

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نظام اسلامی و رای مردم

نویسنده: عبدالله مجدهمی

محوری ترین مساله در «نظام اسلامی» مساله ی «ولایت فقیه» است. مساله ی «ولایت فقیه» در فقه سیاسی شیعی مشروعیت ساز «حکومت و نظام اسلامی» بوده به گونه ای که با خدشه دار شدن «مساله ی ولایت فقیه» کل ساختار سیاسی فقه شیعی (نظام اسلامی) ویران خواهد شد. به همین جهت است که از دیرباز دوستان دلسوز جهت اثبات و دشمنان آگاه جهت نفی آن تلاش فراوانی نموده و می نمایند. این روزها برخی با مغالطه کاری و حتی تحریف برخی سخنان امام راحل عظیم الشان انقلاب اسلامی آگاهانه سعی در تضعیف و در نتیجه تخریب نظام اسلامی از طریق مشروعیت زدایی از حکومت ولی فقیه دارند. این مختصر نگاشته برآن است با نگاهی علمی خوانندگان محترم را به ساحل دریای بیکران مساله ی «مشروعیت نظام اسلامی و جایگاه رای مردم در آن» به تماشا فرا خواند تا برای همگان چون روز روشن شود که سخنان این مغالطه کاران توهمی بیش نیست بلکه شایستگی نامگذاری به سراب را نیز ندارد.

کلیدواژه: مشروعیت سیاسی، قدرت اجتماعی، حکومت، نظام اسلامی، ولایت فقیه.

رای مردم و نظام اسلامی^۱

از آنجا که هر حکومتی جهت تنظیم و اداره ی شئون اجتماعی زندگی انسانها تشکیل می یابد، حکومتها نیاز به دو شرط دارند:

۱. مشروعیت سیاسی: یعنی جواز تصدی امور و شئون آن حکومت توسط هیات حاکمه است که مستلزم جواز دخل و تصرف در شئون اجتماعی مردم مثل امور بانکی، امور قضایی، امور جنایی و غیره است. به عبارتی دیگر هر حاکمی بعد از تصدی حکومت جهت اداره ی شئون گوناگون اجتماعی مردم نیاز به دخل و تصرف در آنهاست تا حکومتش قوام یابد و گرنه اساس حکومت پوچ خواهد بود. حاکم به لحاظ حقوقی (فقهی) باید جواز دخل و تصرف در شئون اجتماعی مردم را داشته باشد و گرنه حکومت او به لحاظ سیاسی مشروع (جایز) نخواهد بود. البته در اینکه مبنای مشروعیت یک نظام سیاسی چه چیزی می تواند باشد میان اندیشمندان علوم سیاسی اختلاف نظر وجود دارد که در ادامه به آنها اشاره ای خواهیم داشت.

۲. قدرت اجتماعی: یعنی توان اجرایی نمودن قوانین حکومتی در سطح جامعه یا قدرت بر استفاده از مشروعیت سیاسی و امکان دخل و تصرف در شئون اجتماعی زندگی مردم. بدیهی است که این دو شرط با یکدیگر فرق روشنی دارند زیرا چه بسا حکومتی به لحاظ سیاسی مشروع باشد اما در مقام عمل و اجرا توان استفاده از این مشروعیت خود در سطح جامعه یعنی قدرت تشکیل حکومت را نداشته باشد و به عکس چه بسیار حکومتهایی که از قدرت اجرایی قوانین حکومتی خود هستند در حالی که از نظر سیاسی مشروع نیستند چون حاکم آن جهت تصدی آن حکومت از سازوکارهای مشروع بهره نگرفته است.

مبانی مشروعیت ساز حکومت

اندیشمندان علوم سیاسی جهان در مبانی مشروعیت زای حکومتها با یکدیگر اختلاف نظر دارند که ما در اینجا به نظر اندیشمندان اهل سنت، شیعیان و غربی ها اشاره خواهیم نمود.

مبانی مشروعیت ساز حکومت از دیدگاه اهل سنت

۱. توجه به دو نکته در اینجا ضروریست:

اول اینکه مراد ما از واژه ی «نظام» و «حکومت» در اینجا صرفاً «دولت» (قوه ی مجریه) نیست بلکه مراد «کل ساختار حکومت سیاسی» اعم از قوه ی مجریه (دولت)، قوه ی مقننه و قوه ی قضائیه است.

دوم اینکه باید دانست که در این بحث الفاظی همچون «خلافت»، «امامت»، «حکومت»، «ولایت»، «ریاست» همگی به یک معنی به کار رفته و ناظر به مقام و منصب ادراه ی شئون اجتماعی زندگی انسان است که طبیعتاً این مقام ماهیتی اعتباری، قراردادی و جعلی دارد.

از مهمترین نقاط اختلافی میان اهل سنت و شیعیان در مساله ی امامت و خلافت این است که آیا امام و خلیفه ی جامعه ی اسلامی باید با «نص» و «نصب» الهی به عنوان حاکم معرفی و منصوب شود یا اینکه تعیین و انتخاب خلیفه بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله برعهده ی مسلمانان نهاده شده است؟ شیعیان مدافع نظریه ی «نص» و «نصب» در باب امامت و خلافت هستند و اینچنین «مشروعیت سیاسی» خلافت و نظام اسلامی را تامین می نمایند اما از دیدگاه اهل سنت یک حکومت و خلیفه (حاکم) برای کسب مشروعیت سیاسی حکومت و خلافت خویش سه راه عمده دارد:

۱. استخلاف: یعنی تعیین فردی به عنوان خلیفه توسط خلیفه ی سابق مثل انتخاب عمر توسط ابوبکر.

۲. انتخاب اهل حل و عقد: یعنی خبرگان و رجال سیاسی یک جامعه فردی را به عنوان خلیفه انتخاب نمایند مثل انتخاب عثمان به عنوان خلیفه توسط شورای شش نفره بعد از خلافت عمر. البته برخی اجماع اهل حل و عقد را لازم دانسته اند و برخی نظر اکثر آنها را کافی در این زمینه شمرده اند.

۳. تغلب^۲: یعنی تسلط یک حاکم بر خلافت با زور شمشیر مشروط به این که آن فرد مسلمان باشد که در این صورت طاعت این خلیفه ی متغلب بر سایر مسلمانان واجب می شود. ابویعلی فراء در تبیین این راه در الاحکام السلطانیه به نقل برخی از علماء می گوید:

«امامت با قهر و غلبه ثابت می شود... و کسی که با زور شمشیر غالب شود خلیفه و امیرالمومنین نامیده می شود و بر کسی که به خدا و روز قیامت ایمان دارد جایز نیست شب را بخوابد بدون اینکه او را امام خود بداند خواه آن فرد غالب انسان عادل باشد و خواه فاجر و بدکار در هر صورت او امیرمومنان است.» (ر.ک همان).

ابونسیبه مقدسی از نظریه پردازان سلفی - جهادی امروزی نیز در این باره می نویسد:

«عمر بن خطاب چگونه بیت المقدس را فتح کرد؟ صلاح الدین چگونه قدس را از سلطه صلیبیان آزاد کرد؟ من معتقدم جواب این پرسش برای کسی که تاریخ را مطالعه کند واضح است. آنها سرزمین ها را با انتخابات و اعتصاب های آرام و مسالمت آمیز، آزاد نکرده اند بلکه با شمشیر و خون آن سرزمین ها را فتح کردند. پس تنها راه برای ایجاد دولت اسلامی همان است که مسلمانان

۲. این روش دست کم از دو اشکال اساسی برخوردار است: اول اینکه غایت تشکیل حکومت رهایی از هرج و مرج و اختلال نظام است در حالی که قبول این روش منجر به هرج و مرج می شود. دوم اینکه مشروعیت سیاسی یک حکومت قبل از تشکیل آن حکومت وجود دارد نه بعد از آن در حالی که طبق این روش فرد غالب بعد از غلبه مشروعیت را کسب می نماید.

در طول تاریخ در پیش گرفته بودند. دولت اسلامی بر روی مجموعه‌ها استوار می‌شود و راه‌هایش با ریختن خون هاست که هموار می‌شود»^۳.

مبانی مشروعیت ساز حکومت از دیدگاه شیعیان

گفته شد که شیعیان در مسأله‌ی خلافت و حکومت قائل به نظریه‌ی نص و نصب الهی اند بدین معنی که از منظر آنان خلیفه و حکومت مشروع، خلیفه و حکومتی است که از جانب الهی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم منصوب و منصوب شده باشد و گرنه اساس خلافت و نظام سیاسی از مشروعیت ساقط خواهد شد. بنابراین مبنا‌ی مشروعیت نظام سیاسی از دیدگاه فقهای شیعه مسأله‌ی «ولایت الهی» است.

از منظر مکتب شیعه حکومت اسلامی یا همان حکومت پیامبران و ائمه و فقیه عادل در عصر غیبت بسان سایر حکومتها جهت تشکیل به دو شرط سابق الذکر نیاز مبرم دارد یعنی هم «مشروعیت سیاسی» می‌طلبد و هم «قدرت اجتماعی». مشروعیت سیاسی حکومت اسلامی در هر سه نوع خود برخلاف حکومتهای مادیگرای غربی، صرفاً از جانب خدای متعال و با اذن اوست زیرا به شهادت قرآن کریم «حکومت» و «ولایت»^۴ منحصر در خدای متعال است: «ان الحکم الا لله»، «فالله هو الولی». امام خمینی قدس سره در تبیین این نکته می‌نویسد:

«اعتقادات من و همه مسلمین همان مسائلی است که در قرآن کریم آمده است و یا پیامبر اسلام (ص) و پیشوایان بحق بعد از آن حضرت بیان فرموده اند که ریشه و اصل همه آن عقاید - که مهمترین و باارزش ترین اعتقادات ماست - اصل توحید است. مطابق

۳.الدوله الاسلامیه فی العراق و الشام/ ابونسیبه مقدسی/ ص ۷۸.

۴. فرقی ندارد که ما مقوله‌ی «حکومت» و «ولایت» را برای پیامبر و امام معصوم و فقیه عادل از سنخ «حقوق» بدانیم یا از سنخ «تکالیف» چون هم حق و هم تکلیف ماهیتی اعتباری دارند از این رو «ولایت» و «حکومت» نیز ماهیتی اعتباری داشته که نیاز به جعل جاعل و اعتبار معتبر دارند. البته طبق ساختار فقه شیعه معتبر این امر اعتباری کسی جز شارع یعنی خدای متعال نیست اما طبق سیستم فکری غربی‌ها که مشروعیت سیاسی نظام اجتماعی مبتنی بر رای مردم است معتبر این امر اعتباری، عقلاء جامعه‌ی بشری اند. از دیدگاه جهان بینی توحیدی مالیت تکوینی همه‌ی اشیاء و موجودات از آن خدای متعال است: «له ملک السماوات و الارض» و از همین ملکیت تکوینی ملکیت تشریحی و در نتیجه ولایت تشریحی او (حق تصرف) بر می‌خیزد. البته اینگونه نیست که حق تصرف خدای متعال از کس دیگری گرفته شده باشد و یا آن حق موجب محدودیت ذات لایتناهی الهی شود زیرا اساساً آن ذات مقدس مصدر همه‌ی حقوق است: «الحق من ربک».

در معارف روایی ما این نکته مورد تأکید قرار گرفته است که تمامی زمین ملک پیامبر و امام معصوم است که طبیعتاً مراد ملکیت اعتباری شرعی است نه ملکیت تکوینی. بر این اساس مبنا‌ی ثبوت حق تصرف در موجودات جهان برای پیامبران و ائمه، ملکیت تشریحی آنان نسبت به آن موجودات است. پس مراد از «ولایت» که مبنا‌ی مشروعیت ساز نظام اسلامی است، در اینجا همان «حق تصرف تشریحی» است که اصاله و بالذات برای مالک اصلی موجودات جهان یعنی خدای متعال در اثر ملکیت تکوینی علی الطلاق او ثابت است و ثابته و بالتبع به افاضه‌ی آن ذات اقدس به پیامبر و امام می‌رسد چون حق تشریحی را می‌توان به دیگری منتقل نمود ولو اینکه آن شخص مالک تکوینی یا تشریحی متعلق حق نباشد چه برسد به اینجا که پیامبر و امام به تفویض الهی ملکیت تشریحی آن موجودات را هم دریافت کرده است. پس چون پیامبر و امام تشریحاً مالک موجودات جهان هستند، بر آنها «ولایت» داشته و از این راه «حق تصرف» در آنها بر اساس این ولایت دارا خواهند بود. با این توضیح روشن شد که پیامبران و امامان فراتر از «ولایت تشریحی» بر موجودات جهان دارای «ملکیت تشریحی» نسبت به آنها هستند و از این راه «ولایت» و در نتیجه «حق تصرف» خویش را اعمال می‌کنند.

ناگفته نماند که بین ملکیت و ولایت فرق است و به لحاظ منطقی رابطه‌ی این دو مفهوم عموم و خصوص مطلق است زیرا چه بسا شخصی بر چیزی ولایت داشته باشد اما تشریحاً مالک آن چیز نباشد امام شخص مالک حتماً بر آن شیء مملوک ولایت و حق تصرف دارد مگر اینکه مانعی مثل عدم بلوغ، سفاهت، افلاس و غیره او را از این تصرفات مشروع منع و حجر نماید. پس «حق تصرف» هم در اثر ملکیت تشریحی حاصل می‌شود و هم در اثر ولایت تشریحی و هر سه مفهوم ولایت، ملکیت و حق از مفاهیم اعتباری اند.

این اصل، ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل به ما می آموزد که انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد؛ و بنابراین هیچ انسانی هم حق ندارد انسانهای دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند. و ما از این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را می آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند، رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است و یا بنا به خواسته ها و امیال خود تنظیم نماید. و از این اصل ما نیز معتقدیم که قانونگذاری برای بشر تنها در اختیار خدای تعالی است، همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرر فرموده است. و سعادت و کمال انسان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که توسط انبیاء به بشر ابلاغ شده است و انحطاط و سقوط بشر به علت سلب آزادی او و تسلیم در برابر سایر انسانهاست و بنابراین بنا، انسان باید علیه این بندها و زنجیرهای اسارت و در برابر دیگران که به اسارت دعوت می کنند قیام کند و خود و جامعه خود را آزاد سازد تا همگی تسلیم و بنده خدا باشند». (آیین انقلاب اسلامی / ج ۱ / صص ۳ و ۴).

این عبارت امام راحل به روشنی بیان می دارد که «قانونگذاری» (که از مهمترین شئون حکومت است) و به تبع اجرای آن قوانین باید از جانب الهی و با اذن او صورت بگیرد؛ بنابراین از منظر اسلام «مشروعیت سیاسی» حکومتهای اجتماعی به مساله ی مهم «توحید» و «ولایت مطلقه ی الهی» نسبت به نظام آفرینش بر می گردد و این دقیقا همان مفاد «ان الحکم الا لله» است.

البته از آنجا که خدای متعال موجودی جسمانی نیست تا مستقیما اجرای قوانین الهی در سطح جامعه را بر عهده بگیرد، مقام اجرای آنها در سطح جامعه اسلامی را در درجه ی اول به پیامبران و در درجه ی دوم به ائمه علیهم السلام^۵ و در درجه ی سوم به فقیه عادل^۶ در عصر غیبت کبری اعطا نموده است به همین جهت است که تصدی

۵. در اینکه ولایت اهل بیت علیهم السلام مستقیما از جانب الهی است یا از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله میان متفکران اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. باید دید آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله در غدیر خم گزارش نصب الهی نسبت به امام علی علیه السلام را دادند یا اساسا خود پیامبر صلی الله علیه و آله آن حضرت را مستقیما به ولایت نصب نمودند؟ به تعبیری دیگر آیا مفاد آیه ی «بلغ ما انزل الیک من ربک» نصب امام علی علیه السلام به ولایت از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله بود یا مفاد آن گزارش نصب الهی آن حضرت به ولایت بود؟ در صورت دوم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صرفا نبی و خبر دهنده است و در صورت اول آن حضرت مامور نصب امام علی علیه السلام به ولایت شده اند و در این صورت «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» جمله ای انشائی است و پیامبر به عنوان حاکم و سانس جامعه ی اسلامی این نصب را انجام داده است نه به عنوان نبی دقیقا مثل فرق میان فتوا و حکم. اگر پیامبر صلی الله علیه و آله از جانب الهی آیه ی «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» را ذکر نموده است، به عنوان نبی بوده است نه منشی آن حکم لذا مخالفت با آن حکم مخالفت با خداست اما در احکام حکومتی اینگونه نیست زیرا آن سخن، سخن خدای متعال نیست زیرا منشی و قانونگذار رسول خداست و مخالفت با آن قانون مخالفت با حکم رسول الله صلی الله علیه و آله است نه مخالفت با حکم الله پس حکم حکومتی در عرض حکم الله و تقسیم آن است. طبق این بیان اگر کسی ولایت امام علی علیه السلام را قبول نداشته باشد در واقع مخالفت با حکم خدا کرده است نه مخالفت با حکم نبی الله صلی الله علیه و آله. البته حکم حکومتی هم در نهایت به حکم خدا می رسد زیرا طبق بیان قرآن کریم پیامبر صلی الله علیه و آله «ما یطقی عن الهوی» است. آیه ی «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» ناظر به همین نکته ی مهم است پس اطاعت نبی صلی الله علیه و آله (و اطیعوا الرسول) در اوامر حکومتی است اما اطاعت الهی (اطیعوا الله) در احکام الهی است و سر تکرار این «اطیعوا» در آیه ی شریفه همین است». (تلخیصی از درس خارج فقه استاد علیدوست حفظه الله تعالی).

این مقام (قانونگذاری و اجرای قوانین الهی در سطح جامعه) توسط پیامبر و امام را منوط به اذن مستقیم خود دانسته است و فرموده: «انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوه و یوتون الزکوه و هم راکعون»، و در بیان نصب امام علی علیه السلام به مقام ولایت فرمود: «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک»، و در وصف چگونگی نصب برخی از پیامبران الهی به منصب خلافت هم اینگونه می فرماید: «و جعلناهم ائمه یتهدون بامرنا و اوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوه و ایتاء الزکوه و كانوا لنا عابدین» (انبیاء/۷۳)، «قال انی جاعلک للناس اماما» (بقره/۱۲۴)، «یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق و لاتتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله» (ص/۲۶). در غالب این آیات تعبیر «جعل» به کار رفته است و این صریح د راین است که مقام خلافت و ولایت و حکومت از جانب الهی به دیگران تفویض می شود. همچنین «ما انزل الیک من ربک» بیان کننده ی همین مطلب است.

بر این اساس خدای متعال اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله را در بعد تشریعات الهی محض مثل نماز و روزه واجب قرار داده است: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا»، همچنانکه اطاعت از آن حضرت و امام معصوم علیه السلام را در بعد اوامر حکومتی صرف لازم شمرده است: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» زیرا اطاعت از آنان در اوامر حکومتی نیز در واقع به اطاعت از خدای متعال برمی گردد.

۶. باید دید که فقهای ما در عصر غیبت از طرف معصوم علیه السلام وکیلند یا ولی؟ وکیل در تصرفاتش استقلالی ندارد زیرا گفته شده است که «الوکیل کالآله» اما «ولی» اینگونه نیست. برخی ادعا نموده اند که فقیه وکیل مردم است نه ولی مردم که این سخن قابل دفاع نیست زیرا در اینجا بحث بر سر رابطه ی فقیه با مردم نیست بلکه بر سر رابطه ی فقیه با امام معصوم علیه السلام است که بدون تردید اهل بیت علیهم السلام به برخی وکالت داده اند یا وکالت شخصی یا وکالت غیر شخصی اما این خارج از محل بحث است. علمای ما غالباً یا عموماً می گویند: حکومت در اصل مال خداست: «ان الحکم الا لله، لاحاکم سوی الله، لا ولا یمه لاحد علی احد» همانگونه که امام علی علیه السلام فرمود: «لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً». منتها این ولایت گاهی اوقات از طرف صاحب ولایت به دیگران تفویض می شود مثل تفویض ولایت از جانب خدای متعال به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» چنانکه این ولایت از جانب الهی یا پیامبر صلی الله علیه و آله به ائمه علیهم السلام تفویض شده است. نتیجه ی این مبنای فقهای شیعه این است که هیچ سلطنتی مشروع نیست مگر اینکه به یک شکلی به خدای متعال برسد مثلاً ولایت سلطان به ولایت فقیه و ولایت فقیه به ولایت امام علیه السلام و ولایت امام علیه السلام هم به خدای متعال یا ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله می رسد.

امام خمینی هم در این باره می نویسد:

«ان السلطنه مجعوله بجعل الله تعالی لرسول الله و بجعله تعالی او بجعل رسول الله بامر الله تعالی مجعوله لامیرالمؤمنین و الائمه الطاهرین من بعده.. و هذه السلطنه و الولاية من الامور الوضعیه الاعتباریه العقلانیة فالسلطنه بشونها و فروعها لهم من قبله تعالی و لایجوز لاحد التصریف فیها و تقلدها اصلاً و فرعاً لان تقلدها غصب...» (المکاسب المحرمه ج ۲/ص ۱۰۵).

بر اساس این مبنی فقهاء نتیجه گرفته اند که اگر حکومتی و لو با معجزه ی الهی عادل حکومتها هم باشد اما از غیر این طریق مذکور یعنی نصب الهی یا نصی ائمه علیهم السلام حاصل شود آن حکومت، حکومت جائزه و حاکم آن هم جائز خواهد بود». (تلخیصی از درس خارج فقه استاد علی دوست حفظه الله تعالی).

البته در فقه شیعه فقیه عادل به طور غیر مستقیم ولایت را از خدای متعال دریافت می نماید بدین معنی که براساس روایات متعدد و گوناگون مثل روایت مقبوله ی عمر بن حنظله^۷ و مشهوره ی ابی خدیجه امام معصوم علیه السلام در عصر غیبت کبری با اعطای اذن عام به فقهای عدول شیعه آنها را به مقام خلافت و حکومت جامعه ی اسلامی نصب نموده است و با این اذن عام امام معصوم، فقیه عادل جواز تشکیل حکومت و به تبع دخل و تصرف در شئون اجتماعی زندگی مسلمانان را می یابد و این چنین مشروعیت سیاسی حکومت اسلامی در فقه شیعه شکل می گیرد.^۸

پس تعبیر «جعل» در آیات و روایات بالا بیانگر این است که «مشروعیت سیاسی» حکومت پیامبران الهی و امامان معصوم علیهم السلام صرفا از جانب خدای متعال و «مشروعیت سیاسی» حکومت فقیه عادل محضا از جانب امام

۷. متن این روایت این است:

«محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عیسی عن صفوان بن یحیی عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظله قال: سالت ابا عبدالله علیه السلام عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعه فی دین او میراث فتحاكما الی السلطان و الی القضاء ایحل ذلک؟ قال: «من تحاکم الیهم فی حق او باطل فقد تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم له فانما یأخذ سحتا و ان کان حقا ثابتا له لانه اخذه بحکم الطاغوت و ما امر الله ان یکفر به قال الله تعالی: «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به» قلت: فکیف یصنعان؟ قال: «ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانما استخف بحکم الله و علینا رد و الراد علینا الراد علی الله و هو علی حد الشریک بالله» (وسائل الشیعه ج ۲۷ صص ۱۳۶ و ۱۳۷ باب ۱۱ من ابواب صفات القاضی ح ۱).

محقق کرکی در رساله ی صلاه الجمعه، محقق نراقی، صاحب جواهر، شیخ انصاری در کتاب القضاء و بسیاری از فقیهان به این روایت بر ولایت عامه ی فقیه استدلال نموده اند.

۸. برخی از فقهای معاصر و قبل از ایشان شیخ انصاری در مکاسب، اصلی به نام «عدم ولایت احد علی احد» درست کرده اند. این فقیه معاصر طبق این اصل در باب مشروعیت سیاسی ولایت فقیه اینگونه استدلال کرده است:

«انسانها حر آفریده شده اند و در این زمینه دو روایت از امام علی علیه السلام وجود دارد:

الف. «لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا». (نهج البلاغه فیض الاسلام/ص ۹۲۹). به نظر ما این روایت مبین شریعت است نه اینکه صرفا بیانگر حکم عقلی باشد.

ب. «ایها الناس ان ادم لم یلد عبدا و لا امه و ان الناس کلهم احرار و لکن الله خول بعضکم بعضا». (روضه ی کافی/ج ۸/ص ۶۹).

بنابراین هرکسی بخواهد ورود به حریم خصوصی دیگران نماید باید اذن داشته باشد و اذن هم باید از طرف من له الاذن باشد نه من لیس له الاذن. من له الاذن یا خود شخص است یا خدای متعال یا نهاد ماذون از طرف خدای سبحان است. این تقریر اصل عدم ولایت احد علی احد است. حال می گوئیم اگر پیامبر صلی الله علیه و آله سلطنت نماید «من له الاذن» به او اذن حکومت داری داده است. فقیه نیز از طرف نهاد ماذون از طرف خدای متعال اذن در حکومت داری دارد. اما غیر از این موارد مشمول «اصل عدم ولایت احد علی احد» شده و حکومت مصداق غضب و جور خواهد بود. «عین عبارت ایشان این است:

«فان افراد الناس بحسب الطبع خلقوا احرارا مستقلین و هم بحسب الخلقه و الفطره مسطرون علی انفسهم و علی ما اکتسبوه من اموالهم باعمال الفکر و صرف القوى فالنصرف فی شئونهم و اموالهم و التحمیل علیهم ظلم و تعد علیهم و کون افراد الناس بحسب الاستعداد و الفعلیه مختلفین فی العقل و العلم و الفضائل و الاموال و الطاقات و نحوها لایوجب ذلک ولایه بعضهم علی بعض و تسلطه علیه و لزوم تسلیم هذا البعض له. و فی کتاب امیر المومنین «ع» الخ». (دراسات فی ولایه الفقیه/ج ۱/ص ۲۷). (تلخیصی از درس خارج فقه استاد علیدوست حفظه الله تعالی).

معصوم علیه السلام و با اذن عام او و در نهایت من قبل الله تعالی است از این رو «رای مردم» در این زمینه در هر سه نوع حکومت‌های مذکور نفیاً و اثباتاً هیچ نقشی ندارد یعنی «رای مردم» مشروعیت ساز حکومت اسلامی نیست. البته چون هر حکومتی نیاز به قدرت اجتماعی جهت قانونگذاری و اجرای آنها در سطح جامعه دارد، حکومت اسلامی در هر سه نوع خود حتماً باید برخوردار از «رای مردم» و مستظهر به آن باشد تا آن حکومت عینیت خارجی بیابد و این شرط دوم است که از راه «مقبولیت عمومی» و «رای مردم» تحقق می‌یابد و گرنه چه بسا حاکم مقتدر و مشروعی همچون امیرالمومنین علیه السلام نیز به دلیل عدم مقبولیت یافتن حکومتش سالهای متعددی خانه نشین شود زیرا اساس حکومت اسلامی بر قبول و اقبال مردم استوار است نه بر جبر و قهر آنها: «و ما انت علیهم بجبار»، «لست علیهم بمصیطر». بنابراین از منظر اسلام «رای مردم» مشروعیت ساز نظام اسلامی نیست بلکه تنها «مقبولیت ساز» آن است از این رو حتی اگر پیامبر، امام معصوم یا فقیه عادل به هر دلیلی نتواند تشکیل حکومت دهد مشروعیت حکومت اسلامی برای آنها باقی است و لو مردم اقبالی به آنها نداشته باشند.

نکته ی مهم در اینجا این است که «رای مردم» در نظامهای سیاسی لیبرال غربی بخلاف «رای مردم» در نظام اسلامی مشروعیت ساز آن حکومتها است چون اساس آن حکومتها بر «وکالت» است نه «ولایت» و قبلاً گذشت که بین «وکالت» و «ولایت» فرق وافر وجود دارد.

مبانی مشروعیت ساز حکومت از دیدگاه غربی ها

سیستم حکومت در نظر غربی ها بر اساس «عقد وکالت»^۹ استوار است. با توجه به اینکه همه ی نظامهای سیاسی - اجتماعی غربی نظامهایی سکولار (اعم از سکولار ملحد یا سکولار غیر ملحد) بوده و مقوله ی ریاست و حکومت

۹. در اینجا لازم است فرق بین «ولایت» و «وکالت» دانسته شود تا بتوان به روشنی به ترسیم ساختار مشروعیت ساز حکومت اجتماعی در فقه شیعه بپردازیم. حضرت آیت الله جوادی آملی در تبیین فرق میان «وکالت» و «ولایت» اینگونه می نویسد:

« معنای ولایت و وکالت و نیز تفاوت آن دو را در چند بند ذیل می توان دریافت:

۲- اگر فاعل، کاری را بر اساس وکالت از دیگری انجام دهد، اصالت رای و تصمیم گیری از آن همان دیگری است و حدود کار فاعل، بستگی دارد به تشخیص موکل (وکیل کننده) و به محدوده وکالتی که موکل به او داده است؛ ولی اگر فاعلی، بر اساس ولایت بر دیگری، کاری را برای تامین مصالح او انجام دهد، اصالت رای و تصمیم گیری و تشخیص، از آن خود فاعل (ولی) است و او بر اساس محدوده ولایتی که از ناحیه خداوند به او داده شده است عمل می کند.

۳- از آنجا که معیار تصمیم گیری در ولایت، تشخیص ولی و سرپرست است، اما در وکالت، تشخیص موکل (وکیل کننده) معتبر است؛ پس جمع ولایت و وکالت در مورد واحد، ممکن نیست؛ یعنی ممکن نیست که یک شخص، در یک کار خاص، هم ولی بر دیگری باشد و هم وکیل از سوی او.

۴- در مباحث گذشته گفته شد (۱) که اصل اولی درباره رابطه انسان ها با یکدیگر، «عدم ولایت» است؛ یعنی هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت ندارد؛ مگر آنکه از سوی خدای سبحان تعیین شده باشد و از اینرو، ولایت داشتن هر انسان معصوم و یا غیر معصوم بر انسان های دیگر، نیازمند تعیین و جعل بی واسطه و یا بواسطه ولایت از سوی خداوند است. امامان

را مقوله ای بشری و مادی محض می دانند؛ در باب مشروعیت سیاسی نظامهای خویش برخلاف نظامهای سیاسی اسلامی نظریه ای خاص را دنبال می نمایند.

از دیدگاه غربیها حق حاکمیت متعلق به خدای متعال نیست (چون یا اساسا وجود خدای متعال را قبول ندارند یا محدوده ی وحی الهی را مختص به ارتباط انسان با خدا و زندگی فردی انسان می دانند نه زندگی اجتماعی او) بلکه این حق اصاله از شئون «انسان آزاد» (لیبرالیسم) است و خود انسان است که می تواند این حق حاکمیت (اعم از بعد تشریح قوانین حکومتی و اجرا و تنفیذ عملی آنها) به دیگران تفویض نماید. بنابراین حکومت در دیدگاه آنها همچنانکه صرفا به غایت تنظیم بعد مادی و اجتماعی زندگی انسان تشکیل می یابد؛ آن حکومت امری بشری محض است و تعیین تکلیف ادراه و نحوه ی شکل گیری آن بر عهده ی خود اوست و نیازی به دخالت وحی الهی و رعایت قوانین آسمانی نیست. یکی از مدافعان این نظریه در این باره می نویسد:

«یک نگاه اجمالی به تاریخ تشکیل جوامع کافی است که صراحتا این مشکل را به آسانی حل کرده و با قاطعیت ثابت کند که حکومت و نظام کشورداری به هر اندازه که صورت های پیشرفته شکل گرفته باشد، یک مفهوم بسیار ابتدایی است و این بدان معنا است که همانگونه که بشر مانند سایر اجسام زنده و متحرک بالاراده نیازمندی و ضرورت طبیعی به داشتن یک مکان زیست

معصوم (علیهم السلام) که از سوی خداوند به عنوان اولیاء جامعه بشری منصوب شده اند، می توانند افراد واجد شرایط را از سوی خود ولی و رهبر جامعه قرار دهند که در این صورت، منصوبین از سوی امامان معصوم، ولایت بر جامعه اسلامی را از خداوند گرفته اند، اما با واسطه امامان؛ و لذا این منصوبین، نسبت به معصومین (علیهم السلام) وکیلند؛ گرچه نسبت به جامعه انسانی، ولی (والی) می باشند.

۵- هر انسانی می تواند در اداره امور خود، برخی از کارهای وکالت پذیر را به دیگری بسپارد و در این صورت، آن شخص وکیل، نازل منزله موکل خویش است و به جای او می نشیند و در دایره وکالتی که از او گرفته، به انجام کارهای او می پردازد. بدیهی است که وکالت، تنها در مواردی صورت می پذیرد که آن موارد، به طور کامل در اختیار وکیل کننده باشد و لذا هیچ کس نمی تواند امر مشترک میان خود و دیگران را بدون اجازه از آنان، به صورت وکالت تام و مستقل به شخص سومی تفویض نماید.

۶- نصب و تعیین ولایت، نمی تواند همانند وکالت، از سوی خود انسان ها باشد؛ یعنی یک انسان عاقل و بالغ و... نمی تواند اختیار و اراده خود را به دیگری واگذار کند و بگوید من حق حاکمیت بر خود را به تو واگذار می کنم و تو را «قیم تام الاختیار» خود قرار می دهم و خود را «مسلوب الاختیار تام» می گردانم. بنابراین، آنچه که یک شخص برای خود معین می کند، تنها در محور وکالت و توکیل است نه در محور ولایت و تولیت...

۷- یکی دیگر از تفاوت های وکالت با ولایت آن است که عقد و قرارداد وکالت، تابع موکل است و با مرگ او برطرف می شود و وکیل نیز معزول می گردد زیرا در این حال، دیگر کسی وجود ندارد که شخص وکیل، جانشین او در عمل باشد اما در ولایت چنین نیست و با مرگ ولایتگذار و ناصب (نصب کننده)، ولایت ولی، نسبت به مولی علیه، از میان نمی رود و تا ولایتگذار دیگر آن را باطل نکند، برقرار خواهد بود و از اینجا دانسته می شود که اگر فقیه جامع الشرایط، از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا یکی از امامان معصوم (علیهم السلام) به عنوان ولی جامعه اسلامی منصوب گردید، این سمت، تا آن زمان که ولایت او توسط یکی از ائمه بعدی مورد نقض و نفی قرار نگرفته باشد، ثابت خواهد ماند و این، بر خلاف آن مواردی است که امام معصوم، کسی را به عنوان وکیل خود در امری قرار می دهد؛ زیرا پس از شهادت یا رحلت آن امام معصوم (علیه السلام)، آن شخص وکیل، وکالت نخواهد داشت.

۸- شخص وکیل، پیش از وکیل شدن از سوی دیگران، حقی بر آنان ندارد که به موجب آن حق، وظیفه ای برای آنان در وکالت دادن به آن شخص ایجاد شود و لذا آنان مختارند که او را وکیل خود کنند یا نکنند؛ اما در ولایت، شخص ولی، پیش از آنکه مردم ولایت او را بپذیرند، از سوی خداوند دارای حق ولایت است که چنین حق مجعول از ناحیه خداوند، وظیفه پذیرش ولایت را بر دیگران ایجاب می کند. (ولایت فقیه ولایت فقاقت و عدالت/ج ۱).

اختصاصی، و یک فضای پهناور مشترک برای تامین و ادامه حیات خود و خانواده اش احساس می کند، به همانگونه و عینا بر طبق همان معیار تجربی، منتها در مرحله بهزیستی و از نهاد طبیعت برتر خود که عقل عملی و عمومی او است کوشش می کند تا با همیاری دیگر هموعان، امنیت و آسایش طبیعی خود را هرچه بهتر و بیشتر تامین نماید و به استناد همین درک عقل عملی و بر اساس ضرورت تجربی پدیده حکومت و آیین کشورداری، قدم به عرصه ظهور در تاریخ جوامع انسان ها گذاشته است. بنابراین حکومت نه یک واقعیت مابعد الطبیعه است که بر طبق تئوری مثال های افلاطونی بر روی زمین نورافشانی کرده، و نه یک پدیده برتر عقلانی است که عقل نظری از طریق دلایل عقلی به واقعیت آن رهنمون شده است بلکه تنها یک رخداد تجربی و حسی است که از درک بهزیستی و تجمع گروهی از انسانها در مجاورت و همسایگی یکدیگر و انتفاع و همیاری با هم به ذهن فرود آمده و نام حکومت و آیین کشورداری و سیاست را به خود گرفته است و چون حکومت همان گونه که معلوم خواهد گردید، یک وکالت و نظارتی از سوی مردم بر روابط میان شهروندان و بر روابط برون مرزی میان کشورها پیش نیست و این روابط میان شهروندان و بر روابط برون مرزی میان کشورها پیش نیست، و این روابط کاملا در قلمرو عقل عملی و عمومی انسانها قرار دارند و از جمله موضوعات و متغیرات محسوبند، لذا خود حکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئی خواهند بود و در رده احکام لایتغیر الهی به شمار نمی آیند. به علاوه چون حکومت و تدبیر امور مملکتی از قدیم الایام از شاخه های عقل عملی فلسفه قلمداد شده و عقل عملی هم درک نازل محسوسات و موضوعات عینی همان معقولات عقل نظری است که در فرم کلیت ثابت و لایتغیرند، دیگر تردید نخواهد بود که سیایت مدن به طور کلی از مدار تکالیف و احکام کلیه الهی خارج می باشد، تنها ارتباط آن با این گونه احکام و با آن معقولات، همچون ارتباط قضایای صغری با قضایای کبری در یک قیاس منطقی می باشد». (حکمت و حکومت، صص ۹۰ الی ۹۲).

طبق این دیدگاه طبیعتا «رای مردم» نه تنها تامین کننده ی «قدرت اجتماعی» یک نظام سیاسی به شمار می رود بلکه فراتر و پیشتر از آن تامین کننده ی «مشروعیت سیاسی» آن نظام سیاسی نیز هست یعنی با رای مردم شخص حاکم وکیل آنها در تنظیم شئون اجتماعی زندگی آنها از طریق قانونگذاری و اجرای آن قوانین موضوعه شده و به این وسیله جواز دخل و تصرف در مطلق شئون اجتماعی زندگی آنها را می یابد زیرا این دخل و تصرف در شئون زندگی اجتماعی انسانها حق خود افراد مردم است و مردم طبق قانون «وکالت» این حق تصرف خویش را به حاکم تفویض می نمایند^{۱۰}.

۱۰. البته این ساختار سیاسی از اشکالات زیر رنج می برد:

۱. محدود نمودن دخالت دین الهی به زندگی فردی انسان امری ناصواب است بلکه ما معتقدیم ادله ی متقنی بر لزوم و توان اداره ی جامعه ی توسط دین و وحی الهی وجود دارد که با پذیرش این مبنی قول به وکالت بودن حکومت باطل خواهد شد.

۲. بر فرض که بپذیریم مبنای مشروعیت حکومت رای مردم و وکالت آنها است با توجه به اینکه وکالت عقدی جایز است و موکل در هر لحظه توان فسخ آن را دارد باید پذیرفت که مردم در هر لحظه ای که خواستند از رای خود به حکومت و حاکم برگشته و شخص دیگری را به جای او بگمارند در این صورت چرا نظامهای سیاسی برای هر حکومتی مدت معینی مثلا چهار یا پنج سال را تعیین نموده اند و در طول آن رجوع مردم از رای خود را غیر قانونی دانسته اند؟

۳. بر فرض پذیرش مبنای مذکور تکلیف کسانی که به حاکم و حکومت رای نداده اند چه می شود؟ چون وکیل در تصرفات خود تابع رای موکل است پس چگونه کسی که وکیل کسی نباشد قانونا اجازه دخل و تصرف در شئون اجتماعی زندگی کسانی را داشته باشد که به او رای نداده اند؟

۴. مقید نمودن سن رای دهندگان به بالاتر از ۱۸ سال مثلا، چه وجهی می تواند داشته باشد؟ زیرا شخص بالغ می تواند خود برای خود وکیل معین نماید و نیازی به تعیین وکیل توسط دیگران برای او نیست پس قانونا باید هر شخص بالغی بتواند صاحب رای در اعطای وکالت به حاکم و حکومت باشد که در این ساختار حکومتی اینگونه نیست.

البته در جهان غرب افراد دیگری هم بوده اند که مبنای مشروعیت نظامهای سیاسی را چیزی دیگر غیر از «وکالت و رای مردم» بدانند^{۱۱} مثلاً افلاطون معتقد است که حق حاکمیت اصاله از آن طبقه ی فلاسفه است یعنی مبنای مشروعیت یک نظام سیاسی همان فیلسوف بودن فیلسوف است و با وجود او، حکومت فرد دیگری غیر از فلاسفه مشروع نیست. یکی از نویسندگان در تشریح نظریه ی افلاطون در این باره می نویسد:

«فلسفه وجودی حکومت و آیین کشورداری از زمان های سقراط و افلاطون و حتی پیش از آن مطرح بوده و فلاسفه در پی جویی منابع پدیدارندگی این چهره از زیست طبیعی انسانی به بحث و گفتگو می نشستند. و تا هم اکنون کتاب بسیار مشهور جمهوریت افلاطون بهترین معیار و مرجع اصلو ذخاری برای اندیشمندان تئوری سیاسی شمرده می شود. در این کتاب افلاطون که حکومت را به هیچ وجه حکمت... جدا و متفاوت نمی پندارد حاکم و رهبر جامعه را تنها بر اساس این نظریه از ان فیلسوف می داند و معتقد است که این تنها فیلسوف است که به مقتضای خردمندی و آگاهی خود بر حقایق خرد و کلان هستی از طریق رابطه ی اتحادی با مثالهای عقلانی نورانی افلاطونی که در جهان مابعدالطبیعه ازلیت و ابدیت دارند و از گزند هر گونه تغییر و فساد پذیری ذاتا برکنارند می تواند به نظام احسن علمی عدالت جهان هستی راه یافته و الگوی آن عدالت الهی را در جوامع انسان ها بر روی زمین تا حدود امکانات طبیعی و تا اندازه طاقت بشری رهبری کند زیرا افلاطون معتقد است حوادث متغیر و ناپایدار جهان طبیعت، سایه و نموداری از جهان مابعدالطبیعه می باشند و این تنها فیلسوف است که می تواند هرچه بیشتر مشابهنهت و همگونی میان جهان ثابت و جهان متغیر را برقرار سازد». (حکمت و حکومت/ص ۸۶).

جایگاه مردم در نظام اسلامی

اکنون که نقش مردم در مشروعیت زایی نظام اسلامی نفی گشت این پرسش پیش می آید که مردم در حکومت اسلامی از چه جایگاهی برخوردارند و اساسا معنای «مردم سالاری دینی» که مورد تاکید امام راحل و رهبر معظم انقلاب است، چیست؟

قبل از پاسخ به این سوال توجه به چهار نکته لازم است و آن این که:

۱. اسلام دین قهر و جبر نیست^{۱۲}. اساس دین اسلام (که به غایت ایمان آوردن مردم از طرف خدای متعال نازل شده است) بر «اختیار» و «انتخاب» مردم بنیان نهاده شده است و این با اندک مراجعه ای به محتوای معارف

۱۱. بنابراین نفی تاثیر رای مردم در مشروعیت زایی سیاسی به حکومت مختص به فقه شیعه نیست بلکه طبق نظر برخی از غربیها نیز مساله ای همچون «کاریزما» یا «فیلسوف» بودن می تواند مبنای مشروعیت قرار گیرد و اگر نفی تاثیر مردم در مشروعیت زایی سیاسی نسبت به حکومت علامت استبداد و خودکامگی یک نظام سیاسی شمرده شود باید قائل شد که قبل از اسلام این استبداد را افلاطون با کتاب مشهور جمهوریت خود برای بشر سوغات آورده است.

۱۲. گرچه اساس دین اسلام بر عنصر «اختیار مردم» بنا نهاده شده است نه بر عنصر «جبر» و «قهر» اما باید به دو نکته در این زمینه توجه داشت:

الف) انسان تنها در اصل پذیرش دین الهی و به تبع تشکیل نظام اسلامی «مختار» است نه «مجبور» و «مقهور» اما طبیعتا دین الهی نیز مثل سایر مکاتب بشری نسبت به معتقدان و گرویدگان خود یک سری تکالیف و حدودی را در مقام عمل به اجرا می گذارد تا از این طریق آنها را به سعادت مطلوبشان برساند از این رو اگر کسی بعد از پذیرش این دین به آن

اسلامی روشن خواهد شد. آیاتی همچون «لا اکراه فی الدین»، «فذکر انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر»، «وما انت علیهم بجبار»، «طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی الا تذکره لمن یخشی»، «لیهلک کن هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة» و غیره به روشنی گواه این مطلبند. هنگامی که اساس تبلیغ دین الهی توسط پیامبر صلی الله علیه و آله اینگونه است به طریق اولی اجرای آن دین از طریق تشکیل حکومت اسلامی نیز در گرو اقبال مردمی و تاثیر گذاری رای آنها است^{۱۳}.

تکالیف عمل ننماید با پاره ای مجازات مواجه خواهد شد: «و من يتعد حدود الله فاولئك هم الفاسقون» پس در واقع انسان بعد از ورود «مختارانه» به دین «مجبور» به پذیرش و عمل طبق برخی تکالیف آن دین خواهد شد اما این اجبار، «اجباری تشریحی» خواهد بود نه «اجباری تکوینی» پس از محل بحث خارج است. پیامبران که جهت هدایت بشر به سعادت حقیقی (توحید الهی) مبعوث شده اند: «ولقد بعثنا فی کل امه رسولا ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت» (نحل/۳۶)، جهت بسط توحید الهی بین عامه ی مردم با موانع سر راه خود مبارزه بنمایند و لازمه ی این مساله استفاده از عنصر «قهر» و «اجبار» در برخی موارد تبلیغ و نشر دین الهی است از این رو «جهاد ابتدایی» در اسلام تشریح شده است زیرا پیامبران جهت نجات بندگان الهی از اسارات قدرتهای مادی مبعوث شده اند: «ویضع عنهم اصرهم و الاغلال التي كانت علیهم» (اعراف/۱۵۷) اما باید دانست بهره گیری از ابزار «جهاد» و استفاده از عنصر «قهر» و «جبر» در خصوص طواغیت و سردمداران زر و زور و تزویر (که موانع بزرگ و اصلی دعوت توحیدی اند) می باشد نه در خصوص دعوت عمومی مردم به دین الهی. پس بهره گیری از عنصر «قهر» و «جبر» در تبلیغ دین جهت ازاله ی طواغیت و جباران بشری از سر راه دعوت توحیدی الهی منافاتی با ابتنای اساس اسلام بر عنصر «اختیار» و «میل قلبی» نداشته بلکه لازمه ی آن است.

۱۳. با توجه به این نکته است که خدای متعال در ارسال انبیاء از راههای متعارف بهره گرفته است مثلا آنها را بشری مثل سایرین قرار داده است: «قل انما انا بشر مثلكم یوحی الی انما الهکم اله واحد»؛ همانگونه که آنها را از مظاهر مادی جلب کننده ی توجه که مانع حصول ایمان اختیاری می شوذ دور نموده است تا به این وسیله مردم به صورت واقعی در معرض «امتحان الهی» (که غایت آفرینش انسان است: «هو الذی خلق الموت و الحیوه لیلوکم ایکم احسن عملا») قرار گیرند و بر این اساس مستحق عقاب و پاداش اخروی گردند. حضرت امیر المومنین علی علیه السلام در عبارات زیبایی این مساله را اینگونه بیان می دارد:

«پس همانا خداوند سبحان بندگان متکبر را با دوستان خود که در چشم آنها ناتوانند می آزماید، وقتی که موسی بن عمران و برادرش هارون علیهم السلام بر فرعون وارد شدند، و جامه های پشمین بتن، و چوب دستی در دست داشتند، و با فرعون شرط کردند که اگر تسلیم پروردگار شود، حکومت و ملکش جاودانه بماند و عزتش برقرار باشد، فرعون گفت: «آیا از این دو نفر تعجب نمی کنید؟ که دوام عزت و جاودانگی حکومتم را به خواسته های خود ربط می دهند؟ در حالی که در فقر و بیچارگی به سر می برند؟ اگر چنین است چرا دستبندهای طلا به همراه ندارند؟»

این سخن را فرعون برای بزرگ شمردن طلا و تحقیر پوشش لباسی از پشم گفت، در حالی که اگر خدای سبحان اراده می فرمود، به هنگام بعثت پیامبران، درهای گنج ها، و معدن های جواهرات، و باغات سرسبز را به روی پیامبران می گشود، و پرندگان آسمان و حیوانات وحشی زمین را همراه آنان به حرکت در می آورد. اما اگر این کار را می کرد، آزمایش از میان می رفت، و پاداش و عذاب بی اثر می شد، و بشارت ها و هشدارهای الهی بی فایده می بود، و بر مؤمنان اجر و پاداش امتحان شدگان واجب نمی شد، و ایمان آوردندگان ثواب نیکوکاران را نمی یافتند، و واژه ها، معانی خود را از دست می داد. در صورتی که خداوند پیامبران را با عزم و اراده قوی، گرچه با ظاهری ساده و فقیر مبعوث کرد، با قناعتی که دل ها و چشم ها را پر سازد، هر چند فقر و نداری ظاهری آنان چشم و گوش ها را خیره سازد. اگر پیامبران الهی، دارای چنان قدرتی بودند که مخالفت با آنان امکان نمی داشت، و توانایی و عزتی می داشتند که هرگز مغلوب نمی شدند، و سلطنت و حکومتی می داشتند که همه چشم ها به سوی آنان بود، از راه های دور بار سفر به سوی آنان می بستند، اعتبار و ارزششان در میان مردم اندک بود، و متکبران در برابرشان سر فرود می آوردند، و تظاهر به ایمان می کردند، از روی ترس یا علاقه ای که به مادیات داشتند. در آن صورت نیت های خالص یافت نمی شد، و اهداف غیر الهی در ایمانشان راه می یافت، و با انگیزه های گوناگون به سوی نیکی ها می شتافتند. اما خدای سبحان اراده فرمود که پیروی از پیامبران، و تصدیق کتب آسمانی، و فروتنی در عبادت، و تسلیم در برابر فرمان خدا، و اطاعت محض فرمانبرداری، با نیت خالص تنها برای خدا صورت پذیرد، و اهداف غیر خدایی در آن راه نیابد، که هر مقدار آزمایش و مشکلات بزرگتر باشد ثواب و پاداش نیز بزرگتر خواهد بود.^{۱۴} (نهج البلاغه (ترجمه دشتی)، ص: ۳۸۹).

علامه طباطبایی قدس سره در همین راستا می نگارد:

«و ذلک انه تعالی وضع سعاده الانسان و شقاوه علی اساس الاختیار و عرفهم الطاعه المفضیه الی غایه السعاده و المعصیه المودیه الی غایه الشقاء فمن سلک مسلک المعصیه و اجتناز للضلال جازه الله ذلک و من ركب سبیل الطاعه و اختار الهدی جازه الله ذلک و سیسألهم جمیعا عما عملوا و اختاروا»، (المیزان/ج ۱۴/ص ۳۳۶).

و در جای دیگر می نویسد:

«و مجرد العلم بأن الله هو الحق لا یکفی فی سعاده الانسان بل تحتاج فی تمامها الی تسلیمه و الإیمان به بترتیب آثاره علیه ثم من التسلیم و الإیمان ما کان عن طوع و اختیار و منه ما کان عن کره و اضطرار، و الذی ینفع فی السعاده هو التسلیم و الإیمان عن اختیار و موطن الاختیار الدنیا الی هی دار العمل دون الآخرة الی هی دار الجزاء. و هم لم یسلموا للحق ما داموا فی الدنیا و إن أیقنوا به حتی إذا وردوا الدار الآخرة و أوقفوا موقف الحساب عاینوا أن الله هو الحق المبین، و أن عذاب الشقاء أحاط بهم من کل جانب أسلموا للحق و هم مضطرون و

۲. اسلام همگان حتی پیامبر اکرم^{۱۴} صلی الله علیه وآله را به مشاوره در کارهای اجتماعی توصیه ی اکیدی نموده است. این مختصر نوشته گنجایش ذکر آیات و روایت وارده در این زمینه را ندارد و به نظر ما تنها تامل در آیه ی «و شاورهم فی الامر فاذا عزمتم فتوکل علی الله»، «و امرهم شوری بینهم»، «یا ایها الملا افتونی فی امری ما کنت قاطعه امرا حتی تشهدون» و روایت شریف «من استبد برایه هلك و من شاور الرجال شارکها فی عقولها» کافی در اثبات این مطلب است.

۳. پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه وآله دارای شئون متعدد گوناگونی از جانب الهی است مثل مقام تبلیغ دین (یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک)، مقام تبیین دین (و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم) و منصب اجرای دین الهی («فلا وربک لایؤمنون بک حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیمًا» و «لتحکم بین الناس بما اراک الله» (نساء/۱۰۵)) است.

علاوه بر این مناصب پیامبر در محدوده ی امور حکومتی از «مقام تشریح» نیز برخوردار است و همانگونه که مردم مکلف به اطاعت از آن حضرت در ره آورد مقامات سه گانه مذکور هستند در محدوده ی مقام تشریح او نیز

لیس ینفعهم، و إلى هذا العلم و التسليم الاضطراری یشیر قوله تعالی: «يَوْمَئِذٍ يُؤْفِقُهُمُ اللَّهُ دِيْنَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ»: النور: ۳۲۵ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۲؛ ص ۳۲۰.

به همین جهت از نظر اسلام ایمان اضطراری و جبری هیچ ارزش و نفعی ندارد همانگونه که ایمان فرعون به هنگام غرق شدن در دریای عذاب الهی که گفت: «امنت بما آمنت به بنو اسرائیل» مورد قبول واقع نشد و این چنین مورد خطاب قهر الهی قرار گرفت: «الان و قد عصیت من قبل».

۱۴. استاد شهید مرتضی مطهری در تشریح این مساله می گوید:

«بعضی در سبک خودشان فردی هستند یعنی تنها تصمیم می گیرند. بعضی اساساً حاضر نیستند تنها تصمیم بگیرند انجا هم که کاملاً مطلب برایش روشن است باز تنها تصمیم نمی گیرند و این مخصوصاً در سیره پیغمبر اکرم عجیب است. در مقام نبوت در مقامی که اصحاب انجانان به او ایمان دارند که می گویند اگر تو فرمان بدهی خود را به دریا بریزیم به دریا می ریزیم در عین حال نمی خواهد سبکش انفرادی باشد و در مسائل تنها تصمیم بگیرد برای اینکه اقل ضررش این است که به اصحاب خودش شخصیت نداده یعنی گویا شما اساساً فکر ندارید شما که فهم و شعور ندارید شما ابزارید من باید فقط دستور بدهم و شما عمل کنید. ان وقت لازمه اش این است که فردا هر کس دیگر هم رهبر بشود همین طور عمل کند و بگوید: لازمه رهبر این است که رهبر فکر و نظر بدهد و غیر رهبر هر که هست فقط باید ابزارهای بلا اراده ای باشند و عمل کنند ولی پیغمبر در مقام نبوت چنین کاری را نمی کند. شورا تشکیل می دهد که اصحاب چه بکنیم؟ بدر پیش می آید شورا تشکیل می دهد احد پیش می آید شورا تشکیل می دهد اینها آمده اند نزدیک مدینه چه مصلحت می دانید؟ از مدینه خارج بشویم و در بیرون مدینه با آنها بجنگیم یا در همین مدینه باشیم و وضع خودمان را در داخل مستحکم کنیم اینها مدتی ما را محاصره می کنند اگر موفق نشدند شکست خورده برمی گردند. بسیاری از سالخوردگان و تجربه کارها تشخیصشان این بود که مصلحت این است که در مدینه بمانیم. جوانها که بیشتر به اصطلاح حالت غروری دارند و به جوانی شان برمی خورد گفتند: ما در مدینه بمانیم و بیایند ما را محاصره کنند؟ ما تن به چنین کاری نمی دهیم می رویم بیرون هر جور هست می جنگیم. تاریخ می نویسد خود پیغمبر اکرم مصلحت نمی دید که از مدینه خارج بشوند می گفت اگر در مدینه باشیم موفقیتمان بیشتر است یعنی نظرش با سالخوردگان و تجربه کارها موافق بود ولی دید اکثریت اصحابش که همان جوانها بودند گفتند: نه یا رسول الله ما از مدینه می زنیم بیرون می رویم در دامنه احد همان جا با آنها می جنگیم. جلسه تمام شد. یک وقت دیدند پیغمبر اسلحه پوشیده بیرون آمد و فرمود: برویم بیرون. همانهایی که این نظر را داده بودند آمدند گفتند: یا رسول الله چون شما از ما نظر خواستید ما این جور نظر دادیم ولی در عین حال ما تابع شما هستیم. اگر شما مصلحت نمی دانید ما برخلاف نظر خودمان در مدینه می مانیم. فرمود: پیغمبر همین قدر که اسلحه پوشید و بیرون آمد دیگر صحیح نیست اسلحه اش را کنار بگذارد. حالا که بنا شد برویم بیرون می رویم بیرون» (سیری در سیره نبوی صص ۵۳ و ۵۴).

مكلف به اطاعت از آن حضرت اند و این مفاد آیه ی شریفه ی: «یاایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم». علامه طباطبایی در تفسیر این آیه ی شریفه می نویسد:

«ولا ینبغی أن یرتاب فی أن الله سبحانه لا یرید بإطاعته إلا إطاعته فی ما یوحیه إلینا من طریق رسوله من المعارف و الشرائع، و أما رسوله ص فله حیثیتان: إحداهما: حیثیة التشریع بما یوحیه إلیه ربه من غیر کتاب، و هو ما ینبینه للناس من تفصیل ما یشتمل علی إجماله الکتاب و ما یتعلق و یرتبط بها کما قال تعالی: «وَأَنْزَلْنَا إِلَیْكَ الذِّکْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَیْهِمْ»- النحل ۴۴، و الثانیة: ما یراه من صواب الرأی و هو الذی یرتبط بولایته الحکومة و القضاء قال تعالی: لِتَحْكُمَ بَیْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ»- النساء ۱۰۵، و هذا هو الرأی الذی کان یحکم به علی ظواهر قوانین القضاء بین الناس، و هو الذی کان (ص) یحکم به فی عزائم الأمور، و کان الله سبحانه أمره فی اتخاذ الرأی بالمشاورة فقال: «و شاورهم فی الأمر فإذا عزمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَی اللَّهِ: آل عمران ۱۵۹، فأشركهم به فی المشاورة و وحده فی العزم. إذا عرفت هذا علمت أن لإطاعة الرسول معنی و لإطاعة الله سبحانه معنی آخر و إن کان إطاعة الرسول إطاعة الله بالحقیقة لأن الله هو المشرع لوجوب إطاعته کما قال: «و ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» فعلى الناس أن یطیعوا الرسول فیما ینبینه بالوحي، و فیما یراه من الرأی. و هذا المعنی (و الله أعلم) هو الموجب لتکرار الأمر بالطاعة فی قوله: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ... و أما أولوا الأمر فهم- کائین من كانوا- لا نصیب لهم من الوحي، و إنما شأنهم الرأی الذی یتصوبونه فلهم افتراض الطاعة نظیر ما للرسول فی رأیهم و قولهم... و من هنا یتضح أن لیس لأولی الأمر هؤلاء- کائین من كانوا- أن یضعوا حکما جدیدا، و لا أن ینسخوا حکما ثابتا فی الکتاب و السنة، و إلا لم یکن لوجوب إرجاع موارد التنازع إلى الکتاب و السنة و الرد إلى الله و الرسول معنی علی ما یدل علیه قوله: «و ما کان لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ یَكُونَ لَهُمُ الْخِیرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ یَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِینًا»- الأحزاب ۳۶، فقضاء الله هو التشریع و قضاء رسوله إما ذلك و إما الأعم، و إنما الذی لهم أن یروا رأیهم فی موارد نفوذ الولایة، و أن یکشفوا عن حکم الله و رسوله فی القضايا و الموضوعات العامة». (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص: ۳۸۹).

بر این اساس محدوده ی تشریع تکالیف دینی محض مثل وجوب نماز، روزه، جهاد، زکات و غیره صرفا به دست خدای متعال است و پیامبر صلی الله علیه و آله نه توانایی تشریع آنها را دارد و نه قدرت دخل و تصرف در آنها بعد از تلقی؛ بلکه آن حضرت صرفا مبلغ، مبین و مجری این احکام الهی است از این رو قرآن کریم می فرماید: «ولو تقول علينا بعض الاقاویل لاخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین». البته آن حضرت در هر سه مقام مذکور از عصمت لازم برخوردار است.

این در حالی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در امور حکومتی برخلاف تکالیف دینی محض شارع می باشد و البته این مقام تشریع به اذن الهی به همراه علم لازم و عصمت به او اعطا شده است از این رو تشریعات حکومتی آن حضرت نیز در واقع تشریع الهی بوده و اطاعت مردم از آن تشریعات در واقع اطاعت از تشریع الهی است همانگونه که قبلا بیان شد.

۴. قرآن کریم برای ارسال رسل و بعثت انبیاء دو هدف اصلی را ذکر می نماید:

الف) بسط توحید الهی.

ب) اقامه ی عدالت اجتماعی.

استاد شهید مرتضی مطهری در بیان این دو هدف مهم انبیای الهی می نویسند:

«همه ی پیامبران الهی که از طرف خدای متعال در میان بشر مبعوث شده اند، برای دو هدف اساسی بوده است. یکی از این دو هدف، برقراری ارتباط صحیح میان بنده و خالق خودش، میان بنده و خداست، و به تعبیر دیگر منع بشر از پرستش هر موجودی غیر از خالق خودش، که در کلمه طیبه «لا اله الا الله» خلاصه می شود. هدف دومی که برای بعثت پیامبران عظام از طرف خداوند متعال هست، برقراری روابط حسنه و صالحه میان افراد بشر، بعضی با بعضی دیگر، بر اساس عدالت و صلح و صفا و تعاون و احسان و عاطفه و خدمت به یکدیگر است. قرآن کریم این دو مطلب را به عنوان دو هدف برای انبیاء در کمال صراحت ذکر کرده است. راجع به هدف اول، درباره ی خاتم الانبیاء می فرماید: «یا ایها النبی انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیرا و داعیا الی الله باذنه و سراجا منیرا». و درباره ی هدف دوم می فرماید: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط». ببینید قرآن با چه صراحتی عنایت انبیاء و بلکه مأموریت و رسالت انبیاء برای برقراری عدل در میان بشر را بیان می کند. در این آیه می فرماید: «ما فرشتگان خودمان را با دلایل روشن فرستادیم و همراه آنها کتاب و دستور و نوشته فرستادیم با میزان، یعنی قوانین و مقررات عادلانه، برای چه؟ «لیقوم الناس بالقسط» برای اینکه همه ی افراد بشر به عدالت رفتار کنند و اصل عدالت در میان افراد بشر برقرار گردد. بنابراین مسأله برقراری عدالت، آنهم با مقیاس بشریت، هدف اصلی و عمومی همه انبیا بوده است؛ یعنی انبیاء که آمده اند، یک کار، یک وظیفه، یک مأموریت و یک رسالتی که داشته اند، به نص قرآن مجید عدالت بوده است»، (سیری در سیره ی ائمه اطهار).

بدیهی است که بسط و اقامه ی عدالت اجتماعی بدون همکاری و همگامی مردم امکان پذیر نیست خصوصا با توجه به اینکه گفته شد که اساس تبلیغ و اجرای احکام و معارف دین مقدس اسلام بر «اختیار» و «اقبال قلبی» مردم بنا نهاده شده است و این همان مساله ای است که آیه ی مذکور هم بر آن صحه گذاشته است: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» که در این آیه ی مبارکه به صورت واضح و جالبی هدف از ارسال انبیای الهی را بسط عدالت اجتماعی توسط خود مردم معرفی نموده است با اینکه سیاق آیه اقتضا می نمود جهت هماهنگی میان صدر و ذیل آن خود پیامبران را به عنوان اقامه کنندگان قسط معرفی نماید همانگونه که اولاً و بالذات هم اقامه ی قسط اجتماعی تکلیف آنان است نه تکلیف مردم اما این تغییر سیاق جهت بیان این نکته ی است که پیامبران الهی بدون مشارکت مردم در امور

حکومتی و کمک و همگامی آنها توان تحقق عدالت اجتماعی در سطح جامعه را ندارند و این نوعی تاثیر انگاری برای رای مردم و مشارکت مردمی در کارهای حکومتی است.

اکنون که این نکات چهارگانه روشن شد جواب سوال بالا نیز معلوم می گردد زیرا گرچه «رای مردم» در اسلام «مشروعیت ساز» نظام اسلامی نیست اما «قدرت زای» آن است بدین معنی که اساسا بدون حضور و مشارکت مختارانه ی مردم، نظام اسلامی امکان تحقق اهداف الهی خود (الذین ان مکنانهم فی الارض اقاموا الصلوه و اتوا الزکاه و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر) را نخواهد داشت از این رو از طرفی قرآن کریم «قدرت اجتماعی» (که از راه مقبولیت عمومی مردمی حاصل می شود) را به عنوان شرط برقرای نظام اسلامی به رسمیت می پذیرد و از طرف دیگر دخالت رای مردم در امور حکومتی صرف را جایز می داند و به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور مشورت با آنها درباه ی این امور را صادر می نماید: «و شاورهم فی الامر» و در این صورت مفاد آیه ی شریفه ی «لا اکراه فی الدین» به وقوع می پیوندد و این نوع نگاه به «رای مردم» در اسلام از آسیب افراط نظامهای سیاسی لیبرال غربی و از آفت تفریط نظامهای استبدادی عربی به دور و مصداق «و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس» (بقره/۱۴۳)؛ خواهد بود.

همچنین از توضیحات بالا روشن می گردد استدلال حضرت امیر المومنین علی علیه السلام بعد از مراجعه ی مردم و اصرار بر ایشان جهت تصدی خلافت به وجود ناصر که فرمود: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لایقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لالقیتم حبلها علی غاربها» به همین معناست که بیان شد نه به این معناست که «رای مردم»، در اسلام «مشروعیت زای» نظام اسلامی باشد. شاهد این مطلب این است که آن حضرت بعد از غضب خلافت توسط سقیفه به طور مکرر به مطالبه ی «حق الهی» خویش پرداخت این در حالی است که خود حضرت تاکید می نماید که در آن زمان تنها عده ای کمی به این حق الهی ایشان اعتراف داشته اند: «و طفقت ارتئی بین ان اصول بید جذا و اصبر علی طخیه عمیاء» و بارها از کمبود یاور و حامی جهت استیفای حق الهی خویش شکوه نمود. علاوه بر اینکه آن حضرت در همان زمان از مقام خلافت خویش به عنوان «حق الهی» یاد نموده است: «لقد علمتم انی احق^{۱۵} الناس بها من

۱۵. قبل بیان شد که «حق» از ماهیات اعتباری است و چون امور اعتباری اموری بسپند قابلیت شدت و ضعف را ندارد از این رو دایر میان وجود و عدم هستند و تنها می توان آنها را مطلق و مقید لحاظ نمود نه شدید و ضعیف. با این حال باید دید مراد این عبارت حضرت چیست که خودش را نسبت به ولایت و خلافت «حق» دانسته است؟ چون «احق بودن» بیانگر اولویت و نوعی شدت ولایت او نسبت به دیگران بدون نفی ولایت دیگران نسبت به یک چیز است.

در جواب می توان گفت از آنجا که مخالفان حضرت و منکرین ولایت اهل بیت در آن زمان به دلایلی همچون «قرابت» و «بزرگسالی» برخی از خلفای راشدین استدلال می نمودند این سخن حضرت در واقع نوعی قیاس جدلی است و در صدد بیان این مطلب است که اگر «قرابت» یا «علم» یا «سابقه داری در اسلام» را ملاک حقانیت خلافت یک شخص بگیریم نیز، من نسبت به خلفای دیگر اولی هستم زیرا هم در «قرابت» و هم در «علم» و هم در «سابقه» از درجه ی بالاتری نسبت به آنان برخوردارم کما اینکه در یک جا آن حضرت

غیری و والله لاسلمن ما سلمت امور المسلمین و لم یکن فیها جور الا علی خاصه» (نهج البلاغه / خ ۷۲) و در جای دیگر از آن به عنوان «ارث» نام می برد: «اری تراثی نهبا» (نهج البلاغه / خ ۳) و اگر مشروعیت نظام سیاسی و خلافت الهی به رای مردم وابسته بود این سخنان حضرت همگی لغو می گردند.

همچنین تعبیر دقیق «قیام الحججه» در این فرازها خود نشان می دهد که از منظر آن حضرت خلافتش قبل از تحقق اقبال و رای مردم نیز از «مشروعیت سیاسی» برخوردار بوده اما چون شرط دوم یعنی اقبال عمومی مردمی و قدرت اجتماعی تحقق نیافته بود راه اعمال این حق مشروع بسته بود اما اکنون با تحقق اقبال عمومی مردم حجت بر او جهت اعمال مشروع این حق مشروع باز گشته است پس «رای مردم» صرفا زمینه ساز اعمال مشروع حق مشروع خلیفه ی الهی است. تعبیر «و ما اخذ الله علی العلماء» نیز این استظهار و برداشت را روشنتر می نماید چه اینکه آن حضرت تعهد الهی ماخوذ از علمای دین را علت پذیرش خلافت بیان می نماید و این در واقع به نوعی وابسته نمودن «مشروعیت نظام سیاسی» به «نصب الهی» است.

مشروعیت نظام سیاسی از دیدگاه رهبر انقلاب

مقام معظم رهبری به سان غالب متفکران مسلمان، مبنای مشروعیت سیاسی نظام اسلامی را همان مساله ی «نصب خلیفه» از جانب خدای متعال به «ولایت الهی» دانسته و «رای مردم» را تنها موجب «اعمال مشروع» این «حق مشروع» (خلافت الهی) در سطح جامعه و مایه ی «قدرت اجتماعی نظام اسلامی» بر می شمرد. بررسی سخنان فراوان و متعدد ایشان در این زمینه هیچ گونه شکی در صحت این برداشت از کلام ایشان باقی نمی گذارد. در زیر نمونه هایی از سخنان ایشان را می بینیم:

۱. «امیرالمومنین برای حکومت یک شان واقعی قائل نیست. حکومت برای علی علیه السلام یک هدف نیست، برای او حکومت ارزشی ندارد؛ بازهم حاضر نیست برای به دست آوردن یک مقام یک جاه از ارزشها بگذرد اما وقتی احساس می کند که وظیفه است احساس می کند زمینه آماده است و او می تواند این نقش عظیم و اساسی را بر عهده بگیرد آن وقت قبول می کند، (۶۶/۳/۲۲). امیرالمومنین علیه الصلاه و السلام بعد از قبول خلافت هم فرمود: «لولا حضور الحاضر و قیام الحججه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لایقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم لالقیتم حبلها علی غاربها»؛ اگر وظیفه من با توجه به بیعت و خواست مردم بر من مسجل و منجز نمی شد که در مقابل ظلم بایستم و با تبعیض مبارزه و از مظلوم دفاع کنم باز هم قبول نمی

فرمود: «احتجوا بالشجره و اضاعوا الثمره». پس این سخن حضرت در واقع در مقام جدل با خصم صادر شده است زیرا اساسا از دیدگاه شیعیان به تبع آن حضرت هیچیک از سه دلیل مذکور مبنای مشروعیت خلافت یک خلیفه به شمار نمی رود بلکه ملاک اصلی برای مشروعیت یک خلیفه مساله ی «نصب الهی به مقام ولایت» است. با همین توضیح، معنای آیه ی شریفه ی «النبی اولی بالمومنین من انفسهم» نیز معلوم می شود زیرا گفته شد که «ولایت» به عنوان یک امر اعتباری قابل شدت و ضعف نیست از این رو برای پیامبر صلی الله علیه و آله و انسان نسبت به خود انسان به طور یکسان ثابت است اما پیامبر از این جهت نسبت به وجود انسان از خودش «اولی» است که دارای ولایت مطلق و وسیعتری نسبت به اوست و در مقابل خود انسان بر خودش از «ولایت» و در نتیجه «حق تصرف» محدودتری برخوردار است.

کردم یعنی امیرالمومنین می گوید من قدرت را به خاطر قدرت نمی خواهم... اگر قدرت برای مبارزه با ظالم در همه ی ابعاد ظلم و ستم داخلی اجتماعی و اقتصادی (که حادثرینش است) می باشد خوب است». (۸۲/۹/۲۶).

تعبیر ایشان که فرمود: «اگر وظیفه من با توجه به بیعت و خواست مردم بر من مسجل و منجز نمی شد» بیان این است که «بیعت و رای مردم» تنها وسیله ی «اعمال مشروع حق خلافت» اعطایی از جانب خدای متعال است.

۲. «در اسلام به نظر مردم اعتبار داده شده، رای مردم در انتخاب حاکم و در کاری که حاکم انجام می دهد مورد پذیرش قرار گرفته. لذا شما می بینید که امیرالمومنین علیه الصلاه و السلام با اینکه خود را از لحاظ واقع منصوب پیغمبر و صاحب حق واقعی برای زمامداری می داند آن وقتی که کار به رای مردم و انتخاب مردم می کشد، روی نظر مردم و رای مردم تکیه می کند یعنی آن را معتبر می شمارد و بیعت در نظام اسلامی یک شرط برای حقانیت زمامداری زمامدار است. اگر یک زمامداری بود که مردم با او بیعت نکردند یعنی آن را قبول نکردند ان زمامدار خانه نشین خواهد شد و مشروعیت ولایت و حکومت به بیعت مردم وابسته است یا بگوییم فعلیت زمامداری و حکومت به بیعت مردم وابسته است». (۶۶/۳/۲۲).

تعبیر «فعلیت زمامداری»، «از لحاظ واقع منصوب پیغمبر و صاحب حق واقعی برای زمامداری» بیان همان نکته ی سابق الذکر است و با این تعبیر مراد عبارت ایشان «مشروعیت ولایت و حکومت به بیعت مردم وابسته است» نیز روشن می شود.

۳. «در اسلام هیچ ولایت و حاکمیتی بر انسانها مقبول نیست مگر اینکه خدای متعال مشخص کند. ما هر کجا که در مسائل فراوان فقهی که به ولایت حاکم ولایت قاضی یا به ولایت مومن (که انواع و اقسام ولایات وجود دارد ارتباط پیدا می کند) شک کنیم که آیا دلیل شرعی بر تجویز این ولایت قائم هست یا نه می گوییم: نه. چرا؟ چون اصل عدم ولایت است، این منطق اسلام است. آن وقتی این ولایت مورد قبول است که شارع آن را تنفیذ کرده باشد و تنفیذ شارع به این است که آن کسی که ولایت را به او می دهیم در هر مرتبه ای از ولایت باید اهلیت و صلاحیت یعنی عدالت و تقوا داشته باشد و مردم هم او را بخواهند این منطق مردم سالاری دینی است که بسیار مستحکم و عمیق است». (۸۲/۶/۲۹).

با بیانات سابق مراد این عبارت نیز گرچه اندکی ابهام دارد اما معلوم است.

۴. «در اسلام مردم یک رکن مشرعی هستند، نه همه ی پایه ی مشروعیت. نظام سیاسی در اسلام علاوه بر «رای و خواست مردم» بر پایه ی اساسی دیگری هم که «تقوا و عدالت» نامیده می شود استوار است اگر کسی که برای حکومت انتخاب می شود از تقوا و عدالت برخوردار نبود، همه مردم هم که بر او اتفاق کنند از نظر اسلام این حکومت، حکومت نامشروعی است، (همان). بنابراین پایه ی «مشروعیت حکومت» فقط «رای مردم» نیست پایه ی اصلی «تقوا و عدالت» است؛ منتها «تقوا و عدالت» هم بدون «رای و

مقبولیت مردم» کارایی ندارد لذا «رای مردم» هم لازم است،(همان). مشروعیت دادن به رای مردم و بیعت مردم این یک اصل اسلامی است.(۶۶/۳/۲۲).

شاید کسی از تعبیر «در اسلام مردم یک رکن مشروعیتند نه همه ی پایه ی مشروعیت» برخلاف مطالب سابق الذکر مشروعیت بخشی رای مردم به نظام اسلامی را استظهار نماید اما با توجه به سایر عبارات ایشان مثل این فراز «منتها تقوا و عدالت هم بدون رای و مقبولیت مردم کارایی ندارد» معلوم می گردد که مراد ایشان این است که «رای مردم» زمینه ساز اعمال حق خلافت که با اذن الهی مشروع شده است می باشد نه اینکه آن مشروعیت زای نظام اسلامی باشد.

۵. «امیرالمومنین در نهج البلاغه، منشا حکومت را زور و اقتدار نمی داند و خود او هم در عمل این را ثابت می کند. از نظر علی علیه السلام منشا اصلی حکومت یک سلسله ارزشهای معنوی است... او حکومت را و ولایت امر مردم را ناشی از یک ارزش معنوی می داند اما فقط این ارزش معنوی هم کافی نیست برای اینکه انسان فعلا و عملا حاکم و والی باشد بلکه مردم هم در اینجا سهمی دارند و آن بیعت است.. بیعت منجز کننده ی حق خلافت است. آن ارزشها، آن وقتی می تواند فعلا و عملا کسی را به مقام ولایت امر برساند که مردم هم او را بپذیرند و قبول کنند که این مساله در باب نقش مردم در حکومت باز مورد توجه قرار می گیرد».(۶۰/۲/۲۹).

این سخن رهبری از بارزترین سخنان ایشان در مشروعیت بخش نبودن رای مردم است زیرا تعبیری همچون «بیعت منجز کننده ی حق خلافت است» و «فعلا و عملا حاکم و والی باشد» و نیز «فعلا و عملا کسی را به مقام ولایت امر برساند» صریح در منجز بودن رای مردم جهت اعمال حق مشروع خلافت توسط یک خلیفه ی منصوب از جانب خداست.

۶. «هیچ کس در نظام اسلامی نباید مردم رای مردم و خواست مردم را انکار کند. حالا بعضی «رای مردم» را پایه ی «مشروعیت» می دانند، لا اقل پایه ی «اعمال مشروعیت» است بدون آراء مردم، بدون حضور مردم و بدون تحقق خواست مردم خیمه ی نظام اسلامی سرپا نمی شود و نمی ماند».(۱۳۷۸/۳/۱۴).

در این عبارت ایشان تصریح می نماید که «رای مردم» صرفا پایه ی «اعمال مشروعیت نظام اسلامی» است. همچنانکه تعبیر «سرپا نمی شود و نمی ماند» نیز مناسبت با همین تفسیر دارند.

۷. «در تفکر دینی اساس حاکمیت دین و نفوذ دین و قدرت دین تکیه ی به مردم است. تا مردم نخواهند، تا ایمان نداشته باشند، تا اعتقاد نداشته باشند دین حاکم نمی شود... در قانون اساسی... همه ی مراکز قدرت هم مستقیم یا غیر مستقیم با آراء مردم ارتباط

دارند و مردم تعیین کننده و تصمیم گیرنده هستند و اگر مردم حکومتی را نخواهند این حکومت در واقع پایه ی «مشروعیت» خودش را از دست داده است». (۱۳۷۷/۱۲/۴).

تعبیر «پایه ی مشروعیت خودش را از دست داده است» نیز به معنای این است که رای مردم موجب اعمال مشروعیت آن حق خلافت و حکومت می شود و به این معنی نیست که «رای مردم» مشروعیت بخش به نظام اسلامی است زیرا قراین داخلی و خارجی (همانگونه که گذشت) این تفسیر را رد می نمایند.

۸. «اما بعد از این دوران، [حضور امام موصوم] آنجایی که یک شخص معینی به عنوان حاکم از طرف خدای متعال معین نشده است، حاکم دارای دو پایه و دو رکن است: رکن اول، آمیخته بودن و آراسته بودن با ملاکها و صفاتی که اسلام برای حاکم اسلامی معین کرده است؛ مانند دانش، تقوا، توانایی، تعهد و صفاتی که برای حاکم است... رکن دوم، قبول مردم و پذیرش مردم است. اگر مردم، آن حاکم و شخصی را که دارای ملاکهای حکومت است نشناختند و او را به حکومت نپذیرفتند، او حاکم نیست. اگر دو نفر که هر دو دارای این ملاکها هستند، یکی از نظر مردم شناخته شد و پذیرفته شد، او حاکم است. پس قبول مردم و پذیرش مردم، شرط در حاکمیت است و این همان چیزی است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی حتی در مورد رهبر مورد نظر بوده و بر روی آن فکر شده و تصمیم گیری شده است». (۶۲/۵/۱۴).

۹. «میبینید مردم در تعیین حاکم اسلامی در سطوح طراز اول حاکمیت و ولایت در جامعه ی اسلامی دارای نقشند و میتوان گفت که مردم در اصل تعیین رژیم اسلامی هم دارای نقش هستند. البته این را به عنوان یک شرط حقیقی بیان نمیکنیم؛ یعنی اگر مردم رژیم اسلامی را نپذیرفتند، رژیم اسلامی از اعتبار نمی افتد». (همان).

تعبیری که در اینجا به کار رفته است نیز موید همان مبنای سابق است خصوصا این سخن که فرمود: «البته این را به عنوان یک شرط حقیقی بیان نمی کنیم یعنی اگر مردم رژیم اسلامی را نپذیرفتند رژیم اسلامی از اعتبار نمی افتد» صراحت زیادی در این زمینه دارد گرچه بحث در این عبارت بر روی «مدل حکومت و رژیم» متمرکز شده است و شاید ایشان تنها در این خصوص «رای مردم» را به عنوان شرط حقیقی نفی کرده باشند اما با ملاحظه ی مجموع سخنان مقام معظم رهبری دخیل نبودن رای مردم در مشروعیت نظام سیاسی قطعی می گردد.

نتیجه گیری

از مطالبی که تاکنون گفته شد مطالب زیر روشن می شود:

۱. هر نظام سیاسی - اجتماعی ای جهت تشکیل یافتن نیاز به دو شرط دارد: «مشروعیت سیاسی» و «قدرت اجتماعی».

۲. مبانی مشروعیت سیاسی نظامهای اجتماعی در میان اندیشمندان علوم سیاسی مختلف است زیرا اهل سنت عمدتاً استخلاف، انتخاب اهل حل و عقد و تغلب را مبنای مشروعیت نظام اجتماعی می دانند و شیعیان نصب الهی و نصب معصوم (ولایت الهی) را مبنای مشروعیت سیاسی تعیین نموده اند و غربیها «وکالت» را تامین کننده ی این مساله می دانند.

۳. «رای مردم» در نظامهای سیاسی - اجتماعی غربی بر خلاف نظامهای سیاسی - اجتماعی اسلامی نزد شیعیان، هم «مقبولیت ساز» است و هم «مشروعیت ساز» اما «رای مردم» در فقه شیعه تنها «مقبولیت عمومی» و «قدرت اجتماعی» نظام سیاسی اسلامی را تامین می نماید و با نبود آن، «مشروعیت نظام اسلامی» خدشه دار نمی شود.

۴. مردم در امور حکومتی جامعه ی خویش برخلاف تشریحات الهی محض از توان دخالت برخوردارند از این رو مشورت گرفتن پیامبر و حاکمان الهی از مردم در ادراه ی شئون اجتماعی انسان مورد تایید قرآن کریم قرار گرفته است.

۵. اساس تبلیغ و اجرای دین الهی در سطح جامعه بر «اختیار» و «اقبال قلبی» مردم بنا نهاده شده است نه بر «قهر» و «جبر» از این رو نظام اسلامی جهت تحقق خارجی نیاز مبرمی به «رای مردم» دارد و اسلام از این جهت به «رای مردم» اعتبار و اصالت بخشیده است.

۶. دیدگاه مقام معظم رهبری در باب نقش «رای مردم» در نظام اسلامی همچون دیدگاه غالب متفکران مسلمان شیعی است زیرا ایشان نیز محدوده ی تاثیر «رای مردم» را صرفاً تحصیل «قدرت اجتماعی نظام اسلامی» نه «مشروعیت بخشی به آن» می دانند.

فهرست منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه / سید رضی.

۳. آیین انقلاب اسلامی / سید روح الله خمینی.

۴. ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت / عبدالله جوادی آملی.

۵. حکمت و حکومت / مهدی حائری.

۶. سراج منیر / پژوهش نامه ی نقد وهابیت / شماره ۱۷ / سال پنجم / بهار ۱۳۹۴.

۷. اصول الفقه / محمد رضا مظفر.

۸. حکومت اسلامی / احمد واعظی.

۹. سیری در سیره ی ائمه اطهار / مرتضی مطهری.

۱۰. سیری در سیره نبوی / مرتضی مطهری.

۱۱. حق و تکلیف / عبدالله جوادی آملی.

۱۲. مدخل علم فقه / رضا اسلامی.