

مرکز مدیریت حوزه های علمیه
دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۴۲۶۱۳

مرحله شناخت

حکومت اسلامی

حکومت اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



حکومت اسلامی

در اندیشه سیاسی اسلام

احمد واعظی

فهرست مطالب

سخن مرکز تألیف متون درسی حوزه..... ۱۷

دیباچه..... ۲۱

فصل اول: دین و سیاست..... ۲۳

مقدمه..... ۲۵

درس اول: سیاست و مسائل اساسی آن..... ۲۶

علم سیاست و فلسفه سیاسی..... ۲۸

چکیده..... ۳۲

پرسش..... ۳۳

درس دوم: اسلام و سیاست..... ۳۴

ادله دخالت اسلام در عرصه سیاست..... ۳۷

فلسفه سیاسی و فقه سیاسی اسلام..... ۳۹

چکیده..... ۴۱

پرسش..... ۴۲

۴۳	درس سوم: معنای حکومت دینی.....
۴۴	معنای حکومت و دولت.....
۴۵	تعریف‌های مختلف از حکومت دینی.....
۴۷	ارزیابی تعریف‌های چهارگانه.....
۴۹	چکیده.....
۵۰	پرسش.....
۵۱	درس چهارم: قلمرو مرجعیت دین در سیاست.....
۵۲	حکومت و ابعاد سیاسی آن.....
۵۴	قلمرو مرجعیت دین.....
۵۷	چکیده.....
۵۸	پرسش.....
۵۹	درس پنجم: منکران حکومت دینی.....
۶۱	جدایی اسلام از سیاست.....
۶۳	تجربه تاریخی حکومت دینی.....
۶۶	چکیده.....
۶۷	پرسش.....
۶۸	درس ششم: سکولاریزم و انکار حکومت دینی.....
۶۸	معنا و محتوای سکولاریزم.....
۷۲	دین و سکولاریزم.....
۷۵	چکیده.....
۷۶	پرسش.....
۷۷	درس هفتم: ادله سکولارها بر نفی حکومت دینی (۱).....
۷۷	دلیل اول.....
۷۹	پاسخ دلیل اول.....
۸۲	چکیده.....

فهرست مطالب / ۷

۸۳.....	پرسش.....
۸۴.....	درس هشتم: ادله سکولارها بر نفی حکومت دینی (۲).....
۸۴.....	دلیل دوم.....
۸۵.....	پاسخ دلیل دوم.....
۸۹.....	چکیده.....
۹۰.....	پرسش.....
۹۱.....	برای مطالعه بیشتر.....

فصل دوم: اسلام و حکومت ۹۳

۹۵.....	مقدمه.....
۹۶.....	درس نهم: پیامبر اکرم ﷺ و تأسیس حکومت (۱).....
۹۷.....	رسالت منهای حکومت.....
۹۹.....	پاسخ استدلال اول.....
۱۰۰.....	پاسخ استدلال دوم.....
۱۰۳.....	چکیده.....
۱۰۴.....	پرسش.....
۱۰۵.....	درس دهم: پیامبر اکرم ﷺ و تأسیس حکومت (۲).....
۱۰۶.....	پاسخ به نظریه جابری.....
۱۰۸.....	الاهی بودن حکومت پیامبر ﷺ.....
۱۱۳.....	چکیده.....
۱۱۴.....	پرسش.....
۱۱۵.....	درس یازدهم: ولایت سیاسی پس از پیامبر اکرم ﷺ.....
۱۱۷.....	اهل سنت و نظریه خلافت.....
۱۲۱.....	چکیده.....

۱۲۲.....	پرسش.....
۱۲۳.....	درس دوازدهم: اندیشهٔ سیاسی شیعه.....
۱۲۶.....	اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت.....
۱۲۹.....	چکیده.....
۱۳۰.....	پرسش.....
۱۳۱.....	درس سیزدهم: تأثیر بیعت و شورا در تعیین ولایت سیاسی (۱).....
۱۳۲.....	معنای بیعت و انواع آن.....
۱۳۴.....	روایات مؤید نظریهٔ انتخاب.....
۱۳۵.....	فضای صدور این روایات.....
۱۳۸.....	چکیده.....
۱۳۹.....	پرسش.....
۱۴۰.....	درس چهاردهم: تأثیر بیعت و شورا در تعیین ولایت سیاسی (۲).....
۱۴۱.....	شواهد جدلی بودن این روایات.....
۱۴۷.....	چکیده.....
۱۴۸.....	پرسش.....
۱۴۹.....	برای مطالعهٔ بیشتر.....
۱۵۱.....	فصل سوم: معنا، تاریخچه و ادلهٔ ولایت فقیه.....
۱۵۳.....	مقدمه.....
۱۵۴.....	درس پانزدهم: معنای ولایت فقیه.....
۱۵۵.....	ماهیت ولایت.....
۱۵۷.....	دو گونه ولایت در فقه اسلامی.....
۱۵۹.....	چکیده.....
۱۶۰.....	پرسش.....

فهرست مطالب / ۹

درس شانزدهم: ولایت انتصابی در مقابل وکالات و نظارت فقیه.....	۱۶۱
تفاوت انتصاب به ولایت با وکالت و نظارت.....	۱۶۳
چکیده.....	۱۶۷
پرسش.....	۱۶۸
درس هفدهم: تاریخچه ولایت فقیه (۱).....	۱۶۹
چکیده.....	۱۷۵
پرسش.....	۱۷۶
درس هجدهم: تاریخچه ولایت فقیه (۲).....	۱۷۷
چکیده.....	۱۸۴
پرسش.....	۱۸۵
درس نوزدهم: ولایت فقیه، مسأله‌ای کلامی یا فقهی؟.....	۱۸۶
معیار کلامی یا فقهی بودن یک مسأله.....	۱۸۶
بعد کلامی ولایت فقیه.....	۱۸۹
چکیده.....	۱۹۲
پرسش.....	۱۹۳
درس بیستم: ادله اثبات ولایت فقیه (۱).....	۱۹۴
اثبات ولایت عامه فقیه از باب حسب.....	۱۹۵
ادله روایی ولایت فقیه.....	۱۹۷
الف) توقیع امام زمان علیه السلام	۱۹۷
چکیده.....	۲۰۱
پرسش.....	۲۰۲
درس بیست و یکم: ادله اثبات ولایت فقیه (۲).....	۲۰۳
ب) مقبوله عمر بن حنظله.....	۲۰۳
ج) مشهوره ابی خدیجه.....	۲۰۷

- ۲۱۰.....چکیده
- ۲۱۱.....پرسش
- ۲۱۲.....درس بیست و دوم: ادله اثبات ولایت فقیه (۳)
- ۲۱۲.....پاسخ به پاره‌ای ابهامات ولایت انتصابی
- ۲۱۵.....روایات مؤید ولایت فقیه
- ۲۱۵.....۱. صحیحہ قدّاح:
- ۲۱۶.....۲. مرسله صدوق علیه السلام:
- ۲۱۹.....چکیده
- ۲۲۰.....پرسش
- ۲۲۱.....درس بیست و سوم: دلیل عقلی بر ولایت فقیه
- ۲۲۳.....دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه
- ۲۲۵.....دلیل عقلی مرکب
- ۲۲۷.....چکیده
- ۲۲۸.....پرسش
- ۲۲۹.....برای مطالعه بیش‌تر
- فصل چهارم: ویژگی‌های حکومت دینی و پاسخ برخی شبهه‌ها** ۲۳۱
- ۲۳۳.....مقدمه
- ۲۳۴.....درس بیست و چهارم: فلسفه ولایت فقیه
- ۲۳۶.....تشکیک در اشتراط فقاہت
- ۲۳۸.....دفاع از لزوم ولایت سیاسی فقیه
- ۲۴۱.....چکیده
- ۲۴۲.....پرسش
- ۲۴۳.....درس بیست و پنجم: ویژگی‌ها و شرایط رهبری
- ۲۴۳.....الف) فقاہت

فهرست مطالب / ۱۱

۲۴۵	 (ب) عدالت
۲۴۷	 (ج) عقل، تدبیر و توانایی، امانت
۲۴۸	 اعتبار اعلمیت در فقه
۲۵۲	 چکیده
۲۵۳	 پرسش
۲۵۴	 درس بیست و ششم: قلمرو تبعیت از رهبری
۲۵۴	 جایگاه رهبری در نظام ولایی
۲۵۷	 اقسام مخالفت
۲۵۸	 امکان مخالفت با ولیّ فقیه
۲۶۲	 چکیده
۲۶۳	 پرسش
۲۶۴	 درس بیست و هفتم: حکم حکومتی و مصلحت
۲۶۴	 اقسام حکم
۲۶۴	 (الف) حکم شرعی
۲۶۵	 (ب) حکم قاضی
۲۶۶	 (ج) حکم حکومتی
۲۶۷	 مبنای صدور حکم حکومتی
۲۶۹	 احکام اولی و ثانوی
۲۷۱	 چکیده
۲۷۲	 پرسش
۲۷۳	 درس بیست و هشتم: حکم حکومتی و ولایت مطلقه فقیه
۲۷۵	 ولایت مطلقه فقیه
۲۸۱	 چکیده
۲۸۲	 پرسش

۱۲ / حکومت اسلامی

- درس بیست و نهم: اهداف و وظایف حکومت دینی (۱)..... ۲۸۳
- ماهیت حکومت از نظر اسلام..... ۲۸۵
- اهداف حکومت دینی..... ۲۸۷
- الف) اهداف معنوی..... ۲۸۸
- چکیده..... ۲۹۱
- پرسش..... ۲۹۲
- درس سی ام: اهداف و وظایف حکومت دینی (۲)..... ۲۹۳
- ب) اهداف دنیوی..... ۲۹۳
- وظایف کارگزاران حکومت دینی..... ۲۹۷
۱. رعایت تقوای الهی..... ۲۹۷
۲. شایسته سالاری..... ۲۹۸
۳. زهد و ساده زیستی..... ۲۹۹
۴. تساوی در حقوق اجتماعی..... ۲۹۹
۵. تماس مستقیم با مردم..... ۳۰۰
۶. فقرزدایی و تأمین اجتماعی..... ۳۰۱
- چکیده..... ۳۰۲
- پرسش..... ۳۰۳
- درس سی و یکم: حکومت دینی و دموکراسی (۱)..... ۳۰۴
- ماهیت دموکراسی..... ۳۰۵
- ناسازگاری ذاتی اسلام و دموکراسی..... ۳۰۸
- چکیده..... ۳۱۱
- پرسش..... ۳۱۲
- درس سی و دوم: حکومت دینی و دموکراسی (۲)..... ۳۱۳
- امکان سازگاری دین و دموکراسی..... ۳۱۳
- ناسازگاری ولایت فقیه با دموکراسی..... ۳۱۵
- پاسخ به شبهه..... ۳۱۶

فهرست مطالب / ۱۳

آفات دموکراسی.....	۳۱۷
چکیده.....	۳۱۹
پرسش.....	۳۲۰
برای مطالعه بیش تر.....	۳۲۱
اهم منابع.....	۳۲۳
الف) عربی.....	۳۲۳
ب) منابع فارسی.....	۳۲۶

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

رفتار تدوین متون درسی حوزه های علمیّه

مقدمات

سخن مرکز تألیف متون درسی حوزه
دیباچه

رفتار تدوین متون درسی حوزه های علمیّه

سخن مرکز تألیف متون درسی حوزه

«السَّلامُ عَلَى الْإِمَامِ الْمَهْدِيِّ الَّذِي يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا»

آبشار دانش، دراز زمانی بر دامن حوزه فرو می‌بارد و از آن جا به دشت سبز سینه‌ها. این، در روزگاری بود که حوزه، به سان دشت تشنه، آغوش بر جویبارهای دانش گشوده بود و گونه‌گون دانش‌ها را در بر می‌کشید و در کارگاه اندیشه خود، سره را از ناسره جدا می‌ساخت.

حوزه با زمان پیش می‌رفت و با دانش‌های روز در می‌آمیخت و نیازهای خود و جامعه را از دل آن‌ها بیرون می‌کشید. حرکت، رویش، و جوشش، تمام زوایای حوزه را فرا گرفته بود. در هر عرصه‌ای که گام می‌گذاشت، سخنی نو داشت و دریچه‌ای جدید به روشنایی می‌گشود. پرتو از قرآن و سنت می‌گرفت و در پرتو قرآن و سنت سیر می‌کرد. علم، گمشده پروردگار این حوزه بود. در هر جا که گام می‌نهادند، به هر کانونی که در می‌آمدند، در هر محفلی که بار می‌یافتند، در هر قلمروی که ره می‌پویدند، بر سر هر چشمه‌ای که رحل می‌افکندند، در پی گمشده خود بودند که بیایند

و برگیرند و به گاه نیاز، به کار بندند. حقیقت جو بودند و در پی حقیقت روان. اگر اندیشه‌ای را نقد می‌کردند، اگر نوشته‌ای را به بوته بررسی می‌نهادند، در پی آن بودند که غبار از چهره حقیقت بسترند و راه روشن را بنمایانند و به سرچشمه خورشید ره گشایند. بسیاری از آنان، هم در فقه، اصول، کلام، تفسیر، فلسفه، و ادبیات، نگارش‌هایی داشتند و هم در علوم دیگر، مانند ریاضیات و طب. پرتکاپو بودند و خستگی‌ناپذیر. با سستی، تن‌پروری، و راحت‌جویی میانه‌ای نداشتند. مرد عرصه‌های کار بودند و تلاش. برای رسیدن به قلّه‌های دانش، همیشه در حرکت بودند و خیزش. گردنه‌های دشوارگذر و راه‌های پرپیچ و خم را می‌پیمودند تا به افق روشن دانش برسند و تمدنی زیبا و پرشکوه پدید آورند.

آن‌چه را گفته آمد، می‌شود از آثار علمی به جای مانده از دوره‌های گوناگون و نیز از نقشی که عالمان و دانش‌آموختگان حوزه‌های نجف، بغداد، حله، ری، اصفهان، قم، جبل عامل، و... در جهان اسلام و در رشد و تعالی فکری مسلمانان داشته‌اند، به درستی فهمید.

امروزه اگر حوزه بر آن است که شکوه آفریند و با انقلاب نور، هماهنگ و هم‌آوا شود، ناگزیر باید در صحنه‌های گونه‌گونی همزمان، تلاش کند و همه‌سویه و ژرف بیندیشد، پیدا است که از جمله کارهای بایسته در این عرصه، تدوین متون آموزشی است.

پیش از این، صاحب‌نظران و بزرگانی مانند آیت الله شهید صدر و مرحوم شیخ محمد رضا مظفر رحمته‌الله گام‌هایی بلند در این راه برداشته‌اند. این مرکز همه آن تلاش‌ها را ارج می‌نهد و خود را ادامه‌دهنده کوچک راه آن بزرگان و ملهم از آنان می‌داند.

ناگفته پیداست که هرگز در صدد نیستیم کاری کنیم تا بنیۀ علمی دانش پژوهان حوزه سست گردد یا از ژرفایی و عمق و دقت دروس کاسته شود؛ بلکه تلاش می کنیم تا با بهره گیری از ارشاد و راهنمایی زعمای حوزه و مدرّسان و صاحب نظران، در زمینه هایی که احساس نیاز می شود، متونی پدید آوریم که علاوه بر دارا بودن ضوابط درسی، بر عمق و دقت و غنای علمی دانش پژوهان حوزه بیفزایند و به شکلی سهل تر و در مدّتی کوتاه تر، مطالب افزون تری به آنان بیاموزند.

این مرکز، جوانه ای است شاداب بر پیکر تنومند و کهن و ریشه دار حوزه که امید است با همراهی و همکاری بزرگان و مدرّسان و صاحب نظران، بپاید و دوام یابد و گامی هرچند کوتاه در راه تمامی حوزه های علوم دینی بردارد. از این رو، با فروتنی، از همه این بزرگواران، انتظار همدلی و همراهی داریم و با خضوع از ایشان می خواهیم از ارائه طریق و راهنمایی و انتقاد و اظهار نظر دریغ نورزند و از این رهگذر، موجبات خشنودی صاحب حوزه، حضرت بقیۀ الله الأعظم علیه السلام را فراهم آورند.

بنای مرکز بر این است که همواره بهسازی و اصلاح و رفع نقایص متون درسی بکوشد و به مجرد این که اصلاح، تکمیل، و یا تعویض متنی را لازم دید، به آن اقدام ورزد.

کتاب حاضر که نخستین متن آموزشی در حوزه، در زمیۀ حکومت اسلامی و اندیشۀ سیاسی اسلامی است، به خامۀ استاد حجۀ الاسلام حناب آقای شیخ احمد واعظی از فاضلان برجستۀ حوزه به منظور تدریس در دورۀ سطح یک حوزه، تألیف شده است که این مرکز پس از بررسی و ویرایش علمی و زبانی، آن را منتشر می کند.

از مؤلف بزرگوار که دعوت ما را برای تألیف این اثر پذیرفتند، همچنین از حجج اسلام آقایان مصطفی جعفرپیشه، سید علی حسینی، و سید جواد ورعی که پیش از چاپ،

این اثر را بررسی و نکاتی را یادآوری کردند، و نیز از جناب آقای محسن صادقی که آن را ویراستند، سپاسگزاریم.

از همه صاحب نظران و مدرّسان تقاضا می شود که انظار خود را در خصوص اثر حاضر به نشانی «قم، بلوار امین، مدرسه معصومیه، مرکز تألیف متون درسی حوزه» با ما درمیان گذارند.

مرکز تألیف متون درسی حوزه

دیباچه

حوزه‌های علمیه در طول تاریخ پرافتخار خویش، همواره مرزبان توانا و بصیر حریم‌های اعتقادی جوامع اسلامی - شیعی بوده‌اند. عمق علمی، تیزبینی و دردآشنایی و تعهد و ایمان راسخ به مکتب، سلاح حوزویان در این مجاهدت طولانی و خستگی‌ناپذیر بوده است.

حوزه امروز ما در مرزبانی اعتقادی باید بار مسئولیت سنگین‌تری را بر دوش کشد؛ زیرا امواج دین‌گریزی و دگراندیشی و بدفهمی و سست‌ایمانی، جوامع بشری را بیش از هر زمان دیگر تهدید می‌کند. پیروزی انقلاب اسلامی ایران بر بار مسئولیت حوزه‌های علمیه افزود؛ زیرا ترکیب دین و سیاست و تعهد حکومت به دین و آموزه‌های آن، ضرورت تبیین و تنقیح تعالیم دینی در زمینه مباحث اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، و حقوقی را بر همگان آشکار ساخت. حوزه در روزگار معاصر، نه تنها باید در مقابل هجوم شبهه‌های گوناگون فکری سنگربانی کند، بلکه باید در تبیین و تدوین مباحث کلان اجتماعی اسلام نیز بکوشد و این دین حنیف را متناسب با اقتضائات عصر و زمانه، پیش روی مشتاقان هدایت و رستگاری قرار دهد.

ادای این وظایف سنگین، مستلزم آن است که طلاب جوان حوزه‌های علمیه در

کنار اشتغال به متون درسی رسمی، به فراگیری مباحث فکری روز نیز اهتمام ورزند. به لطف خداوند متعال و عنایات خاص حضرت ولی عصر علیه السلام شورای عالی و مرکز مدیریت حوزه علمیه قم گام‌های مؤثری در این مسیر برداشته است. یکی از این اقدامات گنجاندن درس اندیشه سیاسی اسلام در برنامه رسمی طلاب سطح یک حوزه است. کتاب حاضر به منظور تأمین این هدف به رشته تحریر درآمده است و صاحب قلم کوشیده است که مطالب را تا آن‌جا که ممکن است به گونه‌ای روان و سهل التناول تحریر کند.

این اثر در چهار فصل تدوین یافته و در پایان هر فصل، منابعی برای مطالعه بیشتر معرفی شده است و ضمن تبیین ابعاد مختلف اندیشه سیاسی اسلام، به مهم‌ترین شبهات رایج در این گونه مباحث پاسخ می‌دهد. هر فصل، مشتمل بر چند درس و کتاب مجموعاً ۳۲ درس معادل دو واحد درسی است. از خداوند متعال مسألت دارم که این خدمت ناچیز را از این کم‌ترین به لطف و کرمش قبول فرماید و بر مجد و عظمت حوزه‌های علوم دینی بیفزاید.

احمد واعظی

محرم الحرم ۱۴۲۲

فروردین ۱۳۸۰

فصل اول: دین و سیاست

- درس ۱: سیاست و مسائل اساسی آن
درس ۲: اسلام و سیاست
درس ۳: معنای حکومت دینی
درس ۴: قلمرو مرجعیت دین در سیاست
درس ۵: منکران حکومت دینی
درس ۶: سکولاریزم و انکار حکومت دینی
درس ۷: ادلة سکولارها بر نفی حکومت دینی (۱)
درس ۸: ادلة سکولارها بر نفی حکومت دینی (۲)

رفتار تدوین متون درسی حوزه های علمیّه

مقدمه

نسبت دین و سیاست از مهم‌ترین مباحث فکری جوامع اسلامی در دهه‌های اخیر است. پیروزی انقلاب ایران و تشکیل نظام جمهوری اسلامی، ابعاد این بحث را گسترش بخشید و مقوله حکومت دینی را به کانون توجه بسیاری از نویسندگان و متفکران ساخت.

در فصل حاضر، سعی شده است زوایای مختلف بحث از نسبت دین و سیاست روشن شود و تصویری گویا از معنای حکومت دینی ارائه گردد. نظریه حکومت دینی با مخالفت جدی گروهی از نظریه‌پردازان سیاسی روبه‌رو است. از این رو، در این فصل به منکران حکومت دینی نیز پرداخته‌ایم و ضمن طبقه‌بندی مخالفت‌ها، ادله برخی از آنان را پاسخ گفته‌ایم.

درس اول: سیاست و مسائل اساسی آن

انسان، موجودی اجتماعی است؛ زیرا نیازهای گوناگون عاطفی، اقتصادی، و فرهنگی، او را به سمت تشکیل اجتماع و زندگی جمعی سوق می‌دهد. خانواده، عشیره، قبیله، دهستان، شهر، کشور و ملت، همگی جلوه‌های متنوع و مختلف حیات جمعی بشر و گرایش وی به زیست اجتماعی است. در حیات اجتماعی، منافع و نیازهای افراد به یکدیگر گره می‌خورد. بنابراین، مواردی پیش می‌آید که به کل جامعه مربوط است و هر فرد به تنهایی نمی‌تواند درباره آن تصمیم بگیرد. برای نمونه، اگر به یک قبیله توجه کنیم، گرچه تک‌تک افراد آن در پاره‌ای از مسائل خود تصمیم می‌گیرند و بر اساس تشخیص فردی خود عملی را انجام می‌دهند، اما در باب مسائلی نظیر جنگ یا صلح با قبیله دیگر نمی‌توانند تصمیم فردی اتخاذ کنند؛ زیرا جنگ و صلح مقوله‌ای است که به کل جامعه مربوط می‌شود و امری شخصی و فردی نیست که آحاد جامعه هر یک به طور جداگانه درباره آن تصمیم‌گیری و به تشخیص فردی خود عمل کنند.

این حقیقت که در هر اجتماع کوچک یا بزرگ، پاره‌ای مسائل و مشکلات جمعی وجود دارد که نیازمند تصمیم‌گیری کلی و کلان است، انسان‌ها را به پذیرش مقوله «ریاست» ترغیب کرده است. در طول تاریخ بشر، هر جا اجتماعی وجود داشته

است، عنصر راست جزء لاینفک آن بوده است. هر جامعه‌ای، با هر شکل معیشتی، فرد یا افرادی را به عنوان رئیس، حاکم، امیر، والی، سلطان، و مانند آن به منظور تدبیر امور کلان اجتماعی خویش به رسمیت شناخته است.

در هر اجتماع بشری، فرد یا افرادی دارای «اقتدار سیاسی» هستند و مدیریت و تدبیر امور مختلف حیات جمعی آن جامعه را بر عهده دارند. بنابراین، می‌توان «سیاست»^۱ را چنین تعریف کرد:

سیاست، عبارت از مدیریت، تدبیر و تصمیم‌گیری در باب مسائل و رویدادهای کلان یک جامعه است. این سرپرستی و تدبیر، شامل رفع معضلات، انتظام بخشیدن به امور، برنامه‌ریزی و اجرا نیز می‌شود.

معانی دیگری نیز برای سیاست وجود دارد. برای نمونه، اگر به جنبه‌های عملی توجه داشته باشیم، می‌توانیم سیاست را به تلاش برای کسب قدرت سیاسی و حفظ و تقویت آن تفسیر کنیم؛ یا اگر به جنبه‌های نظری توجه داشته باشیم، می‌توانیم سیاست را

۱. سیاست از ریشه «سوس» است و در لغت به معنای ریاست، پروراندن و تنبیه و سزا دادن و تصدای امور رعیت است. ابن منظور گوید:

«السُّوسُ: الرِّیاسةُ، یقال: ساسوهُم سَوْساً... و ساس الأمرَ سیاسةً: قلم به...» (لسان العرب، ج ۶، ص ۱۰۸، «سوس»).

فیروزآبادی گوید:

«سُستُ الرِّعیةِ سیاسةٌ: أمرُها وَ نَهیُها... و سوسَ فلانٌ أمرَ الناسِ...: صیرَ ملکاً» (القاموس المحیط، ص ۷۱۰، «سوس»).

فرهنگ‌های سیاسی، معانی متنوعی برای اصطلاح سیاست ذکر کرده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

سیاست، فن حکومت بر جوامع انسانی است.

سیاست، اخذ تصمیم درباره مسائل ناهمگون است.

سیاست، مجموعه تدابیری است که حکومت به منظور اداره امور کشور اتخاذ می‌کند.

سیاست، علم قدرت است که دولت به کار می‌برد تا نظم اجتماعی را تأمین کند.

به مطالعه در باب قدرت سیاسی و ساختار دولت و انحای روابط میان نهادهای درونی حاکمیت سیاسی تعریف کنیم.

به هر تقدیر، سیاست و مباحث مربوط به اقتدار سیاسی و تدبیر امور اجتماع، از گذشته تا به حال، مورد توجه صاحبان فکر و اندیشه بوده است. کتاب جمهوری افلاطون و سیاست ارسطو و مدینه فاضله ابونصر فارابی، شاهد آن است که مقوله سیاست از دیرباز دغدغه جدی متفکران بزرگ بوده است. پیچیده شدن روز افزون جوامع بشری و درآمیختگی گسترده انواع روابط اجتماعی و حجم فزاینده مناسبات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی جوامع بشری با یکدیگر، مباحث سیاسی را از اهمیت خاصی برخوردار کرده است و بر غنا و گستردگی مباحث آن افزوده است.

علم سیاست و فلسفه سیاسی

مسائل مندرج در ذیل عنوان سیاست، بسیار متنوع است. واژه‌هایی نظیر «علم سیاست»، «فلسفه سیاسی»، «ایدئولوژی سیاسی»، «تحلیل سیاسی»، و مانند آن، هر یک به شاخه‌هایی از مطالعات و تحقیقات در زمینه‌های مربوط به سیاست اشاره دارند. برخی از این مطالعات به مباحث ملموس و عملی اختصاص دارد و برخی دیگر جنبه نظری و مبنایی دارد. سر این تنوع و گستردگی، در این نکته نهفته است که پرسش‌ها و دغدغه‌های سیاسی، انواع بسیار مختلفی است و یک شاخه از دانش سیاسی نمی‌تواند پاسخگوی همه نیازها و پرسش‌های موجود باشد. برخی از پرسش‌ها و دغدغه‌های سیاسی، جنبه عملی و کاربردی دارد؛ مثلاً یک عالم علوم سیاسی یا مدیران سیاستمداران یک کشور می‌خواهند بدانند که در روابط سیاسی با کشورهای همسایه و سایر کشورها چه موضعی اتخاذ کنند و در سطح جهانی، روابط بین الملل خود را چگونه سامان دهند. به این منظور، باید تحلیل جامعی از قطب‌بندی قدرت‌های سیاسی در

سطح جهانی و بین‌المللی داشته باشند؛ همچنان که باید ارزیابی واقع‌بینانه‌ای از آرایش نیروهای سیاسی در سطح منطقه در اختیار داشته باشند. پس از شناخت وضع موجود جهانی و منطقه‌ای، باید اهداف سیاسی و منافع ملی خود را به خوبی ترسیم کنند و به دقت مشخص نمایند که چه اهداف سیاسی کوتاه‌مدت و درازمدتی را دنبال می‌کنند. در مرحله بعد، برای وصول به این اهداف سیاسی، به نظریه‌پردازی سیاسی و برنامه‌ریزی کلان سیاسی رو آورند و این برنامه‌ها و راهکارهای سیاسی را به‌طور دقیق اجرا کنند.

این‌گونه مطالعات سیاسی که جنبه عملی و کاربردی دارد، با شاخه‌هایی نظیر «علم سیاست»، «تحلیل سیاسی» و «مطالعات راهبردی و استراتژیک» سنخیت دارد و تسلط در این فنون و شاخه‌ها به پاسخگویی به این‌گونه پرسش‌ها و دغدغه‌ها مدد می‌رساند.

دسته دیگر از پرسش‌های سیاسی ما، جنبه نظری و مبنایی دارد و در مقام مقایسه با دغدغه‌های کاربردی عالم سیاست، بنیادی‌تر و اساسی‌تر محسوب می‌شود. در این جا به پاره‌ای از این پرسش‌ها اشاره می‌کنیم:

«اساساً چرا به دولت و حکومت نیازمندیم؟»، «چه کسانی حق حکومت کردن دارند؟»، «چرا باید از حاکمان و صاحبان اقتدار سیاسی اطاعت کرد؟»، «حاکمان چه وظایفی در قبال مردم و شهروندان دارند؟»، «حکومت چه اهدافی را باید دنبال کند؟»، «دولت و حکومت به چه میزان از حق محدود کردن آزادی‌های افراد برخوردار است؟»، «آیا حکومت باید تنها به رفاه مادی و امنیت مردم بیندیشد یا آن که در قبال سعادت و خیر جامعه نیز مسئول است؟»، «چه تعریفی از خیر و سعادت جامعه وجود دارد و با چه معیارهایی مشخص می‌شود؟»، «عدالت اجتماعی چه جایگاهی در تصمیم‌گیری و اراده امور جامعه دارد؟»، «در تعارض عدالت اجتماعی با آزادی‌های اقتصادی و فردی، تقدم با کدام یک از این دو ارزش است؟».

این‌گونه پرسش‌های اساسی و بنیادین در «فلسفه سیاسی» مطالعه و بررسی می‌شود. مکاتب مختلف سیاسی که از آن به «ایدئولوژی‌های سیاسی» تعبیر می‌کنیم، براساس نوع

پاسخ به این پرسش‌ها شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، هر مکتب و ایدئولوژی سیاسی، مبتنی بر فلسفه سیاسی خاص خویش است. برای مثال، «لیبرالیسم» به عنوان یک مکتب و ایدئولوژی سیاسی، پاسخ‌های ویژه‌ای به این گونه پرسش‌ها می‌دهد که در برخی جهات کاملاً متفاوت با مکتب سیاسی دیگری به نام «سوسیالیسم» است. لیبرالیسم از فردگرایی و آزادی‌های اقتصادی و فرهنگی، دفاع می‌کند و معتقد است که نباید به بهانه عدالت اجتماعی، آزادی‌های اقتصادی و مالکیت خصوصی را تهدید و تحدید کرد. از نظر لیبرال‌ها، حیطة اختیارات دولت باید محدود شود. دولت تنها باید به رفاه و امنیت و پاسداری از چارچوب‌های اساسی حقوق بشر بیندیشد و مقولاتی نظیر سعادت و خیر و معنویت و اخلاق به حیات فردی انسان‌ها مربوط می‌شود و در چارچوب وظایف دولت و حکومت نمی‌گنجد.

در نقطه مقابل، مکتب سیاسی سوسیالیسم بر آن است که عدالت اجتماعی بالاترین ارزشی است که دولت و حکومت باید خود را به آن ملتزم بدانند. از این رو، آزادی عمل اقتصادی باید به کنترل دولت درآید و مالکیت خصوصی باید محدود و گاه حذف شود.

در این جا تذکر دو نکته لازم است:

۱. بسیاری از مسائل و مباحث مربوط به علم سیاست و تحلیل سیاسی و مطالعات راهبردی و استراتژیک، دائماً در حال نو شدن و تغییرند؛ زیرا مناسبات و روابط قدرت در سطح جهانی تبدیل و تغییرپذیر است و معادلات سیاسی منطقه‌ای و جهانی بر اثر عوامل اقتصادی و فرهنگی و سیاسی به هم می‌خورد و در نتیجه دائماً پرسش‌های نو و تازه‌ای فرا روی عالمان علم سیاست و نظریه‌پردازان سیاسی رخ می‌نماید؛ ولی مسائل و مباحث مربوط به فلسفه سیاسی از ثبات برخوردار است. پرسش‌های بنیادین و اساسی خاصی وجود دارد که ذهن و اندیشه فیلسوفان سیاسی و صاحبان مکاتب سیاسی را به خود مشغول داشته است. پاسخ‌های ویژه‌ای که هر فیلسوف سیاسی یا هر مکتب سیاسی

به این پرسش‌ها می‌دهد، چارچوب و پایه‌های یک مکتب یا ایدئولوژی سیاسی را ترسیم می‌کند و چنین نیست که بر اثر تغییرات روزمره مناسبات سیاسی کشورها و قطب‌بندی کانون‌های قدرت جهانی، این مکاتب و ایدئولوژی‌ها دچار تغییر و تبدل شوند.

۲. پرسش‌های زیادی در حیطه و قلمرو فلسفه سیاسی می‌گنجد و همان‌طور که اشاره شد، مکاتب سیاسی بر اساس نوع پاسخی که به این پرسش‌ها می‌دهند، شکل می‌گیرند و از هم متمایز می‌شوند. با وجود این، باید توجه داشت که معنای این سخن آن نیست که ایدئولوژی‌های مختلف سیاسی، وجوه اشتراک ندارند و پاسخ‌های آنان در همه مسائل فلسفه سیاسی با یکدیگر تفاوت اساسی دارد. ممکن است وجه تمایز یک مکتب سیاسی از دیگر مکاتب، تنها به سبب اختلاف در پاره‌ای از مباحث مربوط به فلسفه سیاسی باشد و در برخی جهات با دیگر مکاتب سیاسی اتفاق نظر داشته باشد. برای نمونه، سوسیال دموکراسی و لیبرال دموکراسی به عنوان دو ایدئولوژی سیاسی رقیب، در این نکته اشتراک نظر دارند که دموکراسی و مراجعه به آرای عمومی، مبدأ مشروعیت قدرت سیاسی است و حاکمان و صاحبان اقتدار سیاسی باید بر اساس آرای مردم انتخاب شوند. نقطه اساسی افتراق این دو مکتب در آن است که یکی بر عدالت اجتماعی تأکید دارد و دیگری بر آزادی و مالکیت خصوصی، یکی بر جمع‌گرایی و دیگری بر فردگرایی.

چکیده

۱. مقوله ریاست، جزء لاینفک اجتماع بشری است. هر جامعه برای تدبیر امور کلان اجتماع خویش، اقتدار سیاسی فرد یا افرادی را می‌پذیرد.
۲. سیاست به معنای تدبیر امور کلان جامعه از گذشته مورد توجه متفکران بوده است.
۳. عالم سیاست جنبه‌های متنوعی دارد. از این رو، شاخه‌های متعددی از دانش و تفکر معطوف به مسائل آن هستند.
۴. علم سیاست و تحلیل سیاسی و مطالعات راهبردی سیاست توجه خاصی به مباحث عملی و کاربردی سیاست دارند.
۵. فلسفه سیاسی به مباحث نظری و بنیادین عالم سیاست می‌پردازد.
۶. هر مکتب و ایدئولوژی سیاسی بر فلسفه سیاسی خاصی بنا نهاده شده است.
۷. مطالعات کاربردی و عملی در زمینه سیاست، دائماً با مسائل و موضوعات نو و تازه روبه‌رو می‌شوند، حال آن‌که موضوعات و مباحث مربوط به فلسفه سیاسی، اغلب مسائل بنیادین و ثابت خاصی هستند.
۸. مکاتب مختلف سیاسی ممکن است در پاره‌ای از مباحث مربوط به فلسفه سیاسی اشتراک نظر داشته باشند.

پرسش

۱. سرّ آن که هر اجتماعی بشری به پذیرش مقولّه ریاست و اقتدار سیاسی رغبت نشان می‌دهد، چیست؟
۲. سیاست را تعریف کنید.
۳. کدام شاخه از مطالعات سیاسی به بررسی جنبه‌های عملی و کاربردی سیاست می‌پردازد؟
۴. برخی از پرسش‌هایی را که در فلسفه سیاسی پاسخ گفته می‌شود ذکر کنید.
۵. لیبرالیسم به عنوان یک مکتب سیاسی از چه اموری دفاع می‌کند؟
۶. تحولات روزمره سیاسی و اقتصادی، بر کدام شاخه از مطالعات سیاسی اثر گذارند؟

درس دوم: اسلام و سیاست

حکومت یک ضرورت اجتماعی است. جامعه انسانی از آن جهت که متشکل از افراد با منافع و علاقه‌ها و سلیقه‌های متعارض و مختلف است، ضرورتاً نیازمند حکومت است. اجتماع انسانی، حتی در شکل بسیار محدود و مختصر آن مانند یک قبیله یا دهستان، نیازمند اعتبار ریاست و مرئوسیت است. اصطکاک منافع، نزاع میان افراد، حق‌کشی‌ها، و اخلال‌هایی که در نظم و امنیت عمومی پدید می‌آید، زمینه‌هایی است که وجود مرجعی برای رسیدگی به این امور و برقراری نظم و امنیت را ایجاب می‌کند. بنابراین، جامعه بدون چنین مرجعی، که آن را حکومت یا دولت می‌نامیم، ناقص خواهد بود و دوام و بقای خویش را از دست می‌دهد. این مرجع، دارای اقتدار سیاسی و قدرت تصمیم‌گیری و امر و نهی است.

حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام در مقابل خوارج که با تفکری افراطی و هرج و مرج طلبانه شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» سر می‌دادند و بر نفی وجود حکومت در جامعه اسلامی اصرار ورزیده، خواهان حکومت خدا بر خویش بودند، چنین گوید:

إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي أَمْرِهِ الْمُؤْمِنُ، وَيَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيُبْلَغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَيُجْمَعُ بِهِ الْفَيءُ، وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ،

وَيُؤْخَذُ بِهِ الضَّعِيفُ مِنَ الْقَوَى؛ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ، وَيُسْتَرَّاحَ مِنْ فَاجِرٍ.^۱

این بیان، ناظر به ضرورت وجود حکومت است و نشان می‌دهد که در جامعه بشری، اهمیت وجود حکومت به اندازه‌ای است که حتی وجود حکومت غاصبانه و ولایت سیاسی نامشروع یک فرد ناصالح، بهتر از وضعیت هرج و مرج اجتماعی و فقدان حکومت است؛ زیرا حکومت، هر چند نامشروع و ناموجه، برخی از نقص‌ها و خلل‌های اجتماعی را می‌پوشاند و بخشی از نیازمندی‌های مجتمع انسانی را تأمین می‌کند.

با مراجعه به قرآن و احادیث، این نکته آشکار می‌شود که اسلام به عنوان یک فرمان و دعوت دینی، مسلمانان را به تشکیل حکومت و تأسیس دولت فراخوانده است؛ زیرا همان‌طور که مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان یادآور می‌شود، مردم به طور ضروری، در اجتماع خود به تأسیس اعتبار ریاست و رئوسیت مبادرت می‌ورزند و برای تمثیت امور خویش به شخص یا اشخاصی ریاست و اقتدار سیاسی می‌بخشند. از این رو، قرآن، انسان‌ها را به تأسیس حکومت و سلطه سیاسی دعوت نکرده، بلکه آن را شأنی از شؤون ضروری و لازم تلقی کرده است که نیازی به دعوت و ترغیب و توصیه ندارد. آن‌چه قرآن مردم را به آن دعوت می‌کند، اتفاق و اجتماع بر محور دین است.^۲

با وجود این، آیا حکومت و سیاست به عنوان واقعیت ضروری جامعه بشری مورد توجه دین اسلام قرار نگرفته است؟ آیا این دین که خود را خاتم ادیان و دین کامل معرفی می‌کند، از کنار این واقعیت ضروری گذشته است و هیچ توصیه و فرمان هدایتی در این زمینه ندارد؟ آیا تعالی اسلامی یکسره به حیات فردی بشر و رابطه انسان با خدا محدود می‌شود و این دین شریف، تنظیم روابط اجتماعی و کیفیت اداره جامعه و نحوه سیاست و حکومت را به خود انسان‌ها و نهاده است؟ چگونه می‌توان پذیرفت، دین کاملی که از ولادت تا وفات در بسیاری از جزئیات زندگی بشر به ارشاد و هدایت

۱. نهج البلاغه، ص ۸۲، خطبه ۴۰.

۲. المیزان، ج ۳، ص ۱۴۴، ۱۴۹، ذیل آیه ۲۶ سوره آل عمران.

پرداخته است، امر مهمّ حکومت و ادارهٔ جامعه را، که تأثیر بسزایی در شخصیت و سعادت افراد دارد، به کنار نهاده و در باب شؤون مختلف آن اظهار نظر نکرده است؟ این پرسش‌ها در واقع بیانگر یک پرسش است: «آیا اسلام دارای اندیشهٔ سیاسی است؟» پاسخ مثبت به این پرسش، به معنای آن است که گرچه اسلام به اصل وجود حکومت به سبب ضروری بودن آن دعوتی نکرده، اما در باب چگونه حکومت کردن و این که چه کسانی حقّ حکمرانی دارند، اظهار نظر کرده است. همچنان که اسلام در محیط خانواده و در اجتماع بشری، روابط حقوقی افراد را تنظیم کرده، در عرصهٔ حکومت و سیاست نیز روابط متقابل حاکمان و مسؤولان با مردم را تنظیم کرده و حقوق و وظایف هر یک را تبیین کرده است.

بر اساس این دیدگاه، حذف اسلام از میدان اجتماعی و سیاست و تبدیل آن به دینی فردی و انزواطلب، موجب تحریف و جداکردن آن از حقیقت خویش است. بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، امام خمینی علیه السلام از زمرهٔ عالمان و فقیهانی بود که عمیقاً به بعد اجتماعی اسلام توجه خاص نشان داد و بر آن بود که این نگاه انزواطلبانه، ناشی از دسیسهٔ عوامل بیگانه و قدرت‌های استعماری است که می‌کوشند با القای این فکر، اسباب خمود و عقب ماندگی کشورهای اسلامی را فراهم آورند:

اسلام، دین افراد مجاهدی است که به دنبال حق و عدالتند. دین کسانی است که آزادی و استقلال می‌خواهند. مکتب مبارزان و مردم ضد استعمار است. اما این‌ها اسلام را طور دیگری معرفی کرده‌اند و می‌کنند. تصوّر نادرستی که از اسلام در اذهان عامه به وجود آورده و شکل ناقصی که در حوزه‌های علمیه عرضه می‌شود، برای این منظور است که خاصیت انقلابی و حیاتی اسلام را از آن بگیرند. مثلاً تبلیغ کردند که اسلام دین جامعی نیست؛ دین زندگی نیست؛ برای جامعه نظامات و قوانین ندارد؛ طرز حکومت و قوانین حکومتی نیاورده است.^۱

۱. ولایت فقیه، ص ۴.

ادله دخالت اسلام در عرصه سیاست

اثبات این مدعا که اسلام دینی اجتماعی است و قلمرو آن گسترده‌تر از حیات فردی و مشتمل بر تنظیم انحای روابط اجتماعی و سیاسی است، از دو راه امکان‌پذیر است:

الف) با روش استقرایی به سراغ کتاب و سنت می‌رویم و تعالیم دینی را در ابواب مختلف فقهی مطالعه می‌کنیم. این جست‌وجوی تدریجی و همه‌جانبه، مشخص خواهد کرد که آیا اسلام نظیر برخی ادیان صوفیانه و زهدگرایانه از قبیل آیین بودا و برخی شاخه‌های مسیحیت، دینی فردی و غیر مرتبط با تنظیم جنبه‌های مختلف اجتماعی است، یا آن که در کنار ترسیم رابطه عبودیت و بیان کیفیت بندگی انسان در مقابل خداوند، و تنظیم روابط حقوقی میان افراد و بیان ملکات اخلاقی و ترسیم حیات معنوی، به ابعاد اجتماعی حیات بشری نیز پرداخته است و یکی از ابعاد حیات اجتماعی بشر، مسأله حکومت و سیاست است. این روش استقرایی را «روش درون‌دینی» می‌نامیم؛ زیرا پاسخ پرسش خویش را از طریق مراجعه مستقیم به محتوای درونی دین، که در منابع اصلی آن یعنی کتاب و سنت متبلور است، دریافت می‌کنیم.

ب) راه دوم اثبات دخالت اسلام در حریم مباحث اجتماعی و سیاسی، تمسک به برخی اوصاف و ویژگی‌های این دین مبین است. ائصاف اسلام به اوصافی نظیر «دین کامل»، «دین خاتم» و این که کتاب آسمانی آن یعنی قرآن شریف «تَبَیَّانًا لِّكُلِّ شَیْءٍ»^۱ و مشتمل بر همه اموری است که هدایت و سعادت بشر متوقف بر آن است، به لحاظ عقلی و منطقی، مستلزم دخالت این دین در قلمرو مباحث اجتماعی است. این استدلال، میان کمال دین و گستره قلمرو آن به مباحث اجتماعی، ملازمه می‌بیند و فقدان هدایت دین در عرصه اجتماع و سیاست را دلیلی بر نقص و کاستی دین قلمداد می‌کند. درباره طریقه دوم استدلال، در آینده بیش‌تر سخن خواهیم گفت و در این جا به

راه اول، یعنی روش استقرایی، می‌پردازیم. امام خمینی رحمه الله در مباحث مربوط به حکومت دینی که در سال ۱۳۴۸ در نجف اشرف ایراد فرمودند، از همین راه بر دخالت اسلام در عرصه سیاست و اجتماع اقامه دلیل کردند. ایشان بر این نکته تأکید دارند که ماهیت و کیفیت قوانین اسلام و احکام شرع به گونه‌ای است که نشان می‌دهد این قوانین برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه مسلمین تشریع گردیده است. این احکام، بدون وجود و تأسیس حکومت، قابل اجرا نیستند و وظیفه شرعی مسلمین در اجرا کردن این نوع احکام، مستلزم تشکیل حکمت است. این نوع احکام در سرتاسر فقه پراکنده است و ایشان برای نمونه به برخی از آنها اشاره می‌کند.

یکی از این موارد، احکام مالی اسلام است. مالیات‌هایی که در اسلام مقرر شده است، تنها برای رفع حوایج مستمندان و سادات نیست، بلکه برای تشکیل حکومت و تأمین مخارج ضروری یک دولت بزرگ است؛ زیرا یکی از این اقلام بودجه که به بیت المال مسلمین می‌ریزد «خمس» است. طبق فقه اهل بیت علیهم السلام، از تمام منافع کشاورزی، تجارت، منابع زیرزمینی و روی زمین، و به‌طور کلی از کلیه منافع و عواید به‌طرز عادلانه‌ای خمس گرفته می‌شود. بدیهی است که درآمدی به این کثرت، برای اداره کشور اسلامی و رفع همه احتیاجات مالی آن است، و الا اداره سادات فقیه، نیازی به این مبلغ هنگفت ندارد. تعیین بودجه‌ای به این گستردگی و در کنار آن وجوب پرداخت زکات اموال، در حقیقت، برای تأمین همه نیازمندی‌های جامعه است. «جزیه» که بر اهل ذمه واجب است و «خراج» که از اراضی کشاورزی وسیعی گرفته می‌شود نیز، درآمد فوق العاده‌ای را تشکیل می‌دهد و نشان می‌دهد که مقرر شدن این قبیل منابع مالی برای اداره جامعه و تشکیل حکومت است.

یکی دیگر از این موارد، وجود احکامی است که در باب حفظ نظام اسلام و دفاع از تمامیت ارضی و استقلال امت اسلام وضع شده است. یکی از این احکام دفاعی در آیه شریف «وَأَعِدُّوا مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ»^۱ بیان شده است و

۱. انفال (۸): آیه ۶۰.

مسلمانان را به تهیه و تدارک هر چه بیش‌تر نیروی مسلح و دفاع و مراقبت و آمادگی همیشگی فرا می‌خواند.

نمونه دیگر از این نوع احکام را می‌توان در احکام جزایی اسلام و مقررات و تعالیم مربوط به احقاق حقوق دیگران ملاحظه کرد. بسیاری از این احکام یا مانند دیات هستند که باید گرفته و به صاحبانش داده شود و یا مانند حدود و قصاص باید زیر نظر حاکم اسلامی به اجرا درآید. این گونه امور، بدون برقراری یک تشکیلات حکومتی، تحقق نمی‌یابد. همه این قوانین، مربوط به سازمان دولت است و جز قدرت حکومتی، کسی از عهده این امور مهم بر نمی‌آید.^۱

فلسفه سیاسی و فقه سیاسی اسلام

پس از پذیرش این نکته که اسلام دارای بعد سیاسی است و در مجموعه تعالیم خویش بخشی را به مقوله حکومت و سیاست اختصاص داده است، این پرسش پیش می‌آید که محتوا و درون‌مایه اندیشه سیاسی اسلام، دارای چه بخش‌هایی است؟ در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان محتوای اندیشه سیاسی اسلام را شامل دو بخش دانست:

بخش نخست را «فلسفه سیاسی اسلام» و بخش دوم را «فقه سیاسی اسلام» می‌نامیم. در درس پیشین، اشاره کردیم که هر مکتب و اندیشه سیاسی باید به چند پرسش‌مبنایی و اساسی پاسخ دهد، و این گونه مباحث به فلسفه سیاسی موسوم است. بنابراین، اندیشه سیاسی اسلام نیز، باید بر پایه نظری خاص استوار باشد و به این پرسش‌های اساسی عالم سیاست پاسخ خاص و مناسب خویش را ارائه دهد. بخش دوم اندیشه سیاسی اسلام، یعنی فقه سیاسی یا «فقه الحکومه»، مشتمل بر

مباحثی نظیر نوع حکومت و شکل دولت، حقوق مردم بر حاکمان، وظایف مردم در قبال حکومت و حاکمان، حقوق اقلیت‌های مذهبی و نوع تعامل و ارتباط حکومت اسلامی (دارالاسلام) با سرزمی‌های خارج از قلمرو اسلامی (دار الکفر) است. به تعبیر دیگر، بر خلاف بخش اول که مشتمل بر مباحث نظری و پایه‌ای سیاست است، این بخش ارتباط نزدیک‌تری با جنبه‌های عملی سیاست و واقعیت‌های حقوقی و اجرایی مربوط به ادارهٔ جامعه دارد.

چکیده

۱. جامعه منهای حکومت و ریاست، ناقص و محکوم به زوال است.
۲. اسلام، حکومت را به عنوان یک ضرورت اجتماعی پذیرفته است. از این رو، مردم را به اصل تشکیل آن دعوت نکرده، بلکه در زمینه کیفیت و چگونگی آن اظهار نظر کرده است.
۳. جدا دانستن اسلام از سیاست، تحریف آشکار حقیقت این دین حنیف است.
۴. اثبات وجود بُعد اجتماعی و سیاسی برای اسلام، از دو راه امکان پذیر است:
الف. روش استقرایی و مرور تعالیم اسلامی، بهترین راه اثبات وجود بعد سیاسی و اجتماعی اسلام است.
- ب. خاتمیت دین اسلام و کامل بودن آن، شاهی بر لزوم وجود بعد اجتماعی و سیاسی آن است.
۵. برخی قوانین اسلامی، بدون وجود یک حکومت دینی صالح، قابل اجرا نیست.
۶. اندیشه سیاسی اسلام را می توان در دو بخش کلی تقسیم بندی کرد: الف) فلسفه سیاسی اسلام؛ ب) فقه سیاسی اسلام.

پرسش

۱. از کلام امیر مؤمنان (علیه السلام) در پاسخ به خوارج، در زمینه ضرورت حکومت چه استفاده‌ای می‌شود؟
۲. چرا اسلام مردم را به تشکیل اصل حکومت ترغیب نکرده است؟
۳. روش استقرایی در اثبات دخالت اسلام در سیاست چیست؟
۴. چگونه می‌توان از کامل بودن و خاتم ادیان بودن اسلام، بر لزوم دخالت آن در سیاست و اجتماع استدلال کرد؟
۵. کدام دسته از احکام اسلامی متوقف بر تشکیل حکومت اسلامی هستند؟
۶. احکام مالی اسلام چگونه بر وجود بعد سیاسی در اسلام شاهد می‌شوند؟
۷. اندیشه سیاسی اسلام شامل چه بخش‌هایی است؟

درس سوم: معنای حکومت دینی

تاریخ طولانی زندگی اجتماعی بشر، شاهد ظهور انواع حکومت‌ها و دولت‌ها است که می‌توان آن‌ها را بر اساس اوصاف و پسوندهای مختلفی از هم متمایز کرد و این حکومت‌ها را در درون تقسیم‌بندی‌های متنوعی قرار داد. برای نمونه، می‌توان آن‌ها را به حکومت‌های «استبدادی و غیر استبدادی»، «دموکراتیک و غیر دموکراتیک»، «استعمارگر و استعمار زده»، «پیشرفته و عقب مانده»، «سوسیالیستی و غیر سوسیالیستی» و مانند آن تقسیم کرد هر یک از این تقسیمات، بر اساس معیار خاصی صورت می‌پذیرد. یکی از تقسیمات ممکن در باب انحای دولت و حکومت، تقسیم آن‌ها به «حکومت دینی» و «حکومت سکولار» است.

حکومت دینی یا «دولت دینی»، اصطلاحی مرکب از واژه حکومت و دولت و ترکیب و تلفیق آن با دین است. پرسش اصلی آن است که پسوند «دینی» در این ترکیب، دقیقاً چه مضمونی را افاده می‌کند و ترکیب دین و دولت به چه معنا است؟ معیار دینی شدن یک حکومت و غیردینی و سکولار بودن آن چیست؟ پیش از پاسخ به این پرسش، مناسب است که تعریفی از حکومت و دولت ارائه کنیم.

معنای حکومت و دولت

حکومت^۱ و دولت^۲ در کاربرد گذشته و حال خود، در معانی متعددی به کار رفته‌اند که در برخی از آن‌ها مرادف یکدیگر تصور شده‌اند و در پاره‌ای از موارد به معنایی متفاوت با یکدیگر به کار رفته‌اند. برای مثال، دولت در معنای مدرن آن، معنایی متفاوت و گسترده‌تر از معنای حکومت دارد. دولت در اصطلاح مدرن آن، عبارت از اجتماع انسان‌هایی است که در سرزمین خاصی ساکن‌اند و دارای حکومتی هستند که بر آنها اعمال حاکمیت می‌کند. بر طبق این تعریف، دولت، مجموعه و واحدی است که از چهار عنصر جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت، ترکیب یافته است. بنابراین اصطلاح، حکومت مرادف با دولت نیست، بلکه بخشی از آن است. حکومت به عنوان یکی از عناصر چهارگانه تشکیل دهنده دولت، عبارت از مجموعه نهادهایی است که در یک پیوند و ارتباط تعریف شده با یکدیگر، در یک سرزمین مشخص و بر اجتماع انسانی ساکن در آن، اعمال حاکمیت می‌کنند. بنابراین، مراد از دولت ایران و دولت فرانسه، چیزی فراتر از حکومت این دو دولت است.

اما اگر دولت را قدرت سیاسی سازمان یافته‌ای که امر و نهی می‌کند، تعریف کنیم، در این صورت مرادف و هم معنا با حکومت می‌شود. بر مبنای این تعریف، دولت به قوه مجریه کشور و هیأت وزیران، که وظیفه اجرای قانون را بر عهده دارد، منحصر نمی‌شود، بلکه سایر قوای موجود در قدرت سیاسی، نظیر قوه مقننه و قوه قضائیه و قوای نظامی و انتظامی را نیز شامل می‌شود. در واقع، دولت و حکومت در این تعریف به معنای هیأت حاکمه است که مجموعه سازمان‌ها و نهادهای موجود در قدرت سیاسی حاکم بر جامعه را در بر می‌گیرد. در بحث حاضر، مراد ما از حکومت و دولت، همین معنای اخیر است و هدف ما بررسی معنای موجه و قابل قبول از ترکیب و تلفیق این معنا از حکومت و دولت با دین است.

۱. Government

۲. State

تعریف‌های مختلف از حکومت دینی

در مقام نظریه پردازی و ارائه تعریف، می‌توان تعاریف مختلفی از واژه «حکومت دینی» عرضه کرد. به تعبیر دیگر، می‌توان تفاسیر متنوع و مدل‌های گوناگونی از ترکیب و تلفیق دین و دولت ارائه کرد. روشن است که برخی از این تعاریف و تصوّرات از حکومت دینی، قابل دفاع و مقرون به صحت نیست. در این جا به اجمال برخی از آن‌ها را از نظر می‌گذرانیم:

۱. حکومت دینی، حکومتی است که در آن مؤمنان و معتقدان به یک دین خاص، صاحب اقتدار سیاسی باشند و مجموعه قدرت سیاسی جامعه و همه سازمان‌ها و نهادهای آن به دست متدینان به دین معینی مثل اسلام یا مسیحیت اداره شود. بر اساس این تعریف، حکومت دینی، دقیقاً مرادف با «حکومت دین‌داران» است.

۲. حکومت دینی، حکومتی است که اقتدار سیاسی جامعه به دست طبقه خاصی به نام «رجال دین» باشد. بر اساس این تعریف، نفس این مسأله که نهادهای مختلف قدرت سیاسی به دست شخصیت‌های مذهبی و رجال دین اداره شود، حکومت را به دینی بودن متّصف می‌سازد.

شکل افراطی این تصور از حکومت دینی را در اروپای قرون وسطی می‌توان ملاحظه کرد. در برخی ادیان، نظیر مسیحیت کاتولیک، رجال دین از قداست و احترام خاصی برخوردارند و واسطه معنوی میان عالم آلهیت و ربوبیت و عالم انسانی محسوب می‌شوند. تجربه حکومت دینی در اروپای قرون وسطی، سازگار با این تعریف از حکومت دینی شکل گرفت. رجال دین مسیحی و اولیای کلیسا به عنون واسطه میان خدا و خلق از امتیاز ویژه‌ای به نام حق حاکمیت برخوردار بودند. این حق و امتیاز ویژه، ریشه در حکومت و ربوبیت خداوند داشت. چنین تصوّر می‌شد که رجال دین بر اثر پیوندی که با ملکوت دارند، از قداست بهره‌مندند. از این رو، تصمیم و تدبیر و کلامشان، همچون وحی الهی مقدّس و خدشه‌ناپذیر و معصوم می‌نمود.

۳. حکومت دینی، دولتی است که دفاع و تبلیغ و ترویج مذهب و دین خاصی را بر عهده گرفته است. بر اساس این تعریف، جوهر و قوام دینی بودن یک حکومت را باید در حالت «مدافعه گرایانه» آن برای یک دین خاص جست و جو کرد. بنابراین، حکومت صفویان و قاجاریان در ایران و حکومت وهابیان در عربستان سعودی و دولت طالبان در افغانستان، همگی مصادیق حکومت دینی به معنای اخیر آن هستند. زیرا دولت‌ها در این حکومت‌ها از اقتدار سیاسی خویش به عنوان ابزاری نیرومند جهت دفاع و ترویج مذهب و سلوکی خاص در سطح جامعه بهره می‌گیرند.

۴. حکومت دینی، حکومتی است که مرجعیت همه جانبه دین خاصی را در عرصه سیاست و اداره جامعه پذیرفته است؛ یعنی دولت و نهادهای مختلف آن خود را در برابر آموزه‌ها و تعالیم دین و مذهب خاصی متعهد می‌دانند و سعی می‌کنند در تدابیر و تصمیمات و وضع قوانین و شیوه سلوک با مردم و نوع معیشت و تنظیم انحای روابط اجتماعی، دغدغه دین داشته باشند و در همه این شؤون حکومتی از تعالیم دینی الهام بگیرند و آن‌ها را با دین موزون و هماهنگ کنند. این تفسیر از حکومت دینی، به دنبال تأسیس «جامعه دینی» است؛ یعنی می‌خواهد کلیه روابط اجتماعی اعم از فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی را بر اساس آموزه‌های دینی شکل دهد. جامعه دینی، دغدغه دین دارد و این، دغدغه همه جاننه است و به جنبه‌ای خاص محدود نمی‌شود. جامعه دینی می‌خواهد همه شؤون خویش را با دین هماهنگ و همساز کند. بر اساس این تفسیر، حکومت دینی شأنی خاص برای دین قائل است و تعالیم آن را نصب العین خویش قرار داده است و مرجعیت دین و اهتمام به آن در عرصه‌های مختلف سیاست و تدبیر امور جامعه پذیرفته شده و میزان دخالت تعالیم دینی در اداره شؤون مختلف جامعه، تابع میزان ورود دین در این عرصه‌ها است. به تعبیر دیگر، قلمرو دخالت دین در عرصه سیاست و اجتماع، تابع محتوای تعالیم دینی است و به مقداری که دین در هر زمینه پیامی داشته باشد و آموزه‌ای ارائه کرده باشد، مورد پذیرش و التفات این گونه حکومت‌ها قرار می‌گیرد.

ارزیابی تعریف‌های چهارگانه

از میان تفاسیر ارائه شده، تعریف چهارم تناسب کامل تری با ماهیت حکومت دینی دارد؛ زیرا برخی از تفاسیر مذکور، تنها به جنبه‌ای از جنبه‌های یک دولت دینی اشاره کرده‌اند. صرف این نکته که حاکمان و صاحبان اقتدار سیاسی جامعه، متدین به دینی خاص باشند، نمی‌تواند معرف دینی بودن آن حکومت باشد. امروزه در اغلب کشورهای دنیا که دارای حکومت‌های غیر دینی هستند، در عمل بسیاری از صاحبان مناصب دولتی به لحاظ فردی دین دار هستند و تعهد و تدین آنان به دین خاص حکومت، آنان را به وصف دینی متصف نمی‌سازد. آنچه در تعریف اول به عنوان معیار دینی شدن حکومت ذکر شده است. در ضمن تعریف چهارم مندرج است؛ زیرا لازمه مرجعیت دین و دغدغه تطبیق عرصه‌های مختلف حکومت با آموزه‌های دینی، آن است که صاحبان مناصب حکومتی التزام نظری و عملی به آن دین داشته باشند. به همین ترتیب، معیار مذکور در تعریف سوم نیز در تعریف چهارم تأمین می‌شود؛ زیرا حکومتی که به دنبال تأسیس جامعه دینی است و در تطبیق انحاء روابط اجتماعی با آموزه‌های دینی می‌کوشد و می‌خواهد قوانین و اوامر و تدبیرهای حکومتی همساز و هماهنگ با دین باشد، به طور طبیعی برای آن دین حالت مدافعه‌گرانه دارد و در تبلیغ و ترویج آن خواهد کوشید.

تعریف دوم از حکومت دینی، بر اساس تلقی خاصی از «رجال دین» بنا نهاده شده است که در بسیاری از ادیان، چنین تصویری درباره شخصیت‌های مذهبی و عالمان دینی وجود ندارد. برای مثال، اسلام به هیچ رو موقعیت طبقاتی خاصی برای عالمان دینی قائل نیست و آن‌ها را واجد مقام عصمت نمی‌داند. از این رو، زمینه چنین تفسیری از حکومت دینی منتفی می‌شود؛ افزون بر این که صرف تصدی مناصب حکومتی به دست عالمان و رجال دینی، تضمین‌گر دینی شدن آن حکومت نیست، بلکه همان طور که در تفسیر و تعریف چهارم مطرح شد، اجرای تعالیم دینی و انطباق شؤون مختلف اجتماعی و حکومتی با آموزه‌ها و مضامین دینی به حکومت و سیاست رنگ دینی می‌دهد.

شایان ذکر است که تعریف ما از حکومت دینی به دین خاصی نظر ندارد، بلکه در هر جای عالم که دولتی به آموزه‌های دینی خاص کردن نهد و نرجعیت آن را بپذیرد و دغدغه انطباق با تعالیم آن را داشته باشد حکومت دینی تشکیل شده است؛ خواه آن دین از ادیان آسمانی باشد یا از ادیانی که به اعتقاد ما مسلمانان، ریشه در وحی الهی ندارد و رنگ شرک و تحریف به خود گرفته است.

همچنین باید توجه کرد که اگر مراد ما از دین، دین اسلام باشد، حکومت دینی، حکومتی است که دغدغه انطباق با تعالیم اسلام را دارد. مراد از تعالیم اسلام، آن مضامین دینی و آموزه‌هایی است که از منابع معتبر دینی استخراج و استنباط شده است. بنابراین، تفاوت نمی‌کند که آن تعلیم دینی از وحی و روایات معتبر به دست آمده باشد، یا مستند به عقل و ادله معتبر عقلی باشد. البته از آن جا که متون دینی (کتاب و سنت) اصلی‌ترین و عمده‌ترین منبع درک تعالیم اسلامی هستند، بسیاری از کسانی که در زمینه حکومت دینی و میزان دخالت اسلام در سیاست، بحث و تحقیق می‌کنند، مرادشان از دین، تعالیم برگرفته از قرآن و روایات است.

چکیده

۱. واژه حکومت و دولت، معانی متعددی دارند که برخی از آن‌ها مترادفند.
۲. دولت در اصطلاح مدرن آن، تعریفی دارد که حکومت بخشی از آن را تشکیل می‌دهد.
۳. حکومت دینی را می‌توان به گونه‌های مختلفی تعریف کرد؛ یعنی می‌توان مدل‌های متفاوتی از ترکیب دین و دولت عرضه داشت.
۴. اگر حکومت دینی را به پذیرش مرجعیت دین در حیات اجتماعی و سیاسی تعریف کنیم، با ماهیت ترکیب دین و دولت تناسب بیشتری دارد.
۵. تعریف چهارمی که در این درس ذکر شده است از جامعیت خاصی برخوردار است و نشان می‌دهد که معیار اصلی دینی شدن یک حکومت، دغدغه انطباق شؤون مختلف سیاسی یک جامعه با تعالیم و آموزه‌های دین است.
۶. تعریف حکومت دینی به پذیرش مرجعیت دین در شؤون مختلف سیاسی، تعریفی عام است که به دین خاصی نظر ندارد.

پیش

۱. تعریف دولت در معنای مدرن آن چیست؟
۲. در کدام تعریف، دولت مرادف با حکومت می شود؟
۳. حکومت دینی در کدام تعریف با حکومت دین داران مرادف می شود؟
۴. تعریف مقبول و جامع از حکومت دینی چیست؟
۵. تعریف چهارم از حکومت دینی چه امتیازی بر دیگر تعاریف دارد؟

درس چهارم: قلمرو مرجعیت دین در سیاست

از درس گذشته این نکته آشکار شد که معیار دینی شدن یک حکومت، دخالت دادن آموزه‌های دینی در شؤون و عرصه‌های مختلف سیاست و حکومت است. آن چه حکومت دینی را از دیگر اشکال حکومت متمایز می‌کند، پذیرش مرجعیت دین در امور سیاسی و اداری جامعه است. پرسش اصلی در این بحث آن است که قلمرو این مرجعیت تا چه حدی است و دین در چه بخش‌هایی از عالم سیاست و شؤون حکمرانی و اداره کلان اجتماع دخالت و حضور دارد؟ به تعبیر دیگر، دین‌داران در کدام عرصه از عرصه‌های مربوط به حکومت و سیاست باید به سراغ دین و تعالیم آن بروند و در چه زمینه‌هایی بی‌نیاز از مرجعیت دین هستند. چه جنبه‌هایی از یک دولت دینی، مدنی و بشری است و چه جنبه‌هایی باید متأثر و برگرفته از آموزه‌های دینی باشد؟

پیش از بررسی این مسئله مهم، لازم است جنبه‌ها و شؤون مختلف سیاست و حکومت را بشناسیم؛ زیرا آگاهی تفصیلی از ابعاد و مباحث قابل طرح در زمینه دولت و حکومت، به فهم نوع دخالت و مرجعیت دین در هر یک از این ابعاد و زمینه‌ها، کمک شایانی می‌کند.

حکومت و ابعاد سیاسی آن

حکومت و دولت را به «قدرت سیاسی سازمان یافته‌ای که امر و نهی و تدبیر می‌کند»، تعریف کردیم. دربارهٔ این قدرت سیاسی، مباحث متنوعی قابل طرح است. این مباحث و جنبه‌های سیاسی مختلف، در عین تمایز، با یکدیگر مرتبط نیز هستند. جنبه‌ها و ابعاد مختلف سیاسی مربوط به مقولهٔ دولت را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. حکومت‌ها به لحاظ نوع، بسیار متنوع و مختلف هستند: جمهوری، سلطنتی، پادشاهی مشروطه و مانند آن. بنابراین، یکی از مباحث اساسی مربوط به دولت و حکومت، تعیین نوع رژیم سیاسی حاکم بر جامعه است. تعیین شرایط و ویژگی‌های فردی صاحبان اقتدار سیاسی، زیر مجموعهٔ این بحث تلقی می‌شود. تعیین نوع رژیم سیاسی تا اندازه‌ای معرف ویژگی‌های لازم برای تصدی نهادهای مختلف قدرت سیاسی هر جامعه خواهد بود.

۲. هر دولتی، دارای ساختار و سازمان است؛ یعنی از قوا و نهادهای مختلفی تشکیل شده است. تعیین ساختار هر حکومت و بیان نحوهٔ ارتباط و پیوند اجزا و نهادهای آن با یکدیگر، و تبیین حیطهٔ وظایف و اختیارات هر یک از اجزای ساختار هیأت حاکم، یکی از محورهای مهم مربوط به سیاست و حکومت است.

۳. هر دولت و حکومتی، دارای آمریت و اقتدار^۱ است؛ یعنی امر و نهی می‌کند و قوانین و مقررات وضع می‌کند و بر حسن اجرای آن‌ها نظارت دارد. یکی از مباحث مهم آن است که این آمریت و اقتدار بر اساس چه اهداف و اصول و ارزش‌هایی باید صورت پذیرد؟ امر و نهی و باید و نبایدی که نهادهای مختلف حکومت بر افراد جامعه تحمیل می‌کنند، با توجه به کدام چارچوب‌ها و کدام اصول پایه‌ریزی شده است؟ برای مثال، یک دولت سوسیالیستی و وفادار به آموزه‌های مارکسیسم، در آمریت

و اقتدار خویش، تابع تعالیم مارکسیسم است. در این گونه حکومت‌ها، در وضع قوانین، برنامه‌ریزی اقتصادی، تنظیم روابط فرهنگی و حقوقی، تنظیم مناسبات بین‌المللی، توجه خاصی به مضامین این مکتب مبذول می‌شود. همچنان که در حکومت‌های لیبرال - دموکراسی، که امروزه در کشورهای اروپایی و آمریکا رواج دارد، اعمال حاکمیت دولت‌ها در چارچوب اصول و ارزش‌های لیبرالیسم صورت می‌پذیرد. در این کشورها، دموکراسی و رأی و خواست اکثریت، به طور مطلق و نامحدود، اعمال نمی‌شود، بلکه لیبرالیسم آن را مهار و کنترل می‌کند. آمریت و حیطه اقتدار دولت‌ها در محدوده چارچوبی از اصولی است که لیبرالیسم ترسیم‌گر آن است.

۴. هر دولتی وظایفی را بر عهده می‌گیرد و برای افراد تحت فرمان خویش کارکرد و خدمات^۱ ارائه می‌دهد. یکی از مباحث مربوط به مقوله حکومت آن است که این وظایف و خدمات چیست و یک حکومت چه وظایف مشخصی در قبال مردم خویش دارد؟

۵. مبنا و ریشه و منشأ قدرت سیاسی و توانایی حکومت بر کارها و وظایف و اعمال آمریت، چیزی است که از آن به «حاکمیت»^۲ تعبیر می‌شود. هر دولت، با اتکا به حاکمیتی که از آن برخوردار است، می‌تواند اقتدار سیاسی خویش را در عرصه‌های مختلف اعمال کند و اراده سیاسی خود را در داخل و خارج مرزهای کشور به ظهور رساند. هر حکومت، به اتکای حاکمیت حقوقی خویش، حکم می‌راند. پس به طور طبیعی با این پرسش مواجه می‌شود که آیا حاکمیت حقوقی او موجه و مشروع است؟ به تعبیر دیگر، آیا محق و سزاوار به حکومت کردن است یا فاقد حقانیت و مشروعیت؟

مبحث مشروعیت^۳ از مباحث بسیار مهم در فلسفه سیاسی است و هیچ مکتب

۱. Functions

۲. Sovereignty

۳. Legitimacy

سیاسی از پرداختن به آن بی‌نیاز نیست؛ زیرا ارکان و نهادهای حکومتی و همه تصمیمات و تدابیر سیاسی، حقانیت و اعتبار و مشروعیت خویش را از مشروعیت حق حاکمیت آن حکومت و دولت کسب می‌کنند. هر حکومتی باید بتواند از مبدأ مشروعیت خویش به طور معقول و مستند دفاع کند.

با این شرح بسیار اجمالی، روشن شد که دست کم پنج محور اساسی قابل بحث در زمینه دولت و حکومت وجود دارد. حال باید دید که دین در کدام یک از این عرصه‌های پنج‌گانه می‌توان مرجعیت داشته باشد. به تعبیر دیگر، در حکومت دینی، برای تنظیم و سامان دادن کدام یک از این جنبه‌های پنج‌گانه باید به سراغ دین رفت؟ آیا می‌توان ادعا کرد که دخالت در برخی از این جنبه‌ها شأن دین نیست و مرجعیت دین تنها در برخی از این جنبه‌ها پذیرفته است؟

قلمرو مرجعیت دین

مبحث تعیین قلمرو دخالت دین در سیاست در دو سطح قابل بررسی است:

الف) قلمرو امکان دخالت دین؛

ب) قلمرو دخالت بالفعل دین.

مراد از سطح نخست، آن است که اساساً چه عرصه‌هایی از سیاست به روی دین گشوده است و دین می‌تواند آموزه‌ها و توصیه‌های خویش را در آن زمینه ارائه دهد و مرجعیت خویش را اعمال کند. پرسش اصلی در این جا آن است که آیا ممکن است دین در تمامی این عرصه‌های پنج‌گانه حضور داشته باشد و حیات سیاسی جامعه را در همه جنبه‌های آن هدایت کند، یا آن که برخی از این عرصه‌ها کاملاً بشری است و سزاوار نیست که دین در آن زمینه‌ها، اظهار نظر و توصیه‌ای داشته باشد؟

مراد از سطح دوم بحث، تعیین این نکته است که اولاً، دین مبین اسلام عملاً و

بالفعل در کدام یک از آن عرصه‌های پنج‌گانه سیاست اظهار نظر کرده است؛ و ثانیاً، تعالیم و آموزه‌های آن در هر جنبه به چه میزان است؟

در مورد امکان دخالت دین در جنبه‌های مختلف سیاست، به نظر می‌رسد که هیچ مانعی از مرجعیت دین وجود ندارد و دین در همه ابعاد پنج‌گانه، می‌تواند دارای پیام و سخن باشد. به لحاظ منطقی، ضرورتی وجود ندارد که حیطه دخالت دین در سیاست به عرصه یا عرصه‌های خاصی محدود شود، بلکه ممکن است دین در همه شؤون حکومت اظهار نظر کند؛ به عنوان مثال، در باب ساختار قدرت سیاسی و نوع حکومت، شرایط حاکمان جامعه دینی، به‌ویژه شرایط رهبر و رأس هرم قدرت سیاسی تعالیمی داشته باشد. دین می‌تواند درباره حق حاکمیت و مبدأ مشروعیت آن و تعیین این نکته که چه حاکمیتی مشروع و موجه و کدام یک ناروا و نامشروع است، به اظهار نظر بپردازد. دین می‌تواند در باب حقوق مردم بر حاکمان و وظایف آنان در برابر مردم و حقوق حاکمان جامعه بر مردم سخن بگوید. دین می‌تواند ارزش‌ها و اهداف مشخصی را برای صاحبان اقتدار سیاسی ترسیم کند، تا آن‌ها با توجه به اهداف و اصول معین شده، به سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی و تدبیر امور جامعه مبادرت ورزند. بنابراین، مرجعیت دین در امر سیاست، از نظر امکان دخالت، مطلق است و هرگونه تلاش برای انحصار و محدود سازی این مرجعیت به عرصه خاصی از سیاست، بی‌وجه و غیر قابل دفاع است.

برخی با پذیرش امکان منطقی دخالت دین در عرصه‌های مختلف سیاست به لزوم نفی مرجعیت دین در جنبه‌های متنوع حکومتی اعتقاد دارند. از نظر آنان به دلایلی باید دین خود را از این عرصه‌ها برکنار دارد و این امور را یکسره به بشر و عقل و تجربه او واگذار کند. در دروس آینده به بررسی آرا و ادله این دسته از منکران حکومت دینی خواهیم پرداخت.

پس از پذیرش امکان دخالت دین در زمینه‌های پنج‌گانه مربوط به سیاست، نوبت به بررسی سطح دوم بحث می‌رسد. تعیین بالفعل میزان مرجعیت دین در امور سیاسی و

حکومتی، تنها از یک راه میسر است و آن مراجعه مستقیم به محتوای دین و پیام الهی است. مراجعه عالمانه و جزء جزء به تعالیم اجتماعی اسلام، پرده از این حقیقت برمی دارد که اسلام در کدام یک از عرصه های پنج گانه به توصیه و ارشاد و هدایت پرداخته و در هر زمینه به چه میزان سخن گفته است و چه اموری را به بشر و عقل و تدبیر او وانهاده است. رجوع به دین و درک محتوای آن، روشن می کند که دین در چه زمینه هایی و به چه مقدار، اعمال مرجعیت و اظهار نظر کرده است و در چه مواردی به بشر اختیار انتخاب و اعمال سلیقه داده است. به هیچ رو، نمی توان پیش از مراجعه به محتوای متون دینی، دین را از مداخله در برخی عرصه های سیاست منع کرد و یا آن که اظهار نظر و دخالت در برخی از امور را خارج از اهداف و شؤون دین دانست.

چکیده

۱. مقوله حکومت و سیاست، دارای ابعاد پنج‌گانه‌ای است که با یکدیگر پیوند دارند.

۲. تعیین نوع رژیم سیاسی و نیز کیفیت و کمیت نهادهای سیاسی آن از جنبه‌های مهم بحث در مقوله سیاست است.

۳. یکی از مباحث مهم سیاسی آن است که آمریت و اقتداری که هر حکومت از آن برخوردار است، بر اساس چه اصول و اهدافی اعمال می‌شود؟

۴. هر حکومتی به اتکای حاکمیت حقوقی‌ای که از آن برخوردار است، فرمان می‌راند.

۵. مبحث مشروعیت قدرت سیاسی از روایی یا ناروایی حاکمیت حقوقی سخن می‌گوید و به این پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که چه کسانی حق حکومت کردن دارند.

۶. دین می‌تواند در هر یک از پنج محور اساسی مباحث سیاسی اظهار نظر کند.

۷. مرجعیت دین در امور سیاسی در دو سطح قابل بررسی است: الف) امکان دخالت دین در کدام یک از عرصه‌های سیاست است؟؛ ب) اسلام، بالفعل در کدام یک از این محورها اظهار نظر کرده است؟

۸. تنها راه پاسخ به سطح دوم بحث، مراجعه به محتوای دین است، تا روشن شود که اسلام در هر عرصه از مباحث حکومت، به چه میزان دخالت کرده است.

پیش

۱. ابعاد پنج گانه مربوط به حکومت و سیاست را به اختصار ذکر کنید.
۲. مراد از آمریت و اقتدار چیست و بحث مهم مربوط به آن کدام است؟
۳. بحث مشروعیت چیست و چه پیوندی با بحث حاکمیت حقوقی دارد؟
۴. دین در کدام یک از عرصه های پنج گانه حکومت، شأن مرجعیت را دارا است؟
۵. راه تشخیص میزان دخالت دین در هر یک از عرصه های پنج گانه چیست؟

درس پنجم: منکران حکومت دینی

گذشت که حکومت دینی، نظریه‌ای سیاسی است که به لزوم پذیرش مرجعیت دین در عرصه‌های مختلف سیاست و حکومت باور دارد. دولت دینی، دولتی است که دغدغه انطباق با دین دارد و می‌کوشد به پیام دین لَبیک گوید و در عرصه‌های مختلف مدیریت و تنظیم روابط اجتماعی و اعمال تدابیر حکومتی به سخن روشن دین گوش فرا دهد و شؤون مختلف مربوط به اداره جامعه را با چشم داشت به دین و تعالیم و هدایت‌های آن سامان‌دهی کند.

ترکیب دین و دولت و برپایی حکومت دینی از گذشته تا به حال مخالفان و منکرانی داشته است. مراد ما از مخالفت، انکار نظری این ترکیب و تلفیق است و مخالفت عملی و مبارزه سیاسی بر ضد حکومت دینی از مدار بحث ما خارج است. منکران حکومت دینی، کسانی هستند که با نظریه ترکیب دین و دولت و مرجعیت بخشیدن به دین در عرصه‌های مختلف سیاست به دیده نفی و انکار می‌نگرند. این انکار و طرد، با دلایل مختلف و متفاوتی صورت می‌پذیرد. از این رو، می‌توان منکران حکومت دینی را بر حسب نوع استدلال و جهت‌گیری کلی دسته‌بندی کرد.

مخالفان ترکیب دین و دولت به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

۱. مسلمانانی که معتقدند اسلام صرفاً برای هدایت معنوی و اخلاقی بشر آمده است و تنها راه و رسم عبودیت را به آدمی می‌آموزد. بر اساس دیدگاه آنان، اسلام در امر سیاست هیچ دخالتی نکرده است و قلمرو دین از سیاست جدا و بیگانه است و اهداف مورد توجه دین با دخالت در سیاست، سازگاری ندارد.

این دسته از مخالفان حکومت دینی، از اساس و پایه با مرجعیت دین در امور سیاسی، مخالفتی ندارند، بلکه بر فقدان بعد سیاسی در آموزه‌های اسلامی اصرار می‌ورزند. آنان این نکته را می‌پذیرند که اگر در تعالیم دینی دعوتی به تشکیل حکومت دینی شده بود و دین امکان مرجعیت خویش را در عرصه‌های مختلف مربوط به سیاست و حکومت به اثبات رسانده بود، مانعی بر سر راه ترکیب دین و دولت وجود نداشت. بنابراین، نزاع این دسته با مدافعان حکومت دینی، نزاعی درون‌دینی و فقهی - کلامی است. نزاع بر سر آن است که آیا دلایل و شواهدی در متون دینی ما بر لزوم تشکیل دولت دینی و تلفیق دین و سیاست یافت می‌شود؟

۲. دسته دوم منکران حکومت دینی کسانی هستند که با توجه به تجارب تاریخی و پی آمدها و نتایج منفی ترکیب دین و دولت، از نظریه تفکیک دین و سیاست دفاع می‌کنند. از نظر آنان، برخی تجربه‌های تاریخی تشکیل حکومت دینی چندان خوشایند نبوده است. مصداق بارز این گونه تجارب، حکومت کلیسا در قرون وسطای اروپا است که نتایج تلخ و ناگواری به همراه داشته است. از نظر مدافعان این نظریه، در آمیختگی دین و سیاست به مشوه شدن چهره دین می‌انجامد و اقبال مردم به دین را دچار مخاطره می‌سازد. از این رو، بهتر است دین از سیاست فاصله گیرد، گرچه در تعالیم دینی، توصیه‌ها و هدایت‌هایی در مقوله سیاست و حکومت وجود داشته باشد. بنابراین، سخن این طایفه در این نیست که دین فاقد ابعاد سیاسی است، بلکه آنان تلاش برای به کرسی نشاندن این آموزه‌ها و تعالیم را به صلاح نمی‌دانند. به اعتقاد آنان، حتی اگر دین در جوهر خود واجد این جهات سیاسی نیز باشد، به سبب پی آمدها و نتایج منفی تشکیل

دین و سیاست / ۶۱

حکومت دینی، باید از این گونه تعالی دینی دست شست و امر سیاست را یکسره بشری دانست.

۳. دسته سوم از مخالفان حکومت دینی، کسانی هستند که از اساس با دخالت دادن مضامین دینی در امور مربوط به سیاست مخالفند. این دسته، مرجعیت دین را در امور حکومتی نمی‌پذیرند. از نظر آنها، سخن در این نیست که آیا دین، دارای تعالیمی در امور حکومتی و اداره جامعه هست یا نه؟ بلکه دین باید از امور اجتماعی و سیاسی برکنار باشد، گرچه در محتوای درونی خود، آموزه‌ها و تعالیم زیادی در زمینه شؤون مختلف اجتماعی و سیاسی داشته باشد. براساس این دیدگاه، گرچه دین برای خود شأنی در امور سیاسی قائل باشد و دعوت به تشکیل دولت دینی کرده باشد و تعالیمی در عرصه‌های مختلف سیاست ارائه کرده باشد، اما در عمل نمی‌توان در امور سیاسی به مرجعیت دین اعتقاد داشت؛ زیرا مقوله سیاست و اداره جامعه، مقوله‌ای کاملاً بشری و عقلانی است و دین توان دخالت در آن را ندارد. مرجعیت دادن به دین در امور سیاسی و اجتماعی، عملی ناروا و نامعقول است؛ زیرا به معنای نادیده گرفتن عقلانیت و تدبیر و دانش بشری است. این دسته، از حکومت سکولار دفاع می‌کنند و عمیقاً به سکولاریزم وفا دارند.

جدایی اسلام از سیاست

همان طور که اشاره شد، دسته اول از منکران حکومت دینی، بر این اعتقاد تأکید دارند که اسلام در جوهر و محتوای خویش، مسلمانان را به تشکیل حکومت دینی ترغیب نکرده است. محور بحث آنان سال‌های حضور پیامبر در مدینه است؛ آیا پیامبر در مدینه حکومت تشکیل داد؟ و بر فرض قبول، آیا این حکومت نشأت گرفته از فرمان الهی و دعوت دینی بود یا آن که ریشه مردمی داشت و در جوهر تعالیم اسلامی تشکیل حکومت و اداره جامعه فاقد جایگاه رسمی است؟

واقعیت تاریخی آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از هجرت به مدینه، قبایل اطراف

مدینه را به اسلام دعوت کرد و اتفاق و اتحادی به مرکزیت مدینه النبی به وجود آورد. هماره برداشت و تفسیر مسلمین از این واقعه چنین بوده است که پیامبر ﷺ در مدینه حکومت تشکیل داد و در کنار نبوت و وظایف تبلیغی و ارشادی، زعامت سیاسی مسلمین را نیز برعهده داشت. این اقدام وی، ریشه در وحی و تعالیم الهی داشت و ولایت سیاسی پیامبر نشأت گرفته از تنفیذ و فرمان الهی بود؛ زیرا خداوند می‌فرماید:

«الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»^۱، «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ»^۲.

خداوند در این دو آیه به پیامبر، ولایت بر مسلمین را عطا می‌کند و از او می‌خواهد بر طبق آن چه از قرآن به او آموخته است، در میان مردم حکم کند. همچنین در آیات دیگر، مانند این دو آیه زیر، از مسلمین می‌خواهد که از او اطاعت کنند.

«أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»^۳.

«فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»^۴.

بر اساس این تفسیر رایج و متعارف، اقدام مسلمانان صدر اسلام به تشکیل حکومت دینی، ریشه در دین و تعالیم آن دارد و اقدامی کاملاً دینی و مشروع است و در واقع لایک به پیام و توصیه دین است. اما در دهه‌های اخیر، برخی از نویسندگان اهل سنت و عدّه کمی از نویسندگان شیعی با این دیدگاه رایج مخالفت ورزیده‌اند.^۵

۱. احزاب (۳۳): آیه ۶.

۲. نساء (۴): آیه ۱۰۵.

۳. همان: آیه ۵۹.

۴. همان: آیه ۶۵.

۵. این بحث با کتاب نویسنده مصری، علی عبد الرزاق با عنوان الاسلام و اصول الحكم، که در سال ۱۹۲۵ م در قاهره به چاپ رسید، آغاز شده است.

افراد، در مقابل تفسیر رایج و متعارف از زعامت سیاسی پیامبر ﷺ در مدینه، تفاسیر و تحلیل‌های دیگری عرضه می‌کنند. برخی از آن‌ها از اساس، ولایت سیاسی پیامبر را انکار می‌کنند و تأکید دارند که پیامبر تنها رهبری مذهبی را برعهده داشت و هرگز امور سیاسی و حکومتی را برعهده نگرفت و برخی دیگر از آنان معتقدند که پیامبر دارای ولایت سیاسی نیز بوده است، اما این ولایت از ناحیه خداوند اعطا نشده، بلکه منشأ حکومت و ولایت سیاسی پیامبر، خواست مردم و تفویض آنان بوده است. پس دین در تعالیم خود، دعوت و توصیه‌ای به تشکیل حکومت دینی نکرده است و حکومت پیامبر ﷺ صرفاً یک واقعه تاریخی و اقدامی اتفاقی بوده است که نمی‌توان آن را به عنوان یک دستور دینی تلقی کرد.

ما در فصل دوم این کتاب، که به بررسی اندیشه سیاسی اسلام اختصاص دارد، به تفصیل درباره این دیدگاه‌ها سخن خواهیم گفت و ادله این دسته از منکران حکومت دینی را پاسخ می‌دهیم.

تجربه تاریخی حکومت دینی

اشاره شده که دسته دوم از منکران حکومت دینی بر پی آمدها و نتایج منفی تشکیل حکومت دینی تأکید دارند و پرهیز از این نتایج منفی را پشتوانه انکار خویش قرار می‌دهند. محور استدلال آنان، ملاحظه انتقادی تجربه‌های تاریخی تشکیل حکومت دینی است.

در مقام پاسخ به این دسته از منکران، چند نکته را یادآور می‌شویم:

۱. تاریخ انسانی، گونه‌های متنوعی از حکومت دینی را شاهد بوده است؛ برخی از آنها از آزمایش تاریخی خویش سرافراز بیرون نیامده‌اند، اما حکومت حق‌مدار و عدل‌پرور برخی انبیا و اولیای الهی، برگ زرینی در تاریخ حکومت دینی است. زعامت و رهبری ده ساله پیامبر اکرم ﷺ در مدینه و حکومت کم‌تر از پنج سال امیر مؤمنان

علی‌علیه السلام بر مسلمین، مثل اعلای حکومت دینی است که جزئیات و لحظات درخشان و نورانی آن پیش روی هر محقق آشنا به تاریخ است. جلوه‌های روح پرور حاکمیت عدل و تقوا و فضیلت، در جزئیات این حوادث تاریخی چنان شفاف‌انگیز است که نه تنها مایه فخر مسلمین، بلکه دست مایه افتخار بشر است. بنابراین، نمی‌توان همه موارد حکومت دینی را با یک حکم کلی مردود اعلام کرد، بلکه انصاف علمی اقتضا می‌کند که هر تجربه تاریخی به دقت مورد بازرسی و بازبینی قرار گیرد.

۲. حکومت دینی، مراتب و درجاتی دارد. برخی از مصادیق حکومت دینی در جهان اسلام و مسیحیت، گرچه با حدّ اعلا و مطلوب فاصله زیادی دارد، اما در مقام مقایسه و سنجش با دیگر اشکال حکومتی در زمانه خویش از امتیازات خاصی برخوردار است. حکومت‌های اسلامی سده‌های نخستین در جهان اسلام، گرچه به اعتقاد ما اغلب غاصبانه است و با ایده‌آل‌های اسلامی فاصله دارد، در عین حال، به مراتبی از حکومت دینی پایند است. از این رو، می‌توان ادعا کرد که در مقایسه با حکومت‌های غیر دینی زمانه خویش از نقاط قوت فراوانی برخوردار است. برای نمونه، می‌توان به نحوه سلوک مسلمین فاتح با اهالی سرزمین‌های مغلوب اشاره کرد که سهم و تأثیر فراوانی در روی آوردن آنان به اسلام داشته است و از این جهت با رفتار سلاطین کشورگشا و دیگر حکومت‌های فاتح قابل مقایسه نیست.

۳. این واقعیت غیر قابل انکار است که بسیاری از حقایق متعالی، مفاهیم ارزشمند و اهداف والا، ظرفیت آن را دارند که مورد سوء استفاده قرار گیرند. مگر کسانی نبودند که دین‌سازی و به دروغ ادعای نبوت کردند، مگر کسانی به نام عمران و آبادانی، به استثمار و استعمار کشورهای ضعیف پرداختند. در دنیای معاصر، حکومت‌های به ظاهر دموکراتیک و آزادی‌خواه غربی به بهانه حقوق بشر و دفاع از آزادی، مرتکب بیش‌ترین تجاوزها و حق‌کشی‌ها در حق برخی ملت‌های مظلوم نظیر فلسطین می‌شوند.

با این سوء استفاده‌ها و تحریف‌ها چه باید کرد؟ آیا باید از نبوت و امامت و دین

آزادی و حقوق بشر به کلی دست شست، تنها به این دلیل که در پاره‌ای موارد، کسانی از این امور با ارزش و مقدّس، استفاده ناروا کرده‌اند؟ برخورد معقول و سنجیده آن است که با دقّت و نظارت و حضور آگاهانه و با قدرت از سوء استفاده‌ها و تلقّی‌های ناروا پیش‌گیری شود.

در باب حکومت دینی نیز، داستان از این قرار است. امکان سوء استفاده از قداست دین و حکومت کردن به نام دین و به کنار زدن روح و واقعیت دین، همواره وجود دارد و حکومت‌های دینی، دائماً در معرض استحاله و فاصله گرفتن از تعالیم دینی قرار دارند. از این رو، نظارت و حضور آگاهانه بیش‌تری را از ناحیه دین‌داران طلب می‌کند. امّا به هیچ وجه منطقی نیست که به سبب وجود چنین خطری، از اصل حاکمیت دین و نقش هدایتی آن در عرصه اجتماع و سیاست چشم‌پوشیم. دین‌داران همواره باید به این واقعیت توجّه داشته باشند که اجرا کردن اسلام راستین و تنظیم انحای روابط اجتماعی بر اساس آموزه‌ها و ارزش‌های این دین مقدّس، چه میوه‌های شیرین و گوارایی برای آدمیان به ارمغان می‌آورد.

چکیده

۱. مخالفان ترکیب دین و دولت به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند:
(الف) دسته اوّل از منکران حکومت دینی برخی از مسلمانان هستند که معتقدند اسلام به تشکیل دولت دینی دعوتی نکرده، و در زمینه سیاست فاقد تعالیم خاص است.
(ب) دومین دسته از منکران حکومت دینی، نتایج منفی حکومت دینی را مایه انکار خویش قرار می‌دهند و تجربه تاریخی تشکیل حکومت دینی را منفی ارزیابی می‌کنند.
(ج) دسته سوم از منکران از اساس، مرجعیت دین در امور اجتماعی و سیاسی را نمی‌پذیرند.
۲. واقعیت تاریخی آن است که پیامبر ﷺ حکومت دینی شکل داد و ولایت سیاسی او مستند به وحی بود.
۳. تمامی نمونه‌های حکومت دینی در طول تاریخ منفی نبوده و نمونه‌های درخشانی نیز وجود داشته است.
۴. امکان سوء استفاده از امور مقدّس، منحصر به دین و حکومت دینی نیست، بلکه سایر مفاهیم ارزشی و محترم نیز دائماً در معرض سوء استفاده است.

پیش

۱. مخالفان ترکیب دین و دولت را به اختصار دسته‌بندی کنید.
۲. سخن کسانی که به استناد تجربه تاریخی به انکار حکومت دینی می‌پردازند، چیست؟
۳. منشأ ولایت سیاسی پیامبر ﷺ چیست؟
۴. پاسخ ما به دسته دوم از منکران حکومت دینی چیست؟

درس ششم:

سکولاریزم و انکار حکومت دینی

در درس گذشته، اشاره کردیم که سومین دسته از منکران حکومت دینی، مرجعیت دین را در امور اجتماعی و سیاسی از اساس انکار و از حکومت سکولار دفاع می‌کنند. مدافعان این نظریه، حتی اگر نام سکولار بر خویش ننهند، در جوهر و اساس با اصلی‌ترین ایده سکولاریزم همساز و همداستان هستند؛ زیرا به بی‌نیازی از دین در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی نظر داده‌اند. پیش از بررسی ادله این دسته از منکران ترکیب دین و سیاست، مناسب است توضیح کوتاهی در باب سکولاریزم و درون‌مایه فکری آن عرضه کنیم.

معنا و محتوای سکولاریزم

سکولاریزم، رویکرد و پدیده خاصی است که بر اثر تحولات اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی مغرب زمین پس از عصر نوزایی (= رنسانس) به وجود آمد. از مهم‌ترین نتایج این رویکرد، رواج نظریه جدایی دین از سیاست است.

سکولاریزم^۱ به عنوان نوعی رویکرد و نگرش فکری خاص، در زبان فارسی به

۱. Secularism

دنیوی، عرفی، زمینی، ترجمه شده است و در زبان عربی دو واژه «العلمانية» و «العلمانية» را برای ترجمه سکولاریزم انتخاب کرده‌اند. کسانی که سکولاریزم را العلمانية ترجمه کرده‌اند، آن را مشتق از علم دانسته و سکولاریزم را دعوت به علم‌گرایی قلمداد کرده‌اند و کسانی که واژه العلمانية را برای ترجمه آن برگزیده‌اند، آن را مشتق از عالم گرفته و سکولاریزم را ترویج دنیاگرایی به جای آخرت‌گرایی و توجه به توانایی‌های دنیوی بشر از قیل عقل و دانش بشری به جای استمداد از وحی دانسته‌اند.

ترجمه‌های فارسی و عربی این واژه و کلمات مربوطه به آن، نظیر «سکولار» نمی‌توانند گویای همه بار معنایی این اصطلاح باشند. واژه سکولاریزم و سکولار، نظیر بسیاری از واژگان مهم تاریخی، با مرور زمان، معانی متنوعی به خود گرفته و به لحاظ معنایی از تطور تاریخی برخوردار است. در ابتدا، هر دو واژه سکولار و لائیک^۱، صرفاً برای افاده معنای «غیر روحانی» به کار می‌رفته است. در اروپای قرون وسطا، زمین‌های موقوفه فراوانی بوده است که تحت نظارت و مدیریت رجال دین و روحانیان کلیسا، و زمین‌های غیر موقوفه تحت نظارت و سرپرستی افراد غیر روحانی یعنی سکولار قرار داشته است. بنابراین، مراد از سکولار در این استعمال، غیر کشیش و غیر روحانل بوده است.

کلمه سکولار و لائیک به مرور زمان دارای بار معنایی خاصی شد، به گونه‌ای که در برخی موارد حتی بوی دشمنی با دین و رجال دین از آن به م‌شام می‌رسید. اما در

۱. امروزه بسیاری از حکومت‌ها به اوصافی نظیر لائیک یا سکولار متصف می‌شوند. شایان توجه است که فرقی اساسی میان واژه سکولار و لائیک وجود ندارد و هر دو کلمه به یک رویکرد خاص دلالت دارند؛ رویکردی که خواهان عدم دخالت دین در امور اجتماعی و سیاسی است. توضیح این نکته لازم است که در سرزمین‌های پروتستان نشین، استعمال واژه سکولاریزم و سکولار رواج پیدا کرد و در کشورهای کاتولیک‌نشین نظیر فرانسه، واژه لائیک و لائیسیت (Laïcité) و آلا در معنا تفاوتی میان واژه لائیک و سکولار وجود ندارد.

اغلب موارد، این کلمات به منظور اعلام غیر مذهبی بودن - نه ضد مذهب بودن - یا تحت قیمومت کلیسا و رجال دین نبودن استعمال می شده‌اند. برای نمونه، مدارس سکولار به مدرسی می گفتند که در آن جا به جای تعالیم دینی، ریاضیات یا علوم تدریس می شده است و مدرّسان این مدارس از روحانیان و کشیشان نبوده‌اند.

کم کم این تفکر رواج پیدا کرد که نه تنها بخشی از تعالی و معارف، خارج از نفوذ دین و مرادف کلیسا قرار می گیرد، بلکه اساساً برخی از جنبه‌های حیات بشری خارج از قبضه تعالیم دینی و سیطره دین و کلیسا قرار دارد و بدین ترتیب، سکولاریزم و مذهب لائیک به عنوان یک رویکرد و نگرش جدید فکری شکل گرفت. نگرش سکولاریستی، نگاه تازه‌ای به عالم و آدم دارد و تلقی نوی از انسان و منابع معرفتی او عرضه می دارد. این رویکرد و نگرش جدید، در بسیاری از جهات، مرجعیت دین و ارزش و اعتبار تعالیم دینی را انکار می کند.

سکولارها، نخست بر جداانگاری دانش و ایمان تأکید کردند. بدین ترتیب، تمامی علوم و دانش بشری حتی آن‌ها که درباره موضوعات فلسفی و فراطبیعی بودند، خارج از قلمرو نفوذ دین و تجربه مذهبی قرار گرفتند. این حرکت سکولارها، بازتابی در مقابل سخت گیری کلیسای مذهبی بود که دانش و معرفت را در چارچوب تفسیر رسمی خویش از کتب مقدّس مسیحی محصور و آزادی تحقیقات و اظهار نظرهای علمی دانشمندان را سلب کرده بود. کلیسای مسیحی، مرجعیت خویش و مرجعیت کتب مقدّس را بر همه شؤون علمی، ادبی، هنری قرون وسطا تحمیل کرده بود. از این رو، رحمت سکولارها در دفاع از دانش و علم سکولار و علمی که رها از مرجعیت دین و کلیسا است، عکس العملی در مقابل این تحمیل بوده است.

همین امر، علاوه بر دانش تجربی، در زمینه فلسفه نیز توسعه پیدا کرد و فلسفه سکولار پدید آمد و به تدریج این وضعیّت در قبال نهادهای سیاسی و اجتماعی نیز دنبال شد و نظیر حوزه علم و فلسفه، در زمینه سیاسی نیز مسیر سکولاریزم هموار شد و نظریه

جدایی دین از سیاست و نفی مرجعیت دین و کلیسا در امور سیاسی نیز به شدت به دست سکولارها تعقیب شد. بدین ترتیب، سکولاریزم نه تنها از جدایی دین از سیاست دفاع می‌کند، بلکه از جدایی علم هنر از دین نیز دفاع می‌کند. اساساً سکولاریزم خواهان سکولار شدن و غیر دینی شدن همهٔ اموری است که منهای دین، توان ماندگاری و برپایی دارند. پس سکولاریزم مدافع هنر سکولار، علم سکولار، فلسفهٔ سکولار و حقوق و اخلاق سکولار و حکومت سکولار است. اساس سکولاریزم چیزی است که از آن به «عقلانیت سکولار» یاد می‌کنیم. این عقلانیت خاص، در شکل‌دهی مدیّت معاصر غربی سهم و افری داشته است. عقلانیت سکولار، نگرش جدیدی در باب قلمرو دین و مرجعیت آن از یک سو و جایگاه عقل و دانش بشری از سوی دیگر مطرح می‌کند. سکولاریزم، قلمرو دین را به تنظیم حیات فردی و رابطهٔ انسان و خدا محدود می‌کند و مرجعیت دین را در حیات علمی و اجتماعی بشر نمی‌پذیرد؛ بلکه بر مرجعیت عقل و دانش بشری در این حوزه‌ها تأکید دارد. از نظر عقلانیت سکولار، عقل و دانش بشری مستغنی و مستقل از هر مبدأ معرفتی دیگر است و باید خوداتکایی و استقلال و استغنائی خرد و دانش بشری محفوظ بماند. عقل آدمی، مستقل از دین و هر مرجع معرفتی دیگر، قادر به کشف غایات و معضلات حیات انسانی است. بدین ترتیب، سکولاریزم به مدد عقلانیت سکولار و این نگاه خاص به خرد و دانش بشری، گام به گام، مرجعیت دین را در امور مختلف نظری و علمی به عقب زد و انسان‌مداری و خردمحوری را به شؤن مختلف حیات علمی و اجتماعی بشر معاصر غربی گسترانید.^۱

۱. برای معالّهٔ بیش‌تر راجع به سکولاریزم به فصل دوم کتاب زیر مراجعه کنید: حکومت دینی، احمد واعظی، قم، نشر مرصاد، ۱۳۷۸.

دین و سکولاریزم

سکولاریزم بر استقلال عقل و دانش آدمی از وحی و آموزه‌های دینی تأکید دارد و مراجعه به دین را در همهٔ اموری که عقل و دانش بشری در آن راه دارد نفی می‌کند. از نظر سکولارها، در مواردی مرجعیت دین موضوع پیدا می‌کند که خرد و دانش آدمی در آن زمینه راهی ندارد. آیا این نگرش خاص سکولاریزم به دین و خرد و دانش را می‌توان الحادی و ضدّ دینی نامید؟

واقعیت این است که تفسیر سکولارها از قلمرو دین، کاملاً متفاوت با دیدگاه مقبول بسیاری از مؤمنان در باب دین است. تفسیر غالب و رایج و مقبول دین آن است که مرجعیت دین تنها به خلوتِ تنهایی آدمی و رابطهٔ فردی او با خداوند خلاصه نمی‌شود، بلکه رابطهٔ انسان با انسان و رابطهٔ انسان با جهان و طبیعت نیز در قلمرو هدایت دینی می‌گنجد و دین آموزه‌هایی در باب اجتماع و شؤون مختلف آن ابراز کرده است. تفاوت عقلانیت سکولار با این بینش رایج و متعارف از دین به گونه‌ای نیست که ما سکولاریزم را دارای جوهر الحادی و ضدّ دینی به شمار آوریم. تأکید سکولاریزم بر استقلال معرفتی خرد و دانش آدمی از وحی و تعالیم دینی به خودی خود سرِ ناسازگاری با ایمان و دین‌داری ندارد. سکولاریزم، قطعاً قلمرو دین را محدود می‌خواهد. اموری که برای عقل و دانش بشری قابل دسترسی است، از حوزهٔ ایمان و دین‌ورزی بیرون می‌داند و در این گونه، موارد حدس و گمان و ظنّ ناشی از فهم و دانش بشری را بر جزمیت و باورهای ناشی از مراجعه به متون دینی مقدم می‌شمارد و در صدد است تا باورهای دینی را با محک عقل و دانش و منطق بشری بسنجد. با وجود این، نباید سکولاریزم را به معنای دین‌ستیزی و الحاد تفسیر کرد.

به نظر می‌رسد که مقوم و پایهٔ اساسی سکولار بودن بر پذیرش عقلانیت سکولار استوار است؛ یعنی هر کس به خود اتکایی و استقلال خرد و دانش بشری اعتقاد داشت و مرجعیت دین را به محدودهٔ رابطهٔ انسان و جهان غیبت منحصر دانست و دخالت دین را

در حوزه‌هایی که عقل و دانش بشری در آن راه دارد، ممنوع اعلام کرد، یک سکولار است؛ حال تفاوتی نمی‌کند که واقعاً به خداوند و مذهب خاص، ایمان و اعتقاد داشته باشد یا اساساً منکر دین و ملحد باشد.

کوتاه سخن آن که سکولاریزم، دایره نفوذ و حضور دین را عرصه‌هایی می‌داند که پای عقل آدمی به آن نمی‌رسد. این عرصه‌ها شخصی و مربوط به رابطه انسان و خداوند است. این حق هر فرد انسانی است که در رد یا قبول این رابطه شخصی تصمیم‌گیری کند. از این جهت، سکولاریزم، توصیه‌ای در باب پذیرش یا انکار این رابطه ندارد، و در امر دین‌داری معتقد به تساهل و مدارا است. پیام این مدارا، الحاد و بی‌دینی نیست و سکولار بودن می‌تواند با اعتقاد و ایمان به خداوند و معاد جمع شود. البته دین‌داری فرد سکولار، دین‌داری خاصی است که بر عقل محوری و انسان‌گرایی استوار است و قلمرو مرجعیت دین را بسیار محدود می‌کند.

با توجه به آن چه گذشت، جوهره سکولاریزم، پذیرش عقلانیت سکولار است. این عقلانیت که بر خود اتکایی و استقلال عقل و دانش بشری از وحی و تعالیم دینی تأکید دارد، مجالی برای دخالت دین در بسیاری از عرصه‌ها باقی نمی‌گذارد. این رویکرد و نگرش خاص به دین و توانایی معرفتی آدمی، نتایج متعددی دارد و امور فراوانی را سکولار و غیر دینی می‌کند؛ علم و هنر و فلسفه و حقوق و اخلاق و سیاست، همگی رنگ غیر دینی و سکولار به خود می‌گیرند. بنابراین، جدایی دین از سیاست، یکی از ثمرات و نتایج سکولاریزم است و تنها نتیجه آن محسوب نمی‌شود. از این رو، تعریف سکولاریزم به جدایی دین از سیاست، تعریفی دقیق نیست، زیرا در این صورت به جای آن که سکولاریزم را بر حسب جوهره آن یعنی عقلانیت سکولار تعریف کنیم، آن را بر حسب یکی از نتایج آن تعریف کرده‌ایم. همچنان که تعریف آن به الحاد و بی‌دینی نیز تعریف صحیحی نیست؛ زیرا ممکن است کسی مؤمن به خداوند باشد، اما با پذیرش عقلانیت سکولار، عملاً مدافع سکولاریزم باشد.

پس از توضیح اجمالی در باب معنا و سکولاریزم و نسبت آن با دین‌داری، زمان طرح برخی از ادله سکولارها بر نفی حکومت دینی و انکار دخالت دین در عرصه سیاست و اداره جامعه فراهم می‌رسد. در درس آینده به دو دلیل اصلی آنان خواهیم پرداخت.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

چکیده

۱. دسته سوم از منکران حکومت دینی، بیشن سکولاریزم را پذیرفته‌اند.
۲. سکولاریزم، نگرش و رویکرد معرفتی خاصی است که پس از رنسانس پیدا شد.
۳. ترجمه‌های تحت اللفظی واژه سکولاریزم، تفسیر روشنی از آن عرضه نمی‌دارد.
۴. واژه سکولار و لائیک مترادف‌اند.
۵. واژه سکولار تطوّر معنایی داشته است.
۶. مبنای سکولاریزم، پذیرش عقلانیت سکولار است و عقلانیت سکولار به خوداتکایی و استغنا و استقلال خرد و دانش بشری از دین و آموزه‌های آن اعتقاد دارد.
۷. سکولاریزم، مرجعیت دین را در بسیاری از شؤون انکار می‌کند.
۸. سکولاریزم را نباید به جدایی دین از سیاست تعریف کرد؛ زیرا این تنها یکی از نتایج سکولاریزم است، همچنان که جدایی علم و هنر و فلسفه از دین نیز نتایج آن است.
۹. سکولاریزم به معنای دین ستیزی و الحاد نیست، بلکه قلمرو دین را محدود می‌خواد.
۱۰. سکولار ممکن است موحد یا ملحد باشد؛ زیرا هیچ یک از دین‌داری و الحاد، مقوم سکولاریزم نیستند، بلکه اساس آن، پذیرش عقلانیت سکولار است.

پرسش

۱. ترجمه فارسی و عربی واژه سکولاریزم چیست؟
۲. واژه سکولار چه تفاوتی با واژه لائیک دارد؟
۳. در ابتدا سکولار به چه معنایی استعمال می شده است؟
۴. مراد از عقلانیت سکولار چیست؟
۵. سکولاریزم چه نسبتی با دین داری دارد؟
۶. سکولاریزم چه اعتقادی به قلمرو دین دارد؟
۷. آیا تعریف سکولاریزم به «جدایی دین از سیاست» صحیح است؟

درس هفتم:

ادلّ سکولارها بر نفی حکومت دینی (۱)

دلیل اوّل

یکی از استدلال‌های مشهور سکولارها بر نفی دخالت دین در سیاست که همواره از آن سود می‌جسته‌اند، چیزی است که از آن به «مشکل تطبیق شریعت» یاد می‌شود. روح این استدلال که از دو مقدمه اصلی تشکیل می‌شود، بر عدم امکان اجرا شدن شریعت استوار است. معتقدان به حکومت دینی، در استدلال‌های خود بر این نکته تأکید می‌کنند که در شریعت اسلامی احکام و قوانینی وجود دارد که لازم الاجرا است و از طرفی این احکام بدون وجود پشتیبانی حکومت، قابل اجرا شدن نیست. پس لازم است که دولت دینی در خدمت تطبیق شریعت بر شؤون مختلف اجتماعی قرار گیرد. سکولارها در مقام نفی لزوم تشکیل حکومت دینی، بر این نکته اصرار می‌ورزند که شریعت در بستر اجتماع با مشکل تطبیق شریعت مواجه است و نمی‌تواند فقه و شریعت را در سطح جامعه پیاده کرد. بدین ترتیب، به گمان خویش، فلسفه تشکیل حکومت دینی را زیر سؤال می‌برند؛ زیرا فلسفه و اساس تشکیل حکومت دینی، چیزی جز اجرا کردن و تطبیق شریعت بر انحاء روابط اجتماعی نیست.

مقدمه اوّل استدلال سکولارها آن است که روابط و مناسبات اجتماعی، خصلتی

متغیر و سیال دارند؛ سطح و نوع روابط اقتصادی و اجتماعی بشر در طول تاریخ، متحول می‌شود.

منشأ این تحول، رشد و غنای علم و تجربه و دانش بشری است. مناسبات و روابط سیاسی فرهنگی و اقتصادی بشر در جوامع بسیط روستایی و عشایری، بسیار متفاوت با روابط اجتماعی حاکم بر جوامع صنعتی و نیمه صنعتی است. بنابراین، تغییر و تحول شکل‌ها و قالب‌های زندگی اجتماعی و به دنبال آن تغییر مناسبات و روابط اجتماعی، واقعیتی غیر قابل انکار است.

مقدمه دوم آن که دین و تعالیم آن، درون‌مایه و محتوایی ثابت دارد؛ زیرا دین در مقطع تاریخی خاصی که زمان ظهور آن دین است، با انسان سخن گفته و با ظروف و شرایط اجتماعی خاص و با مناسبات و روابط محدود در آن مقطع تاریخی سروکار داشته است. دین و شریعت، واقعیتی تکرار شونده نیست. اسلام در برهه‌ای خاص از تاریخ ظهور کرد. چنین نیست که همگام با تحولات اجتماعی، وحی الهی تجدید شود و اسلام نوی پا به عرصه نهد.

دین، امر ثابتی است و همگام با تحولات اجتماعی، تجدّد پیدا نمی‌کند و توصیه‌ها و پیام‌های جدیدی در بر ندارد.

نتیجه این دو مقدمه آن است که امر ثابت قابل انطباق با امر متغیر نیست و دین ثابت نمی‌تواند تنظیم‌گر روابط حقوقی در عرصه مختلف مناسبات اجتماعی برای همه زمان‌ها باشد. تطبیق شریعت در جوامع نزدیک به جامعه‌ای که دین در آن ظهور کرده است، مشکلی ندارد؛ زیرا بافت اجتماعی و نوع روابط و مناسبات دچار تغییر اساسی نشده است. اما تطبیق شریعت بر جوامع دارای بافت اجتماعی متفاوت با زمان نزول وحی، مشکل است. نتیجه مستقیم عدم امکان تطبیق شریعت، آن است که ضرورت تشکیل دولت دینی و لزوم مرجعیت دین در امور سیاسی و اجتماعی، منتفی می‌شود.

پاسخ دلیل اوّل

در این استدلال و دو مقدمه اصلی آن، اشکالاتی وجود دارد که به ترتیب ذکر می‌شود:

۱. وقوع تحوّل در روابط و مناسبات اجتماعی، یک واقعیت است، اما همه آنها از یک سنخ نیستند و برخی از آنها مشکلی بر سر راه تطبیق شریعت ایجاد نمی‌کنند. باید این نکته را نیک دریافت که همه تغییرات اجتماعی از سنخ تغییرات بنیادین و به کلی متفاوت نیستند. برخی از تحولات اجتماعی، تنها تحوّل در شکل و قالب است؛ به این معنا که نفس رابطه اقتصادی که در گذشته به شکل خاصی در میان مردم یک جامعه رواج داشته است، اکنون نیز همان رابطه اقتصادی در شکل و قالب جدیدی رواج دارد و رابطه جدیدی با ماهیت حقوقی متفاوت، جایگزین آن نشده است. این تغییر به صورت و شکل، در انحای روابط اجتماعی قابل تصوّر است. برای نمونه، در زمینه روابط حقوقی و اقتصادی در همه جوامع، از گذشته تا به حال، روابط و قراردادهایی در قالب بیع و اجاره و صلح و شرکت وجود داشته است؛ هر چه زمان می‌گذرد، در شکل و قالب این روابط تحوّل ایجاد می‌شود، بدون آن که اصل ماهیت حقوقی این روابط، دستخوش تغییر گردد. اگر در گذشته بیع و اجاره و شرکت در چند صورت محدود وجود داشت، امروزه گونه‌های متنوعی از تجارت و اجاره و شرکت پیدا شده است. مثلاً شرکت‌های سهامی عام و خاص و شرکت‌های تضامنی در گذشته وجود نداشته است، اما اسلام، حکم اصل این ماهیت‌های حقوقی را مشخص کرده است. احکام فقهی صدر اسلام در باب بیع و شرکت و اجاره بر همه این صور و اشکال جدید قابل تطبیق است؛ زیرا این احکام در باب این ماهیت‌های حقوقی صادر شده است نه درباره شکل و قالب خاصی از آنها. پس همچنان به قوّت خود باقی است.

همچنین اسلام، برخی از روابط حقوقی و اقتصادی را از گذشته به رسمیت نمی‌شناخت، اگر همین روابط در شکل و قالب جدیدی نیز پدید آید، آنها را مردود

اعلام می‌کند و حکم اسلامی بر این قالب نو نیز تطبیق می‌شود. به عنوان مثال، می‌توان به معاملات ربوی اشاره کرد که در شریعت اسلامی مردود و باطل است. امروزه اشکال نوی از معاملات به وجود آمده است که کاملاً بدیع و بی‌سابقه است. اگر در تحلیل حقوقی و فقهی، برای فقیه روشن شود که این معاملات نو ظهور، ماهیتی ربوی دارند، حکم به بطلان آن‌ها می‌کند. بنابراین، تطبیق حکم اسلامی ربا بر این موارد جدید، با هیچ مشکلی روبه‌رو نیست و صرف وقوع تحوّل و تغییر در روابط اقتصادی، موجب تعطیل تطبیق احکام شریعت نمی‌شود.

۲. برخی از تحولات اجتماعی، منجر به شکل‌گیری روابط و مناسباتی می‌شود که هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ شکل و قالب، کاملاً نو و بی‌سابقه است که از آن‌ها به «مسائل مستحدثه» تعبیر می‌کنیم. برای این گونه مسائل نیز مشکل تطبیق شریعت وجود ندارد و مقدمه دوم استدلال سکولارها که بر ثبات دین و عدم انعطاف آن با شرایط متغیر اصرار می‌ورزد، مخدوش است؛ زیرا اگر چه دین ثابت است و همگام با تحولات جوامع متجدّد نمی‌شود، با وجود این، در محتوای دین مبین اسلام تمهیداتی برای تطبیق شریعت و انعطاف‌پذیری فقه اسلامی در قبال مقتضیات زمان و مسائل مستحدثه پیش‌بینی شده است. این اسباب و عناصر، فقه را قادر به انطباق با شرایط متغیر و نو ظهور می‌گرداند و مشکل تطبیق شریعت را برطرف می‌سازد. برخی از این عناصر منعطف‌کننده فقه اسلامی به قرار زیر است:

الف) در فقه اسلامی، به ویژه فقه اهل بیت علیهم‌السلام، باب اجتهاد مفتوح است. معنای انفتاح باب اجتهاد آن است که کار فقیه و مجتهد در استنباط احکامی که هم پرسش و هم پاسخ آن در منابع فقهی آمده، منحصر نیست، بلکه مجتهد می‌تواند با توجّه به اصول و مبانی فقهی، در استخراج احکام مسائل جدید کوشش کند.

ب) مشروعیت عنصر شرط و وجوب التزام به آن، زمینه‌ساز گاری فقه را با برخی شرایط و مسائل مستحدثه فراهم می‌سازد؛ زیرا بسیاری از قراردادهای عقلایی نو ظهور را

می‌توان از باب شرط و لزوم وفای به آن، شرعیت بخشید. به عنوان مثال، قوانین تجارت جهانی، حقوق دریاها، قوانین مربوط به حق اختراع، قوانین مربوط به خطوط هوایی، همگی اموری نوظهورند که در شریعت اسلامی اظهار نظری صریحی درباره آن‌ها یافت نمی‌شود، اما نظام اسلامی می‌تواند در ضمن قراردادهای بین‌المللی و شخصی، به بخشی از آن‌ها که مصلحت می‌داند ملتزم شود و جامعه را به رعایت آن‌ها و برخورداری از تسهیلات موجود در آن‌ها راهبری کند.

ج) جواز صدور حکم حکومتی ولیّ فقیه جامع شرایط با توجه به عنصر مصلحت، از اسباب بسیار مهم سازگاری فقه با مقتضیات زمان است. ولیّ فقیه می‌تواند در شرایط جدیدی که حکم خاصّ فقهی وجود ندارد، با توجه به حکم حکومتی، جنبه شرعی واقعه را معین کند.

کوتاه سخن آن که اولاً، همه تغییرات اجتماعی به گونه‌ای نیست که پاسخ شرعی نو طلب کند و ثبات دین مانعی در راه تطبیق شریعت ایجاد نماید؛ زیرا صرفاً تغییر در قالب و شکل است و حکم ثابت شریعت بر آن‌ها به سهولت تطبیق می‌شود. ثانیاً، در مواردی که تغییر اجتماعی، منتهی به شکل‌گیری مناسبات و روابط کاملاً نو و مستحدث می‌شود، در فقه اسلامی، اسباب و عناصری برای پاسخ‌گویی به این شرایط نوظهور و تطبیق آن با شریعت، پیش‌بینی شده است. بنابراین، ثبات دین به معنای عدم امکان انعطاف آن با شرایط متغیر نیست، بلکه در دین ثابت، عناصر منعطف و همساز با تغییرات، پیش‌بینی شده است.

چکیده

۱. سکولارها حکومت دینی را با مشکل تطبیق شریعت مواجه می‌بینند.
۲. استدلال مشهور سکولارها بر نفی حکومت دینی، متکی بر اثبات ناتوانی فقه در تطبیق با شرایط اجتماعی متغیر است.
۳. روح استدلال سکولارها آن است که دین، ثابت و روابط اجتماعی، متغیر است و ثابت بر متغیر قابل تطبیق نیست. پس دین نمی‌تواند در جوامع بشری اجرا شود.
۴. واقعیت این است که تغییرات اجتماعی از یک سنخ نیستند.
۵. تغییرات شکلی و قالبی روابط اجتماعی، مشکلی برای تطبیق شریعت ایجاد نمی‌کنند.
۶. گرچه برخی تغییرات اجتماعی کاملاً نوظهور است، اما در شریعت اسلامی برای آنها چاره‌اندیشی شده است.
۷. دین، گرچه ثابت است، اما ابزار انعطاف با شرایط متغیر، در آن پیش‌بینی شده است.

پیش

۱. دلیل اوّل سکولارها بر نفی حکومت دینی را تخریر کنید.
۲. دو قسم تغییرات اجتماعی را به اختصار توضیح دهید.
۳. مشکل تطبیق شریعت در کدام قسم از تحولات و تغییرات اجتماعی بیش تر است؟
۴. پاسخ به استدلال اوّل سکولارها را به اختصار ذکر کنید.
۵. چند نمونه از عناصر منعطف کننده فقه اسلامی با شرایط نو را توضیح دهید.

درس هشتم:

ادلّ سکولارها بر نفی حکومت دینی (۲)

دلیل دوم

دلیل پیشین سکولارها به ناتوانی فقه از جنبه حقوقی و تنظیم روابط و مسائل متغیر اجتماعی نظر داشت و با طرح مشکل تطبیق شریعت، امکان دخالت فقه را در عرصه سیاست و اجتماع، مورد تردید قرار می داد. دلیل دوم سکولارها از منظری دیگر به ناتوانی و عدم کارآیی فقه در عرصه سیاست و اجتماع می نگرد و از زاویه دیگر، مرجعیت دین را انکار می کند. این استدلال متشکل از مقدمات زیر است:

۱. یکی از اهداف اساسی فقه، گره گشایی از معضلات اجتماعی و مدیریت جنبه های مختلف حیات دنیوی انسان است. این هدف، در بخش های معاملات و غیر عبادیات فقه از قبیل ارث و وصیت و تجارت و حدود و دیات به طور ملموس قابل درک است. برای مثال، باب حدود و دیات، برای جلوگیری از مشکل بزهکاری و علاج مفاسد اجتماعی، و ابواب مختلف تجارت و معاملات، برای تسهیل و تنظیم مشکلات اقتصادی جامعه کارساز است.

۲. در دنیای گذشته که روابط اجتماعی بسیط و ساده و نیازهای مردم اندک و غیر پیچیده بوده است، فقه از عهده تأمین این اهداف برمی آمده است و قدرت داشته است

که به سامان بخشی و گره‌گشایی از نیازهای اجتماعی انسان بپردازد. بنابراین، مدیریت فقهی، متناسب با جوامعی است که از فرط سادگی و بساطت، همه مشکلات آن به سرپنجه فقه حل و فصل می‌شود.

۳. امروزه جوامع دارای پیچیدگی خاصی است و حل مشکلات آن‌ها نیازمند مدیریت علمی و برنامه‌ریزی است؛ دیگر نمی‌توان به سرپنجه مدیریت فقهی، مشکلات دنیای امروز را حل کرد. فقه نمی‌تواند در همان قد و قامتی که در دنیای گذشته ظاهر می‌شد، در دنیای امروز ظاهر شود و به هدف خویش، یعنی گره‌گشایی و مدیریت جنبه‌های مختلف اجتماعی، نائل گردد. زیرا فقه، اساساً فن برنامه‌ریزی نیست، بلکه فن بیان احکام است. فقه، تنها قادر به حل مشکلات حقوقی است، اما همه مشکلات دنیای امروز، مشکلات حقوقی نیست.

نتیجه این مقدمات آن است که فقه، فاقد شأن دخالت در مدیریت جوامع امروز است. زیرا فقط به کار رفع مشکلات حقوقی می‌آید و مدیریت جوامع معاصر، نیاز به برنامه‌ریزی فنی و علمی دارد. پس با وجود مدیریت علمی و عقلانی معاصر، نوبت به مدیریت فقهی نمی‌رسد.

پاسخ دلیل دوم

این استدلال، مبتنی بر درک ناصوابی از حکومت دینی و نحوه دخالت فقه در حیات اجتماعی است. نقاط ضعف این استدلال را طی نکات زیر بیان می‌کنیم:

۱. یکی از نکات ناصواب در این استدلال، تقابل افکندن میان مدیریت فقهی با مدیریت علمی و عقلانی است؛ گویی این دو به هیچ رو قابل ترکیب و تلفیق نیستند. منشأ چنین تصویری آن است که رابطه عقل و دین به درستی تبیین نمی‌شود و تصویر صحیح از حکومت دینی و نقش و کارکرد فقه در آن وجود ندارد. بر اساس این ابهام، سکولارها تصور می‌کنند که یا باید زمام اداره و مدیریت جامعه به دست فقه باشد و راه

حلّ همهٔ معضلات و مشکلات اجتماعی به سرپنجهٔ فقه حلّ و فصل گردد، بی‌آن که علم و عقل را در آن سهمی باشد؛ یا آن که فقه یکسره به کنار نهاده شود و مدیریتی کاملاً علمی و عقلایی اعمال گردد.

این تقابل، هیچ پایه و اساسی ندارد. تفاوت حکومت دینی با حکومت سکولار، در این نیست که حکومت دینی بی‌اعتنا به عقلانیت و دانش تجربهٔ بشری است و تنها با اتکا به احکام فقهی به ادارهٔ جامعه می‌پردازد. اما حکومت سکولار برخوردار از مدیریت بر اساس عقل و دانش است. این گونه تقسیم‌بندی و فرق نهادن، کاملاً ناعادلانه و غیر واقعی است. حکومت دینی نیز بهره‌مند از عقل و تدبیر و برنامه‌ریزی است. تفاوت حکومت دینی با حکومت سکولار، در آن است که عقلانیت و برنامه‌ریزی در حکومت دینی، رها و بدون جهت‌گیری نیست، بلکه متناسب با تعالیم دینی است. حکومت دینی، فاقد عقلانیت نیست، بلکه عقلانیت متناسب با شرع را طلب می‌کند. مدیریت و تدابیر عقلانی در حکومت دینی، باید چشی به آموزه‌ها و تعالیم دینی داشته باشد و بکوشد که با حفظ مرزهای فقه اسلامی امور جامعه را اداره کند. در حکومت سکولار، مدیریت و عقلانیت موجود در آن رها و مطلق و مستقل از دین است. چنین عقلانیت و مدیریتی، هرگز دغدغهٔ سازگاری و انطباق با دین را ندارد.

۲. مرجعیت دین در حکومت دینی و لزوم رعایت فقه اسلامی، به معنای آن نیست که همهٔ انحاء فعالیت حکومتی، اعم از قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی، و مستقیماً از فقه استنباط می‌شود. حکومت دینی بر آن نیست که تدابیر جزئی و برنامه‌ریزی کلان اقتصادی و سیاسی و راه حلّ جاری جوامع پیچیده را مستقیماً و بدون دخالت عقل و علم، از دل فقه بیرون کشد. این امر نه ممکن است و نه دین مدّعی آن است. فقه نه در گذشته و نه در زمان حال، حلّال همهٔ مشکلات و معضلات جامعه نبوده است، بلکه در گذشته که به گمان استدلال‌کننده همهٔ مشکلات به دست فقه حلّ می‌شده است نیز، عقل و تدبیر بشری در کار بوده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت

علی‌علیه و دیگر خلفای صدر اسلام، در اداره آن روز جامعه اسلامی، در عین استمداد از فقه، به چاره‌جویی عقلایی و مشورت با دیگران و تدبیر عرفی نیز سود می‌جسته‌اند. هرگز چنین نبوده است که فقه، یگانه منبع حل همه مشکلات و معضلات اجتماعی باشد، به گونه‌ای که فقه‌جانشین عقل و تدبیر و چاره‌جویی‌های عقلایی شود. پس همان‌طور که در گذشته، حکومت دینی فقه را در کنار عقلانیت و تدبیر عقلایی نشانده بود، حکومت دینی در دنیای امروز نیز می‌تواند این دو را کنار هم قرار دهد. مغالطه سکولارها آن است که چنین وانمود می‌کنند که حکومت در گذشته به چیزی جز فقه نیازمند نبوده است و با توجه به این که در دنیای امروز، برنامه‌ریزی و تدابیر کلان اجتماعی ضرورتی غیر قابل انکار است؛ پس حکومت دینی مبتنی بر مدیریت فقهی توان اداره جامعه را ندارد.

۳. فقه در عرصه حیات جمعی، دو کارکرد مشخص دارد: نخست آن که در جنبه‌های مختلف به تنظیم روابط حقوقی می‌پردازد و حد و مرزهای حقوقی را مشخص می‌کند. دیگر آن که در عرصه فرهنگ و اقتصاد و سیاست داخلی و خارجی، اصول و ضوابط و ارزش‌های عام و کلی را مطرح می‌سازد. فقه‌مداری دولت دینی و اعتنای او به مدیریت فقهی به آن است که در آمریت و ارائه خدمات و کارکردها و وضع قوانین خویش، هم جانب آن مرزهای حقوقی را پاس بدارد و هم در جهت تحقق آن اصول و ارزش‌ها و اهداف، برنامه‌ریزی عملی داشته باشد. مدیریت فقهی به معنای آن نیست که فقه به تنهایی مشکل تورّم و بیکاری و ترافیک را حل کند، بلکه به معنای آن است که مدیران و حاکمان جامعه اسلامی، در ارائه راه حل و برنامه‌ریزی‌های خود برای حل این مشکلات اقتصادی و اجتماعی، حدود شرعی را رعایت کنند و آن تصمیمات و برنامه‌ها را به اجرا گذارند که با موازین فقهی و ارزش‌های اسلامی، بیش‌ترین تناسب و سازگاری را داشته باشد. پس آن‌چه در بند سوم استدلال آمده است که فقه تنها شأن حقوقی دارد و همه مشکلات جامعه از سنخ مشکلات حقوقی نیست، با نادیده گرفتن این نکته عنوان

شده است. گرچه همه مشکلات جامعه، جنبه حقوقی ندارد، اما در یک جامعه دینی، نحوه حل این مشکلات و آثار و پیآمدهای آن بسیار مهم است. در میان گزینه‌های مختلفی که برای حل یک مشکل اجتماعی ارائه می‌شود، باید آن گزینه‌ای را انتخاب کرد که مرزهای حقوقی اسلامی را پاس می‌دارد و با حفظ ارزش‌ها و مبانی اسلامی همراه است. پس حقوقی نبودن یک معضل اجتماعی، مجوزی برای بی‌اعتنایی به چارچوب‌های حقوقی اسلامی در حل آن معضل به دست نمی‌دهد.

دو دلیلی که در طی دو درس اخیر بررسی شد، مهم‌ترین و شایع‌ترین ادگه سکولارها بر نفی دخالت دین در سیاست و اداره جامعه است و سایر دلایل آن‌ها به این درجه از اهمیت نیست. از این رو، از بحث درباره آن‌ها خودداری و به این دو دلیل بسنده می‌شود.

چکیده

۱. یکی از اهداف فقه، گره‌گشایی از معضلات اجتماعی جوامع بشری است.
۲. سکولارها بر این اعتقادند که فقه اسلامی در گذشته، در این گره‌گشایی کامیاب بوده است، اما در جوامع معاصر، قادر به تأمین این هدف نیست.
۳. جوامع معاصر، دارای پیچیدگی‌های خاصی هستند که همه مشکلات آن‌ها با سرپنجه فقه حل نمی‌شود و برای حل آن‌ها نیاز به مدیریت علمی و برنامه‌ریزی است.
۴. سکولارها بر آنند که مدیریت علمی و عقلانی، جانشین مدیریت فقهی شده است.
۵. از نظر سکولارها، فقه فقط مشکلات حقوقی را برطرف می‌کند و مشکل جوامع معاصر، فقط مشکل حقوقی نیست.
۶. سکولارها در تقابل افکندن میان مدیریت فقهی با مدیریت علمی، مغالطه می‌کنند.
۷. حکومت دینی و مدیریت فقهی، از گذشته تا به حال، از عنصر عقلانیت سود می‌جسته است.
۸. کارکردهای مشخص فقه در عرصه حکومت، نافی استمداد از عقلانیت نیست.
۹. حل مشکلات اجتماعی و برنامه‌ریزی و مدیریت، در حکومتی دینی، باید با ملاحظه چارچوب‌های فقهی و معیارها و ارزش‌های دینی صورت پذیرد.

پرسش

۱. سکولارها چه اعتقادی در توانایی فقه بر گره گشایی از معضلات اجتماعی

دارند؟

۲. استدلال دوم سکولارها بر نفی حکومت دینی را به اختصار تقریر کنید.

۳. از نظر سکولارها، جوامع معاصر به چگونه مدیریتی نیازمندند؟

۴. آیا میان مدیریت علمی و مدیریت فقهی، تقابل وجود دارد؟

۵. کارکردهای فقه در عرصه حیات جمعی چیست؟

۶. مراد از مرجعیت دین در عرصه مدیریت جامعه چیست؟

برای مطالعهٔ بیش‌تر

برای آشنایی بیش‌تر با برخی مفاهیم و اصطلاحات سیاسی مندرج در این فصل منابع زیر سودمند است:

فرهنگ علوم سیاسی از منشورات مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران؛ درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی، باقر ساروخانی، انتشارات کیهان؛ فلسفهٔ سیاسی، ویراستهٔ آنتونی کوئینتن، ترجمه مرتضی اسعدی، انتشارات بین‌المللی الهدی. در زمینه آشنایی با لیبرالیسم کتاب ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، تألیف آربلاستر از منابع دیگر سودمندتر است. این اثر را عباس مخبر ترجمه و نشر مرکز چاپ کرده است.

در زمینه مباحث کلان مربوط به رابطهٔ دین و سیاست، دو مقالهٔ زیر مفید است:

۱. «سیاست و دین» ماکس ل. استکهاوس، ترجمه مرتضی اسعدی، مندرج در کتاب فرهنگ و دین، میرچا الیاده، هیأت مترجمان، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
۲. «دین و سیاست» نوشتهٔ نینیان اسمارت، مندرج در کتاب خرد و سیاست، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.

برای آشنای با تاریخچهٔ رابطهٔ قدرت سیاسی و قدرت معنوی کلیسای رم در قرون وسطا دو منبع زیر مفید است:

۱. تاریخ عقاید و مکتب‌های سیاسی از عهد باستان تا امروز، پروفیسور گائتانوسکاو دکتر گستون بوتو، ترجمه حسین شهیدزاده.
۲. مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، علی رضا شجاعی زند.

برای اطلاع از چگونگی پیوند شریعت و سیاست در آرای فلاسفه اسلامی به منبع زیر مراجعه شود:

دین و دولت در اندیشه اسلامی، محمد سروش، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، صفحات ۴۷ و ۵۶.

برای آشنایی بیش‌تر با سکولاریزم به منابع زیر مراجعه کنید:

۱. الاسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر، بیروت، دار الساقی، ۱۹۹۳م.
۲. العلمانية من منظور مختلف، عزیز العظمة، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۲م.
۳. حکومت دینی، احمد واعظی، قم، نشر مرصاد، ۱۳۷۸.
۴. «مسئله سکولاریزم»، نوشته برهان غلیون، فصل‌نامه حکومت اسلامی، سال دوم، شماره سوم.

فصل دوم: اسلام و حکومت

درس‌های ۹ - ۱۰: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و تأسیس حکومت

درس ۱۱: ولایت سیاسی پس از پیامبر صلی الله علیه و آله

درس ۱۲: اندیشه سیاسی شیعه

درس‌های ۱۳ - ۱۴: تأثیر بیعت و شورا در تعیین ولایت سیاسی

رفتار تدوین متون درسی حوزه های علمیّه

مقدمه

در فصل پیش، حکومت دینی را به دخالت دادن آموزه‌های دین در امور دولت و پذیرش مرجعیت دین در شؤون مختلف سیاسی تعریف کردیم و ادله منکران ترکیب دین و دولت را از نظر گذراندیم و نشان دادیم که هیچ مانعی بر سر راه پذیرش مرجعیت دین در امور اجتماعی و تأسیس حکومت دینی وجود ندارد.

هدف اصلی در فصل حاضر، بررسی این نکته است که آیا اسلام، مسلمانان را به تشکیل دولت دینی فرا خوانده است و نظر خاصی در باب شکل حکومت و اهداف و وظایف آن دارد؟ به تعبیر دیگر، آیا اسلام به در آمیختگی و ترکیب دین و دولت فتوا داده، و اندیشه سیاسی خاصی را عرضه نموده است؟

طبیعی است که در این بررسی، آرا و دیدگاه‌های دسته اول از منکران حکومت دینی، که در فصل پیشین بدان اشاره کردیم، نقد و ارزیابی می‌شود. این دسته، از اساس منکر امکان دخالت دین در عرصه اجتماع و سیاست نیستند و مانعی در راه مرجعیت دین در امور اجتماعی نمی‌بینند، بلکه منکر وقوع و فعلیت چنین دخالتی از ناحیه اسلام هستند. از نظر آنان، اسلام امر حکومت و کیفیت و ساختار و چگونگی آن را به خود مسلمانان و نهاده و در این موارد اظهار نظری نکرده است.

درس نهم:

پیامبر اکرم ﷺ و تأسیس حکومت (۱)

آیا اسلام دعوتی به سوی دینی شدن حکومت دارد و آیا در عرصه‌های مختلف مربوط به سیاست و حکومت، تعالیمی ارائه کرده است؟ پاسخ به این نوع پرسش‌ها بی‌درنگ ما را به صدر اسلام و حضور پیامبر اکرم ﷺ در مدینه متوجه می‌سازد. مسلم است که پیامبر ﷺ در دوران ده ساله پایان عمر شریف خویش که در مدینه بود، زعامت و رهبری امت اسلامی را بر عهده داشت. پرسش آن است که آیا این زعامت و رهبری، در قالب حکومت و امارت بر مسلمین بود، یا آن که اساساً پیامبر ﷺ تشکیل حکومت نداد و رهبری و زعامت او از سنخ ریاست معنوی رهبران مذهبی بر گروندگان و هواداران است؟

اعتقاد قاطبه مسلمانان در گذشته و اغلب متفکران اسلامی در روزگار معاصر، بر آن است که به شواهد متقن تاریخی، پیامبر ﷺ در جهان اسلام آن روزگار به مرکزیت مدینه، حکومتی تأسیس کرد. علی‌رغم این دیدگاه مقبول و رایج، در سده اخیر، عده اندکی از نویسندگان مسلمان به این دیدگاه متمایل شدند که پیامبر اکرم ﷺ تنها زعامت دینی داشت و حکومتی تأسیس نکرد. در باب زعامت پیامبر اکرم ﷺ دو بحث اساسی وجود دارد:

الف آیا ایشان حکومت تشکیل داد؟

ب) بر فرض تشکیل حکومت، آیا ریاست و ولایت پیامبر ﷺ نشأت گرفته از وحی و تعالیم دینی بوده یا آن که ریشه مدنی داشته و مردم به خواست خویش ولایت سیاسی را به آن حضرت واگذار کرده‌اند؟

ابتدا به بررسی بحث نخست می‌پردازیم و دلایل کسانی را که به عدم تشکیل حکومت به دست پیامبر ﷺ باور دارند بررسی می‌کنیم.

رسالت منهای حکومت

نویسنده مصری علی عبد الرزاق از این ایده دفاع می‌کند که زعامت و رهبری نبی اکرم ﷺ تنها زعامت دینی بوده است و منشأ این زعامت، نبوت و رسالت او است. به همین سبب، با وفات او چنین زعامتی خاتمه می‌یابد و امری قابل نیابت و جانشینی نیست. آنچه پس از رسول اکرم ﷺ به دست خلفا واقع شد از نوع زعامت وی نبوده است، بلکه خلفا دارای زعامت سیاسی بودند. آنان حکومت و دولت عربی تشکیل دادند و از دعوت دینی رسول اکرم ﷺ برای تقویت حکومت خویش مدد گرفتند. رهبران این حکومت جدید التأسیس، خود را خلیفه رسول خواندند و این امر این گمان را در اذهان پدید آورد که رهبری و زعامت آنان به جانشینی از زعامت رسول الله ﷺ است، حال آن که پیامبر ﷺ تنها دارای زعامت دینی بوده، و این زعامت قابل انتقال و نیابت نبوده است. پیامبر، واجد ولایت سیاسی نبوده است تا به خلفا و جانشیان او انتقال یابد^۱.

عبد الرزاق برای اثبات مدعای خویش به دو دلیل متوسل می‌شود: دلیل نخست او تمسک به برخی آیات قرآنی است. در این آیات، شأن پیامبر اکرم ﷺ در رسالت و بشیر و نذیر بودن منحصر شده است. به اعتقاد وی، اگر پیامبر اکرم غیر از شأن رسالت و نبوت، دارای منصب حکومت و ولایت نیز باشد، سزاوار بود که در آیات قرآنی به آن

۱. الإسلام و أصول الحكم، علی عبد الرزاق، ص ۹۰ _ ۹۴.

اشاره می‌شد و شأن وی در نبوت و نذیر و بشیر بودن خلاصه نمی‌گشت.^۱

برخی از آیات مورد استشهاد وی عبارتند از:

﴿إِن أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾^۲.

﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^۳.

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^۴.

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ﴾^۵.

﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾^۶.

دلیل دوم عبد الرزاق بر نفی تأسیس حکومت به دست پیامبر ﷺ به بررسی لوازم وجود حکومت باز می‌گردد. از نظر وی، حکومت در دوران معاصر، دارای تشریفات فراوان و دستگاه‌های عریض و طویل است و طبعاً لازم نبوده است که حکومت‌های گذشته، دارای این تشریفات گسترده باشند. اما هر جا حکومتی تشکیل می‌شود، دست کم باید دارای انتظامات و دیوان‌های محاسبه دخل و خرج و ثبت و ضبط امور داخلی و خارجی باشد. این، کم‌ترین چیزی است که هر حکومت به آن نیازمند است. حال اگر به مدت زعامت رسول الله ﷺ توجه کنیم، از این حداقل امور انتظامی و اداری نیز خبری نیست، یعنی زعامت پیامبر ﷺ فاقد کم‌ترین انتظامات لازم برای یک حکومت بود. ممکن است به ذهن برسد که پیامبر ﷺ به سبب ساده زیست بودن، در حکومت خویش از برقراری چنین دستگاه‌هایی ابا می‌ورزیده است. اما به اعتقاد عبد الرزاق، این

۱. الإسلام و أصول الحكم، علی عبد الرزاق، ص ۷۳.

۲. اعراف (۷): آیه ۱۸۸.

۳. نور (۲۴): آیه ۵۴.

۴. کهف (۱۸): آیه ۱۱۰.

۵. رعد (۱۳): آیه ۷.

۶. شوری (۴۲): آیه ۴۸.

احتمال صحیح نیست؛ زیرا این مقدار از انتظامات و شؤون اداری از مقومات و ضروریات یک حکومت است و ایجاد آن هیچ منافاتی با ساده زیستی ندارد. بنابراین، فقدان این امور، حاکی از آن است که پیامبر، تشکیل دولت نداد و اسلام، تنها یک دین است و رسالت پیامبر ﷺ شامل اقامه حکومت دینی نبوده است.^۱

پاسخ استدلال اول

مراجعه به قرآن شریف، این نکته را آشکار می کند که شؤون و مناصب پیامبر ﷺ منحصر در ابلاغ پیام الهی و انداز مردم نیست. برای نمونه، قرآن برای پیامبر ﷺ شأن، جهاد با کفار و منافقان، تشویق مؤمنان به مقاتله با مشرکان، قضا، و تبیین معارف الهی قائل است که این ها فراتر از صرف ابلاغ پیام الهی و انداز مردم است. برای هر یک از این مناصب، آیه ای را به عنوان شاهد می آوریم:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾^۲.

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾^۳.

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^۴.

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^۵.

با توجه به این واقعیّت که پیامبر ﷺ دارای شؤون و مناصب مختلفی است، حصر موجود در آیات مورد استناد عبد الرزاق، نمی تواند حصر حقیقی باشد، بلکه «حصر

۱. الإسلام و أصول الحكم، ص ۶۲ - ۶۴.

۲. تحریم (۶۶): آیه ۹.

۳. انفال (۸): آیه ۶۵.

۴. احزاب (۳۳): آیه ۳۶.

۵. نحل (۱۶): آیه ۴۴.

اضافی» است. مراد از حصر اضافی آن است که در برابر تصوّر اتّصاف موصوف به دو وصف خاص، متکلم تأکید می‌کند که موصوف تنها به یکی از آن دو وصف متّصف است. برای نمونه، تصوّر می‌شود که پیامبر ﷺ علاوه بر وظیفه ابلاغ پیام الهی، وظیفه الجا و اجبار مردم به سمت هدایت را نیز بر عهده دارد. برای رفع این توهّم، آیه با بیان این حصر اضافی، شأن او را در وظیفه اوّل، یعنی ابلاغ، منحصر می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾^۱؛ یعنی شأن پیامبر، اجبار مردم به ایمان آوردن نیست، بلکه ابلاغ رسالت الهی و نشان دادن راه هدایت است. مردم خود باید راه هدایت در پیش گیرند. و به عمل صالح مبادرت ورزند. پس پیامبر، وکیل مردم در امر هدایت نیست، بلکه تنها عهده‌دار ارائه طریق هدایت است. این واقعیت که پیامبر فقط هادی است و وکیل مردم در امر هدایت نیست و آنان خود باید متصدی و مجری اعمال صالح و موجبات هدایت باشند. در قالب حصر اضافی چنین بیان شده است:^۲ ﴿فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلَّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾^۳.

بنابراین اشتباه اصل عبد الرزاق آن است که حصر در این قبیل آیات را حصر حقیقی، و ذکر وصف خاص را دلیل بر نفی کلیّه اوصاف دیگر از رسول الله ﷺ دانسته است، حال آن که این آیات، مشتمل بر حصر اضافی هستند و اساساً ناظر به صفات و مناصب دیگر نیستند و هر یک وصف خاصّی را که مورد توهّم بوده است نفی می‌کند.

پاسخ استدلال دوم

با مراجعه به تاریخ عرب قبل از اسلام، این حقیقت آشکار می‌گردد که عرب قبل

۱. نور (۲۴): آیه ۵۴.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۲۴۱ - ۲۴۲، ذیل آیه ۳۵ سوره نحل (۱۶): ج ۱۰، ص ۱۳۳، ذیل آیه

۱۰۸ سوره یونس (۱۰).

۳. یونس (۱۰): آیه ۱۰۸.

از اسلام، فاقد حکومت و سلطه سیاسی منظم بود. حکومتی که امنیت را در داخل برقرار سازد و دشمنان خارجی را مهار سازد، وجود نداشت. نظم قبیله‌ای، تنها شکل انتظام موجود در آن عصر و سرزمین بود. ما به هیچ وجه، شکل و قالب سیاسی و اداری موجود در اقوام و ملل متمدن آن عصر را در جزیره العرب مشاهده نمی‌کنیم. هر قبیله‌ای دارای رهبری قبیله‌ای بود و وحدتی مستقل و متمایز از دیگر قبایل داشت. در چنین شرایطی، پیامبر اکرم ﷺ تغییراتی همه جانبه در شبه جزیره عربستان به وجود آورد که حاکی از اقدام به تأسیس نظم سیاسی و احداث حکومت است؛ در محیطی که اساساً فاقد حکومت و دولت مرکزی بوده است. اینکه به برخی از این اقدامات که شاهد تاریخی تحقق و تأسیس دولت دینی به دست پیامبر ﷺ محسوب می‌شود، اشاره می‌کنیم:

(الف) پیامبر، میان قبایل متشتت عرب، وحدت ایجاد کرد. این وحدت، صرفاً جنبه دینی نداشت، بلکه در کنار گستراندن اعتقادات و تعالیم مشترک دینی، وحدتی سیاسی نیز به وجود آورد. قبایل مستقل و متخاصم دیروز، به برکت این وحدت سیاسی، دارای منافع و علایق مشترک شدند؛ بالاترین نمود و جلوه این وحدت سیاسی، هم سرنوشت شدن این قبایل مسلمان در جنگ و صلح با قبایل غیر مسلمان است.

(ب) پیامبر مدینه را مرکز حکومت خویش قرار داد و از آنجا حکام و والیانی را به مناطق دیگر گسیل داشت. طبری، نام شماری از صحابه رسول الله ﷺ را که به تصدی این امر گماشته شدند، ذکر می‌کند. برخی از این افراد، عهده‌دار تعلیم فرائض دینی نیز بودند و برخی دیگر تنها در اداره امور اداری و مالی آن مناطق نمایندگی داشتند و امور مذهبی، نظیر اقامه نماز جماعت و تعلیم قرآن و آداب شریعت، بر عهده دیگری بود.

بنابر نقل طبری، پیامبر ﷺ سعید بن عاص را به منطقه مابین رمع و زبید تا مرز نجران و عامر بن ثمر را به همدان و فیروز دیلمی را به صنعا گسیل داشت. به منظور اقامه نماز، عمرو بن حزم را به سوی اهل نجران فرستاد و ابو سفیان بن حرب را والی بر اخذ زکات و صدقات آن منطقه قرار داد. ابو موسی اشعری را نیز به مأرب و یعلی بن امیه را

به الجند روانه ساخت.^۱

ج) توصیه‌ها و بخش‌نامه‌های رسول الله ﷺ به برخی فرستادگان خویش به مناطق شاهد روشنی بر وجود بُعد حکومتی در زعامت رسول گرامی است. در برخی از این عهدنامه‌ها، سفارش‌هایی وجود دارد حاکی از آن که فرستادگان وی، حاکمان و والیان آن مناطق به حساب می‌آمدند. برای نمونه، در عهدنامه خویش به عمرو بن حزم از وی می‌خواهد که در حق با مردم رفق و مدارا، ولی در در مقابل ظالمان آن‌ها شدت عمل داشته باشد. خمس غنائم را بگیرد و زکات اموال را به ترتیبی که در متن همین عهدنامه آمده، از آن‌ها وصول کند.^۲ واضح است که تنها حاکم و والی می‌تواند به چنین اموری مبادرت ورزد.

د) شاهد دیگر بر اقامه دولت به دست رسول الله ﷺ آن است که پیامبر ﷺ برای متخلفان و بزه‌کاران و کسانی که برخی قوانین تشریعی و حدود الهی را زیر پا می‌گذاشتند، عقوبت‌های جزایی وضع کرد و به عقاب اخروی گناهکاران اکتفا ننمود. اقامه حدود الهی و مجازات افراد خاطی، یکی از شؤون دولت و حکومت است.

هـ) حکومت و سطله سیاسی در زبان قرآن و مؤنان صدر اسلام با کلمه «الأمر» تعبیر می‌شده است: «و شاورهم فی الأمر» و «و أمرهم شوری بیئهم».^۳ زعامت و رهبری رسول الله ﷺ اگر منحصر در زعامت دینی باشد، دعوت به مشورت و نظر سنجی در زعامت دینی و ابلاغ رسالت الهی بی‌معنا و غیر قابل قبول است. بنابراین، کلمه «امر» در این دو آیه، ناظر به تصمیم‌گیری سیاسی و اداره جامعه است.

۱. تاریخ طبری (تاریخ الرسل والملوک)، ج ۳، ص ۳۱۸.

۲. در این عهدنامه آمده است: «أمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله، يخبر الناس بالذي لهم والذي عليهم، يلين الناس في الحق و يشتد عليهم في الظلم، أمره أن يأخذ من المغانم خمس الله». ر.ک: نظام الحكم فی الشریعة والتاریخ الاسلام، ظافر القاسمی، الكتاب الاول، ص ۵۲۹.

۳. آل عمران (۳): آیه ۱۵۹؛ شوری (۴۲): آیه ۳۸.

چکیده

۱. پیامبر ﷺ زعامت امت خویش را برعهده داشت و قاطبهٔ مسلمانان برآند که پیامبر ﷺ تشکیل حکومت داد. عده‌ای از نویسندگان مسلمان معاصر به زعامت دینی وی اعتراف دارند، اما تشکیل حکومت را منکرند.
۲. برخی منکران تشکیل حکومت نبوی، به آیاتی متوسل می‌شوند که شأن پیامبر را ابلاغ وحی و بشیر و نذیر بودن می‌داند و در این آیات، ذکر از حاکم و امیر بودن وی به میان نیامده است.
۳. این آیات، مفید حصر اضافی‌اند نه حقیقی. پس شاهد نفی زعامت سیاسی نیستند.
۴. دلیل دیگر برخی منکران آن است که زعامت پیامبر ﷺ در میان مسلمانان، فاقد حداقل‌های انتظامات لازم برای تشکیل یک حکومت بوده است.
۵. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که حکومت پیامبر ﷺ متناسب با شرایط خاص اجتماعی و فرهنگی و اقلیمی جامعهٔ آن روز، دارای انتظامات حکومتی بوده است.
۶. اموری نظیر فرستادن نمایندهٔ صاحب اختیار به مناطق مختلف و مجازات افراد خاطی و بزه‌کار، شاهد بُعد حکومتی زعامت رسول الله ﷺ است.

پیش

۱. دو بحث اساسی که درباره زعامت نبی اکرم صلی الله علیه و آله وجود دارد، چیست؟
۲. دلیل اوّل علی عبد الرزاق بر نفی تشکیل حکومت به دست پیامبر صلی الله علیه و آله چیست؟
۳. پاسخ به استدلال اوّل عبد الرزاق را به اختصار ذکر کنید.
۴. دلیل دوم عبد الرزاق چیست؟
۵. چه شواهد تاریخی دلالت بر تشکیل حکومت به دست پیامبر اکرم دارد؟

درس دهم:

پیامبر اکرم ﷺ و تأسیس حکومت (۲)

یکی از نویسندگان عرب به نام محمد عابد الجابری در مقام نفی حکومت دینی پیامبر ﷺ از این ایده دفاع می‌کند که پیامبر ﷺ نظام سیاسی و دولت دینی بنا نهاد، بلکه حاصل تلاش وی، تأسیس «امت اسلامی» بود. پیامبر، حکومت تشکیل نداد، بلکه سلوک معنوی و اجتماعی خاصی را در میان مردم خویش ترویج کرد و از آنان امتی به وجود آورد که در راه حفظ دین و آیین الهی و معنوی خویش تلاش می‌کردند. با اسلام و بعثت نبوی، مردم سلوک معنوی و اجتماعی منظمی را تجربه کردند و پیامبر ﷺ در عین تلاش برای گسترش این سلوک معنوی و اجتماعی و برپایی امت اسلامی، از نامیدن خویش به اسم ملک و رئیس دولت و سلطان اجتناب می‌کرد. بنابراین، در خلال دعوت محمدی ﷺ ابتدا «امت اسلامی» پدید آمد و سپس در طول زمان، این دعوت به تشکیل نظم سیاسی خاصی به نام دولت اسلامی منتهی شد. تشکیل دولت و نظم سیاسی، در زمان حکومت خلفای عباسی پدید آمد. مسلمانان صدر اسلام به اسلام و دعوت محمدی ﷺ به عنوان «دین خاتم» می‌نگریستند، نه به عنوان یک دولت. از این رو، تمام تلاش آنان متوجه حفظ این دین و بقای کیان امت اسلامی بود، نه آن که برای حفظ نظام سیاسی و دولت تازه تأسیس، کوشش نمایند. آنچه در جامعه اسلامی صدر اسلام اتفاق افتاد آن

بود که ابتدا امت اسلامی ایجاد شد و سپس در سیر تطوّر و تکامل این دعوت دینی و الهی، حکومت دینی به وجود آمد.

جابری در تأیید ادّعای خویش به شواهد زیر متوسّل می‌شود:

(الف) عرب در زمان بعثت، فاقد ملک و دولت بود. نظام سیاسی - اجتماعی مکه و مدینه - یثرب - نظام قبیله‌ای بود که به حدّ دولت نمی‌رسید؛ زیرا قوام دولت به تحقّق چند امر است: سرزمینی که دارای حدود معین است و جمعیتی که در آن سرزمین سکونت دارند و سلطه‌ای مرکزی که در شؤون مختلف اجتماعی از آن مردم نیابت، و بر طبق قوانین و عرف، اعمال قدرت کند؛ ولی چنین سلطه‌ای معهود عرب نبود.

(ب) پیامبر ﷺ در ترویج آداب دینی و سلوک اجتماعی خاص و نوی که دعوت دینی او به ارمغان آورده بود، می‌کوشید و از نامیدن خویش به اسم ملک و رئیس دولت اجتناب می‌ورزید.

(ج) قرآن از چیزی به نام دولت اسلام یاد نکرده است، بلکه به امت اسلام اشاره دارد: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»^۱.

(د) دولت به عنوان یک اصطلاح سیاسی در زمان عباسیان رواج پیدا کرد و آنچه پیش از آن وجود داشت، امت اسلام بود. پس از انتقال قدرت از امویان به عباسیان، بر زبان آنان و یاورانشان تعبیر «هذه دولتنا» و مانند آن که حاکی از ارتباط دین و دولت و محور قرار گرفتن «دولت» به جای «امت» است، جاری شد.^۲

پاسخ به نظریه جابری

آن بخش از مطالب درس گذشته که به پاسخ استدلال دوم عبدالرزاق مربوط

۱. آل عمران (۳): آیه ۱۱۰.

۲. الدین و الدولة و تطبیق الشریعۀ، محمد عابد جابری، ص ۱۳ - ۲۴.

می‌شد، شاهی بر ردّ نظر جابری در باب عدم تشکیل حکومت است. در این جا چند نکته تکمیلی را ناظر به سخنان جابری ذکر می‌کنیم.

۱. تشکیل امت اسلامی و پدید آمدن و گسترش سلوک معنوی و اجتماعی خاص، به برکت اسلام و ایمان، در میان اعراب متفرق و متشتت، مانع از آن نیست که این امت از یک حکومت متمرکز نیز برخوردار باشد. کسی منکر آن نیست که پیامبر، امت واحدی را از قبایل متعدّد و متشتت پدید آورد، بحث در آن است که این امت، فاقد قدرت سیاسی نبود. عنصر حکومت در این امت وجود داشت و رهبری این حکومت و قدرت سیاسی به دست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود. شواهدی که در بخش پایانی درس گذشته آوردیم، این مدعا را اثبات می‌کند.

۲. عبدالرزاق و جابری هر دو از نکته‌ای اساسی غفلت ورزیده‌اند: حقیقت آن است که ساختار حکومت و دولت در هر جامعه، متناسب با شرایط خاص اجتماعی - تاریخی آن جامعه شکل می‌گیرد. در یک جامعه ساده و فاقد پیچیدگی، به طور طبیعی، حکومت آن نیز فاقد دستگاه‌های عریض و طویل خواهد بود. یک جامعه پیچیده با انحاء مناسبات و روابط متنوع اجتماعی، نیازمند دولتی با ساختار و انتظامات گسترده و پیچیده است تا بتواند امور مختلف آن جامعه را سامان دهد. مغالطه‌ای که این دو به آن مبتلا هستند، نادیده گرفتن وضع اجتماعی خاص زمان رسول الله صلی الله علیه و آله است. آن‌ها تصور خاصی از دولت در نظر دارند و به علت فقدان آن قالب خاص در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله به عدم وجود دولت در زمان حضرت فتوا می‌دهند و شکل‌گیری دولت اسلامی را در زمان‌های بعدی چون دوره عباسیان می‌دانند. دکتر سنه‌وری در نقد این دیدگاه، که منشأ آن کلمات عبدالرزاق است، گوید:

استدلال اساسی عبد الرزاق آن است که نظم دولتی زمان رسول الله صلی الله علیه و آله فاقد استحکام لازم برای یک دولت و حکومت است. این مطلب نمی‌تواند سندی برای صحّت ادعای او [عدم وجود دولت و حکومت] باشد؛ زیرا آن حالت ساده‌ای که بر

جامعه جزیره العرب آن روز حاکم بود، اجازه برقراری نظمى دقیق و پیچیده را نمى داد. پیامبر اکرم ﷺ برای حکومت خود، شایسته ترین نظم ممکن زمان خویش را برقرار ساخت و هیچ جای عیب تراشی نیست اگر حکومت او فاقد نظم پیچیده امروز دولت های معاصر بوده است؛ زیرا این گونه نظم با جامعه ای که پیامبر در آن می زیست تناسبی ندارد. با وجود این، ایشان برای دولت اسلامی خویش، نظمى در مالیات، قانون گذاری و امور اداری و لشکرى به وجود آورد.^۱

۳. مدعای ما آن است که پیامبر، اقتدار سیاسى و ماهیت یک حکومت متمرکز پدید آورد. سخن ما در تداول استعمال واژه دولت یا نامیده شدن پیامبر ﷺ به اسامى حکومتى خاص نظیر ملک یا سلطان یا امیر نیست تا جابرى تشکیل حکومت و دولت را به زمان های بعد منحصر سازد، صرفاً به این سبب که پیامبر خود را ملک ننماید یا در زمان عباسیان واژه «هذه دولتنا» رواج پیدا کرد. واقعیت تاریخی غیر قابل انکار آن است که در زمان رسول الله ﷺ یک رهبرى و اقتدار سیاسى متمرکز در مدینه پدید آمد و صد البته این حکومت منبث از اسلام و تعالیم آن، به لحاظ شکل و قالب و رابطه با مردم، بسیار متفاوت با قالب های حکومتى شناخته شده در آن زمان بود.

الهى بودن حکومت پیامبر ﷺ

پس از فراغ از این نکته که پیامبر ﷺ در مدینه تشکیل حکومت داد و رسالت و نبوت او توأم با ولایت سیاسى نیز بود، نوبت به بررسی این بحث مهم مى رسد که آیا این حکومت و ولایت سیاسى از ناحیه خداوند به او تفویض شده بود یا آن که منشأ ولایت سیاسى او، خواست و بیعت مردم بود؟ به تعبیر دیگر، ولایت سیاسى او منشأ دینى داشت یا منشأ مردمى و مدنى؟

۱. فقه الخلافه و تطورها، عبدالرزاق احمد سنهورى، ص ۸۲.

پاسخ به این پرسش، نقشی اساسی در تعیین رابطه اسلام با سیاست خواهد داشت. اگر حکومت و ولایت سیاسی پیامبر ﷺ ریشه دینی داشته باشد و این منصب از ناحیه خداوند به او اعطا و تفویض شده باشد، نسبت و پیوند میان اسلام و سیاست، «پیوند ذاتی» خواهد بود؛ به این معنا که اسلام در محتوا و تعالیم خویش به حکومت توجه داشته است و اقامه دولت دینی را از مسلمانان خواسته است، و پیامبر از باب اجابت یک دعوت دینی به تأسیس حکومت و مداخله در امور اجتماعی و سیاسی مسلمین اقدام کرده است. اما اگر حکومت و ولایت سیاسی پیامبر ﷺ تنها ریشه در خواست و تحمیل مردم داشته باشد، در این صورت، پیوند میان اسلام و حکومت، «پیوند تاریخی» خواهد بود. مراد از پیوند و رابطه تاریخی آن است که اسلام در تعالیم خود، دعوتی به تشکیل حکومت دینی ندارد و منصب و مسئولیت خاصی به نام ولایت سیاسی را برای پیامبر ﷺ قرار نداده است و تشکیل دولت دینی به دست رسول الله ﷺ یک واقعه تاریخی است که به طور اتفاقی پدید آمد. اگر مردم مدینه او را به رهبری سیاسی خود انتخاب و با وی بیعت نمی کردند، چنین پیوندی میان اسلام و حکومت برقرار نمی شد؛ زیرا بر طبق این نظر، پیوندی جوهری و ذاتی میان اسلام و حکومت برقرار نیست و در این دین، اظهار نظری در زمینه ولایت سیاسی نشده است. یکی از مدافعان این نظریه چنین می نویسد:

مقام رهبری اجتماعی و سیاسی و اخلاقی که پیامبر اسلام به خاطر تحکیم نخستین پایگاه پیام آسمانی خود پذیرفتند، نخست از طریق انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته و سپس این بیعت مردمی از سوی خداوند توشیح و مورد رضایت قرار گرفته است، همان گونه که از آیه «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ»^۱ استفاده می شود. چنان نیست که این رهبری سیاسی پیامبر، بخشی از مأموریت الهی و رسالت پیامبر اکرم ﷺ شمرده شود. مقام زمامداری و رهبری سیاسی پیامبر تا آن جا که

۱. فتح (۴۸): آیه ۱۸.

مربوط به اجرائیات و دستورات عملی و انتظامی روزمره مردم بوده، از طریق انتخاب و مبايعت مردم به وجود آمده و در زمره وحی الهی به حساب نیامده است.

نظریه پیوند تاریخی دین و سیاست و مدنی بودن ولایت سیاسی پیامبر ﷺ مقرون به صحت نیست. حکومت پیامبر، واقعه‌ای ناشی از شرایط خاص آن روزگار و دعوت و خواست تصادفی و اتفاقی مردم نبوده، بلکه ریشه در تعالیم اسلام داشته است و همان‌طور که توضیح خواهیم داد، پذیرش و بیعت و خواست مردم، زمینه ساز تحقق عینی این دعوت دینی بوده است. به دلایل متعددی، می‌توان اثبات کرد که ولایت سیاسی پیامبر نشأت گرفته از اسلام و وحی الهی بوده است. برخی از این دلایل به قرار زیر است:

الف) اسلام مشتمل بر قوانین و تکالیفی است که بدون برپایی دولتی دینی، نمی‌توان آن‌ها را بر شئون مختلف جامعه اسلامی تطبیق کرد. تنفیذ احکام جزایی اسلام و توکلی واجبات مالی مسلمین نظیر اخذ و تقسیم و مصرف زکات و خمس اموال و غنائیم، جز با وجود دولت اسلامی محقق نمی‌شود. بنابراین، پیامبر ﷺ در مقام اجابت به اقتضای این بخش از تعالیم دینی، ناگزیر از تصدی ولایت سیاسی بود، و البته اگر مسلمین با او همراهی نمی‌کردند و با بیعت و حمایت خویش از وی پشتیبانی نمی‌نمودند، هرگز پایه‌های ولایت سیاسی او مستحکم نمی‌گشت و این بخش از تعالیم دینی معطل می‌ماند. اما این به معنای آن نیست که ولایت سیاسی او منبعث از مردم است و پیوندی با صمیم و ذات اسلام ندارد.

ب) آیات قرآنی، ولایت سیاسی رسول الله ﷺ را تثبیت کرده و از مؤمنان می‌خواهد که اوامر و فرمان‌های او را اطاعت کنند:

﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^۱

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^۲

۱. احزاب (۳۳): آیه ۶.

۲. مائده (۵): آیه ۵۵.

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَىٰكَ اللَّهُ﴾^۱.

بر اساس این دسته از آیات که به برخی از آن‌ها اشاره شد، پیامبر ﷺ بر مؤمنان ولایت و اولویت و تقدّم دارد. سخن در این است که این اولویت و تقدّم در چه اموری است؟ ظاهر این آیات آن است که این ولایت و تقدّم در اموری است که معمولاً افراد و اقوام به رئیس خود مراجعه می‌کنند؛ یعنی امور اجتماعی که حفظ و صیانت و اداره اجتماع و نظام منوط به آن است اموری نظیر برقراری نظم، احقاق حقوق افراد، جمع‌آوری مالیات و اختصاص آن به مستحقان و سایر مصارف لازم، مجازات افراد خاطی، و جنگ و صلح با بیگانگان.

ج) عمده‌ترین مستند کسانی که ولایت سیاسی پیامبر ﷺ را مدنی و غیر الهی می‌دانند، وجود مواردی از بیعت مسلمانان با پیامبر ﷺ بوده است. بیعت نمایندگان اهل یثرب در سال سیزدهم بعثت و بیعت شجره - بیعت رضوان - که در نقل قول مذکور در همین درس به آن اشاره شده، مستمسک اصلی آنان بر ریشه غیردینی داشتن حکومت پیامبر ﷺ است.

مراجعه به مفاد بیعت عقبه که در سال سیزدهم بیعت و پس از اعمال حج و پیش از هجرت رسول الله ﷺ با نمایندگان اهل یثرب صورت پذیرفت، به خوبی نشان می‌دهد که مفاد این بیعت، حمایت از رسول الله ﷺ در مقابل تهدیدهای مشرکان مکه بوده است و در این بیعت هیچ دلالتی بر انتخاب پیامبر ﷺ به زعامت و رهبری سیاسی وجود ندارد. در این بیعت، پیامبر ﷺ فرمود:

أَمَّا مَالِي عَلَيْكُمْ فَتَصَرُّوْنِي مِثْلَ نِسَائِكُمْ وَأَبْنَائِكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا عَلَىٰ عِضِّ السَّيْفِ وَإِنْ يُقْتَلَ خِيَارَكُمْ.

براء بن معرور دست پیامبر را در دست خود گرفت و گفت:

۱. نساء (۴): آیه ۱۰۵.

نَعَمْ، وَ الَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَنَمْنَعَنَّكَ مِمَّا نَمْنَعُ مِنْهُ أَوْرَنَّا^۱.

بیعت رضوان نیز که آیه ۱۸ سوره فتح به آن اشاره دارد، در سال ششم هجری در محلی به نام «حدیبیه» انجام گرفت. تمسک به این بیعت برای اثبات ریشه مدنی داشتن حکومت پیامبر، بسیار عجیب است؛ زیرا این بیعت سال‌ها پس از استقرار ولایت سیاسی پیامبر در مدینه صورت پذیرفته است. افزون بر این که مضمون این بیعت، اعلام آمادگی برای جنگ با مشرکان بود و هیچ ربطی به مسئله انتخاب رهبر سیاسی نداشت.

۱. مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۱۸۱.

چکیده

۱. برخی نویسندگان معاصر بر آنند که پیامبر تشکیل حکومت نداد، بلکه «امت اسلامی» تأسیس کرد. و پس از تشکیل امت، در عصر عباسیان دولت دینی تأسیس شد.
۲. شاهد بر این ادعا آن است که تعریف دولت به مناسبات قبیله‌ای زمان رسول الله ﷺ صدق نمی‌کند و دیگر آن که پیامبر خود را امیر و حاکم ننماید و قرآن نیز دربارهٔ مسلمانان تعبیر امت را به کار می‌برد.
۳. مدافعان این نظریه، از این نکته غفلت کرده‌اند که حکومت در هر جامعه، متناسب با شرایط اجتماعی آن جامعه است. بنابراین، عدم تطبیق دولت به معنای امروزی آن بر حکومت پیامبر ﷺ، شاهد نفی وجود حکومت در مدینه آن زمان نیست.
۴. غفلت دیگر آن است که نزاع در لفظ دولت و امارت و حکومت نیست. ادعای ما آن است که واقعیت حکومت و ولایت سیاسی در زمان رسول الله محقق شده است.
۵. وجود حکومت در میان مسلمانان منافاتی با اطلاق واژهٔ امت بر آنان ندارد.
۶. ادعای اصلی آن است که ولایت سیاسی پیامبر ﷺ، محصول «پیوند ذاتی» اسلام و سیاست است، نه یک حادثه و اتفاقی تاریخی، پس پیوند اسلام و سیاست «پیوند تاریخی» نیست.
۷. شواهد متعددی بر الهی و غیر مدنی بودن حکومت پیامبر دلالت دارد.

پیش

۱. مراد کسانی که می گویند پیامبر به جای حکومت، امت اسلامی ایجاد کرد،

چیست؟

۲. شواهد آنان بر این ادعا چیست؟

۳. پاسخ به این دسته از منکران تأسیس حکومت به دست پیامبر، چیست؟

۴. مراد از «پیوند ذاتی» و «پیوند تاریخی» اسلام و سیاست چیست؟

۵. دلایل الهی بودن و منشأ دینی و غیر مدنی داشتن حکومت پیامبر را بیان کنید.

درس یازدهم:

ولایت سیاسی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

در درس گذشته به این نکته اشاره کردیم که ولایت سیاسی پیامبر صلی الله علیه و آله بر اساس نصّ شرعی و وحی الهی اعطا شده بود و مبدأ مشروعیت این ولایت، خواست و فرمان الهی بود. اکنون پرسش آن است که آیا در تعالیم اسلام و نصوص دینی در باب شکل نظام سیاسی مسلمانان و نحوه تولیت سیاسی امت پس از وفات رسول الله صلی الله علیه و آله، اظهار نظری شده است یا اسلام در این باب سکوت کرده و امر ولایت سیاسی و کیفیت آن را به خود امت و اجتهاد آنها وا نهاده است؟

این مسأله که در کلام اسلامی به «مسأله امامت» موسوم است، از مهم ترین مباحث کلامی جهان اسلام در طول تاریخ است و محور اصلی نزاع دو مذهب مهمّ شیعه و سنی را تشکیل می دهد. اهل سنت بر آنند که نصوص دینی در امر حکومت بعد از نبی اکرم صلی الله علیه و آله ساکت است و سخن روشنی درباره نظام حکومتی و شرایط والی مسلمین و کیفیت انتخاب و برگزیدن او بیان نشده است و آنچه پس از نبی اکرم صلی الله علیه و آله واقع شد، محصول اجتهاد مسلمانان صدر اسلام بوده است. اهل سنت، محتوای این اجتهاد را، برگزیدن «نظام خلافت» می دانند.

در نقطه مقابل، شیعه بر آنند که پیامبر صلی الله علیه و آله بر اساس نصوص متعدّد شرعی در باب

زعامت و تولیت سیاسی امت پس از خویش، در زمان حیات خویش به امر الهی، تعالیمی ارائه کرده و «نظام امامت» را بنا نهاده است. پیش از پرداختن به این دو دیدگاه اساسی، که دو نگرش کاملاً متفاوت را در باب نظام سیاسی اسلام مقابل هم قرار می‌دهد، ذکر این نکته لازم است که التفات و اهتمام اهل سنت به مسئله امامت، هرگز به اندازه اهمیت آن نزد شیعه نبوده است. مسئله خلافت و شرایط خلیفه و نحوه تعیین او نزد اهل سنت، بحثی فقهی و غیر مربوط به علم کلام و اعتقادات به حساب می‌آید و به همین سبب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار نبوده است. طرح وسیع این مسئله در کتب کلامی اهل سنت، منشأ انفعالی داشته است و واکنشی در قبال تأکید خاص و فراوان شیعه تلقی می‌شود. به سبب اهتمام خاص شیعه به مسئله امامت و طرح آن در زمره مباحث اصلی و اعتقادی، اهل سنت مجبور شده‌اند که این بحث فرعی و فقهی را در علم کلام و اعتقادات مطرح نمایند. برای نمونه، غزالی در باب شأن مسئله امامت گوید:

النَّظَرُ فِي الْإِمَامَةِ لَيْسَ مِنَ الْمَهْمَاتِ وَلَيْسَ أَيْضاً مَنْ فَنَّ الْمَعْقُولَاتِ، بَلْ مِنَ الْفَقْهِيَّاتِ^۱.

مسئله امامت نزد شیعه، مسئله‌ای فرعی و فقهی و منحصر به نحوه اداره جامعه و ولایت سیاسی نیست، بلکه مسئله‌ای کلامی و درآمیخته با ایمان است. از این رو، عدم اعتقاد به امامت امامان معصوم علیهم‌السلام، به منزله ردّ و انکار بخشی از دین و نادیده گرفتن برخی نصوص و تعالیم دینی و در نتیجه، نقصان ایمان قلمداد می‌شود. امامت نزد شیعه، منزلتی است که ولایت سیاسی وجهی از آن است. رکن اساسی شیعه بودن و قوام آن به پذیرش این اعتقاد بستگی دارد. از این رو، شهرستانی از علمای اهل سنت، شیعه را چنین تعریف می‌کند:

الشَّيْعَةُ هُمُ الَّذِينَ شَايَعُوا عَلِيّاً عَلَى الْخُصُوصِ وَقَالُوا بِإِمَامَتِهِ وَخِلَافَتِهِ نَصّاً

۱. الاقتصاد في الاعتقاد، ابو حامد غزالی، ص ۹۵.

ووصیة، إِمَّا جَلِيًّا وَإِمَّا خَفِيًّا، واعتقدوا أنَّ إِمَامَتَهُ لَا تَخْرُجُ مِنْ أَوْلَادِهِ...^۱

اهل سنت و نظریه خلافت

اگر از برخی گرایش‌های سیاسی که در طی سده حاضر در میان عده‌ای از متجددان و روشنفکران مسلمان عرب به وجود آمده، چشم‌پوشی کنیم، اندیشه سیاسی اهل سنت به طور تاریخی مبتنی بر پذیرش نظام خلافت بوده است. از زمان ماوردی^۲، نخستین عالم سنی مذهب که کتابی مستقل در فقه سیاسی اسلام نگاشت، تا زمان حاضر، همه آثار مکتوب آنان در زمینه اندیشه سیاسی، بر محور نظریه خلافت نگارش یافته است.

فقه سیاسی و فلسفه سیاسی اهل سنت، پیش از آن که متأثر از نصوص دینی باشد، وابسته به عمل اصحاب رسول اکرم ﷺ است. به گمان اهل سنت، در قرآن و سنت نبوی، در باب کیفیت نصب خلیفه و شرایطی که خلیفه باید دارا باشد، آموزه‌های صریحی وجود ندارد و این امر به اجتهاد امت واگذار شده است. آنچه پس از وفات رسول الله ﷺ در باب سیاست و اداره جامعه و کیفیت انتخاب حاکم و خلیفه و حیطه اختیارات او، واقع شد، موجه و حجت است؛ زیرا این امور برخاسته از رأی و اجتهاد صحابه رسول الله ﷺ بوده و اجتهاد آنان حجت و معتبر است.

استناد نظام سیاسی اهل سنت به حوادث پس از رحلت پیامبر ﷺ به جای استناد به نصوص دینی، عالمان اهل سنت را در ارائه اندیشه سیاسی منسجم و یکپارچه، به زحمت انداخته است؛ زیرا حوادث سیاسی این دوران، روال یکسانی نداشته و این تنوع حوادث، سبب تشّت آرا شده است. برای نمونه، می‌توان به مسأله کیفیت تعیین خلیفه و مبدأ مشروعیت ولایت سیاسی وی اشاره کرد. خلافت خلیفه اول بر اثر بیعت جمعی از مهاجر

۱. الملل و النحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۱۳۱.

۲. علی بن محمد بن حبیب، ابو الحسن ماوردی (۳۶۴ - ۴۵۰ ق) از فقهای بزرگ شافعی است که علاوه بر احکام سلطانیه در فقه سیاسی، صاحب آثار دیگری نظیر الحاوی و تفسیر القرآن الکریم است.

و انصار در سقیفه تثبیت شد، با آن که صحابهٔ برجسته‌ای نظیر ابوذر، سلمان، مقداد، زبیر و در رأس همه آنان حضرت علی علیه السلام، با این بیعت مخالف بودند. خلیفهٔ دوم، از راه عهد ابوبکر و تعیین او به خلافت رسید. خلیفهٔ سوم، از راه رأی اکثریت شورای شش نفره‌ای که عمر تعیین کرده بود به قدرت رسید و حضرت علی علیه السلام با اتفاق شورای مهاجر و انصار و بیعت عامهٔ مردم، زمام امر مسلمین را به دست گرفت. همان‌طور که مشاهده می‌شود، مبدأ به قدرت رسیدن خلفای نخستین، جهت و روش مشترک و خاصی را طی نکرده است. بعد از خلفای چهارگانه، مشکل مبدأ مشروعیت ولایت سیاسی با ابهام بیش‌تری مواجه می‌شود؛ زیرا معاویه و بسیاری از خلفای اموی و عباسی با قدرت نظامی و قهر و غلبه، پای‌های حاکمیت خویش را تثبیت کردند و از راه انتخاب مسلمین و بیعت اختیاری آنان یا تعیین شورای حلّ و عقد مسلمین به قدرت نرسیدند.

کلام صاحب‌نظران اهل سنت در باب خلافت و کیفیت تعیین آن، کاملاً منفعل از حوادث پس از رحلت رسول الله صلی الله علیه و آله است. آنان سعی می‌کنند نظام سیاسی خویش را به گونه‌ای سامان دهند که با همهٔ آن حوادث به وجهی سازگاری داشته باشد. برای نمونه به سخن ماوردی در باب کیفیت نصب خلیفه و مشروعیت او توجه کنید که چگونه میان انحای طرق انتخاب خلیفه جمع می‌کند:

امامت از دو راه منعقد می‌شود: نخست به اختیار و انتخاب اهل حلّ و عقد و دوم با عهد امام پیشین. دربارهٔ راه دوم این اختلاف وجود دارد که آیا بدون اجماع چند تن از اهل حلّ و عقد، خلافت منعقد می‌شود؟ ... صحیح آن است که امامت امام با عهد امام پیشین منعقد می‌شود و رضایت اهل حلّ و عقد لازم نیست؛ زیرا بیعت امامت عمر، متوقف بر رضایت صحابه نبود و دیگر آن که خلیفهٔ قبلی بر تعیین خلیفهٔ بعدی سزاوارتر از دیگران است و اختیار او نافذتر از اختیار دیگران (اهل حلّ و عقد) است.^۱

۱. الأحکام السلطانیة، ابو الحسن ماوردی، ص ۶ و ۱۰.

نکته مهم دیگر در باب نظریه خلافت نزد اهل سنت، بررسی این است که آیا خلیفه مسلمان بودن، دلالت بر یک منزلت خاص اخلاقی و معنوی برای صاحب آن نمی‌کند؟

در صدر اسلام، واژه خلیفه را به معنای لغوی آن استعمال می‌کردند و شأن و منزلت معنوی خاصی بر این واژه مترتب نمی‌کردند. خلافت در لغت، مصدر و به معنای نیابت و جانشینی از غیر است. خلیفه، کسی است که از پی دیگری می‌آید. بنابراین، خلیفه رسول الله ﷺ کسی بود که به دنبال او زعامت مسلمین را برعهده گرفته و خلیفه بعد از خلیفه اول کسی است که از پی جانشین رسول الله ﷺ این زعامت را بر دوش گرفته است؛ یعنی خلیفه خلیفه رسول الله ﷺ است. از سخنان خود خلفا نیز برمی‌آید که عنوان خلیفه در ابتدای استعمال خود، فاقد معنای معنوی خاص بوده و از منزلتی ویژه مانند برخوردار از ویژگی‌های معنوی رسول اکرم ﷺ و کمالات ذاتی وی حکایت نمی‌کرده است. اما در گذر زمان، تقدیس و تکریم معنوی این منصب دست مایه‌ای برای تثبیت حکومت‌ها قرار گرفت و خلیفه رسول بودن به منزله بهره‌مندی از شؤون معنوی پیامبر ﷺ قلمداد شد.

نکته پایانی آن است که تاریخ خلافت اسلامی، شاهد به قدرت رسیدن کسانی بوده است که گرچه به نام خلیفه رسول الله ﷺ حکم می‌رانده‌اند، اما به لحاظ سیرت و فضایل اخلاقی و معنوی، نه تنها با پیامبر ﷺ بلکه با مسلمانان عادی نیز فاصله فراوان داشته‌اند. این مسأله به خودی خود برای طرح این پرسش کافی است که تفاوت نظام خلافت مورد تأکید اهل سنت با نظام سلطنت و ملوکیت در چیست؟ آنچه بر این ابهام می‌افزاید آن است که برخی از مدافعان نظام خلافت، شرایط خاصی را برای تصدی امام یا خلیفه ذکر نمی‌کنند. بلکه از سخنان پاره‌ای از آنان چنین برمی‌آید که در لزوم اطاعت از امیر مسلمانان، عدالت و تقوای او نیز شرط نیست. برای نمونه، می‌توان به سخن ابوبکر باقلانی (۴۰۳م) استشهد کرد که از جمهور اهل حدیث نقل می‌کند که ظهور فسق و

هتک نفوس محترم، و تعطیل حدود الهی و غضب اموال به دست حاکم و امام، موجب خلع ید او از قدرت و خروج از اطاعت او نمی‌شود. آنان در توجیه این نظر به روایاتی از پیامبر و صحابه متوسل می‌شوند؛ نظیر «اسمعوا و اطیعوا ولو لعبد أجدع ولو لعبد حبشی و صلّوا وراء كل برّ و فاجر»، «أطعمهم وان أكلوا مالک و ضرّبوا ظهرک».^۱

ناگفته نماند که برخی از علمای سلف اهل سنت، نظیر احمد بن حنبل، معتقدند که اطلاق اسم خلیفه به زمامداران پس از حضرت حسن بن علی علیه السلام کراهت دارد. این دسته از عالمان، میان خلافت و سلطنت - ملوکیت - تمایز قائل شده‌اند. مستند ایشان روایتی از پیامبر است که ابوداود و ترمذی نقل کرده‌اند:

الخلافة فی أمتی ثلاثون سنة ثم ملک بعد ذلک.^۲

با وجود این، سیره عملی اغلب عالمان اهل سنت در اطاعت از خلفا و زمامداران و پرهیز از مخالفت علنی و جدّی با حاکمیت ایشان بوده است، گرچه بسیاری از این خلفا از عدالت و تقوا کم بهره یا بی‌بهره بوده‌اند.

۱. التمهید فی الرد علی الملحدّة، ابوبکر باقلانی، ص ۲۳۸.

۲. مآثر الإنافه فی معالم الخلافة، احمد بن عبد الله قلقشندی، ص ۹.

چکیده

۱. مسأله امامت در کلام اسلامی پاسخ به این پرسش است که آیا تعالیم اسلام در مورد ولایت سیاسی پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله سکوت کرده است یا نه؟
۲. اهل سنت اعتقاد دارند که تعیین زعامت سیاسی به خود امت واگذار شده و مسلمانان صدر اسلام با اجتهاد خویش، «نظام خلافت» را برگزیدند.
۳. شیعه به «نظام امامت» اعتقاد دارد و بر آن است که نصوص دینی مسأله امامت پس از رسول الله صلی الله علیه و آله را مشخص کرده‌اند.
۴. امامت نزد اهل سنت، مسأله‌ای فرعی و نزد شیعه مسأله‌ای اصلی و اعتقادی است.
۵. اتکای اصلی اندیشه سیاسی اهل سنت و نظریه خلافت بر عمل صحابه است.
۶. با توجه به تنوع نحوه انتخاب و تعیین خلفای صدر اسلام، اندیشه سیاسی اهل سنت، فاقد انسجام و یکپارچگی نظری است.
۷. واژه خلیفه در ابتدای استعمال آن، فاقد بار معنوی بوده است، اما به مرور زمان، خلیفه را به معنای نیابت از مقام و منزلت دنیوی و معنوی رسول الله صلی الله علیه و آله تعریف کردند.
۸. تمیز نظام خلافت مورد تأکید اهل سنت از نظام سلطنت، در بسیاری از موارد مشکل است.

پیش

۱. نزاع اصلی در مسأله امامت چیست؟
۲. مراد از «نظام خلافت» چیست؟
۳. جایگاه مسأله امامت در نزد شیعه و سنی چیست؟
۴. تکیه گاه اهل سنت در تبیین اندیشه سیاسی و نظریه خلافت چیست؟
۵. چرا اهل سنت در تبیین مشروعیت ولایت سیاسی در نظریه خلافت دچار مشکل اند؟
۶. استعمال واژه خلافت و خلیفه در میان اهل سنت چه مسیری را طی کرده است؟
۷. چه چیز موجب ابهام در مرزبندی نظام خلافت از نظام سلطنت و ملوکیت می شود؟

درس دوازدهم: اندیشه سیاسی شیعه

شیعه در باب ولایت سیاسی پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به «نظریه امامت» معتقد است. اعتقاد شیعه در باب شأن و منزلت امامان معصوم علیهم السلام در ولایت سیاسی آنان بر امت خلاصه نمی شود و بسی فراتر از آن است. شیعه بر آن است که امامان معصوم علیهم السلام در همه شؤون نبی اکرم صلی الله علیه و آله به جز دریافت وحی تشریعی، وارث و نایب او هستند. بنابراین، ائمه، افزون بر ولایت سیاسی، دارای ولایت معنوی و هدایت دینی جامعه و آموزگار حقایق دینی نیز هستند. آن‌ها وارثان و خلفای واقعی رسول صلی الله علیه و آله و اوصیای او هستند و لازمه این وراثت در شؤون معنوی و علمی و سیاسی آن است که امامان معصوم افضل مردمان پس از رسول الله صلی الله علیه و آله و شایسته ترین افراد زمانه خویش در تصدی مقام امامت و خلافت نبی صلی الله علیه و آله باشند. به همین سبب است که برخی از عالمان اهل سنت در تعریف شیعه به این نکته اشاره می کنند. برای نمونه ابن حزم شیعه را چنین تعریف می کند:

وَمَنْ وَافَقَ الشَّيْعَةَ فِي أَنْ عَلِيًّا أَفْضَلُ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَأَحَقُّهُمْ بِالْإِمَامَةِ وَوُلْدِهِ مِنْ بَعْدِهِ، فَهُوَ شِيعِي وَإِنْ خَالَفَهُمْ فِيمَا عَدَا ذَلِكَ مِمَّا اخْتَلَفَ فِيهِ الْمُسْلِمُونَ، فَإِنْ خَالَفَهُمْ فِيمَا ذَكَرْنَا فَلَيْسَ شِيعِيًّا^۱.

۱. الفِصَلُ فِي الْمَلَلِ وَالْأَهْوَاءِ وَالنَّحْلِ، ج ۲، ص ۱۱۳.

نظریه سیاسی شیعه، در دو نکته اساسی با نظریه خلافت اهل سنت متفاوت می‌شود: نخست آن که شیعه، نصوص دینی را در مورد امر حکومت و ولایت سیاسی پس از وفات رسول اکرم ﷺ ساکت نمی‌داند و بر آن است که نصوص معتبر فراوانی بر تعیین خلیفه بعد از وی دلالت دارد. به همین دلیل، مبدأ مشروعیت ولایت امامان معصوم ﷺ را اراده الهی و نصب او می‌داند. ولایت و امامت اهل بیت ﷺ یک منصب الهی است، همان گونه که ولایت رسول اکرم ﷺ بر امت، مبدأ الهی داشت و مشروعیت آن از رأی و بیعت مردم اخذ نشده بود.

نقطه دوم افتراق آن است که از نظر شیعه، امام به معنای واقعی کلمه، خلیفه رسول اکرم ﷺ است. یعنی جانشینی وی از پیامبر ﷺ در همه جهات معنوی، علمی، و سیاسی است؛ بر خلاف نظر اهل سنت که جانشینی خلفا را به معنای لغوی آن یعنی «از پی آمدن» می‌دانند. البته پاره‌ای از عالمان اهل سنت تحت تأثیر اعتقاد شیعه در مورد امامان خویش، به این دیدگاه متمایل شدند که خلفای چهارگانه را به ترتیب، افضل الناس پس از نبی اکرم ﷺ بدانند. اما این اعتقاد به هیچ وجه در صدر اسلام و حتی در اعتقاد خلیفه اوّل و دوم نیز وجود نداشت. این گرایش، در اهل سنت به دست خلفای اموی و عباسی، به سبب اغراض سیاسی - به ویژه ضدیت با تشیع - تقویت شد و در ترویج این اعتقاد که آن‌ها دارای برخی خصایص نبی ﷺ هستند، بسیار کوشیدند.^۱

روایات متعدّد و معتبر، حاکی از آن است که امامت از منزلت اجتماعی و ایمانی خاصّ بر خوردار است. امامت، فرعی از فروع اسلام و جزئی مانند سایر اجزای آن نیست، بلکه مایه قوام بسیاری از احکام و فروع آن و مایه تثبیت اسلام و مسلمانی است. برای نمونه به پاره‌ای از این روایات اشاره می‌کنیم.

مرحوم کلینی روایت زیر را به نقل از زراره از امام باقر ﷺ نقل می‌کند:

۱. الاسلام السياسي، محمد سعید العثماوی، ص ۹۳ - ۹۴.

بُنی الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية.

قال زرارة: فقلت: و أيّ شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهنّ والوالى هو الدليل عليهنّ... ثمّ قال: ذروة الأمر وسنانه و مفتاحه وبابا الأشياء ورضا الرحمان الطاعة للإمام بعد معرفته. إن الله (عزّ وجلّ) يقول: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾^۱.

امام رضا (علیه السلام) در حدیث شریفی امامت را زمام دین و مایه نظام مسلمین و اساس بالنده اسلام و شاخه برافراشته آن معرفی می کند و آن را مایه تمامیت بسیاری از احکام می شمارد:

إنّ الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين و صلاح الدنيا و عزّ المؤمنين. إنّ الإمامة أَسّ الإسلام النامی و فرعہ السامی. بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد وتوفیر الفیء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف. الإمام محلّ حلال الله و يحرم حرام الله و یقیم حدود الله و یذبّ عن دین الله.^۲

حضرت علی (علیه السلام) نیز امامت را مایه نظام امت و اطاعت از او را بزرگداشت او معرفی می کند:

فَرَضَ اللهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشَّرْكِ... وَالْإِمَامَةَ نِظَاماً لِلأُمَّةِ وَالطَّاعَةَ تَعْظِماً لِلْإِمَامَةِ^۳.

شایان ذکر است که اندیشه سیاسی شیعه در دو مقطع قابل بررسی است:

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۸ - ۱۹، باب دعائم الاسلام، ح ۵، آیه ذکر شده در حدیث، نساء (۴): آیه ۸۰ است.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۰۰، باب نادر جامع فی فضل الإمام و صفاته، ح ۱.

۳. نهج البلاغه، ص ۵۱۲، حکمت ۲۵۲.

الف) مقطع حضور امام معصوم علیه السلام؛

ب) دوران غیبت امام عصر علیه السلام.

دیدگاه عالمان شیعی در باب ولایت سیاسی در عصر حضور امام معصوم علیه السلام کاملاً متحد و صریح و روشن است. شیعه به نظریه امامت معتقد است و ولایت امت را یکی از شؤون امامت امام معصوم علیه السلام می‌داند و کلیه حکومت‌هایی که با نادیده گرفتن این حق الهی تشکیل می‌شوند، غاصبانه و حکومت جور می‌داند. در این مبنا، هیچ عالم شیعی اختلاف نظر ندارد؛ زیرا قوام و هویت شیعه با این اعتقاد گره خورده است. آنچه شایسته بحث و بررسی است، اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت است.

اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت

اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت به لحاظ وضوح و روشنی و اتفاق کلمه، برابر و هم طراز با اندیشه سیاسی شیعه در عصر حضور امام معصوم علیه السلام نیست. هیچ عالم شیعی، هرگز در زمینه ولایت سیاسی معصومان و امامت آنان تردید نمی‌کند؛ زیرا این تردید به منزله خروج از تشیع است. امامت معصومان علیهم السلام نه صرفاً یک اتفاق نظر، بلکه جوهره تشیع است. پرسش آن است که آیا چنین اتفاق نظری در باب کیفیت ولایت سیاسی در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام وجود دارد؟

واقعیت آن است که چنین اتفاق نظری از جمیع جهات وجود ندارد؛ یعنی نمی‌توان یک قول مشخص و ثابت را به همه عالمان شیعی نسبت داد، زیرا در برخی زوایای این بحث، میان آنان اختلاف نظرهایی وجود دارد، در بحث‌های آینده خواهد آمد که عالمان شیعه در زمان غیبت امام عصر علیه السلام به «ولایت فقیه عادل» معتقدند و فقیه عادل را نایب عام حضرت حجت علیه السلام میدانند، اما در حیطه و قلمرو ولایت و اختیارات وی اتفاق نظر ندارند و نمی‌توان یک نظریه مشخص در باب قلمرو ولایت فقیه، را به همه آنان نسبت داد.

در بحث تاریخچه ولایت فقیه به تفصیل خواهد آمد که عالمان شیعه، در اصل ولایت داشتن فقیه و نیابت فقیه عادل از امام معصوم علیه السلام فی الجمله و در برخی شئون آن حضرت، اتفاق دارند. آنچه محل نزاع است، قلمرو این ولایت است. برخی از فقیهان بزرگ شیعه این ولایت و نیابت را عام و شامل کلیه شئون قابل نیابت امام معصوم علیه السلام می‌دانند. از این رو، به «ولایت عامه فقیه» اعتقاد دارند و برخی دیگر از فقهائ شیعه، نیابت فقیه از امام علیه السلام را محدود به موارد خاصی می‌دانند.

ولایت سیاسی فقیه در اداره امور اجتماعی و سیاسی جامعه مسلمین، منوط به اثبات ولایت عامه فقیه است؛ زیرا یکی از شئون امام معصوم علیه السلام ولایت سیاسی او است و این شأن نیابت بردار است، بر خلاف کمالات عالی معنوی و علم الهی و مقام عصمت که از شئون نیابت ناپذیر امامان معصوم علیهم السلام است.

در فصل سوم، به تفصیل در باب ولایت فقیه و ادله آن سخن خواهیم گفت و مسأله انتصاب فقیه عادل به منصب ولایت و قلمرو و حدود اختیارت او را از نظر خواهیم گذراند. اما باید به این نکته اعتراف کرد که مباحث مربوط به فقه سیاسی - فقه الحکومه - در میان فقیهان شیعه، به هیچ رو از رونق و گرمی بازار مباحث مربوط به ابواب عبادات و برخی ابواب معاملات برخوردار نبوده است. بسیاری از فقیهان شیعه یا اساساً این گونه فروع فقهی را طرح نکرده و مورد بحث و تحلیل فقهی قرار نداده‌اند یا اگر به آن پرداخته‌اند به سرعت و اجمال از کنار آن گذشته‌اند و در تعمیق و تدقیق و تحلیل مسائل و جوانب مختلف آن سعی و کوششی هم طراز با مسائل محل ابتلای عبادی و معاملی نداشته‌اند. این امر، موجب ضعف مباحث سیاسی و فقه الحکومه شیعه در مقایسه با دیگر ابواب فقهی شده است. مسلماً اگر فقهائ جلیل القدر شیعه آن عنایتی که به مباحث ابواب عبادات نشان داده‌اند در فقه الحکومه نیز اعمال می‌کردند، امروز شاهد غنای بیش‌تر اندیشه سیاسی شیعه بودیم.

در تنگنا قرار دادن شیعیان و اعمال محدودیت و فشار بر ایشان در زمان امویان و

عباسیان، آنان را در وضعیتی قرار داده بود که اولاً، در صورت امکان دسترسی به حضرات ائمه علیهم‌السلام به سبب غلبه جوّ تقیه، از پرداختن به مسائل حسّاس سیاسی که نفی آشکار حکومت موجود و تبیین ابعاد همه جانبه حکومت مطلوب را در پی داشت، اجتناب می‌شد و این قبیل مباحث، زمینه مساعدی برای طرح نداشت. ثانیاً، این اقلیت تحت فشار و محروم، خود را در چنان وضعیتی می‌دید که عملاً امکان به دست گرفتن قدرت و برپایی حکومت دینی مطلوب را بسیار دور از دسترس می‌دانست و در نتیجه، همت خویش را صرف بقای خویش و مبارزه منفی با حکومت‌های غاصب زمانه می‌کرد و کم‌تر به فکر پرسش از چند و چون روابط و خصوصیات حکومت و نظام سیاسی مطلوب می‌افتاد. بنابراین، روایات مربوط به فقه سیاسی به غنا و وفور روایات مربوط به احکام عبادی و دیگر ابواب مورد ابتلا نبوده است.

با توجه به این که طی سده‌های پس از آغاز عصر غیبت امام زمان علیه‌السلام نیز همچنان این شرایط اجتماعی و سیاسی نامناسب برای شیعیان، پایدار بود، عالمان شیعی نیز چندان اهمّی به طرح وسیع مباحث مربوط به فقه سیاسی و تحقیق در فروع آن نداشتند.

چکیده

۱. شیعه، منزلتی بسی فراتر از صرف ولایت سیاسی برای مامان عليه السلام قائل است.
۲. این شأن و منزلت خاص که موجب اعتقاد به افضلیت آنان است، به عنوان مقوم و معرف شیعه پذیرفته شده، و مایه افتراق شیعه با اهل سنت در امامت است.
۳. امامت در مکتب اهل بیت و روایات معصومان، شأن و منزلت اجتماعی و دینی خاصی دارد و به ولایت سیاسی محدود نیست.
۴. اندیشه سیاسی شیعه، در دو مقطع قابل بررسی است: الف) دوران حضور امام معصوم عليه السلام؛ ب) دوران غیبت.
۵. اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت، روشنی اندیشه سیاسی عصر حضور را ندارد.
۶. عالمان شیعه، در اصل ولایت برای فقیه عادل در عصر غیبت، اتفاق نظر دارند، اما در قلمرو و حیطه این ولایت، اختلافاتی به چشم می خورد.
۷. دلایل سیاسی و فشار ناشی از حکومت های جور، علت اصلی کم رنگ شدن مباحث اندیشه سیاسی و فقه الحکومه در میان عالمان شیعی است.

پیش

۱. دو وجه اساسی افتراق نظریه امامت شیعه با نظریه خلافت اهل سنت را بیان کنید.
۲. روایات اهل بیت علیهم السلام چه جایگاه اجتماعی و ایمانی را برای امامت ذکر کرده‌اند؟
۳. اندیشه سیاسی شیعه در عصر حضور با عصر غیبت امام معصوم علیه السلام چه تفاوتی دارد؟
۴. نقطه اشتراک و اختلاف عالمان شیعه در بحث ولایت فقیه در عصر غیبت چیست؟
۵. علت کم‌رنگ بودن مباحث فقه الحکومه در میان عالمان شیعه در مقایسه با مباحث عبادات چیست؟

درس سیزدهم:

تأثیر بیعت و شورا در تعیین ولایت سیاسی (۱)

در تبیین دیدگاه سیاسی اهل سنت به این نکته اشاره شده که آنان متون دینی را در مورد ولایت سیاسی پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله ساکت می‌دانند و معتقدند که تولیت سیاسی امت به خود آنان و انهاده شده است و شورای خبرگان - اهل حلّ و عقد - و بیعت مسلمانان، حاکم جامعه اسلامی را معین می‌کنند. مسلماً، چنین ادعایی با مبانی شیعه ناسازگار است و ادله متعدد و معتبر امامت که در کتب کلامی به تفصیل بحث شده است، جایی برای این ادعا باقی نمی‌گذارد. امامت امامان معصوم، انتصابی است و پذیرش و بیعت مردم تنها موجب بسط ید امام می‌شود، بی آن که نقشی در اصل امامت آنان داشته باشد. پرسش آن است که آیا می‌توان این ادعا را در زمان غیبت امام عصر علیه السلام پذیرفت و تولیت سیاسی شیعیان در زمان غیبت را به دست خود آنان دانست و به بیعت و شورا به عنوان تعیین کننده رهبری سیاسی نگریست؟ پیش فرض این دیدگاه آن است که نیابت عامه از امام معصوم علیه السلام وجود ندارد و از ناحیه روایات، فقیه عادل به ولایت نصب نشده است.

بحث ما در این درس و درس آینده، بررسی دو نکته است: نخست آن که آیا در میان روایات ما شواهدی بر این ادعا یافت می‌شود و آیا می‌توان بیعت و شورا را

تعیین کننده حیات سیاسی در عصر غیبت دانست؟ نکته دوم آنکه اصولاً چه نقش و کارکردی برای مقوله بیعت و شورا در اندیشه سیاسی اسلام وجود دارد؟

روایاتی از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که برخی از آن‌ها صریح در واگذاری تولیت سیاسی به خود امت است و نشان می‌دهد که اگر شورای مسلمانان کسی را تعیین کرد و مردم با او بیعت کردند، او ولی مسلمانان است. پیش از ذکر این دسته از روایات و بررسی آن‌ها، لازم است به اختصار، توضیحی در باب بیعت و انواع آن ذکر شود.

معنای بیعت و انواع آن

بیعت، نوعی معاهده و پیمان و عقد است که پیش از اسلام در میان قبایل عرب، متداول و مرسوم بوده است. بنابراین، از مفاهیم تأسیسی اسلام نیست، اما سیره رسول گرامی اسلام در بیعت با مسلمین در موارد متعدد، به آن مشروعیت بخشیده است.

بیعت و بیع دو مصدر فعل «باع» هستند. به همین سبب، معنای بیعت، تناسب زیادی با معنای بیع دارد که نوع عقد و خرید و فروش است. بیع، عقدی است که ثمره آن مبادله مال میان خریدار و فروشنده است، حال آن که بیعت، معامله‌ای است که میان رئیس یک قوم و جامعه با افراد آن برقرار می‌شود که بر اساس این معاهده، بیعت کنندگان، اطاعت و امکانات و اموال خویش را تحت فرمان او قرار می‌دهند.

همان طور که در عقد بیع، ابتدا رضایت دو طرف معامله در باب قیمت و سایر شرایط احراز می‌شود و پس از آن مفاد معامله انشا می‌شود - این انشا اغلب قولی و لفظی است و گاه با فعل است که به آن معاطات می‌گویند - در مورد بیعت نیز ابتدا گفت و گو و جلب رضایت در باب شروط صورت می‌پذیرد و سپس با دست در دست طرف دیگر نهادن، آن چه مورد گفت و گو و رضایت بوده است، انشا می‌شود و با این عمل، عقد بیعت به وقوع می‌پیوندد. مفاد این عقد و معاهده می‌تواند متنوع و متفاوت باشد. از این رو، ما با اقسام مختلفی از بیعت مواجه هستیم. قسم غالب و رایج بیعت، چیزی است که

در زمان پذیرش و انشای تولیت سیاسی واقع می‌شده است. در میان اعراب، اعطا و پذیرش ولایت سیاسی یک فرد با بیعت با او قرین می‌شده است. بیعت با ابوبکر در سقیفه، بیعت با حضرت علی علیه السلام پس از قتل عثمان، بیعت عبد الرحمن بن عوف با عثمان در شورایی که عمر برای تعیین خلیفه تشکیل داده بود، همگی از موارد بیعت بر خلافت و زعامت سیاسی است. اما بیعت در این قسم منحصر نیست؛ زیرا گاه مقصود از بیعت، تعهد بیعت‌کنندگان بر جهاد و ایستادگی و مقاومت در مقابل دشمنان بوده است. نظیر آنچه در جریان بیعت رضوان در سال ششم هجری در حدیبیه اتفاق افتاد که در آیه ۱۸ سوره فتح به آن اشاره شده است:

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾

در سال ششم هجری، سال‌ها از زعامت دینی و سیاسی پیامبر صلی الله علیه و آله بر مسلمانان می‌گذرد و این بیعت نمی‌تواند به منظور اعطای ولایت سیاسی به پیامبر صورت پذیرفته باشد. جابر که در این بیعت حضور داشته، می‌گوید: بیعت آنان بر فرار نکردن از مقابل دشمن بوه است: «بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ [يَوْمَ الْحُدَيْبِيَّةِ] عَلَى أَنْ لَا نَفِرَّ»^۱.

در برخی موارد، هدف از بیعت، اعلام حمایت و تعهد بر مدافعه از شخصی در مقابل دشمنان و تهدیدکنندگان او است؛ همان‌طور که در بیعت عقبه در سال سیزدهم بعثت، میان نمایندگان اهل یثرب با پیامبر صلی الله علیه و آله اتفاق افتاد^۲.

در همه اقسام بیعت، این نکته مشترک هست که بیعت‌کننده به مضمون بیعت خویش متعهد و ملتزم می‌شود. بیعت، یک عهد و پیمان لازم الوفا است و ذمه بیعت‌کننده در عمل به مفاد بیعت مشغول می‌شود.

۱. جامع البیان، ابن جریر طبری، ج ۲۶، ص ۱۱۰ - ۱۱۳، ذیل آیه فوق.

۲. السیره النبویه، ج ۲، ص ۸۴ - ۸۵.

پس از بررسی مفاد بیعت به ذکر پاره‌ای از روایات خواهیم پرداخت که مضمون آن‌ها اعتبار ولایت کسی است که مردم با او بیعت کرده‌اند. ظاهر این روایات، تقویت «نظریه انتخاب» است؛ نظریه‌ای که از واگذاری حق تعیین تولیت سیاسی به خود مسلمانان دفاع می‌کند.

روایات مؤید نظریه انتخاب

حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّهٗ بَايَعَنِي الْقَوْمَ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ عَلِيٌّ مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَلَا لِلْغَالِبِ أَنْ يَرُدَّ، وَإِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، فَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ سَمَّوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ رِضَى.^۱
و لعمرى لئن كانت الإمامة لاتنقصد حتى يحضرها عامة الناس فما إلى ذلك سبيل، ولكن أهلها يحكمون على من غاب عنها ثم ليس للشاهد أن يرجع ولا للغائب أن يختار.^۲

مرحوم شیخ مفید می‌گوید: پس از آن که عبد الله بن عمر، سعد بن ابی وقاص، محمد بن مسلمه، حسان بن ثابت و أسامه بن زید از بیعت با علی علیه السلام سر باز زدند، آن حضرت خطبه خواند و چنین فرمود:

أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ بَايَعْتُمُونِي عَلَى مَا بُويعَ عَلَيْهِ مِنْ كَانَ قَبْلِي، وَإِنَّمَا الْخِيَارُ أَلَى النَّاسِ قَبْلَ أَنْ يَبَايَعُوا، فَإِذَا بَايَعُوا فَلَا خِيَارَ لَهُمْ، وَإِنَّ عَلَى الْإِمَامِ الْإِسْتِقَامَةَ، وَ عَلَى الرِّعْيَةِ التَّسْلِيمَ، وَ هَذِهِ بَيْعَةُ عَامَّةٍ وَ مِنْ رَغْبِ عَنْهَا رَغْبٌ عَنِ الدِّينِ الْإِسْلَامِ، وَ

۱. نهج البلاغه، ص ۳۶۶ - ۳۶۷، نامه ۶.

۲. نهج البلاغه، ص ۲۴۸، خطبه ۱۷۳.

اتباع غیر سبیل اهلہ...^۱

حضرت علی علیه السلام در برابر مردمی که پس از قتل عثمان، خواهان بیعت با او و پذیرش خلافت وی بر مسلمین بودند، فرمود:

بیعت مربوط به شما نیست، بیعت از آن اصحاب بدر است، هر کسی را که آنان خلیفه کنند، خلیفه مسلمین می شود.^۲

ظاهر این گونه روایات آن است که زمام امر انتخاب ولی مسلمین به دست مسلمین است و آنان که اهلیت انتخاب دارند و اهل حل و عقد و خبره محسوب می شوند، اگر با کسی بیعت کردند، او امام مسلمین است و اطاعت او لازم می شود و دیگران حق مخالفت با او را ندارند. از صریح روایات اخیر و ظاهر برخی دیگر استفاده می شود که در تعیین حاکم و ولی مسلمین، رأی و نظر و بیعت افراد ارزش یکسان ندارد، بلکه تنها پیش کسوتان ایمان و جهاد و شهادت، اهلیت چنین انتخابی را دارا هستند. به هر تقدیر، آن چه این گونه روایات تثبیت می کنند. در تعارضی آشکار با قول به نصب امام است؛ زیرا نشان می دهد که تولیت سیاسی امت، انتخابی است و به شورای اهل حل و عقد و خبرگان امت، وا نهاده شده است.^۳

فضای صدور این روایات

همه کلمات علی علیه السلام درباره بیعت و شورا، به جز تعداد اندکی که درباره بیعت سقیفه و شورای شش نفره عمر برای تعیین خلیفه سوم است، در دوران کوتاه خلافت خویش و پس از بیعت مردم با او صادر شده است.

۱. إرشاد، ج ۱، ص ۲۴۳، نیز رک نهج البلاغه، ص ۳۶۶ - ۳۶۷، نامه ۶.

۲. أنساب الاشراف، بلاذری، ج ۴، ص ۵۵۹.

۳. بحث حاضر با اغماض از بررسی سندی این روایات است و بر فرض صحت صدور آنها بنا نهاده شده است. دقت در مدارک و مصادر این روایات حاکی از آن است که اغلب آنها دچار ضعف سند هستند.

مجموعه کلمات حضرت در باره بیعت و شورا که در دوران خلافت خویش ایراد فرموده‌اند، به سه بخش قابل تقسیم است: برخی از آنها در مقام وصف و شرح بیعت خویش است و این که در چه شرایطی به این بیعت رضایت داد و بیعت او در مقایسه با بیعت مردم با سه خلیفه پیشین از چه ویژگی‌ها و امتیازهایی برخوردار است. برای نمونه به تعدادی از این گونه بیانات اشاره می‌کنیم:

بَايَعْنِي النَّاسُ غَيْرَ مُسْتَكْرَهِينَ وَلَا مُجْبَرِينَ، بَل طَائِعِينَ مُخَيَّرِينَ^۱.

لم تكن بيعتكم إِيَّاي فُلْتَةً، و ليس أُمْرِي و أَمْرُكُمْ وَاحِدًا، إِنِّي أُرِيدُكُمْ اللَّهُ و أَنْتُمْ تَرِيدُونَنِي لِأَنْفُسِكُمْ^۲.

در مقابل اصرار برخی به بیعت با او، فرمود که بیعت من نباید مخفیانه و دور از دیدگان مردم صورت پذیرد:

فَفِي الْمَسْجِدِ، فَإِنْ بَيْعَتِي لَا تَكُونُ خَفِيًّا وَلَا تَكُونُ إِلَّا عَنْ رِضَا الْمُسْلِمِينَ^۳.

این گونه روایات که وصف چگونگی بیعت با آن حضرت است. خارج از بحث ما است. دسته دوم از کلمات حضرت، در مقابل متخلفان از بیعت - نظیر عبد الله بن عمر و أسامة بن زيد و سعد بن ابی وقاص - و پیمان شکنانی نظیر طلحه و زبیر است که ابتدا بیعت کردند و سپس بیت خویش را نقض کردند. در این قبیل روایات، حضرت علی (ع) بر دو نکته تأکید دارند: نخست آن که بیعت با رضایت و اختیار برای صاحب آن الزام به اطاعت می‌آورد و دوم آن که بیعت مردم با وی، بیعتی عمومی و از روی رضایت و غیر اجباری بوده است. از این رو، پیمان شکنی، و ایستادگی در مقابل مسلمانان قلمداد می‌شود.

۱. نهج البلاغه، ص ۳۶۳، نامه ۱.

۲. نهج البلاغه، ص ۱۹۴، خطبه ۱۳۶.

۳. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۴۲۷.

دسته سوم از روایات، که مهم ترین بخش آن است. کلماتی است که در مقابل دعاوی معاویه و اهل شام ایراد شده است. آنان اعتبار و صحّت خلاف حضرت را زیر سؤال برده بودند و عدم حضور کسانی نظیر معاویه و عمرو بن عاص و سایر قریش شام را در شورای تعیین خلیفه، مانعی در راه صحّت و اعتبار خلافت حضرت تلقی می کردند. بسیاری از کلمات حضرت که برای «نظریه انتخاب» مورد استشهاد قرار می گیرد، مربوط به این بخش است.

در آینده به تحلیل این سخنان و بررسی امکان استشهاد به آنها در اثبات نظریه انتخابی بودن ولایت سیاسی خواهیم پرداخت.

دوفصل اول
متون درسی حوزه های علمیه

چکیده

۱. برخی از این ایده دفاع می کنند که وجود برخی روایات حاکی از اعتبار بیعت و شورا در تعیین ولایت سیاسی بر جامعه است. بنابراین، تولیت سیاسی در عصر غیبت به خود مردم واگذار شده و انتصابی صورت نگرفته است.
۲. بیعت، نوعی عقد و پیمان است که پیش از اسلام وجود داشته و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را امضا کرده است.
۳. بیعت، اقسام مختلف دارد و منحصر در بیعت برای تولیت سیاسی نیست.
۴. روایات مؤید اعتبار بیعت و شورا در تعیین حاکم جامعه اسلامی، از حضرت علی علیه السلام نقل شده است.
۵. این روایات، در فضای سیاسی خاصی القا شده است و تأیید بیعت و شورا در مقابل کسانی است که اعتبار بیعت با حضرت را زیر سؤال می بردند یا از بیعت با او تخلف می کردند و یا مانند طلحه و زبیر، بیعت شکنی کرده بودند.

پرسش

۱. مستند کسانی که ولایت سیاسی در عصر غیبت را انتخابی می‌دانند، چیست؟
۲. بیعت چیست و اقسام آن کدام است؟
۳. آیا بیعت رضوان، برای اعطای ولایت سیاسی به رسول الله ﷺ بوده است؟
۴. از برخی روایات علی علیه السلام چه نکته‌ای در باب بیت و شورا استفاده می‌شود؟
۵. فضای حاکم بر صدور این دسته از روایات چه بوده است؟

درس چهاردهم:

تأثیر بیعت و شورا در تعیین ولایت سیاسی (۲)

گذشت که برخی مدافعان نظریه انتخابی بودن ولایت سیاسی، به برخی کلمات و روایات منتسب به امیر مؤمنان علیه السلام استشهاد می‌کنند. به گمان آنان، از این قسم کلمات، تأیید کلی و عام در واگذاری حق انتخاب ولی و حاکم جامعه اسلامی به خود امت فهمیده می‌شود. بنابراین، ولایت سیاسی جامعه اسلامی، دست کم در عصر غیبت، انتخابی و غیر انتصابی است و اعتقاد به نصب فقیه عادل به زعامت امت صحیح نیست و این امر به شورای مسلمین و بیعت امت وانهاده شده است.

این استفاده از این گونه روایات ناصحیح است؛ زیرا این روایات در مقام «جدال احسن» ایراد شده‌اند و جدلی بودن این بیانات، مانع از تمسک به آن در خارج از ظرف جدل است.^۱

۱. در آیه ۱۲۵ سوره نحل (۱۶): ﴿ادْعَ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، خداوند متعال از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌خواهد که در دعوت به سوی حق و طریق سعادت از هر سه صنعت برهان و خطابه و جدل، سود جوید. (ر.ک: المیزان، ج ۱۲، ص ۳۷۱-۳۷۲، ذیل همین آیه). صنعت جدل، آن است که استدلال کننده برای اثبات مدعای خویش از قضایای مقبول و مسلم در نزد مخاطب سود جوید و با همان مقدماتی که نزد او مشهور و مسلم است، ادعای خود را به کرسی قبول نشانند و او را به پذیرش آن ملزم سازد. همواره چنین است

مقدماتی را که در استدلال جدلی استفاده می‌شود نمی‌توان همچون مقدمات استدلال و قیاس برهانی، قضایی حق و صادق قلمداد کرد؛ زیرا مقدمات استدلال جدلی از آن جهت مورد استفاده قرار می‌گیرد که «در نزد مخاطب» مسلم و مقبول است و این لزوماً به معنای آن نیست که «فی حدّ ذاته» مسلم و مقبول است. ادّعای ما آن است که حضرت علی علیه السلام در مقابل کسانی که تسلیم خلاف و امامت وی نمی‌شدند، به جای استشهاد به آن چه در حقیقت مبنای امامت و ولایت او است، یعنی نصب الهی، به اموری استشهاد می‌کند که در نزد مخالفانش مبنای خلافت سه خلیفه پیشین بوده است. روح استدلال جدلی حضرت، آن است که به همان راهی که خلافت سه خلیفه پیشین را پذیرفتید، باید خلافت مرا نیز بپذیرید؛ زیرا امامت من از درجات بالاتری از بیعت و مقبولیت مردمی و اتفاق و اجماع شورایی برخوردار است.

شواهد جدلی بودن این روایات

امام علیه السلام در ابتدای امر خلافت، نامه‌ای به معاویه می‌نویسد و ماجرای قتل عثمان و بیعت مردم با وی را به اطلاع او می‌رساند و از او می‌خواهد که با امام بیعت کند و بزرگان شام را به حضور حضرت آورد:

أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ النَّاسَ قَتَلُوا عُمَانَ مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنِّي، وَبَايَعُونِي عَنْ مَشُورَةٍ مِنْهُمْ وَاجْتِمَاعٍ، فَإِذَا أَتَاكَ كِتَابِي فَبَايِعْ لِي وَ أَوْفِدْ إِلَيَّ أَهْلَ الشَّامِ قَبْلَكَ.^۱

که صحت این مقدمات یا در نزد استدلال کننده مورد تردید است و یا آن که کاملاً مردود است و او راه دیگر و مقدمات دیگری برای اثبات مدّعی خود دارد، اما برای تسلیم طرف بحث و رسیدن به مقصود، به جای استفاده از آن مقدمات صحیح و یقینی، به استفاده از مقدماتی روی می‌آورد که نزد طرف بحث و گفت‌وگو مقبول است به تعبیر دیگر، به جای برهان از جدل استفاده می‌کند؛ زیرا مخاطب به مقدمات برهان تمکین نمی‌کند، در حالی که در برابر مقدمات قیاس و استدلال جدلی، تسلیم و خاضع است و چاره‌ای جز پذیرش آن مقدمات ندارد.

۱. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۲۳۰.

معاویه از پاسخ مثبت به درخواست امام علی (ع) ابا می کند و به جای بیعت، خود را برای جنگ با حضرت آماده می سازد. معاویه برای عصیان و مخالفت خویش، باید بهانه ای دست و پا کند. از این رو، در مقابل منطق قوی امام، به این حیلۀ متوسّل می شود که اولاً، تفاوتی بین حضرت علی (ع) و خلفای پیش از او قائل شود و بدین وسیله اعتبار و حقانیت امامت او را زیر سؤال برد. ثانیاً، به بهانه آن که قاتلان عثمان تحت حمایت علی (ع) هستند، از امام (ع) بخواهد که قاتلان را برای مجازات به سوی اهل شام بفرستد و پس از قصاص آنان، شورای مسلمین تشکیل و خلیفه انتخاب شود. در واقع منطق معاویه در این بحث آن است که بیعت و شورای خلافت علی (ع) برای اهل شام الزامی ایجاد نمی کند؛ زیرا بزرگان شام، برخلاف بزرگان اهل مدینه و بصره و مانند آن، در شورا حضور نداشتند. مبرّد متن نامۀ گستاخانه معاویه را چنین نقل کرده است:

أَمَّا بَعْدُ، فَلَعَمْرِي لَوْ بَايَعْتُكَ الْقَوْمَ الَّذِينَ بَايَعُوكَ وَأَنْتَ بَرِيءٌ مِنْ دَمِ عُثْمَانَ كُنْتُ كَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَلَكِنَّكَ أَغْرَيْتَ بَعَثْمَانَ الْمُهَاجِرِينَ وَخَذَلْتَ عَنْهُ الْأَنْصَارَ، فَأَطَاعَكَ الْجَاهِلُ وَقَوَى بَكَ الضَّعِيفُ، وَقَدْ أَبَى أَهْلُ الشَّامِ إِلَّا قِتَالَكَ حَتَّى تَدْفَعَ إِلَيْهِمْ قَتْلَةَ عُثْمَانَ، فَإِنْ فَعَلْتَ كَانَتْ شُورَى بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ.^۱

معاویه در نامۀ دیگری در اثنای جنگ صفین، اعتبار شورا و بیعت انجام گرفته با حضرت را انکار می کند، به این دلیل که اهل شام در آن حضور نداشته و راضی به آن نبوده اند:

فَلَعَمْرِي لَوْ صَحَّتْ خِلَافَتُكَ لَكُنْتُ قَرِيباً مِنْ أَنْ تُعْذَرَ فِي حَرْبِ الْمُسْلِمِينَ، وَلَكِنَّهَا مَا صَحَّتْ لَكَ، أَنِّي بِصَحَّتِهَا وَأَهْلُ الشَّامِ لَمْ يَدْخُلُوا فِيهَا وَلَمْ يَرْضَوْا بِهَا؟^۲

معاویه موفق شد میان اهل شام این منطق را رسوخ دهد که خونخواهی عثمان

۱. الکامل، مبرّد، ج ۱، ص ۴۲۳؛ شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۸.

۲. بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۸۰؛ شرح نهج البلاغه، ج ۱۴، ص ۴۲.

مقدم بر همه چیز است و بیعت و شورای منتهی به خلافت علی علیه السلام فاقد اعتبار است و باید پس از مجازات قاتلان، شورای منتهی به خلافت علی علیه السلام فاقد اعتبار است و باید پس از مجازات قاتلان، شورا تشکیل شود. برای نمونه، حبیب بن مسلمة، یکی از اعضای هیأت اعزامی معاویه در واقعه صفین، خطاب به علی علیه السلام می گوید:

فَادْفَعْ إِلَيْنَا قَتْلَةَ عِثْمَانَ - إِنْ زَعَمْتَ أَنَّكَ لَمْ تَقْتُلْهُ - نَقْلْتَهُمْ بِهِ، ثُمَّ اعْتَزَلْ أَمْرِي النَّاسَ، فَيَكُونُ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ، يُوَلِّي النَّاسُ أَمْرَهُمْ مِنْ أَجْمَعٍ عَلَيْهِ رَأْيُهُمْ.^۱

در مقابل این گونه تمردها و مخالفت‌ها و استدلال‌ها، حضرت علی علیه السلام به اموری احتجاج می کند که در نزد عامه پذیرفته است و حتی خصم او نمی تواند با آن‌ها مخالفت کند.

قاطبه مسلمانان و اهل شام و مخالفان بیعت با علی علیه السلام و حتی معاویه، طریق به قدرت رسیدن سه خلیفه نخستین را پذیرفته بودند و آن حضرت در مقام استدلال در مقابل متخلفان از بیعت با خویش و نیز در مقابل معاویه و اهل شام، از مقبولیت و صحت و اعتبار بیعت و شورای مهاجر و انصار مدد می گیرد و بی هیچ اشاره‌ای به ادله نصب خویش به امامت، به این مطلب مسلم در نزد مخاطبان استدلال می کند. امام در برابر متخلفان از بیعت چنین احتجاج می کند:

أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ بَايَعْتُمُونِي عَلَى مَا بُويعَ عَلَيْهِ مَنْ كَانَ قَبْلِي، وَإِنَّمَا الْخِيَارُ إِلَى النَّاسِ قَبْلَ أَنْ يُبَايَعُوا.^۲

و در استدلال مقابل معاویه و اهل شام نیز از همین مقدمات استفاده می کند و می فرماید: همان کسانی که خلفای پیشین را به خلافت نصب کردند، با اصرار و به رغم

۱. تاریخ طبری، ج ۵، ص ۷؛ البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۲۵۹.

۲. إرشاد، شیخ مفید، ج ۱، ص ۲۴۳.

میل باطنی، مرابه بیت با خویش وادار ساختند. پس اطاعت و تبعیت بر تو لازم است، همان طور که از خلفای پیش از من اطاعت می کردی.^۱ علی علیه السلام به معاویه گوشزد می کند که برای اطاعت، حضور تو در بیعت لازم نیست؛ زیرا در شورا و بیعت سایر خلفا نیز حضور نداشتی:

لأنَّ بیعتی فی المدینة لزمک و أنت بالشام كما لزمک بیعة عثمان بالمدینة و أنت امیر لعمر علی الشام، و كما لزمک یزید أخاک بیعة عمر و هو امیر لأبی بکر علی الشام.^۲

افزون بر این که معاویه و قریش شام از طلقا هستند و اهلیت عضویت در شورای تعیین خلیفه را ندارند:

وَ اعلم أنَّک من الطلقاء الذین لا تحلُّ لَهُم الخِلافة و لا تعرض فیهم الشوری.^۳

أما قولک إنَّ أهل الشام هم الحکام علی أهل الحجاز فهات رجلاً من قریش الشام یقبل فی الشوری أو تحلّ له الخلاف، فإن زعمت ذلک کذبک المهاجرون و الأنصار.^۴

از آن چه گذشت و با توجه به ادله فراوان انتصاب حضرت به امامت، شبهه ای باقی نمی ماند که تأکید امام بر اعتبار بیعت و شورا در تعیین خلیفه و این که زمام امر تعیین خلیفه، تنها به دست مهاجر و انصار است. از باب جدل است. نظیر این جدال احسن را امام علیه السلام در برخورد با حادثه سقیفه و بیعت با ابی بکر داشته است.

۱. شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۷۵.

۲. همان، ج ۱۴، ص ۴۴.

۳. وقعه صفین، ص ۲۹.

۴. بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۳۷۹، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۸۹.

قریش به رهبری ابوبکر و عمر در مقابل انصار به قرابت خود با رسول الله ﷺ احتجاج کردند و آنان را به واگذاری خلافت به مهاجرین قریش مجاب کردند. حضرت از همین استدلال استفاده می‌کند و با مقدمه قرار دادن اقریبت به عنوان معیار امامت، سزاواری خود را به مقام خلافت اثبات می‌کند و این گونه استدلال با توجه به ادله نصب امامت، جدلی خواهد بود؛ زیرا مستند امامت ایشان ادله نصب الهی است، نه صرف اقریبت ایشان به رسول الله ﷺ. امام در نامه‌ای به معاویه به این استدلال جدلی متوسل می‌شود:

قالت قریش منّا امیر و قالت الأنصار منّا امیر؛ فقالت قریش: منّا محمد رسول الله ﷺ فنحن أحقّ بذلك الأمر، فعرفت ذلك الأنصار فسلمت لهم الولاية والسلطان. فإذا استحقوها بمحمد ﷺ دون الأنصار فإنّ أولى الناس بمحمد أحقّ بها منهم.^۱

ممکن است کسی بگوید: جدلی بودن تمسک به اعتبار بیعت و شورا را برای اثبات ولایت معصومان علیهم السلام می‌پذیریم، اما می‌توان ادعا کرد که برای تعیین ولایت سیاسی در زمان غیبت، بیعت و شورا معتبر است. پس بیعت و شورا از اساس فاقد اعتبار نیست، بلکه با توجه به ادله نصب امامان معصوم به امامت، در زمان حضور امام معصوم فاقد کارایی است، اما در عصر غیبت معصوم علیهم السلام دارای اعتبار است. به تعبیر دیگر، استدلال جدلی حضرت ﷺ به کمک مقدمه‌ای باطل انجام پذیرفته است.

بلکه این مقدمه - اعتبار بیعت و شورا - حقانیت خود را فقط در ظرف حضور امام معصوم از دست می‌دهد، و گرنه به خودی خود از صحت و اعتبار برخوردار است. کسانی که از این ایده دفاع می‌کنند، جدلی بودن کلام حضرت را مانعی در راه تمسک

به بیعت و شورا برای انتخاب والی جامعه اسلامی در زمان غیبت نمی‌دانند. اگر ادله نصب فقیه عادل به ولایت عامه، تمام باشد، دیگر نوبت به این بحث نمی‌رسد؛ یعنی همچنان که ادله نصب امام معصوم به امامت، نقش بیعت و شورا را در اعطای ولایت سیاسی و مشروعیت آن کنار می‌زند، ادله ولایت فقیه نیز بیعت و شورا را از این حیث فاقد اعتبار می‌کند.

در پایان این بحث، تأکید بر این نکته لازم است که محل بحث ما، بررسی نقش بیعت و شورا در اعطای سلطه سیاسی و مشروعیت بخشیدن به آن است، و آلا جای انکار نیست که مقبولیت ولایت سیاسی و تحقق عینی و خارجی آن در بستر اجتماع، تابع اقبال مردم و بیعت و همراهی آنان است. اغلب امامان علیهم‌السلام به علت عدم برخورداری از بیعت مردم، امامت و ولایت شرعی و الهی خویش را در سطح اجتماع تحقق خارجی و عینی نبخشیدند.

چکیده

۱. روایات صادر شده از علی (علیه السلام) در اعتبار کلی بیعت و شورا در تعیین خلیفه، از باب جدل است و نمی‌توان به آن‌ها در باب انتخابی بودن ولی جامعه استشهاد کرد.
۲. منطق معاویه در نزاع با امامت حضرت علی (علیه السلام) بر بی اعتبار کردن بیعت و شورای منتهی به امامت حضرت استوار بود.
۳. معاویه، خواهان آن بود که پس از مجازات قاتلان عثمان، شورای مسلمین، که امثال وی نیز در آن حاضر باشند، امام جامعه را انتخاب کند.
۴. امام با توجه به مسلمات و مقبولات مسلمین، که برای معاویه و اهل شام نیز جای انکار نداشت، به دفاع از صحت و حقانیت بیعت و شورای منتهی به خلافت خویش پرداخت؛ پس استدلال حضرت از باب جدال احسن است.
۵. وجود ادله نصب حضرت به امامت و عدم تمسک حضرت به این نصوص، شاهد دیگری بر جدلی بودن این گونه بیانات است.
۶. اگر ادله ولایت فقیه تمام باشد، نوبت برای استشهاد به این روایات برای نظریه انتخابی بودن ولایت سیاسی در عصر غیبت باقی نمی‌ماند.

پرسش

۱. چرا از روایات صادر شده از امیر المؤمنین علیه السلام در باب بیعت و شورا نمی‌توان برای نظریه انتخابی بودن ولایت سیاسی استدلال کرد؟
۲. منطق معاویه در منازعه سیاسی با علی علیه السلام چه بود؟
۳. پاسخ حضرت به منطق معاویه و اهل شام چه بود؟
۴. شواهد جدلی بودن استدلال حضرت چیست؟
۵. آیا می‌توان برای انتخابی بودن ولایت سیاسی در عصر غیبت، به این گونه روایات تمسک کرد؟

برای مطالعهٔ بیش‌تر

برای اطلاع از مباحث رایج در میان نویسندگان معاصر عرب دربارهٔ رابطهٔ اسلام و سیاست به منابع زیر مراجعه کنید:

۱. الدین والدولة و تطبيق الشريعة، محمد عابد جابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.

۲. الاسلام السياسي، محمد سعيد عثماوی، قاهره، سینا للنشر.

۳. اصول الشريعة، محمد سعيد عثماوی، قاهره، سینا للنشر.

۴. سقوط الغلو العلماني، محمد عماره، قاهره، دار الشروق.

۵. العلمانية و نهضتنا الحديثة، محمد عماره، قاهره، دار الشروق.

برای آشنایی بیش‌تر با نظام سیاسی زمان پیامبر اکرم ﷺ و حکومت صدر اسلام به منابع زیر مراجعه کنید:

۱. نظام الحكومة النبویة والتراتب الإدارية، عبد الحی کتانی، بیروت، دار الکتب العربي.

۲. نظام الحكم فی الاسلام، محمد یوسف موسی، بیروت.

۳. نظام الحكم فی الشريعة و التاريخ الإسلامی، ظافر قاسمی، بیروت، دار النفائس.

مباحث فقهی در زمینه جایگاه بیعت و شورا در نظام سیاسی اسلام را می‌توان در کتاب زیر دنبال کنید:

ولاية الأمر فی عصر الغیبة، سید کاظم حائری، قم، مجمع الفکر الاسلامی،

صفحات: ۱۵۷ - ۲۴۳.

رفتار تدوین متون درسی حوزه های علمیّه

فصل سوم: معنا، تاریخچه و ادلّی ولایت فقیه

- درس ۱۵ : معنای ولایت فقیه
درس ۱۶ : ولایت انتصابی در مقابل وکالت و نظارت فقیه
درس‌های ۱۷ - ۱۸ : تاریخچه ولایت فقیه
درس ۱۹ : ولایت فقیه، مسأله‌ای کلامی یا فقهی؟
درس‌های ۲۰ - ۲۲ : ادلّی اثبات ولایت فقیه
درس ۲۳ : دلیل عقلی بر ولایت فقیه

رفتار تدوین متون درسی حوزه های علمیّه

مقدمه

گذشت که اندیشه سیاسی شیعه بر «نظریه انتصاب» استوار است و اعتقاد شیعیان بر آن است که امامان معصوم به امامت و ولایت، از جانب خداوند و به ابلاغ رسول الله ﷺ منصوب شده‌اند. پرسش مهم قابل بحث آن است که آیا در عصر غیبت، فقیهان عادل، به ولایت و نیابت عامه از معصومان علیهم السلام نصب شده‌اند؟ فصل حاضر عهده‌دار بررسی این پرسش جدی و اساسی است.

در این فصل، ابتدا معنای ولایت فقیه روشن، و با تحریر دقیق محل نزاع، از پاره‌ای سوء فهم‌ها در این زمینه جلوگیری می‌شود؛ سپس بر اقوال علمای شیعه مرور می‌کنیم و تاریخچه نظریه ولایت فقیه را از نظر می‌گذرانیم. بررسی ادله اثبات ولایت برای فقیه، مهم‌ترین محور مباحث این فصل است و پیش از آن روشن خواهیم کرد که مسأله ولایت فقیه بحثی کلامی یا فقهی است؛ پاسخ به این مسأله نقش مستقیمی در نوع دلایلی دارد که برای اثبات ولایت فقیه اقامه می‌شود. کلامی دانستن مبحث ولایت فقیه، یا دست کم، اعتقاد به این که افزون بر بُعد فقهی دارای بُعد کلامی نیز هست، زمینه مساعدی برای طرح ادله عقلی ولایت فقیه فراهم می‌آورد.

درس پانزدهم: معنای ولایت فقیه

از نظر لغوی، ولایت مشتق از «و-ل-ی» است و به کسر و فتح «واو» استعمال می‌شود. برخی از کلمات هم ریشه با ولایت عبارتند از: تولیت، موالات، توکلی، ولی، متوکی، استیلاء، ولاء، مولا، والی.

ولایت به لحاظ لغوی بر معنای متعددی نظیر نصرت و یاری، تصدّی امر غیر، و سلطه و سرپرستی، دلالت دارد. از میان این معانی متعدّد، معنای تصدّی و سرپرستی و تصرّف در امر غیر، با آن چه از ولایت فقیه اراده می‌شود، تناسب بیش‌تری دارد. کسی که متصدّی و عهده‌دار امری شود، بر آن ولایت یافته و مولا و ولیّ آن امر محسوب می‌شود. بنابراین، کلمه ولایت و هم ریشه‌های آن مانند ولیّ و تولیت و متوکی و والی دلالت بر معنای سرپرستی و تدبیر و تصرّف دارند. این گونه کلمات، معنای تصدّی و سرپرستی و اداره شؤون فرد دیگر - موکلاً علیه - را افاده می‌کنند و نشان می‌دهند که ولیّ و مولا سزاوارتر از دیگران در این تصرّف و تصدّی هستند و با وجود ولایت این مولا و ولیّ، دیگران فاقد حق تصرّف و تصدّی و سرپرستی در شؤون آن فرد هستند.^۱ کلمات

۱. برای آگاهی گسترده از معانی مولى و ولیّ ر.ک: الغدیر، ج ۱، ص ۶۰۹ - ۶۴۹ (چاپ جدید)؛ فیض القدیر، ص ۳۷۵ - ۴۴۸.

مشمول بر این معنا در قرآن به کار رفته و صفت خداوند و پیامبر و امام قرار گرفته است: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^۱.

بحث تفصیلی در معانی متنوع مشتقات «و - ل - ی» و بررسی دقیق گونه‌های مختلف استعمال آن‌ها در قرآن و روایات، ما را از بحث اصلی دور می‌سازد؛ زیرا معنای اصطلاحی ولایت و هم ریشه‌های آن نظیر والی و ولیّ روشن است. زمانی که می‌گوییم آیا پیامبر ﷺ کسی را به ولایت مسلمین منصوب کرده است؟ یا می‌پرسیم: آیا در عصر غیبت، فقیه عادل دارای ولایت است؟ روشن است که مرادمان دوستی و محبت و نصرت و مانند آن نیست، بلکه سخن در تصدّی و سرپرستی و عهده‌داری امور جامعه اسلامی است. ولایت فقیه به معنای آن است که در زمان غیبت، فقیه عادل، سزاوار تصدّی و سرپرستی جامعه اسلامی است و او به این موقعیت شرعی و اجتماعی نصب شده است.

ماهیت ولایت

ولایتی که برای فقیه عادل به کمک ادله ولایت فقیه اثبات می‌شود، از سنخ اعتبارات و مجعولات شرعی است. فقاها و عدالت و شجاعت و مانند آن، از صفات و حقایق تکوینی هستند، اما اموری نظیر ریاست و ملکیت «وضعی و قراردادی‌اند». امور اعتبار و وضعی به اموری می‌گویند که به واسطه جعل و قرارداد ایجاد می‌شوند و به خودی خود وجود خارجی ندارند، بلکه به واسطه وضع واضع و جعل جاعل موجود می‌شوند. اگر واضع و قرارداد کننده، شارع باشد، به آن «اعتبار شرعی» گویند و اگر

واضع و ایجادکننده آن، عقلا و عرف باشند، به آن «اعتبار عقلایی» گویند.^۱ کسی که فقیه می‌شود یا به ملکه عدالت و تقوا دسترسی پیدا می‌کند، صاحب یک واقعیت و صفت تکوینی و حقیقی می‌شود. اما اگر کسی را به سمتی نصب کردند و ریاستی برای او قرار دادند، این سمت و منصب، یک واقعیت تکوینی و حقیقی نیست، بلکه یک قرارداد و اعتبار عقلایی است. تفاوت امر اعتباری با امر تکوینی در آن است که زمام امر اعتباری و وضعی به دست واضع یا قرارداد کنندگان است، بر خلاف حقایق تکوینی که واضع و جاعلی آن را قرار نداده و اعتبار نکرده است تا با تغییر جعل و اعتبار او، وجود آن منتفی شود.

ولایت، به دو صورت تکوینی و اعتبار وجود دارد و ولایتی که فقیه از آن برخوردار است و از ادله ولایت فقیه استنباط می‌شود، ولایت اعتباری است. ولایت از سنخ تکوینی، یک فضیلت و مقام معنوی و کمال روحی است. رسول الله ﷺ و امامان معصومین از هر دو قسم ولایت برخوردارند. به سبب برخورداری از عصمت و مراتب اعلای عبودیت و علم الهی، خلیفه الله و صاحب مقام ولایت کلیه الهی محسوب می‌شوند و به سبب واگذاری منصب رهبری و اداره شؤون مسلمین، صاحب ولایت سیاسی و اجرایی، که شأنی اعتبار است، شمرده می‌شوند. امام خمینی رحمه الله در این باره چنین می‌گوید:

وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم ﷺ و ائمه اطهار داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه اطهار و رسول اکرم ﷺ است. زیرا این جا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است. «ولایت»، یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین

۱. ریاستی که یک قبیله برای رئیس خود و یک جامعه برای حاکمان خویش قائل است، نمونه‌ای از اعتبار عقلایی است. همچنین قوانین راهنمایی و رانندگی، نظیر ممنوعیت گردش به چپ یا یک طرفه بودن یک خیابان نمونه‌ای از اعتبارات و مجعولات وضعی عقلایی است.

و مهم است، نه این که برای کسی شأن 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 از افراد دارند، امتیاز نیست، بلکه وظیفه‌ای خطیر است. «ولایت فقیه» از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد.^۱

باید توجه داشت که ولایت فقیه، از آن جهت که منصب حکومت و اجرا و ریاست جامعه را به فقیه نسبت می‌دهد، یک اعتبار و وضع عقلایی است؛ زیرا در همه جوامع بشری چنین اعتبار و قراردادی وجود دارد و برای افرادی چنین منصبی را جعل و وضع می‌کنند. از سوی دیگر، به سبب آن که این اعتبار و وضع با روایات معصومان علیهم‌السلام و ادله شرعی برای فقیه اثبات می‌شود و او به استناد این ادله شرعی به این شأن و منصب و وظیفه گمارده می‌شود، یک «اعتبار شرعی» است. پس اصل مقوله ولایت، یک «اعتبار عقلایی» است و امضا و تصویب و جعل آن برای فقیه در فضای شرعی مقدس، یک «اعتبار شرعی» است.

دو گونه ولایت در فقه اسلامی

آیات و روایات مربوط به ولایت را در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد؛ یا به تعبیر دقیق‌تر در فقه با دو گونه ولایت روبه‌رو هستیم: قسم نخست، ولایت از نوع تصدی و سرپرستی و اداره امور مؤمنین است. همان ولایتی که به جعل الهی، رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام، و در عصر غیبت، فقیه عادل از آن برخوردار است. آیه مذکور در ابتدای این درس، ناظر بر این قسم ولایت است.

قسم دوم ولایت، ناظر به تصدی امور کسانی است که به سبب قصور در فهم و شعور یا عجز عملی از انجام دادن کارهای خویش و یا عدم حضور نمی‌توانند

۱. ولایت فقیه، ص ۴۰ - ۴۱.

حقّ خود را استیفا کنند و لازم است که ولیّ، از طرف آنان و به صلاحدید خودش به سرپرستی و ادارهٔ امور این افراد محجور و قاصر و غایب اقدام کند. ولایت پدر و جدّ پدری بر اولاد صغیر و یا سفیه و مجنون خود، ولایت اولیای مقتول - ولیّ دم - ولایت اولیای میّت، نمونه‌هایی از این قسم ولایت است. آیات زیر ناظر به برخی از موارد این نوع ولایت است:

﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾.^۱

﴿إِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلِإِمْلِلِ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ﴾.^۲

غفلت از تفاوت اساسی میان این دو قسم ولایت و یکسان پنداشتن آن دو، منشأ خطای فاحشی شده است که برخی از مخالفان ولایت فقیه بدان مبتلا شده و پنداشته‌اند ولایت فقیه از سنخ ولایت بر محجوران و قاصران است و معنای ولایت فقیه آن است که مردم همچون مجانین و کودکان و سفیهان محجور و نیازمند قیّم‌اند، و ولیّ فقیه قیّم مردم است؛ پس ولایت فقیه مستلزم نوعی تحقیر و اهانت به مردم و رشد آنان است. در درس آینده به این مطلب پاسخ می‌دهیم.

۱. اسراء (۱۷): آیه ۳۳.

۲. بقره (۲): آیه ۲۸۲.

چکیده

۱. ولایت در معانی متعددی استعمال شده است. آنچه از ولایت فقیه اراده می‌شود، متناسب با یکی از معانی لغوی آن، یعنی تصدی و سرپرستی و تصرف، است.
۲. ولایت مطرح در ولایت فقیه از سنخ اعتبارات و مجعولات شرعی است.
۳. معصومان علیهم‌السلام افزون بر ولایت اعتباری و قراردادی، از ولایت تکوینی، که نوعی کمال و فضیلت معنوی است، نیز برخوردار بودند.
۴. در فقه، دو گونه ولایت ترسیم شده است: الف) ولایت بر قاصران و محجوران؛ ب) ولایت از سنخ سرپرستی و تصدی امور اجتماعی مؤمنان.
۵. ولایتی که در قرآن برای نبی اکرم و اولی الامر علیهم‌السلام اثبات شده است، و به تبع آن برای فقیه عادل ثابت است، از قسم دوم ولایت است.
۶. خلط مبحث میان این دو قسم ولایت و غفلت از وجود قسم دوم ولایت، سبب آن شده است که برخی ولایت فقیه را از سنخ ولایت بر محجوران بدانند.

پیش

۱. اصطلاح ولایت فقیه با کدام یک از معانی لقوی ولایت تناسب دارد؟
۲. مراد از این که «ولایت منسوب به فقیه از سنخ امور اعتباری و مجعول است»، چیست؟
۳. مراد از ولایت تکوینی چیست؟
۴. ولایت فقیه چه تفاوتی با ولایت امامان معصوم علیهم السلام دارد؟
۵. مراد از ولایت بر محجوران چیست؟

درس شانزدهم:

ولایت انتصابی در مقابل وکالات و نظارت فقیه

هدف از این درس آن است که به وضوح بیش‌تری مراد از ولایت انتصابی فقیه آشکار شود و تفاوت آن با دیدگاه کسانی که به جای ولایت فقیه وکالت او از سوی مردم و یا نظارت او بر امور حکومتی باور دارند، روشن شود. این امر به تحریر دقیق‌تر محل نزاع در بحث ولایت فقیه کمک می‌کند. پیش از ورود در این بحث، باید به یکی از سوء فهم‌های رایج در باب معنای ولایت فقیه اشاره کنیم؛ همان سوء فهمی که در انتهای درس گذشته به اجمال از آن یاد کردیم.

برخی از مخالفان و منتقدان ولایت سیاسی فقیه بر این نکته اصرار دارند که «ولایت» در ولایت فقیه را به معنای کاملاً متفاوت با حاکمیت حقوقی و اقتدار سیاسی موجود در دیگر نظام‌های سیاسی معرفی کنند. گویی ماهیت قدرت سیاسی در این نظام، کاملاً متفاوت با ماهیت قدرت سیاسی در دیگر نظام‌های شناخته شده است. منشأ این گرایش، هم سنخ دانستن ولایت سیاسی فقیه با ولایت بر افراد قاصر و محجور است. به گمان آنان، ولایت مطرح در ابواب مختلف فقهی، در مواردی است که «مولی علیه» قصور و محجوریت و عجز داشته باشد. پس سرایت دادن این ولایت به حوزه اجتماع و سیاست و طرح بحث ولایت عامه فقیه، به معنای آن است که افراد اجتماع، قاصر و

مُحْجُور و «مُولیٰ علیهم» و نیازمند ولیّ و قَیِّم‌اند. مردم، فاقد رشد و تشخیصند و برای ادارهٔ امور خویش نیازمند ولیّ و قَیِّم هستند.

یکی از مدافعان این نظریه چنین می‌نگارد:

ولایت به معنای قیمومت، مفهوماً و ماهیتاً با حکومت و حاکمیت سیاسی متفاوت است، زیرا ولایت، حقّ تصرّف ولیّ امر در اموال و حقوق اختصاصی شخص مُولیٰ علیه است که به جهتی از جهات، از قبیل عدم بلوغ و رشد عقلایی، دیوانگی و غیره از تصرّف در حقوق و اموال خود محروم است. در حالی که حکومت یا حاکمیت سیاسی به معنای کشورداری و تدبیر امور مملکتی است که در یک محدوده جغرافیایی - سیاسی قرار دارد.

این گونه مطالب با غفلت از دو نکتهٔ اساسی عنوان می‌شود: نخست آن که ولایت در فقه دو کاربرد متفاوت دارد و ولایت مطرح در سرپرستی و ادارهٔ امور جامعه، که از سنخ حکومت و کشورداری است، کاملاً متفاوت با ولایت بر قاصران است. این قسم ولایت به تصریح قرآن، برای پیامبر ﷺ و اولی الامر اثبات شده است. آیا ولیّ مسلمین بودن رسول اکرم ﷺ به معنای قاصر بودن و محجور بودن مسلمانان صدر اسلام و شخصیت‌های ممتاز و برجستهٔ آن عصر است؟ ولایت فقیه، همان طور که بارها تصریح شده است، از سنخ ولایتی است که معصومان علیهم السلام از آن برخوردار بوده‌اند، با این تفاوت که ولایت امامان معصوم در این ولایت اعتباری خلاصه نمی‌شود و دارای مقام معنوی و ولایت کلیه الهی و خلیفه الهی نیز بوده‌اند.

نکتهٔ دوم آن که امام بر اساس روایات، قَیِّم است. در روایتی که فضل بن شاذان از امام رضا علیه السلام دربارهٔ فلسفهٔ جعل ولایت و امامت نقل می‌کند، امام را قَیِّم و حافظ اُمینی برای صیانت دین خدا و حفظ احکام الهی و مقابله با بدعت گذاران و مفسدان معرفی می‌کند:

إِنَّهُ لَوْ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِمَامًا قَيِّمًا أَمِينًا حَافِظًا مُسْتَوْدِعًا، لَدَرَسَتْ الْمِلَّةُ وَ ذَهَبَتْ

الدین و غیرت السنن ... فلو لم يجعل لهم قیماً حافظاً لما جاء به الرسول ﷺ
لفسدوا.^۱

کلمه «قیم» در این گونه روایات را نباید به معنای قیمومت پدر و ولیّ بر فرزند
صغیر یا سفیه دانست؛ زیرا قیم در اصطلاح قرآن و روایات به معنای چیزی یا کسی است
که به خود قوام دارد و مایه قوام و استواری دیگران می شود.

به همین سبب، در آیات قرآن، دین و کتاب الهی به این صفت موصوف شده اند:

﴿ذلک الدینُ القیم﴾.^۲

﴿أقم وجهک للدینِ القیم﴾.^۳

﴿رسولٌ من الله یتلوا صُحُفاً مُطَهَّرةً * فیها کُتِبَ قِیمَةٌ﴾.^۴

امام و سرپرست جامعه اسلامی، به این معنا، قیم مردم است که مایه انسجام و قیام
و استواری آنان است. نباید قیم را در این استعمال قرآنی و روایی با کاربرد آن در ابواب
مربوط به محجوران کتب فقهی یکی دانست. بنابراین، در سخن این دسته از منکران
ولایت فقیه، چنین خلط مبحثی رخ داده است و ولایت فقیه را قیمومت بر محجوران
پنداشته اند.^۵

تفاوت انتصاب به ولایت با وکالت و نظارت

محور اصلی در بحث ولایت فقیه، آن است که آیا فقیه عادل از جانب
معصومان علیهم السلام به ولایت بر امت منصوب شده است؟ در واقع «ولایت انتصابی فقیه» و

۱. بحار الانوار، ج ۶، ص ۶۰، ح ۱.

۲. توبه (۹): آیه ۳۶.

۳. روم (۳۰): آیه ۴۳.

۴. بینه (۹۸): آیات ۲ - ۳.

۵. برای تفصیل بیش تر مراجعه شود به: حکومت دینی، ص ۱۷۷ - ۱۸۵.

نیابت او از معصوم در اجرای احکام و اداره شؤون اجتماعی - سیاسی جامعه مسلمین، محلّ اصلی مباحثات درباره ولایت فقیه است. برای روشن شدن بیش تر مراد از ولایت انتصابی، لازم است که تفاوت آن با «ولایت انتخابی» یا «وکالت فقیه» بررسی شود، همچنان که لازم است تفاوت ولایت فقیه با «نظارت فقیه» مشخص گردد.

فقیه عادل و جامع شرایط در عصر غیبت، نایب امام زمان علیه السلام و منصوب او در اداره جامعه اسلامی است. فقیه عادل از طرف او بر مردم ولایت دارد. این ولایت، غیر از وکالت است. نقطه افتراق جدی نظریه «ولایت انتصابی فقیه» با «ولایت انتخابی فقیه» در همین نکته نهفته است. بر اساس نظریه ولایت انتخابی، مردم با انتخاب و بیعت خویش به فقیه ولایت می دهند و در واقع منتخب مردم، وکیل آنان در اداره و سرپرستی امور جامعه است؛ حال آن که بر اساس نظریه انتصابی بودن ولایت فقیه، فقیه عادل، وکیل مردم نیست و سِمَت و منصب خویش را از ناحیه ادله شرعی و نصب امام معصوم علیه السلام دریافت کرده است و اقبال و همراهی مردم در اصل منصب و ولایت او تأثیرگذار نیست، بلکه در بسط ید و امکان اعمال ولایت مؤثر است. به تعبیر دیگر، مشروعیت ولایت فقیه، و امداد اقبال مردم نیست، بلکه مقبولیت و تحقق عینی این ولایت به همراهی و خواست مردم گره خورده است.

ماهیت حقوقی ولایت انتصابی، کاملاً متفاوت با ماهیت حقوقی وکالت است. در وکالت شخص خاصی - وکیل - در عمل خاصی که مورد قرارداد است به جای شخص دیگر - موکل - قرار می گیرد و از طرف او آن عمل را انجام می دهد. اصالت در تصمیم گیری با موکل است و وکیل در چارچوب اختیاراتی که موکل یا موکلان به او تفویض می کنند، حق تصمیم گیری دارد. حال آن که در ولایت چنین نیست، حتی اگر امام معصوم علیه السلام کسی را وکیل کند و دیگری را به ولایت نصب کند، ماهیت حقوقی این دو یکسان نیست.

آیت الله جوادی آملی در این باره چنین می گوید:

میان «ولایت» و «وکالت» هم تفاوت وجود دارد؛ زیرا وکالت با موت موکل باطل می‌شود، ولی ولایت چنین نیست؛ یعنی اگر یکی از امامان معصوم علیهم‌السلام کسی را در امری وکیل خود قرار دهد، پس از شهادت یا رحلت آن امام، وکالت آن شخص باطل است، مگر آن که امام بعدی وکالت او را تداوم بخشد. اما در ولایت چنین نیست و اگر کسی منصوب امامی باشد و از سوی او ولایت بر وقف مثلاً داشته باشد، با شهادت یا رحلت آن امام، ولایت این شخص باطل نمی‌شود، مگر آن که امام بعدی او را از ولایت عزل فرماید.^۱

نکته دیگر آن که، ولایت فقیه غیر از «نظارت فقیه» است. ولایت فقیه از سنخ تصدی و اداره و اجرا و مدیریت است. ولایت از مقوله مشارکت اجرایی و مدیریتی در انتظام امور مختلف و کلان جامعه اسلامی بر طبق موازین اسلامی است، حال آن که نظارت از سنخ مراقبت و تذکر، و فاقد عنصر اجرا و تصمیم‌گیری و مدیریت است. محل نزاع در اندیشه سیاسی در عصر غیبت، اثبات ولایت برای فقیه عادل است و نظارت فقیه، محور مباحثات موافقان و مخالفان نیست. محل نزاع اصلی آن است که آیا فقیه عادل از جانب شرع به ولایت منصوب شده است؟ بنابراین، بحث فقهی در این باب، همواره بر محور «ولایت فقیه» بوده است و آرای موافقان و مخالفان بر محور «نظارت فقیه» نبوده است.

بر اساس نظریه ولایت انتصابی فقیه، این پرسش پیش می‌آید که این ولایت برای فقیه جامع شرایط به چه نحو جعل می‌شود، آیا هر فقیه عادل و جامع شرایط، دارای «شأن» ولایت است یا آن که «بالفعل» دارای این منصب است.

حق این است که اگر دلالت ادله روایی بر ولایت فقیه تمام باشد، منصب ولایت برای هر فقیه جامع شرایط اثبات می‌شود. این ولایت به نحو فعلی برای آنان ثابت است و

به هیچ امر دیگری نظیر انتخاب خبرگان یا رأی مردم توقّف ندارد. پس با ادله ولایت فقیه، فقیه عادل، بالفعل دارای ولایت می شود؛ مانند آن که هر فقیه عادل بالفعل دارای منصب قضا است و می تواند در منازعات قضاوت کند. ناگفته پیداست که تمام فقیهان واجد شرایط که دارای منصب ولایت هستند، نمی توانند مستقیماً تصدّی امور جامعه را بر عهده داشته باشند، چنان که همه قضاات دادگستری نمی توانند در یک پرونده حکم کنند. طبیعی است که با تصدّی یک فقیه جامع شرایط، وظیفه از دیگر فقیهان صاحب منصب ولایت ساقط می شود. بنابراین، با انتخاب خبرگان یا اقبال عمومی مردم به یک فقیه عادل، منصب ولایت از دیگران سلب نمی شود، بلکه آن ها مادام که فقیه عادل عهده دار امور است، وظیفه ای در اِعمال ولایت ندارند.

چکیده

۱. کسانی که می‌خواهند ولایت فقیه را از سنخ ولایت بر قاصران وانمود کنند، ماهیت حقوقی ولایت را متفاوت با ماهیت حقوقی دیگر اقتدارهای سیاسی معرفی می‌کنند.
۲. این دیدگاه، ولایت عامه فقیه را ملازم با غیر رشید و محجور بودن مردم می‌داند.
۳. این دیدگاه از کاربردهای متفاوت واژه ولایت در معارف اسلامی، غفلت ورزیده است.
۴. امام در روایات، قیم جامعه معرفی شده است قیم در این روایات به معنای مایه قوام و استواری است، به همان معنایی که دین و صُحُف آسمانی در قرآن به وصف «قیم» موصوف شده‌اند.
۵. ولایت انتصابی، کاملاً متفاوت با ولایت انتخابی یا نظریه وکالت فقیه از طرف مردم است.
۶. ولایت انتصابی به لحاظ ماهیت حقوقی، تفاوت‌های آشکاری با ماهیت وکالت دارد.
۷. ولایت فقیه از سنخ تصدی و اداره است. از این رو، با «نظارت فقیه» تفاوت روشنی دارد.
۸. بر اساس ادله ولایت فقیه، این ولایت برای هر فقیه جامعه شرایط، بالفعل موجود است؛ یعنی هر فقیه عادل منصوب از طرف امام است و اعمال ولایت او مشروع است.

پیش

۱. آیا ماهیت حقوقی ولایت فقیه با اقتدار سیاسی دیگر حکومت‌ها متفاوت است؟
۲. کسانی که ولایت فقیه را از سنخ ولایت بر محجوران می‌دانند، از چه نکاتی غفلت کرده‌اند؟
۳. ولایت انتصابی فقیه چه تفاوتی با وکالت فقیه دارد؟
۴. آیا می‌توان ولایت فقیه را همان نظارت فقیه دانست؟
۵. بر اساس ادله ولایت فقیه، چگونه ولایتی برای فقیه جامع شرایط اثبات می‌شود؟

درس هفدهم:

تاریخچه ولایت فقیه (۱)

پیشینه ولایت فقیه به آغاز فقه بازمی‌گردد. از ابتدای تاریخ فقه و اجتهاد، اعتقاد به ولایت داشتن فقیه در برخی امور وجود داشته و بدین جهت می‌توان آن را از مسکلمات فقه شیعه دانست. اختلاف موجود میان فقیهان شیعه در قلمرو ولایت فقیه است نه در اصل آن.

ولایت داشتن فقیه عادل در اموری نظیر قضا و امور حسبه^۱، مورد اتفاق است. آن چه محل اختلاف است، ولایت فقیه در اموری فراتر از این موارد است؛ یعنی ولایت فقیه در امور اداری و سیاسی جامعه که از آن به «ولایت عامه فقیه» یا نیابت عامه فقیه از

۱. مراد از امور حسبه، اموری است که شارع مقدس در هیچ شرایطی راضی به ترک آنها نیست؛ نظیر سرپرستی کودکان و مجانین و سفیهان بی‌سرپرست.

کلمه حسبه به معنای اجر و ثواب است و معمولاً به کارهایی اطلاق می‌شود که به منظور رسیدن به اجر اخروی و ثواب الهی صورت می‌گیرد و گاه به معنای قربت نیز به کار می‌رود. مسائلی از امور حسبه محسوب می‌شود که برای تقرب به خدا انجام می‌شود. باید دانست که امور حسبه همان واجبات کفایی نیست؛ زیرا واجب کفایی، امری است که هر کسی می‌تواند به آن مبادرت ورزد و در صورت انجام شدن وجوب آن از دیگران ساقط می‌شود، حال آن که جواز تصرف در امور حسبه یا مختص به فقیه عادل است یا قدر متیقن آن است که با وجود فقیه عادل، دیگران حق تصرف ندارند.

معصومان علیهم السلام تعبیر می‌شود. مراد از ولایت عامّه فقیه آن است که فقیه عادل نه فقط در اعلان احکام و قضا و امور حسبه از معصوم علیه السلام نیابت می‌کند، بلکه تمامی شؤون نیابت پذیر معصوم علیه السلام را دارا است.

برخی از مخالفان ولایت فقیه، می‌خواهند چنین القا کنند که ولایت عامّه فقیه بحثی نو ظهور در تاریخ فقه شیعه است که در طیّ دو سده اخیر مطرح شده است و در طول تاریخ فقه شیعه فاقد پیشینه است. حال آن که این نظریه در تمامی اعصار فقاقت شیعه قائلان معتبری داشته است و بزرگان از اعلام و فقیهان شیعه به آن فتوا داده‌اند. برخی از فقیهان شیعه در مسأله ولایت عامّه فقیه، ادّعی اجماع و اتّفاق کرده‌اند که در این جا به کلام سه فقیه بزرگ اشاره می‌کنیم.

محقق کرکی از فقهای بزرگ شیعه در سده دهم، نیابت عامّه فقیه جامع شرایط از معصوم علیه السلام را اتّفاقی اصحاب دانسته و فقدان چنین ولایتی را مایه معطل ماندن امور شیعیان قلمداد کرده است.^۱

فقیه بزرگ نامدار شیعه، محمد حسن نجفی رحمته الله صاحب کتاب متقن و عظیم جواهر الکلام، در بحث امر به معروف، نیابت فقیه عادل را در جمیع مناصب امام، و این مطلب را مسلّم و مفروغ منه نزد عالمان شیعه می‌داند و انکار ولایت عامّه را مایه تعطیلی بسیاری از امور شیعیان، و تردید در عموم ولایت برای فقیه را ناشی از نچشیدن طعم فقه و نفهمیدن رموز کلام معصومان می‌داند:

ثبوت النيابة لهم فی كثير من المواضع علی وجه يظهر منه عدم الفرق بین مناصب الإمام أجمع، بل يمكن دعوى المفروغية منه بین الأصحاب: فإنّ كتبهم مملوءة بالرجوع إلى الحاكم، المراد منه نائب الغيبة فی سائر المواضع... لولا عموم الولاية لبقى كثير من الأمور المتعلقة بشيعتهم معطّلة. فمن الغريب وسوسة بعض

۱. رسائل المحقق الكرکی، ج ۱، ص ۱۴۲ - ۱۴۳، (رساله فی صلاة الجمعة).

الناس فی ذلک بل کأنه ما ذاق من طعم الفقه شیئاً، ولا فهم من لحن قولهم و رموزهم أمراً.^۱

فقیه متبحر حاج آقا رضا همدانی در مورد مسلم بودن نیابت فقیه عادل از امام معصوم علیه السلام چنین می گوید:

اشکال و تردید در نیابت فقیه جامع شرایط از امام علیه السلام در حال غیبت در این گونه امور [امور عمومی که هر قومی در آن‌ها به رئیس خود مراجعه می کند] روا نیست و تتبع در کلمات اصحاب آن را تأیید می کند؛ زیرا ظاهر کلام آن‌ها این است که این مطلب از امور مسلم در هر بابی است. وضوح این مطلب به حدی بوده که عده‌ای از ایشان دلیل عموم نیابت فقیه از امام را اجماع قرار داده‌اند.^۲

اشاره کردیم که ولایت عامه فقیه در طول تاریخ فقه شیعه، از عصر قدما گرفته تا زمان معاصر، معتقدانی داشته و استوانه‌های فقه و استنباط بر طبق آن فتوا داده‌اند. در این جا مناسب است کلام برخی از آن‌ها را در مقاطع تاریخی مختلف مرور کنیم.

محمد بن نعمان بغدادی ملقب به شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) از اکابر فقهای شیعه پس از نقل قول مخالف که ادعا می کند اگر غیبت امام علیه السلام استمرار پیدا کند، اقامه حدود بر کسی لازم نیست، در مقام پاسخ چنین می گوید:

فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى وهم أئمة الهدى من آل محمد علیهم السلام و من نصبوه لذلك من الأمراء و الحکّام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان...^۳

مرحوم مفید در این عبارت، اقامه حدود را شأن حاکم و والی اسلام می داند نه

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۱، ص ۳۹۶ - ۳۹۷.

۲. مصباح الفقیه، ج ۱۴، ص ۲۹۱، کتاب الخمس.

۳. المقنعه، ص ۸۱۰، کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر.

شأن قاضی. از این رو، تأکید بر این که این امر از شؤون فقیه جامع شرایط است، حاکی از ولایت عامه فقیه است؛ زیرا تنها حاکم است که می تواند حد الهی را برپا کند. این مطلب موافق مضمون دو روایت زیر است:

عن حفص بن غیاث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام، قلت: مَنْ يُقِيمُ الحدود؟

السلطان أو القاضي؟ فقال: «إقامة الحدود إلى مَنْ إليه الحكم».^۱

إِنَّ عَلِيّاً عليه السلام قال: «لا يَصْلَحُ الحُكْمُ ولا الحُدُودُ ولا الجُمُعةُ إلَّا بإمام».^۲

حمزة بن عبد العزيز دیلمی ملقب به سلار (م ۴۴۸ / ۴۶۳ ق) می گوید:

قد فَرَضُوا إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدوا

واجباً ولا يتجاوزوا حداً و أمرُوا عامّة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك.^۳

بر طبق این فتوا، اقامه حدود برپایی احکام الهی - که شأنی از شؤون ولایت

سیاسی و فراتر از ولایت بر قضا است - به فقیهان شیعه واگذار شده است و امامان

معصوم علیهم السلام از مردم خواسته اند که برای انجام دادن این مهم به یاری فقها بشتابند.

فقیه بلندپایه ابن ادریس حلی (م ۵۹۸) معتقد است که فقیه واجد شرایط باید

اجرای احکام الهی را بر عهده گیرد و اقامه حدود کند، این ولایت از سنخ امر به معروف

و نهی از منکر است و وجوب آن بر واجد شرایط متعین است؛ حتی اگر به عنوان حاکم

از طرف حاکم جائر منصوب باشد، در حقیقت از طرف امام معصوم و ولی امر منصوب

است. اقامه حدود الهی، تنها وظیفه امام معصوم نیست، بلکه وظیفه هر حاکمی است. پس

شامل نایب امام در بلاد مختلف نیز می شود. ابن ادریس، سید مرتضی و شیخ طوسی و

بسیاری از علما را هم رأی با خود می داند:

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۲۲۰.

۲. المستدرک، ج ۳، ص ۲۲۰.

۳. المراسم النبویة، ص ۲۶۱.

وعليه [العالم الجامع للشرائط] متى عرض لذلك أن يتولاه [الحدود] لكون هذه الولاية أمراً بـمعروف و نهياً عن منكر، تعين غرضهما بالتعريض للولاية عليه وهو إن كان في الظاهر من قبل المتغلب، فهو في الحقيقة نائب عن ولي الأمر ﷺ في الحكم... فلا يحلّ له القعود عنه... وإخوانه في الدين مأمورون بالتحاكم وحمل حقوق الأموال إليه والتمكّن من أنفسهم لحدّ أو تأديب تعين عليهم... .

وما اخترناه أولاً هو الذي تقتضيه الأدلة، وهو اختيار السيّد المرتضى في انتصاره واختيار شيخنا أبو جعفر في مسائل خلافه و غيرهما من الجلة المشيخة... الشائع المتواتر أنّ للحكّام إقامة الحدود في البلد الذي كلّ واحد منهم نائب فيه من غير توقّف في ذلك.^۱

فقيه بزرگ قرن دهم، محقق کرکی (م ۹۴۰ ق) به ولایت عام و کلی فقیه عادل از امام معصوم ﷺ تأکید می کند و آن را اتفاقاً علماى شیعه اعلام می کند:

اتَّفَقَ أصحابنا (رضوان الله عليهم) على أنّ الفقيه العدل الإمامی الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى (صلوات الله عليهم) في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل... .

والمقصود من هذا الحديث هنا أنّ الفقيه الموصوف بالأوصاف المعينة منصوب من قبل أئمتنا نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه مدخل بمقتضى قوله ﷺ: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» وهذه استنباط على وجه کلی.^۲

شیخ حسن کاشف الغطاء (م ۱۲۶۲ ق) فرزند شیخ جعفر کاشف الغطاء در کتاب أنوار الفقهاء - که هنوز چاپ نشده و خطی است - به ولایت عامه فقیه تصریح می کند و

۱. السرائر، ج ۳، ۵۳۸ - ۵۳۹ و ۵۴۶.

۲. رسائل المحقق الكرکی، ج ۱، ص ۱۴۲ - ۱۴۳ (رسالة صلاة الجمعة).

ولایت فقیه را منحصر به قضا نمی‌داند و این نکته را به فقیهان نسبت می‌دهد:

ولایة الحاكم عامّة لكلّ ما للإمام ولایة فيه لقوله عليه السلام: «حجّتی علیکم»
 وقوله عليه السلام: «فاجعلوه حاکماً» حیث فهم الفقهاء منه أنّه بمعنی الولی المتصرّف لا مجرد أنّه یحکم فی القضاء.

یکی از ادله صاحب أنوار الفقاهه بر عموم ولایت آن است که میان نایب خاص و نایب عام در حیطة ولایت تفاوتی وجود ندارد؛ یعنی اگر معصوم عليه السلام نایب خاصی در یکی از بلاد منصوب کند - مثلاً مالک اشتر برای مصر یا نواب اربعه در عصر غیبت صغرا - قلمرو ولایت او منحصر در قضا نخواهد بود و اقامه حدود و دریافت مالیات شرعی و رفع خصومات و سرپرستی امور حسبه و تأدیب و مجازات افراد خاطی و غیر آن را شامل می‌شود، پس نایب عام در عصر غیبت کبرا نیز نیابت عامه از معصوم عليه السلام دارد.

چکیده

۱. اصل وجود ولایت برای فقیه از مسلمات فقه شیعه است؛ گر چه در حیطه این ولایت اختلافاتی وجود دارد.
۲. بزرگانی از فقیهان شیعه در باب ولایت عامه فقیه ادعای اجماع کرده‌اند؛ حال آن که برخی مخالفان آن را مطلبی نوظهور می‌دانند.
۳. تأکید برخی فقیهان بر این که اقامه حدود الهی شأن فقیه عادل است، شاهدی بر ولایت عامه فقیه است.
۴. برخی روایات، اقامه حدود را شأن سلطان و حاکم دانسته‌اند، نه شأن قاضی.
۵. برخی از فقها تصریح می‌کنند که میان نایب عام (فقیه جامع شرایط در عصر غیبت) با نایب خاص (مثل مالک اشتر و محمد بن ابی بکر) تفاوتی در حیطه ولایت وجود ندارد.

پیش

۱. محور اختلاف در ولایت فقیه چیست؟
۲. سه تن از فقیهانی را که بر ولایت عامه فقیه ادعای اجماع کرده‌اند نام ببرید.
۳. استدلال محقق کرکی بر ولایت عامه فقیه چیست؟
۴. چرا نظریه لزوم اقامه حدود به دست فقیه عادل، شاهی بر ولایت عامه فقیه است؟
۵. نظر ابن ادریس حلی رحمته الله در باب ولایت فقیه چیست؟
۶. صاحب أنوار الفقاهه چه دیدگاهی در باب ولایت فقیه دارد؟

درس هجدهم:

تاریخچه ولایت فقیه (۲)

در کلمات فقیهان ما وظایف و اختیارات متنوعی برای «حاکم» بیان شده است که بسی فراتر از قضا و رفع خصومات است. نخست نمونه‌هایی ذکر می‌شود و آن گاه این نکته بررسی می‌شود که مراد از «حاکم» در این گونه نقل‌ها چیست؟

محقق حلی درباره شخصی که نفقه واجب خود را نمی‌پردازد، چنین می‌نگارد:

إذا دافع بالنفقة الواجبة أجبره الحاكم، فإن امتنع حبسه...^۱

محقق حلی نیز حاکم را موظف به عزل وصی‌ای که خیانت کند می‌داند:

ولو ظهر من الوصي عجز ضم إليه مساعد. وإن ظهر منه خيانة وجب على الحاكم عزله ويقوم مقامه أميناً.^۲

شیخ مفید، تعیین وکیل بر اموال سفیهان را از وظایف حاکم برمی‌شمارد:

لحاكم المسلمين أن يوكل لسفهاءهم من يطالب بحقوقهم و يحتج عنهم

۱. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۹۷ - ۲۹۸، کتاب النکاح.

۲. شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۲۰۳، کتاب الوصیة.

ولهم.^۱

شیخ مفید از «حاکم» با تعبیر دیگری نظیر «سلطان» و «ناظر» نیز یاد می‌کند. مثلاً در کتاب وصیت می‌گوید:

فإن ظهر من الوصي خيانة كان للناظر في أمور المسلمين أن يعزله.^۲

و در مورد محترک وظيفه حاکم را چنین می‌داند:

وللسلطان أن يكره المحترک على إخراج غلته و بيعها في أسواق المسلمين.^۳

مرحوم راوندی در بحث متاجر، برای حاکم حق اجبار محترک را به فروش اجناسش معتقد است:

فإذا ضاق الطعام ولا يوجد إلا عند من احتكره، كان للسلطان أن يجبره على بيعه.^۴

مرحوم شیخ حسن کاشف الغطاء در باب قضای انوار الفقاهه بر آن است که حاکم شرع از طرف حضرت حجّت (ع) در همه انفال و اموال، وکیل و نایب است و بر این فتوا ادّعی اجماع می‌کند:

وكذا الحاكم الشرعي وكيل عن الصاحب (ع) فيما يعود إليه من أنفاله وأمواله، و قبضه قبضه؛ لمكان الضرورة والإجماع وظواهر أخبار النيابة والولاية.

این کلمات با آن که تنها بخش ناچیزی از آرا و فتاوی برخی فقیهان شیعه را در مورد شؤون و وظایف حاکم حکایت می‌کند، نشان از آن دارد که اختیارات سلطان و حاکم بسیار فراتر از قضای قاضی در رفع خصومت و اختلاف طرفین نزاع است. حاکم

۱. المقنعة، ص ۸۱۶، کتاب الوكالة.

۲. همان، ص ۶۶۹.

۳. همان، ص ۶۱۶.

۴. فقه القرآن، ج ۲، ص ۵۲.

حبس می کند، اقامه حدود می کند، اداره امور سفیهان و قاصران را به عهده می گیرد، حاکم «ولیّ من لا ولیّ له» است. از این رو، ولایت بر موقوفات عامّ فاقد ولیّ را عهده دار می شود. قبض حاکم، قبض امام معصوم علیه السلام است. از این رو، اموالی که در زمان حضور امام معصوم علیه السلام تصرف در آن شأن مقام است، در زمان غیبت، زمام آن به دست حاکم است.

حال باید دید که مراد از حاکم یا سلطان یا ناظر در امور مسلمین کیست؟ ادّعی ما آن است که این اوصاف در وهله نخست از آن اولیا و خلفای الهی، یعنی حضرت محمد و آل او علیهم السلام است و در رتبه دوم، وصف نواب خاص آن حضرات است و در زمان غیبت، نمایان عامّ امام زمان علیه السلام یعنی فقیهان عادل و جامع شرایط منصوب به این سمت هستند. این مطلب در کلمات بزرگان اصحاب تصریح شده است.

شیخ مفید رحمته الله در توضیح مراد از حاکم و سلطان اسلام چنین می گوید:

فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى وهم أئمة الهدى من آل محمد عليه السلام أو من نصبوه لذلك من الأمراء والحكّام وقد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان.^۱

فخر المحقّقین نیز حاکم را همین گونه تعریف می کند و این مطلب را به پدرش علامه حلّی و ابن ادریس نسبت می دهد:

المراد بالحاکم هنا السلطان العادل الأصلی أو نائبة. فإن تعذر فالفقیه الجامع لشرائط الفتوی، فقوله: «فإن لم یکن حاکم» المراد به فقد هؤلاء الثلاثة، وهو اختیار والدی المصنّف وابن ادریس...^۲

محقّق کرکی نیز بر همین تفسیر از واژه حاکم تأکید می کند:

۱. المقنعة، ص ۸۱۰.

۲. ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۶۲۴، کتاب الوصایا.

والمراد به [الحاکم] الإمام المعصوم أو نائبه الخاص، وفي زمان الغيبة النائب العام. وهو المستجمع لشرائط الفتوى والحكم.... ولا يخفى أن الحاکم حيث أطلق لا يراد به إلّا الفقيه الجامع للشرائط.^۱

- در پایان این بحث تذکر چند نکته سودمند است:

۱. در طی دو درس اخیر، سعی بر آن بود که بیش تر به سخنان فقیهان گذشته در زمینه فتوای به ولایت فقیه استشهد شود؛ زیرا هدف اصلی، نشان دادن این نکته بود که اعتقاد به ولایت فقیه در کلمات اصحاب، ریشه قویم و وثیقی دارد و مطلبی تازه و نوظهور نیست. تردیدی نیست که مسأله ولایت فقیه در کلمات فقیهان متأخر و معاصر با وضوح بیش تری مطرح شده است. از فقهای برجسته معاصر که مدافع ولایت عامّه فقیه بوده اند، می توان از مرحوم آیت الله بروجردی، آیت الله گلپایگانی و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران امام خمینی علیه السلام یاد کرد.^۲

۲. بر خلاف اهل سنت که مباحث مستقلّی در باب فقه سیاسی با عنوان «الأحكام السلطانية» داشتند و به طور مبسوط درباره فقه الحکومه و جزئیات و فروع مربوط به آن به بحث می پرداختند، فقه سیاسی شیعه از چنین تفصیل و گسترشی برخوردار نبوده، و سرّ آن در موقعیت خاصّ سیاسی - اجتماعی شیعه نهفته است. فشارهای سیاسی و تنگناهایی که شیعه به سبب مخالفت با حکومت های جور با آن مواجه بود، مجال بحث های مستقل و مبسوط را در زمینه فقه سیاسی منتفی کرده بود. از این رو فقهای گذشته به نحو مستقل و مستقیم در باب حاکم و حیطة اختیارات ولیّ امر و دیگر مباحث مربوط به فقه سیاسی

۱. جامع المقاصد، ج ۱۱، ص ۲۶۶ - ۲۶۷، کتاب الوصایا.

۲. آرای این سه فقیه برجسته در منابع زیر، منعکس است:

- البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، تقریرات درس آیت الله حاج حسین بروجردی؛

- الهدایة الی من له الولاية، تقریرات درس آیت الله سید محمد رضا گلپایگانی؛

- کتاب البیع، امام خمینی، ج ۲؛ ولایت فقیه، امام خمینی.

به بحث نمی پرداختند و همان طور که در این تاریخچه مختصر گذشت، این گونه مباحث به طور پراکنده در ضمن مباحث حدود و دیات و قضا و امر به معروف و نهی از منکر و نکاح و وصیت و مزارعه و مانند آن مطرح می شد. حتی فقیهانی که به صراحت تمام از ولایت عامه فقیه دفاع کرده اند، نظیر محقق کرکی و صاحب جواهر، به طور مبسوط و مفصل جوانب گوناگون این ولایت عام و فروع آن را به طور مستقل بحث و تحقیق نکرده اند. بحث استقلالی در باب ولایت فقیه به دو قرن اخیر برمی گردد. نخست بار، مرحوم ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵) در عوائد الایام صفحات خاصی را به بحث در ولایت فقیه و ادله آن اختصاص داد.

این نکته ما را به این واقعیت منتهی می سازد که ذکر معدود شئون فقیه عادل و تأکید بر موارد خواصی نظیر اقامه حدود و ولایت بر امور حسبه و نیابت در امور مالی مربوط به معصومان، نظیر انفال و خمس و سهم مبارک امام (ع)، به معنای عدم اعتقاد به ولایت عامه فقیه نیست؛ زیرا مدافعان سرسخت ولایت عامه فقیه نیز موارد محدودی را در لابه لای فتاوی خویش به عنوان شئون حاکم ذکر کرده اند. پس ذکر مواردی محدود، به معنای مخالفت یا عدم موافقت با ولایت عامه فقیه نیست، مگر آن که فقیه مورد نظر به محدودیت ولایت فقیه و عدم ولایت عامه تصریح کرده باشد.

۳. فقه مانند همه علوم و معارف دیگر در گذر زمان رشد و بالندگی داشته است. فقه سیاسی نیز مانند سایر ابواب فقه سیر تکاملی داشته است.

فقه المعاملات در کتب قدما قابل مقایسه با آثار متأخران در این باب نیست. مکاسب شیخ انصاری (ع) به لحاظ عمق مباحث، قابل مقایسه با مباحث علامه و محقق حلی و شهیدین (رحمه الله علیهم اجمعین) در باب متاجر نیست؛ همان طور که مباحث اصولیان متأخر در باب اصول عملیه و دلیل عقلی، در عمق علمی و وضوح مبانی و مسائل، قابل مقایسه با مباحث قدمای اصحاب در این امور نیست. بنابر این، کاملاً طبیعی است که مباحث فقه الحکومه در دوره های متأخر شیعه، غنی تر از مباحث فقه های گذشته باشد. به

همین سبب، این غنا و تفصیل را نباید شاهد بر نوظهور بودن اصل این مباحث دانست.

۴. انکار ولایت عامّه فقیه به معنای انکار تصدّی فقیه در امور اجتماعی نیست. برای توضیح این مطلب، توجّه به مقدّمات زیر لازم است:

اولاً، هیچ فقیهی منکر اصل ولایت فقیه نیست. ولایت داشتن فقیه از مسلّمات فقه امامیه است. نزاع در حیطه و قلمرو این ولایت است.

ثانیاً، انکار ولایت در پاره‌ای از زمینه‌ها به معنای آن است که ادلّه شرعی در این زمینه‌ها فقیه را به ولایت نصب نکرده است. مثلاً منکران ولایت سیاسی فقیه، معتقدند که ادلّه روایی، ولایت در امر و نهی یا ولایت در حکمرانی را برای فقیه قرار نداده است.

ثالثاً، ممکن است فقیه در کاری از باب ولایت، بر آن کار منصوب نشده باشد، امّا تصدّی آن کار، شأن او باشد. برای نمونه، می‌توان به فتوای عده‌ای از فقیهان شیعه استناد کرد که در امور مربوط به مجبوران، تصرّف و تصدّی فقیه عادل را نه از باب نصب به ولایت، بلکه از باب آن که «قدر متّین» از جواز تصرّف است، اولی از تصرّف دیگران می‌شمارند.^۱

در باب ولایت سیاسی فقیه - ولایت در حکمرانی و امر و نهی - نیز ممکن است، فقیهی به نظریه ولایت انتصابی فقیه معتقد نباشد، امّا از باب حربه، تصدّی فقیه عادل را در مقوله حکومت و اداره جامعه اسلامی، جایز بلکه لازم بداند. آیت الله میرزا جواد تبریزی (حفظه الله تعالی) در این باره چنین می‌گوید:

درباره ولایت فقیه، دو مبنای اساسی وجود دارد: مبنای نخست، مبنای امام خمینی است که با تمسّک به دلایل قرآنی و روایی، ولایت امر و نهی را، که همان حکومت و مملکت‌داری است، برای فقیه اثبات می‌کند.

۱. آیت الله سید ابو القاسم خوئی رحمته الله، از زمره این فقیهان است، ر.ک: التّنقیح فی شرح العروة الوثقی، تقریر ابّاحات محقّق خوئی، به قلم میرزا علی غروی تبریزی، باب الاجتهاد و التقلید، ص ۴۹ - ۵۰.

مبنای دیگر مبنای حسبه است که از جمله مورد قبول محقق خوئی است... طبق این مبنای، ادله عقلی و نقلی «ولایت مطلقه فقیه» تمام نیست، اما در جامعه اموری هست که شارع رضایت به معطل ماندن آنها ندارد و بی تردید تنها کسی که می تواند متصدی این گونه امور گردد، همان فقیه است. سرپرستی ایتام و صغار و حفظ ثغور مسلمین از جمله امور حسبه است و شاید بتوان گفت: حفظ نظام جامعه اسلامی مهم ترین آنها است. بدین منظور، تجهیز ارتش برای دفاع از جان و مال مؤمنان و ایجاد تشکیلاتی برای اداره امور آنان، ضروری است.^۱

۱. اندیشه حکومت، نشریه کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، شماره دوم، مرداد ۱۳۷۸، ص ۴.

چکیده

۱. فقهای شیعه در کتب فقهی، وظایف فراوانی را برای «حاکم» برمی‌شمردند و گاه از او با عنوان «سلطان» و «ناظر» نیز یاد می‌کنند.
۲. اختیارات «حاکم» در کلمات اصحاب، بسی فراتر از اختیارات و وظایف قاضی است.
۳. شیخ مفید مراد از سلطان و حاکم را در درجهٔ اوّل معصوم علیه السلام و در عصر غیبت، فقیه عادل می‌داند. فخر المحققین نیز همین تعریف را ارائه می‌دهد و آن را به علامهٔ حلی و ابن ادریس نسبت می‌دهد.
۴. ولایت فقیه بحث ریشه‌داری در تاریخ فقه ما است؛ گرچه در اعصار متأخر با وضوح و تفصیل بیش‌تری مطرح شده است.
۵. بحث مستقل در باب ولایت فقیه با محقق نراقی و کتاب عوائد الایام او شروع می‌شود و پیش از او حتی از ناحیهٔ مدافعان سرسخت ولایت عامّه، بحثی مستقل در این باب طرح نشده است.
۶. رشد تدریجی مباحث مربوط به ولایت فقیه، نکته تازه‌ای نیست؛ زیرا بسیاری از مباحث فقهی و اصولی در گذر زمان وضوح و توسعه یافته است.
۷. انکار ولایت انتصابی فقیه، ملازم با انکار جواز تصدّی فقیه در امور عامّه و اجتماعی مسلمانان نیست.

پرسش

۱. تعبیر «حاکم» در کلمات اصحاب چه تفاوتی با قاضی دارد؟
۲. شیخ مفید از حاکم یا سلطان چه تعریفی ارائه می‌دهد؟
۳. بحث استقلالی درباره ولایت فقیه از چه زمانی در کتب فقهی رواج یافت؟
۴. چرا عدم طرح استقلالی مباحث ولایت فقیه و عدم وضوح همه جوانب آن در کلمات قدما، لطمه‌ای به اعتبار آن وارد نمی‌آورد؟
۵. چرا انکار ولایت انتصابی فقیه، منافاتی با تصدی فقیه در امور اجتماعی ندارد؟

درس نوزدهم:

ولایت فقیه، مسأله‌ای کلامی یا فقهی؟

در فصل دوم گذشت که امامت نزد اهل سنت مسأله‌ای فقهی و نزد شیعه مسأله‌ای کلامی است. اگر مسأله ولایت و امامت به کتب کلامی اهل سنت راه یافته است، به سبب طبع این مسأله نیست، بلکه به سبب اهتمام شیعه و طرح آن در زمره مباحث کلامی است. محور اصلی این درس، بررسی این نکته است که آیا ولایت فقیه نیز مانند ولایت و امامت معصومان علیهم‌السلام مسأله‌ای کلامی است یا آن که فرعی از فروع فقهی است و پیوندی با مباحث کلامی و اعتقادی ندارد؟

پیش از هرگونه داوری در این باب، لازم است تعریفی روشن از مسأله کلامی و تفاوت آن با مسأله فقهی ارائه دهیم. باید معیار کلامی بودن از فقهی بودن باز شناخته شود تا ثمره کلامی یا فقهی دانستن مسأله ولایت فقیه آشکار گردد.

معیار کلامی یا فقهی بودن یک مسأله

در وهله نخست، ممکن است به ذهن برسد که معیار مسأله کلامی آن است که با دلیل عقلی اثبات می‌شود و مسأله فقهی چیزی است که به کمک ادله نقلی اثبات می‌شود. از این رو، علم کلام را در زمره علوم عقلی و علم فقه را از زمره علوم نقلی باید

به حساب آورد.

این معیار کاملاً باطل است؛ زیرا دلیل عقلی در علم فقه نیز کاربرد دارد، همچنان که برخی مباحث کلامی به مدد ادله نقلی آشکار می‌گردد. دلیل عقلی در علم فقه به دو صورت به استنباط فقهی مدد می‌رساند:

الف) مستقلات عقلیه؛ نظیر وجوب اطاعت خداوند که مسأله‌ای فقهی است و دلیل آن حکم عقلی است و عقل در این حکم خویش استقلال دارد و بدون دخالت هیچ دلیل نقلی، چنین حکمی صادر می‌کند.

ب) غیر مستقلات عقلیه یا ملازمات عقلیه. مراد از غیر مستقلات عقلیه آن دسته از قضایای عقلی است که بر اساس درک ملازمه میان یک حکم شرعی با حکم شرعی دیگر صادر می‌شود. عقل پس از واقف شدن بر یک حکم شرعی، میان آن حکم با حکم دیگر ملازمه می‌بیند و بدین ترتیب از یک حکم شرعی به حکم شرعی دیگر پی می‌برد و فقیه را در استنباط آن حکم شرعی - طرف ملازمه - یاری می‌رساند.

بنابر این، نمی‌توان ادعا کرد که علم فقه، علمی است که مسائل آن از طریق ادله نقلی و بدون استمداد از دلیل عقلی، به اثبات می‌رسد. همان طور که نمی‌توان ادعا کرد که علم کلام از دلیل نقلی مدد نمی‌گیرد و تمام مسائل آن بر اساس دلیل عقلی به اثبات می‌رسد؛ زیرا در برخی مباحث کلامی مربوط به مبدء و معاد از ادله نقلی - قرآن و روایات - استمداد می‌شود. معاد بحثی کلامی است، اما برخی تفصیلات آن به کمک دلیل عقلی صرف قابل شناخت نیست و باید از ادله نقلی استفاده کرد.

واقعیت این است که علم فقه از افعال مکلفان بحث می‌کند و احکام اعمال آنان را بررسی می‌کند. فقه بحث می‌کند که چه افعالی واجب و کدام حرام و چه اعمالی جایز و غیر جایزاند. اما علم کلام از احوال و مبدء و معاد بحث می‌کند. علم کلام ربطی به افعال مکلفان ندارد و باید و نبایدهای رفتاری بشر را مطالعه نمی‌کند. افعالی که در علم کلام بررسی می‌شود، افعال خدای تعالی است. برای نمونه، در علم کلام بحث می‌شود

که آیا ارسال رسل بر خداوند واجب است؟ آیا قبیح از خداوند صادر می‌شود؟ آیا پاداش محسنان بر خداوند واجب است؟^۱

بحث ضرورت بعثت انبیا و وجوب ارسال رسل، بحثی کلامی است؛ زیرا بحثی اعتقادی و مربوط به مبدأ تعالی و فعل او است. اما بحث از وجوب اطاعت از پیامبران و لزوم لَبَّیک به دعوت آنان، بحثی فقهی است؛ زیرا حکمی در باب عمل مکلفان است و موضوع آن، فعل آدمیان و باید و نباید مربوط به آنها است.

با توجه به این معیار به سراغ بحث ولایت فقیه می‌رویم. بی‌شک این مبحث دارای ابعاد فقهی است. جهاتی در مسأله ولایت فقیه وجود دارد که مربوط به عمل مکلفان است و حکم شرعی آن افعال قابل بررسی فقهی است. برای نمونه، مسائل زیر، مسائل فقهی مربوط به ولایت فقیه محسوب می‌شود:

«تصدی فقیه در شؤون اجتماعی و امور عامه مسلمین جایز است یا نه؟»؛ «آیا اطاعت از اوامر و نواهی فقیه در امور اجتماعی و سیاسی بر مسلمانان واجب است؟»؛ «آیا مساعدت فقیه عادل در اعمال ولایت در امور عامه مسلمین، بر آنان واجب است؟»؛ «آیا جایز است که مسلمانان، غیر فقیه عادل را بر امور خویش مسلط سازند؟»؛ «آیا اطاعت از احکام ولی فقیه بر دیگر فقها واجب است؟».

بنابر این، مسأله ولایت فقیه قطعاً دارای بُعد فقهی است و از این جهت در علم فقه قابل مطالعه و بررسی است. مهم آن است که ببینیم آیا این مسأله دارای بُعد کلامی نیز هست؟

۱. باید توجه داشت وجوبی که در افعال خدای تعالی به کار می‌رود از سنخ وجوب تکلیفی نیست، بلکه به معنای ضرورت است؛ یعنی خداوند بالضروره چنین کاری را انجام خواهد داد. چیزی بر خدا واجب نیست، بلکه همه ضرورت‌ها از او سرچشمه می‌گیرد. به تعبیر دیگر، وجوب مطرح در کلام «وجوب عن الله» است نه «وجوب علی الله».

بُعد کلامی ولایت فقیه

بُعد کلامی ولایت فقیه با مسأله امامت گره خورده است؛ زیرا اگر مسأله ولایت فقیه از همان زاویه‌ای که به مسأله امامت نگاه می‌شود، مطرح گردد، بُعد کلامی آن آشکار می‌شود و همانند مسأله امامت، مبحثی کلامی تلقی می‌گردد.

شیعه چرا بحث امامت را مسأله‌ای کلامی می‌داند؟ پاسخ آن است که شیعه نگاه فقهی به آن ندارد و از منظر تشخیص حکم فعل مکلفان به آن نمی‌نگرد. شیعه، امامت را در قالب این پرسش مطرح نمی‌کند که «آیا بر مسلمانان تعیین امام و حاکم واجب است؟»، «آیا اطاعت از امام واجب است؟»، «آیا بر مسلمانان واجب است که تشکیل حکومت دهند و پس از پیامبر ﷺ شخصی را به زعامت خویش برگزینند؟».

این نگاه به مسأله امامت - که نگاه اهل سنت است - آن را مسأله‌ای فقهی می‌سازد؛ زیرا سخن از عمل مسلمانان و تعیین حکم آن است. اما اگر از منظر «فعل الله» به آن بنگریم و مسأله امامت را مانند مسأله نبوت و ارسال رسل در قلمرو فعل الهی قرار دهیم و بپرسیم «آیا خداوند پس از رحلت پیامبر ﷺ کسانی را برای هدایت امت معین کرده است؟»، «آیا نصب امام ﷺ بر خداوند واجب است؟»، مسأله کلامی می‌شود؛ زیرا بر طبق معیاری که گذشت، بحث از مبدأ و معاد - و از آن جمله بحث از افعال الهی - کلامی خواهد بود.

مسأله ولایت فقیه را اگر در امتداد ولایت معصومان ﷺ ببینیم و پرسش از انتصاب فقیه عادل به ولایت را همچون انتصاب امام معصوم ﷺ به ولایت و امامت از زاویه فعل الهی بحث کنیم، این بحث کلامی می‌شود. آیت الله جوادی آملی در توضیح این مطلب می‌گوید:

بحث کلامی درباره ولایت فقیه، این است که آیا ذات اقدس اله که

عالم به همه ذرات عالم است «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ»^۱، او که می‌داند اولیای معصومش زمان محدودی حضور و ظهور دارند و خاتم اولیایش مدت مدیدی غیبت می‌کند، آیا برای زمان غیبت، دستوری داده است، یا این که امت را به حال خود رها کرده است؟ و اگر دستوری داده است، آیا آن دستور، نصب فقیه جامع شرایط رهبری و لزوم مراجعه مردم به چنین رهبر منصوبی است یا نه؟

موضوع چنین مسأله‌ای «فعل الله» است؛ و لذا، اثبات ولایت فقیه و برهانی که بر آن اقامه می‌شود، مربوط به علم کلام است.^۲

امام خمینی علیه السلام از زمره فقیهانی است که به مسأله ولایت فقیه از منظر کلامی نگریست. ایشان بر این نکته اصرار می‌ورزید که نفس ادله‌ای که نصب امام معصوم علیه السلام را اقتضا دارد و در باب امامت به آن‌ها استشهاد می‌شود، در زمان غیبت نیز نصب والی و تشکیل حکومت را اقتضا می‌کند:

حفظ النظام من الواجبات الأكيدة، واختلال أمور المسلمين من الأمور المبعوضة، ولا يقوم ذا ولا يسدّ عن هذا إلّا بوال وحكومة. مضافاً إلى أنّ حفظ ثغور المسلمين عن التّهاجم وبلادهم عن غلبة المعتدين واجب عقلاً وشرعاً ولا يمكن ذلك إلّا بتشكيل الحكومة. وكلّ ذلك من أوضح ما يحتاج إليه المسلمون، ولا يعقل ترك ذلك من الحكيم الصانع، فما هو دليل الإمامة بعينه دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة وليّ الأمر عليه السلام.... فهل يعقل من حكمة الباری الحكيم إهمال الملة الإسلامية وعدم تعيين تكليف

۱. سبأ (۳۴): آیه ۳۰.

۲. ولایت فقیه، ص ۱۴۳.

لهم؟ أو رضی الحکیم بالهرج والمرج واختلال النظام؟^۱

از مجموع آنچه گذشت، این نکته آشکار می‌شود که ولایت فقیه و بحث از حکومت در عصر غیبت، می‌تواند هم بحثی فقهی و هم مسأله‌ای کلامی باشد. نگاه کلامی به این مسأله، مانع از ابعاد فقهی آن نیست. زمانی که از اصل لزوم اظهار نظر شرع در باب حکومت در عصر غیبت سخن به میان می‌آوریم، مسأله کلامی است و آن‌گاه که از تفصیل شرایط والی مسلمین و وظایف او و وظیفه مردم در قبال او بحث می‌کنیم، به مسائل فقهی پرداخته‌ایم. همان‌طور که در ادله عقلی امامت، ضرورت نصب امام ثابت می‌شود و با مراجعه به ادله نقلی نظیر غدیر مصادیق آن تعیین می‌شود، در ادله عقلی ولایت فقیه نیز ضرورت انتصاب والی از ناحیه شرع ثابت می‌شود و ادله روایی ولایت فقیه، بر این نکته دلالت می‌کنند که در عصر غیبت، مصداق این انتصاب فقیه عادل است.

نکته پایانی آن که مباحث کلامی از درجه اهمیت یکسانی برخوردار نیستند. برخی باحث کلامی جزء مباحث اصول دین است مانند بحث نبوت و معاد، اما بحث امامت بحث از اصول مذهب است. اصل معاد از اصول دین است، اما جزئیات و تفصیلات مسائل آن در عین کلامی بودن، به اهمیت اصل معاد نیست. بنابر این، ولایت فقیه و حکومت در عصر غیبت، در عین کلامی بودن، در رتبه نازل‌تر از مسأله امامت قرار می‌گیرد. از این رو، جزء اصول مذهب نیست.

۱. البیع، امام خمینی، ج ۲، ص ۴۶۱ - ۴۶۲.

چکیده

۱. باید روشن شود که ولایت فقیه مسأله‌ای فقهی است یا کلامی؟
۲. برخی به خطای پندارند که معیار کلامی بودن مسأله‌ای، امکان اقامه دلیل عقلی بر آن است.
۳. معیار فقهی بودن یک مسأله، ارتباط آن با عمل مکلفان است.
۴. مسأله کلامی از احوال مبدأ و معاد بحث می‌کند. بنابر این، اگر بحثی درباره فعل الهی بود، مسأله‌ای کلامی می‌شود و اگر در باب فعل مکلف بود، بحث فقهی محسوب می‌شود.
۵. ولایت فقیه دارای هر دو جنبه فقهی و کلامی است و از هر دو منظر قابل بررسی است.
۶. اگر کسی از این منظر به ولایت فقیه بنگرد که آیا نصب فقیه در عصر غیبت، مانند نصب امام معصوم پس از وفات رسول اکرم صلی الله علیه و آله بر خداوند لازم است، از بعد کلامی ولایت فقیه بحث کرده است.
۷. امام خمینی از بعد کلامی ولایت فقیه نیز بحث کرده است و اعتقاد دارد که نفس ادله عقلی مطرح در باب امامت ائمه، بر ضرورت ولایت و حکومت در عصر غیبت نیز دلالت دارد.
۸. مباحث کلامی از درجه اهمیت یکسانی برخوردار نیستند. بنابر این، اهمیت ولایت فقیه کم‌تر از اهمیت بحث امامت و نبوت است.

پیش

۱. معیار فقهی بودن یک بحث چیست؟
۲. معیار کلامی بودن یک بحث چیست؟
۳. خطای کسانی که معیار کلامی بودن یک مسأله را امکان ارائه دلیل عقلی بر آن می‌دانند، چیست؟
۴. چرا ولایت فقیه هم جنبه کلامی دارد و هم جنبه فقهی؟
۵. نگاه کلامی به مسأله ولایت فقیه دقیقاً به چه معنا است؟
۶. دیدگاه امام خمینی ره در مسأله ولایت فقیه چیست؟

درس بیستم:

ادلّه اثبات ولایت فقیه (۱)

گذشت که محل نزاع در بحث ولایت فقیه، اثبات ولایت در امور عامّه برای فقیه عادل است؛ زیرا ثبوت ولایت در اموری نظیر قضا و امور محجوران، اتفاقی فقها است و نزاعی در آن وجود ندارد. بنابر این، آنچه محلّ اثبات و انکار قرار دارد «ولایت عامّه فقیه» است.

ولایت یک منصب است و ثبوت آن برای افراد، نیازمند اثبات شرعی است؛ زیرا به طبع اولیه، کسی بر دیگری ولایت ندارد. از این مطلب به «اصل عدم ولایت» تعبیر می‌شود. اصل اولیه آن است که کسی بر کسی ولایت ندارد، مگر آن که به دلیل معتبر شرعی، ولایت او ثابت شود. دلیل معتبر شرعی بر دو قسم، نقلی و عقلی است. دلیل نقلی شامل آیات و روایات معتبر صادر از معصومان علیهم‌السلام است و دلیل عقلی، دلیلی است که از مقدمات معتبر و صحیح فراهم آمده است و از این رو می‌تواند کاشف از حکم شرعی باشد. بدین سبب، دلیل عقلی، دلیل معتبر شرعی قلمداد می‌شود؛ زیرا کاشف از نظر شرعی است.

به دلیل معتبر شرعی، ولایت فقیه عادل در اموری نظیر قضا و اداره شؤون محجوران - یعنی امور حسیه - ثابت است. نکته بحث انگیز آن است که آیا ولایت سیاسی فقیه - یعنی ولایت در امر و نهی و اداره شؤون اجتماعی مسلمین - برای فقیه عادل ثابت است؟

برای اثبات چنین ولایتی، سه راه در پیش داریم: راه مشهور و متداول، تمسک به روایات معصومان علیهم السلام است. راه دیگر، اقامه دلیل عقلی است؛ همان طور که علمای شیعه در بحث امامت به دلیل عقلی نیز متوسل شده‌اند. راه سوم، اثبات ولایت از طریق حسبه است. ولایت فقیه در امور حسبیه مورد پذیرش فقیهان شیعه است. آیا می‌شود ولایت در امر و نهی و حکمرانی را از باب حسبه برای فقیه عادل اثبات کرد؟ پیش از پرداختن به ادله روایی و عقلی، نخست به بررسی این راه می‌پردازیم.

اثبات ولایت عامه فقیه از باب حسبه

اشاره کردیم که مراد از امور حسبیه، اموری است که شارع مقدس در هیچ شرایطی راضی به اهمال و ترک آنها نیست و تحقق آنها را خواهان است. در باب این که چه کسی عهده‌دار تصدی امور حسبیه است، دو نظر اصلی وجود دارد: قاطبه فقیهان شیعه بر آنند که فقیه جامع شرایط بر این امور ولایت دارد و تصدی امور حسبیه یکی از مناصب فقیه عادل در کنار مناصبی نظیر ولایت بر قضا است. تعداد اندکی از فقهای شیعه، فقیه عادل را منصوب به این سمت نمی‌دانند و وجود ولایت شرعی برای فقیه در امور حسبیه را انکار می‌کنند. انکار منصب ولایت به معنای انکار اولویت تصدی و تصرف فقیه عادل در این امور نیست؛ زیرا از نظر آنان، تصرف در این امور از باب قدر متیقن، برای فقیه عادل ثابت است و با وجود فقیه عادل و آمادگی او برای تصدی امور حسبیه، دیگران حق تصرف ندارند؛ زیرا جواز تصرف و تصدی مؤمنان عادل، محل شک و شبهه است. حال آن که سرپرستی و تصدی فقیه عادل قطعاً و یقیناً بدون اشکال است،^۱ پس مؤمنان عادل، در صورت عدم دسترسی به فقیه عادل یا عدم قدرت او بر تصدی، می‌توانند امور حسبیه را عهده‌دار شوند.

۱. از میان فقهای معاصر مرحوم آیت الله خویی به این نظر متمایل است، ر.ک: التفتیح فی شرح العروة

الوثقی، باب الاجتهاد و التقليد، ص ۴۹ - ۵۰.

معمولاً اموری نظیر سرپرستی صغیر و مجنون و سفیه فاقد پدر و جد را به عنوان نمونه‌هایی از امور حسیّه یاد می‌کنند، حال آن‌که برخی فقها به توسعه دامنه امور حسیّه اعتقاد دارند. از نظر آنان، اگر به تعریف امور حسیّه دقت کنیم، شامل امور مربوط به حفظ نظام مسلمین و دفاع و صیانت از حدود و ثغور مسلمین را نیز می‌توان از موارد تصدّی امور حسیّه دانست. بنابر این، یا طبق مبنای مشهور فقها، فقیه عادل، صاحب منصب ولایت در امور حسیّه است و در نتیجه، بر امور عامّه مسلمین ولایت دارد؛ یا بر طبق مبنای اخیر، تصدّی او در این امور از باب قدر متیقّن از جایزات تصرف، ثابت می‌شود و با وجود فقیه عادل جامع شرایط حکمرانی، دیگران نمی‌توانند این امور را تصدّی و سرپرستی کنند.

آیت الله سید کاظم حائری (حفظه الله تعالی) این استدلال را چنین تقریر می‌کند:

محرز است که شارع مقدّس به فوت شدن مصالح و از بین رفتن احکامی که اگر حکومت و سلطه اسلامی در کار نباشد، مضمحل می‌شود، راضی نیست. به تعبیر دیگر، خداوند راضی نیست که اداره امور مسلمانان به دست فاسقان و کفار و ظالمان باشد، در حالی که این امکان وجود دارد که مؤمنانی که به اعتلای کلمه توحید و حکومت بر طبق حکم الهی می‌اندیشند، زمام امور جامعه مسلمین را به دست داشته باشند. این مقدمه، مطلبی ضروری و واضح است و کسی نمی‌تواند به لحاظ فقهی در آن تردید روا دارد.

مقدمه دوم آن‌که، انجام یافتن این مهم در فقیه تعیین دارد [شخص دیگری نمی‌تواند حکومت بر مسلمین را تصدّی کند] و این به دو دلیل است: یا آن‌که از ادلّه شرعی، شرط فقاہت را در رهبر امت اسلامی استفاده می‌کنیم و یا آن‌که قدر متیقّن در امور حسیّه آن است که فقیه می‌تواند آن را تصدّی و سرپرستی کند و به سبب اصل عدم ولایت، غیر فقیه نمی‌تواند عهده‌دار این امر شود.^۱

۱. ولایة الامر فی عصر الغیبه، ص ۹۶.

همان طور که ملاحظه می‌شود، این دلیل اولویت «تصدی» فقیه عادل در امور اجتماعی را اثبات می‌کند و برای اثبات بیش از این، یعنی «انتصاب به ولایت» نیازمند ادله دیگر ولایت فقیه، مخصوصاً ادله روایی هستیم.

ادله روایی ولایت فقیه

روایات، مهم‌ترین ادله بر ولایت عامه فقیه محسوب می‌شوند که از گذشته مورد تمسک و استشهد فقیهان و معتقدان به ولایت فقیه بوده‌اند. در این جا اهم این روایات را بررسی می‌کنیم.

الف) توقیع^۱ امام زمان

از معتبرترین ادله اثبات ولایت عامه فقیه، روایت زیر است که شیخ صدوق^(ع) در کمال الدین نقل می‌کند. بر اساس این نقل، اسحاق بن یعقوب، نامه‌ای برای حضرت صاحب الامر (عجل الله تعالی فرجه) می‌نویسد و از حکم مشکلاتی که برایش پیش آمده سؤال می‌کند. به بخشی از این توقیع شریف، بسیاری از فقها بر ولایت عامه فقیه استدلال کرده‌اند:

عن محمد بن محمد بن عصام، عن محمد بن یعقوب، عن إسحاق بن یعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العُمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان^(ع): «أما ما سألت عنه أُرشدك الله و تبتك وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلي رواة حديثنا؛

۱. توقیع در لغت به معنای نشان نهادن بر روی نامه است و نشان و دستخط بزرگان و پادشاهان را بر فرمان یا نامه نیز توقیع گویند. نامه‌های معصومان^(ع) به خصوص آن‌هایی که از ناحیه مقدس امام زمان (عج) شرف صدور یافته و یکی از نواب اربعه آن‌ها را ابلاغ کرده، در کتاب‌های تاریخ و حدیث به «توقیعات» مشهور است. ولایت فقیه، امام خمینی، ص ۶۷.

فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حَجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ».^۱

این روایت صریح ترین روایات در افاده ولایت عامّه است. غالب کسانی که به این روایت تمسّک کرده اند بیش تر به فقره دوم آن «فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حَجَّةُ اللَّهِ» توجّه داشته اند. گر چه برخی نظیر امام خمینی رحمته الله علیه، علاوه بر آن، به فقره اوّل: «أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رَوَاةِ حَدِيثِنَا» نیز استدلال می کنند. بنابر این، هر دو بخش این روایت شاهد بر ولایت عامّه فقیه می شود.

تقریر استدلال به بخش نخست روایت بر اساس توجّه به این نکته است که امام رحمته الله علیه راویان حدیث را مرجع در تعیین وظیفه در «حوادث واقعه» معرفی می کند، و به لزوم مراجعه به آنان حکم می دهد. و روشن است که صرف روایت و نقل حدیث، مادام که توأم با تفقّه نباشد، مراد نیست. ظاهر روایت این است که این مراجعه از باب پرسش از حکم شرعی حوادث نیست؛ زیرا در عصر غیبت، بر همه کس معلوم بوده که برای استفتا از حکم شرعی باید به سراغ فقها بروند. پس مراد از این مراجعه، روشن شدن وظیفه و تکلیف شخص یا امت در «حوادث واقعه» است، و این نشان می دهد که فقیهان شیعه غیر از شأن فتوا دادن در احکام شرعی، مرجع تعیین تکلیف اشخاص در حوادث و مسائل اجتماعی نیز هستند. امام خمینی رحمته الله علیه در این باره چنین می گوید:

منظور از حوادث واقعه، پیشامدهای اجتماعی و رفتاری هایی بوده که برای مردم و مسلمین روی می داده است. و به طور کلی و سر بسته سؤال کرده: اکنون که دست ما به شما نمی رسد، در پیشامدهای اجتماعی باید چه کنیم، وظیفه چیست؟ یا حوادثی را ذکر کرده، و پرسیده در این حوادث به چه کسی رجوع کنیم. آن چه

۱. کمال الدین، شیخ صدوق، ج ۲، باب ۴۵، ح ۴، ص ۴۸۳. مرحوم شیخ طوسی نیز این حدیث را در کتاب الغیبه، (ص ۲۹۰ و ۲۹۳) آورده است. کتب دیگری که این حدیث شریف را نقل کرده اند، همگی به استناد این دو سند است.

به نظر می‌آید این است که به طور کلی سؤال کرده و حضرت طبق سؤال او جواب فرموده‌اند که در حوادث و مشکلات به روایت احادیث ما، یعنی فقها مراجعه کنید.^۱

بخش دوم کلام حضرت «فإنهم حجّتی علیکم وأنا حجّة الله» نیز دلالت بر ولایت عامّه فقیه دارد؛ زیرا خود را حجّت خدا بر مردم و فقها را حجّت خویش بر مردم معرفی کرده است. معنای حجّت بودن ائمه علیهم‌السلام تنها آن نیست که آنان مرجع در بیان احکام شرعی هستند، بلکه اقوال و رفتار و اعمال و سیره عملی آنان در همه امور، الگو و اسوه و مایه نجات است. تبعیت از ایشان، مطلوب، و روی گرداندن از آنان مایه گمراهی است. پیروانشان در پیشگاه الهی حجّت دارند و عذر متخلّفان و کسانی که از ایشان روی گردانیده‌اند در پیشگاه الهی پذیرفته نیست. بر همین اساس، همان طور که مردم موظّفند در همه امور و شؤون خویش - از معارف الهی و فهم احکام شرعی گرفته تا تدبیر امور مسلمین - به امامان معصوم علیهم‌السلام به عنوان حجّت خدا مراجعه کنند، در زمان غیبت که دسترسی به حجج الهی وجود ندارد، فقهای ائمه از ناحیه ائمه به عنوان حجّت آنان بر مردم، منصوب شده‌اند و مؤمنان وظیفه دارند در همه شؤون خویش به آنان مراجعه کنند.^۲

همان طور که گذشت، این روایت در اثبات ولایت عامّه فقیه بسیار صریح است، به گونه‌ای که برخی آن را عمده‌ترین و قوی‌ترین دلیل نصب دانسته‌اند:

ولكنّ الذی يظهر بالتدبّر فی التوقیع المروی عن إمام العصر علیه‌السلام
الذی هو عمدة دلیل النصب إنّما هو إقامة الفقیه المتمسک
بروایاتهم مقامه بإرجاع عوامّ الشيعة إلیه فی كلّ ما یكون الإمام

۱. ولایت فقیه، ص ۶۹.

۲. البیع، امام خمینی، ج ۲، ص ۴۷۴ - ۴۷۵.

مرجعاً فيه كى لا تبقى شيعته متحيرين فى أزمنة الغيبة.^۱
لعل أقواها نصاً فى الدلالة، التوقيع الرفيع الذى أخرجه شيخنا
الصدوق فى كمال الدين.^۲

این حدیث از جهت سند تنها با یک مشکل مواجه است و آن وجود اسحاق بن یعقوب در سلسله سند است. برای این شخص در کتاب‌های رجالى توثیق خاصى وجود ندارد. اما با وجود شواهد زیر، این فقدان توثیق، ضررى به اعتبار این حدیث وارد نمى‌آورد:

۱. ادّعاى صدور توقيع با ادّعاى شنیدن یک حدیث از معصوم علیه السلام تفاوت آشکارى دارد. صدور توقيع درباره یک شخص، نشانگر اعتنا و ارج و قرب او در نزد معصوم علیه السلام است. بزرگانى نظیر شیخ کلینى و شیخ صدوق و شیخ طوسى پذیرفته‌ان که اسحاق بن یعقوب در ادّعاى خویش در صدور توقيع شریف، صادق بوده است. اگر این بزرگان در وثاقت او خدشه‌ای داشتند، هرگز ادّعاى او را در این مورد تأیید نمى‌کردند و به نقل آن مبادرت نمى‌ورزیدند.

۲. کلینى علیه السلام خود، در عصر غیبت مى‌زیسته و معاصر اسحاق بن یعقوب بوده و صحّت صدور توقيع برای کسی چون شیخ کلینى قابل احراز بوده است. بنابر این، نقل کلینى دلیل بر صحّت ادّعاى اسحاق بن یعقوب در صدور توقيع است و این روایت اشکال سندی ندارد.^۳

۱. مصباح الفقيه، حاج آقا رضا همدانى، کتاب الخمس، ج ۱۴، ص ۲۸۹.

۲. ولایة الفقهاء فى عصر الغیبة، ص ۱۰.

۳. ولایة الأمر فى عصر الغیبة، ص ۱۲۳، ۱۲۴.

چکیده

۱. ولایت یک منصب است و ثبوت آن برای افراد، نیازمند اثبات شرعی است؛ زیرا اصل، عدم ولایت کسی بر دیگران است.
۲. تنها با دلیل شرعی می‌توان اصل عدم ولایت را کنار زد و دلیل شرعی بر دو قسم نقلی و عقلی است.
۳. ولایت فقیه عادل در اموری نظیر قضا و تصدّی امور حسیّه به دلیل شرعی برای قریب به اتفاق فقها ثابت است. آنچه محلّ بحث است، ولایت تدبیری یا ولایت در امور سیاسی و حکمرانی است.
۴. ولایت عامّه فقیه را می‌توان از باب امور حسیّه اثبات کرد.
۵. دلیل حسیّه، اولویت و لزوم تصدّی فقیه عادل را در امور اجتماعی مسلمانان به اثبات می‌رساند، امّا بر انتصاب فقیه عادل به منصب و سمت ولایت، دلالتی ندارد.
۶. از مهم‌ترین ادله روایی ولایت فقیه، توقیع امام زمان علیه السلام است.
۷. از دو بخش این روایت می‌توان بر ولایت فقیه استدلال کرد.
۸. این روایت با مشکل سند روبه‌رو نیست و اشکال وارد قابل حلّ است.

پیش

۱. مراد از اصلِ عدم ولایت چیست؟
۲. به چه طریق می توان اصل عدم ولایت را کنار زد؟
۳. ولایت عامّه فقیه از باب حَسْبِهِ را تقریر کنید.
۴. آیا دلیل حَسْبِهِ می تواند ولایت انتصابی فقیه را ثابت کند؟
۵. چگونه می توان از جمله «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ» بر ولایت فقیه استشهاد کرد؟
۶. مشکل سند توقیع را چگونه پاسخ می دهید؟

درس بیست و یکم: ادلّه اثبات ولایت فقیه (۲)

ب) مقبوله عمر بن حنظله^۱

محقق کرکی در رساله صلاة الجمعة، محقق نراقی صاحب جواهر، و شیخ انصاری در کتاب القضاء و بسیاری از دیگر فقیهان به روایت عمر بن حنظله بر ولایت عامه فقیه استدلال کرده‌اند:

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین،
عن محمد بن عیسی، عن صفوان بن یحیی، عن داوود بن
الحصین، عن عمر بن الحنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن
رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما إلى
السلطان و إلى القضاة، أ يحلّ ذلك؟ قال: «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي
حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ، وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا
يَأْخُذُ سُحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ مَا

۱. شیخ طوسی و برقی او را از اصحاب امامان صادق و باقر علیهما السلام شمرده‌اند. عمر بن حنظله، خود یکی از راویان مشهور است و بزرگان اصحاب مانند زراره، هشام بن سالم، عبد الله بن بکیر و عبد الله بن مسکان و صفوان بن یحیی ... از وی روایت کرده‌اند.

أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَيَّ الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^۱ قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حِلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدُّ الرَّأْيِ عَلَيْنَا الرَّأْيُ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرِكِ بِاللَّهِ»^۲.

دلالت این روایت بر ولایت عامّه فقیه با توجّه به مقدّمات زیر روشن می‌شود:

۱. پرسش عمر بن حنظله از خصوص مراجعه به قضات نیست، بلکه از جواز رجوع به سلطان و قاضی در منازعات می‌پرسد. معمولاً منازعاتی وجود دارد که حلّ و فصل آن، حکم و دخالت والی و سلطان را می‌طلبد و از سنخ مراجعه به قاضی نیست. برای نمونه، نزاع‌های محلّی و طایفه‌ای، اگر به موقع و با مداخله مناسب والی و صاحب قدرت سیاسی حلّ و فصل نشود، خون‌ریزی و آشفتگی اجتماعی و سیاسی را در پی دارد. البته پاره‌ای منازعات جزئی در حدّ اختلافات حقوقی و فردی است که رسیدگی به آن‌ها شأن قاضی است و به والی و سلطان مربوط نمی‌شود.

۲. امام علی(ع) هر دو قسم دادخواهی را، چه آن که شأن والی و چه آن که شأن قاضی است، از باب رجوع به طاغوت دانسته و آن را محکوم و ممنوع، و به آیه ۶۰ سوره نساء استشهاد می‌کند که در آن مؤمنان را به کفر به طاغوت امر کرده و از ارجاع منازعات به او بر حذر داشته است. مراد از طاغوت در این آیه، اگر نگوییم خصوص والی و سلطان نامشروع است، قطعاً شامل آن می‌شود؛ زیرا اولاً، اتّصاف قضات به صفت طاغوت به سبب انتساب آن‌ها به حکومت جور است. قاضی منسوب حکومت نامشروع، به صفت

۱. نساء (۴): آیه ۶۰.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶ - ۱۳۷، باب ۱۱، از ابواب صفات قاضی، ح ۱.

طغیان‌گری و عدول از حق موصوف می‌شود. ثانیاً، در دو آیه قبل از این آیه نیز، تنها رجوع به قاضی مطرح نیست، بلکه حکم قاضی و سلطان و تنازع در امور قضایی و حکومتی، هر دو مورد بحث است. خداوند متعال در آیه ۵۸ سوره نساء می‌فرماید:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾.

حکم کردن در این آیه اعم از حکم سلطان و والی و قاضی است و دلیلی بر انحصار آن در حکم قاضی نیست. بر اساس این آیه، هر حاکمی موظف است که به عدل حکم براند، خواه قاضی باشد و خواه حاکم و والی.

در آیه ۵۹ همین سوره نیز می‌فرماید:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ﴾.

لزوم اطاعت رسول و اولی الامر، تنها در احکام شرعی یا قضاء آنان نیست، بلکه شامل امر و نهی حکومتی آنها نیز می‌شود؛ احکام و اوامری که به عنوان والی و صاحب قدرت سیاسی صادر می‌کنند. بنابر این، منع از رجوع و تحاکم به طاغوت - که در این روایت به استناد آیه ۶۰ سوره نساء تأکید شده است - به قرینه دو آیه قبل از آن، اعم از حاکم طاغوت و قاضی طاغوت است و منحصر به قاضی طاغوت نیست.

۳. امام علی (ع) در راه حلی که ارائه می‌دهند، فقیه شیعه را به عنوان حاکم نصب می‌کنند: «إِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا». این نصب هم در شؤون قضا و هم در شؤون ولایت و حکومت است؛ زیرا بر طبق دو مقدمه پیش، رجوع به سلطان و قاضی، هر دو محل بحث و پرسش بوده است.^۱

شیخ انصاری در کتاب قضاء و شهادات، ولایت فقیه در امور عامه و عدم

۱. البیع، امام خمینی، ج ۲، ص ۴۷۶ - ۴۷۹.

اختصاص آن به قضا در منازعات را از کلام حضرت: «إِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» استنباط کرده است؛ به‌ویژه آن که سیاق عبارات اقتضا می‌کرد که امام بگوید: «إِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَكَمًا». عدول حضرت از «حَكَمًا» به «حَاكِمًا» برای افاده این نکته بوده است که دایره نفوذ احکام فقیه عادل، محدود به قضا در دعاوی نیست و در دایره امور عامه، احکامش نافذ است. یعنی در هر امر جزئی و کلی که امام و سلطان تسلط و دخالت دارد، حاکم منصوب از طرف او نیز ولایت و تسلط دارد:

ثمَّ إِنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الرِّوَايَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ، نَفُوزَ حُكْمِ الْفَقِيهِ فِي جَمِيعِ خُصُوصِيَّاتِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَفِي مَوْضُوعَاتِهَا الْخَاصَّةِ، بِالنِّسْبَةِ إِلَى تَرْتِبِ الْأَحْكَامِ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ الْمَتَبَادِرَ عَرَفًا مِنْ لَفْظِ «الْحَاكِمِ» هُوَ الْمَتَسَلِّطُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَهُوَ نَظِيرُ قَوْلِ السُّلْطَانِ لِأَهْلِ بَلَدَةٍ: «جَعَلْتُ فَلَانًا حَاكِمًا عَلَيْكُمْ» حَيْثُ يَفْهَمُ مِنْهُ تَسَلُّطُهُ عَلَى الرِّعْيَةِ فِي جَمِيعِ مَالِهِ دَخَلَ فِي أَوَامِرِ السُّلْطَانِ جَزْئِيًّا أَوْ كَلِّيًّا.

وَيُؤَيِّدُهُ الْعَدُولُ عَنْ لَفْظِ «الْحَكَمِ» إِلَى «الْحَاكِمِ»، مَعَ أَنَّ الْأَنْسَبَ بِالسِّيَاقِ - حَيْثُ قَالَ: «فَارْضُوا بِهِ حَكَمًا» - أَنْ يَقُولَ: «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَكَمًا».^۱

به لحاظ سند، این روایت با مشکل جدی مواجه نیست؛ زیرا به جز عمر بن حنظله همه راویان این حدیث توثیق شده‌اند. مشکل تنها در شخص عمر بن حنظله است که توثیق مستقیم از جانب علمای رجال ندارد. این مشکل از چند جهت برطرف می‌شود؛ زیرا اولاً عمر بن حنظله کثیر الروایه و از مشاهیر است و افراد جلیل القدری نظیر ژراره، هشام بن سالم، صفوان، عبد الله بن بُکیر و عبد الله بن مُسکان از او روایت کرده‌اند و کثیر الروایه بودن و نقل مشایخ بزرگ حدیث از کسی اماره بر وثاقت است. ثانیاً، در کافی روایتی در مدح او از امام

صادق علیه السلام نقل شده است^۱ و از همه مهم تر آن که خصوص این روایت مورد قبول و عمل اصحاب بوده است، از این رو، به «مقبوله عمر بن حنظله» موسوم شده است. شهید ثانی رحمته الله ضمن تأکید بر وثاقت عمر بن حنظله، این روایت را مورد قبول اصحاب معرفی می کند:

وعمر بن حنظلة لم ينصّ الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، ولكن أمره عندی سهل؛ لأنّی حققتُ توثيقه من محلّ آخر وإن كانوا قد أهملوه، و مع ما ترى في هذا الإسناد قد قبل الأصحاب منه وعملوا بمضمونه، بل جعلوه عمدة التّفقه، واستنبطوا منه شرائطه كلّها، وسمّوه مقبولا^۲.

ج) مشهوره ابی خدیجه

شیخ طوسی رحمته الله روایت زیر را از ابی خدیجه - یکی از اصحاب مورد اعتماد امام صادق علیه السلام - نقل می کند. به این روایت نیز برای اثبات ولایت فقیه در امور عامه، استشهاد شده است:

محمد بن حسن بإسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن حسين بن سعيد، عن أبي الجهم، عن أبي خديجة، قال: بعثني أبو عبد

۱. کافی، ج ۳، ص ۲۷۵، باب وقت الظهر و العصر، ح ۱: «علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن یزید بن خلیفه، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله علیه السلام: «إذا لا یکذب علينا»...»

۲. الرعاية لحال البداية فی علم الدراية، ص ۱۳۱. در این زمینه سخن فرزند شهید ثانی صاحب معالم در منتقى الجمال، ج ۱، ص ۱۹ نیز ملاحظه شود.

علاوه بر شهید ثانی، از معاصران، استاد محقق سید جعفر مرتضی عاملی روایت ابن حنظله را «صحیحه» می داند، و آیت الله سید محمد علی موحد ابطحی گوید: «أثبتنا أمارات وثاقه ابن حنظلة فی کتبنا الرجالیة، و ذکرنا منها روایه أجلّاء الثقات من أصحاب الباقر والصادق والکاظم علیهم السلام عنه، و فیهم من عرف بأنّه لا یروی إلّا عن ثقة مثل صفوان بن یحیی. و هذا الوجه بعینه جار فی یزید بن خلیفه» (رساله فی ثبوت الهلال، ص ۷۷).

الله ﷻ إلى أصحابنا فقال: «قل لهم: إياكم إذا وقعت بينكم الخصومة أو تَدَارَى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفُسَّاق. اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حالنا و حرامنا؛ فَإِنِّي قد جعلته عليكم قاضياً وإياكم أن يُخاصم بعضكم بعضاً إلى السُّلطان الجائر».^۱

استدلال به این روایت بر ولایت عامّه فقیه تا حدود زیادی نزدیک به استدلال به مقبوله عمر بن حنظله است؛ زیرا در این روایت هم از رجوع به فسّاق و قضات جور در منازعات حقوقی - تداری - منع شده است و هم از رجوع به حاکم و سلطان؛ و در مقابل، رجوع به فقیه عادل مورد تأکید قرار گرفته است.

امام خمینی رحمته الله در تقریر استدلال به این روایت چنین می گوید:

منظور از «تداری فی شيء» که در روایت آمده، همان اختلاف حقوقی است؛ یعنی در اختلاف حقوقی و منازعات و دعاوی به این فسّاق رجوع نکنید. از این که به دنبال آن می فرماید: «من برای شما قاضی قرار دادم»، معلوم می شود که مقصود از فسّاق و جماعت زشتکار، قضاتی بوده اند که از طرف امرای وقت و قدرت های حاکمه ناروا منصب قضا را اشغال کرده اند. در ذیل حدیث می فرماید: «وإياكم أن يُخاصم بعضكم بعضاً إلى السُّلطان الجائر»؛ یعنی در اموری که مربوط به قدرت های اجرایی است، به آن ها مراجعه ننمایید. گرچه «سلطان جائر» قدرت حاکمه جائر و ناروا به طور کلی است و همه حکومت کنندگان غیر اسلامی و هر سه دسته قضات و قانون گذاران و مجریان را شامل می شود، ولی توجه به این که قبلاً از مراجعه به قضات جائر نهی شده، معلوم می شود که این نهی تکیه بر روی دسته دیگر یعنی مجریان است. جمله اخیر طبعاً تکرار مطلب سابق، یعنی نهی از رجوع به فسّاق نیست؛ زیرا از مراجعه به قاضی فاسق در امور مربوط به او که عبارت از بازجویی، اقامه بیّنه و امثال آن می باشد، نهی کردن و قاضی

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۹، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ح ۶.

تعیین نموده و وظیفه پیروان خود را روشن فرمودند. سپس از رجوع به سلاطین نیز جلوگیری کردند.^۱

فقیه متبحر، مرحوم شیخ مرتضی انصاری معتقد است که جعل منصب قضا، دایره اختیارات قاضی را به رفع خصومت قضایی محدود نمی کند و منصب قضا در زمان ائمه اختیارات وسیع تری داشته است؛ یعنی قاضی، اداره و تدبیر بسیاری از امور عامه را عهده دار بوده است. پس این روایت، ولایت در امور عامه را برای فقیه اثبات می کند و به قضای مصطلح در روزگار ما خلاصه نمی شود:

المتبادر من لفظ «القاضی» عرفاً: من یرجع الیه و ینفذ حکمه و الزامه فی جمیع الحوادث الشرعیة كما هو المعلوم من حال القضاة، سیما الموجودین فی أعصار الأئمة علیهم السلام من قضاة الجور.

ومنه يظهر كون الفقیه مرجعاً فی الأمور العامّة، مثل الموقوفات وأموال الیتامی والمجانین والغیب؛ لأنّ هذا كلّ من وظيفة القاضی عرفاً.^۲

باید توجه کرد که از صرف «إِنّی قد جعلته علیکم قاضیاً» به تنهایی نمی توان ولایت سیاسی و تدبیری را استخراج کرد و آنچه شیخ انصاری رحمته الله فرموده، توسعه ولایت بر قضا در امور حسیّه است. بنابر این، دلالت مقبولة عمر بن حنظله بر ولایت عامه واضح تر از مشهوره ابی خدیجه است؛ زیرا در آن، فقیه به منصب «حکومت» نصب شده است، حال آن که در مشهوره ابی خدیجه به منصب «قضا» منصوب است. البته نهی موجود در روایت ابی خدیجه از رجوع به سلطان، حاکی از آن است که شیعیان در این گونه امور نیز به جای رجوع به سلطان، باید به فقیه مراجعه کنند؛ گرچه وضوح این دلالت به اندازه مقبولة عمر بن حنظله نیست.

۱. ولایت فقیه، ص ۸۲.

۲. القضاء والشهادات، ص ۴۹.

چکیده

۱. مقبوله عمر بن حنظله، یکی از اصلی‌ترین روایات دال بر ولایت فقیه است.
۲. در این حدیث، شیعیان نه تنها از رجوع به قضات حکومت جور، بلکه از رجوع به سلطان و حاکم جور نیز، منع شده‌اند.
۳. در این حدیث امام علیه السلام شیعیان را موظف می‌کند که به جای رجوع به سلطان و قاضی جور به فقیه رجوع کنند و او را به سمت «حاکم» نصب می‌کند.
۴. این روایت با مشکل سندی روبه‌رو نیست؛ زیرا همه راویان آن ثقة‌اند و عمر بن حنظله گرچه توثیق مستقیم ندارد، اما روایتش نزد اصحاب مقبول است.
۵. مشهوره ابی خدیجه نیز یکی از ادله روایی ولایت فقیه، ووجه استدلال به آن بسیار شبیه به مقبوله عمر بن حنظله است.
۶. وضوح دلالت روایت عمر بن حنظله بر ولایت فقیه، بیش از مشهوره ابی خدیجه است؛ زیرا مستقیماً فقیه را به منصب حکومت منصوب کرده است.

پیش

۱. کدام یک از فقیهان بزرگ شیعه به مقبوله ابن حنظله بر ولایت عامه فقیه استدلال کرده‌اند؟
۲. وجه استدلال به مقبوله را بر ولایت فقیه به اختصار بیان کنید.
۳. عمر بن حنظله توثیق مستقیم ندارد، این مشکل سندی چگونه حل می‌شود؟
۴. وجه استدلال بر ولایت عامه فقیه در مشهوره ابی خدیجه چیست؟
۵. کلام مرحوم شیخ انصاری درباره حیطه اختیارات فقیه منصوب به قضا چیست؟
۶. چرا مشهوره ابی خدیجه در مقایسه با مقبوله وضوح کم‌تری در دلالت بر ولایت عامه دارد؟

درس بیست و دوم: ادلّه اثبات ولایت فقیه (۳)

در هر دو روایت عمر بن حنظله و ابی خدیجه، امام علیه السلام برای فقیه، جعل منصب کرده است و همان طور که در انتهای درس گذشته اشاره کردیم، دایره اختیارات این منصب در روایت عمر بن حنظله به حسب ظاهر وسیع تر است؛ زیرا فقیه را به منصب «حاکمیت» منصوب کرده است و در روایت ابی خدیجه به منصب قضا؛ گرچه در مشهوره ابی خدیجه نیز شیعیان از هر دو قسم مراجعه قضایی و حکومتی به فاسقان منع شده اند و این نکته اشعار دارد که در امور حکومتی نیز شیعیان باید به فقیه عادل مراجعه کنند. چنان که قبلاً گذشت، نصب با وکالت تفاوت اساسی دارد. از این رو، انتصاب فقیه عادل به انحای ولایت هایی که از این دو روایت استفاده می شود، موقت و مشروط به حیات امام علیه السلام نیست، بر خلاف وکالت که با وفات موکل از بین می رود. بنابر این، به دلیل آن که این نصب را امام و معصوم بعدی نقض نکرده است، تصدی فقیه عادل در این مناصب ولایی، ثابت و باقی است.

پاسخ به پاره ای ابهامات ولایت انتصابی

در باب انتصابی که در این دو روایت وجود دارد، پرسش ها و ابهاماتی مطرح شده است که در این جا به اختصار آن ها را بررسی می کنیم.

۱. به اعتقاد شیعه، امام صادق علیه السلام و فرزندان معصوم پس از وی به امامت بر امت منصوبند. بنابر این، نصب فقیه عادل به ولایت با وجود امام معصوم علیه السلام چه معنایی دارد؟ مگر می شود در زمانی که امام معصوم حضور دارد و صاحب ولایت عام و کلی است، فرد یا افرادی به نیابت از او صاحب ولایت عام و کلی باشند؟

پاسخ: نصب ولایت در زمان حضور امام معصوم علیه السلام از سنخ نصب کارگزاران و اعزام نمایندگان صاحب ولایت و اختیار در تصرف، به بلاد است. مگر نبی اکرم صلی الله علیه و آله کسانی را به نمایندگی خویش برای اداره شؤون مسلمانان دور از مدینه به بلاد اعزام نمی کرد؟ یکی از این موارد، اعزام امیر المؤمنین علیه السلام به یمن بود. امیر المؤمنین علیه السلام نیز مالک اشتر را به مصر و برخی دیگر را به مناطق مختلف به عنوان والی و کارگزار صاحب ولایت اعزام کردند. بنابر این، چه مانعی دارد که امام صادق علیه السلام در زمان حضورش، سرپرستی امور شیعیان دور از دسترس خویش - به سبب فقیه یا بعد مسافت - را به فقیه عادل واگذارد و آنان را به ولایت بر امت به نیابت از خویش منصوب نماید؟

۲. امام صادق علیه السلام خود بسط ید، و زمینه اعمال ولایت عامه را بر امت نداشته است. پس چگونه می توان پذیرفت که منصوب از طرف او صاحب ولایت عامه، و مفاد نصب او، نصب فقیه عادل به ولایت عامه باشد؟

پاسخ آن است که ولایت، چیزی جز سزاواری و احقیت و جواز تصرف در امور دیگران نیست و نصب به ولایت به معنای مشروعیت بخشیدن و اعطای مجوز شرعی و قانونی برای چنین تصرفاتی است. انتصاب فقیه عادل به ولایت به معنای آن است که از طرف صاحب ولایت و کسی که زمام امر ولایت و مشروعیت آن به دست او است، فقیه عادل سزاواری و حق برخی تصرفات را دارد و ولایت او بر آن گونه تصرفات، مشروع و حق است. حال این تصرفات در خصوص قضا و امور حسبه باشد یا به ولایت تدبیری بر امت و مطلق امور عامه، توسعه و سرایت داشته باشد.

مقوله نصب به ولایت، با مقوله بسط ید در ولایت و اعمال بالفعل ولایت به دست شخص منصوب متفاوت است. دایره اعمال خارجی ولایت و انجام یافتن بالفعل امور

مربوط به آن، تابع مقدورات و امکانات خارجی است. گاه شرایط اعمال ولایت برای صاحب اصلی آن، یعنی امام معصوم علیه السلام نیز، فراهم نمی‌شود. این به معنای لغویت و بی‌اعتباری نصب امام معصوم علیه السلام به ولایت نیست؛ زیرا مقوله احقیق و سزاواری به ولایت - صاحب منصب ولایت بودن - غیر از فعلیت خارجی و تحقق عینی آن است. افزون بر این، زمینه اعمال ولایت در زمان امام علیه السلام به طور کلی منتفی نبوده است؛ یعنی قبض و بسط ید، امور نسبی هستند. منصوب از طرف امام علیه السلام گرچه در آن شرایط نمی‌توانست برخی از شؤون عامه شیعیان را تصدی کند، اما قادر به اداره امور قضایی و امور حسیه آنان بوده است. بر اساس این دو روایت، حضرت شأن ولایت عامه را برای فقیه عادل ثابت می‌داند و او را به این سمت منصوب می‌کند. مقوله توانایی و بسط ید فقیه در زمینه اعمال چنین ولایتی، امر دیگری است که تابع اوضاع و شرایط و فراهم آمدن شرایط خارجی اعمار ولایت است.

۳. نصب عام فقیه به ولایت بر امور مسلمین، موجب اختلال و هرج و مرج می‌شود. فرض این است که مفاد این دو روایت، انتصاب فقیه عادل به سمت تدبیر و اداره شؤون شیعیان است، حال آن که هیچ حدّ و مرزی برای تعداد کسانی که به ولایت منصوب شده‌اند، وجود ندارد. چه بسا در زمانی صد فقیه عادل جامع شرایط باشد. آیا معقول است که همه آنان بالفعل دارای منصب ولایت تدبیری باشند؟ با توجه به این مشکل، چاره‌ای جز اعتقاد به محدودیت دایره این انتصاب وجود ندارد و باید مفاد این دو روایت را خصوص نصب فقیه به سمت قضا بدانیم.

پاسخ این است که، این نکته را پیش‌تر یادآور شدیم که میان جعل به منصب ولایت و اعمال خارجی آن، تفاوت روشنی هست و هر یک از این دو مقوله شرایط و خصوصیات خود را دارد. معنای ولایت انتصابی فقیه، آن است که هر فقیه عادل دارای جمیع شرایط، بالفعل صاحب منصب ولایت و نیابت است و احکام و تصرفات او در شؤون مربوط، وجه و دارای اعتبار شرعی است. معنای این سخن آن نیست که در هر موردی که نیازمند اعمال ولایت فقیه است همه فقیهان صاحب ولایت اعمال نظر کنند و به صدور حکم پردازند.

همان طور که اگر در یک شهر پنجاه قاضی دارای شرایط لازم وجود داشته باشد و پرونده‌ای قضایی به دست یکی از آنان در دست بررسی باشد، دیگران مداخله‌ای در این امر نخواهند کرد و تصدی یکی از قضات مانع اعمال نظر و تصمیم‌گیری دیگران خواهد بود. انتصاب فقیه عادل به ولایت، مسئولیتی را متوجه او می‌کند و تکلیفی را نیز بر عهده مردم می‌نهد. مردم موظفند که در امور خویش به فقیه عادل مراجعه کنند و از طاغوت‌ها روی گردان باشند و زمام امر جامعه اسلامی را به غیر اسلام‌شناس و فقیه عادل و امین نسپارند. فقیه عادل نیز موظف است در صورت وجود شرایط و اقبال مردم، این تکلیف الهی را ادا کند. حال اگر به وجهی یکی از فقیهان صاحب ولایت مورد اقبال مردم قرار گرفت یا از طریق چگون انتخاب خبرگان، تصدی امور را به دست گرفت، تکلیف از بقیه فقیهان ساقط است. بنابر این، همه فقیهان دارای شرایط، صاحب منصب ولایت هستند، اما در صورت تصدی فقیه عادل، دیگر در آن زمینه مسئولیتی متوجه آنان نیست. به تعبیر دیگر، جواز تصرف هر فقیه در امری، مشروط به آن است که فقیه دیگری در آن مورد، اعمال ولایت و حکمرانی ننموده باشد. در چنین صورتی، هیچ‌گاه هرج و مرج و اختلال نظام پیش نمی‌آید. اختلال نظام وقتی متصور است که در هر موضوعی همه فقیهان صاحب ولایت اقدام عملی، و بالفعل اعمال ولایت کنند.

روایات مؤید ولایت فقیه

غیر از سه روایتی که تاکنون بر اثبات ولایت فقیه اقامه کردیم، به روایات دیگری نیز استشهاد شده است که البته به لحاظ وضوح دلالت و گاه به لحاظ سند، در حد این روایات نیست. با وجود این، می‌توان به عنوان مؤید ولایت عامه فقیه به آن‌ها تمسک کرد که به اختصار به برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

۱. صحیحہ قَدّاح:

علی بن ابراهیم، عن اَبیه، عن حمّاد بن عیسی، عن القَدّاح (عبد الله بن

میمون)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: مَنْ سَلَكَ طَرِيقاً يَطْلُبُ فِيهِ علماً، سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقاً إِلَى الْجَنَّةِ.... وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَاراً وَلَا دِرْهماً وَلَكِنْ وَرَثُوا الْعِلْمَ؛ فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِحِظِّ وَافِرٍ^۱.

سند این روایت صحیح است و رجال آن همه از ثقات هستند. برخی از فقها نظیر ملا احمد نراقی رحمته الله در عوائد الايام و امام خمینی رحمته الله به این حدیث در اثبات ولایت فقیه تمسک کرده‌اند. وجه استدلال به این روایت آن است که به اقتضای جمله «العلماء ورثة الأنبياء»، فقها و عالمان دینی، وارث نبی اکرم ﷺ در همه شؤون قابل انتقال و وراثت هستند، و از جمله این شؤون، امارت و زمامداری امر امت است. وراثت عالمان از پیامبران به خصوص وراثت علمی، محدود نمی‌شود؛ زیرا این وراثت اطلاق دارد و تنها آن شؤونی که به دلیل خاص ویژه مقام نبوت است، به ارث منتقل نمی‌شود. این روایت با این احتمال روبه‌رو است که از جملات قبل و بعد این عبارت چنین استشمام می‌شود که این وراثت در خصوص علم و برخورداری آنان از احادیث و معارف انبیا است و شامل همه شؤون آنان نمی‌شود. اگر این جملات بتوانند قرینه بر اختصاص تلقی شوند، دیگر نمی‌توان به اطلاق «العلماء ورثة الأنبياء» تمسک کرد.^۲

۲. مرسله صدوق رحمته الله:

شیخ صدوق رحمته الله در کتب مختلف خویش^۳ روایت زیر را نقل می‌کند:
قال أمير المؤمنين عليه السلام: قال رسول الله ﷺ: «اللهم ارحم خلفائي» — ثلاث مرّات — قيل: يا رسول الله! ومن خلفاؤك؟ قال: «الذين يأتون من بعدي يروون عني حديثي و سنتي».

۱. کافی، ج ۱، ص ۴۲، باب ثواب العالم و المتعلم، ح ۱.

۲. ولایت فقیه، امام خمینی، ص ۸۶ - ۹۲.

۳. عیون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۳۷، باب ۳۱، ح ۹۴؛ کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲۰؛ معانی الاخبار، ص ۳۷۴.

این روایت را شیخ صدوق در کتب متعدد خویش به معصوم نسبت می‌دهد و به طور مرسل نقل می‌کند و مراسیل صدوق مورد اعتنای بسیاری از اصحاب بوده است؛ به‌ویژه اگر جازماً آن را به معصوم نسبت دهد. بسیاری از فقیهان، نظیر صاحب جواهر، ملا احمد نراقی، صاحب عناوین (میر عبد الفتاح مراغی)، آیت الله گلپایگانی و امام خمینی علیه السلام به این روایت بر اثبات ولایت فقیه تمسک کرده‌اند. تقریر استدلال به این روایت به شرح ذیل است:

(الف) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله غیر از شؤون خاص، نظیر دریافت وحی و ابلاغ آن و عصمت و علم الهی، دارای شؤون دیگری نظیر قضا و رفع منازعات و تدبیر امور جامعه اسلامی نیز بوده است. برخی از شؤون پیامبر صلی الله علیه و آله قابل خلافت و قابل انتقال به دیگران است و قضا و تدبیر امور جامعه اسلامی از جمله موارد خلافت پذیر و قابل انتقال به غیر است.

(ب) پیامبر صلی الله علیه و آله به مقتضای این روایت شریف، عده‌ای را به عنوان خلیفه خویش مورد لطف و دعا قرار داده است. جانشینی و خلافت این عده از رسول اکرم صلی الله علیه و آله در ویژگی‌ها و صفات خلافت پذیر ایشان است و مسلماً ولایت تدبیری امت از زمره این موارد است.

(ج) تعبیر «خلفائی» اطلاق دارد و منحصر در ائمه هدی علیهم السلام نیست و از این رو، علاوه بر خلفای بی‌واسطه (ائمه) شامل خلفای مع‌الواسطه (علمای امت) نیز می‌شود.

(د) مراد از عبارت «الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي يَرُونَ حَدِيثِي وَ سُنَّتِي» صرفِ راویان و محدثان اخبار نیست. بلکه راویانی است که تفقه در روایات نیز داشته باشند. پس این تعبیر در شأن فقیهان و علمای امت صادر شده است، نه هر کسی که روایت نقل کند.^۱

۳. در غرر الحکم و درر الکلم، از امیر مؤمنان علی علیه السلام روایت شده است که

۱. البیع، امام خمینی، ج ۲، ص ۴۶۸ - ۴۷۰.

فرمود: «العلماء حُكَّامٌ عَلَى النَّاسِ».^۱ نظیر همین مضمون را مرحوم کراجکی در کنز الفوائد از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود: «الملوک حُكَّامٌ عَلَى النَّاسِ وَالْعُلَمَاءُ حُكَّامٌ عَلَى الْمُلُوكِ».^۲

دلالت این روایت بر ولایت فقیه واضح است، اما به جهت ضعف سند باید آن را از زمره مؤیدات ولایت فقیه محسوب کرد.

۴. ابن شعبه حرّانی در کتاب شریف تحف العقول خطبه امام حسین (ع) در باب امر به معروف و نهی از منکر را خطاب به عالمان زمانه خویش نقل می‌کند. امام در این خطبه علما را هشدار می‌دهد که منزلت و مقام و شأن شما را غاصبان غصب کرده‌اند و مجاری امور مسلمین باید به دست شما عالمان امت باشد:

و أنتم أعظم الناس مُصِيبَةً كما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تشعرون؛ ذلك بأن مجاری الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله والأمناء على حلاله و حرامه. فأنتم المسلوبون تلك المنزلة و ما سلبتم ذلك إلّا بتفرّقكم عن الحقّ واختلافكم في السنّة بعد البينة الواضحة. ولو صبرتم على الأذى وتحملتم المؤونة في ذات الله كانت أمور الله عليكم ترد، وعنكم تصدر، وإليكم ترجع ولكنكم مكنتم الظلمة من منزلتكم.^۳

دلالت این روایت نیز تمام است و مانند روایت قبلی با مشکل فقدان سند مواجه است. از این رو، از زمره مؤیدات ولایت فقیه است.

روایات دیگری نیز وجود دارد که جهت پرهیز از تطویل از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

۱. غرر الحکم، آمدی، ج ۱، ص ۱۳۷، ح ۵۰۶.

۲. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۳.

۳. تحف العقول عن آل الرسول (ع)، ج ۱، ص ۲۳۸.

چکیده

۱. در برخی از روایات امام علیه السلام فقیه را به سمتی منصوب می کند، این نصب اعمّ از زمان حضور و غیبت امام است.
۲. صاحب ولایت کلیّه بودن امام علیه السلام مانع از ارجاع شیعیان به فقها در برخی از امور نیست.
۳. امام صادق علیه السلام زمانی فقیهان را به ولایت نصب کرد که خود بسط ید نداشت. این امر مشکلی ایجاد نمی کند؛ زیرا مقام جعل ولایت غیر از مقام اعمال خارجی ولایت است.
۴. اشکال برخی به ادله ولایت انتصابی فقیه آن است که نظریه وجود ولایت بالفعل برای فقیهان از طریق انتصاب امام، موجب هرج و مرج در جامعه می شود.
۵. اعمال ولایت به دست فقیهان مختلف در یک واقعه، زمینه اختلال نظام را فراهم می آورد نه برخورداری آنان از منصب ولایت.
۶. برخی از روایات به سبب ضعف سند یا عدم صراحت لازم از زمره مؤیدات ولایت فقیه محسوب می شوند.
۷. روایاتی که علما و فقها را وارث پیامبران یا خلیفه رسول اکرم صلی الله علیه و آله معرفی کرده است، دالّ بر ولایت فقیه است؛ زیرا ولایت تدبیر امور جامعه نیز از شؤون انبیا بوده است.

پیش

۱. نظریه ولایت انتصابی فقیه دچار چه اشکالات و ابهاماتی است؟
۲. اگر هر فقیه عادل صاحب منصب ولایت باشد، آیا موجب هرج و مرج و اختلال نظام می شود؟
۳. آیا امامی که خود مبسوط الید نیست، می تواند کسانی را به ولایت عامّه نصب کند؟
۴. تقریر استدلال به روایت «اللهم ارحم خلفائی» بر ولایت فقیه چیست؟
۵. روایت «العلماء ورثة الأنبياء» چگونه بر ولایت فقیه دلالت می کند؟

درس بیست و سوم: دلیل عقلی بر ولایت فقیه

در طی چند درس گذشته، اصلی‌ترین ادله روایی بر ولایت فقیه را از نظر گذراندیم. اکنون به بررسی برخی از ادله عقل اقامه شده بر ولایت فقیه می‌پردازیم.

عالمان ما همواره در مباحث نبوت و امامت به دلیل عقلی تمسک کرده‌اند. برهان عقلی از مقدمات عقلی و یقینی سود می‌جوید. این مقدمات باید دارای چهار خصوصیت «کلیت»، «ذاتیت»، «دوام» و «ضرورت» باشند. به همین دلیل، نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود نیز، کلی و دائمی و ضروری و ذاتی است و هرگز ناظر به امر جزئی و اشخاص نخواهد بود. از این رو، براهینی که در باب نبوت و امامت اقامه می‌شود، هیچ‌یک ناظر به نبوت یا امامت شخص خاصی نیست و امامت و نبوت شخص خاصی را اثبات نمی‌کند. بنابر این، در مسئله ولایت فقیه نیز، دلیل عقلی محض که از مقدمات صرفاً عقلی تکوین می‌یابد، اصل ولایت را برای فقیه جامع شرایط اثبات می‌کند. اما این که کدام یک از فقیهان جامع شرایط باید ولایت را به عهده گیرد، امری جزئی و شخصی است که تعیین آن با دلیل عقلی نیست.^۱

۱. ولایت فقیه، عبد الله جوادی آملی، ص ۱۵۱.

دلیل عقلی، خود بر دو قسم است:

الف) عقلی محض؛ ب) عقلی ملّفّق.

دلیل عقلی محض آن دلیلی است که همهّ مقدّمات آن صرفاً عقلی باشند و از هیچ مقدّمه شرعی در آن استفاده نشود.

دلیل عقلی ملّفّق یا مرّکّب به دلیلی عقلی گویند که از برخی مقدّمات شرعی نظیر آیات یا روایات یا حکم شرعی خاص نیز استمداد شود و همهّ مقدّمات برهان، عقلی محض نباشد. در باب ولایت فقیه به هر دو نوع دلیل عقلی استدلال شده است و ما در این درس از هر نوع یک نمونه می‌آوریم.

پیش از پرداختن به ادلّه عقلی بر ولایت فقیه، ذکر دو نکته لازم است: نخست آن که مانعی وجود ندارد که نتیجهّ دلیل عقلی دستیابی به حکمی شرعی باشد؛ زیرا عقل از منابع احکام شرعی است و می‌تواند کاشف از نظر شارع باشد. در باب مستقلّات عقلیه و غیر مستقلّات عقلیه در علم اصول به تفصیل در این زمینه بحث شده است و عالمان اصولی نشان داده‌اند که در چه شرایطی عقل می‌تواند کاشف از حکم شرعی باشد. دلیل عقلی در استنباط حکم شرعی، همان نقشی را ایفا می‌کند که سایر طرق و ادلّه شرعی معتبر ایفا می‌کنند و اعتبار دلیل عقلی در کشف از نظر شارع، در جای خود به اثبات رسیده است. بنابر این، دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه از سنخ مستقلّات عقلیه است که در آن از هیچ دلیلی دلیل نقلی استمداد نمی‌شود.

نکته دیگر آن که اقامهّ دلیل عقلی بر امامت و نبوّت، سابقه طولانی دارد، امّا اقامهّ دلیل عقلی بر ولایت فقیه به اعصار متأخّر باز می‌گردد و مرحوم محقّق نراقی از نخستین کسانی است که برای اثبات ولایت فقیه به دلیل عقلی متوسّل شد و فقیهان پس از او این مشی را ادامه دادند. تفاوت تقریرهای مختلف از دلیل عقلی در پاره‌ای مقدّمات آن است و در بسیاری از موارد از کبرای مشترکی نظیر قاعدهّ لطف یا حکمت الهی مدد گرفته‌اند.

دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه

برهان معروف حکما بر ضرورت نبوت عامّه را می‌توان به گونه‌ای تقریر کرد که نتیجه آن نه تنها ضرورت نبوت، بلکه ضرورت امامت و ضرورت نصب فقیه عادل نیز باشد. این برهان که بر اساس ضرورت نظم در جامعه استوار است، لزوم قانون الهی و مجری آن را به اثبات می‌رساند. قانون و مجری آن، در درجه نخست باید نبی باشد و در صورت فقدان او وصی معصوم و در صورت عدم حضور وصی، نوبت به قانون‌شناس عادل - فقیه عادل - می‌رسد. فلاسفه‌ای نظیر بوعلی سینا که به این برهان تمسک کرده‌اند، آن را به گونه‌ای تقریر کرده‌اند که برای اثبات نبوت و ضرورت بعثت انبیا کار آمد باشد،^۱ اما ادعا آن است که می‌توان آن را به گونه‌ای تقریر کرد که برای اثبات نصب معصوم به امامت و نصب فقیه عادل به ولایت نیز سودمند باشد. مقدمات این برهان به قرار زیر است:

۱. انسان موجودی اجتماعی است و به طور طبیعی در هر اجتماع، تنازع و اختلاف رخ می‌نماید. از این رو، اجتماع بشری نیازمند نظم و انضباط است.
۲. نظم حیات اجتماعی بشر باید به گونه‌ای باشد که کمال و سعادت فردی و اجتماعی انسان‌ها را در پی داشته باشد.
۳. تنظیم حیات اجتماعی به گونه‌ای که هم عاری از اختلافات و تنازعات ناروا، و هم تأمین‌کننده سعادت معنوی و غایی آدمیان باشد، جز از راه وجود قوانین مناسب و مجری شایسته محقق نمی‌شود.
۴. بشر به تنهایی و بدون دخالت الهی، قدرت تنظیم حیات اجتماعی مطلوب را ندارد.
۵. برای این که قوانین و معارف الهی به طور کامل و بدون نقص و دخل و

۱. الالهیات من الشفاء، ص ۴۸۷ - ۴۸۸، المقالة العاشرة، الفصل الثانی.

تصرف به بشر برسد، باید آورنده و حافظ آن، معصوم باشد.

۶. تبیین دین کامل و اجرای آن، نیازمند نصب وصی و امام معصوم است.

۷. در صورت فقدان نبی و امام معصوم، تأمین هدف فوق - یعنی حیات اجتماعی مطلوب و منطبق بر قوانین الهی - تنها از راه وجود رهبر وحی شناس و عامل به آن میسر می شود.

در این برهان، مقدمه ششم برای لزوم نصب امام سودمند است و مقدمه هفتم ضرورت نصب رهبر را در زمان غیبت امام معصوم اثبات می کند.

صورت مندمج این برهان در کلام آیت الله جوادی آملی چنین آمده است:

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 برای تحقق و اجرای آن قانون کامل است. حیات انسانی در بعد فردی و اجتماعی اش، بدون این دو و یا با یکی از آن 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 دلیل عقلی است و مختص به زمین و زمان خاصی نیست، هم شامل زمان انبیا علیهم السلام می شود که نتیجه اش ضرورت نبوت است و هم شامل زمان پس از نبوت رسول خاتم صلی الله علیه و آله است که ضرورت امامت را نتیجه می دهد و هم ناظر به عصر غیبت امام معصوم است که حاصلش ضرورت ولایت فقیه است.^۱

دلیل عقلی محض به این محدود نمی شود و براهین دیگری نیز که صرفاً از مقدمات عقلی فراهم آمده است، بر ضرورت نصب ولی در عصر غیبت اقامه شده است.

دلیل عقلی مرکب

دلیل عقلی بر ولایت فقیه را می‌توان با استمداد از برخی دلایل شرعی و ترکیب آن با مقدمات عقلی سامان داد که در این جا به دو برهان از این براهین اشاره می‌کنیم. استاد الفقهاء، مرحوم آیت الله بروجردی به مدد مقدمات عقلی و نقلی زیر به اثبات ولایت عامه فقیه می‌پردازند:

۱. رهبر جامعه، عهده‌دار رفع نیازهایی است که حفظ نظام اجتماع متوقف بر آنها است.

۲. اسلام به این نیازهای عمومی توجه، و احکامی در این خصوص تشریع کرده است و اجرای آنها را از والی و حاکم مسلمین خواسته است.

۳. قائد و ساینس مسلمین در صدر اسلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است و پس از وی، ائمه اطهار علیهم السلام هستند و سیاست و تدبیر امور جامعه از وظایف آنها بوده است.

۴. مسائل سیاسی و تدبیر امور جامعه، مختص به آن زمان نبوده و از مسائل مورد ابتلای مسلمین در همه زمان‌ها و مکان‌ها است. در زمان حضور ائمه به علت پراکندگی شیعیان، دسترسی آنان به حضرات ائمه علیهم السلام به سهولت امکان پذیر نبوده است. با وجود این، یقین داریم که آنها کسانی را به تدبیر این گونه امور منصوب می‌کردند تا امور شیعیان مختل نشود. ما احتمال نمی‌دهیم که در عصر غیبت، امامان شیعه مردم را از مراجعه به طاغوت‌ها و عمال آنها منع کرده باشند و در عین حال، سیاست را مهمل گذاشته و کسانی را بر تدبیر سیاست و رفع خصومت و دیگر نیازهای اجتماعی مهم تعیین نکرده باشند.

۵. با توجه به لزوم نصب ولی از طرف ائمه علیهم السلام، به ناچار، فقیه عادل برای احراز این منصب، متعین است؛ زیرا هیچ کس معتقد به نصب غیر فقیه به این سمت نیست، پس بیش از دو احتمال متصور نیست: اول آن که ائمه علیهم السلام کسی را به این سمت منصوب نکرده باشند و فقط آنان را از رجوع به طاغوت‌ها و سلطان جائر منع کرده باشند. دوم آن

که فقیه عادل را به این مسئولیت منصوب کرده باشند. بر اساس مقدمات چهارگانه قبل، بطلان احتمال اول روشن می‌شود. پس قطعاً فقیه عادل به ولایت منصوب است.^۱

آیت الله جوادی آملی نیز برهان عقلی ترکیبی خویش را چنین تقریر می‌کند:

صلاحیت دین اسلام برای بقا و دوام تا قیامت یک مطلب قطعی و روشن است... و تعطیل نمودن اسلام در عصر غیبت مخالفت با ابدیت اسلام در همه شؤون عقاید و اخلاق و اعمال است. 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 بتوان تردید نمود. هتک نوامیس الهی و مردمی و ضلالت و گمراهی مردم و تعطیل اسلام، هیچ‌گاه مورد رضایت خداوند نیست. بررسی احکام سیاسی - اجتماعی اسلام، گویای این مطلب است که بدون زعامت فقیه جامع شرایط، تحقق این احکام امکان‌پذیر نیست. عقل با نظر به این موارد، حکم می‌کند که خداوند یقیناً اسلام و مسلمانان را در عصر غیبت بی‌سرپرست رها نکرده است.^۲

مقدمات این دلیل تماماً عقلی نیست و از اموری مانند نیازمندی اجرای احکام اجتماعی و اقتصادی اسلام، نظیر حدود و قصاص و امر به معروف و نهی از منکر و زکات و خمس، به وجود حکومت صالح مدد گرفته شده است؛ از این رو دلیل عقلی محض نیست.

۱. البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، ص ۷۲ - ۷۸.

۲. ولایت فقیه، ص ۱۶۷ - ۱۶۸.

چکیده

۱. در برخی از مسائل فقهی می‌توان از دلیل عقلی سود جست و دلیل عقلی کشف از نظر شارع می‌کند.
۲. دلیل عقلی بر دو قسم است: الف) دلیل عقلی محض؛ ب) دلیل عقلی ملفّق. دلیل عقلی محض تماماً از مقدّمات عقلی و یقینی بهره‌مند می‌شود و دلیل عقلی ملفّق یا ترکیبی، افزون بر مقدّمات عقلی، از برخی مقدّمات شرعی و نقلی نیز سود می‌برد.
۳. استمداد از دلیل عقلی در بحث امامت و نبوّت، قدمت تاریخی دارد، امّا بهره‌مندی از این نوع دلیل در بحث ولایت فقیه به اعصار متأخّر برمی‌گردد.
۴. برهانی که فلاسفه بر نبوّت عامّه و ضرورت بعثت انبیا اقامه می‌کنند، می‌تواند به گونه‌ای تقریر شود که ضرورت نصب امام و نصب فقیه را نیز نتیجه دهد.
۵. روح دلیل عقلی ترکیبی بر ولایت فقیه آن است که اسلام برای رفع نیاز بشر در همهّ زمان‌ها و مکان‌ها است و همان‌طور که اجرای آن نیازمند نصب امام معصوم است، در زمان غیبت نیز نیازمند نصب مجری اسلام است.
۶. دلیل عقلی ضرورت نصب امام و فقیه را اثبات می‌کند و هیچ‌گاه چنین دلیل نتیجهّ جزئی و شخصی در پی ندارد و مشخص نمی‌کند که کدام شخص امام است.

پرسش

۱. دلیل عقلی محض را تعریف کنید.
۲. دلیل عقلی ترکیبی یا ملق را تعریف کنید.
۳. جایگاه دلیل عقلی در فقه چیست؟
۴. خلاصه‌ای از یک دلیل عقلی محض بر ولایت فقیه را بیان کنید.
۵. دلیل عقلی ترکیبی را که آیت الله بروجردی بر ولایت فقیه اقامه کرده است به اختصار تقریر کنید.

برای مطالعهٔ بیش‌تر

برای آگاهی از انظار فقیهان شیعه در باب ولایت فقیه و پاره‌ای از مباحث مطرح شده در این فصل می‌توانید به منابع ذیل مراجعه کنید:

۱. ولایة الفقیه فی صحیحہ عمر بن حنظلہ و غیرها، سید جعفر مرتضی عاملی، قم، مؤلف، ۱۴۰۳ ق.

۲. حکومت اسلامی و ولایت فقیه، محمد تقی مصباح یزدی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

۳. شریعت و حکومت، سید محمد مهدی موسوی خلخالی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

۴. دین و دولت در اندیشهٔ اسلامی، محمد سروش محلاتی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

۵. نظریهٔ سیاسی اسلام، محمد تقی مصباح یزدی، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.

۶. ولایت فقیه و حاکمیت ملت، سید حسن طاهری خرم‌آبادی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲.

۷. ولایت فقیه در حکومت اسلام، سید محمد حسین حسینی طهرانی، ۴ جلد، تهران، مؤسسهٔ ترجمه و نشر، ۱۴۱۴ - ۱۴۱۵ ق.

۸. حکمت حکومت فقیه، حسن ممدوحی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

۹. الحكومة الإسلامية فی أحادیث الشيعة الإمامية، رضا استادی و دیگران، قم، در راه حق، ۱۳۶۸.

۱۰. «انظار فقیهان در ولایت فقیه»، سید علی حسینی، فقه: کاوشی نو در فقه اسلامی، پیش شماره، ۱۳۷۲.
۱۱. ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت، عبد الله جوادی آملی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۲. «ابعاد فقهی امام خمینی علیه السلام»، فقه اهل بیت، ش ۱۹ - ۲۰، سال پنجم، پاییز - زمستان ۱۳۷۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

فصل چهارم: ویژگی‌های حکومت دینی و پاسخ برخی شبهه‌ها

- درس ۲۴: فلسفه ولایت فقیه
درس ۲۵: ویژگی‌ها و شرایط رهبری
درس ۲۶: قلمرو تبعیت از رهبری
درس ۲۷: حکم حکومتی و مصلحت
درس ۲۸: حکم حکومتی و ولایت مطلقه فقیه
درس‌های ۲۹ - ۳۰: اهداف و وظایف حکومت دینی
درس‌های ۳۱ - ۳۲: حکومت دینی و دموکراسی

رفتار تدوین متون درسی حوزه های علمیّه

مقدمه

اندیشه سیاسی شیعه در عصر غیبت با نظریه ولایت فقیه گره خورده و شالوده نظام سیاسی ما بر پایه ولایت استوار است. از این رو، در فصل گذشته به تفصیل به اثبات این ولایت و تاریخچه اعتقاد به آن در میان آثار فقیهان شیعه پرداختیم. در فصل حاضر، لازم است که ابعاد مختلف حکومت ولایی را بررسی و برخی ویژگی‌ها و اهداف آن را بازگو نماییم. واقعیت این است که ایده حکومت دینی و ولایت فقیه در دنیای معاصر و در فضایی که سکولاریزم و حکومت‌های لیبرال - دموکراسی از مقبولیت تامی برخوردارند، با چالش‌ها و هجوم‌های فراوانی روبه‌رو است. پذیرش و تسلیم اذهان آشنا و مأنوس با فلسفه‌های سیاسی سکولار و غیردینی در برابر نظریه سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه و حاکمیت دینی، نیازمند دفاع مستدل و منطقی و روشنگری‌های مستمر است. برخی شبهه‌ها و هجوم‌ها به ولایت فقیه از سر بغض و کینه‌توزی است و برخی دیگر ریشه در سوء تفاهم‌ها و ابهامات دارد. در برابر قسم دوم شبهه‌ها، چاره‌ای جز تبیین مستدل و منطقی وجود ندارد. بنابر این، فصل حاضر دو هدف اساسی را دنبال می‌کند: از یک سو به برخی شبهات و ابهامات حکومت ولایی پاسخ می‌دهد و از سوی دیگر به برخی از ویژگی‌ها و خصوصیات اساسی حکومت دینی و اهداف آن اشاره می‌کند.

درس بیست و چهارم: فلسفه ولایت فقیه

جامعه اسلامی مانند هر جامعه دیگر، نیازمند ولایت و زعامت سیاسی است. همان طور که در فصل اول گذشت، جامعه بشری، حتی اگر از افراد کاملاً شایسته و منضبط و حق آشنا نیز تشکیل شده باشد، نیازمند حکومت و ولایت سیاسی است؛ زیرا تنظیم امور کلان آن اجتماع جز با وجود مرجعی به نام حکومت و دولت به سرانجام نمی‌رسد. آنچه ضرورت وجود ولایت و اقتدار سیاسی را توجیه می‌کند، نیازمندی و نقص اجتماع است. جامعه منهای حکومت و ولایت سیاسی، جامعه‌ای ناقص و دچار کاستی‌های متعدد است. سرّ نیاز به حکومت و ولایت به کمبود و نقص آحاد جامعه بازمی‌گردد. بنابراین، اگر در متون دینی ما برای فقیه عادل جعل ولایت شده است، تنها برای جبران نقص جامعه اسلامی است. معنای جعل ولایت و اعطای زعامت و سرپرستی جامعه اسلامی به فقیه عادل، آن نیست که افراد و آحاد مسلمین، ضعیف و ناقص و نیازمند به ولی و قیّم قلمداد شده‌اند. بلکه نقص اجتماع بشری است که با تعیین ولایت سیاسی برطرف می‌شود.

همان‌طور که در فصل سوم به تفصیل گذشت، بسیاری از فقیهان شیعه این ولایت سیاسی را در عصر غیبت از آن فقیه جامع شرایط می‌دانند؛ یا از باب آن که در ادله روایی، فقیه به این سمت منصوب شده است و یا از باب آن که در امور حسیّه قدر متیقّن

آن است که فقیه عادل می‌تواند در آن‌ها تصرف کند و با وجود وی، نوبت به سرپرستی و تصدی دیگران نمی‌رسد.

حتی کسانی که ولایت سیاسی را در عصر غیبت به انتخاب امت می‌دانند و منکر نصب فقیه به ولایت هستند، اعتقاد دارند که امت نمی‌تواند غیر فقیه عادل را به زعامت برگزیند؛ یعنی در نهایت از ولایت انتخابی فقیه دفاع می‌کنند. پس می‌توان ادعا کرد که نظریه سیاسی شیعه در عصر غیبت بر زعامت سیاسی فقیه عادل استوار است؛ حال تفاوتی نمی‌کند که منشأ این زعامت را ادله روایی نصب فقیه به ولایت بدانیم یا از باب حسبه آن را تثبیت کنیم و یا فقاہت را شرط لازم برای منتخب مردم بشماریم. به راستی سرّ این نکته چیست؟ چرا عالمان شیعی بر این نکته تأکید دارند که فقاہت در زعیم جامعه اسلامی شرط است.

پاسخ این پرسش در این نکته نهفته است که رسالت و وظیفه حکومت در جامعه اسلامی، تطبیق امور مختلف مسلمانان با تعالیم شریعت است. بر خلاف حکومت‌های سکولار، که تنها به برقراری نظم و امنیت و تأمین رفاه اجتماعی در چارچوب ارزش‌ها و اصول لیبرالی و یا در چارچوب دیگر مکاتب بشری می‌اندیشیدند، هدف حکومت دینی تأمین این امور به هر شکل و در هر قالب نیست. در جامعه اسلامی، انحای روابط و مناسبات اجتماعی باید متناسب با اصول و ارزش‌ها و موازین اسلامی سامان یابد. شؤون مختلف اقتصاد و معیشت و مدیریت و روابط حقوقی و روابط فرهنگی، همگی باید با آهنگ دین موزون شوند. بنابراین، لازم است که رهبر جامعه اسلامی در عین برخورداری از توانایی و لیاقت در مدیریت و اداره امور کلان اجتماعی، از تبخّر کافی در شناخت اسلام و موازین و مبانی آن برخوردار باشد. از این رو، زعیم جامعه اسلامی باید فقیه باشد و اسلام‌شناسی یکی از ارکان اصلی لازم برای تصدی ولایت سیاسی مسلمین است.

این نکته از دیدگاه برخی روشنفکران و عالمان اهل سنت نیز پنهان نمانده است.

اهل سنت به نظریه نصب معتقد نیستند و اغلب بر آنند که متون دینی در باب کیفیت تعیین زعیم سیاسی آن سکوت کرده است. با وجود این، برخی از نویسندگان متجدد آنان بر این نکته تأکید دارند که وجود برخی آموزه‌های اجتماعی و تعیین برخی اصول و ارزش‌های اخلاقی در عرصه سیاست و اجتماع، شاهد آن است که شکل مطلوب اداره جامعه اسلامی اقتضا می‌کند که حکام سیاسی جامعه اسلامی عالم به دین باشند:

قرآن و حدیث مشتمل بر اموری است که دست کم می‌توان آن‌ها را اصول اخلاقی حکومت در اسلام نامید. اموری مانند مدح شورا و تشویق به مشورت کردن در حکومت، دعوت به برپایی عدالت و رعایت فقرا و مساکین. واضح است که عینیت یافتن این اصول اخلاقی در دولت، مستلزم آن است که حکام، عالمان دین و مخلص به آن و برپا دارنده آن باشند.

تشکیک در اشتراط فقاہت

در برابر این دیدگاه غالب و رایج که بر فقاہت و دین‌شناسی زعیم سیاسی امت اسلامی پای می‌فشارد و بر ولایت انتصابی فقیه و یا دست کم اشتراط فقاہت در تصدی ولایت سیاسی جامعه اصرار می‌ورزد، کسانی تصدی اجرایی فقیه را انکار می‌کنند، از نظر آنان، میان اجرا شدن تعالیم اسلامی و تصدی اجرایی فقیه، ملازمه‌ای وجود ندارد. درست است که اسلام دارای تعالی اجتماعی و سیاسی است و بر اصول و ارزش‌های خاصی تأکید کرده است، اما این امور به معنای آن نیست که زعامت سیاسی جامعه در دست فقیه باشد؛ زیرا شأن فقیه صرفاً بیان احکام است و اجرای احکام و اقدام عملی در جهت سرپرستی و مدیریت جامعه به هدف پیاده کردن این احکام، جزء وظایف و منزلت و شأن او نیست. لزومی ندارد که فقاہت از شرایط زعامت سیاسی باشد. اگر

بخواهیم مشارکت فقیه را در امور اجتماعی و سیاسی جدی بدانیم، به «نظارت فقیه» و مراقبت او بر اجرای احکام الهی معتقد می‌شویم و واضح است که «نظارت فقیه» کاملاً متفاوت با «ولایت فقیه» است. نظارت، هیچ وظیفه اجرایی و مدیریتی بر عهده فقیه قرار نمی‌دهد.

برخی از مدافعان شرط نبودن فقاقت در مدیریت سیاسی جامعه اسلامی، در مقام استدلال، بر تفاوت شأن سیاستمدار و فقیه تکیه می‌کنند. از نظر ایشان، سیاستمداری و اداره اجرایی شؤون جامعه، حرفه و فنی است که با جزئیات درگیر است، حال آن که فقاقت و بالاتر از آن، امامت و نبوت، با اصول و کلیات سروکار دارد. تبخّر در اصول و کلیات، هیچ ملازمه‌ای با تبخّر در جزئیات و مدیریت جامعه ندارد. اصول و کلیات و احکام، امور ثابت و غیرناپذیرند، حال آن که سیاست و مدیریت، دائماً با امور جزئی و متغیّر سروکار دارند:

همان‌گونه که فیلسوف صرفاً با عقل نظری خود و فقیه تنها با اجتهاد و تفقه در دین نمی‌تواند بدون آزمایش و تجربه به حرفه بافندگی و رانندگی مبادرت ورزد، به همان‌گونه، فیلسوف یا فقیه یا هر متخصص دیگری از آن جهت که فیلسوف در عقل نظری یا فقیه در احکام دین است، نمی‌تواند به حرفه سیاستمداری گماشته شود؛ چرا که فلسفه تئوری و نظری و همچنین فقاقت یا تئوری اخلاق در سطح مجرد ثابّت است و سیاست صرفاً در حوزه متغیّر است.

حکومت و تدبیر امور مملکتی که عبارت از تمشیت امور و روزمره مردم و نظام امنیتی و اقتصادی آنها است، همه از شاخه‌های عقل عملی و از موضوعات جزئی و متغیّراتی به شمار می‌روند که در موضوعات حسّی و تجربی دائماً اتفاق می‌افتد، قهراً وضع و رابطه آنها را با کلیات و فرامین و وحی الهی متفاوت می‌سازد و تشخیص صحیح موضوعات تجربی تنها به عهده خود مردم است و تا آنها به خوبی موضوعی را تشخیص ندهند، احکام کلیه شرع، فعلیت و حاکمیت نخواهند یافت.

برخی دیگر از مدافعان این دیدگاه، که فقاہت را شرط ادارهٔ شؤون جامعهٔ اسلامی نمی‌دانند، نقش فقیه را در ارائهٔ اصول و کلیات منحصر نمی‌کنند و شأن نظارتی را نیز بر آن می‌افزایند. از نظر آنان، برای تحقق حکومت دینی، لزومی ندارد که رهبری در دست فقیه عادل باشد، بلکه فقیه اگر مشاور و یا ناظر باشد و مدیران در اجرای شریعت خاضع باشند، حکومت دینی حاصل می‌شود.

بنابر آن چه گذشت، دیدگاه مدافع عدم اشتراط فقاہت در زعامت سیاسی و در نتیجه انکار ولایت سیاسی فقیه، بر دو امر تکیه دارد: نخست آن که تبخّر در فقه هیچ دلالتی بر اولویت فقیه عادل در تصدّی امور تدبیری و سیاسی جامعه ندارد. دیگر آن که تشکیل حکومت دینی و تحقق اهداف و احکام دین در سطح جامعه، منحصر به تصدّی سیاسی فقیه نیست و مدل‌های دیگری از حکومت دینی قابل تصوّر و اجرا است که فقیه در آن ولایت ندارد، بلکه نقش تبیین احکام یا حداکثر، نظارت بر رعایت احکام شرع را ایفا می‌کند.

دفاع از لزوم ولایت سیاسی فقیه

دیدگاهی که شرط فقاہت را در اداره شؤون اجتماعی جامعهٔ اسلامی رد می‌کند و ولایت سیاسی فقیه را غیر لازم می‌شمارد، از نکات بسیار مهمّی غفلت ورزیده است. نقد و بررسی این دیدگاه، نیازمند تأمل جدّی در نکات زیر است:

۱. از دیدگاه معتقدان به ولایت سیاسی فقیه، آیا فقاہت، علّت بگانه و تنها شرط احراز این منصب اجتماعی است یا آن که فقاہت یکی از شروط لازم برای زعامت سیاسی جامعهٔ اسلامی است؟ همان‌طور که در درس آینده خواهد آمد، در منابع دینی، ویژگی‌ها و خصوصیات برای امام مسلمین ذکر شده است که اسلام‌شناسی و تفقّه در دین یکی از مهم‌ترین آن‌ها است. عدالت، شجاعت، حسن تدبیر، قدرت و توانایی بر ادارهٔ جامعه، از جمله شرایط معتبر در امام و والی مسلمین است. با توجه به دخالت

اوصاف مختلف در تصدی این مقام و مسؤولیت اجتماعی، روشن می‌شود که فقاقت تنها شرط و تنها امتیاز و ویژگی زعیم جامعه اسلامی نیست تا خرده گرفته شود که تفقه در دین تأمین کننده قابلیت‌های لازم برای اداره جامعه نیست و سیاست‌مداری و اداره جامعه توانایی خاصی در جزئیات را طلب می‌کند و فقاقت توانایی در درک کلیات احکام و اصول است.

۲. گرچه در حکومت‌های سکولار موجود، شأن صاحبان اقتدار سیاسی، اداره امور اجتماعی و تأمین امنیت و رفاه در چارچوب اصول لیبرالی و حقوق بشر است، اما حکومت دینی تعهد استواری به دین دارد و تأمین اهداف فوق را در چارچوب موازین شرع و اصول و ارزش‌های اسلامی طلب می‌کند. بنابراین، سیاست‌مداری و مدیریت جامعه اسلامی را نمی‌توان یکسره به عقل عملی و فن مدیریت و تسلط بر سیاست عملی واگذار کرد؛ زیرا مدیریت و سیاست‌مداری در چنین حکومتی، باید در چارچوب تعالیم و موازین دینی و شرعی اعمال شود. پس مدیر و زعیم چنین جامعه‌ای، باید افزون بر توانایی سیاسی و آشنایی با فن مدیریت، از فقاقت و اسلام‌شناسی نیز بهره‌مند باشد. شاهد بر این مدعا آن است که در اداره جامعه اسلامی مواردی پیش می‌آید که مصلحت نظام و جامعه مسلمین ایجاب می‌کند که حاکم جامعه مبادرت به صدور حکم حکومتی کند و در برخی موارد، حکم حکومت با برخی احکام اولیه اسلام مغایرت دارد. بر اساس ادله نصب فقیه عادل به ولایت عامه، صدور حکم حکومتی، شأن فقیه عادل، و تبعیت از احکام ولایی او شرعاً لازم است، در حالی که اگر حاکم و صاحب اقتدار سیاسی جامعه اسلامی، فاقد فقاقت باشد، نه حق صدور چنین احکامی را دارد و نه تبعیت و اطاعت از احکام و فرمان‌های وی، که مخالف برخی ظواهر شرع است، مجوزی دارد.

شاهد دیگر آن که، با توجه به لزوم اجرا شدن آموزه‌های اسلامی در سطوح مختلف روابط اجتماعی، به طور طبیعی، مواردی پیش می‌آید که برخی از احکام شرعی با برخی دیگر تراحم پیدا می‌کند و رعایت و اعتنا به یکی از آنها موجب زیر پا نهادن

دیگری می‌شود. در چنین مواردی، حاکم باید تشخیص دهد که کدام اهم و کدام مهم است و جانب اهم را بر مهم مقدم بدارد. تشخیص موارد اهم و تصمیم‌گیری در کنار نهادن حکم مهم، نیازمند آن است که حاکم و تصمیم‌گیرنده، آگاهی عمیقی از تعالیم دینی داشته باشد.

این دو شاهد، نشان می‌دهد که زعامت جامعه اسلامی، افزون بر قابلیت‌ها و کارشناسی‌های رایج در دیگر حکومت‌ها، نیازمند قابلیت ویژه‌ای به نام فقاہت است. صفت دینی بودن حکومت، وجود چنین شرطی را در سطح رهبری جامعه ایجاب می‌کند.

۳. کسانی که با طرد ولایت فقیه، از نقش مشورتی فقیه و یا نظارت فقیه دفاع می‌کنند، باید توجه داشته باشند که قرار دادن فقیهان در حاشیه حکومت و نظارت آنان بر اسلامیت نظام سیاسی، فاقد ضمانت لازم جهت تحقق اهداف حکومت دینی است. یعنی اگر از مطلب بند ۲ چشم‌پوشی کنیم و متوکلان سیاسی جامعه را از غیر فقیهان بدانیم و نقش فقیهان را در نظارت خلاصه کنیم، چه ضمانتی برای بقای اسلامیت نظام و تعهد دولتمردان در برابر توصیه‌های اصلاحی ناظران فقیه وجود دارد؟ وقتی همه اهرم‌های اجرایی و مدیریتی در دست کسانی است که تخصص در اسلام‌شناسی ندارند و به طور طبیعی موارد تخلف از شرع رو به فزونی می‌گیرد، چه عاملی آن‌ها را به گردن نهادن به نظارت و توصیه فقیهان متعهد می‌کند؟

تجربه مشروطیت و گنجانیدن نظارت فقیهان بر مصوبات قانونی مجلس شورا در متن قانون اساسی مشروطیت، گواه روشنی بر عدم کفایت عنصر نظارت در تأمین اسلامیت نظام است. تاریخ شاهد آن است که این اصل قانون اساسی به زودی کنار نهاده شد و نظارت فقیهان عملاً از صحنه سیاسی کشور محو شد.

چکیده

۱. جعل ولایت برای فقیه عادل برای جبران ضعف و نقص اجتماع است.
۲. فقیهان شیعه، فقاہت را در زعامت و سرپرستی شؤون جامعه شرط می‌دانند؛ حتی فقیهانی که به ولایت انتصابی فقیه معتقد نیستند.
۳. فلسفه اشتراط فقاہت در زعامت سیاسی آن است که اهداف حکومت در رفاه و امنیت منحصر نمی‌شود و انطباق انحای روابط اجتماعی با احکام اسلامی نیز جزء اهداف است.
۴. برخی از مخالفان ولایت فقیه، میان اجرای اسلام و تصدی و ولایت فقیه ملازمه‌ای نمی‌بینند. از نظر آنان، اداره جامعه، شأن سیاست‌مدار است نه شأن فقیه. فقیه مسلط بر اصول و کلیات است، حال آن‌که اداره جامعه، همواره با جزئیات و متغیّرات تماس دارد.
۵. برخی دیگر از مخالفان ولایت فقیه، میان حکومت دینی با تصدی فقیه، ملازمه‌ای نمی‌بینند؛ زیرا اسلامیت نظام با نظارت فقیه نیز تأمین می‌شود.
۶. مخالفان ولایت فقیه از چند نکته اساسی غفلت ورزیده‌اند: یکی از این نکات آن است که فقاہت تنها شرط زعامت سیاسی نیست تاخ رده گرفته شود که اداره جامعه به خصوصیاتی نیاز دارد که اطلاع از کلیات و اصول برای آن کافی نیست.
۷. تجربه تاریخی نشان داده است که صرف نظارت فقها نمی‌تواند انطباق شؤون مختلف جامعه و سیاست با اسلام را تضمین کند.

پرسش

۱. آیا مسالک مختلف فقهی در باب سرپرستی جامعه اسلامی در اشتراط فقاہت

مشتَرکند؟

۲. فلسفه اشتراط فقاہت در ولایت سیاسی چیست؟

۳. دلیل کسانی که تصدی امور سیاسی جامعه را شأن فقیه نمی دانند، چیست؟

۴. حاصل سخن کسانی که به جای ولایت فقیه از نظارت فقیه دفاع می کنند،

چیست؟

۵. شبهه کسانی را که ولایت سیاسی را شأن فقیه نمی دانند چگونه پاسخ می دهید؟

۶. در مقابل کسانی که به جای ولایت فقیه از نظارت فقیه دفاع می کنند، چه

پاسخی دارید؟

درس بیست و پنجم: ویژگی‌ها و شرایط رهبری

یکی از وجوه امتیاز اندیشه سیاسی اسلام در مقایسه با سایر مکاتب سیاسی، ویژگی‌ها و شرایط خاصی است که برای زعیم سیاسی جامعه در نظر گرفته است. در بسیاری از دموکراسی‌های رایج، عنصر محبوبیت و قدرت جلب آرا، اهمیت خاصی دارد و کاملاً مقدم بر فضایل و ویژگی‌های فردی صاحبان اقتدار سیاسی است. مهم آن است که با توسل به تبلیغات و ژست‌های عامه‌پسند و طرح شعارهای جذاب، اذهان را به جهت خاصی متوجه ساخت و در میدان رقابت برای جلب آرای بیش‌تر به موفقیت دست یافت. در نظام سیاسی مطلوب اسلامی، کسی که ولایت سیاسی را بر عهده گرفته است، باید از کمالات و فضایل فردی خاصی بهره‌مند باشد. در این جا به اهم این صفات توجه می‌کنیم و به آیات و روایاتی که مستند شرعی لزوم وجود چنین صفاتی است، اشاره خواهیم کرد.

الف) فقاہت

شاخص‌ترین و مهم‌ترین صفت والی جامعه اسلامی، برخورداری وی از شناخت عمیق و عالمانه از اسلام و تعالیم عالی آن است. در درس گذشته به فلسفه و لزوم وجود چنین شرطی در حاکم جامعه اسلامی اشاره کردیم. اهمیت این ویژگی از این نکته

آشکارتر می‌شود که در معرفی نظام سیاسی شیعه در عصر غیبت از این صفت مدد می‌گیریم و این نظام را مبتنی بر «ولایت فقیه» می‌خوانیم، با آن‌که در والی جامعه اسلامی شرایط دیگری نیز معتبر است. ما می‌توانیم این نظام را مبتنی بر «ولایت عادل»، یا «ولایت مدیر و مدبر» و یا «ولایت مؤمن و متقی» نیز معرفی کنیم؛ زیرا تمامی این اوصاف در حاکم جامعه اسلامی شرط است، اما به سبب اهمیت وصف فقاہت در میان اوصاف دیگر، به آن توجه خاص مبذول می‌شود و زعامت و ولایت جامعه اسلامی به «ولایت فقیه» موسوم می‌شود. اشتراط فقاہت از ادله روایی ولایت فقیه به صراحت استفاده می‌شود که برای نمونه به برخی از فقرات این گونه روایات اشاره می‌کنیم:

در مقبوله عمر بن حنظله، می‌خوانیم:

مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِّمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا
فَلْيَرْضُوا بِهِ حَكْمًا، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا.^۱

در مشهوره ابی خدیجه امام صادق (ع) می‌فرماید:

وَلَكِنْ أَنْظَرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ.^۲

امیر مؤمنان علی (ع) فرمود:

قال رسول الله ﷺ: «اللهم ارحم خلفائي» - ثلاث مرّات - قيل: يا رسول الله!

وَمَنْ خَلَفَاؤُكَ؟ قال: «الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي يَرَوُونَ حَدِيثِي وَ سُنَّتِي».^۳

و در توقیع شریف امام زمان (ع) نیز آمده است:

«أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا».^۴

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶ - ۱۳۷، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ح ۱.

۲. کافی، ج ۷، ص ۴۱۲، کتاب القضاء و الأحکام باب کراهیه الارتفاع إلى قضاة الجور، ح ۴.

۳. کمال الدین، شیخ صدوق، ج ۲، باب ۴۵، ح ۴.

۴. عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۳۷، باب ۳۱، ح ۹۴.

ما در بحث‌های مربوط به ادلهٔ روایی ولایت فقیه به تفصیل از این روایات بحث کردیم و نشان دادیم که مراد از روایات احادیث و سنت در این گونه روایات، صرف ناقلان احادیث نیست، بلکه مراد عالمانی است که تفقه در دین دارند و لطایف و اشارات و دقایق احادیث معصومان (علیهم‌السلام) را درک می‌کنند، و گرنه صرف نقل حدیث، مرجعیت و ولایت را در پی ندارد.

ب) عدالت

فقهای شیعه برای اموری نازل‌تر از ولایت سیاسی و تدبیر امور اجتماعی، نظیر امامت جماعت یا قضاء، عدالت را شرط دانسته‌اند. پس جای تعجب و انکار نیست که در امر خطیری نظیر امامت بر امت، که با مصالح و سعادت آحاد افراد گره خورده است، عدالت شرط مهم و اساسی باشد. از آیات و روایات فراوانی استفاده می‌شود که نباید از جائز و ظالم تبعیت کرد. خداوند متعال در قرآن ما را از متمایل شدن به ستمگران و کسانی که ظلم پیشه کرده‌اند باز می‌دارد:

﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾^۱.

تکیه و تمایل به ظالمان اعم از دوستی و نصیحت و تبعیت از آنان است؛ پس شامل مساعدت و یاری و اطاعت از امام و رهبر غیر عادل نیز می‌شود. علی بن ابراهیم روایت زیر را در تبیین مراد از تمایل به ظالمان نقل می‌کند: «رُكُونُ مُوَدَّةٍ وَ نَصِيحَةٍ وَ طَاعَةٍ»^۲. خداوند در آیات متعددی مردم را از اطاعت مسرفان و گناهکاران و هواپرستان نهی کرده است که همهٔ این امور تبلوری عدالتی است:

۱. هود (۱۱): آیه ۱۱۳.

۲. تفسیر علی بن ابراهیم القمی، ج ۱، ص ۳۳۸، ذیل همین آیه.

﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ * الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾^۱

﴿وَلَا تُطْع مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا﴾^۲

در روایات فراوانی بر لزوم عدالت زعیم و امام جامعه تأکید شده است. حضرت امام حسین (علیه السلام) برای اهل کوفه نوشت:

فلعمری ما الإمام إلّا الحاكم بالكتاب، القائم بالقسط والدائن بدين الله.^۳

امام باقر (علیه السلام) خطاب به محمد بن مسلم می‌فرماید:

.... والله يا محمد، مَنْ أَصْبَحَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَا إِمَامَ لَهُ مِنْ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ) ظاهر عادل أَصْبَحَ ضَالًّا تَائِهًا، وَإِنْ مَاتَ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ مَاتَ مِيتَةَ كُفْرٍ وَنِفَاقٍ. واعلم يا محمد، أَنَّ أُمَّةَ الْجَوْرِ وَاتِّبَاعَهُمْ لِمُعْزُولُونَ عَنْ دِينِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَأَضَلُّوا.^۴

امام حسن مجتبی (علیه السلام) نیز در خطبه‌ای در حضور معاویه تأکید فرمود: کسی که جور ورزد و از مسیر عدالت خارج شود، نمی‌تواند زعیم و خلیفه مسلمین باشد:

إِنَّمَا الْخَلِيفَةُ مَنْ سَارَ بَكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ وَ لَيْسَ الْخَلِيفَةُ مَنْ سَارَ بِالْجَوْرِ.^۵

از مجموع آیات و روایات، که تنها به نمونه‌هایی از آنها اشاره شد، استفاده می‌شود که فاسق و جائز، فاقد ولایت شرعی بر امت است و ولایت غیر عادل از سنخ ولایت طاغوت است.

۱. شعراء (۲۶): آیات ۱۵۱، ۱۵۲.

۲. کهف (۱۸): آیه ۲۸.

۳. ارشاد مفید، ج ۲، ص ۳۹.

۴. کافی، ج ۱، ص ۱۸۴، باب معرفة الإمام والردّ علیه، ح ۸.

۵. مقاتل الطالبیین، ابو الفرج اصفهانی، ص ۴۷.

ج) عقل، تدبیر و توانایی، امانت

شرایط فوق جنبه عقلایی دارد؛ یعنی اقتضای طبیعی سمت سرپرستی و مدیریت، برخورداری از این ویژگی‌ها است و آحاد افراد وجود چنین صفاتی را در مدیر جامعه لازم می‌دانند. در آیات و روایات نیز بر لزوم وجود چنین خصوصیات در کسانی که سرپرستی حتی برخی امور جزئی را عهده‌دار می‌شوند، تأکید شده است، چه رسد به رهبری و امامت جامعه:

﴿لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾^۱

یوسف علیه السلام زمانی که از پادشاه مصر می‌خواهد سرپرستی امور خزانه را به او واگذارد بر وجود دو ویژگی کاردانی و امانت‌داری تأکید می‌کند و این مطلب گواه آن است که مدیران جامعه باید برخورداری از این صفات باشند: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾^۲

فرزند شعیب علیه السلام زمانی که موسی علیه السلام را برای سرپرستی اموال شعیب به وی توصیه می‌کند، بر توانایی و امانت‌داری او اصرار می‌ورزد. بنابراین، به طریق اولی سرپرستی و مدیریت کلان جامعه، مستلزم وجود چنین خصوصیات است:

﴿قَالَتِ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^۳

حضرت علی علیه السلام تأکید می‌کند که زمام امر امت نباید به دست بی‌خردان و نالایقان فاسق و بی‌تدبیر افتد:

وَلَكِنِّي أَسَى أَنْ يَلِيَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ سُفَهَاؤُهَا وَفُجَارُهَا، فَيَتَّخِذُوا مَالَ اللَّهِ دُولًا وَعِبَادَهُ خَوْلًا وَالصَّالِحِينَ حَرْبًا وَالْفَاسِقِينَ حِزْبًا^۴

۱. نساء (۴): آیه ۵.

۲. یوسف (۱۲): آیه ۵۵.

۳. قصص (۲۸): آیه ۲۶.

۴. نهج البلاغه، ص ۴۵۲، نامه ۶۲.

در روایتی که فضل بن شاذان از امام رضا (ع) نقل می‌کند، فقدان امام امین سبب نابودی و انزوای شریعت شمرده شده است:

إِنَّهُ لَوْ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِمَامًا قَيِّمًا أَمِينًا حَافِظًا مُسْتَوْدِعًا لَدَرَسَتْ الْمِلَّةُ.^۱

امیر المؤمنین علی (ع) شرط اطاعت را حسن تدبیر و سیاست می‌داند: «مَنْ حَسُنَتْ سِيَاسَتُهُ وَجَبَتْ طَاعَتُهُ»؛^۲ «مَنْ أَحْسَنَ الْكِفَايَةَ اسْتَحَقَّ الْوَلَايَةَ».^۳

در روایتی امیر مؤمنان (ع) برای سرپرستی امور لشکریان، ویژگی‌هایی نظیر کاردانی و حسن تدبیر و سیاست و حلم را لازم شمرده است:

وَلِأَمْرِ جُنُودِكَ أَفْضَلُهُمْ فِي نَفْسِكَ حِلْمًا وَأَجْمَعُهُمْ لِلْعِلْمِ وَحَسَنَ السِّيَاسَةِ وَصَالِحَ الْأَخْلَاقِ.^۴

اهمّ شروط ولایت و رهبری را از نظر گذرانندیم. یکی از بحث‌های مهم و قابل توجه آن است که آیا اعلیت در فقه شرط تصدّی ولایت و امامت جامعه است؟ این بحث پس از فراغ از اصل اعتبار فقاہت، مطرح می‌شود.

اعتبار اعلیت در فقه

یکی از نکات بحث برانگیز در باب شروط رهبری و زعامت سیاسی، مسأله اعتبار اعلیت است. آیا لازم است که ولیّ فقیه، در استنباط احکام شرعی و برخورداری از قوّه اجتهاد از دیگر فقها اعلم باشد؟ فقیه عادل جامع شرایط دارای شوون و ولایات مختلفی است. صدور فتوای شرعی شأن او است. از منصب قضا برخوردار است، ولایت بر امور حسیّه دارد و در نهایت از ولایت عامّه و ولایت در تدبیر و حکمرانی نیز برخوردار

۱. علل الشرایع، شیخ صدوق، باب ۱۸۲، ح ۹، ص ۲۵۳.

۲. غرر الحکم، آمدی، ج ۵، ص ۲۱۱، ح ۸۰۲۵.

۳. همان، ص ۳۴۹، ح ۸۶۹۲.

۴. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۳۵۸.

است. پرسش این است که آیا در همه این ولایات، اعلمیت فقهی شرط است؟ اشتراط اعلمیت در برخی از شؤون فقیه زمینه بیش تری دارد، برای نمونه، شرط دانستن اعلمیت در فقه، برای افتا و مرجعیت، تناسب بیش تری نسبت به ولایت بر قضا دارد؛ زیرا اگر در ولایت بر قضا نیز اعلمیت را شرط تصدی بدانیم، لازمه اش آن است که در کلّ بلاد اسلامی تنها یک نفر قاضی باشد که این موجب عسر و هرج و مرج و اختلال امور شیعیان می شود. حال بحث در این است که ولایت تدبیری و زعامت سیاسی مسانخت با قضا دارد یا هم شأن افتا است و اعلمیت فقهی در آن شرط است؟

از ظاهر برخی روایات، صرف نظر از ضعف و قوت سند آن‌ها، اشتراط اعلمیت استفاده می شود. در کتاب سلیم بن قیس هلالی از امیر مؤمنان علی علیه السلام چنین روایت شده است:

أُفِينَبِغِي أَنْ يَكُونَ الْخَلِيفَةُ عَلَى الْأُمَّةِ إِلَّا أَعْلَمَهُمْ بَكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبِعَ أَمَّنْ يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي﴾.^۱

برقی در کتاب محاسن روایت زیر را از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند:

مَنْ أَمَّ قَوْمًا وَ فِيهِمْ أَعْلَمُ مِنْهُ أَوْ أَفْقَهُ مِنْهُ لَمْ يَزَلْ أَمْرُهُمْ فِي سَفَالٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.^۲

امام حسن مجتبی علیه السلام در خطبه ای با حضور معاویه چنین فرمود:

قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «مَا وَلَّتْ أُمَّةٌ أَمْرَهَا رَجُلًا قَطُّ وَ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ إِلَّا لَمْ يَزَلْ أَمْرُهُمْ يَذْهَبُ سَفَالًا حَتَّى يَرْجِعُوا إِلَى مَا تَرَكُوا».^۳

برای حلّ این مسأله، باید به نکات زیر توجه کرد:

۱. کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۱۸.

۲. المحاسن، برقی، ج ۱، ص ۹۳، ح ۴۹.

۳. غایة المرام، بحرانی، ص ۲۹۸.

۱. مراجعه به کلمات فقهای شیعه نشان می‌دهد که آنان در غیر افتا و تقلید - مرجعیت - اعلمیت را شرط نمی‌دانند و کسانی که اعلمیت را شرط دانسته‌اند، آن را به مرجعیت و تقلید منحصر کرده‌اند. آیت الله سید کاظم طباطبایی^۱ در عروه، که مورد اعتنای فقیهان پس از او قرار گرفته است، چنین می‌گوید:

لا يعتبر الأعلمية في ما أمره راجع إلى المجتهد إلّا في التقليد؛ و أمّا الولاية ... فلا يعتبر فيها الأعلمية.^۱

حضرات آیات که بر عروه حاشیه زده‌اند، این مسأله را تلقی به قبول کرده‌اند. بنابراین، حضرات آیات حائری، نائینی، آقا ضیاء عراقی، کاشف الغطاء، سید ابو الحسن اصفهانی، بروجرودی، سید احمد خوانساری، امام خمینی، میلانی، گلپایگانی، خویی، حکیم، و شاهرودی^۲، اعلمیت فقهی را در حاکم شرع معتبر نمی‌دانند.

شیخ انصاری^۳ نیز اعلمیت را در مقام اختلاف در فتوا شرط می‌داند و در تصدی شؤون مختلف ولایی حاکم شرع، آن را شرط نمی‌داند:

و كذا القول في سائر مناصب الحكم كالتصرف في مال الإمام و تولّى أمر الأيتام و الغيب و نحو ذلك؛ فإنّ الأعلمية لا تكون مرجحاً في مقام النصب و إنّما هو مع الاختلاف في الفتوى.^۲

صاحب جواهر نیز مدّعی آن است که نصوص و روایات نصب به ولایت، موصوف به وصف فقاها را به این سمت منصوب کرده است، نه اعلم در صفت فقاها را:

بل لعلّ أصل تأهل المفضول و كونه منصوباً يجرى على قبضه و ولايته مجرى قبض الأفضل من القطعيات التي لا ينبغي الوسوسة فيها، خصوصاً بعد

۱. العروة الوثقى، مسأله ۶۸، اجتهاد و تقلید.

۲. التقليد، شیخ انصاری، ص ۶۷.

ملاحظة نصوص النصب الظاهرة في نصب الجميع الموصوفين بالوصف المزبور لا الأفضل منهم، وإلا لوجب القول «أنظروا إلى الأفضل منكم» لا «رجل منكم» كما هو واضح بأدنى تأمل.^۱

۲. تدبیر امور اجتماع افزون بر حکم‌شناسی، نیازمند موضوع‌شناسی نیز هست. به تعبیر دیگر، صرف قدرت بر استنباط احکام جزئی و فروع فقهی برای اداره امور جامعه کفایت نمی‌کند. بنابراین، علمیت مطرح در این دسته روایات، ممکن است ناظر به توانایی و کاردانی همه جانبه و اعم از حکم‌شناسی و موضوع‌شناسی باشد. یعنی امتی که با وجود فردی که اعلم به اداره امور است و از توانایی علمی و عملی بیش‌تری برخوردار است، امرش را به غیر شایسته بسپارد، سعادتمند نمی‌شود.

۳. فقهات و اجتهاد ابعاد مختلفی دارد. ممکن است فقهی در عبادیات اعلم باشد و فقهی دیگر در معاملات و دیگری در اجتماعیات و سیاست (فقه الحکومة).

تناسب حکم و موضوع، اقتضا می‌کند که اگر بر شرط بودن علمیت اصرار داشته باشیم، علمیت در باب اجتماعیات و فقه الحکومه معیار گزینش رهبر و ولی سیاسی باشد؛ زیرا تبخّر و علمیت در خصوص عبادات یا ابواب مربوط به تجارت، اولویتی در امر ولایت سیاسی به همراه نمی‌آورد. از برخی روایات چنین استفاده می‌شود که علمیت در اداره امور جامعه و حکومت معیار است. برای نمونه، این روایت - با توجه به ضمیر «فیه» - علمیت را در شاخه خاصی، یعنی حکومت، محدود می‌کند: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ، وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ».^۲

۱. جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۴۴، ۴۵.

۲. نهج البلاغه، ص ۲۴۷ - ۲۴۸، خطبه ۱۷۳.

چکیده

۱. یکی از وجوه امتیاز نظام سیاسی اسلام آن است که برای رأس هرم قدرت سیاسی، فضایل و کمالات خاص را شرط کرده است.
۲. مهم ترین صفت والی جامعه اسلامی، فقاہت و شناخت عالمانه و عمیق وی از اسلام است.
۳. اشتراط فقاہت، از ادله روایی ولایت فقیه به صراحت استفاده می شود.
۴. در بسیاری از ادله، شیعیان به رجوع به راویان احادیث ترغیب شده اند که مراد فقیه است؛ زیرا صرف نقل حدیث، بدون درایت و فقاہت، مرجعیت را به دنبال ندارد.
۵. عدالت، شرط مهم دیگری است که در زعیم جامعه اسلامی لحاظ شده است.
۶. خداوند در قرآن شریف به بیانات مختلف مردم را از تبعیت کسانی که بی عدالتی به طریقی در آنان متبلور است، منع کرده است.
۷. از ادله روایی استفاده می شود که ولایت فاسق و جائز از سنخ ولایت طاغوت است.
۸. برخی صفات و شرایط رهبری، نظیر عقل و تدبیر و توانایی، جنبه عقلایی دارد.
۹. یکی از مباحث قابل تأمل و بحث انگیز در شروط رهبری، اعتبار اعلمیت است.
۱۰. به نظر اکثر فقها شرط افتا اعلمیت است، اما در سایر شؤون فقیه نظیر ولایت بر قضا و ولایت بر امور حسبه شرط نشده است.
۱۱. اداره جامعه، علاوه بر حکم شناسی، نیازمند موضوع شناسی و اطلاع از اوضاع سیاسی اجتماعی داخلی و جهانی است. از این رو، اعلمیت مذکور در برخی روایات را نباید بر خصوص قدرت در استنباط - حکم شناسی - حمل کرد.

پرسش

۱. دلیل بر اشتراط فقاہت در ولایت سیاسی چیست؟
۲. به برخی ادلّه اشتراط عدالت در زعامت سیاسی اشاره کنید.
۳. اعلمیت در استنباط با کدام نوع از انحاء ولایت شرعی تناسب بیش‌تری دارد؟
۴. چرا اعلمیت در ولایت بر قضا شرط نیست؟
۵. آیا اعلمیت در ولایت سیاسی شرط است؟

درس بیست و ششم: قلمرو تبعیت از رهبری

موضوع اصلی این درس آن است که اطاعت و تبعیت مردم از رهبری در نظام مبتنی بر ولایت فقیه در چه اموری است؟ محدوده تبعیت مردم از ولی فقیه چیست و آیا می‌توانند در زمینه‌هایی با او مخالفت کنند و یا دیدگاه و جهت‌گیری او را نپذیرند. پیش از پاسخ به این پرسش، لازم است به دو مطلب مقدماتی توجه شود. نخست باید جایگاه رهبری در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه روشن شود و پس از آن گونه‌های مختلف مخالفت و عدم تبعیت بررسی شود.

جایگاه رهبری در نظام ولایی

خداوند در قرآن کریم، خود را به عنوان ولی منحصر و حاکم بلامنازع و یگانه معرفی می‌کند. او بر انسان ولایت حقیقی دارد و حق قانون‌گذاری و امر و نهی از آن او است:

﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾^۱

۱. شوری (۴۲): آیه ۹.

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^۱

﴿مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ﴾^۲

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾^۳

﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^۴

اگر این مطلب را با «اصل عدم ولایت» ضمیمه کنیم، نتیجه آن است که هیچ انسانی بر دیگری ولایت و حق فرمان راندن و وضع قانون و اعمال محدودیت ندارد و تنها خداوند است که از چنین شأن و منزلتی برخوردار است. حال اگر صاحب حقیقی ولایت، فرد یا افرادی را ولایت بخشید و حق اطاعت را برای آنان قرار داد، اعمال ولایت این منصوبان نیز، معتبر و مشروع خواهد شد. بنابر ادله قرآنی و روایی، خداوند برای معصومان (علیهم السلام) جعل ولایت کرده است و بنابر ادله ولایت انتصابی فقیه، فقیهان عادل از طرف ائمه (علیهم السلام) به ولایت منصوب شده‌اند. از این رو، در عصر غیبت، حکم و امر و نهی ایشان باید مورد اعتنا و اطاعت قرار گیرد. بدین ترتیب، ولایت فقیه، فرع ولایت پیامبر و اهل بیت (علیهم السلام) است و ولایت پیامبر و ائمه نیز نشأت گرفته از ولایت و حاکمیت خدای متعال است.

نتیجه نصوص و ادله ولایت فقیه آن است که فقیه عادل از حق حکومت کردن برخوردار است، و به سبب ولایت سیاسی و منصوب بودن از ناحیه معصومان، حق امر و نهی و وضع قوانین در حریم عمومی و اجتماعی جامعه مسلمین را دارد و اطاعت از او امر و فرمان‌های وی واجب و لازم است.

بر اساس ولایت انتصابی فقیه، مشروعیت سایر نهادهای موجود در حکومت نیز، مستند به حکم ولی فقیه است. مشروعیت ولایت سیاسی فقیه، مبدأ مشروعیت سایر

۱. انعام (۶): آیه ۵۷.

۲. بقره (۲): آیه ۱۰۷.

۳. مائده (۵): آیه ۵۵.

۴. اعراف (۷): آیه ۵۴.

نهادهای موجود در ساختار حکومت می‌گردد؛ زیرا اگر تنفیذ ولیّ فقیه نباشد، همهٔ نهادهای درون حاکمیت دچار بحران مشروعیت می‌شوند. برای نمونه، عدّه‌ای به عنوان وزیر در هیأت دولت بخش‌نامه‌هایی را صادر می‌کنند یا عدّه‌ای در مجلس قوانینی را وضع، و در زمینه‌هایی اعمال محدودیت می‌کنند. پرسش آن است که چرا باید به قوانین مصوّب در مجلس پای‌بند و موظّف باشیم؟ چرا باید فرمان‌های هیأت دولت را گردن نهیم؟ چه الزامی به رعایت ضوابط و قوانین انتظامی و قضایی کشور وجود دارد و به چه دلیل باید از آن‌ها اطاعت کرد؟

با توجه به آیات قرآن، حقّ قانون‌گذاری و فرمان راندن از آن خداوند و کسانی است که از طرف او ولایت دارند: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۱. بدین سبب، هیچ فرد و گروهی حقّ امر و نهی و قانون-گذاری ندارد، مگر آن که ولایت و اختیار او بر این امور ثابت شده باشد. پس صرف این که اشخاصی بر اثر رأی برخی افراد به مجلس راه یابند، مجوّز شرعی وضع قانون و اعمال محدودیت و امر و نهی را پیدا نمی‌کنند و رأی دهندگان و غیر رأی دهندگان الزام شرعی به اعتنا و تبعیت از فرمان‌ها و مصوبات آنان را ندارند. زیرا رأی مردم، آن فرد وکیل را صاحب منصب ولایت شرعی در امر حکمرانی نمی‌کند، مگر آن که حقّ قانون‌گذاری و امر و نهی از ناحیهٔ کسی که صاحب ولایت شرعی است به آنان تفویض شود.

این بحث در همهٔ ارکان قدرت سیاسی جاری است. برای نمونه، در قوهٔ قضائیه، متصدی امر قضا، اگر منصوب از طرف کسی باشد که ولایتش مشروع است، امر قضای او نیز مشروع می‌شود. به همین جهت در روایات ما، حکومت و ولایت کسانی که شرایط زعامت و زمامداری جامعهٔ اسلامی را نداشته‌اند، به ولایت جور و طاغوت تعبیر شده است و کارگزاران و عمّال آنان عوامل ظلمه و طاغوت معرفی شده‌اند.

۱. نساء (۴): آیه ۵۹.

بنابراین، شأن و جایگاه ولایت فقیه در نظام سیاسی شیعه بسیار با اهمیت است؛ زیرا مبدأ مشروعیت تمامی ارکان نظام سیاسی است. بر اساس همین مبنا در قانون اساسی جمهوری اسلامی، که مبتنی بر ولایت فقیه است، قانون اساسی و ریاست جمهوری پس از رأی مردم باید مورد تنفیذ و امضای رهبر قرار گیرد؛ زیرا صرف این که عده‌ای قانونی را نوشتند و اکثر مردم به آن رأی مثبت دادند، لزوم اطاعت شرعی را به دنبال نمی‌آورد، مگر آن که صاحب ولایت از ناحیه شریعت آن را تنفیذ کند و مطابقت آن را با شرع گواهی دهد. به همین ترتیب، مشروعیت اوامر و نواهی رئیس جمهور و دولت نیز منوط به تنفیذ رهبر است؛ زیرا رأی مردم به رئیس جمهور، او را صاحب ولایت شرعی بر حکمرانی نکرده است.

اقسام مخالفت

پس از روشن شدن جایگاه رفیع رهبری و ولایت در نظام سیاسی اسلام، باید این نکته را بررسی کرد که در چه زمینه‌هایی اطاعت و تبعیت از رهبری لازم است و در چه مواردی می‌توان با ولی فقیه همراهی نکرد و مخالفت نمود؟ پیش از آن باید دانست که مخالفت بر دو قسم است: الف) مخالفت عملی؛ ب) مخالفت نظری.

مراد از مخالفت عملی، عصیان و نافرمانی و زیر پا نهادن قوانین و مصوبات و فرمان‌های حکومتی است. کسی که به مخالفت عملی با یک حکومت مبادرت می‌ورزد، در واقع «عصیان مدنی» می‌کند و در عمل با آمریت و اقتدار سیاسی یک حکومت سرِ ناسازگاری دارد.

مخالفت نظری از سنخ اعتقاد و پذیرش و رأی و نظر است. کسی که به برخی قوانین و تصمیمات یک حکومت اعتراض دارد و آن‌ها را نادرست می‌داند، اما با آن‌ها مخالفت عملی نمی‌کند، مخالف نظری محسوب می‌شود. او قانون‌شکنی و عصیان مدنی نکرده است، بلکه تنها در مقام اندیشه و نظر با برخی تصمیمات مخالفت کرده است.

امکان مخالفت با ولیّ فقیه

پس از ذکر این دو نکته مقدماتی در باب جایگاه منصب رهبری و ولایت و انحای مخالفت، نوبت پاسخ به پرسش اصلی این درس فرا می‌رسد: «آیا در نظام ولایی، تبعیت محض از ولیّ فقیه واجب است یا آن که مخالفت با او شرعاً امکان‌پذیر است؟»

احکام و الزاماتی که ولیّ فقیه صادر می‌کند، همانند فرمان‌های مراجع صاحب اقتدار در دیگر نظام‌های سیاسی از دو رکن تشکیل می‌شود: الف) موضوع شناسی؛ ب) تشخیص حکم و راه حل متناسب با آن موضوع (حکم شناسی). سنجش دقیق اوضاع و شناخت عمیق موضوع، مقدمه‌ای ضروری برای هر گونه تصمیم و حکمی است؛ به ویژه در موضوعاتی که به مسائل کلان کشور مربوط می‌شوند و سهم مؤثر و مستقیمی در سرنوشت مردم دارند؛ مانند آن دسته مسائلی که به امنیت ملی کشور و فرهنگ و اقتصاد مربوط می‌شود. در این موضوعات مهم و اساسی، کم‌تر موردی را می‌توان یافت که در آن اتفاق نظر کامل میان صاحب نظران وجود داشته باشد. بنابراین، در صدور هر حکمی از ولیّ فقیه در مسأله‌ای از مسائل، این امکان وجود دارد که تشخیص فردی او از موضوع، مخالف با دیدگاه برخی از دیگر صاحب نظران باشد. آیا دلیلی وجود دارد که موضوع شناسی ولیّ فقیه به طور مطلق و در همه موارد، مقدم و برتر از تشخیص و موضوع شناسی دیگران باشد و در نتیجه همگان ملزم به پذیرش آن موضوع شناسی بوده و حق ابراز عقیده مخالف را نداشته باشند؟

اگر ولیّ فقیه مبادرت به صدور حکم و تصمیم گیری نهایی نکرده باشد، باب بحث و بررسی و نقد کارشناسانه و اعلام نظر مخالف در آن موضوع کاملاً باز است و اطلاع از دیدگاه و نظر ولیّ فقیه سدّ راه بحث و نظر و تحقیق نمی‌شود. سیره عملی اولیای دین، گویای این حقیقت است که آنان اجازه می‌دادند اصحاب و یارانشان در موضوعات و مسائل، نظری را بر خلاف نظر آنان بر زبان آورند. نفس مبادرت آنان به مشورت با مسلمانان و اصحاب خویش، نشانگر عدم لزوم تبعیت در موضوع شناسی است.

زمانی که ولیّ فقیه و رهبر جامعه اسلامی در موضوعی به تشخیص نهایی رسید و حکمی را صادر کرد، تبعیت از حکم او بر همه لازم است و دیگر کسی حق ندارد به بهانه اختلاف نظر با او در موضوع شناسی، به مخالفت عملی با حکم الزامی او برخیزد و عصیان مدنی را پیشه سازد. بنابراین، تبعیت و اطاعت عملی از احکام و فرمان‌های ولیّ فقیه لازم است، گرچه در موضوع شناسی چنین تبعیتی لازم نیست.

مستند فقهی لزوم اطاعت از احکام و الزامات ولیّ فقیه، برخی روایات، نظیر مقبولة عمر بن حنظله است که در آن مخالفت با حکم حاکم در حدّ سبک شمردن امر الهی و مخالفت با اهل بیت و روی گردانی از خدای تعالی شمرده شده است:

فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدٌّ، وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ.^۱

برخی ممکن است تصور کنند که عدم جواز ردّ و انکار در این روایت، راجع به حکم قاضی است و قابل سرایت به حکم حکومتی حاکم شرع و ولیّ فقیه نیست، غافل از آن که قضا شعبه‌ای از شعب ولایت و شأنی از شؤون فقیه جامع شرایط است و زمانی که حکم فقیه در یک نزاع خصوصی و جزئی قابل نقض و مخالفت نباشد، مسلّم است که در شأن ولایت و ولیّ فقیه که اداره جامعه اسلامی و صدور احکام حکومتی است، مخالفت با او و نقض فرمان‌های او ناروا و غیر جایز است. افزون بر این که این فقره از روایت را امام صادق (ع) پس از نصب فقیه به منصب «حکومت» ایراد فرموده است؛ پس ناظر به مخالفت با حاکم است و محدود به مخالفت با قاضی نمی‌شود.

آن چه جایز نیست، مخالفت عملی با حاکم و ولیّ امر است، اما موافقت نظری با آن لازم و واجب نیست. بر مؤمنان واجب نشده است که در نظر و اعتقاد نیز هم رأی و هم نظر با تصمیم و حکم حاکم باشند، بلکه از آن‌ها خواسته شده است که در عمل مطیع

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۶ - ۱۳۷، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ح ۱.

باشند و اسباب اختلال نظام را فراهم نیاورند. از همین رو است که برخی فقها در عین فتوا به حرمت نقض و ردّ حکم حاکم، بحث در آن را حرام شمرده‌اند.^۱

قلمرو تبعیت از ولیّ فقیه، محدود به احکام ولایی و حکومتی او است. اگر ولیّ فقیه در موردی حکم و الزام نداشته باشد، بلکه صرفاً چیزی را ترجیح دهد یا دیدگاه خویش را به عنوان پیشنهاد و توصیه غیر الزامی مطرح کرده باشد، اطاعت از آن واجب شرعی نیست. اطاعت از حکم حکومتی ولیّ فقیه، اختصاص به مقلدان وی ندارد، بلکه بر هر مسلمان مکلف، حتی مجتهدان صاحب فتوا، اطاعت از حکم حکومتی لازم است.^۲

در درس آینده، در باب ماهیت حکم حکومتی و مباحث مربوط به آن به تفصیل سخن می‌گوییم.

تأکید اسلام بر نفوذ حکم رهبر جامعه اسلامی و عدم جواز مخالفت عملی با آن از آن رو است که حاکم جامعه اسلامی محور عزّت و اقتدار امت اسلامی است. وحدت امت و فشردگی صفوف آنها در سایه همدلی و تبعیت عملی از رهبری عادل و فقیه و امین و پرهیزگار صورت می‌پذیرد و عزّت وی مایه سرافرازی و اقتدار اسلامی است. به همین جهت است که مؤمنان بر حفظ حرمت امام و حاکم عادل دعوت شده‌اند. امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به محمد بن سنان، که علت حرمت فرار از جنگ را پرسیده بود، چنین فرمود:

۱. جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۰۵.

۲. فقها تصریح می‌کنند که قلمرو لزوم اطاعت شرعی از ولیّ فقیه، حکم حکومتی او است و این اطاعت حتی بر سایر فقها نیز لازم است. در مسئله ۵۷ باب اجتهاد و تقلید العروة الوثقی آمده است: «حکم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر، إلّا إذا تبین خطؤه». آیت الله سید کاظم حائری نیز در پاسخ این استفتا: «هل يجب على الفقهاء في بلد يحكمه مجتهد جامع للشرائط إطاعته أحكام هذا الفقيه؟» پاسخ می‌دهند: «نعم يجب» و در جواب پرسش دیگری راجع به اطاعت از اوامر ولیّ فقیه برای غیر مقلدان وی، چنین پاسخ می‌دهند: «ما يحكم به سماحة السيد القائد (دام ظلّه) بوصفه ولياً للأمر يجب اتباعه حتى على غير مقلّديه». ر.ک: الفتاوى المنتخبة، ج ۱، کتاب الاجتهاد و التقليد، مسئله ۳۶ و ۴۷.

ویژگی‌های حکومت دینی و پاسخ برخی شبهه‌ها / ۲۶۱

خداوند فرار از جبهه جنگ را از این رو حرام کرد که این کار باعث سستی دین و استخفاف پیامبران و امامان عادل می‌شود و موجب ترک یاری آن‌ها در برابر دشمنان می‌گردد و این کار جرأت دشمن را بر مسلمانان فزونی می‌بخشد.^۱

امام صادق از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که جایز نیست مسلمان در مجلسی که از امام جامعه بدگویی می‌شود حاضر شود.

قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَجْلِسُ فِي مَجْلَسِ يَسِبُ فِيهِ إِمَامٌ...»^۲

در پایان ذکر این نکته لازم است که بحث ما در قلمرو تبعیت شرعی از ولی امر بود و تبعیت قانونی از محل بحث ما خارج است؛ زیرا در هر حکومتی، قوانین و فرمان‌های نهادهای مختلف آن حکومت به لحاظ قانونی لازم‌الاطاعه است و با متخلف برخورد قضایی می‌شود. در نظام مبتنی بر ولایت فقیه، فرمان‌ها و احکام حکومتی، افزون بر لزوم اطاعت قانونی، لزوم اطاعت شرعی نیز دارند.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۸۷، باب ۲۹ از ابواب جهاد العدو، ح ۲.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۶۶، باب ۳۸ از ابواب امر و نهی، ح ۲۱.

چکیده

۱. با توجه به اصل عدم ولایت از یک سو، و ولّی حقیقی و منحصر بودن خداوند از سوی دیگر، هرگونه ولایتی، مشروعیت خویش را مستقیم یا با واسطه از نصب الهی اخذ می‌کند.
۲. بر اساس ولایت انتصابی فقیه، سایر اجزا و ارکان نظام سیاسی، مشروعیت خویش را از ولایت فقیه اخذ می‌کند و این امر حاکی از جایگاه رفیع این منصب است.
۳. صرف رأی مردم، کسی را صاحب منصب قانون‌گذاری و امر و نهی نمی‌کند.
۴. مخالفت با صاحبان اقتدار سیاسی به مخالفت عملی و نظری تقسیم می‌شود.
۵. عصیان مدنی با مخالفت عملی محقق می‌شود و صرف اعتقاد به ناصواب بودن یک فرمان یا قانون، موجب عصیان مدنی نمی‌گردد.
۶. مخالفت عملی با فرمان‌ها و احکام ولّی فقیه جایز نیست، همچنان که موافقت نظری با وی لازم نیست.
۷. تفاوت نظام ولایت فقیه با دیگر نظام‌ها در آن است که مخالفت عملی با احکام حکومتی افزون بر عصیان مدنی، مخالفت با شرع را نیز در بر دارد.
۸. مستند فقهی لزوم اطاعت از احکام ولایی فقیه عادل، روایاتی نظیر مقبوله است.
۹. اطاعت از احکام حکومتی ولّی فقیه، اختصاص به مقلدان وی ندارد، بلکه بر هر مکلفی، هر چند مکلف مجتهد و فقیه، اطاعت لازم است.

پرسش

۱. جایگاه فقیه عادل در نظام سیاسی اسلام از چه رو اهمیّت خاص دارد؟
۲. چرا ولیّ فقیه مبدأ مشروعیت همهّ نهادهای حکومتی است؟
۳. مراد از مخالفت عملی و نظری چیست؟
۴. چگونه مخالفتی با ولیّ فقیه جایز است؟
۵. تبعیت و اطاعت در نظام ولایی چه تفاوتی با سایر نظام‌های سیاسی دارد؟
۶. چرا اسلام بر نفوذ حکم رهبری و لزوم اطاعت از وی تأکید کرده است؟
۷. اطاعت از احکام حکومتی فقیه عادل بر چه کسانی واجب است؟

درس بیست و هفتم: حکم حکومتی و مصلحت

گذشت که فقیه عادل، صاحب ولایت عامّه است و حکم حکومتی او را نه تنها مقلدان وی، بلکه دیگر فقها و مقلدان آنها نیز باید تبعیت کنند. در این جا پرسش‌های متعددی مطرح می‌شود: «مراد از حکم حکومتی چیست؟»، «حکم حکومتی چه تفاوتی با فتوا دارد؟»، «حکم حکومتی بر اساس چه مبنایی صادر می‌شود؟»، «حکم حکومتی از سنخ حکم قاضی است یا با آن متفاوت است؟»، «آیا حکم حکومتی از سنخ احکام ثانویه فقه است؟»، «آیا محدودیتی برای صدور احکام حکومتی وجود دارد؟» این پرسش‌ها و مانند آنها، ضرورت بحث از ماهیت حکم حکومتی و مبنا و قلمرو آن را آشکار می‌سازد. برای این منظور، لازم است نخست اقسام حکم بررسی شود تا تفاوت حکم حاکم با سایر احکام شرعی و فتوا روشن شود.

اقسام حکم

الف) حکم شرعی

معروف‌ترین و رایج‌ترین نوع حکم، حکم شرعی است. مراد از حکم شرعی، آن است که شارع مقدس وضع و جعل می‌کند. تکالیف و قوانین الهی، از مصادیق بارز حکم

شرعی هستند. حکم شرعی انشای شارع است و به جعل و ایجاد او موجود می‌شود. حکم شرعی بر دو نوع است: تکلیفی و وضعی. مراد از احکام تکلیفی، آن دسته از قوانین و انشاهای شارع است که درباره جواز یا عدم جواز افعال مکلفان اظهار نظر می‌کند. این دسته از احکام، روشن می‌کنند که چه کارهایی را باید انجام داد و چه کارهایی را نباید انجام داد. چه کارهایی بهتر است انجام شود و چه کارهایی بهتر است ترک شود. احکام تکلیفی به پنج قسم واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌شود.

نوع دیگر احکام شرعی را احکام وضعی می‌نامند. احکام وضعی نیز مجعول شارع است، اما مستقیماً راجع به جواز و عدم جواز فعل مکلف اظهار نظر نمی‌کند. در احکام وضعی، به سبب انشای شارع، روابط و معانی شرعیه‌ای ایجاد می‌شود که خود، موضوع احکام تکلیفی خاصی قرار می‌گیرد. برای نمونه، نجاست، طهارت، ملکیت و زوجیت مصادیقی از احکام وضعی شارع هستند. نجاست، حکم تکلیفی نیست، اما اموری که بر اثر این حکم وضعی شارع محکوم به نجاست شده‌اند، موضوع حکم تکلیفی قرار می‌گیرند. مثلاً خوردن و آشامیدن آن‌ها، و در برخی موارد خرید و فروش آن‌ها نیز حرام می‌شود. حکم شرعی، تقسیمات دیگری نیز دارد؛ نظیر تقسیم به ظاهری و واقعی، اولی و ثانوی، که در ادامه بحث به برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت.

اجتهاد فقیهان، تلاش در جهت کشف حکم شرعی از طریق منابع و مصادر آن است. بنابراین، فتوای فقهی مجتهدان، بیان و اعلان حکم شرعی شارع است. فقیه با فتوای خویش، انشای حکم شرعی نمی‌کند، بلکه انشای شارع را اعلان می‌کند. وظیفه فقیه و مجتهد در مقام استنباط و افتاء، درک و کشف انشا و جعل شارع است.

ب) حکم قاضی

قاضی پس از دادرسی در باب منازعات و خصومات، به صدور حکم می‌پردازد. حکم قاضی، انشای او است و از سنخ فتوا نیست؛ زیرا افتاء، اعلان انشای شارع است، حال آن‌که در مقام قضا، قاضی انشای حکم می‌کند. گرچه حکم قاضی بی‌ارتباط با احکام

شرعی نیست و قاضی با ملاحظه موازین شرعی به صدور حکم و رفع خصومت اقدام می‌کند، اما کار او اعلان حکم شرعی نیست، بلکه انشای حکم با توجه به احکام شرعی است. قاضی به ادله طرفین توجه می‌کند و با توجه به قراین و شواهد از یک سو و با توجه به احکام و قوانین شرعی از سوی دیگر، حکم قضایی صادر می‌کند؛ پس حکم قاضی چیزی جدای از حکم شرعی است.

ج) حکم حکومتی

تاکنون شناختین که فقیه می‌تواند علاوه بر افتا، انشای حکم کند. این انشای حکم در مقام قضا صورت می‌گیرد. پرسش آن است که «آیا انشای حکم فقیه عادل، محدود و منحصر به مورد مخاصمه و نزاع است؟» مسلماً مواردی وجود دارد که فقها پذیرفته‌اند فقیه عادل می‌تواند انشای حکم کند، بی‌آن که مقام قضا و رفع منازعه باشد. دو مورد معروف و مشخص صدور این گونه احکام، عبارت از رؤیت هلال و اقامه حدود الهی است. از گذشته، فقهای شیعه تصریح کرده‌اند که اقامه حدود الهی از شؤون فقیه جامع شرایط است و اقامه حدود نیازمند حکم حاکم شرع است. مورد اقامه حدود الهی از سنخ منازعات و خصومات رایج میان مردم نیست تا از مقوله قضا تلقی شود.

بر اساس پذیرش ولایت عامه فقیه و این که ولایت فقیه جامع شرایط در افتا و قضا و سرپرستی محجوران خلاصه نمی‌شود و او صاحب ولایت تدبیری نیز هست و در همه امور نیابت‌بردار از امام معصوم علیه السلام نیابت می‌کند، دایره صدور حکم حکومتی، محدود به رؤیت هلال و اقامه حدود نمی‌شود. صاحب جواهر به عنوان یکی از مدافعان ولایت عامه فقیه، به اقتضای اطلاق عبارت مقبوله عمر بن حنظله: «إِنِّي جَعَلْتُه حَاكِمًا» محدوده صدور حکم و انشای فقیه عادل را منحصر به قضا ندانسته و مطلق و اعم می‌داند. وی این مطلب را در ضمن بیان وجه فرق حکم حاکم با فتوا این گونه بیان می‌کند:

الظاهر أنَّ المراد بالأولی - الفتوى - الإخبار عن الله تعالى بحکم شرعی متعلق بکلی، كالقول بنجاسة ملاقی البول أو الخمر... و أمّا الحکم فهو إنشاء

إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحكم شرعى أو وضعى أو موضوعها فى شىء مخصوص. ولكن هل يشترط فيه مقارنته لفصل خصومة كما هو المتيقن من أدلته؟ لا أقلّ من الشكّ والأصل عدم ترتّب الآثار على غيره، أو لا يشترط؛ لظهور قوله عليه السلام: «إني جعلته حاكماً» فى أنّ له الانفاذ والإلزام مطلقاً، و يندرج فيه قطع الخصومة التى هى مورد السؤال. و من هنا لم يكن إشكال عندهم فى تعلّق الحكم بالهلال والحدود التى لا مخاصمة فيها.^۱

قسم دوم و سوم حکم در این جهت مشترک هستند که هر دو انشای فقیه هستند و از سنخ اعلان و کشف انشای شارع نیستند. اما نقطه افتراق این دو آن است که حکم قاضی محدود به مورد وجود نزاع و خصومت است و برای جعل نزاع صادر می‌شود، حال آن که حکم حکومتی محدود به موارد وجود نزاع و خصومت نیست.

مبنای صدور حکم حکومتی

حکم حاکم شرع و فقیه عادل اقسامی دارد. همان‌طور که گذشت، اعلان آغاز ماه رمضان و شوال و ماه‌های دیگر، از شؤون حاکم شرع است و اگر فقیه عادل حکم به رؤیت هلال کند، تبعیت از آن لازم است. همچنین اقامه حدود الهی از موارد اقسام حکم حاکم است. گرچه در شریعت، حدّ زانی و محارب و شارب خمر و دیگر موارد بیان شده است، اما انفاذ و اجرای آن نیازمند حکم فقیه عادل است. قسم دیگر احکام حاکم شرع، مربوط به اداره جامعه و تدبیر امور کلان جامعه اسلامی است و محل بحث ما این قسم از احکام حکومتی است.

بی‌شک یکی از مهم‌ترین شؤون هر اقتدار سیاسی، آمریت و الزام شهروندان به انجام دادن و ترک پاره‌ای امور است. تدبیر کلان امور اجتماعی در سایه الزامات و امر و

۱. جوار الکلام، ج ۴۰، ص ۱۰۰.

نهی‌های حقوقی صورت می‌پذیرد. در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه نیز، فقیه عادل از آن جهت که حاکم شرع است، حق آمریت و الزام را دارا است و اطاعت و تبعیت از الزامات حکومتی او شرعاً واجب است.

مبنای صدور احکام حکومتی، رعایت مصلحت مسلمین و نظام اسلامی است. ولی فقیه به اقتضای مصلحت و رعایت صلاح مسلمین در اموال جامعه اسلامی تصرف می‌کند و با صدور اوامر و الزامات خاص به انتظام امور می‌پردازد. امام خمینی علیه السلام در این باره می‌گوید:

فالفقیه العادل جمیع ما للرسول و الأئمة علیهم السلام ممّا یرجع إلی الحکومة و السیاسة ولا یعقل الفرق، لأنّ الوالی - أيّ شخص کان - هو مجری أحكام الشریعة و المقیم للحدود الإلهیة و الآخذ للخراج و سائر مالیات و المتصرف فیها بما هو صلاح المسلمین. فالنبی صلی الله علیه و آله يضرب الزانی مائة جلدة و الإمام علیه السلام كذلك و الفقیه كذلك و يأخذون الصدقات بمنوال واحد و مع اقتضاء المصالح یأمرون الناس بالأوامر التي للوالی، و یجب إطاعتهم^۱.

در این جا یک پرسش بسیار مهم مطرح می‌شود. مصلحتی که مبنای صدور حکم حکومتی است، باید به چه درجه از اهمّیت باشد که حاکم مجبور به صدور حکم حکومتی و الزام ولایی شود؟ آیا مطلق مصلحت برای صدور چنین الزاماتی کفایت می‌کند یا باید مصلحت به درجه‌ای از اهمّیت باشد که نادیده گرفتن آن موجب هرج و مرج و اختلال نظام شود؟

این پرسش را از راییه‌ای دیگر نیز می‌توان مطرح کرد. ما در فقه و کلام آموخته‌ایم که هر فعلی در نزد شارع دارای حکمی واقعی است و هیچ یک از افعال مکلفان خالی از یکی از احکام پنج‌گانه تکلیفی نیست. بنابراین، الزامات ولایی و احکام

۱. البیع، امام خمینی، ج ۲، ص ۴۶۷.

حکومتی به طور طبیعی مخالف حکم واقعی آن فعل است. برای مثال، می‌توان به حکم حکومتی میرزای شیرازی رحمته‌الله در واقعه تحریم تنباکو اشاره کرد. حکم استعمال تنباکو و خرید و فروش آن در شریعت اسلام، اباحه است. اما با توجه به حکم حکومتی آن مرجع، موقتاً و در آن شرایط خاص، محکوم به حرمت بیع و عدم جواز استعمال می‌شود. حال پرسش آن است که مصلحت و اقتضای شرایط، در چه مواردی بر ملاک واقعی حکم - در مثال ما ملاک اباحه - مقدم می‌شود؟ آیا تنها در صورتی که رعایت نکردن مصلحت صدور حکم حکومتی، موجب عسر و حرج بر مؤمنان و یا اختلال نظام مسلمین شود، فقیه می‌تواند حکم حکومتی را در مقابل حکم واقعی انشا کند، یا آن که صرف مصلحت نظام اسلام و مسلمین، اگر رجحان بر ملاک واقعی احکام داشت، مجوز انشای حکم حکومتی می‌شود هر چند به حد اضطراب و عسر و حرج و یا اختلال نظام نرسد؟

پاسخ به این پرسش در گرو روشن کردن این نکته است که آیا حکم حکومتی از احکام اولی اسلام است، یا از احکام ثانوی؟ اگر حکم حکومتی از احکام ثانوی باشد، صدور آن متوقف بر حالت اضطراب یا عسر و حرج و یا اختلال نظام است. به تعبیر دیگر، اگر حکم حکومتی را از احکام ثانوی به شمار آوریم، لازمه‌اش آن است که مصلحتی که مبنای صدور حکم حکومتی است باید به درجه‌ای از اهمیت باشد که عدم توجه به آن، سبب اختلال نظام مسلمین شود و یا آنان را به عسر و حرج افکند. در این حال، اضطراب ایجاب می‌کند که فقیه بر خلاف حکم اولی واقعه، موقتاً و مادامی که شرایط چنین است، حکم حکومتی صادر نماید.

احکام اولی و ثانوی

گذشت که همه افعال اختیاری انسان دارای حکمی از احکام پنج‌گانه تکلیفی است. بنابراین، هر فعلی از افعال مکلفان، دارای «حکمی اولی» است. شارع مقدس، حکم اولی هر واقعه و فعل را بر حسب مصالح و مفاسد - ملاکات - ذاتی و واقعی آن فعل وضع

کرده است. حکم اولی افعال و اشیا بر حسب ذات موضوع آن‌ها و بدون در نظر گرفتن شرایط ویژه و استثنایی، وضع می‌شود. حکم اولی میته و مردار حرمت است و حکم اولی آن است که بر هر مسلمان مکلف روزه ماه مبارک رمضان واجب است و حکم اولی آن است که هر مسلمان مکلف برای گزاردن نمازهای واجب یومیه باید وضو بگیرد.

گاه شرایط ویژه و حالات خاصی عارض می‌شود که دیگر نمی‌توان به حکم اولی افعال ملتزم بود. این شرایط و حالات، مکلف را در وضعیتی قرار می‌دهند که عمل کردن به احکام اولی برای او مشکلات خاصی ایجاد می‌کند؛ در این صورت است که شارع مقدس «احکام ثانوی» را در حق مکلف وضع می‌کند. برای مثال، گر چه خوردن مردار حرام است، اما مکلفی که در شرایطی خاص برای حفظ جان خویش از هلاکت، مضطر به خوردن آن است، اکل میته بر او حلال می‌شود: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ»^۱. بنابراین، «اضطرار» حالت و عنوانی عارضی است که در موقعیت خاصی عارض بر مکلف، و سبب می‌شود حکم اولی موقتاً و مادامی که این حالت عارضی وجود دارد، از او برطرف شود و حکم ثانوی در حق او فعلیت یابد.

حکم ثانوی منوط به وجود حالات و عناوین خاصی نظیر «اضطرار»، «ضرر»، «اکراه»، «عسر و حرج»، «اختلال نظام» است. البته هر دو قسم از احکام اولی و ثانوی، حکم واقعی هستند و شارع مقدس آن‌ها را انشا و جعل کرده است. با این تفاوت که حکم ثانوی در طول حکم اولی است. به این معنا که زمانی نوبت به حکم ثانوی می‌رسد که یکی از عناوین خاص عارض شده باشد. نکته دیگر آن که حکم ثانوی، موقتی است و مادامی فعلیت دارد که آن عنوان طاری و عارضی وجود دارد.

با توجه به روشن شدن معنای حکم اولی و ثانوی، باید دید که آیا حکم حکومتی از احکام ثانوی یا اولی اسلام است؟

۱. بقره (۲): آیه ۱۷۳.

چکیده

۱. سه معنای شناخته شده برای حکم وجود دارد: حکم شرعی، حکم قاضی، حکم حکومتی.
۲. مراد از حکم شرعی، آن است که شارع وضع و جعل می‌کند.
۳. فتوای مجتهدان، استنباط و درک حکم شرعی است، یعنی فقیه در مقام استنباط و افتا، کشف و اخبار از حکم شرعی می‌کند و چیزی را انشا نمی‌کند.
۴. قاضی در مقام دادرسی، انشای حکم می‌کند و حکم او از سنخ افتا نیست.
۵. شأن فقیه عادل در استنباط و انشای حکم در مقام قضا خلاصه نمی‌شود.
۶. بر اساس ولایت و نیابت عامه فقیه، قلمرو انشای حکم حاکم شرع و فقیه عادل، محدود به رؤیت هلال و اقامه حدود الهی نیست.
۷. حکم حکومتی و حکم قاضی، هر دو انشا هستند.
۸. مبنای انشا و صدور حکم حکومتی، رعایت مصلحت مسلمین و نظام اسلامی است.
۹. آیا مطلق مصلحت می‌تواند مبنای صدور حکم حکومتی شود؟ یا آن که باید به درجه‌ای از اهمیت باشد که نادیده گرفتن آن، موجب اختلال نظام و هرج و مرج شود؟
۱۰. پاسخ به این پرسش در گرو روشن کردن این نکته است که حکم حکومتی از احکام اولی اسلام است یا آن که از احکام ثانوی محسوب می‌شود؟

پیش

۱. مراد از حکم شرعی و حکم تکلیفی و وضعی چیست؟
۲. حکم قاضی چه تفاوتی با فتوا دارد؟
۳. حکم حکومتی چه تفاوتی با حکم قاضی دارد؟
۴. مبنای صدور حکم حکومتی چیست؟
۵. بحث حکم اولی و ثانوی چه نقشی در بحث احکام حکومتی دارد؟
۶. احکام ثانوی چیست و چه رابطه‌ای با احکام اولی دارد؟

درس بیست و هشتم: حکم حکومتی و ولایت مطلقه فقیه

در درس گذشته، معلوم شد فقیه عادل همان طور که شأن استنباط حکم شرعی را حایز است، دارای ولایت بر صدور حکم حکومتی نیز هست. کار فقیه در افتاء، پرده برداری و اخبار از انشای شارع است، حال آن که حکم حکومتی، انشای فقیه است. مجتهد عادل در انشای حکم حکومتی، هم به اصول و مبانی شرع نظر دارد و هم به مصلحت اسلام و مسلمین. پرسش پایانی درس گذشته آن بود که آیا حکم حکومتی از احکام اولی اسلام است یا از احکام ثانوی؟

امام خمینی رحمته الله پاسخ این مسأله را با جایگاه حکومت در اسلام گره می زند. از نظر وی، اختیارات ولی فقیه و حیطه صدور حکم حکومتی، تابع تعیین رابطه حکومت و نظام اسلامی با احکام اولی شرع مقدس و مشخص کردن جایگاه حکومت و نظام در دیدگاه اسلام است.

بنیان گذار جمهوری اسلامی، در درسهای خارج فقه در نجف اشرف بر این نکته تأکید داشتند که حکومت و نظام اسلامی فرعی از فروع اسلامی و جزئی از اجزای اسلام نیست، بلکه شأن رفیعی دارد به گونه ای که احکام فقهی در خدمت تأیید و تثبیت و حفظ حکومت و نظام اسلامی است. حکومت اسلامی، مایه حفظ و قوام و بقای شریعت

است. از این رو، اولیای الهی جان خویش را در راه حفظ و بقای نظام مسلمین به خطر می‌انداختند. از نظر ایشان، احکام شرعی، شأنی از شئون حکومت است. احکام شرعی، مقصود بالذات و هدف نیست، بلکه ابزار حکومت اسلامی جهت نیل به عدالت است؛ به همین سبب، حاکم و والی فقیه در روایات به حصن و دژ اسلام موصوف شده است:

الإسلام هو الحكومة بشؤونها؛ والأحكام قوانين الإسلام وهي شأن من شؤونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض وأمور آلية لإجرائها و بسط العدالة.^۱

امام خمینی رحمه الله بر این نکته اصرار دارند که حکومت از احکام اولی اسلام است و حفظ نظام و حکومت اسلامی از اهمّ واجبات الهی و مقدم بر سایر احکام اولی اسلام است. ایشان در نامه خویش به رهبر انقلاب حضرت آیت الله خامنه‌ای (مدّ ظله) چنین گویند:

حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله است. یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم است بر تمام احکام فرعیّه، حتّی نماز و روزه و حج و...^۲
بنابراین تقریر، صدور حکم حکومتی، منوط به وجود مصلحت اسلام و نظام مسلمین است و لازم نیست یکی از عناوین ثانوی نظیر عسر و حرج یا اضطرار و یا اختلاف نظام پیش آید. مصلحت نظام، مبنای حکم حکومتی است هر چند یکی از عناوین ثانوی در میان نباشد.

با وجود این، ایشان در سال‌های نخست پیروزی انقلاب، در مواردی، حقّ صدور حکم حکومتی و وضع قوانین منافی با ظاهر شرع را به مجلس شورای اسلامی تفویض، و برای رعایت احتیاط و محکم کاری بیش‌تر، وضع چنین قوانینی را منوط به عناوین ثانوی نظیر «اختلال نظام» و «ضرورت» و «حرج» کردند. گرچه به لحاظ فقهی صدور حکم

۱. البیع، ج ۲، ص ۴۷۲.

۲. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

حکومتی را متوقف بر این عناوین نمی‌دانستند و آن را از احکام اوّلی اسلام می‌شمردند.

ایشان در پاسخ نامه مورّخ ۱۳۶۰/۷/۲۰ رئیس مجلس وقت می‌نویسد:

آن‌چه در حفظ نظام اسلامی دخالت دارد که فعل و ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آن‌چه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است و آن‌چه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت و کلای مجلس شورای اسلامی با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقّق است و پس از رفع موضوع، خود به خود لغو می‌شود؛ مجازند در تصویف و اجرای آن.^۱

تأکید بر این که حکومت از احکام اوّلی اسلام است، در سال‌های آخر عمر با برکت ایشان روبه فزونی گرفت و به طور مشخص، مصلحت نظام را مبنای صدور حکم حکومتی معرفی نمودند. مصلحت نظام با عناوین ثانوی، نظیر اختلال نظام و ضرورت و عسر و حرج، تفاوت آشکاری دارد. از این رو، مجمع تشخیص مصلحت نظام به عنوان نهادی مشورتی جهت تشخیص مصالح و یاری رساندن به ولیّ فقیه برای صدور حکم حکومتی، تشکیل شد و تشخیص مبنای صدور احکام حکومتی به این نهاد واگذار و تفویض شد.

ولایت مطلقه فقیه

واژه «ولایت عامّه» فقیه یا «نیابت عامّه» یا «عموم ولایت» در کلمات فقیهان گذشته تداول داشته، اما واژه «ولایت مطلقه» شیوع نداشته است. در کلمات امام خمینی علیه السلام از ولایت سیاسی پیامبر و ائمه علیهم السلام به ولایت مطلقه تعبیر شده است و همین شأن نیز برای فقیه عادل جامع شرایط ثابت شده است. در قانون اساسی که در سال ۱۳۶۸ بازنگری شد، واژه «ولایت مطلقه» راه پیدا کرد:

۱. همان، ج ۱۵، ص ۱۸۸.

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.^۱

برخی از ناآشنایان و یا معاندان، تشابه لفظی واژه مطلقه در «ولایت مطلقه» با اصطلاح «مطلقه»^۲ در فلسفه سیاست را بهانه‌ای برای اشکال تراشی بر ولایت فقیه قرار می‌دهند. حکومت مطلقه در اصطلاح رایج در فلسفه سیاست مرادف با اعمال خودکامگی و دیکتاتوری و اعمال سلیقه شخصی و بی‌ضابطه در امر حکومت و اداره جامعه است. با توضیحاتی که خواهد آمد، روشن می‌شود که بحث ولایت مطلقه فقیه از اساس و پایه، متفاوت با حکومت مطلقه مصطلح است.

در ک صحیح مراد از ولایت مطلقه در گرو توجه به مقدمه زیر است:

ماهیت استنباط فقهی، کشف جعل و انشای شارع است. فقیه در مقام فتوا، نه حکمی را جعل می‌کند نه تنفیذ. فقیه با مراجعه به ادله، از این مسأله پرده برمی‌دارد که نماز عشار واجب است. این حکم یک تنفیذ دارد و آن خواندن نماز عشا بعد از نماز مغرب است. اقامه نماز عشا متوقف بر تعیین و امضا و تنفیذ فقیه نیست. در مواردی که حکم شرعی تنفیذهای متعدّد دارد، باز هم فقیه در تعیین نحوه تنفیذ این حکم نقشی ندارد. برای نمونه، حکم ازدواج در شریعت اسلامی، جواز - به معنای اعم - است. این حکم تنفیذهای متعدّدی دارد؛ یعنی فرد آزاد است که همسر خویش را از میان خانواده‌ها و طوایف و نژادهای مختلفی انتخاب کند. فقیه در انشای این جواز و در کیفیت و نحوه تنفیذ آن نقشی ندارد، بلکه فقط کشف این حکم شرعی وابسته به تلاش علمی او است. در نقطه مقابل، حکم حکومتی، دارای هر دو عنصر جعل و تنفیذ است. در

۱. قانون اساسی، اصل ۵۷.

مواردی به انشای حکم می‌پردازد و در مواردی حکم را تنفیذ هم می‌کند. برای نمونه، در موارد اقامه حدود الهی، بدون تنفیذ و حکم فقیه عادل، نمی‌توان حدّ الهی را بر مجرم جاری ساخت. اگر ولیّ فقیه، بنا به تشخیص مصلحت، خرید کالایی را ممنوع یا تجارت با کشوری را حرام اعلام کند و بر عکس، تجارت آن کالا را فقط با برخی کشورها مجاز اعلام کند، هم انشای حکم حکومتی کرده است و هم تنفیذ خاصّی را مورد الزام قرار داده است؛ زیرا تجارت یک کالای مباح، تنفیذهای متنوّع و متعدّدی دارد و می‌توان به انحای مختلف آن را به فروش رساند. تعیین موارد خاص، دخالت در تنفیذ یک حکم است.

نمونه دیگر از دخالت تنفیذی حاکم شرع، در موارد تراحم دو حکم شرعی بروز می‌کند. در اداره جامعه، مواردی پیش می‌آید که دو حکم شرعی در مقام اجرا، با هم تراحم پیدا می‌کنند و ترجیح یکی از آنها معادل با کنار زدن دیگری است. در این جا، ولیّ فقیه با تشخیص مورد اهم، حکم شرعی اهم را تنفیذ، و از تنفیذ حکم مهم جلوگیری می‌کند.

نکته بحث‌انگیز آن است که آیا ولیّ فقیه می‌تواند بدون آن که حکم شرعی اهم در کار باشد از تنفیذ یک حکم شرعی جلوگیری کند؟ یعنی در موردی که حکم الزامی شرعی - واجب یا حرام - وجود دارد، آیا حق دارد اگر مصلحت نظام اقتضا کرد، حکم حکومتی بر خلاف آن حکم الزامی و اوّلی شرعی انشا کند؟ برای مثال، مسلمانان را به طور موقت از رفتن به حجّ تمتّع منع کند. در این جا، دو نظریه اساسی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. مدافعان «ولایت مطلقه فقیه» به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند و مدافعان «ولایت مقیّده فقیه» چنین حقّی را برای فقیه عادل قائل نیستند.

مدافعان ولایت مقیّده فقیه، معتقدند که حیطة حکم حکومتی جایی است که الزامی شرعی در کار نباشد. ولیّ فقیه در صدور حکم حکومتی، مقید به چارچوب شرع است و نمی‌تواند تنها به استناد مصلحت - و بدون وجود تراحم - بر خلاف یک واجب یا

حرام شرعی، حکم حکومتی کند. از نظر آنان، قلمرو حکم حکومتی، احکام غیر الزامی و احکام الزامی تنها در صورت تراحم، و مواردی است که شرع مقدس در بیان حکم آن‌ها سکوت کرده است. در این موارد است که ولی فقیه می‌تواند با ابراز حکم حکومتی، خلأ قانونی را جبران کند. این سکوت و فقدان حکم اولی شرع، نه از سرِ نقص و اِهمال شریعت است، بلکه طبع قضیه، اقتضای سکوت از حکم الزامی را داشته است. به قول شهید صدر^۱:

طبیعت متغیر و متطور دسته‌ای از وقایع و نیازهای بشر، باعث می‌شود که منطقه الفراغ شرعی وجود داشته باشد که البته شارع آن را اِهمال نکرده است و زمامدار حکومت اسلامی باید حکم مناسب این مواضع را تشریع کند.^۱

مرحوم علام طباطبائی^۲ نیز از مدافعان ولایت مقیده فقیه است. از نظر ایشان مقررات اسلام به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم می‌شود:

بخش اول که مقررات ثابت اسلام است، با توجه به فطریات انسان و مشخصات ویژه او که اموری ثابت و غیر قابل تحول است، تنظیم شده و به نام شریعت اسلامی نامیده می‌شوند.

بخش دوم که مقرراتی قابل تغییر است و به حسب مصالح مختلف زمان‌ها و مکان‌ها اختلاف پیدا می‌کند، به عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر پیامبر اسلام و جانشینان و منصوبان از طرف او است که در شعاع مقررات ثابت دینی و بر حسب مصلحت وقت و مکان، آن‌ها را تشخیص داده و اجرا کنند. البته این گونه مقررات به حسب اصطلاح، دین و احکام و شرایع آسمانی محسوب نمی‌شوند. تصمیمات و مقرراتی که ولی امر برای پیشرفت فرهنگ و زندگی مردم وضع می‌کند، در عین لازم الاجرا بودن، شریعت و حکم خدایی شمرده نمی‌شود. اعتبار این گونه مقررات نیز طبعاً

۱. اقتصادنا، محمد باقر صدر، ص ۷۲۱.

تابع مصلحتی است که آن را ایجاب کرده است. اما احکام الهی، که متن شریعت است، برای همیشه ثابت و پایدار می‌ماند و کسی، حتی ولیّ امر نیز حقّ این را ندارد که آن‌ها را به مصلحت وقت تغییر دهد یا بنا به مصالحی الغا کند.^۱

در مقابل این دیدگاه، که ولایت عامّه فقیه را در چارچوب احکام شرعی محدود و مقید می‌داند، امام خمینی رحمه الله از نظریه ولایت مطلقه فقیه دفاع می‌کنند. بر اساس این نظر، حتی احکام الزامی شرع مانع صدور حکم حکومتی نمی‌شود و ولایت فقیه محدود و مقید به حصار شرع نیست و اگر مصلحت نظام اسلامی و جامعه مسلمین اقتضا کند، فقیه می‌تواند موقتاً و تا زمانی که مصلحت اسلام و مسلمین، که اهم از همه مصالح است، اقتضا می‌کند، حکم حکومتی صادر کند، هر چند آن حکم مخالف با یکی از احکام الزامی شرع باشد.

پس ولایت فقیه از جهت احکام شرعی محدود و مشروط و مقید نمی‌شود و مطلق است. ریشه این دیدگاه آن است که حکومت از نظر امام خمینی رحمه الله از احکام اوّلی اسلام است و حفظ نظام و حکومت اسلامی از اهمّ واجبات الهی و مقدم بر سایر احکام اوّلی اسلام است:

حکومت یا همان ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی اکرم صلی الله علیه و آله واگذار شده است، اهمّ احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعیّه الهیه تقدّم دارد. اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیّه الهی باشد، حکومت الهی و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام صلی الله علیه و آله باید یک پدیده بی‌مسما و بی‌محتوا باشد.... حکومت می‌تواند از هر امری، چه عبادی و چه غیر عبادی، که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، مادامی که چنین است، جلوگیری کند.^۲

۱. فرازهایی از اسلام، ص ۷۱ - ۸۰.

۲. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

صدور حکم حکومتی، منوط به وجود مصلحت حفظ نظام است. از نظر امام خمینی، اگر مصلحت حفظ نظام به درجه‌ای برسد که به نظر ولیّ فقیه با حکمی از احکام اولی شرع تراحم پیدا کند، هماره مصلحت حفظ نظام مقدّم و اَهمّ از ملاک و مصلحت آن حکم شرعی است و فقیه صاحب ولایت این حق را دارد که بر طبق مصلحت تشخیص داده شده عمل کند و اَهمّ را بر مهم، موقّتاً و مادامی که مصلحت باقی است، ترجیح دهد.

در پایان، ذکر این نکته لازم است که گرچه در اصل ۱۱۰ قانون اساسی، مواردی به عنوان وظایف و اختیارات ولیّ فقیه ذکر شده است، اما با توجّه به ولایت مطلقه فقیه، اختیارات وی محدود به این موارد نیست و دایره اختیارات او بر اساس مصالح جامعه اسلامی رقم می‌خورد.

چکیده

۱. امام خمینی رحمه الله حکومت و نظام اسلامی را از احکام اولی اسلام می‌دانند.
۲. از نظر ایشان حکومت، یکی از اجزای فقه نیست، بلکه همه فقه در خدمت حفظ نظام مسلمین است. از این رو، حفظ حکومت اسلامی از اهم واجبات الهی است.
۳. بر این مبنا، صدور حکم حکومتی، منوط به تحقق یکی از عناوین ثانوی نیست.
۴. حضرت امام در سال‌های نخست انقلاب، برای رعایت احتیاط، حق صدور حکم حکومتی و مخالف با ظواهر شرع را منوط به پیش آمد عناوین ثانوی دانسته بود.
۵. بحث ولایت مطلقه فقیه پیوند مستقیمی با بحث قلمرو صدور حکم حکومتی دارد.
۶. ولایت مطلقه فقیه را نباید با حکومت مطلقه مطرح در فلسفه سیاسی یکی دانست.
۷. در حکم حکومتی، هم عنصر تنفیذ و هم عنصر انشایی حکم وجود دارد، برخلاف افتا.
۸. لازمه ولایت مطلقه فقیه آن است که اگر مصلحت اقتضا کرد، فقیه عادل می‌تواند حتی برخلاف احکام الزامی شرع - وجوب و حرمت - تنفیذ و انشای حکم کند.
۹. ولایت مقیده فقیه به معنای آن است که فقیه فقط در دایره غیر الزامات شرعی، حق صدور حکم حکومتی دارد و ولایت او، مقید به عدم وجود الزامات شرعی است.
۱۰. از نظر امام خمینی رحمه الله، در موارد تزامم مصلحت حفظ نظام با ملاکات و مصالح هر حکم شرعی، همواره مصلحت حفظ نظام اهم و مقدم است.

پرسش

۱. نظر امام خمینی ره در باب جایگاه حکومت و رابطه آن با احکام شریعت

چیست؟

۲. مراد از ولایت مطلقه فقیه چیست؟

۳. ولایت مطلقه فقیه چه ارتباطی با بحث حکومت مطلقه دارد؟

۴. مراد از ولایت مقیده فقیه چیست؟

۵. در موارد تراحم مصلحت حفظ نظام با ملاکات احکام اولیه شرع، چه باید

کرد؟

درس بیست و نهم:

اهداف و وظایف حکومت دینی (۱)

یکی از وجوه تمایز یک نظام سیاسی از دیگر نظام‌های سیاسی، نگاه خاصی است که به جایگاه حکومت و وظایف و اختیارات و اهداف آن دارد. مکاتب و نظام‌های سیاسی مختلف، اهداف و وظایف متفاوتی را برای حکومت برمی‌شمارند؛ گرچه در پاره‌ای اهداف اشتراک نظر دارند. برقراری امنیت و نظم عمومی و دفع تجاوز و تعدی بیگانگان، از زمره اهدافی است که همه نظام‌ها سیاسی با هر گرایش و سلیقه بر خویش فرض می‌دانند.

امروزه در میان نظریه پردازان سیاسی و مشتغلان به فلسفه سیاسی، بحث‌های بسیار جدی در باب حیطه وظایف و اختیارات دولت وجود دارد. برخی از نظریه‌های سیاسی از «دولت حداقل» دفاع می‌کنند. اعتقاد عمومی این گونه فلسفه‌های سیاسی بر آن است که دخالت دولت در امور باید به حداقل ممکن کاهش پیدا کند. برای نمونه، لیبرال‌های کلاسیک قرن نوزدهم و نولبرالیسم^۱ معاصر در بُعد اقتصادی، خواهان دخالت هر چه کم‌تر دولت در بازار اقتصاد آزاد هستند. به اعتقاد آنان، ساز و کارهای موجود در بازار آزاد، بدون احتیاج به دولتی مداخله‌گر، تعادل اقتصادی را به ارمغان می‌آورد و دخالت

^۱..Neo Liberalism

دولت، نظم طبیعی اقتصاد و تجارت آزاد را برهم می‌زند. در نقطه مقابل، نظریه‌های سیاسی متمایل به سوسیالیسم، خواهان دخالت مستقیم دولت در امر اقتصاد و حتی تمرکز ارکان اقتصاد در دست دولت هستند. شکل رقیق شده این گرایش در برهه‌ای از تاریخ لیبرالیسم ظهور کرد. لیبرالیسم مدرن که از اوایل قرن بیستم تا دهه هفتاد آن قرن ادامه داشت از «دولت رفاه گستر» دفاع می‌کرد و خواهان مداخله دولت در بازار آزاد اقتصاد به جهت رونق بازار از یک سو و دفاع از اقشار آسیب‌پذیر و تأمین اجتماعی از سوی دیگر بود.

از اقتصاد که بگذریم، یکی از بحث‌های مهم فلسفه‌های سیاسی در زمینه نقش و وظیفه دولت در زمینه تأمین سعادت و اخلاق و معنویت است. آیا تأمین سعادت و رستگاری آحاد جامعه از زمره اهداف و وظایف دولت است؟

از گذشته، بسیاری از فلسفه‌های سیاسی به مقوله خیر و سعادت نگاه خاصی داشتند و نظریه پردازان سیاسی، نظام‌های سیاسی پیشنهادی خویش را بر محور خیر و سعادت طراحی می‌کردند و با تعریف خاصی که از خیر و سعادت ارائه می‌داند، نوع رژیم سیاسی و اهداف و کارکردهای آن را تعیین می‌کردند. در طی دو قرن اخیر، شاهد ظهور نگرش‌های سیاسی‌ای هستیم که نقش و وظیفه دولت را در این زمینه کاملاً نادیده می‌گیرند. براساس این تلقی‌های نو، مقولاتی نظیر خیر و سعادت، خارج از قلمرو و وظایف دولت است. دولت و حکومت باید به رفاه و امنیت بیندیشد و تأمین سعادت و خیر و اخلاق و معنویت را به خود مردم و تصمیم فردی هر یک از آحاد جامعه واگذار کند.

لیبرالیسم به شدت از این ایده دفاع می‌کند که این گونه امور به حیطه خصوصی افراد مربوط می‌شود. از این رو، دولت و حکومت، هیچ رسالتی در این زمینه ندارد، بلکه دخالت او در این مسائل، دخالت در حریم خصوصی، و نادیده گرفتن حقوق و آزادی‌های فردی است. وظایف دولت باید در چارچوب حقوق و آزادی‌های فردی

اعمال شود. از نظر لیبرال‌ها، اعلامیه جهانی حقوق بشر، که بر اساس اصول و ارزش‌ها و مبانی لیبرالی تنظیم شده است، چارچوب بسیار مناسبی برای تعیین اهداف و وظایف دولت است. رسالت دولت، دفاع از این چارچوب است و باید برای حفظ امنیت و صیانت مالکیت خصوصی و آزادی‌های فرهنگی، مذهبی، و اقتصادی بکوشد و خیر و سعادت و اخلاق را به خود افراد وانهد، تا هر کس به انتخاب خویش نوع زندگی خصوصی خویش را برگزیند و با تعریف خاص خود از سعادت و خیر، نوع زیستن خویش را انتخاب کند.

با توجه به این مقدمه، باید بررسی کرد که اسلام چه رسالت و هدفی را بر دوش حکومت قرار می‌دهد. نگاه اسلام به مقوله حکومت چیست؟ و چه جایگاه و رسالتی برای آن قائل است. ما این بررسی را در سه مرحله انجام می‌دهیم: نخست نگاه خاص اسلام به حکومت و شأن و جایگاه آن را بررسی می‌کنیم، سپس اهداف کلان دولت دینی را از نظر می‌گذرانیم، و سرانجام به وظایف جزئی تر حاکمان جامعه اسلامی اشاره خواهیم کرد.

ماهیت حکومت از نظر اسلام

در فصل دوم، در باب جایگاه رفیع امامت و زعامت سیاسی امت از نظر اسلام به تفصیل سخن گفتیم. مراد از بحث ماهیت حکومت در این جا، ذکر مجدد جایگاه و اهمیت آن نیست، بلکه می‌خواهیم بدانیم اسلام چه نگاهی به حکومت دارد و ماهیت آن را چه می‌داند؟

مراجعه به آیات و روایات، نشان می‌دهد که در بینش ارزشی اسلام، حکومت و تصدی مناصب و مقامات دنیوی به خودی خود ارزش و کمال نیست. حکومت، کشیدن بار امانت و مسؤولیت است. تحمل این بار مسؤولیت و امانت، نیازمند اهلیت و برخورداری از کمالات فردی خاصی است. به همین دلیل، در حاکم جامعه اسلامی، شرایط و ویژگی‌های

خاصی لحاظ شده است. از نظر اسلام، هر گونه مدیریّت و منصب اجتماعی به ویژه حکومت و امارت، امانت الهی است و امتیاز و ارزش و کمال محسوب نمی شود:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^۱

علی علیه السلام در نامه ای که به فرمانده سپاه اسلام در آذربایجان - اشعث بن قیس - می نگارد، تأکید می کند که حکمرانی و زمامداری وی در آن جا لقمه و طعمه ای شیرین برای تمتّع وی نیست، بلکه بار امانتی است که باید پاسخگوی آن باشد و اموال بیت المال در واقع مال خداوند است که باید نگاهبان امینی برای آن باشد:

إِنَّ عَمَلَك لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ، وَلَكِنَّهُ فِي غُنَّتِكَ أَمَانَةٌ، وَأَنْتَ مُسْتَرَعَى لِمَنْ فَوْقَكَ. لَيْسَ لَكَ أَنْ تَفْتَاتَ فِي رِعْيَةٍ، وَلَا تَخَاطِرَ إِلَّا يُوَثِّقُهُ، وَفِي يَدَيْكَ مَالٌ مِنْ مَالِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ) وَ أَنْتَ مِنْ خُرَّاتِهِ حَتَّى تَسَلِّمَهُ إِلَيَّ.^۲

در نامه دیگری به یکی از کارگزاران خویش، سوء استفاده از پست و مقام را خیانت، و به ابتذال کشاندن امانت الهی می داند:

فَقَدْ بَلَغَنِي عَنْكَ أَمْرٌ إِنَّ كُنْتَ فَعَلْتَهُ فَقَدْ أَسْخَطْتَ رَبَّكَ، وَ عَصَيْتَ إِمَامَكَ، وَأَخْزَيْتَ أَمَانَتَكَ.^۳

امیر المؤمنین علی علیه السلام حکومت و مناصب آن را امانتی می داند که خیانت در آن در درجه اوّل خذلان ابدی و سرافکنده گی در مقابل پروردگار را به دنبال دارد. در بینش اسلامی، مسؤولان حکومتی، در مقابل پروردگار و بار امانت الاهی ای که بر دوش گرفته اند پاسخگو هستند. امام علیه السلام به قاضی اهواز، رفاعه چنین نوشت:

۱. نساء (۴): آیه ۵۸.

۲. نهج البلاغه، ص ۳۶۶، نامه ۵.

۳. نهج البلاغه، ص ۴۱۲، نامه ۴۰.

اعلم يا رفاعه أنّ هذه الإمارة أمانة، فَمَنْ جعلها خيانة فعليه لعنة الله إلى يوم القيامة؛ وَمَنْ استعملَ خائناً فَإِنَّ مُحَمَّدًا ﷺ بَرِيءٌ مِنْهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.^۱

جلال الدین سیوطی در تفسیر خویش از حضرت علی علیه السلام چنین نقل می‌کند:

حقّ على الإمام أن يحكم بما أنزل الله وأن يؤدّي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحقّ على الناس أن يسمعوا له وأن يطيعوا، وأن يجيبوا إذا دعا.^۲

حکومت به خودیِ خود فاقد ارزش معنوی است و برای حاکم کمالی محسوب نمی‌شود، مگر آن‌که بتواند قدرت سیاسی را وسیله‌ای برای ادای مسؤولیت و امانت الهی قرار دهد. عبد الله بن عباس نقل می‌کند که هنگام خروج به سمت بصره در محلی به نام ذی‌قار نزد امیر مؤمنان علیه السلام رفتم که نعلین خود را پینه می‌زد. از من پرسید: «بهای این نعلین چند است؟»، گفتم: «ارزشی ندارد»، فرمود:

والله لاهی أحبّ إلیّ من امرتکم، إلّا أقیم حقّاً أو أدفع باطلاً.^۳

بنابراین، حکومت و زمامداری، زمانی دارای ارزش می‌شود که اهداف و رسالت‌های آن، جامعه عمل بپوشد و تلاش صاحبان اقتدار سیاسی در جهت تأمین آن اهداف سامان یابد.

اهداف حکومت دینی

مراجعه به منابع دینی به‌خوبی گویای این واقعیت است که اسلام اهداف حکومت را در برقراری رفاه و امنیت خلاصه نمی‌کند و مقولات مربوط به خیر و سعادت و معنویت جامعه اسلامی را نیز در دستور کار حاکمیت قرار می‌دهد. حکومت دینی باید

۱. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۵۳۱.

۲. الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۷۵.

۳. نهج البلاغه، ص ۷۶، خطبه ۳۳، در ارشاد مفید، ج ۱، ص ۲۴۷، همین حدیث با اندک تفاوتی نقل شده است.

بستر جامعه را برای زندگی مطلوب ایمانی و اخلاقی فراهم آورد و علاوه بر تأمین رفاه عمومی، به‌ویژه برای اقشار نیازمند، جانب فرهنگ دینی و نشانه‌های الهی را فرو نگذارد. اینک با استمداد از برخی آیات و روایاتی که رسالت‌ها و اهداف حکومت دینی را گوشزد می‌کند به پاره‌ای از این اهداف اشاره‌ای گذرا خواهیم داشت. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان این اهداف را به دو دسته اصلی تقسیم کرد: دسته نخست را اهداف معنوی و دسته دوم را اهداف دنیوی می‌نامیم. اهداف دنیوی حکومت دینی، اموری است که تا حد زیادی مورد توجه حکومت‌های غیر دینی نیز هست. اما اهداف معنوی حکومت دینی، اموری است که اختصاص به آن دارد و ماهیت حکومت دینی را از دیگر انواع حکومت متمایز می‌کند. ویژگی حکومت دینی، تعهد و التزامی است که به تأمین این گونه اهداف ابراز می‌کند.

الف) اهداف معنوی

مراد از اهداف معنوی حکومت دینی، تلاش‌هایی است که در جهت سالم‌سازی محیط اجتماع برای رشد و شکوفایی فطرت الهی آدمیان صورت می‌پذیرد. برخی از این تلاش‌ها از سنخ فرهنگ‌سازی و ارشادات و تبلیغات صحیح مذهبی است و برخی دیگر از سنخ تحقق عینی احکام و حدود الهی و پاک‌سازی محیط جامعه از آلودگی و تباهی است. در این‌جا، نخست نمونه‌هایی از آیات و روایات ناظر به اهداف معنوی حکومت دینی را از نظر می‌گذرانیم و آن‌گاه به دسته‌بندی این اهداف می‌پردازیم.

خداوند متعال بر کسانی که تمکّن و اقتداری در زمین پیدا می‌کنند، وظایف خاصی را گوشزد می‌کند که از جمله آن‌ها اقامه نماز و امر به معروف و نهی از منکر است:

﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾^۱

۱. حج (۲۲): آیه ۴۱.

إقامة قسط و عدل عدالت اجتماعی مورد تأکید فراوان اسلام است، و در نتیجه یکی از اهداف اساسی حکومت دینی محسوب می‌شود:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»؛^۱ «أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ».^۲

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ

تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ».^۳

ابو حمزه ثمالی از امام باقر (علیه السلام) درباره حق متقابل امام و مردم می‌پرسد و امام (علیه السلام) برقراری قسط و عدل را از زمره حقوق مردم بر امام ذکر می‌کند:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (علیه السلام) مَا حَقُّ الْإِمَامِ عَلَى النَّاسِ؟ قَالَ: «حَقُّهُ عَلَيْهِمْ أَنْ يَسْمَعُوا لَهُ وَيَطِيعُوا». قُلْتُ: فَمَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ؟ قَالَ: «يَقْسَمُ بَيْنَهُمْ بِالسُّوْيَةِ وَيَعْدِلُ فِي الرِّعْيَةِ...».^۴

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: «إِمَامٌ عَادِلٌ خَيْرٌ مِنْ مَطَرٍ وَابِلٍ».^۵

امام رضا (علیه السلام) اهداف معنوی و فرهنگی خاصی را در زمره رسالت‌های امام ذکر می‌کند:

وَالْإِمَامُ يُحِلُّ حَلَالَ اللَّهِ وَيَحْرِمُ حَرَامَ اللَّهِ وَيُقِيمُ حَدُودَ اللَّهِ وَيَذِبُ عَنْ دِينِ اللَّهِ وَيَدْعُو إِلَى سَبِيلِ رَبِّهِ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَالْحُجَّةِ الْبَالِغَةِ».^۶

علی (علیه السلام) در جملاتی خطاب به خداوند، ضمن بیان این نکته که در پذیرش حکومت بر مسلمین خواهان قدرت پست دنیوی و متاع بی‌ارزش دنیا نبوده است، اهداف

۱. نحل (۱۶): آیه ۹.

۲. شوری (۴۲): آیه ۱۵.

۳. نساء (۴): آیه ۵۸.

۴. کافی، ج ۱، ص ۴۰۵، باب ما يجب من حق الإمام على الرعية، ح ۱.

۵. غرر الحکم، آمدی، ج ۱، ص ۳۸۶، ح ۱۴۹۱.

۶. کافی، ج ۱، ص ۲۰۰، باب نادر جامع فی فضل الإمام و صفاته، ح ۱.

سه گانه ای را ذکر می کند که دو تا از آن ها از زمره اهداف معنوی محسوب می شود:

اللهم إنيك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسةً في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الخُطام، ولكن لَنرد المعالم من دينك، ونُظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك.^۱

اقامه حق و مبارزه با باطل نیز از زمره اهداف معنوی حکومت دینی است:

﴿يا داودُ إِنَّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾.^۲

چنان که گذشت، حضرت علی (علیه السلام) در سخن خویش با ابن عباس در ذی قار، بر اقامه حق و جلوگیری از باطل به عنوان هدفی که به حکومت کردن ارزش می بخشد، یاد می کنند. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) زمانی که معاذ بن جبل را به سرپرستی و اداره امور مردم یمن فرستاد، به او توصیه های مهمی کرد که برخی از آن ها ناظر به اهداف معنوی حاکمیت دینی است:

يا معاذ، علّمهم كتاب الله و أحسن أدبهم على الأخلاق الصالحة وأنزل الناس منازلهم خيرهم و شرهم... و أمت أمر الجاهلية إلّا ما سنّه الإسلام وأظهر أمر الإسلام كلّ، صغيرة و كبيرة، وليكن أكثرهمك الصلاة؛ فإنّها رأس الإسلام بعد الإقرار بالدين. و ذكر الناس بالله واليوم الآخر و اتبع الموعظة؛ فإنّه أقوى لهم على العمل بما يحبّ الله. ثمّ بثّ فيهم المعلمين، و اعبد الله الذي إليه ترجع، ولا تخف في الله لومة لائم.^۳

۱. نهج البلاغه، ص ۱۸۹، خطبه ۱۳۱.

۲. ص (۳۸): آیه ۲۶.

۳. تحف العقول، ص ۲۶.

چکیده

۱. یکی از وجوه تمایز حکومت دینی از دیگر اشکال نظام سیاسی، اهداف و وظایف خاصی است که این حکومت دنبال می‌کند.
۲. در دوران معاصر، به‌ویژه در حکومت‌های لیبرال - دموکراسی، از نظریه «دولت حداقل» و محدود کردن وظایف و اهداف دولت حمایت می‌شود.
۳. حکومت‌های لیبرال دموکراسی، مقولاتی نظیر خیر، سعادت، اخلاق و معنویت را مربوط به حریم خصوصی، و خارج از قلمرو اهداف و وظایف دولت می‌دانند.
۴. بررسی اهداف و وظایف حکومت دینی، منوط به ترسیم جایگاه آن از نظر اسلام است.
۵. حکومت از نظر اسلام، یک امانت و مسؤولیت خطیر است که برخورداری از آن هیچ امتیاز و منزلتی در پی ندارد.
۶. ارزش حکومت به ادای امانت الهی است و ادای امانت الهی منوط به پیاده کردن اهداف و وظایفی است که برای حکومت و صاحبان آن ترسیم شده است.
۷. اهداف حکومت دینی را می‌توان به دو دسته اصلی - اهداف معنوی و دنیوی - تقسیم کرد.
۸. در روایات و آیات، بر اهداف معنوی حکومت تأکید فراوان شده است.

پرسش

۱. اندیشه لیبرالیزم در باب اهداف و وظایف حکومت، چه نظری دارد؟
۲. سعادت و معنویت، چه جایگاهی در نظریه سیاسی معتقدان به لیبرال دموکراسی دارد؟
۳. ماهیت حکومت از نظر اسلام چیست؟
۴. مراد از اهداف معنوی حکومت دینی چیست؟

درس سیام:

اهداف و وظایف حکومت دینی (۲)

در درس گذشته، اهداف کلان حکومت دینی را به دو دسته مادی و معنوی تقسیم، و برخی آیات و روایات ناظر به اهداف معنوی را بیان کردیم. اهداف معنوی را می‌توان به شرح ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. اقامه حق و حق‌مداری در اجرای امور و امحای باطل و شرک و جاهلیت؛

۲. گسترش قسط و عدل؛

۳. اقامه حدود الهی؛

۴. تلاش برای تعلیم معارف الهی و گسترش فرهنگ عبودیت؛

۵. امر به معروف و نهی از منکر؛

۶. دفاع از دین الهی و تلاش برای گسترش دعوت به سوی توحید.

ب) اهداف دنیوی

مراد از اهداف دنیوی حکومت دینی، آن دسته از اهدافی است که به طور عقلایی انتظار می‌رود هر حکومت صالح مردمی به تأمین آن‌ها اهتمام داشته باشد. غرض از ذکر این اهداف، آن است که منابع دینی ما به امر معاش و رفاه و امنیت جامعه را بی‌مهری نکرده‌اند و در تعالیم اسلامی، آخرت‌گرایی در کنار عمران و آبادانی دنیوی مدّ نظر

اولیای دین بوده است. از این رو، در برشمردن اهداف حکومت دینی به امور مربوط به معاش و شؤون مختلف دنیوی نیز اشاره شده است. اهداف دنیوی حکومت دینی، همان اهدافی است که نوع حکومت‌های سکولار نیز ادّعی تأمین آن‌ها را دارند. در انتهای این بحث به تفاوت اساسی میان حکومت دینی و سکولار در تأمین این گونه اهداف اشاره خواهیم کرد.

در قرآن مجید بر لزوم حفظ امنیّت و اقتدار نظامی جامعه اسلامی تأکید شده است:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾.^۱

امام صادق (علیه السلام) نیز امنیّت و آبادانی را از زمره نیازهای عمومی مردم ذکر می‌کند که در هر جامعه‌ای باید تأمین شود: «ثلاثة أشياء يحتاج الناس طرّاً إليها: الأمن والعدل والخصب».^۲

حضرت علی (علیه السلام) در ابتدای عهدنامه خویش به مالک اشتر، هنگام اعزام او به ولایت مصر، به پاره‌ای از اهداف و رسالت‌های حکومتی اشاره می‌کند:

هذا ما امر به عبد الله على أمير المؤمنين مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه حين ولّاه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوها، واستصلاح أهلها وعمارة بلادها.^۳

حضرت امیر المؤمنین علی (علیه السلام) در یکی از خطبه‌های خود، حقوقی را برای مردم برمی‌شمارد که تأمین آن‌ها از زمره اهداف اساسی حکومت دینی تلقی می‌شود. از جمله

۱. انفاق (۸): آیه ۶۰.

۲. تحف العقول، ص ۲۳۶.

۳. نهج البلاغه، ص ۴۲۶ - ۴۲۷، نامه ۵۳.

این حقوق، گسترش تعلیم و تربیت و پرداخت سهم مردم از منابع مالی کشور است:
 أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ؛ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ، فَالْنَّصِيحَةُ
 لَكُنْ وَتَوْفِيرُ فَيْئُكُمْ عَلَيْكُمْ وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا.^۱
 ظلم ستیزی و حمایت از ستم دیدگان در مقابل تعدی قدرتمندان که از راه ظلم و
 تعدی بر ثروت و مکنّت خویش می‌افزایند، از اهداف مورد تأکید اسلام است. حضرت
 علی (علیه السلام) این امر را عهدی الهی بر گردن عالمان می‌داند و یکی از دلایل پذیرش خلافت
 را وفای به این عهد اعلام می‌کند:

لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ
 لَا يُقَارَوْا عَلَى كَيْفَةِ ظَالِمٍ وَلَا سَغَبِ مَظْلُومٍ، لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا.^۲
 حضرت علی (علیه السلام) در مقابل خوارجی که شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» سرمی‌دادند و به
 این وسیله، امارت و حکومت را انکار می‌کردند، فوایدی برای وجود حکومت
 برمی‌شمارد که در واقع اهدافی است که باید هر حکومتی به دنبال تأمین آن‌ها باشد.
 یکی از این اهداف، گرفتن حق ضعیفان و ستم‌دیدگان از اقویا و زورمندان است:
 «وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى».^۳

اصلاحات در شؤون مختلف جامعه نیز از اهداف حکومت دینی است: «إِنْ أَرِيدَ
 إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ».^۴ علی (علیه السلام) اصلاحات در بلاد را یکی از اهداف پذیرش
 خلافت ذکر می‌کند: «وَنُظْهِرُ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكِ، فَيَأْمَنُ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكِ».^۵

۱. همان، ص ۷۸ - ۷۹، خطبه ۳۴.

۲. همان، ص ۵۰، خطبه ۳.

۳. همان، ص ۸۲، خطبه ۴۰.

۴. هود (۱۱): آیه ۸۸.

۵. نهج البلاغه، ص ۱۸۹، خطبه ۱۳۱.

از آن چه گذشت، می‌توان اهداف دنیوی حکومت دینی را در امور زیر خلاصه کرد:

۱. برقراری امنیت؛
 ۲. تقویت بنیه دفاعی و حراست از مرزهای سرزمین اسلامی؛
 ۳. برقرار رفاه و ایجاد عمران و آبادانی؛
 ۴. اصلاحات در شؤون مختلف جامعه؛
 ۵. حراست از اموال عمومی و تقسیم عادلانه آن‌ها در جامعه؛
 ۶. گسترش تعلیم و تربیت؛
 ۷. تأمین اجتماعی و حمایت از اقشار ستم‌دیده و آسیب‌پذیر.
- اهداف دنیوی حکومت دینی، اهداف عامی است که هر حکومتی می‌تواند مدعی آن باشد. این اهداف برخاسته از جنبه عقلایی حکومت است و طرح و ذکر آن‌ها اختصاص به شریعت و دین ندارد. با وجود این، حکومت دینی در تأمین این گونه اهداف نیز با حکومت‌های غیر دینی و متعارف تفاوت دارد. این تفاوت از دو جهت است:
- نخست آن که اهتمام و توجه خاصی به برخی از این اهداف دارد، به گونه‌ای که در دیگر حکومت‌ها چنین اهمیتی مشاهده نمی‌شود. برای نمونه، می‌توان به بند ۵ و ۷ اشاره کرد. در روایات معصومان و سیره عملی پیامبر و علی علیه السلام در امر حکومت تأکید فراوانی بر مواسات با فقیران و ضعیفان و تهی‌دستان وجود دارد. و از سوی دیگر، به برخورداری عادلانه و مساوی اقشار مختلف جامعه از بیت المال تأکید شده است.
- تفاوت دوم در شیوه و روش تأمین این اهداف است. حکومت دینی، اهداف دنیوی حکومت را همراه با اهداف معنوی آن پی می‌گیرد و ابعاد عقلایی و دنیوی حیات جمعی را هم‌سو و هم‌جهت با رشد اخلاقی و معنوی و الهی جامعه سامان می‌دهد. برای نمونه، گرچه اصلاح امور و آبادانی از اهداف دنیوی و عام حکومت دینی است، اما این گونه اهداف در سایه توجه به اهداف معنوی و خاص حکومت دینی تأمین می‌شود؛

یعنی حاکمیت قسط و عدل است که زمینه‌ساز تحقق عینی این گونه اهداف دنیوی را فراهم می‌آورد. علی‌علیه می‌فرماید: «العدلُ يَضَعُ الْأُمُورَ فِي مَوَاضِعِهَا»؛^۱ «ما عُمِرَتْ الْبُلْدَانُ بِمِثْلِ الْعَدْلِ». ^۲ اساساً رفاه و امنیت، زمانی معنای واقعی خود را پیدا می‌کند که حیات اجتماعی بشر سرشار از اخلاق و معنویت و حاکمیت ارزش‌های الهی باشد. از این رو، تأمین و تحقق عینی اهداف معنوی حکومت دینی، بستر بسیار مساعدی برای تحقق عینی اهداف دنیوی و عام این حکومت فراهم می‌آورد.

وظایف کارگزاران حکومت دینی

تأمین همه جانبه اهداف مادی و معنوی حکومت دینی، مسئولیت و وظایف سنگینی را بر دوش حاکمان و کارگزاران این حکومت تحمیل می‌کند. تأکید اسلام بر اهداف معنوی خاص، سلوک فردی و مدیریت خاصی را از حاکمان جامعه اسلامی طلب می‌کند و این به نوبه خود از وجوه امتیاز حکومت دینی از سایر اقسام حکومت، محسوب می‌شود. در این جا به اجمال به پاره‌ای از این وظایف اشاره می‌کنیم:

۱. رعایت تقوای الهی

حکومت دینی، تقویت روح ایمان و تقوا و گسترش معارف الهی و قسط و عدل را هدف گرفته است. از این رو، لازم است کارگزاران چنین حکومتی از تقوا و عبودیت سهم وافر داشته باشند و در آشکار و نهان تقوای الهی پیشه کنند و گفتار و کردارشان با هم منطبق باشد. علی‌علیه در نامه‌ای به یکی از کارگزاران خویش چنین می‌نگارد:

أمره بتقوى الله فى سرائر أمره و خفیات عمله، حیث لا شاهد غیره ولا وکیل دونه. وأمره أن لا يعمل بشيء من طاعة الله فيما ظهر؛ فيخالف إلى غيره فيما

۱. بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۳۵۷، باب أحوال الملوك والأمراء، ح ۷۲.

۲. غرر الحکم، آمدی، ج ۶، ص ۶۸، ح ۹۵۴۳.

أَسْرَ. وَمَنْ لَمْ يَخْتَلَفْ سِرَّهُ وَعَلَانِيَتَهُ وَفَعَلَهُ وَمَقَالَتَهُ، فَقَدْ أَدَّى الْأَمَانَةَ وَأَخْلَصَ الْعِبَادَةَ.^۱

تقوا اقتضا می کند که حاکمان جامعه اسلامی در هر کاری فرمان الهی را در نظر گیرند، هوای نفس خویش را بر امر الهی مقدم ندارند. امام صادق (ع) با تقسیم پیشوایان به حقّ باطل، به این ویژگی به عنوان شاخص امامت حق اشاره می کنند:

إِنَّ الْأَئِمَّةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - إِمَامَان؛ قَالَ اللَّهُ (تَبَارَكَ وَتَعَالَى): ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ لَا بِأَمْرِ النَّاسِ، يَقْدُمُونَ أَمْرَ اللَّهِ قَبْلَ أَمْرِهِمْ. وَحُكْمُ اللَّهِ قَبْلَ حُكْمِهِمْ. قَالَ: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ إِلَى النَّارِ﴾ يَقْدُمُونَ أَمْرَهُمْ قَبْلَ أَمْرِ اللَّهِ وَحُكْمِهِمْ قَبْلَ حُكْمِ اللَّهِ، وَيَأْخُذُونَ بِأَهْوَائِهِمْ خِلَافَ مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ.^۲

۲. شایسته سالاری

حاکمان جامعه اسلامی باید در درجه اول، خود از افراد لایق و متعهد باشند و افراد شایسته را به کار بگمارند و مصلحت اسلام و مسلمین را بر هر رابطه و ضابطه دیگر مقدم بدانند. حضرت علی (ع) در عهدنامه خویش به مالک اشتر، او را به دقت و توجه خاصی در انتخاب عوامل حکومتی فرامی خواند و رعایت جوانب مختلف را به او یادآور می شود:

ثُمَّ انْظُرْ فِي أُمُورِ عَمَالِكَ فَاسْتَعْمِلْهُمْ اخْتِبَارًا، وَلَا تَوَلَّهِمْ مُحَابَاةً وَأَثَرَةً، فَإِنَّهُمَا جَمَاعٌ مِنْ شُعَبِ الْجَوْرِ وَالْخِيَانَةِ. وَتَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجَرُّبَةِ وَالْحَيَاءِ مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ وَالْقَدَمِ فِي الْإِسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ؛ فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقًا وَأَصَحُّ أَعْرَاضًا وَأَقْلَّ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَاقًا، وَأَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْرًا.^۳

۱. نهج البلاغه، ص ۳۸۲، نامه ۲۶.

۲. کافی، ج ۱، ص ۲۱۶، باب أَنَّ الْأَئِمَّةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِمَامَانٌ...، ح ۲.

۳. نهج البلاغه، ص ۴۳۴، ۴۳۵، نامه ۵۳.

ثُمَّ اخْتَر لِلْحَكَم بَيْن النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَّتِكَ فِي نَفْسِكَ، مِمَّنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورَ وَلَا تُمَحِّكُمُ الْخُصُومَ، وَلَا يَتِمَادِي فِي الزَّلَّةِ، وَلَا يَحْصُرُ مِنَ الْفَيْءِ إِلَى الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ.

۳. زهد و ساده‌زیستی

در درس گذشته اشاره کردیم که در نگرش اسلامی، حکومت یک امانت الهی پرمسئولیت است و هرگز امتیازی اجتماعی و زمینه‌ای برای کام‌جویی و ثروت‌اندوزی محسوب نمی‌شود. از طرف دیگر، حمایت از ضعیفان و تلاش برای ستاندن حق ضعیفان از توانمندان از اهداف نظام اسلامی است. بنابراین، لازم است که حاکمان و مدیران جامعه اسلامی درد آشنای فقیران و محرومان باشند و به لحاظ شیوه معیشت از آنان فاصله نگیرند. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ جَعَلَنِي إِمَامًا لِّخَلْقِهِ، فَفَرَضَ عَلَيَّ التَّقْدِيرَ فِي نَفْسِي وَمَطْعَمِي وَمَشْرَبِي وَمَلْبَسِي كَضَعَاءِ النَّاسِ، كِي يَقْتَدِيَ الْفَقِيرُ بِفَقْرِي وَلَا يَطْغَى الْغَنَى غِنَاهُ.^۱
مُعَلَّى بن خُنَيْس می‌گوید: با مشاهده وضعیّت معیشت و مکنت و تنعم بنی عباس، آرزو کردم که ای کاش امام صادق علیه السلام صاحب حکومت می‌شد تا ما در سایه زمامداری ایشان از وضعیت معیشتی بالاتر و رفاه و تنعم برخوردار شویم. حضرت در پاسخ فرمودند:

هيهات، يا معلی! أما والله أن لو كان ذاك ما كان إلا سياسة الليل وسياسة النهار ولبس الخسن وأكل الجشِب.^۲

۴. تساوی در حقوق اجتماعی

از دیگر وظایف صاحبان اقتدار در جامعه اسلامی، آن است که خود را برتر از

۱. کافی، ج ۱، ص ۴۱۰، باب سیره الإمام فی نفسه...، ح ۱.

۲. کافی، ج ۱، ص ۴۱۰، باب سیره الإمام فی نفسه...، ح ۲.

دیگر آحاد جامعه ندانند و در برابر قانون، خود را مساوی با دیگران بدانند. بنابراین، اگر خطایی از یک کارگزار حکومتی سر زد، باید مانند سایر افراد، مشمول حدود الهی و مجازات اسلامی شود.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

قال أمير المؤمنين لعمر بن الخطاب: «ثلاث إن حفظتهن وعملت بهن كفتك ما سواهن وإن تركتهن لم ينفعك شيء سواهن». قال: وما هن يا أبا الحسن؟ قال: «إقامة الحدود على القريب والبعيد، والحكم بكتاب الله في الرضا والسخط، والقسم بالعدل بين الأحمر والأسود».^۱

۵. تماس مستقیم با مردم

اسلام زمامداران را به انس و الفت با مردم و شنیدن سخنان آنان و مشورت با آنان دعوت می‌کند. این امر در عین حال که بزرگداشت مردم را در پی دارد، مسؤولان را با دردهای آنان آشنا می‌کند و بر وسعت دید آنان می‌افزاید:

﴿بما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾.^۲
 ﴿ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم﴾.^۳

حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر توصیه می‌کند که بین خود و مردم حاجب قرار ندهد که این امر سبب کم‌اطلاعی مسؤولان از وضعیت مردم می‌گردد و حق با باطل درمی‌آمیزد و امور بر آن‌ها مشتبه می‌شود:

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۲۱۲ - ۲۱۳، باب ۱، از ابواب آداب القاضی، ح ۲.

۲. آل عمران (۳): آیه ۱۵۹.

۳. توبه (۹): آیه ۶۱.

فلا تطولنَّ احتجاجک عن رعیتک؛ فإنَّ احتجاج الولاء عن الرعية شعبة من الضيق وقلة علم بالأمور، والاحتجاج منهم یقطع عنهم علم ما احتجبوا دونه...^۱

۶. فقرزدایی و تأمین اجتماعی

یکی از وظایف مهم حکومت دینی، فقرزدایی و تأمین مادی ضعیفان جامعه است. روایات زیادی در این باب وجود دارد که برای نمونه به دو فقره از آن‌ها اشاره می‌شود:

قال النبی ﷺ:

ما من غَريم ذهب بقریمه إلی والٍ من ولاة المسلمين واستبان للوالی عُسرتَه، إلّا برأ هذا المعسر من دینِه وصار دینُه علی والی المسلمين فیما یدیه من أموال المسلمين.^۲

حضرت علی (ع) با پیرمرد فقیری مواجه شد که گدایی می‌کرد. فرمود: این مرد کیست؟ یاران حضرت گفتند: نصرانی است. حضرت فرمودند: «استعملتموه، حتی إذا کبر وعجز مَنَعتموه؟ أنفقوا علیه من بیت المال».^۳

وظایف حاکمان جامعه اسلامی بسی فراتر از آن چیزی است که در این مختصر آمد. بدیهی است که هر یک از اهداف معنوی و دنیوی حکومت دینی، وظایف خاصی را بر عهده مسؤولان و زمامداران جامعه اسلامی قرار می‌دهد.

۱. نهج البلاغه، ص ۴۴۱، نامه ۵۳.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۴۰۰، ح ۱۵۷۲۳.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۶۶، باب ۱۹ از ابواب جهاد العدو، ح ۱.

چکیده

۱. اموری نظیر اقامه حق و امحای باطل، گسترش قسط و عدل، اقامه حدود الهی، امر به معروف و نهی از منکر، تعلیم معارف الهی، از مهم‌ترین اهداف معنوی حکومت دینی است.
۲. مراد از اهداف دنیوی حکومت دینی، آن دسته از اهدافی است که به طور عقلایی تحقق آن‌ها از حکومت‌ها انتظار می‌رود.
۳. ایجاد امنیت، دفاع از مرزها و برقراری رفاه و ایجاد آبادانی و گسترش تعلیم و تربیت و اصلاح شؤون مختلف جامعه از اهم اهداف دنیوی حکومت است که در آیات و روایات بر آن‌ها تأکید شده است.
۴. حکومت دینی از این ویژگی برخوردار است که اهداف دنیوی خویش را متناسب با اهداف معنوی خود تعقیب می‌کند.
۵. تأمین اهداف حکومت دینی، به‌ویژه اهداف معنوی آن، وظایف و مسؤولیت‌های خاصی را متوجه کارگزاران حکومت می‌کند.
۶. رعایت تقوای الهی، شایسته سالاری، زهد و ساده‌زیستی، و مساوات در برابر قانون و امتیازات اجتماعی از اهم وظایف کارگزاران حکومت دینی است.

پرسش

۱. پنج مورد از اهداف معنوی حکومت دینی را ذکر کنید.
۲. مراد از اهداف دنیوی حکومت دینی چیست؟
۳. برخی از اهداف دنیوی حکومت را که در روایات و آیات بر آن‌ها تأکید شده کدامند؟
۴. در تأمین اهداف دنیوی، حکومت دینی چه تفاوتی با سایر اقسام حکومت دارد؟
۵. علی علیه السلام در زمینه انتخاب عمال حکومتی، چه توصیه‌هایی به مالک اشتر دارند؟
۶. شمه‌ای از وظایف کارگزاران حکومتی را ذکر کنید.

درس سی و یکم: حکومت دینی و دموکراسی (۱)

یکی از مباحث مهم در فلسفه سیاسی اسلام، بررسی نسبت میان دین و دموکراسی است. در این بحث، پرسش‌ها و تردیدهای فراوانی وجود دارد. منشأ برخی از این تردیدها، تصوّر ناسازگاری ذاتی و غیر قابل حل، میان اصول و مبانی اسلام با اصول و مبانی حاکم بر دموکراسی است. برخی دیگر از منکران سازگاری حکومت دینی و دموکراسی، منشأ آن را در نظریه ولایت فقیه جست‌وجو می‌کنند. به گمان آنان، اسلام مخالفت ذاتی با دموکراسی ندارد، اما نظام ولایی و متکی بر ولایت فقیه را نمی‌توان با جمهوریت و دموکراسی آشتی داد. بنابراین، در یک طبقه‌بندی کلی با سه ایده اساسی مواجهیم:

الف) دیدگاهی که به امکان ترکیب حکومت دینی با دموکراسی معتقد است و تعهد به اسلام و تعالیم آن را مانعی بر سر راه مردم سالاری و مباشرت و مشارکت مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و اداری جامعه نمی‌بیند. نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن بر اساس این دیدگاه و ایده سیاسی شکل گرفته است.

ب) دیدگاهی که تقابل ذاتی میان اسلام و دموکراسی می‌بیند و بر آن است که اسلام از پایه و اساس، ناسازگار با مردم سالاری است. از این رو، نه تنها حکومت ولایی

و نظریه سیاسی ولایت فقیه بلکه هر مدل دیگری از حکومت دینی که مرجعیت اسلام را بپذیرد و به تعالیم و آموزه‌های آن متعهد باشد، نمی‌تواند یک حکومت مردم سالاری و دموکراتیک باشد.

ج) نظریه‌ای که از اساس منکر امکان سازگاری دین و دموکراسی نیست، بلکه مشکل را در خصوص نظام مبتنی بر ولایت فقیه می‌بیند. بر اساس این نگرش، جمع میان اعتقاد به ولایت فقیه و التزام به دموکراسی ممکن نیست و ایده جمهوریّت، هرگز با ایده حکومت ولایی قابل جمع نیست و در حکومت مبتنی بر ولایت فقیه، نمی‌تواند جمهوریت و مردم سالاری داشت. اعتقاد به جمهوریت در کنار اعتقاد به ولایت فقیه، اعتقاد به دو امر متناقض است.

پیش از داوری در باب این سه دیدگاه و طرح تفصیلی دیدگاه مخالفان حکومت دینی مردم سالار، مناسب است که آشنایی بیش‌تری با ماهیت دموکراسی پیدا کنیم.

ماهیت دموکراسی

دموکراسی کلمه‌ای یونانی است که از دو واژه Demo به معنای مردم و Cracy به معنای حکومت ترکیب یافته است. حکومت مردم یا مردم سالاری به معنای دقیق آن، یک آرمان دست‌نیافتنی است؛ زیرا در جوامع پیچیده کنونی که هر روز ده‌ها تصمیم کلان اجتماعی گرفته می‌شود و قوانین متعددی در عرصه‌های مختلف در نهادهای مختلف حکومتی وضع می‌شود، ممکن نیست که تمامی این تصمیمات و وضع قوانین به صورت مستقیم و مباشر به دست مردم انجام پذیرد. پس به ناچار در حکومت‌های موسوم به دموکراسی، افرادی به نمایندگی و وکالت از طرف اکثریت، زمام امور را به دست می‌گیرند و عملاً این دسته از افراد که حکومت می‌کنند نه مردم. البته در دولت - شهرهای یونان باستان، بسیاری از تصمیم‌ها در میدان شهر و با حضور و اعلام نظر مردم صورت می‌گرفته است که در آن‌جا نیز همه مردم حق رأی و اظهار نظر نداشته‌اند؛ زیرا

زنان و بردگان حق رأی نداشتند.

کلمه دموکراسی، واژه‌ای انعطاف‌پذیر، و تلقی‌ها و تفاسیر متنوعی از آن قابل ارائه است. شاهد این مدعا آن است که گروه‌های فکری متفاوت، با اندیشه‌های کاملاً متضاد و متخالف، از دموکراسی حمایت می‌کنند. سوسیالیست‌ها، لیبرال‌ها، محافظه‌کاران و حتی فاشیت‌ها از دموکراتیک بودن دم می‌زنند و دموکراسی حقیقی را در خود مجسم می‌یابند. این واقعیت که از مدل‌های مختلفی نظیر سوسیال - دموکراسی، لیبرال - دموکراسی، دموکراسی صنعتی، دموکراسی تکثرگرا سخن به میان می‌آید، نشان‌دهنده عدم وجود تلقی بسیط و یکسان و واحد از دموکراسی است.

دموکراسی معنایی سیال دارد. در بیش‌تر نقاط دنیا، دموکراسی با تفاوت‌های فراوانی تحقق یافته و با ایدئولوژی‌های سیاسی، مختلفی همساز و همراه شده است. این امر نشان می‌دهد که دموکراسی، مضمون واحد و مورد توافق همگان ندارد و با پیچیدگی‌ها و تحولات اجتماعی حوامع مختلف، سیمای مختلفی به خود گرفته است. امروزه به علت این که دموکراسی از بار معنایی مثبتی برخوردار است، بسیاری از رژیم‌های سیاسی خود را دموکراتیک می‌نامند، حتی اگر نقش مردم سالاری واقعی در حکومت آن‌ها اندک باشد.

تفاسیر متنوع از دموکراسی، مانعی از دسته‌بندی نگرش‌های موجود در باب دموکراسی نیست، در یک تقسیم‌بندی کلی، دو نگرش اصلی به دموکراسی وجود دارد: نگاه ارزشی و روشی. نگاه ارزشی به دموکراسی بر آن است که انتخاب اکثریت، همواره به معنای انتخاب خیر جامعه و برگزیدن گزینه حق است. در مواردی که به آرای عمومی مراجعه می‌شود با این روش حق از باطل تمیز داده می‌شود. بنابراین، دموکراسی می‌تواند راه حل مناسبی برای چگونه زیستن اجتماعی تلقی شود و سعادت جامعه در گرو انتخاب اکثریت است. دموکراسی کلاسیک، که همان نگاه قرن هجدهمی به

ویژگی‌های حکومت دینی و پاسخ برخی شبهه‌ها / ۳۰۷

دموکراسی است، بر این نگرش به دموکراسی استوار بود و هم اکنون نیز گروهی از همین زاویه به دموکراسی می‌نگرند و رأی اکثریت را شاخص و معیار تشخیص حق از باطل می‌شمارند و به خواست و رأی اکثریت به دیده ارزشی می‌نگرند و حقانیت و درستی را در آن جست‌وجو می‌کنند. ریشه و منشأ چنین نگرشی استدلال زیر است:

روشن است که هر فرد در زندگی شخصی خویش به دنبال منفعت و خیر فردی خود است و در هر انتخاب و تصمیمی در عرصه‌های مختلف زندگی خویش به دنبال بهترین و درست‌ترین گزینه‌ها است. به تعبیر دیگر، مردم در حیات فردی خویش سودانگار هستند و خیر فردی خویش را جست‌وجو می‌کنند. در حیات جمعی نیز، انتخاب اکثریت انتخاب مفیدترین و صحیح‌ترین راه است؛ زیرا مردم بهترین داور منافع خویشند و نفع عمومی برآیند و سرجمع تشخیص‌های فردی است. هر فرد، با رأی خویش در باب امور کلان اجتماعی، نفع و مصلحت جامعه را به تشخیص خویش تعیین کرده است و رأی اکثریت نمایانگر اراده عمومی در تشخیص و تعیین منفعت و خیر جامعه است. بنابراین، هر واقعه و حادثه اجتماعی به آسانی به خ و ب و بد یا نافع و مضر، طبقه‌بندی می‌شود و اراده عمومی که در رأی اکثریت متبلور می‌شود، بهترین کاشف این خوب و بد و مفید و مضر است.

نگاه روشی به دموکراسی، آن را صرفاً راه و روشی برای حلّ منازعات اجتماعی و شیوه‌ای برای توزیع و دست به دست شدن قدرت سیاسی می‌داند. تجربه عقلایی بشر در طی قرون و اعصار به این نتیجه رسیده است که دموکراسی شیوه خوبی برای تعیین حاکمان و صاحبان قدرت است. به جای آن که احزاب و رهبران سیاسی و مدعیان و خواستاران قدرت با شیوه‌هایی نظیر جنگ و ترور و منازعات دامن‌دار و وحدت شکن، قدرت سیاسی را میان خویش توزیع و دست به دست کنند، راه معقول‌تری وجود دارد و آن مراجعه به آرای عمومی جهت تشخیص حزب حاکم یا نمایندگان مجلسی و مانند آن است. در دموکراسی به عنون روش، دیگر گمان نمی‌رود که رأی اکثریت معیار خوب و

بد و درست و نادرست است. چه بسا منتخب مردم یا حزب حایز اکثریت، عملاً در مسیر سعادت و مصلحت جامعه گام برندارد و انتخاب اکثریت دلیل بر حقانیت و درستی آن انتخاب نیست.

در دنیای معاصر، نگاه ارزشی به دموکراسی در میان صاحب نظران جایگاهی ندارد. دیگر کسی گمان نمی برد که انتخاب اکثریت، لزوماً به معنای انتخاب خیر جامعه و بهترین است. نازیسم آلمان و فاشیسم ایتالیا و کمونیسم روسیه و بلوک شرق بر اساس رأی اکثریت یا انقلاب و خواست اکثریت به قدرت رسیدند و در عمل اختناق و فجایع انسانی فراوانی روا داشتند.

پس از روشن شدن اجمالی ماهیت دموکراسی، نوبت به بررسی دیدگاهی می رسد که به تقابل و ناسازگاری بنیادین و اساسی اسلام و دموکراسی معتقد است.

ناسازگاری ذاتی اسلام و دموکراسی

برخی معتقدند که دموکراسی مبتنی بر اصول و مبانی خاصی است و نگاه ویژه ای به انسان و جامعه و سیاست دارد و اهداف و آرمان های خاصی را دنبال می کند. این اصول و مبانی و اهداف، با تعالیم اسلامی و مبانی و اصول حاکم بر این تعالی ناسازگار است:

جمع اسلام و دموکراسی به دلایلی که خواهد گذشت، قابل قبول نیست و اصلاً امکان جمع اسلام و دموکراسی وجود ندارد، مگر این که اسلام کاملاً سکولار شود. یکی از اصول نظری دموکراسی، جایز الخطا دانستن انسان است. این اصل، خود مبتنی بر اصل دیگری است که انسان را موجودی مختار و انتخابگر می داند. خطا و اشتباه و بیراهه روی، لازمه اصل انتخابگری انسان است.... مهم ترین محل تجلی انتخابگری انسان، دنیای فکر و اندیشه و عقاید است. برای انسان باید این امکان وجود داشته باشد که آزادانه با آرا، افکار، و اندیشه های متعارض روبه رو شود و آزادانه دست به انتخاب بزند.

او در انتخاب «دینی از ادیان» یا «بی‌دینی» آزاد است. به دلیل روشن نبودن حقیقت و پخش آن در میان کل بشریت، هر انتخابی، ترکیبی است از حقیقت و غیر حقیقت... یکی از مبانی معرفت شناختی دموکراسی، ناروشن بودن حقیقت و پخش آن در میان کل بشریت است، اما اگر مکتبی یا دینی خود را مظهر حق و حقیقت بداند و دیگر ادیان را تجلی کفر و شرک و ضلالت بداند، دیگر جایی برای حکومت دموکراتیک باقی نخواهد گذاشت. اسلام به استناد آیات قرآن، خود را تنها دین درست بر حق می‌داند. آیات زیر، صراحتاً با دموکراسی تناقض دارد: «مَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ»^۱، «مَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ»^۲. آیات ابتدای سوره توبه نیز از جمله مواردی است که با انتخابگری انسان تعارض دارد.

در این استدلال، به طور مشخص، دو مبنای اصلی برای دموکراسی در نظر گرفته شده است: مبنای نخست، «تکثرگرایی معرفت‌شناختی» است. مراد از نسبی‌گرایی و تکثرگرایی معرفت‌شناختی آن است که آدمیان راهی به سوی کشف حقیقت ندارند و حق از باطل، قابل تشخیص روشن و آشکار نیست. هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی آن باشد که فکر و اندیشه و اعتقاد و دین او حق است و دیگر افکار باطل است. حق و باطل نسبی است و هر دین و اعتقاد و فکری ممکن است از حقیقت نیز برخوردار باشد و باطل محض و حق محض وجود ندارد. این شکاکیت و نسبی‌گرایی معرفتی، به همه افکار و عقاید و اندیشه‌ها به دیده یکسان می‌نگرد و به همه آن‌ها رسمیت و اعتبار می‌بخشد. بنابراین، به نوعی تکثرگرایی - پلورالیسم - معتقد می‌شود. لازمه این تکثرگرایی معرفتی آن است که ترجیح و تقدّم یک فکر و مذهب و ایده را نمی‌توان با منطق و استدلال اثبات کرد، بلکه انسان‌ها هستند که از میان آرا و مذاهب و افکار مختلف و متکثر، یکی را انتخاب

۱. یونس (۱۰): آیه ۳۲.

۲. آل عمران (۳): آیه ۸۵.

می‌کنند. پس به جای دعوت به ترجیح حق بر باطل و درست بر نادرست، باید زمینه انتخاب آزاد را فراهم ساخت؛ زیرا حق از باطل و صواب از ناصواب، قابل تشخیص نیست.

از همین جا به اصل و مبنای دوم یعنی «آزادی اندیشه و بیان و امکان انتخاب آزاد عقاید و افکار». آزادی مطلق اندیشه و بیان و انتخاب، که همان «انتخابگری مطلق» است، ریشه در تکثر گرایی معرفتی - اصل اول - دارد؛ زیرا اگر ما به امکان تشخیص حق از باطل باور داشته باشیم، دیگر معنا ندارد که به انتخابگری مطلق فتوا دهیم. هیچ عاقلی نمی‌پذیرد که با وجود تشخیص حق از باطل او را به سمت انتخاب میان حق و باطل دعوت کنیم؛ زیرا انتظار معقول و طبیعی آن است که پس از تشخیص حق، از آن پیروی شود.

بر اساس این استدلال، حکومت دینی با دموکراسی سازگار نیست؛ زیرا حکومت دینی متعهد به اسلام است و نه تنها حقانیت اسلام را پذیرفته است، بلکه آن را مرجع خویش در وضع قوانین و تصمیم‌گیری و دیگر شؤون سیاسی جامعه قرار داده است. پس چگونه می‌توان در عین پایبندی به اسلام، به دموکراسی نیز پایبند بود؛ دموکراسی‌ای که به اقتضای دو مبنای اصلی آن تفاوتی میان اسلام و دیگر مذاهب و اندیشه‌ها قائل نیست و بر این باور است که اسلام از جهت حقانیت و اعتبار مزیتی بر سایر مذاهب ندارد.

در درس آینده به نقد و بررسی این دیدگاه خواهی پرداخت.

چکیده

۱. در مقابل دیدگاهی که به امکان سازگاری میان حکومت دینی و دموکراسی معتقد است، برخی به ناسازگاری ذاتی اسلام و دموکراسی و برخی دیگر به تقابل و ناسازگاری میان ولایت فقیه و جمهوریت و دموکراسی معتقدند.
۲. دموکراسی به معنای واقعی کلمه، یعنی حکومت مردم، آرمانی دست نیافتنی است.
۳. تفاسیر و تلقی‌های متفاوتی از دموکراسی وجود دارد و اساساً این واژه انعطاف‌پذیر است.
۴. تفاسیر متنوع از دموکراسی را می‌توان به دو نگرش کلی طبقه‌بندی کرد. نگرشی که آن را صرفاً یک روش اداره‌شؤون اجتماعی می‌داند و نگرشی که نگاه ارزشی به آن دارد.
۵. نگرش ارزشی، انتخاب اکثریت را مرادف با انتخاب خیر و سعادت جامعه می‌داند. بنابراین، چگونه زیستن باید بر اساس خواست اکثریت رقم بخورد.
۶. در دنیای معاصر، نگاه ارزشی به دموکراسی، رنگ باخته است و مدافعان اندکی دارد.
۷. به زعم برخی، منشأ ناسازگاری میان اسلام و دموکراسی، دو اصل مبنایی دموکراسی است.
۸. تکثرگرایی معرفت‌شناختی و حق‌انتخابگری مطلق، دو مبنای اصلی دموکراسی است.
۹. اسلام به حقانیت تعالیم خویش تأکید دارد. پس به تکثر حقیقت و آمیختگی حق با باطل معتقد نیست و حق را از باطل قابل تشخیص می‌داند.

پوشش

۱. سه نظریه اصلی در باب نسبت حکومت دینی با دموکراسی چیست؟
۲. چرا دموکراسی به معنای واقعی آن ایده‌ای آرمانی است؟
۳. مراد از نگاه ارزشی به دموکراسی چیست؟
۴. مراد از روشی دانستن دموکراسی چیست؟
۵. دلیل بر تقابل ذاتی میان اسلام و دموکراسی کدام است؟
۶. مراد از تکثرگرایی معرفت‌شناختی چیست؟

درس سی و دوم: حکومت دینی و دموکراسی (۲)

در درس گذشته به تفصیل دیدگاهی را که به ناسازگاری ذاتی اسلام و دموکراسی باور داشت از نظر گذراندیم. اکنون به نقد و بررسی این دیدگاه می پردازیم.

امکان سازگاری دین و دموکراسی

پیش از این اشاره کردیم که تفسیر واحدی از دموکراسی وجود ندارد و به مقوله دموکراسی نگرش های متفاوتی می توان داشت. آنچه در تبیین ناسازگاری ذاتی میان اسلام و دموکراسی عرضه شد، مبتنی بر نگرش خاصی به دموکراسی یعنی «دموکراسی تکثرگرا» است و صد البته چنین تفسیری از دموکراسی با اسلام و هر مکتبی که اموری را حق و صواب می پندارد و از شکاکیت و نسبی گرایی فاصله می گیرد، ناسازگار است. دموکراسی، تفاسیر مختلفی دارد و برخی از آنها مبتنی بر دو اصل و مبنای یادشده در استدلال فوق نیست. برای نمونه، نگرشی که دموکراسی را صرفاً روشی برای توزیع قدرت سیاسی و شیوه ای کارآمد در اداره امور جامعه می داند، توقف و ابتنای بر تکثرگرایی معرفتی و انتخاب گری مطلق ندارد.

دموکراسی به عنوان یک روش را می توان در چارچوب های خاصی محدود کرد.

یعنی اصول و مبانی خاصی را به عنوان امور حق و صواب پذیرفت و آن‌گاه دموکراسی را در چارچوب حفظ این اصول و ارزش‌ها به کار بست. در چنین تصویری از دموکراسی، اولاً، نسبی‌گرایی و تکثرگرایی معرفتی به کنار نهاده شده است؛ زیرا به حقانیت و درستی آن چارچوب اعتقاد پیدا کرده‌ایم. ثانیاً، انتخابگری افراد، مطلق نیست، بلکه مقید است؛ زیرا در چنین نگرشی به دموکراسی، افراد نمی‌توانند چیزی که متضاد و مخالف با آن چارچوب‌ها و اصول و مبانی پذیرفته شده است، انتخاب کنند. پس چنین تصویری از دموکراسی، هیچ توقفی بر آن دو اصل - تکثرگرایی معرفتی و انتخابگری مطلق - ندارد.

از قضا، دموکراسی‌های لیبرال بر اساس همین تلقی از دموکراسی شکل گرفته است. لیبرال‌های نخستین در ابتدای طرح دموکراسی و اعتبار انتخاب اکثریت، چنان روی خوشی به آن نشان نمی‌دادند؛ زیرا از این مسأله هراس داشتند که چه‌بسا رأی اکثریت به هدم و حذف ارزش‌ها و اصول لیبرالی منتهی شود. لیبرال‌ها عمیقاً به اصول لیبرالی نظیر احترام به مالکیت خصوصی و آزادی تجارت و بازار اقتصاد آزاد، تسامح و تساهل و آزادی‌های مذهبی و آزادی اندیشه و بیان باور داشتند. از این رو، می‌خواستند دموکراسی را در چارچوب این اصول و ارزش‌ها مهار کنند، به گونه‌ای که خواست و رأی اکثریت نتواند برخی از این اصول را کنار زند. بنابراین، میان اعتقاد به حقانیت لیبرالیسم و درستی اصول و ارزش‌های آن، با دموکراسی ناسازگاری نیست و می‌توان دموکراسی به عنوان یک روش را مقید در چارچوب اصول و ارزش‌های لیبرالی تصور کرد و از لیبرال دموکراسی سخن راند.

حال که چنین است، چه اشکالی وجود دارد که ما دموکراسی روشی را در چارچوب اصول و مبانی اسلامی محصور کنیم و بگوییم در تعیین صاحبان اقتدار سیاسی به آرای عمومی مراجعه می‌کنیم و مردم با رأی خویش نمایندگان برای مجلس قانون‌گذاری انتخاب می‌کنند اما منتخبان مردم حق ندارند برخلاف ارزش‌های اسلامی

تصمیم‌گیری و وضع قانون کنند. انتخاب اکثریت و آرای مردم، تا وقتی محترم است که به حریم چارچوب‌های اعتقادی و مقبول تعرض نکند. بنابر این، همان‌طور که لیبرالیسم، دموکراسی را در چارچوب خودش مهار می‌نماید، اسلام نیز دموکراسی را در چارچوب خود محصور می‌کند. پس می‌توان دموکراسی و جمهوریت را با اسلام سازگار کرد و نظام سیای جمهوری اسلامی نمونه عملی چنین سازشی است. قانون اساسی ما، در عین حال که به حاکمیت ملی و جمهوریت نظام و لزوم مراجعه به آرای عمومی در توزیع قدرت سیاسی تصریح کرده است، این حاکمیت را همسو با حاکمیت الهی و مرجعیت تعالی نورانی اسلام دیده، و حاکمیت ملی را در چارچوب حاکمیت الهی خواسته است.

ناسازگاری ولایت فقیه با دموکراسی

در درس گذشته اشاره کردیم که دیدگاهی به تقابل و ناسازگاری نظریه ولایت فقیه با جمهوریت معتقد است. اساس این دیدگاه بر تحلیلی خاص از ولایت فقیه استوار است. تحلیلی که ولایت فقیه را از باب قیومیت و ولایت بر قاصران و محجوران می‌داند. این دیدگاه معتقد است که جمع میان نظام ولایت فقیه با دموکراسی، جمع میان متناقضان است و قانون اساسی که میان جمهوریت و ولایت فقیه جمع کرده است، دچار مشکل منطقی لا ینحلّی است؛ زیرا بین دو امر کاملاً ناسازگار و متنافی جمع کرده است: در جمهوری اسلامی، برای انتخاب خبرگان رهبری به آرای عمومی مراجعه می‌شود. معنای این گونه مراجعه به آرای اکثریت این است که در نهایت امر، این خودِ مردمند که باید رهبر و ولیّ امر خود را تعیین کنند، همان مردمی که در سیستم ولایت فقیه، همه، همچون صِغار و مجانین و به اصطلاح فقهی و حقوقی و قضایی «موّلی علیهم» فرض شده‌اند. اگر به راستی موّلی علیه شرعاً یا قانوناً بتواند ولیّ امر خود را تعیین و انتخاب کند، او دیگر بالغ و عاقل است و طبیعتاً دیگر موّلی علیه نیست تا نیاز به ولیّ امر داشته باشد. و اگر به راستی موّلی علیه است و نیاز به ولایت ولیّ امر دارد، پس چگونه

می تواند پای صندوق انتخابات رفته و ولایت امر خود را گزینش کند. همان طور که ملاحظه می شود، تکیه اصلی این استدلال بر وجود تناقض در باب شأن و منزلت مردم در قانون اساسی جمهوری اسلامی است؛ زیرا پیش فرض جمهوریت و دموکراسی آن است که آحاد مردم رشید و صاحب اختیار و انتخابگر هستند و می توانند در تعیین سرنوشت سیاسی خویش سهیم باشند و رأی انتخاب آن ها معتبر است. از سوی دیگر، پیش فرض ولایت فقیه آن است که مردم موکلی علیه و غیر رشید، و برای اداره امور خویش نیازمند قیّم و ولی هستند. بنابر این، این دو پیش فرض در باب شأن و منزلت مردم با یکدیگر غیر قابل جمع است؛ زیرا امکان ندارد که مردم در زمانی که رشید و مختار محسوب می شوند، موکلی علیهم و غیر رشید نیز باشند. بر اساس این تحلیل، جمع میان جمهوریت و دموکراسی با ولایت فقیه در قانون اساسی، کنار هم قرار دادن دو مطلب متناقض است.

پاسخ به شبهه

منشأ شبهه ناسازگاری ولایت فقیه با دموکراسی و جمهوریت، سوء تفسیر ماهیت ولایت فقیه است. در درس پانزدهم و شانزدهم این نکته آشکار شد که ولایت فقیه از سنخ ولایت بر محجوران و قاصران نیست، بلکه از سنخ ولایتی است که نبی اکرم ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام بر امت دارند. بنابر این، به مدد تفسیر واقعی ولایت فقیه، این نکته آشکار می شود که پیش فرض ولایت فقیه، غیر رشید و محجور دانستن مردم نیست. پس از این جهت مشکلی با جمهوریت و اعتنا به آرای عمومی ندارد.

در پایان بحث از حکومت دینی و دموکراسی، ذکر این نکته مناسب است که گرچه دموکراسی روشی مقبول در عرصه حیات سیاسی و اجتماعی است، اما در باب فواید آن نباید اغراق کرد؛ زیرا این پدیده و روش نوظهور با آفات زیادی روبه رو است که به اختصار به پاره ای از آن ها اشاره می شود.

آفات دموکراسی

اساس و جوهر دموکراسی، مشارکت مردم و استفاده از آرا و نظریات آنان در اداره جامعه و شؤون مختلف آن است. اما به دلایل متعددی، حکومت‌هایی که امروزه به حکومت دموکراتیک موسومند، از این هدف فاصله گرفته‌اند و در بسیاری از این حکومت‌ها، آنچه در واقع جریان دارد، نمایشی از دموکراسی واقعی است. دموکراسی فقط به این معنا است که مردم می‌توانند کسانی را که بر آن‌ها حکومت می‌کنند، بپذیرند یا رد کنند و در واقع سیاستمداران هستند که حکومت می‌کنند.

یکی از آفات و مشکلات جدی دموکراسی در تمام اشکال و صور آن، به نقش مردم بازمی‌گردد. آحاد مردم، معمولاً با مسائل سیاسی و اجتماعی غیر مسئولانه برخورد می‌کنند. مردم در امور شخصی خویش نظیر ازدواج و خرید منزل و اتومبیل به غایت دقت و وسواس به خرج می‌دهند و می‌کوشند که مفیدترین و بهترین گزینه را داشته باشند، اما در امور اجتماعی و سیاسی به تسامح برگزار می‌کنند. رأی‌دهندگان عموماً دقت لازم را مبذول نمی‌دارند و از این رو زمینه مساعدی برای ضربه‌های عاطفی و تبلیغی دارند و مستعد پذیرش تأثیر نیروهای داخلی و خارجی هستند.

آفت دیگر آن است که بهره‌گیری رو به تزاید احزاب و سیاستمداران از فنون تبلیغاتی، اصالت تأثیرگذاری مردم در توزیع قدرت سیاسی و نظارت مردم بر دولت‌ها و صاحبان قدرت را دچار تردید جدی می‌کند. در عالم سیاست، ما با «اراده عمومی و مردمی اصیل» روبه‌رو نیستیم، بلکه بیش‌تر با «اراده مصنوعی و ساختگی» مواجهیم. اراده عمومی در دموکراسی‌های موجود، به جای آن که عامل اساسی و نیروی محرکه سیاست باشد، محصول و نتیجه فرایند فعالیت تبلیغاتی و سیاسی گروه‌های خاص است. به قول هربرت مارکوزه:

رسانه‌ها و تبلیغات، نوعی شعور کاذب را در مردم پدید می‌آورند؛ یعنی وضعیتی

که مردم در آن منافع واقعی خود را درک نمی‌کنند.^۱

اصلی‌ترین مشکل دموکراسی‌های مدرن آن است که تجار بزرگ و صاحبان بنگاه‌های عظیم اقتصادی به عنوان یک گروه نخبه اجتماعی، علاوه بر کنترل نامرئی اقتصاد جوامع، کنترل اهرم سیاست را نیز در دست دارند. تمامی احزاب و گروه‌های سازمان یافته سیاسی به نوعی متأثر از این بنگاه‌های عظیم اقتصادی، و در بسیاری از موارد، منادی خواست صاحبان اقتدار اقتصادی هستند. در لیبرال دموکراسی‌های موجود، سهم مردم در فعالیت‌ها و تصمیمات دولت، به مقدار وسیعی، نیابی و از طریق نمایندگان است. نمایندگان هم بدون دقت کافی مردم و تحت تأثیر شیوه‌های تبلیغی و سازمان‌دهی و هدایت نامرئی صاحبان قدرت اقتصادی، برگزیده می‌شوند. چنین نمایندگانی به طور طبیعی در درجه نخست، حامی منافع گروه‌های اقتصادی همسود خود هستند.

۱. مدل‌های دموکراسی، دیوید هلد، ترجمه عباس مخبر، ص ۳۴۷.

چکیده

۱. سازگاری میان اسلام و دموکراسی امکان‌پذیر است.
۲. دیدگاهی که به تقابل ذاتی اسلام و دموکراسی فتوا می‌دهد، در واقع تفسیر خاصی از دموکراسی دارد و از دموکراسی تکثرگرا دفاع می‌کند.
۳. دموکراسی مطلق و بدون چارچوب، معنا ندارد. در دنیای کنونی، بسیاری از کشورها اصول و ارزش‌های لیبرال را به عنوان چارچوب و مهار دموکراسی پذیرفته‌اند.
۴. در مقابل لیبرال دموکراسی، می‌توانیم اسلام را چارچوب دموکراسی روشی قرار دهیم.
۵. ایده جمهوری اسلامی پذیرش حاکمیت ملّی در چارچوب حاکمیت الهی است.
۶. نظریه‌ای که به تقابل و ناسازگاری ولایت فقیه با جمهوریت و دموکراسی معتقد است، این تقابل را بر تحلیلی خاص از ولایت فقیه استوار می‌کند.
۷. اگر کسی به غلط، ولایت فقیه را ولایت بر محجوران و قاصران تفسیر کند، در جمع آن با جمهوریت و دموکراسی دچار اشکال می‌شود.
۸. ولایت فقیه از سنخ ولایت نبی اکرم و معصومان علیهم‌السلام بر مؤمنان است.
۹. دموکراسی دچار آفات فراوانی است.
۱۰. بزرگ‌ترین آفت دموکراسی در دنیای مدرن، آن است که انتخاب مردم را بنگاه‌های عظیم اقتصادی و با اهرم تبلیغات و مهندسی اجتماعی جهت‌دهی می‌کنند.

پیش

۱. پاسخ به نظریه تقابل ذاتی میان اسلام و دموکراسی چیست؟
۲. حکومت دینی با کدام تفسیر از دموکراسی سازگار است؟
۳. مراد از لیبرال دموکراسی چیست؟
۴. استدلال بر تقابل و ناسازگاری حکومت ولایی با دموکراسی و جمهوریت چیست؟
۵. پاسخ شبهه متناقض بودن ولایت فقیه با مردم سالاری چیست؟
۶. چه آفاتی دموکراسی را تهدید می کند؟

برای مطالعهٔ بیش‌تر

برای مطالعهٔ بیش‌تر دربارهٔ دموکراسی به منابع زیر مراجعه کنید:

۱. دموکراسی، کارل کوهن، ترجمهٔ فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات خوارزمی.
 ۲. کاپیتالیزم، سوسیالیسم و دموکراسی، جوزف.ا. شومپتر، ترجمهٔ حسن منصور، انتشارات دانشگاه تهران.
 ۳. مدل‌های دموکراسی، دیوید هلد، ترجمهٔ عباس مخبر، تهران، روشنگران، ۱۳۶۹.
 ۴. دموکراسی چیست؟، دیوید بیتهام و کوین بویل، ترجمهٔ شهرام نقش تبریزی، تهران، ققنوس.
 ۵. فرهنگ و دموکراسی، گی ارمه، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- همچنین برای آگاهی بیش‌تر دربارهٔ احکام اولیه و ثانویه بنگرید به:
۱. اصطلاحات الأصول، علی مشکینی، قم، یاسر، ۱۳۴۸، ص ۱۲۱ به بعد.
 ۲. أنوار الفقاهه، ناصر مکارم، قم، مدرسه امام امیر المؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۵۴۰ به بعد.

رفتار تدوین متون درسی حوزه های علمیّه

اهمّ منابع

الف) عربی

۱. ماوردی، ابو الحسن، الأحكام السلطانیّة، مكتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲. مفید، محمّد بن محمّد بن نعمان، الإرشاد فی معرفة حجج الله على العباد، دو جلد، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ۱۴۱۳ ق.
۳. عشمای، محمّد سعید، الإسلام السیاسی، قاهره، سیناء للنشر، ۱۹۹۲ م.
۴. غزّالی، ابو حامد، الإقتصاد فی الاعتقاد، قاهره، ۱۳۲۷ ق.
۵. ابن سینا، الإلهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۶. کاشف الغطاء، شیخ حسن، انوار الفقاهه (کتاب القضاء)، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز مطالعات و تحقیقات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. مجلسی، علامه محمّد باقر، بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، ۱۱۰ جلد + جلد صفر، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۸. البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، تقرير ابحاث آیت الله حاج آقا حسین بروجردی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷.

۹. امام خمینی، البیع، پنج جلد ف قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۰. حرّانی، حسن بن علی بن حسین بن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۱. باقلانی، ابوبکر، التمهید فی الردّ علی الملحد، قاهرة، ۱۹۴۷م.
۱۲. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، تقریر ابحاث آیت الله سید ابو القاسم خویی، ۱۰ جلد، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۱۳. نجفی، شیخ محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، به کوشش عدّه ای از فضلا، ۴۳ جلد، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۹۸ق.
۱۴. جابری، محمد عابد، الدین و الدولة و تطبیق الشریعة، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۱۵. کرکی، علی بن حسین بن عبد العالی مشهور به محقق ثانی، رسائل المحقق الکرکی، سه جلد [تاکنون]، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی و دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ - ۱۴۱۲ق.
۱۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی بن احمد عاملی، الرعیة لحال البدایة فی علم الدرایة، به کوشش محمد علی بقال، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
۱۷. ابن هشام، السیرة النبویة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۵۵ق.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن بابوی، علل الشرایع، به کوشش سید فضل الله طباطبایی یزدی، قم، مکتبة طباطبایی، ۱۳۷۷.
۱۹. نراقی، مولی احمد، عوائد الايام، تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، عیون أخبار الرضا، ۲ جلد، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۷۳.

۲۱. امینی، علامه شیخ عبد الحسین، الغدير فى الكتاب والأدب، قم، تصحيح و نشر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ۱۴۱۶ ق.
۲۲. حائری، سيد كاظم، الفتاوى المنتخبة، قم، دار التفسير، ۱۴۱۷ ق.
۲۳. سنهورى، عبد الرزاق احمد، فقه الخلافة و تطوّرها، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۳ م.
۲۴. فيروزآبادى، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تصحيح: مكتب تحقيق التراث فى مؤسّسة الرسالة، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ۱۴۱۳ ق.
۲۵. انصارى، شيخ مرتضى، القضاء و الشهادات، قم، منشورات كنّگرة جهانى شيخ انصارى، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، ۸ جلد، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۸۸ ق.
۲۷. حلى، ابن ادریس، كتاب السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، ۳ جلد، قم، تصحيح و نشر: دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۱۱ ق.
۲۸. سليم بن قيس هلالى، كتاب سليم، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۲۹. قلقشندى، احمد بن عبد الله، مآثر الإنافة فى معالم الخلافة، كويت، ۱۹۷۲ م.
۳۰. ديلمى، حمزة بن عبد العزيز ملقب به سلّار، المراسم النبوية، تصحيح محمود بستانى، قم، انتشارات حرمين، ۱۴۰۴ ق.
۳۱. شهرستانى، عبد الكريم، الملل و النحل، قاهره، ۱۹۵۶ م.
۳۲. محمد ابن شهر آشوب، مناقب آل ابى طالب (عليه السلام)، به كوشش محمد حسين دانش آشتيانى و سيد هاشم رسولى محلاتى، ۴ جلد، قم، مؤسّسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹ ق.
۳۳. صدوق، محمد بن على بن بابويه، [كتاب] من لا يحضره الفقيه، تصحيح على اكبر غفارى، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۴۱۴ ق.

۳۴. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دار الکتب
الإسلامیة، ۱۳۹۳ ق.
۳۵. سید رضی، ابو الحسن محمد بن حسن موسوی [گردآورنده]، نهج البلاغه،
تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
۳۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، تحقیق و نشر: مؤسسه آل
البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ - ۱۴۱۲ ق.
۳۷. منقری، نصر بن مزاحم بن سیار، وقعة صفین، تصحیح: عبد السلام محمد
هارون، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق.
۳۸. صافی گلپایگانی، لطف الله، ولایة الفقهاء فی عصر الغیبة، قم، دار القرآن
الکریم، ۱۴۱۵ ق.
۳۹. حائری، سید کاظم حسینی، ولایة الأمر فی عصر الغیبة، قم، مجمع الفکر
الإسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۴۰. الهدایة إلى من له الولاية، تقرير ابحاث آیت الله گلپایگانی، قم، نوید اسلام،
۱۳۷۷.

(ب) منابع فارسی

۴۱. اندیشه حکومت، نشریه کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، ۱۳۷۸.
۴۲. واعظی، احمد، جامعه دینی، جامعه مدنی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه
اسلامی، ۱۳۷۷.
۴۳. حکومت اسلامی، ویژه اندیشه و فقه سیاسی اسلام [فصل نامه]، دبیرخانه
مجلس خبرگان، از پاییز ۱۳۷۵، ۱۹ شماره [تاکنون].
۴۴. واعظی، احمد، حکومت دینی، قم، نشر مرصاد، ۱۳۷۸.

۴۵. آمدی، عبد الواحد بن محمد تمیمی، شرح فارسی غرر و درر آمدی، ۷ جلد، تنظیم: سید جلال الدین محدّث، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۴۶. امام خمینی، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۲۲ جلد، ۱۳۶۱.
۴۷. طباطبایی، سید محمد حسین، فراهایی از تاریخ اسلام، به همت سید هادی خسروشاهی.
۴۸. فقه: کاوشی نو در فقه اسلامی [فصل نامه]، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، از ۱۳۷۱، ۲۶ شماره [تاکنون].
۴۹. قمی، حاج شیخ عباس، فیض القدير فيما يتعلّق بحديث الغدير، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۵۰. هلد، دیوید، مدلهای دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران، روشنگران، ۱۳۶۹.
۵۱. امام خمینی، ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۷۸.
۵۲. جوادی آملی، عبد الله، ولایت فقیه، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸.

نسبت دین و سیاست از مهمترین مباحث فکری جوامع در ده‌های اخیر است. پیروزی انقلاب اسلامی ایران و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی، ابعاد این بحث را گسترش بخشیده و مقوله «حکومت دینی» را کانون توجه بسیاری از نویسندگان و متفکران ساخت. کتاب حاضر بمنظور تبیین ابعاد مختلف اندیشه سیاسی اسلام و زوایای مختلف بحث از نسبت دین و سیاست، به رشته تحریر درآمده است.



انکسار مرکز پرست فقهی علم

۰۲۵ - ۳۷۷۴۸۳۸۳

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

۰۲۵ - ۳۲۹۱۰۹۷۰

WWW.TMD.IR