط تحقق یابد، در مرحله اجرا و مدیریت، مشکلی نخواهد بود. آن حضرت به توده مردم، به دیده احترام می نگریست. روزی هارون الرشید از آن حضرت پرسید: به من خبر آوردند که شما می گوئید: مسلمانان و مردم، نوکران و کنیزان شمایند و شما بر آنها مالک هستید، آیا این حرف درست است و شما چنین اعتقادی دارید؟ امام(ع) فوراً برآشفته و در جواب فرمود: این دروغ محض است که به ما نسبت می دهند. در حالی که ما بردگان و کنیزان را می خریم و بعد در راه خدا آزاد می کنیم. اگر مالک بودیم، نیازی به این کار نبود. علاوه بر این، ما با آنها بر سر یک سفره می نشینیم، با هم غذا می خوریم، دختران و پسران آنها را دختران و پسران خود خطاب می کنیم و با جمیع مردم، چنین رفتاری داریم. اما ادعای ما این است که اهل بیت و امامان شیعه(ع)، بر جمیع خلایق، ولایت دینی و حق امامت و رهبری دارند و این، غیر از سلطنت و پادشاهی است که برخی جاهلان این دو را با هم خلط می کنند و قدرت تفکیک آن دو را از هم ندارند. اگرچه امام کاظم(ع) در آن عصر آشفته نتوانست به تشکیل حکومت دلخواه خویش دست یابد، ولی پس از ۱۴ قرن، یکی از فرزندان آن امام همام، با الهام از همان شیوه مبارزاتی امام هفتم(ع)، قد علم

کرد و پس از سالها تلاش، مقاومت و خون دل خوردن، توانست مقبولیت عامه مردم را در سطح گسترده به سوی خود جلب نماید. یک رژیم دو هزار و پانصد ساله را از بیخ و بن برکند و حکومت جمهوری اسلامی ایران را به جای آن بنیان نهد. امام(ره) در فروردین سال ۵۸ طی همه پرس‌و‌پرسی تاریخی، حکومت جمهوری اسلامی را به آرای ملت ایران گذاشت. معظم له با الهام از سیره امامان معصوم و حضرت کاظم(ع)، خواست به بیعت، رضایت و مقبولیت مردمی ارج گذارد و مردم را در سرنوشت خودشان سهیم و فهیم نگهدارد. چنانکه در حکومت جهانی منجی عالم بشریت حضرت مهدی(عج) نیز این سیره، عملی خواهد شد. زیرا مقبولیت و گرایش مردم در سطح جهانی، شرط اساسی برای به وجود آمدن این حکومت است و ما اگر آرزوی تحقق و تشکیل چنین حکومتی را داریم باید از همین امروز با الهام از مکتب امام کاظم(ع)، تلاش کنیم تا زمینه گرایش مردمی و مقبولیت عمومی برای پذیرش چنین حکومتی در سطح جهانی، عینیت یابد و مردم، با عشق و علاقه و شور و اختیار کامل، به دنبال آن باشند. آن وقت است که ظهور و حضور آن امام بزرگ، در میان امت، حتمی خواهد شد. منبع: روزنامه قدس

### حفظ نظام و استمرار نهضت در کلام امام راحل

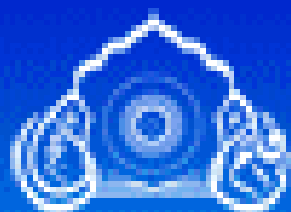
حفظ نظام و استمرار نهضت در کلام امام راحل \* حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرایض است. \* حفظ نظام از واجبات شرعیه و عقلیه است. \* ملت بزرگ اسلامی مصمم است به نهضت اسلامی خود ادامه دهد و اجازه دخالت خیانتکاران را در کشور خود ندهد. \* ما برایمان واجب عقلی است، واجب شرعی است که در این موقع دنبال بکنیم و این نهضتی که ایران بپا کرده است به آخر برسانیم. \* به ملت عزیز ایران توصیه می‌کنم که نعمتی که با جهاد عظیم خودتان و خون جوانان برومندان به دست آوردید، همچون عزیزترین امور قدرش را بدانید و از آن حفاظت و پاسداری نمایید. \* به ملت شریف ایران وصیت می‌کنم که در جهان، حجم تحمل زحمتهای و رنجها و فداکاریها و جان نثاریها و محرومیتها، مناسب حجم بزرگی مقصود و ارزشمندی و علو رتبه آن است. \* وقتی مقصد الهی شد، راه هر چه مشکل باشد \_ چون مقصد الهی است \_ باید به نظر آسان باشد. \* ما اگر حق را نصرت نماییم نباید در انتظار نصرت حق باشیم. \* شما بدانید: هر چه تبلیغات دنیا و شیاطین دنیا برضد شما می‌گویند، دلیل بر قدرت شماست. \* تا این نهضت هست از هیچ (چیز) نترسید، و اصلاً ترس در دل خود راه ندهید. \* مشکلات (به) دنبال هر انقلابی اجتناب ناپذیر است، لکن مشکلاتی نیست که نشود جبران کرد. \* باید در حفظ دین مقدس و اسلام عزیز و جمهوری اسلامی استقامت کنیم، و مشکلات را با استقبال و استقامت انقلابی رفع نماییم. \* خدا می‌داند که اگر این نهضت شکست بخورد، تا آخر دیگر ایران روی خوش به خودش نمی‌بیند. \* اگر ایران شکست بخورد شوق خورده است. اگر ایران شکست بخورد مستضعفین شکست خورده اند. \* اگر این نهضت بخوابد، این آتشی که در دل مردم روشن شده است، اگر این بخوابد و این آتش خاموش بشود، دیگر امکان ندارد این نهضت پیدا بشود یا شبیه آن پیدا بشود. \* اگر به واسطه بعضی از جهالت‌ها لطمه‌ای به این نهضت بزرگ وارد بشود، مُعاقبید پیش خدای تبارک و تعالی، توبه تان مشکل است قبول بشود؛ چون به حیثیت اسلام لطمه وارد می‌شود. \* همه به فکر این خون‌های به نا حق ریخته باشید، به فکر این معلولین عزیزمان باشید به فکر این آوارگان جنگ باشید و به فکر پیشرفت اسلام؛ نه به فکر اینکه «من باید و تو نباید!»، «من هستم و تو نیستی!». \* امروز روزی است که اگر \_ خدای نخواسته \_ ما در این نهضت شکست بخوریم، شکست خوردیم تا آخر. \* ملت با تمام قوا باید در مقابل دسیسه‌ها مقاومت کند. \* اگر شما گمان کنید که دیگر پیروز شدید و باید بروید سراغ کسب و کارتان، و بی‌اعتنا باشید راجع به مقدراتتان، من خوف این را دارم که شکست بخورید. \* امروز هم شما نباید از کید ساحران و وسوسه خناسان غافل باشید. \* قوی باشید! برومند باشید! و از هیاهوی دنیا هیچ وقت به خودتان هراس راه ندهید. منبع: [www.imam-khomeini-isf.com](http://www.imam-khomeini-isf.com) /خ



## درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم جاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱) با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹ بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند. مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است. اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید. از جمله فعالیتهای گسترده مرکز: الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ... د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای و راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴) ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خود کار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ... ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ... ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ وب سایت: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) ایمیل: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com) فروشگاه اینترنتی: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com) تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۲۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱) نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی

این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله. شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۱۹۷۳-۳۰۴۵ و شماره حساب شبها: ۵۳-۶۰۹-۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-۰۱۸۰-IR۹۰ به نام مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید ارزش کار فکری و عقیدتی الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام :- هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید». التفسیر المنسوب الی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟». [سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد». مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

