



دولت و حکومت در فقه سیاسی

تمامی حقوق این اثر، برای سایت
«دانش سیاسی» محفوظ است.
۱. هرگونه استفاده، انتشار، کپی کردن،
اسناد دهی، درج در سایت‌ها و دیگر
وبلاگ‌ها با ذکر نام منبع جایز می‌باشد.
۲. فروش این جزوه، شرعاً حرام می‌باشد.
۳. هرگونه تغییر شکل در محتوای ظاهری
جزوه، جایز نمی‌باشد.

عنوان اثر
نام استاد ارائه دهنده: حجة الاسلام والمسلمین دکتر امیدى
تاریخ ارائه: تابستان ۱۳۹۴
مکان ارائه: ساختمان پردیسان
تاریخ انتشار: شهریور ۱۳۹۴
شماره: الف ۰۵۶ / ۱۴۴

politicalknowledge.blog.ir politicalknowledge.ir

درسنامه

دولت و حکومت

در فقه سیاسی

politicalknowledge.blog.ir/

استاد: حجه الاسلام و المسلمین دکتر مهدی امیدی

تابستان سال 1394

پردیسان: ساختمان شماره 2 موسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

politicalknowledge.blog.ir/

فهرست مطالب

7	طرح درس:
9	مفاهیم
9	دولت
9	حکومت:
10	فقه
10	فقه سیاسی
10	دیدگاهها در باب اهداف فقه سیاسی:
14	اصل در ولایت و حکومت انسان بر انسان در فقه
15	ادله اصل عدم ولایت انسان بر انسان
15	1. توحید در خالقیت و مالکیت و ربوبیت...
15	2. تساوی انسان ها در مخلوق بودن و عبودیت...
16	3. کرامت انسان....
16	4. آزادی و استقلال انسان...
17	بررسی و نقد ادله
17	دیدگاه منتخب در ریشه یابی اصل عدم ولایت انسان بر انسان
18	خاستگاه دولت و تاریخ تحول آن در اسلام
18	جامعه بدوی و حضری
20	ادوار سیاسی دولت اسلامی پیامبر(ص)
24	دوران جانشینی:
24	سه الگو از نظام سیاسی اسلامی :
24	نظام سیاسی اهل سنت (خلافت)
24	مفهوم اهل سنت

25	طرق تعیین خلیفه : (تقدم عمل بر نظریه)
26	شرایط خلیفه :
27	وظایف خلیفه
27	ادله وجوب خلافت اسلامی از منظر اهل سنت :
27	ادله وجوب عقلی خلافت
28	ادله وجوب شرعی خلافت :
29	منابع مشروعیت و اصول نظام خلافت :
31	پایه های ارزشی نظام سیاسی خلافت
33	ساختار خلافت :
36	کارکرد خلافت قدیم
37	نظریه های خلافت جدید
38	الف. ساختار نظریه های خلافت جدید
38	عناصر و نهادهای خلافت جدید
39	مرزهای قدرت خلافت جدید
41	شبکه قدرت در خلافت جدید
41	کارکرد خلافت در نظریه های جدید
42	ب. دامنه قدرت در خلافت جدید
42	نظام سیاسی امامت شیعی
42	• مفهوم امامت...
42	• ماهیت امامت...
42	• هویت امام...
43	• شرایط امام...
43	• اهداف امامت...

43	• . ادله وجوب امامت...
44	پایه های ارزشی امامت شیعی
46	شبکه های قدرت در نظام شیعی
46	وحدت حاکمیت
46	فرا قبیله گرایی و مشکلات آن
47	جامعه توحیدی جهانی
48	خوارج
49	نسبت تئوریک اسلام و سیاست
51	اندیشه سیاسی اسلام
54	سیره سیاسی پیامبر اسلام (ص)
59	بررسی رویکرد انتقادی به رابطه دین و دولت در نظریه جمهوری اسلامی
59	نقد اول: تعارض ولایت فقهی با ولایت مردم و قانون
59	الف. ولایت عرفانی:
59	ب: ولایت کلامی:
59	ج. ولایت فقهی:
60	د. ولایت سیاسی:
60	پاسخ نقد:
62	نقد دوم: تعارض جمهوریت و ولایت فقیه 1
62	پاسخ نقد:
63	نقد سوم: تعارض ولایت فقیه و جمهوریت 2
63	پاسخ نقد:
63	نقد چهارم: تعارض سه گفتمان اقتدارگرا، شریعت گرا، قانون گرا
64	الف. گفتمان اقتدارگرا:
64	ب: گفتمان شریعت گرا:

64	ج. گفتمان قانون گرا:.....
65	پاسخ نقد:.....
66	نقد پنجم: نسبت حکومت دینی و حکومت دموکراتیک.....
66	پاسخ نقد:.....
66	رہیافت هایی که جمع حکومت دینی و دموکراسی را تعارض آمیز می نماید:.....
66	1. رہیافت فلسفی... ..
67	پاسخ نقد:.....
67	2. رہیافت حقوقی... ..
67	پاسخ نقد:.....
68	3. رہیافت سیاسی – ایدئولوژیک... ..
68	پاسخ نقد:.....
69	4. رہیافت تاریخی... ..
69	پاسخ نقد:.....

politicalknowledge.blog.ir/

دولت و حکومت در فقه سیاسی

هدف درس: آشنایی با مفاهیم، اهداف، مبانی و ساختار حکومت و دولت در فقه سیاسی

طرح درس:

- الف. مفاهیم: دولت - حکومت (عناصر دولت نبوی) - فقه - فقه سیاسی (اهداف فقه سیاسی)
- ب. کلیات: خاستگاه دولت و تاریخ تحول آن در اسلام - بررسی اندیشه امامت و خلافت - نسبت تئوریک اسلام و سیاست - اهداف و وظایف دولت اسلامی - قلمرو دولت اسلامی
- ج. ابعاد حکومت پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع): ضرورت و مشروعیت حکومت اسلامی - جایگاه مردم در حکومت اسلامی - حقوق کاغزاران و مردم در حکومت دینی
- د. مبانی فقهی جواز انقلاب علیه حاکمیت جائز - مبانی فقهی عدم جواز انقلاب در عصر غیبت
- ه. حکومت در عصر غیبت (حاکمیت و ولایت فقیه - پیشینه، شرایط و حدود اختیارات ولی فقیه)
- و. ساختار حاکمیت دینی و نظام مردمسالاری اسلامی
- تذکر: این طرح درس بسیار گسترده است و نیازمند ارائه در چندین واحد درسی است. ما ضمن رعایت موضوع درس تلاش می کنیم چارچوب های کلی درس دولت و حکومت در فقه سیاسی را مورد توجه قرار دهیم و با نگاهی جدید این موضوع را بررسی نماییم. از اینرو الزاما طرح درس با مطالبی که با منابع مهم جدیدتری عرضه خواهد شد منطبق نخواهد بود.

منابع درس:

امام خمینی،/ البیع - حائری/ ولایه الامر فی عصر الغیبه - منتظری/ دراسات فی ولایه الفقیه - مصباح یزدی/ نظریه سیاسی اسلام - جوادی آملی/ ولایت فقه ولایت فقاها و امامت - جهان بزرگی/ تحول نظریه دولت در اسلام - برزگر/ تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران - کدیور/ حکومت ولایی - اندرو وینسنت/ نظریه های دولت - محمد سلیم العواء/ فی النظام السیاسی للدوله الاسلامیه - الشیخ محمد السند/ اسس النظام السیاسی

عتدالاماميه - توفيق السيف / نظريه السلطه فى الفقه الشيعى - توفيق محمد الشاوى / فقه الحكومه الاسلاميه (بين
السنة و الشيعة) و قراءه فى فكرالثوره الايرانيه

politicalknowledge.blog.ir/

تعریف دولت در دائره المعارف امریکانا: دولت عبارت است از گروهی از مردم که در سرزمین معینی و تحت قیمومیت یک حکومت که بر ابعاد داخلی و خارجی حاکمیت دارد زندگی می کنند¹.

عناصر دولت نبوی

- 1) قلمرو سرزمینی: یشرب یا مدینه النبی (ص) با مرزهای مشخص
- 2) جمعیت: اوس و خزرج و مهاجرین در کنار اقلیتهای یهودی (آمار گرفتن پیامبر (ص) از مسلمانان) (صبحی صالح، علوم الحدیث و مصطلحه، دمشق، دانشگاه دمشق، 1379، ص5)
- 3) حاکمیت: قدرت عالی و بلامنازع پیامبر (ص) در مدینه و اطراف آن منبعث از حاکمیت الله
- 4) حکومت: تشکیل سازمان سیاسی و سامان دهی به امور داخلی و خارجی مدینه

لفظ دولت به معنای جدید آن در هیچیک از آموزه های دینی وارد نشده است. واژه دوله (به ضم واو و فتح لام) نیز به معنای انحصار (لکیلا یكون دوله بین الاغنیاء منکم؛ «حشر / 7») و انتقال آمده است (تلك الايام نداولها بین الناس؛ «آل عمران، 140») این بدان جهت است که اصل وجود دولت و سلطه از ضروریات زندگی انسانی و بخش مهمی از نیازهای اجتماعی او است و لذا مسلمانان هیچگاه از پیامبر اکرم (ص) در باب ضرورت تشریع دولت پرسشی به عمل نیاورده اند.²

حکومت:

مراد از حکومت همان قوه حاکمه است که جعل و اصدار حکم (قوه مقننه)، قضا بر اساس حکم (قوه قضائیه) و تنفیذ و اجرای حکم (قوه مجریه)، از شعب آن است. بحثی را جناب آیت الله حائری یزدی در کتاب حکمت و حکومت ارائه کرده اند و آن اینکه آیا حکومت از ریشه حکم است یا حکمت؟ بر اساس هر یک از دو مفروض، فهم از حکومت متفاوت خواهد بود. اگر حکومت از ریشه حکم باشد، جای بحث از آن، فقه است و حکومت موضوعی شرعی است اما

¹ . Encyclopaedia Americana / vol.25 / p.616

² . ر. ک به: محمد مهدی شمس الدین، فی الاجتماع السیاسی الاسلامی، قم: دارالثقافه، 1994، ص 74-75 و نیز توفیق السیف، نظریع السلطه فی الفقه الاسلامی، المغرب: دارالبیضاء، المركز الثقافی العربی، 2002، ص35

اگر از ریشه حکمت باشد باید در حکمت عملی و فلسفه سیاسی از آن بحث شود و حکومت موضوعی عقلایی و عرفی خواهد بود.

پاسخ آن است که حکومت، از جهت توجیه ضرورت عقلانی نیازمند حکمت است اما از جهت اعمال سلطه نیازمند حکم است. فیلسوف کلیات حکمت حکومت را ارائه می دهد و حقوقدان یا فقیه جزئیات قوانین و احکام مربوط به حکومت را مطرح می سازد. «حکمت» حکومت افلاطون در جمهوری طرح شده است اما «احکام» حکومت مطلوب او در قوانین مطرح شده است.

فقه :

فقه به معنای فهمیدن، خوب فهمیدن و فهم عمیق است. و در اصطلاح به مجموعه ای منسجم و هماهنگ از قضایا، مسائل، موضوعات و احکام شرعی اطلاق می شود که بر مدار «فعل مکلف» تنظیم یافته و شکل گرفته است

فقه سیاسی:

فقه سیاسی به بخشی یا مجموعه ای از مباحث فقهی منسجم و هماهنگ از قضایا، مسائل، موضوعات و احکام شرعی در حوزه سیاسی اطلاق می شود که بر مدار «فعل اجتماعی و سیاسی مکلف» تنظیم یافته و شکل گرفته است.

دیدگاهها در باب اهداف فقه سیاسی:

(اهداف دنیوی مثل نظم، امنیت، آرامش، رفع فقر، تأمین بهداشت عمومی، ایجاد صلح، توسعه و پیشرفت و... اهداف اخروی مثل ثواب و عقاب- رضا و غضب الهی - قرب و بعد از خدا- بهشت و درجات آن- جهنم و درکات آن و...)

هفت دیدگاه:

1. هدف فقه فقط دنیوی است.
2. هدف فقه فقط اخروی است.
3. همه دنیوی-اخروی هستند.
4. همه اخروی اما برخی علاوه بر آن دنیوی هم هستند.
5. همه دنیوی اما برخی علاوه بر دنیوی بودن اخروی هم هستند-

6. برخی احکام فقط دنیوی و برخی فقط اخروی اند-

7. برخی فقط دنیوی-برخی فقط اخروی و برخی دنیوی-اخروی اند.

دیدگاه اول: هدف فقه دنیوی است نه اخروی. (غزالی در ج 1 احصاء علوم الدین قایل به این نظر است اما

در جواهر القرآن از این نظر عدول کرده است. از نظر وی نیاز به فقه برای رفع نزاع در دنیا است و علم فقه کارکردی دنیوی دارد. هر چند دنیا خود مزرعه آخرت است و فقه زمینه ساز علم آخرت. نگاه فقیه نه فقط در حدود و سیاست بلکه حتی در عبادات و معاملات نیز دنیوی است چون صورت ظاهر را کار دارد نه صورت باطن را. با این حال فقه از لحاظ منبع و حیانی است بنابراین در زمره علوم دینی قرار دارد.

غزالی: علوم یا حصولی است یا حضوری - علوم حصولی یا دینی است یا غیر دینی - علوم دینی یا کاربرد دنیوی دارند مثل فقه و یا کاربرد اخروی همچنین علوم دینی یا اصلی اند مثل علم به کتاب و سنت- یا فرعی اند مثل فقه- همچنین این علوم یا آلی هستند مثل صرف و نحو - و یا علوم تکمیل اند مثل اصول فقه

سروش در قصه ارباب معرفت می نویسد: اینکه غزالی گفته علم فقه اخروی نیست صحیح است اما اینکه گفته علم دنیوی است بدین معنا که همه آنچه برای تنظیم روابط و مناسبات این جهان لازم است ارائه می دهد، در زندگی گذشته چنین بوده است ولی اکنون چنین نیست بلکه فقه کارکرد دنیوی حداقلی دارد مثلاً فقه برنامه ارائه نمی دهد.

ادله دیدگاه اول: 1. فقه قانون سامان مندی زندگی دنیوی است. مرحله دنیا برای توشه گیری آخرت است و مقصود اصلی آخرت است. اگر آدمیان میان خود مناسبات عادلانه ای داشته باشند نیاز به فقه نیست اما چون نزاع هست به سلطان و قانون نیاز است و فقیه هم عالم به قانون فصل و رفع خصومت است. پس نیاز به فقیه برای انتظام امور مردم در دنیا است.

بررسی و نقد: اولاً فقه دارای دو جنبه دنیوی و اخروی است. ثانیاً عمل چه ظاهری و چه باطنی در آخرت تأثیرگذار است. اگر چه از یک منظر با دو عالم مواجه هستیم اما درواقع عمل ما یک حقیقت بیشتر نیست.

دلیل 2. با نظر به اهداف فقهی می توان سمت گیری دنیوی آنرا دریافت. اهدافی چون عدالت، برقرای نظم و امنیت، کاهش یا رفع فقر، ممانعت از ظلم و... فقها حتی برای احکامی که جنبه عبادی و تقریبی دارند نظیر زکات و خمس و نماز جماعت و حج و... اهداف و فواید دنیوی ذکر کرده اند.

نقد و بررسی: اولاً اهداف همه احکام، دنیوی نیست ثانیاً هدف اخروی در طول هدف دنیوی و نه در عرض آن است. ثالثاً: هریک از احکام عبادی تقریبی به رغم هدف دنیوی هدف اخروی نیز دارند.

دلیل 3. احکام فقهی احکام ظاهری، پوسته و عرضی دین هستند

نقد و بررسی: اولاً نماز و زکات و جهاد و همه فروع دین که از احکام فقهی و ظاهری هستند ضروری دین اند و ضروریات دین ذاتی دین هستند. ثانیاً ظاهری بودن به معنای دنیوی بودن نیست بلکه ظاهر لایه ای از حقیقت دین است و باطن مرتبه ای عمیقتر از آن است.

دلیل 4. نشانه های اعمال دنیوی در احکام فقهی بسیار است. فقه برای قصد خیر یا شر، پاداش و مجازات ندارد زیرا ایندو غیر مرتبط با فقه هستند.

دیدگاه دوم: اخروی بودن علم فقه :

موضوعه فعل مکلفینا غایته الفوز بعلیینا

ادله دیدگاه دوم: 1. به علمی نیاز است که کیفیت اعمال انسان را که موجب مصالح و مفاسد اخروی می شود بیان کند و آن فقه است.

بررسی و نقد

اولاً مصلحت و مفسده حکم، اخروی صرف نیست. ثانیاً: سعادت اخروی منوط به سعادت دنیوی است ثالثاً: بر احکام به ظاهر اخروی، آثار دنیوی مترتب است مثل نماز جماعت و روزه. رابعاً: بی تردید برخی از احکام دنیوی هستند، هر چند آثار اخروی نیز دارند. مثل اجرای حدود.

دیدگاه سوم: دنیوی و اخروی بودن همه احکام فقهی

هم برای سعادت دنیا و هم برای سعادت آخرت یا بخشی برای سعادت دنیا و بخشی برای سعادت آخرت؟
ادله دیدگاه سوم: 1. عدم جدایی دنیا از آخرت. دنیا مقدمه ضروری آخرت است و دستیابی به ذی المقدمه بدون مقدمه ضروری ممکن نیست. لذا فقه ناظر به دو ساحت حیات انسان است.

2. رابطه اعمال دنیوی با ثواب و عقاب اخروی تکوینی است به نحوی که هر عمل ظاهری دنیوی، دارای باطنی اخروی است و آخرت انعکاس حقیقی عمل دنیوی انسان است.

بررسی و نقد:

آیا هر حکم فقهی پیامد عینی تکوینی دارد مثلاً پیامد عمل مباح چیست؟ اینکه خدا پاداش بیشتر برای اعمال نیکو و جزای دو برابر برای برخی اشخاص قائل است این رابطه تکوینی را اثبات می کند؟ با استغفار خدا اثر سوء گناه را از بین می برد پس رابطه تکوینی چه شد؟

جواب نقد: رابطه تکوینی حتی در عمل مباح قابل پی گیری است. عمل مباح از آنجهت که مورد اذن الهی برای رخصت در امور است حکم خداست و اطاعت از آن اجر اخروی را به همراه دارد. در روایات آمده است که خداوند همانگونه که دوست دارد به اوامر و نواهی او عمل شود دوست دارد که به رخص و اباحه او نیز عمل شود. پس به داعی اینکه این عمل مباح، مأذون خداوند است، انقیاد از خدا محسوب می شود. بداهتاً اثری تکوینی بر این نوع انقیاد مترتب خواهد بود. اثر تکوینی با مقیاس دنیوی قابل اندازه گیری نیست. از اینرو پاداش ها و مجازات ها را نمی توان با میزان کمیت، اندازه گیری کرد.

دیدگاه چهارم: دو بعدی بودن برخی احکام و تک بعدی بودن برخی دیگر (کاشف الغطاء)

«حکم الشارع بنحو من الاحکام الخمسه او الستة (اباحه خاص و عام) لم یکن عن عبث فیلزم نقص فی الذات و لا لحاجه تعود الیه فتنقص صفه الغنی من الصفات فلیس الا لمصالح او مفاصد تتعلق بالمکلفین فی الدنیا أو یوم الدین (کشف الغطاء ج 1 ص 143) و هی اما دنیویه فقط أو اخرویه کذلک أو جامعیه بینهما(ص 145)

ادله: 1. احکام فقهی برای دو دوره زندگی انسان یعنی دنیا و آخرت طراحی شده اند. از اینرو برخی از احکام صرفاً مربوط به حیات دنیوی، برخی مختص حیات اخروی و برخی نیز بینابین اند. 2. نگاهی استقرایی به ابواب فقه، سه جنبه بودن احکام فقهی را نشان می دهد. برخی صرفاً دنیوی و برخی صرفاً اخروی اند. برخی نیز دنیوی و اخروی اند.

بررسی و نقد:

هیچ یک از احکام فقهی را نمی توان دنیوی صرف یا اخروی صرف تلقی کرد چرا که آثار دنیوی و اخروی افعال از هم تفکیک ناپذیرند، از اینرو آنچه اخروی است از منظری دیگر دنیوی است و آنچه در باب دنیا است از منظری دیگر مرتبط با آخرت است.

دیدگاه منتخب در باب اهداف فقه:

اهداف فقه بی تردید هم دنیوی و هم اخروی است. این اهداف در طول هم و مترتب بر هم می باشد، نظیر کوه یخی که در اقیانوس قرار دارد، لایه ظاهری کوه یخ که بر سطح آب قابل مشاهده است هیچ تنافی با لایه غیرظاهری آن که در زیر آب است، ندارد و هر دو بخش اجزای یک کوه یخ محسوب می شوند. بر این اساس لایه ظاهری احکام فقهی اگرچه ممکن است دنیوی باشد اما این امر به هیچ وجه منافاتی با اینکه همین لایه ظاهری لایه ای باطنی و اخروی داشته باشد، ندارد.

اصل در ولایت و حکومت انسان بر انسان در فقه

در اندیشه اسلامی اولین اصل در امر حکومت انسان بر انسان، آن است که هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت و حکومت ندارد. این اصل با تعبیر «الاصل عدم ولایه احد علی احد» بکار گرفته می شود. ادله متفاوتی برای تبیین این مسأله ارائه شده است که ما ناگزیر از طرح آن و سپس بررسی و نقد آن هستیم، ابتدا به معنای اصل و ولایت می پردازیم:

الف. اصل در مباحث فقهی و اصولی به معانی متعددی همچون واقع داشتن و صدق^۳، حکم عندالتحیر^۴، قاعده فقهی^۵، مفروض یا امر مسلم میان مخاطب و متکلم^۶، دلیل و مستند^۷ و نیز قواعد کلی عقلی^۸ آمده است. مراد ما از اصل در این بحث اصل تکوینی و تشریعی است.

^۳. در کتب رجال، تعبیر «له اصل» برای روایاتی بکار می رود که از سوی راوی در آن دخل و تصرفی نشده باشد و مطابق با واقع کلام معصوم باشد.

^۴. در اصول فقه به اصول عملی که عند تحیر المتکلف نسبت به حکم بکار گرفته می شود «اصل» اطلاق می شود مثل اصل استصحاب، برائت، احتیاط و اشتغال؛ و نیز در مبحث الفاظ، «اصل» در باب اصول لفظی عند تحیر المتکلم در مقام استفاده از لفظ بکار گرفته می شود مثل اصل عدم اشتراک، اصاله الظهور، اصاله العموم و....

^۵. به قاعده فقهی متخذ از کتاب و سنت و اجماع و سیره عقلا نیز اصل اطلاق می شود: مثل قاعده طهارت، حلیت، صحه، فراغ، لزوم، ید و تعاون.

ب. ولایت: ولی در لغت به معنای پیاپی و به دنبال هم و قرب و نزدیکی است. ولیّ بر وزن فعیل صفت مشبّهه از این ماده به معنای کسی است که سرپرستی و مدیریت امور دیگران را رعهده می گیرد.. ولایت به کسر واو به معنای فرمانروایی، پادشاهی، حکومت و تسلط است. تولّی نیز به معنای قبول ولایت و سرپرستی است و تولیه به معنای جعل ولایت است.

ادله اصل عدم ولایت انسان بر انسان

1. **توحید در خالقیت و مالکیت و ربوبیت:** بر این اساس ملک و سلطه فقط از آن خداست نه انسان. شهید ثانی: فاعلم ان الاصل ان لایلی احد علی مال احد و لا علی منافع بدنه و ایضا لایکون لاحد بعدالله تعالی سلطان علی احد⁶
کاشف الغطاء: لیس لغير المالك مطلقا سلطان علی مملوک من غیر اذن مالک⁷
امام خمینی(ره): لا اشکال فی ان الاصل عدم نفوذ حکم احد علی غیره..... فما یحکم به العقل، هو نفوذ حکم الله تعالی شأنه فی خلقه لکونه مالکهم و خالقهم و التصرف فیهم بأی نحو من التصرف یکون تصرفا فی ملکه و سلطانه و هو تعالی شأنه سلطان علی کل الخلائق بالاستحقاق الذاتی⁸
مصباح یزدی: اقتضای بینش اسلامی این است که کل هستی را مخلوق خدای متعال و ملک تکوینی و حقیقی او بدانیم. اگر بپذیریم که همه چیز از جمله خود انسان ملک حقیقی خدای متعال است و خداوند مالک حقیقی هر چیزی است که نشانی از هستی دارد و رب تکوینی و تشریعی هموست، در نتیجه باید بپذیریم که هر گونه تصرفی در جهان هستی باید مسبوق به اذن و اجازه وی باشد.⁹
2. **تساوی انسان ها در مخلوق بودن و عبودیت.** انسان ها در عبودیت با یکدیگر مساوی اند. عبدالفتاح مراغی: فلاریب ان الاصل الاولی عدم ثبوت ولایه احد من الناس علی غیره لتساویهم فی المخلوقیه و المرتبه ما لم یدل دلیل علی ثبوت الولایه¹⁰

⁶ اصل موضوع در هر علم، همان مفروض یا امر مسلم میان صاحبان آن علم محسوب می شود.

⁷ در بحث قضا و برخی دیگر از ابواب فقه، «اصل» داشتن به معنای داشتن دلیل و مستند حکم در کتاب و سنت است.

⁸ بر برخی از احکام کلی عقلی مثل وجوب شکر منعم و استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، نیز اصل اطلاق می شود

⁹ شهید ثانی، 1413ق، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، ج 6 ص 144

¹⁰ شیخ جعفر کاشف الغطاء، 1422ق، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء ج 1 ص 207

¹¹ روح الله خمینی، 1418ق، الاجتهاد والتقلید، ص 19

¹² محمدتقی مصباح یزدی، 1388ش، مشکات: حقوق و سیاست در قرآن، ج 2 ص 96

¹³ عبدالفتاح بن علی حسینی مراغی، 1417ق، العناوین الفقهیه، ج 2 ص 556

کاشف الغطاء: ان الاصل ان لا يكون لاحد بعد الله تعالى سلطان على احد لتساويهم في العبوديه و ليس لاحد من العبيد تسلط على امثاله¹⁴

آقا فاضل دربندی: فاعلم ان الاصل ان لا يلي احد على مال احد ولا على منافع بدنه و ايضا لا يكون لاحد بعد الله تعالى سلطان على احد لتاوى العباد في العبوديه¹⁵

3. **كرامت انسان:** كرامت انسان كه بر حسب تقوى است اقتضاء مى كند كه ولايت غير خدا را نپذيرد.

جوادى آملی: ان الكرامه تقتضى ان لا يعبد الانسان و لا يطيع الا خالقه الذى هو خالق كل شىء و لا يخضع الا له و لا يحتاج الا اليه و لا يسال الا اياه و لا يتوكل الا عليه و لا يثق الا به و لا يسلك الا سبيله و بالتالى لا يموت و لا يحيى الا له كما ان الكرامه الانسانيه تابى الخضوع لغير الله¹⁶

فتحصل ان السياسه الاسلاميه التى تدور مدار كرامه الانسان تقتضى ان لاسلطه لاحد على احد فليس لاحد يدهيها و ليس لاحد ان يتحملها بل هى لله تعالى فحسب . ففى اى مورد حكم الله بالاتباع و جب اتباعه طوعا و رغبه و فى اى مورد نهى الله تعالى عنه و جب الانتهاء عنه. و قد امر الله تعالى باتباع رسوله فيجب اخذ ما اتى به الرسول بقوه القلب والقالب معا¹⁷

التقوى فى لسان الوحي الكريم هى المعيار للكرامه و حسب. فمن لا تقوى له لا كرامه له و من لاكماله له لا انسانيه له¹⁸

4. **آزادى و استقلال انسان:** انسان بر حسب طبيعت آزاد آفريده شده و بر جان و مال خود سلطه دارد »

الناس مسيطون على اموالهم» و لذا كسى حق سلطه بر جان و مال او را ندارد و در فرض سلطه بر او ظلم روا داشته است.

منتظرى: قالوا ان الاصل عدو ولايه احد على احد و عدم نفوذ حكمه فيه فان افراد الناس بحسب الطبع خلقوا احرارا مستقلين و هم بحسب الخلقه و الفطره مسيطون على انفسهم و على ما اكتسبوه من اموالهم فالتصرف فى شئونهم و اموالهم و التحميل عليهم ظلم و تعدا عليهم¹⁹

¹⁴ . شيخ جعفر كاشف الغطاء، 1422ق، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعه الغراء ج1 ص 207

¹⁵ . آقابن عابد دربندى، خزائن الاحكام، قم: بى نا، بى تا، ج1 ص 208

¹⁶ . عبدالله جوادى آملی، سرچشمه اندیشه ج6 ص 350

¹⁷ . جوادى آملی، همان، ص354-355

¹⁸ . جوادى آملی، همان، ص 346

¹⁹ . حسينعلى منتظرى، دراسات فى ولايه الفقيه و فقه الدوله السلاميه ج1 ص 27

بررسی و نقد ادله:

1. دلیل مالکیت و سلطه خداوند از لحاظ عقلی تام است. اما صفات خداوند را باید در کنار هم مشاهده کرد. بر اساس مالکیت خداوند حق هر گونه تصرفی در انسان را دارد اما به دلیل آنکه خداوند حکیم است تصرفش حکیمانه است و چون عادل است تصرفش مبتنی بر عدل است و چون ردوف و رحیم است تصرفش توأم با رحمت است و
2. دلیل تساوی انسانها در خلقت و عبودیت بازگشت به خالقیت خدا و مخلوق بودن انسان ها و نیز معبود بودن پروردگار و عبودیت بنی آدم دارد. و دلیل مستقلى محسوب نمى شود.
3. دلیل کرامت تام نیست زیرا کرامت تنها در امور ارادی مبتنی بر تقوی است حال آنکه انسان دارای کرامت غیر ارادی نیز هست. کرامت چگونه می تواند دلیل نفی سلطه انسان بر انسان باشد؟ برعکس، شاید بتوان گفت انسان های باتقوا تر باید بر انسان های فاقد تقوی و یا کم تقوی برتری و ولایت یابند همانگونه که در معصومین (ع) چنین است. همچنین اگر غیر متقی کرامت ندارد پس بحث عدم سلطه برای او نباید مطرح باشد.
4. دلیل آزادی و استقلال نیز تام نیست زیرا به فرض پذیرش حق طبیعی یا فطری آزادی برای انسان، و پذیرش اینکه آزادی در حوزه های مختلف معنای واحدی را تداعی می کند، در اندیشه اسلامی سلطه انسان بر جان خویش مسلم نیست. همچنین در صورتی که از منظر عقل، سلطه و حکومت بر انسان ها ظلم باشد در این صورت نه تنها همه حاکمان در حال ظلم بر انسان ها هستند بلکه این حکم بر همه انبیاء و اولیای معصوم الهی که بر مردم سلطه و حکومت داشته اند نیز ساری و جاری خواهد بود! و استثناء در حکم عقل پذیرفته نیست.

دیدگاه منتخب در ریشه یابی اصل عدم ولایت انسان بر انسان

این اصل نه تنها در باب حکومت و ولایت بلکه در ابواب دیگر فقهی همچون باب اجتهاد و تقلید، باب نکاح در مسأله ولایت زن بر نکاح و ولایت زن بر کودک و... نیز مورد استناد قرار گرفته است. این اصل از یکسو اماره کاشف از امر واقع یعنی سلطه خداوند بر انسان است بدین معنا که مقدم بر اصل عدم ولایت انسان بر انسان، اصل حق ولایت و حاکمیت مطلق خداوند بر انسان وجود دارد و اصل عدم ولایت انسان کاشف از آن

است. از سوی دیگر لازمه ثبوت این اصل، امکان جریان آن به عنوان اصاله عدم و یکی از اصول عملی در فرض تردید است.

به هر ترتیب اصاله عدم ولایه احد علی احد ریشه در مالکیت تکوینی و تشریعی خدا دارد و این صفات با دیگر صفات الهی نوع خاص و ممتازی از ولایت بر انسان را شکل می دهد. با این حال اذن خداوند به ولایت برخی از انسان ها همچون انبیاء و اوصیاء الهی بر دیگر انسان ها منافاتی با اصل عدم ولایت انسان بر انسان ندارد زیرا آنها نیز ذاتا ولایتی بر دیگر انسان ها ندارند و ولایتشان بالتبع و منوط به اذن الهی است. همچنین میان انحصار ولایت خداوند سبحان بر انسان با ولایت انبیاء و اوصیاء الهی بر انسان تنافی و تعارض نیست زیرا استحقاق بالذات ولایت بر انسان از آن خداوند است و انبیاء الهی، از استحقاق بالتبع یا بالاذن برخوردارند.

خاستگاه دولت و تاریخ تحول آن در اسلام

تردیدی نیست که مدینه النبی خاستگاه اولیه دولت و حکومت در اسلام است با این حال مروری به تاریخ سرزمین حجاز قبل از اسلام می تواند مؤید و گواهی بر این سخن باشد.

جامعه بدوی و حضری

جامعه عرب قبل از اسلام در منطقه حجاز به ویژه در یثرب (مدینه) و مکه به دو جامعه بدوی (صحرائی) و حَضَری (مدنی) تقسیم می شد. اجتماع بدوی اجتماعی طبیعی، غریزی یا فطری از افرادی تشکیل یافته بود که اغلب دارای شغل گله داری و چوپانی بودند. بزرگ قبیله صرفا دارای سلطه ای معنوی بر قبیله بود و حافظ وحدت قبیله‌گی به شمار می رفت. جامعه بدوی فاقد هر گونه سلطه و نظام سیاسی بود و مستقر در اقلیم معینی نبود. از اینرو فاقد عناصر دولت بود. جامعه حضری جامعه ای متشکل از افرادی بود که از لحاظ فکری اجتماع واحدی را فراهم کرده بودند و اغلب دارای تجارت، کشاورزی و برخی صنایع بودند. در کل منطقه حجاز از جمله مکه و یثرب (مدینه) سلطه سیاسی و یا نظام سیاسی وجود نداشت، هر چند مکه به دلیل قرار گرفتن در شاهراه تجاری و موقعیت مذهبی از امتیازات بیشتری نسبت به سایر مناطق حجاز برخوردار بود. در مکه مناصب و مقاماتی معنوی و دینی وجود داشت که در دیگر مناطق یافت نمی شد از جمله کلید داری خانه کعبه که به عنوان یک منصب معنوی، وظیفه حفظ و نگهداری و نظیف بتها در خانه کعبه را به عهده داشت. عمارت

(تذکر به عدم مجامله و فحاشی در اطراف کعبه) و سقاییت (آب دادن به طواف کنندگان کعبه) و نیز پرده داری کعبه از مناصب مهم معنوی مکه محسوب می شد. با این حال شواهد زیادی در دست است که نشان می دهد مکه فاقد نظام سیاسی و سلطه سیاسی بوده است.

الف. عدم مواجهه نظامی با سپاه ابرهه: هنگامی که ابرهه با سپاهیان ابنه به مکه حمله ور شد هیچگونه مقاومت جدی از سوی ساکنان آن صورت نگرفت حتی شخصیتی مانند عبدالمطلب پس از مواجهه با ابرهه از او می خواهد که شترانش را که به دست لشکریانش افتاده، آزاد کند و ابرهه با تعجب می پرسد که من تو را مرد بزرگی می پنداشتم اما تقاضای کوچکت تو را در چشم من کوچک ساخت چرا برای عدم تهاجم به مکه تقاضایی نکردی؟ عبدالمطلب پاسخ داد: انا رب الابل و للبت رب «من صاحب شترانم هستم و خانه کعبه هم صاحبی دارد» این نشان می دهد که مکه فاقد هر گونه نظم سیاسی برای مواجهه با دشمنان آن بوده است.

ب. عدم مواجهه نظامی با سپاه ایران: به دلیل نا امنی های ایجاد شده از سوی بیابان نشینان حجاز، دولت ایران تصمیم گرفت همراه با لشکری مجهز و عظیم از نیروهای اسب سوار و پیل سوار این منطقه را به تصرف خود درآورد. در بدو ورود به منطقه گروهی از مردم حجاز به نزد پادشاه ایران آمده و گفتند که مردم این منطقه به دلیل خوی سرکشی نیروی مناسبی برای هیچ حکومت و حاکمی نیستند و این سرزمین هم به دلیل خشکی و گرمای شدید، سرزمین حاصل خیزی نیست بنابراین بهتر است پادشاه از حمله به این منطقه دست بردارد. این قضیه نیز نشان می دهد که به دلیل خوی سرکش مردم، هیچ نظم سیاسی که قادر به مهار این خصلت گردد، در منطقه حجاز وجود نداشته است.

ج. پیمان جوانمردان یا حلف الفضول، شاهدی بر فقدان نظم سیاسی در مکه است. بر اساس این پیمان، پیامبر اکرم (ص) در سنین جوانی با چهار جوان دیگر تعهد کرده بودند که اگر در مکه کسی مورد ظلم واقع شد او را یاری کنند و حق مظلوم را از ظالم بستانند و عدالت را در این زمینه پیاده کنند. این مسأله نشان می دهد که در مکه محکمه و دادگاه صالحی که بتواند به مراعات و منازعات پاسخ دهد، وجود نداشته است.

د. شاهد دیگر منازعه سران قبایل بر سر نصب حجرالاسود پس از تعمیر کعبه است. حتی کسانی که دارای سلطه معنوی بودند به دلیل حاکم بودن روح تعصب قبیله ای قادر نبودند مسأله ساده ای مثل نصب حجرالاسود

را براحتی حل کنند، از اینرو قرعه بر این قرار گرفت که اولین شخصی که از مسجدالحرام وارد شود او حاکم در این قضیه باشد و او کسی جز پیامبر اکرم در سنین جوانی نبود.

این در حالی است که در همسایگی حجاز مناطقی وجود داشت که در باب نظام سیاسی دارای سابقه طولانی بود. از جمله منطقه سبأ (یمن کنونی) است که در زمان حضرت سلیمان نبی (ع) دارای نظام شورایی بوده است. و نیز حبشه که در عصر بعثت دارای نظام سیاسی و حاکمی صالح بوده است. در ناحیه دیگری از منطقه جزیره العرب نیز، دو حکومت تدمر و غساسنه وجود داشت که دولت های وابسته به بیزانس بودند و غساسنه به دلیل شباهت با روم، به روم عرب شهرت یافته بود. با این همه هیچیک از این حکومت ها و نظام ها نتوانسته بودند هیچگونه تأثیری بر منطقه حجاز و نوع سکونت مردم آن سامان داشته باشند.

بنابراین دولت نبوی، نقطه آغاز تاریخ سیاسی اسلام و خاستگاه همه آراء و نظریه های سیاسی اسلامی است.

ادوار سیاسی دولت اسلامی پیامبر(ص)

عصر بعثت را می توان به دو دوره متمایز تقسیم کرد: 1. دوره مکی 2. دوره مدینه

الف. دوره مکی

دوره مکه که با بعثت پیامبر اکرم آغاز می شود 13 سال به طول انجامید. کل این دوره را می توان به عنوان « دوره زمینه سازی برای حکومت اسلامی » یاد کرد. دلایل ما برای اتخاذ این عنوان عبارتند از:

1. جبهه بندی میان اسلام و کفر
2. ایجاد حزب سرّی و کادر سازی برای جبهه مؤمنین به مکتب.
3. تبیین عقاید و قواعد بنیادین اسلام در برابر عقاید و قواعد کفر و شرک
4. مبارزه منفی (از قبیل نهی از اکل ذبایحی که اسم خدا بر آن برده نشده است)
5. امر به ارتباط با خدا و کرنش در برابر او و توجه به خیر و پرهیز از شرور
6. جهت دهی افراد مومن به سمت هدف مشترک و ترغیب آنان به تلاش برای دستیابی به آن
7. دستور به برخی از اصحاب جهت هجرت به حبشه و صدور انقلاب

8. ملاقات با روسای قبایل و دعوت از آنان برای شرکت در جبهه پیامبر پس از وفات ابوطالب با هدف

اتخاذ مکانی امن برای تعقیب اهداف دینی و سیاسی اسلام

9. اخذ بیعت از انصار برای نصرت و حمایت از اهداف دینی و سیاسی اسلام

بیعت عقبه اول: 12 نفر از مردان مدینه

بیعت عقبه دوم: 73 نفر از مردان مدینه و دو نفر از زنان

محمد سلیم العواء در کتاب فی النظام السیاسی للدوله الاسلامیه می نویسد: « بایعوا الرسول علی الایمان بالله و رسوله والطاعه فی المعروف و أن یمنعوه مما یمنعون منه نساءهم و ابناءهم (بایعوه علی حرب الاحمر و الاسود)

دو بیعت عقبه اولی و ثانیه آغاز تحول بزرگ در حیات سیاسی اسلام بود چرا که این دو بیعت زمینه ساز هجرت پیامبر به مدینه و تشکیل دولت اسلامی گردید.

ب. دوره مدینه

در این دوره که به مدت ده سال به طول انجامید، «قدیمی ترین دولت» به معنای دقیق کلمه با ماهیت اسلامی تکوین یافت.²⁰ در این دوره قوانین عملی اسلام؛ در باب مناسبات و روابط دولت اسلامی در عرصه داخلی و خارجی، احکام زندگی فردی و اجتماعی و امور عام و خاص به صورت تفصیلی به واسطه وحی و تبیین پیامبر از آن عرضه گردید. پیامبر (ص) مؤسس حکومت اسلامی است هر چند تشکیلات اداری وی به شکل متعارف نبود اما همه فعالیت های اداری و حکومتی در قالب تشکیلات رسمی در مسجد صورت می گرفت.

ارکان چهارگانه دولت اسلامی مدینه: 1. جمعیت: یثرب یا مدینه پس از هجرت پیامبر (ص) از سه طیف جمعیتی شکل یافته بود الف. انصار مدینه که قبلاً به پیامبر ایمان آورده و اعلام وفاداری نموده بودند. ب. مهاجرینی که از مکه به دلیل فشار مشرکین مجبور به ترک منازل خود شده بودند. ج. اقلیت های ساکن در مدینه که بر اساس تعهد شهروندی جزئی از بدنه امت اسلامی تلقی می شدند 2. سرزمین: مدینه منطقه ای امن با مختصات مناسب جهت کشاورزی، تجارت و انواع صناعات بود 3. حکومت: شکل گیری سلطه سیاسی با

²⁰. اگر چه در نظریه دولت مدرن، معاهده وستفاليا در 1648 آغاز دولت شمرده شده است، اما دولت با نظر به ارکان چهارگانه آن بسیار قدیمی تر از این تاریخ است.

هجرت پیامبر اکرم به مدینه 4. حاکمیت: حاکمیت الهی با لحاظ حقوق و تکالیف شهروندی در قالب قانون اساسی مدینه.

اقدامات سیاسی پیامبر (ص) در مدینه عبارتند از:

1. ایجاد پیوند برادری میان قبایل ساکن در مدینه یعنی اوس و خزرج
2. عقد میثاق شهروندی با اقلیت های ساکن در مدینه: (تدوین قانون اساسی مدینه)
3. عقد قراردادها و میثاق هایی با طوایف اطراف مدینه و تنظیم نوع تعامل با آنان
4. تعیین مسجد به عنوان مرکز اداری، سیاسی و قضایی و تفکیک مسئولیت های اداری
5. تنظیم امور اقتصادی و روابط اجتماعی مدینه (انفال، صدقات، انفاقات و...)
6. تجهیز و تشکیل ارتش منظم و بکارگیری آن در غزوات و سرایا
7. ایجاد دیپلماسی فعال از طریق ارسال سفرا و نمایندگان سیاسی به همراه نامه هایی به سلاطین، حکمرانان و امرای عرب و غیر عرب همچون ایران و روم برای قرار گرفتن تحت قلمرو حکومت اسلامی

8. عمل قضاوت و نصب قضات و تعیین والی برای داخل و خارج مدینه

مفاد منشور سیاسی یا قانون اساسی مدینه

پیامبر اکرم (ص) پایه حکومت خود را بر اساس منشور سیاسی یا قانون اساسی مدینه که خود واضع آن بود استوار ساخت. در این قانون، مباحث سیاسی مرتبط با شهروندی تنظیم شده بود که مهمترین آنها عبارتند از:

1. تعیین حدود شهروندی در دولت اسلامی
تعیین رابطه دینی (اسلام) به عنوان مبنای شهروندی بجای رابطه سببی و نسبی
پایه گذاری اجتماع دینی و معرفی مسلمین به عنوان امتی مستقل از سایر مردم
تعیین معیارهای زندگی مسالمت آمیز ادیان با معرفی یهود و مشرکین ساکن در مدینه
به عنوان شهروند دولت اسلامی با حقوق و تکالیف برابر و تحت ذمه اسلام مادام که
خطر یا ضرری را متوجه مسلمین نسازند.

در منشور مدینه آمده است «یهود بنی عوف (و...) امه مع المؤمنین. لليهود دينهم و للمسلمين دينهم، موالیهم و انفسهم الا من ظلم و اثم»

2. تعیین شخص رئیس دولت اسلامی

در این منشور معین شده بود که هر نوع اختلافی در مدینه باید به حکم پیامبر مرتفع گردد و هیچ فرد یا گروهی بدون اذن پیامبر نباید با دیگران وارد جنگ شود. و بدین طریق ریاست و سلطه سیاسی الهی پیامبر بر مردم مدینه در قانون اساسی مدینه ثبت گردید. «مهماختلفتم فيه من شيء فان مردّه الى الله و الى محمد(ص)..... لا يخرج منهم احد الا باذن محمد(ص)»

3. اهمیت برابری، مبارزه با ظلم و اجرای عدالت

4. مشترک دانستن مفاد قانون اساسی میان موجودین و لاحقین (آیندگان) در بند اول منشور
هذا كتاب من محمد النبي رسول الله بين المؤمنين و المسلمين من قريش و اهل يثرب و من تبعهم و جاهد معهم».

5. منع کردن از برقراری صلح یکسویه با دشمنان امت مگر با رضایت عموم و اتفاق نظر آنها

سلم المؤمنین واحده، لا یسالم مؤمن دون مؤمن فی قتال فی سبیل الله الا علی سواء و عدل بینهم

6. تعیین جرمه برای متخلفین و مرتکبین جرایم و اعطای پاداش به مؤمنین برای همراهی در جنگ

7. ابقاء احکام و تکالیفی که مبتنی بر خیر و نیکی بوده و قبل از اسلام اجراء می شده است.

8. محور قرار دادن قانون اساسی مدینه برای جهت دهی همه رفتارها و عملکردهای سیاسی

دولت اسلامی از بدو تأسیس با هر سه عرصه تقنین، قضا و اجرا آشنا بود. از اینرو آیات قرآنی و سنن روایی و سیره نبوی به عنوان پایه و اساس فعالیت های فکری و عملی مسلمین در عرصه سیاسی قرار گرفت. تا زمانی که پیامبر در قید حیات بود، به رغم مشورتی بودن حکومت، حکم نهایی از آن پیامبر بود. از اینرو اختلافی در نظریه سیاسی اسلام بوجود نیامد و پاره ای دیگر از اختلافات با آمدن وحی مرتفع می شد چنانکه در باره اسرای جنگ بدر پیامبر (ص) فدیة را پذیرفت اما برخی چون عمر مخالف بود و می گفت که باید اسرا کشته شوند. پس از ارتحال پیامبر (ص) به دلیل اختلاف امت و به بهانه ضرورت اجتهاد و مباح بودن آن برای مسلمین نظریه های جدید سیاسی ابداع گردید که نسبت چندانی با آموزه های اصیل وحی و دولت اسلامی پیامبر اکرم نداشت. این امر تا دورا معاصر نیز همچنان استمرار یافته است.

دوران جانشینی:

سه الگو از نظام سیاسی اسلامی :

- 1) نظام سیاسی خلافت : نظام آرمانی دولت اسلامی از دیدگاه اهل سنت (اکثریت) (تعطیلی مسأله جانشینی از سوی پیامبر و واگذاری آن به امت ، خلافت - اجماع - بیعت)
- 2) نظام سیاسی امامت : نظام آرمانی دولت اسلامی از دیدگاه شیعه (اقلیت) (غدیر 18 ذی حجه سال 11 هجری آخرین حج پیامبر ، امامت - ولایت - عصمت)
- 3) نظام سیاسی فاقد دولت (خوارج) : نظام آرمانی دولت اسلامی از دیدگاه خوارج (25 سال پس از پیامبر)

خوارج برای امامت و حکومت ضرورت شرعی قایل نیستند و آنرا امری جایز می دانند. اهل سنت سلطه و حکومت را امری واجب می دانند اما آنرا تکلیفی بر دوش مردم می دانند نه خدا، شیعیان برعکس، نصب امام را بر خدا واجب می دانند و معتقدند که ولایت نواب امام نیز در امتداد ولایت خداوند است.

از دیدگاه عموم مسلمانان، عالی ترین نمونه دولت اسلامی دولت پیامبر اکرم (ص) در مدینه منوره می باشد و مسلمانان اعم از شیعه و سنی تلاش دارند آن را بعنوان الگو و مدل درست حکومت اسلامی معرفی نمایند. حمید عنایت در این باره می نویسد: از آنجا که توفیق اصلی پیامبر در بنا نهادن حکومتی بر مبنای تعالیم اسلام بود ، مسلمانان هم وظیفه دارند از سرمشق او در این زمینه پیروی کنند .
با اینحال اندیشمندان سکولار در اصل وجود چنین دولتی تشکیک نموده اند²¹.

نظام سیاسی اهل سنت (خلافت)

مفهوم اهل سنت :

سنت : مجموعه آثار بر جای مانده از پیامبر اسلام (ص) (قول ، فعل و یا تقریر)

²¹ . ر.ک. به. کاظم قاضی زاده، سیاست و حکومت در قرآن

اهل سنت : گروهی بزرگ از جماعت مسلمانان که با تعمیم سنت ، اقوال و افعال صحابه پیامبر را نیز مستند و حجت می‌شمارند و هر گونه نقد و تردید در کردار آنان را نمی‌دانند .

- در اندیشه سیاسی اهل سنت ، خلافت خلفای اولیه اسلامی موسوم به خلفای راشدین آرمانی ترین نوع خلافت اسلامی است و مفهوم خلافت در این اندیشه عبارت است از « جانشینی پیامبر(ص) در حراست از دین و سیاست دنیا (ماوردی / احکام السلطانیه ص 5) از نظر آنان خلافت آرمانی بر پایه عقیده و مبتنی بر الگوهای حکومت پیامبر (ص) بود . ضرورت خلافت به دلیل ضرورت اجرای شریعت است و خلیفه اسلامی باید مصالح مردم را بر اساس شریعت تحقق بخشد و در این زمینه از اختیارات گسترده ای برخوردار است .

- اهل سنت خلافت را از فروع فقهی و نه اصول دین تلقی می‌کنند و به باور آنها شریعت نبوی کسی را برای جانشینی مشخص نساخته است بلکه این امر ابتدا به صحابه و سپس به مردم واگذار شده است و پیامبر (ص) حتی طریقه مشخصی را برای تعیین حاکم پس از خود توصیه نکرده و صرفاً برخی قواعد عام و لازم در امر حکومت را بیان نموده است .

- خلافت از نظر اهل سنت صرفاً مقامی سیاسی در راستای رعایت موازین شریعت ، حفظ مصالح مؤمنین و جهاد علیه متجاوزین است و تبیین مسائل دین و تعلیم آن از حوزه وظایف خلافت خارج است . نظریه خلافت از جهت گزینش خلیفه منطبق با دولت سکولار و از حیث مسئولیت اجرای شریعت ، سازگار با دولت اسلامی است .

طرق تعیین خلیفه : (تقدم عمل بر نظریه)

سه شیوه اصلی از نظر اهل سنت عبارتند از :

انتخاب اهل حل و عقد (اجماع- شورا)- استخلاف- زور و غلبه

1- انتخاب اهل حل و عقد : این عده با سه ویژگی شناخته می‌شوند : عدالت ، دانش کافی برای شناخت خلیفه و شرایط آن ، رأی و تدبیر . در تعیین خلیفه و انعقاد خلافت تبعیت از یک تن از اهل حل و عقد کافی است .

عبدالملک جوینی در غیاث الامم (ص 53) می‌نویسد : « پس هرگاه خلافت توسط یکی از اهل حل و عقد منعقد شود ، چنین خلافتی ثابت و مشروع بوده ، برای دیگر مسلمانان لازم الطاعه می‌شود . بر

خلاف بعضی از مردم که به انعقاد خلافت توسط جمعی از اهل حل و عقد معتقدند . عمر به تنهایی با ابی بکر بیعت نمود و صحابه آن را انکار نکردند .

همچنین ضرورتی ندارد که اهل حل و عقد از اهالی دارالخلافت باشند بلکه صرفاً اولویت عرفی است. البته نوعاً کسانی که صلاحیت تصدی رهبری را دارند در دارالخلافت یافت می شوند .

2- عهد و نصب از جانب خلیفه پیشین و استخلاف

بر این اساس خلیفه پیشین می تواند خلیفه پس از خود را معرفی نماید ، این امر بدان اعتبار است که خلیفه خود یکی از مهمترین شخصیت های اهل حل و عقد (قادری این عمل را مبتنی بر نظریه استیلا - زور و غلبه - میداند . ص 24) است . (مبانی نظر شورا نیز نظریه استخلاف است)

3- زور و غلبه

در نظر اهل سنت ، در فرض عدم تثبیت خلیفه از دو طریق قبل ، طریق زور و شوکت مشروعیت می یابد این نظریه مبنای عملی مشروعیت خود را در سلطنت معاویه می یابد . (ابو حنیفه مشروعیت این طریق را نمی پذیرد)

شریبنی می نویسد : « راه سوم این است که شخص که شرایط عمومی خلافت را دارد پس از مرگ خلیفه با زور و غلبه به امامت استیلا یافته ، نظم سیاسی مسلمانان را به عهده گیرد . اما استیلا بر خلیفه ای که زنده است حکمی دوگانه دارد ؛ اگر خلیفه زنده از جمله حاکمانی باشد که با غلبه و زور به قدرت رسیده است . در این صورت کسی هم که با غلبه او را ساقط کند امام مشروع خواهد بود . اما اگر خلیفه پیشین ، حاکمی است که با بیعت اهل حل و عقد و یا استخلاف و نصب خلیفه سابق به قدرت رسیده است ، در این صورت امامت شخص متغلب و زور مدار مشروع نخواهد بود .

این سه شیوه تعیین خلیفه منطبق با امر واقع است و از نظر اهل سنت عمل صحابه دارای حجیت است .

شرایط خلیفه :

ویژگیهای خلیفه را می توان از دو جنبه مورد بررسی قرار داد : 1) شرایط ایجابی یعنی شرایط لازم برای تصدی مقام خلافت 2) شرایط سلبی یعنی موانعی که به فرد اجازه نمی دهد دعوی خلافت کند یا به خلافت استمرار بخشد

1) شرایط ایجابی : بلوغ ، عقل ، آزاد بودن ، نرد بودن ، سلامت اعضاء شجاعت ، توانایی ، عدالت ، علم در حد اجتهاد و قریشی بودن

(2) شرایط سلبی :

الف (نقایص ایمانی : فسق ناشی از شهوت ، دارا بودن عقاید شبهه ناک

ب) نقایص پیرامونی : حجر (تسلط اطرافیان خلیفه بر او) ، قهر (اسارت خلیفه در دست دشمنان)

ج) نقایص جسمی : نقص در حواس ، در شنوایی و گویش ، زوال عقل و بینایی ، نداشتن دو دست و یا دو پا

باقالانی برخی دیگر از شرایط سلبی خلیفه را بر می شمارد : کفر بعد از ایمان ، ترک نماز ، شهرت به فسق ، تضييع حقوق مردم و تعطيل کردن حقوق الهی

وظایف خلیفه

• خلاصه دیدگاه ماوردی ، ابن فرّاء و خنجی درباره وظایف خلیفه :

1) حفظ دین 2) صدور احکام 3) اجرای حدود 4) دریافت فئ و صدقات 5) توزیع بیت المال 6) توجه به نصیحت ناصحان 7) رسیدگی به کارها و مراقبت در انجام آن 8) پاسداری از مرزها و جهاد با دشمنان

ادله وجوب خلافت اسلامی از منظر اهل سنت :

از منظر اهل سنت ، وجوب خلافت امری اجماعی است و ادعای خوارج قابل اعتنا نیست . سخن ابو بکر اصم مبنی بر اینکه « هرگاه مردمان بین خود به انصاف رفتار کنند و آنچه مایه ظلم به همدیگر و موجب اقامه حدود شرعی می شود و از بین رفته و زایل می گردد ، البته مردم از وجود امام بی نیاز می گردند » مخالفتی با اجماع ندارد چون تحقق چنین فرضی ممکن نیست .(1)

(1) القاضی ابن الحسن عبد الجبار ، المغنی فی ابواب التوحید و العدل ف جلد 20 ف، قسم الاول فی الامام ، ص 16

ادله وجوب عقلی خلافت :

1) ماوردی : بدون ولاه (رهبران) قواعد زندگی مهمل و مردمان دچار تفرقه ، نزاع و سردرگمی می شوند .(1)

2) ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ :

الف) از آنجا که مردم با توجه به ضعف تدبیر، کمی دانش، غلبه شهوت و تسلط طبیعت، قادر به تشخیص و اجرای مصالح خود نیستند، وجود امام و نظام سیاسی برای شناسایی و اجرای مصالح مردم، ضروری است.

ب) خداوند جهان و ساکنان آن را جز برای صلاح آنان نیافریده است و صلاح مخلوق نیز جز با تشویق و بازداشتی آنان ممکن نیست و هرگاه امر و نهی ای در کار نباشد، تنقیه و تعدیل فطرت بی معنا خواهد بود.

ج) عقل های مردمان قادر به درک همه مصالح دنیایی شان نیست تا چه رسد به مصالح دینی. زیرا اگر بر چنین امری قادر بودند ارسال پیامبران زاید بود، پس ناگزیر آنان نیازمند به امامی هستند که جمیع مصالح آنان را بشناسد.

(2).

سه دلیل عمده وجوب عقلی خلافت در مذهب اهل سنت عبارتند از:

قاعده تمکین، قاعده بیان و قاعده لطف

- قاعده تمکین: مکلفین بدون وجود امام قادر به انجام تکالیف خود و یا حتی انجام اعمالی در راستای منافع و مضار خود نیستند.
- قاعده بیان: تکلیف مؤمنان جز با حجت و بیان تمام نمی شود و امام حجت و بیان خدا برای خلق اوست (ولا تخلوا الارض من حجه)
- قاعده لطف: لطف و عنایت خداوند اقتضاء می کند که جهان را از رئیس با تدبیر و امامی که اسباب اجتماع انسانها بوده و آنان در مسیر مصالح دین و دنیای خودشان قرار دهد خالی نگذارد (3)

ادله وجوب شرعی خلافت:

1) قاضی عبدالجبار: چون اکثریت وظایف امام (خلیفه) ناظر به حوزه هایی است که عقل در آن نقش و مداخلتی ندارد همچون اقامه حدود، تنفیذ احکام و ... پس به طریق اولی عقل نمی تواند در اثبات اصل وجوب امامت نقشی داشته باشد. (4)

2) ماوردی: عقل صرفاً به وجوب منع از ظلم و عمل بر طبق عدل و انصاف حکم می کند و هر انسانی را ملزم می کند که خود به تدبیر و تدبیر امور بپردازد اما شرع به تفویض و واگذاری امور به ولی مورد نظر دین توصیه می کند.

(5).

قاضی عبد الجبار می گوید : چون نصّی در باب تعیین امام (خلیفه) از سوی خدا و پیامبر (ص) وجود ندارد ، پس راهی جز وجوب اقامه و استقرار امامت به وسیله ما (امت) و مطابق نظر اهل سنت وجود ندارد . (6)

(1) ماوردی ، الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة ، ص 5

(2) جاحظ ، رسائل الجاحظ ، الرسائل الکلامیة ، ص 185

(3) قاضی عبد الجبار ، المغنی فی ابواب التوحید و العدل ، ص 18-28

(4) همان ، ص 39

(5) ماوردی ، همان ، ص 5

(6) همان ، ص 41

جمهور اهل سنت (معتزلی ، شافعی ، حنبلی ، اشعری) در توجیه مشروعیت خلافت عموماً به ادله سمعی و نقلی از قرآن و سنت استفاده می کنند از جمله آیه اولی الامر ، حدیث فتنه و حدیث اطاعت :

- آیه اولی الامر : یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (نساء / 59)
- حدیث فتنه : الفتنه اذا لم یکن امامٌ یقوم بأمر الناس (از احمد بن حنبل)
- حدیث اطاعت : « پس از من ، بزودی والیان و رهبرانی بر شما ولایت خواهند کرد که برخی نیک و برخی دیگر فاجرند . بشنوید و اطاعت کنید از آنان در هر آنچه موافق حق است . زیرا اگر حاکمان شما نیکوکار بودند به نفع شما و به نفع آنان است و اگر گناه و خطا کردند باز هم به نفع شما و به زیان آنان است . (از پیامبر اسلام ص به نقل از ابو هریره)
- ماوردی (1) به جملات اول و سوم و ابن فرّاء به جمله دوم استناد می کند .

منابع مشروعیت و اصول نظام خلافت :

دو اصل اجماع و شورا از اصول مهم جهت تبیین مشروعیت خلافت در دیدگاه اهل سنت محسوب می شوند .
(1) اصل اجماع : از مهمترین اصول توجیه کننده نظام خلافت در نزد اهل سنت است . این اصل به دلیل جایگاه صحابه به عنوان نسل اول مسلمانان در نظر اهل سنت اهمیت به سزایی دارد به همین جهت امام الحرمین جوینی بر ضرورت تبیین این اصل قبل از پرداختن به مسأله امامت و خلافت تأکید دارد .

اصل اجماع مربوط به اصل خلافت است نه شخص خلیفه و حجیت اجماع از طریق قرآن و سنت اثبات می شود از جمله آیه اولی الامر (نساء / 59) ، آیه اعتصام (آل عمران / 103) و آیه انشقاق (نساء / 115) و روایاتی چون : لا تجمع امتی علی الخطأ - ید الله مع الجماعه ، اتبعوا السواد الاعظم فإنه من شد شد فی النار - لم یکن مع الله لیجمع امتی علی الضلاله و سألت الله ان لا یجتمع امتی علی ضلاله فأعطانیها (3) .

• و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین نوّله ما توتی و نصله جهنم و ساءت مسیراً (نساء/115)

(1) ماوردی ، الاحکام السلطانیه / ص 5

(2) ابن فرّاء ، الاحکام السلطانیه / ص 23

(3) عبدالحمید متولی ، مبادئ نظام الحكم فی الاسلام ، ص 89

منبع تاریخی اصل اجماع در نظر اهل سنت ، « مجلس الصحابه » است . که اکثر احکام شرعی در زمان ابو بکر و عمر تحت اشراف آنها صادر می شد و نیز خاستگاه به قدرت رسیدن ابوبکر در سقیفه می باشد . نظریه اهل حل و عقد مبتنی بر مصدر تاریخی اجماع در نزد اهل سنت است . عبدالحمید متولی مینویسد :

ابوبکر و بعد از او عمر ، در اوایل خلافت خود ف جمعیتی از صحابه را دعوت کرد و مقرر نمودند در مواردی که خلیفه نصّ صریحی در قرآن و سنت پیدا نمی کرد ، مشاوره و اظهار نظر کنند . هرگاه این جمع نسبت به امری اتفاق می نمودند ، خلیفه همان نظر را اخذ و اجرا می کرد . (1)

حسن عباس حسن نکته اخیر را مورد تردید قرار می دهد و می نویسد : « ابو بکر نخستین کسی است که در مورد جنگ با آنانکه از پرداخت زکات به دولت پس از پیامبر (ص) امتناع می کردند (جنگ های ارتداد) با اجماع صحابه مخالفت نمده است . (2)

• از نظر شیعه استدلال به آیات مؤید نظر تشیع است زیرا مصداق اولی الامر در ایه اول و حبل الله در آیه دوم و مؤمنین در آیه سوم ائمه معصومین اند . روایات نیز علیرغم اشکالات سندی بر اهمیت اجتماع مسلمین تأکید دارد نه حجیت اجماع .

2) اصل شورا : در نظریه های قدیم اهل سنت ، شورا صرفاً یکی از راههای کسب علم و آگاهی برای حاکم تلقی می شد و از این رو جنبه الزامی نداشت (به اصطلاح فقهی شورا صرفاً طریقت داشت نه موضوعیت) حاکم در شرایط اختلاف آراء مختار بود به ردی اقلیت یا اکثریت توجه نماید ، حتی می تواند طبق نظر فرد واحدی که علم و دینش را می پسندد و یا بر طبق علم و اعتقاد و دین خود عمل نماید .

محمد بن ادریس شافعی ، قناده بن دعامه ، ربیع ابن انس حنفی و محمد ابن اسحاق از اندیشمندان اهل سنت قدیم بر این نظرند . ابن تیمیه در السیاده الشرعیه فی الاصلاح الراعی و الرعیه (ص 170) نیز این نظر را اختیار نموده است .

رمضان البوطی ، مشورت را صرفاً امری که موجب احترام و دلجوئی افراد می شود ، تلقی می نماید و حاکم را در انتخاب هر نظری که مخالف نصّی از کتاب خدا ، سنت و اجماع مسلمانان نشود ، مختار می داند . (3)

(1) عبد الحمید متولی ، مبادئ الحكم فی الاسلام ، ص 594

(2) حسن عباس حسن ، الصیانه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی ف ص 366

(3) محمد سعید رمضان البوطی ، فقه السیره ، ص 95

در نظریات جدید اهل سنت ، شورا به عنوان یک اصل الزامی مورد توجه قرار گرفته است :

محمد عبده ، رشید رضا ، شیخ شلتوت ، شورا را امری الزامی برای حاکم در نظر می گیرند . (1)
شورا نیز مستند به کتاب و سنت می باشد .

- والذین استجابوا لرّبهم و اقاموا الصلاه و امرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون (شورا / 38)
- فبما رحمه من الله لنت لهم و لو كنت فظاً غلیظ القلب لا انفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمتم فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین (آل عمران / 159)

اهل سنت علیرغم توجه به به اصل شورا :

1) جزئیات فقهی و اجرایی ان را مورد توجه قرار نداده اند .

2) استلزامات اصل شورا را درباره حاکم اسلامی (مدیریت سیاسی) جدی نمی گیرند .

پایه های ارزشی نظام سیاسی خلافت :

1) خلافت به مثابه حکومت مبتنی بر دین :

- خلافت بر خلاف سلطنت ، به عنوان جانشینی پیامبر اسلام (ص) و شامل هر دو قدرت دینی و دنیوی تلقی می شود .
- اندیشمندان قدیم اهل سنت بر وحدت خلافت تأکید داشتند . با این حال نظریه دو امام با توجه به حوادث تاریخی در دیدگاه اهل سنت مطرح شده است . از جمله قول انصار ددر سقیفه (منا امیر و منکم امیر) – بیعت با معاویه به عنوان خلیفه پس از بازگشت از دومه ال..... با آنکه علی (ع) خلیفه و در قید حیات بود – خلافت همزمان امویان و فاطمیون در دوره خلافت عباسی
- ضرورت بیعت با خلیفه در نظر اهل سنت از طریق اجماع اثبات می شود . بیعت در دوشکل بیعت بزرگان (بیعت خاصه) و بیعت عمومی مردم (بیعت عامه) صورت می گیرد .
- به نظر اندیشمندان جدید اهل سنت بیعت عمومی جنبه اساسی مشروعیت بخش نظام خلافت بوده است (2) اما از نظر اندیشمندان قدیم اهل سنت تنها ، اجماع منشأ مشروعیت خلافت است و بیعت جنبه اعلامی و ابلاغی دارد .
- [اهل سنت بیعت خاصه که تجلی اجماع صحابه در نظرشان است را در خصوص هر چهارخلیفه (خلفای راشدین) محقق می دانند] بیعت عمومی مردم در نظر اهل سنت محدود به دار الخلافه بود اما آن روز آن را به کل کشور تسری می دهند .
- (1) داوود فیرحی ، نظام سیاسی دولت در اسلام ، ص 86
- (2) محمد یوسف موسی ، نظام الحکم فی الاسلام ؛ قاهره 1964 ، ص 70 . 71
- البته در ماهیت بیعت عمومی ، جمعیت مطرح است ولی میزان ان خارج از این ماهیت است . محمد یوسف موسی بیعت عمومی را تنها عامل مشروعیت خلافت می داند . وی مینویسد :
- « رأی غالب بین عالمان امروزه این است که بیعت خاصه فراهم آمده برای هریک از خلفای راشدین ، اعتباری بیش از قبیل توصیه برای آنان به خلافت نداشته و این حق مسلمانان است (عموم مسلمانان) که از خلال بیعت عامه با چنین توصیه ای موافقت یا مخالفت نمایند . (1)
- این ایده منطبق با شواهد تاریخی صدر اسلام نیست زیرا اغلب بیعت های صورت گرفته با خلفای اولیه محدود به دارالخلافه بوده است .

- از نظر اهل سنت خلیفه تنها در صورت مرگ یا عوارض خاص هم چون نقایص جسمی و رفتاری مخل به استمرار خلافت و نقایص ایمانی مثل خروج از عدالت (تبعیت از شهوت ، باورهای شبهه ناک) از خلافت کنار گذاشته می شود .

راههای دیگر مثل استعفاء ، خلع ، محدودیت زمانی ، ... در فقه سیاسی اهل سنت اهمیت چندانی نیافته است .

(2) عدالت صحابه خاستگاه اصلی مشروعیت خلافت :

حجیت شرعی عمل صحابه در نظریه سیاسی به حدی است که عمل آنان در عرصه سیاسی مرجعیت تام دارد و در عرصه [اجتماعی همپایه قرآن و سنت تلقی شده و منبع اساسی استنباط احکام سیاسی ، محسوب می شود .

- ابوالحسن اشعری می نویسد : « همه صحابه رهبران مصون از خطا و غیر قابل اتهام در دین هستند

که خدا ورسولش جمیع آنان را ستایش نموده و ما را به تبعید در تعظیم و پیروی از آنان دستور

داده و از عیب جوئی و تنقیص احدی از آنان پرهیز داده اند . » (2)

- امام محمد شافعی در این رابطه ، رأی و عمل صحابه را برتر از رأی و عمل ما تلقی نموده ، می

گوید : « صحابه در علم و اجتهاد و تقوا و عقل برتر از ما هستند و دیدگاههایشان باری ما

شایسته تر و از رأی ما نسبتبه ماسزاوارتر است . » (3)

بر اساس این دیدگاه رأی و عمل صحابه می تواند مخصص قرآن باشد چرا که صحابی پیامبر بدون دلیل از عموم

قرآن دست برداشته اند! لذا عمل آنان دلیلی بر تخصیص کتاب خدا خواهد بود! ؟

(1) محمد یوسف موسی ، نظام الحکم فی الاسلام ، قاهره ؛ دارالمعرفه ، 1964 ، ص 70-71

(2) ابوالحسن اشعری ، الأمانه عن الأصول الدیانه ، قاهره ؛ دارالانصار ، 1397 ه ، جلد 2 ، ص 261

(3) نصر حامد ابو زید ، الامام الشافعی و تأسیس الایدئولوجیه الوسطیه ، قاهره ؛ مکتبه مدلولی ، 1994 ، ص 112

ساختار خلافت :

(1) عناصر و نهادهای خلافت : (از سال 11 هجری تا 656 هجری)

* خلیفه : ریاست عظمای مسلمانان که تدبیر مصالح دین و ملت را به عهده دارد . بحث خلافت در نظریه سیاسی

اهل سنت مسأله ای است فقهی و نه کلامی . به نظر خنجی اگر خلیفه از اولاد اسماعیل (قرشی) نبود ، عجم واجد

شرایط هم می تواند خلیفه شود .

* وزرات : کسی نیابت از خلیفه را به عهده دارد . وزارت عالی ترین نهاد اجرائی در خلافت است . این نهاد از عصر عباسی شکل گرفت . وزارت از ریشه وِزر (سنگینی) و زَر (پناهگاه) و یا اُزر (ستون فقرات) اخذ شده است .

- وزارت تفویض : واگذاری تمام یا بخشی از اختیارات خلیفه به وزیر از جمله عزل و نصب ها . وزیر تفویض همه شرایط خلیفه را باید داشته باشد .

- وزارت تنفیذ : اجرای دستورات خلیفه در موارد مختلف همانند سفیر . شرایط وزیر تنفیذ عبارتند از : امانت ، ذکوریت ، صدق لهجه ، قلت طمع ، زیرکی ، اهل هول و بدعت نبودن . در وزیر تنفیذ حریت و اسلام و علم شرط نیست .

*امارت : مقام و منصبی که خلیفه برای سرپرستی منطقه ای خاص تعیین می نماید .

امارت عام : با اختیار کامل در همه امور امارت خاص : با اختیارات در بعضی امور

- امارت استکفاء : کسی که از طرف خلیفه برای ولایت در منطقه ای خاص منصوب می شود . امیر استکفاء همانند وزیر تفویض دارای اختیارات وسیعی است اما در محدمده ای کوچکتر
- امارت استیلا : امارت به زور بر یک منطقه و مشروعیت یافتنی توسط خلیفه .

شروط مشروعیت امارت استیلا :

(1) حفظ خلافت به مثابه نیابت نبوت

(2) اظهار اطاعت از دین و خلافت

(3) تلاش برای ایجاد یکپارچگی و وحدت

(4) اجرائی کردن قوانین اسلامی

(5) دریافت اموال شرعی

(6) رعایت حدود شرعی

(7) تلاش برای حفظ دین

* دیوانهای دولتی : نهاد ثابت و دائمی خلافت است و از ریشه فارسی « دیوانه با حذف هاء » یا دیو با جمع آن به جهت شباهت کار کاتبان با دیوان (اجنه)

- دیوان نیروهای انتظامی

- دیوان کارها و فعالیتها

• دیوان عزل و نصب ها

• دیوان دخل و خرجها

※ نهادهای قضایی :

• ولایت قضاء : در دوره عباسی امر قضاوت از امارت استقلال یافت .

• نهاد حسبه : مسئول نظارت شرعی بر فعالیت های اقتصادی - اجتماعی [محتسب : نهاد امر به معروف و نهی از منکر]

• ولایت مظالم : مسئول رسیدگی به شکایات مردم علیه دولت [در زمان ابوبکر ، عمر و عثمان این تشکیلات تعطیل بود]

(2) مرزهای قدرت خلافت : فقهای اهل سنت ، جهان را به دو اردوگاه متمایز تقسیم می کنند : 1- دارالاسلام

2- دارالکفر * عمید زنجانی درباره دارالاسلام 6 ایده را مطرح می کند که دو ایده آن مربوط به فقهای اهل سنت است . آن دو ایده عبارتند از: الف: - دارالاسلام سرزمینهایی است که احکام اسلام نافذ و جاری است . ب: - سرزمینهایی که در آن بالفعل احکام اسلامی نافذ است و حکومت از آن مسلمانان است .
* به نظر خنجی اگر :

- احکام و عقاید غیر اسلامی در کل منطقه رواج یابد .

- آن منطقه با دارالکفر متصل و مجاور باشد .

- مسلمان یا ذمی در آنجا به سر نبرد .

در این سه صورت دارالاسلام به دارالحرب تبدیل می شود

※ به نظر ابن فراء و ماوردی بلاد اسلامی یا دارالاسلام به سه حوزه قابل تقسیم اند :

1) حرم : که احکام خاصی بر آن حاکم است مثل ممنوعیت ورود بدون احرام به حرم جز برای کسبه و اهالی مکه ، ممنوعیت جنگ و خونریزی در حرم ، مثل ممنوعیت صید و شکار جز حیوانات مودبی ، تحریم و قطع درختان خودروی حرم ، ممنوعیت ورود غیر مسلمان به حرم

2) حجاز : که چهار ویژگی دارد ، ممنوع بودن سکونت مشرکان در آن ، ممنوعیت دفن غیر مسلمان در آن ، اختصاص احکامی خاص به منطقه ای از آن به نام حرم ، منطقه اختصاصی پیامبر (ع)

3) بقیه سرزمینها و مناطق اسلامی : این سرزمینها هم چهار قسمند :

- زمین هایی که مردم آن اسلام آورده اند : زکات آن به دولت تعلق می گیرد .
 - زمین هایی که مسلمانان آن را احیاء کرده اند : زکات آن به دولت تعلق می گیرد .
 - زمین هایی که توسط مسلمانان به زور و قهر فتح شده : زکات آن به دولت تعلق می گیرد .
 - زمین هایی که از طریق صلح و مصالحه به دولت اسلامی ملحق شده است (فبیء) : زمینهای خراجی
- با شرایط زوال حق مالکیت مالکان : قابل فروش نیست
- با شرایط بقای حق مالکیت : امکان فروش دارد

(3) شبکه قدرت در خلافت قدیم :

افراد جامعه اسلامی (دارالاسلام) :

الف: مسلمانان :

- 1) فعالان سیاسی (مردان سرشناس دارالخلافت) : اهل امامت و خلافت ، اهل حل و عقد
 - 2) حامیان منفعل سیاسی (تبعیت عملی از خلافت) : مردان خارج از دار الخلافت ، همه زنان جامعه اسلامی * فعالان سیاسی از جهت دیگر به دو قسم مخالفان و موافقان تقسیم می شوند . مخالفان خلافت ، شیعیان و خوارج و موافقان خلافت اغلب ساکنان دارالخلافت و شهر های نزدیک آن بودند .
- ب: - غیر مسلمانان (اهل ذمه) : افراد بی طرف که هیچ سهم و مشارکتی در قدرت سیاسی نداشتند .

کارکرد خلافت قدیم

- تأثیرات فعالیت هر یک از اجزاء نظام خلافت در کلیت فعالیت نظام .
- 1) نهاد رهبری کننده نظام خلافت : خلیفه در نظام خلافت قدیم ، تنها فرد تصمیم گیرنده ای بود که می توانست اطلاعات و داده های ناشی از تقاضا ها ، نیازها و حمایت ها را ملاحظه و بر اساس آنها تصمیم گیری کند و فرامین الزام آور صادر نماید .
- از آنجا که حاکمیت نهایی با دین و شریعت است . اجتهاد در تصمیم گیری سیاسی خلیفه اهمیت اساسی دارد زیرا خلیفه پس از فهم شریعت ، ابزار اجرای آن است .

خلیفه در فرض داشتن شرایط دیگر غیر از اجتهاد ملزم بود از عالمان دینی تبعیت نماید و در مرکز تصمیم‌گیری خلافت قدیم نقش ممتازی داشتند اما تصمیم‌نهایی از آن خلیفه بود و تفسیر او یا تفسیر مورد حمایت او جنبه الزامی و اجرائی و یا ولائی می‌یافت.

(2) دامنه قدرت: وظایف خلفاء نشان‌دهنده حیطه و قلمرو قدرت آنان است. این وظایف نشان می‌دهد که در اندیشه و نظریه‌های خلافت قدیم، جامعه در درون دولت هضم و جذب شده و دامنه خلافت هر دو حوزه عمومی و خصوصی را به یکسان در بر می‌گیرد. دولت در خلافت اسلامی ابزار تحقق شریعت است. و چون شریعت همه شئون زندگی را شاهد می‌شود، قدرت خلیفه در همه ابعاد شمول دارد.

(3) جریان قدرت: جریان قدرت در خلافت قدیم: اعمال قدرت از بالا به پائین و کارکرد قدرت بسته و اقتداری بود. خلیفه بر اجتهاد خود یا عالمان مورد تأیید خود تکیه دارد و او تنها منبع ولایت‌ها و احکام بود. هیچگونه تفکیکی در قوای کشور وجود نداشت. عزل و نصب‌ها تماماً بر عهده خلیفه بود و حکمش نافذ.

خلیفه در برابر هیچ مقامی، مسئول و پاسخگو نبود. هرگونه مشورتی بدون آنکه الزام‌آور باشد صرفاً کمک فکری برای خلیفه تلقی می‌شد. اهل حل و عقد فقط شأن کارشناسانه در تشخیص شرایط حاکم داشتند و هرگز حق عزل خلیفه یا تحدید قدرت او را نداشتند. خلیفه با توجه به عموم نظر نسبت به مصالح ملت و تدابیر امت، تصمیمات و فرامین خود را اعمال می‌کرد. دولت و خلافت در وجود شخصی خلیفه تجسم می‌یافت و او به مثابه شریعت زنده مبین اراده خداوند به شمار می‌آمد. لذا هیچ مجرای رسمی برای ارزیابی تصمیمات خلیفه و انتقال بازخوردها به مرکز خلافت وجود نداشت.

نظریه‌های خلافت جدید

یکی از ویژگی‌های نظام خلافت قدیم اقتدارگرایی و عدم پاسخگویی به مردم بود. مردم در این نظام دارای مشارکتی انفعالی و به تبع حکومت بودند. از اینرو این نظام با مردمسالاری دینی فاصله زیادی داشت. زوال خلافت عثمانی و فروپاشی آن در 1922-1924 به دلیل مشکلات درونی و بیرونی، زمینه را برای طرح اندیشه‌های سیاسی جدید در عالم اهل سنت فراهم ساخت. گرایش‌های متمایز فکری همچون مارکسیسم، لیبرالیسم و ملی‌گرایی به سرعت در این کشورها رشد یافت اما در این میان اسلام‌گرایی با اقبال بیشتری مواجه بود. جنبش‌های احیای دینی در تلاش بودند تا اندیشه‌های جدید را در قالب نظام سیاسی نوین عرضه نمایند.

تجدد خواهی سنی سه هدف کلی داشت: 1. وحدت و اتحاد مسلمانان در برابر سلطه همه جانبه غرب 2. انحراف زدایی از اسلام بر اساس سنت سلف صالح 3. هماهنگ ساختن آموز های دین با موازین عقل و مقتضای عصر. با اینحال فقر فلسفی، مواضع تدافعی عاری از تأمل فلسفی، معطوف ساختن انحطاط به مکاتب کلانی و فقهی، باعث گردید نتوانند هویت علمی و روشی مناسبی برای بازسازی نظام سیاسی و تمیز نوگرایی از التقاط فراهم نمایند. لذا از یکسو بدون مبانی فلسفی و کلامی به شناسایی عوامل انحطاط پرداختند و از سوی دیگر بدون دقت کلامی و فقهی در پی ترسیم نظام سیاسی جدید برآمدند.

الف. ساختار نظریه های خلافت جدید

نظریه های خلافت جدید نظریه هایی پراکنده، آرمان گرایانه، در گسست با نظریه های خلافت قدیم و با ترکیبی از سائقه های ملی و اندک رویکرد دموکراتیک اند.

عناصر و نهادهای خلافت جدید

1. خلیفه

قدرت خلیفه در نظریه های جدید بر پایه امت و شورا استوار شده است. این در حالی است که در نظر مذاهب چهارگانه وجود مجموعه ای از شرایط از جمله شرط قرشی بودن لازمه تصدی خلافت است. با نظر به شرایط جدید، پارادوکس یا تعارضی در دیدگاه خلافت قدیم وجود دارد مبنی بر اینکه، اگر بر امت وجوب تعیین امام واجب است و آنها امکان دستیابی به شرط قرشی را ندارند پس امت؛ چه امام تعیین کنند بدون شرط قرشی و چه تعیین نکنند در هر دو صورت دچار گناه شده اند!!! برای حل این مشکل، برخی چون اقبال و مودودی ضمن پذیرش چهار شرط: مسلمان و مومن بودن، عدالت، علم و امانتداری، شرط قرشی بودن از شرایط خلافت را حذف کرده اند.

2. نهاد شورا، مجلس اهل حل و عقد

الشاوی: شورا، مشارکت افراد جامعه و همکاری و تعاون آنان در اتخاذ تصمیم است. **رشیدرضا:** شورا، تنها منبع مشروعیت خلیفه و دیگر تصمیمات سیاسی است. (من یملک التولیه و العزل) حاکم و خلیفه لازم است در تمام اموری که نص شرعی یا اجماع صحیح

و قابل احتجاج ندارند بویژه در امور سیاست و جنگ که مبتنی بر مصلحت عام است با اهل شورا مشورت کند. (و امرهم شوری بینهم) پیامبر (ص) به لحاظ وجود شورا نمی توانست در مورد آینده سیاسی امت تعیین تکلیف کند. رشیدرضا شورا را معادل اهل حل و عقد و حاکمیت آنانرا معادل حاکمیت مردم می داند. کوثرانی: شیوه و شکل مشورت و حکومت تابع مقتضیات زمان و مصلحت عامه مردم قابل دگرگونی و تبدل است

مرزهای قدرت خلافت جدید

عبدالرازق، الشاوی، رشیدرضا و ضیالدین الریس، از یکسو با تأکید بر شورا و حذف شرط قرشی بودن حاکم، تعدد دولت های اسلامی (مرزبندی براساس ملیت و قومیت) را می پذیرند و از سوی دیگر با طرح مفاهیم سنتی دارالاسلام و دار الکفر به وحدت جهان اسلام (وحدت امت و مرزبندی منطقه ای بر اساس وحدت فرهنگی و اعتقادی) امید دوخته اند.

رشیدرضا و مرزهای خلافت جدید: او در الخلافه والامامه العظمی وحدت حکومت را اصلی

شرعی که فقهای سنی برآن اجماع دارند یاد می کند اما معتقد است که به ضرورت زمانه تعدد دولت در جامعه اسلامی مشروع است. فعلا هیچ راهی برای اطاعت از یک خلافت مرکزی وجود ندارد. دارالاسلام به دو بخش دارالعدل (حکومت های منطبق با شرایط خلافت سنی و همراه با رضایت عمومی) و دارالجور والتغلب (حکومت های غیر منطبق با شرایط خلافت سنی و اضطراری) تقسیم می شود. همکاری با دولت های جائز در جهاد شرعی یا دفاع از جهان اسلام در صورت تجاوز بیگانگان یک واجب شرعی است.

آرمان خلافت فراگیر از نظر رشیدرضا: خلافت منبع وحدت، قانونگذاری، تنفیذ احکام شرعی و

جریان نظام اسلامی است که ارکان آن مردان شورا (اهل حل و عقد) و رئیس آنان امام اعظم (خلیفه) است.

نخبگان جوامع اسلامی به اعتبار نوع دیدگاهشان در باب دین و سیاست به سه دسته تقسیم می شوند:

1. حزب معتدل اصلاح اسلامی جامع فهم اسلام و باطن تمدن غرب 2. حزب غربگرایان (المتفرنجیین) قائل به جدایی دین از سیاست و بی اطلاع از فرهنگ و تعالیم اسلام 3. حزب محافظه کار فقیهان متحجر (حشویه الفقهاء الجامدون) توجه به دین بدون توجه به دستاوردهای تمدن معاصر

تنها حزب اول می تواند خلافت آرمانی را محقق کند و دو حزب دیگر را به تجدید حیات اسلام فراخواند و اهل اصلاح را در جهان اسلام شناسایی و سازماندهی نماید تشکیل مدرسه عالی برای تربیت سیاستمداران، قضات، و مدیران ارشد نظام خلافت اولین وظیفه حزب اصلاح است. خلیفه از بین همین فارغ التحصیلان انتخاب خواهد شد و دیگران بقیه مناصب را تصدی خواهند کرد. موصل عراق برای دارلخلافه آینده جهان اسلام مناسبترین است. وی تبیین روشنی میان خلافت و دولت ملی ارائه نمی دهد.

politicalknowledge.blog.ir/

محمدالریس و مرزهای خلافت جدید: وی بر اساس سه مفهوم شورا، حاکمیت امت و مسئولیت حاکم در قبال مردم، تعدد دولت ها را امری مشروع می داند. وی با الگوبرداری از طرح سازمان ملل، از خلافت منطقه ای با هیأت عالی به نام «منظمه الدول السلامیه» یاد می کند که رهبری آن براساس تصمیمات جمعی و شورا و عضویت همه دولت ها و ملت ها صورت می گیرد و همه مصالح کشورها و ملت ها را مراعات می کند و وحدت رویه مطابق با اصول و مبانی اسلامی بر مبنای همکاری، همیاری و برادری را در آنها برقرار می کند و سیاست های الزام آور را در حق آنان اعمال می کند. با این حال مسائل اقلیمی یا محلی را به دولت های عضو می گذارد و در این زمینه استقلال دارد.

شبکه قدرت در خلافت جدید

اقلیت ها یا افراد بی طرف: اقلیت های غیرمسلمان ساکن در جامعه اسلامی سبی بهره از مناصب سیاسی - ضرورت تأمین حقوق خصوصی و مدنی آنان به صورت برابر با مسلمانان -

حمایت کنندگان منفعل: جمع کثیر مسلمانان و زنان

زن و نظریه های خلافت جدید: دوگانگی در عمل و نظر-نظریه پردازان به رغم دیدگاههای دموکراتیک از مشارکت زنان در عرصه های سیاسی هراس دارند و زنان را به حاشیه زندگی سیاسی می رانند.

فعالان خلافت جدید: اهل حل و عقد و اهل امامت و خلافت

کارکرد خلافت در نظریه های جدید

نهاد هدایت کننده و مرکز تصمیم گیری: شورا تنها نهاد تصمیم گیری در کلیه امور بطور مستقیم یا به وسیله نمایندگان از جمله تدوین قانون (بر اساس قاعده ضرورت - نفی حرج و منع ضرر و زیان) و تعیین و تحدید دستگاههای اجرایی در شورای ملی و شورای سازمان کشورهای اسلامی (هیأت عالی خلافت)

ب. دامنه قدرت در خلافت جدید

بنیاد شریعت-در برگیرنده حوزه های عمومی و خصوصی- حکومت شورایی مردم سالار و مقید به قانون اساسی اسلامی- دولت غیراستبدادی و غیر تمامت گرا-اصول اساسی قانون اسلامی(باتقدم اطاعت خدا و پیامبر بر هر اطاعت دیگر و شرط ایمان اولی الامر)

جریان قدرت در خلافت جدید: از اهل شورا به دو سوبی حاکمان و توده مردم . اهل شورا یا اهل حل و عقد دو وظیفه از طریق حزب اصلاح بر عهده دارد. الف تعیین حاکمان و نظارت بر دولت ب. توجیه و تشویق مردم به اطاعت و حمایت از دولت.

نظام سیاسی امامت شیعی

- **مفهوم امامت:** امام به معنای پیشوا و مقتدای قوم و کسی است که از او پیروی می شود²². امامت عبارت از رهبری، ریاست، مورد تبعیت واقع شدن و پیشگامی است.²³ و در معنای خاص عبارت از ریاست کلی الهی به جانشینی از رسول خدا در امور دین و دنیا...و حفظ حوزه شریعت است به طوری که پیروی از او بر همه امت واجب است.²⁴
- **ماهیت امامت :** دارای صداقت، وثاقت، علم، عصمت و ولایت عامه - جانشینی پیامبر در تبلیغ و هدایت ، قضاوت و اداره نظام سیاسی ، منصوب از ناحیه الهی - استمرار بوت - اصلی از اصول دین - لطف الهی در هر عصر و واجب الاطاعه
- **هویت امام :** شیعه معتقد است که امامانی که امامت حق آنان است و مرجع احکام شرعی هستند و نص بر امامت آنان وارد شده است دوازده امام هستند. پیامبر آنها را معرفی فرموده و سپس هر امامی امام پس از خود را معرفی کرده است. آنان همان اولی الامرند که خداوند به اطاعت از آنان فرمان داده است و نیز گواهان بر امت، ابواب علم الهی، نشانه های الهی، راسخان در علم، خزانه های معرفت خدا، مفسران وحی، مایه امن زمین، ارکان توحید و کسانی اند که خداوند پلیدی را از آنها دور کرده و آنها را کاملاً پاک و پاکیزه قرار داده است.

²² ابن منظور، لسان العرب ج 14 ص 289-291

²³ محمد حسن آل یس، الامه ص 13

²⁴ علی اکبر ناصری، امامت و شفاعت، ص 44

علامه مجلسی می نویسد: همه عالمان امامیه به دلیل عقلی و نقلی اعتقاد به وجوب نصب امام از سوی خدا دارند ولی برخی معتزله از اهل سنت و همه خوارج معتقدند نصب امام بر خدا و خلق به طور مطلق واجب نیست.²⁵

- **شرایط امام :** عصمت - علم - و منصوص بودن -

از منظر قرآن، آیه اولوالامر دال بر قرین بودن اطاعت آنان با اطاعت خدا و رسول است و چنین اطاعتی بدون عصمت ممکن نیست. در سنت نیز قرین بودن اهل بیت با قرآن و اینکه با تمسک به آنها مردم هرگز دچار گمراهی نخواهند شد، موید عصمت آنان است. از منظر عقلی نیز تمسک همراه با اطمینان و وثوق مردم به تفسیر کلام الهی و فرامین وحی منوط به عصمت از خطا و معصیت است.

- **اهداف امامت :** طرد همه نظام های غیر شیعی به مثابه نظام های طاغوتی - اثبات انحراف بزرگ در تاریخ سیاسی اسلام - دفاع از اندیشه و عمل سیاسی شیعه در برابر دیگر رقبای سیاسی جهان اسلام ، تبیین الگوی آرمان حکومت مبتنی بر امامت و ارائه یک نمونه آرمانی از آن .

- **ادله وجوب امامت :**

1) دلیل وجوب عقلی : قاعده لطف، اقتضای حکمت حکیم

عن امام الرضا(ع): انا لانجد فرقه من الفرق و لا مله من الملل بقوا و عاشوا الا بقیم و رئیس، لما لا بد لهم من امرالدین و الدنیا، فلم یجز فی حکمة الحکیم ان یترک الخلق مما یعلم انه لا بد لهم منه و لا قاوم لهم الا به فیقاتلون به عدوهم و یقسّمون به فیئهم و یقیم لهم جمعاتهم و جماعاتهم و یمنع ظالمهم من مظلومهم (بحار الانوار/60/6)

2) ادله نقلی :

الف - قرآن کریم : آیه ولایت (مائده/55) ، آیه تطهیر (احزاب/33) ، آیه اولی الامر (نساء/59) ، آیه مودت فی القربی (شورا/23)

ب- در سنت پیامبر : حدیث دار یا انذار ، حدیث منزلت ، حدیث ثقلین ، حدیث غدیر

²⁵ . محمد باقر مجلسی، حیاة القلوب، جلد 3 ص 2

پایه های ارزشی امامت شیعی

1. اندیشه عصمت : الف. اگر امام معصوم نباشد تسلسل محال لازم می آید، ب. حفظ و اجرای شریعت به عصمت نیازمند است. ج. در فرض خطای امام با وجود لزوم اطاعت، انکار وی نیز واجب خواهد بود و این با دستور مطلق از اطاعت امام منافات دارد، د. در فرض خطای امام غرض از نصب وی نقض خواهد شد، ه. اگر امام به رغم علم و آگاهی خطا کند پس شأن امام از مردم پائینتر خواهد بود. و. قرآن نیز اشاره دارد که مقام امامت عهدی الهی است که به ظالمین نمی رسد.

عصمت امام هیچ منافاتی با قدرت و اختیار امام بر خطا و گناه ندارد زیرا امام بدلیل ملکه نفسانی عدالت و یا بدلیل علم و آگاهی ویژه ای که نسبت به عواقب معصیت و مزایای اطاعت خدا دارد به اراده و اختیار خویش از ارتکاب خطا و گناه ابا دارد.

2. نظریه ولایت : ولایت متوافقه الاطراف (دو جانبه و متقابل) مثل ولایت مؤمنان نسبت به هم ، ولایت متخالفه الاطراف (یکسویه و نامتساوی) مثل ولایت تکوینی و تشریعی امام (نقص و نیاز مأموم؛ کمال علم و عصمت امام)

امام خمینی(ره): ولایت نوعی سلطه است که دایره اش به نسبت مواردش وسعت و محدودیت می یابد. یا اوامر قراردادی (وضعی) است که لازمه اش چنین سلطه ای است. پس ولی کودک بر او سلطه دارد و مطابق مصالح کودک در امور او تصرف می کند ولیّ یک کشور بر اساس مصلحت و اقتضای سیاست آن کشور تصمیم و تصرف می نماید و ولیّ از جانب خداوند نیز بر آنان سلطه دارد و بنابر مصالح آنان و مقتضای سیاست دینی و دنیایی در امورشان مداخله و تصرف می کند. (الرسائل، 1385، ج 1 ص 332)

3) مسأله غیبت : سه شرط قاعده لطف :

- آنچه بر خدا واجب است (نصب امام)

- آنچه بر امام واجب است (قبول وظیفه امام)

- آنچه بر مردم واجب است (یاری و مساعدت و اطاعت از امام)

در عصر غیبت منع لطف تام و کامل از ناحیه مردم است نه از خدا و امام (والظهور یجب عند زوال السبب) غیبت صغری (260هـ - 329 هـ) با چهار نائب (عثمان سعید ، محمد بن عثمان ، حسین بن روح نوبختی ، علی بن محمد سمري) غیبت کبری (از 329 هجری تا کنون)

متن توقیع: ای علی بن محمد سمری، خداوند اجر برادرانت را در تو افزون نماید. براستی تا شش روز دیگر تو خواهی مرد. پس امر و کار خود را جمع کن و هرگز به احدی وصیت نکن که جانشین تو بعد از وفات تو باشد. به تحقیق غیبت تام و تمام واقع شده است. پس هیچ ظهوری جز با اذن خداوند بزرگ و آن هم بعد از مدت طولانی و قساوت قلبها و پر شدن زمین از ظلم و جور تحقق نخواهد یافت. بزودی زمانی برای شیعیان من خواهد آمد که کس یا کسانی مدعی مشاهده و ظهور خواهند بود. آگاه باشید که هر کس قبل از خروج سفیانی و صیحه ادعای مشاهده و ظهور کند دروغگوی افترا زننده است. ولا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم

نظریه های نظام سیاسی شیعه در عصر غیبت

برخی از صاحب نظران دوره غیبت را دوره تقیه نامیده اند که باید در آن از تشکیل حکومت پرهیز نموده و به زندگی تقیه آمیز تحت حکومت جائز کفایت کرد..

صاحب جواهر: منصب منصب ائمه (ع) است. ولایت از آن آنان بوده و در جمیع این ولایات امر راجع به آنان است. پس احدی نمی تواند بدون اجازه آنان کوچکترین دخالتی داشته باشد. شکی نیست که در فرض ما چنین اجازه ای وجود ندارد. (جواهرالکلام، 1367 ج 22 ص 157)

برخی نیز این تقیه را زمانیه دانسته اند و نه تقیه موردی، لذا به یکی از سه نظریه زیر گرایش یافته اند.

1) مشروطه اسلامی بر مبنای بقاء شیعه در دوران تقیه، با ساختاری مرکب از سلطان و سلطنت - نهاد قضاوت - مجلس شورای ملی و با مرزهای ملی و شبکه قدرتی مرکب از اقلیت ها (افراد بی طرف) - حمایت کنندگان منفعل و فعالان مشروطه (با سه ویژگی اجتهاد در باب سیاسی ، مهذب بودن و خیر خواهی برای دین و دولت) این نظام مبتنی بر مشورت و نظارت با قلمرو محدود به حوزه عمومی و حاکمیت دو گانه است .

سلسله ای از مراتب قدرت: امام- نیابت خاص از امام معصوم- نیابت عام از امام معصوم- مومن عادل- مسلمان عادل- اهل کتاب عادل- کافر عادل- فرد فاسق

شیخ انصاری: معروف و پسندیده بودن یک امر (تشکیل حکومت اسلامی) با منوط و موکول بودن به نظر ویژه امام (ع) منافات ندارد و حرمان و محرومیت از آن معروف در دوره فقدان حضور امام (ع) همانند سایر برکاتی است که خداوند با غیبت او. از ما دریغ کرده است. این حکم (تعطیلی معروف خاص) به این تردید اساسی برمی گردد که آیا مطلوب بودن یک امر به لحاظ مطلق وجود آن است؟ یا آنکه وجودش منحصرا باید از موجد خاص و طریق مخصوص بوده باشد و حضور شخص امام (ع)

در ایجاد و تحقق خارجی آن دخیل است؟ ...استقلال فقیه در تصرف اموال و انفس جز آنچه چه بسا از اخبار وارده در شأن علما تخیل می شود به عموم ثابت نشده است. فاقامه الدیل علی وجوب اطاعه الفقیه کالامام (ع) الا ما خرج بالدلیل (افتا و قضا) دونه خرط الفتا (خار در خرمن کوفتن)

(2) جمهوری اسلامی: مبتنی بر نظریه ولایت فقیه - بر اساس نظریه نصب الهی و مقبولیت مردمی - متفاوت از اندیشه مشروطه - با عناصر و نهادهایی چون ولایت فقیه - ریاست جمهوری - مجلس شورای اسلامی - شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام - نهاد قضاوت - با رویکرد صدور انقلاب به همه مناطق جهان (دو رویکرد حاشیه ای نیز وجود دارد؛ ملی گرایی - ام القری اسلامی) - حاکمیت علیرغم تفکیک قوا دارای وحدت است.

شبکه های قدرت در نظام شیعی

این شبکه ها عبارتند از: اقلیتها (افراد بی طرف) - حمایت کنندگان (اکثریت جامعه) - فعالان سیاسی (مجتهدان مذهبی و مبعوثان ملت)

* دامنه قدرت محدود به حوزه عمومی است مگر آنکه تأمین مصلحت عمومی جامعه جز از طریق دخالت در حوزه خصوصی امکان پذیر نباشد. نقش مردم در مقبولیت اجتماعی دولت و چه در کار آمدی آن تأثیر گذار است.

(3) ولایت امت: این نظریه در جامعه لبنان قابلیت اجرا دارد. زیرا با وجود اکثریت اهل سنت امکان تحقق نظامی کاملاً شیعی وجود ندارد.

وحدت حاکمیت

اسلام، آغاز جدیدی در تاریخ اندیشه و بویژه اندیشه سیاسی است. یکتا پرستی گذشته، اگر چه در اصول انسانی بودند اما نتوانسته بودند با مسأله قدرت کنار بیایند. از همین رو نخستین مسأله در اسلام چگونگی جمع میان قدرت روحانی و قدرت سیاسی بود که پس از رحلت پیامبر (ص) ظهور و بروز یافت.

فرا قبیله گرایی و مشکلات آن

پیامبر (ص) اخوت کامل روحانی میان طوائف مختلف را در کنار اقتدار سیاسی و قدرت نظامی و انگیزه رسالت اخلاقی مورد نظر قرار داد. پیامبر (ص) مردم عرب را قادر ساخت تا با انتقال از شرک به یکتا پرستی و از قبیله گرایی به تشکیل امت و از آن به جهان گرایی راه یابند.

اهداف روحانی و سیاسی پیامبر (ص) آنگاه جامه تحقق می پوشد که جامعه نیز خواهان کمال مورد نظر وی باشند اما فرهنگ های سنتی محلی و قبیله‌ای چه در میان اعراب بدوی و چه در جامعه پادشاه محور موروثی ایرانی به حیات خود تحت حکومت اسلام ادامه دادند و الگوهای قبیله‌ای را در اشکال جدیدی به ظهور و بروز رسانیدند .

« طائفه و دودمان » از ثبات و استمرار قابل ملاحظه ای در دنیای عرب برخوردار بود و ارتباطات طائفه‌ای تعیین کننده نوع روابط اجتماعی سیاسی تلقی می گردید . مسلمانان غیر عرب با پیوستن و اتحاد با یک قبیله عرب به عنوان « موالی » آن قبیله محسوب می شدند و بدین ترتیب نظام طائفه‌ای دوستان و دشمنان خود را در سرزمین های دیگر می یافت و از این طریق قلمرو اسلام گسترش می یافت .

× برخی خصوصیات قبیله‌ای همچون تبار و دودمان در روابط اجتماعی و فرهنگی و سیاسی به امت نیز انتقال یافت و شایستگی بر دو محور تبار منتسب به پیامبر و منزلت علمی و تقوایی فرد تعریف گردید .

- اگرچه این انتساب در برخی بر پایه عدالت و عدم ظلم استوار بود .

× برخی دیگر از این خصایص « اعتلاء » و در کل امت تداوم یافت ، احساس قوی تعلق به امت و قانون سالاری در قالب پیروی از شریعت و اعمال و مناسکی که موجد پیوند اجتماعی بود ، روابط میان خودی و بیگانه را در سطحی گسترده « دارالاسلام و دارالکفر » ارتقاء داد . × و برخی از خصایص نیز به عنوان خصایصی غیر عادلانه چون عصبیت کور ، جنسیت و قوم گرایی افراطی مورد نکوهش قرار گرفت .

جامعه توحیدی جهانی

این جامعه نو قبیله‌ای در تلاش برای جهان شمولی و متمایز از تمدن یونانی و رومی مرزهای جدیدی میان خودی و بیگانه (بر پایه ایمان و اسلام) برقرار ساخت و در نتیجه به جامعه‌های فرا قبیله‌ای و فرا ملی تبدیل گردید . شریعت شالوده‌ای فراهم نمود تا اقوام و قبایل و گروه‌های مختلف با بهره‌مندی از آن ، از حقوق تقریباً برابر و یکسانی برخوردار گردند . بدون آنکه عملاً به رها کردن ملیت و دودمان خود نیازمند باشند .

« جامعه توحیدی مبتنی بر اخوت جهانی » مهمترین الگوی سیاسی اسلام است که ممکن است با هیچ ساختار و تشکیلات حکومتی خاصی کاملاً منطبق نباشد . از همین روست که زبان سیاسی غرب ، توان کافی برای تبیین این الگو را در اختیار ندارد .

صلح طلبی جامعه توحیدی

اسلام به مثابه مدخل راهیابی به میثاق صلح پایدار است که با بیعت مردم با پیامبر انعقاد می یابد . « الذین یبایعونک انما یبایعون الله ید الله فوق ایدیهم » . صلح در حوزه داخلی از طریق حل و فصل مناقشات درونی و تمسک به حبل الهی برای ایجاد وحدت و شکل گیری امت واحده و متحد صورت می گرفت و صلح در حوزه خارجی نیز تلاش برای نشر پیام اخوت و عدالت و معنویت اسلام بوده است.

وضعیت جانشینی پیامبر (ص) :

پس از رحلت پیامبر (ص) ، این تلقی عمومی وجود داشت که ضرورت دارد فردی جهت ایفای نقش رهبری به جای پیامبر و به عنوان خلیفه ، تعیین گردد ، اما توافقی اولیه برای چنین امری در جامعه مدینه وجود نداشت و عمومیت برخی آیات (مثل: اطاعه از اولی الامر) و روایت (مثل: الائمه من قریش) نیز مستمسکی بود برای کنار نهادن و عبور از ادعای رهبر جناح معترض یعنی علی ابن ابی طالب (ع) . به همین دلیل سه خلیفه با ادعای قریشی بودن انتخاب شدند . حکومت خلیفه چهارم در جریان جنگ صفین با یک وضعیت سه گانه مواجه گردید . از یک سو پیروان و حامیان حکومت در تلاش برای جبران خسارت ناشی از ترک مخاصمه از طریق گفتگوهای سیاسی بودند و از سوی دیگر تعدادی از ناراضیان موسوم به خوارج به جهت داوری انسان در باب حق الهی حکومت توسط امیرالمؤمنین (ع) بر او شوریدند و نهایتاً جماعتی نیز با استفاده از شکاف موجود میان این دو گروه و تحت پرچم معاویه ، خلافت امویان را در دستور کار خویش قرار دادند و در نتیجه نیز بدان دست یافتند .

خوارج

خوارج برای امامت وجوب شرعی قایل نیستند و فقط آنرا جایز می دانند. قرطبی می نویسد: فلو ان المسلمین اقاموا حجههم و جهادهم و تناصفوا فیما بینهم و بذلوا الحق من انفسهم و قسموا الغنائم و الفیء و الصدقات علی اهلها و اقاموا الحدود علی من وجبت علیه، أجزأهم ذلک و لایجب علیهم ان ینصبوا اماماً یتولی ذلک²⁶

خوارج علی (ع) را به قتل رساندند و فرزند او بناگزیر خلافت معاویه را پذیرفت . جهت حرکت نه به سمت الگو گرایی از خلفای راشدین اهل سنت بود و نه به سمت امامت معصوم در نظریه شیعه تمایل داشت . به اعتقاد آنها امام باید از نظر عدالت و تقوا بر همگان پیشی گیرد و در صورت داشتن هرگونه انحرافی ، فوراً باید منعزل گردد به خوارج « مارقین » (بیرون شدگان از دین) و اهل تحکیم « پذیرش حکمیت و سپس مخالفت با آن » نیز اطلاق می شده ، نقطه ضعف اساسی خوارج در نفی حکومت انسانی و خصیصه شورشی بودن آنان بود ، اما اغلب آنها در

²⁶ . محمد بن احمد الانصاری القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دارالفکر، ج 1 ص 264

ادامه کار خویش وجود امامی که مرتکب کبیره نشده باشد را پذیرفتند اما جنگ بر ضد امامی که مرتکب کبیره شده باشد را واجب دانستند. وظیفه امام آن بود که بر طبق حق و عدالت رفتار کند - آنان با ظاهر گرایی شدی خود، ایمان شخص را در فعل سیاسی وی مورد داوری قرار می دادند. آنان طرفدار « قتل بدون تبعیض » همه مخالفان خود بودند بر این مبنا که آنها مشرکند و حق وجود ندارند.

نسبت تئوریک اسلام و سیاست

نسبت اسلام و سیاست را می توان از سه منظر مورد بررسی قرار داد :

1- رجوع به منابع درون متن دینی : قرآن و سیره پیامبر اکرم (ص) و سیره ائمه معصومین (ع)

2- رجوع به منابع برون متن دینی

الف) عقل : فهم دین ، سیاست و نسبت میان آن دو از منظر عقلی

ب) تجارب تاریخی :

✱ مسلمانان

✱ ارتباط با غیر مسلمانان (کفار ذمی و اهل کتاب)

1- از منظر درون دینی دو واقعیت مشهود می باشد :

1-1) اسلام به نحوی از انحاء با سیاست عجین می باشد .

1-2) پیامبر اکرم (ص) دارای سه شأن رسالت، قضاوت و حکومت بوده، حکومت تشکیل داده و رئیس حکومت در مدینه بوده است.

- ولایت : اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر (نساء / 59)

- ملک : لقد آتینا آل ابراهیم الکتاب والحکم ... (نساء / 45)

- خلافت : یا داوود انا جعلناک خلیفه فی الارض ... (ص / 26)

- حکم : ان الله یأمرکم أن تودوا الامانات الی اهلها ... (نساء / 59)

- سلطه : و لكن الله یسلط رسله علی من شاء (حشر / 6)

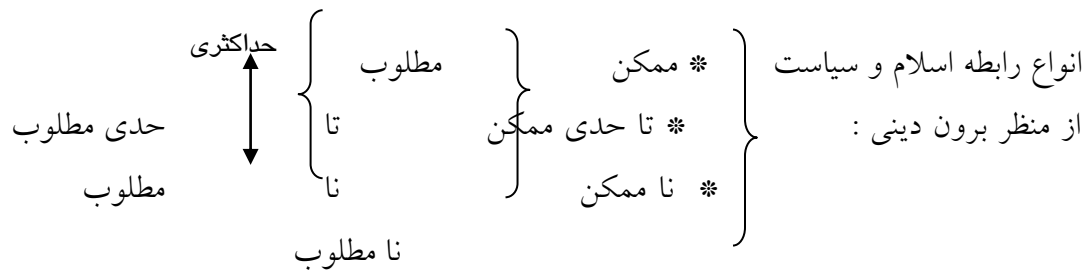
- امامت : انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا ... (مائده / 55)

سیادت و رهبری

2- از منظر برون دینی سه نظریه عمده در باب جمع میان دین و سیاست وجود دارد :

1) جمع: ممکن 2) جمع: تا حدی ممکن 3) جمع: ناممکن

هر یک از دو قسم اول نیز به سه قسم : 1) مطلوب ؛ 2) تا حدی مطلوب ؛ 3) نامطلوب و قسم سوم (ناممکن) به نامطلوب تقسیم می شود.



ادله بحث:

ممکن مطلوب: الف. دو ساحتی بودن وجود آدمی و ضرورت ارتباط میان دو ساحت ب. دو ساحتی بودن حیات انسان و ضرورت ربط میان حیات مادی و معنوی ج. حسن تمرکز قدرت مادی و معنوی در دست یک فرد با الگو برداری از قدرت الهی («أرباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار») **ممکن تا حدی مطلوب:** سه بخشی بودن امور- سیاسی محض- دینی محض- دینی و سیاسی. در دو بخش اول از امور دخالت دین در سیاست و سیاست در دین مجاز نیست.

ممکن نامطلوب: پیوند دین و سیاست اگر چه ممکن است اما تجارب بشری نشان می دهد که دخالت دین در سیاست در طول تاریخ همواره موجب بروز جنگ های داخلی و نابسامانی های اجتماعی بوده است.

تا حدی ممکن ولی مطلوب: سه بخشی بودن امور

تاحدی ممکن و تا حدی مطلوب: نگرانی از ابزاری شدن دین حتی در حوزه مشترکات وجود دارد. بنابراین پیوند دین و سیاست تا جایی مطلوب است که دین و سیاست به صورت ابزاری در خدمت یکدیگر قرار نگرفته باشند.

تا حدی ممکن ولی نامطلوب: جهان شاهد دورانی تاریک از قرون وسطای مسیحی بوده است و تکرار آن تاریخ نوعی بازگشت و ارتجاع به گذشته است.

ناممکن: پیوند دین و سیاست امری ناممکن است زیرا دین امری آسمانی و سیاست زمینی است. دین امری ثابت و سیاست امری متغیر است. دین هدف سعادت اخروی و سیاست هدف رفاه و آسایش

دنیوی دارد. دین امری مقدس و سیاست امری نامقدس است. دین توأم با صداقت و اخلاق و سیاست بریده از صداقت و اخلاق است. دین برای اصلاح درون است و سیاست برای اصلاح بیرون است.

اندیشه سیاسی اسلام

یکتا پرستی و توحید ناب همان عنصر اساسی بود که در میان پیروان ادیان ابراهیمی به فراموشی سپرده شده بود و اسلام با دعوت خود همه جهان بشریت را به این آیین خالص فرا خواند. قولوا لا اله الا الله تفلحوا. گوستاولوبون فرانسوی در کتاب تمدن اسلام و عرب می نویسد: «در میان تمام مذاهب دنیا فقط اسلام است که این تاج افتخار را بر سر نهاده و اول از همه وحدانیت صرفه و خالص را در عالم انتشار داده است»²⁷.

اسلام برای تصحیح افعال ارادی و حیات فردی و اجتماعی انسانها ابتدا به تصحیح درک آنان که مقدم بر فعل است پرداخت و به آنان آموخت که چه درکی باید نسبت به کائنات و وجود خویش و رابطه جهان متحول با مبدأ ثابت آن داشته باشند زیرا شناخت درست است که می تواند حرکت درست پدید آورد.

اسلام عقیده را به صورت اندیشه ای که نیازمند تعقل است ابراز می دارد و همگی انسانها را به اندیشه فرا می خواند اما نه اندیشه ای انتزاعی و منحاز از عمل بلکه اندیشه ای توأم با عمل، انقلابی و پویا برای ایجاد یک نظام مستقل جهانی. چنین هدفی با ایمان نیز پیوند دارد لذا دعوت به اسلام دعوت به ایمان مبتنی بر تعقل و اندیشه است. دعوت صاحبان خرد است تا خوب گوش فرا دهند نه آنکه فقط بشنوند، خوب ببینند نه آنکه فقط نگاه کنند و خوب دل بسپارند نه آنکه فقط حفظ کنند زیرا «ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنه مسئولا».

این است که از بدو ظهور اسلام روحیه جستجو و منش عقلانی برای کسب دانش در میان مسلمین شکل گرفت.

قرآن به عنوان سرچشمه دانش های اسلامی به ارائه مسائل فراوانی پرداخت که هریک می توانست اندیشمندان زیادی را در اعصار مختلف متوجه خویش سازد و به تأمل وادارد. در عرصه تجربی و حسی انسانها به تأمل در خلقت آسمانها و زمین، اجرام سماوی و ارضی، خلقت انسان و حیواناتی چون شتر، زنبور عسل، مورچگان و چگونگی پرواز پرندگان، چگونگی رویش گیاهان و انواع درختان و آب آتش و باد و ... فرا خواند. در عرصه تاریخ آنان را به تأمل در سرگذشت اقوام و اماکن و صاحبان قدرت و شوکت و حیات انبیاء و اولیاء الهی دعوت نمود. در عرصه تعقل فلسفی آنان را با صفات و افعال الهی، جبر و اختیار، چگونگی پیدایش روح و بقای آن، چگونگی ارتباط خداوند با نظام هستی و موجودات زمینی، رویش مجدد اجسام و زنده شدن

²⁷. تمدن اسلام و عرب، دکتر گوستاولوبون فرانسوی، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، چاپ چهارم، مطبوعاتی علی اکبر علمی، تهران،

(1334 شمسی)، ص 143

مردگان، تجسم اعمال و عقوبت و پاداش، درگیر ساخت. در عرصه سیاسی نیز، آنان را به تأمل در نوع رابطه ارباب رعیتی در نظام های حکومتی، شیوه ارتباط دین و اخلاق و سیاست، اصل رهبری و امامت امت، صلح و جنگ، مشروعیت، اهداف حکومت، قسط و عدالت، مشورت، و ... فرا خواند. نهایت آنکه اسلام با واجب ساختن علم و دانش امتیازاتی خاص برای صاحبان علم و حکمت منظور نمود و آنان را بر دیگران ترجیح داد و فرمود: «هل يستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون» «ومن یؤتی الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا»

و نیز قرآن فضای عمومی جهان زیست را تلطیف ساخت. به تعبیر آقای محمد رضا حکیمی؛ قرآن به جای تاریکی نور، به جای ظلم عدل، بجای تعدی احسان، به جای خشونت لطف به جای فریاد جباران اذان، به جای غفلت بیداری، به جای جهالت فرزاندگی، به جای جهل علم و به جای غرور و تعصب روح تساهل را جایگزین ساخت و بانگ یگانگی خانواده بشری را سر داد²⁸.

بهره گیری از معارف قرآن و شکل گیری نظام سیاسی متناسب با این معارف، به طور قهری، دشمنان دین را علیه آن می شوراند زیرا چنین نظامی ضد ظلم و مخالف استثمار انسان ها است و در جهت خلاف مطامع قدرت های بزرگ قرار می گیرد. از اینروست که تحقق نظام جمهوری اسلامی در ایران، مانع اصلی گسترش اهداف توسعه طلبانه جهان غرب بویژه ابر قدرت امریکا در قالب نظم نوین جهانی بوده و هست. مخالفت علنی و آشکار نظام جمهوری اسلامی با دولت غاصب صهیونیستی و حمایت رسمی ایران از نیروهای معارض با آن، یکی دیگر از علل خصومت غرب با اسلام است.

شیوه های ابراز خصومت غرب با اسلام عبارتند از:

- 1) رخنه در دژ سنت و فرهنگ اسلامی از طریق سست کردن پیوند امت اسلامی با سنت اسلامی خود، وجدان اسلامی و تعهد قرآنی و نهایتا فروپاشی مرزهای عقیدتی و ایمانی و زوال مقاومت دینی.
- 2) سست کردن پشتوانه سنت اسلامی یعنی فرهنگ و موارث جامعه (آداب و رسوم، دانش ها، دانشمندان، شعر، هنر، اخلاق، سیاست، حقوق، ...) از طریق تحقیر آن، بی اهمیت جلوه دادن آن منزوی ساختن و حذف و فراموشی و نادیده گرفتن آن در نظر جوانان مسلمان و در برنامه ریزی های اجتماعی.
- 3) ایجاد تغییر در شیوه های رفتاری فرد مسلمان، پوشش او، آداب معاشرت او، مسائل خانوادگی، آداب تعلیم و تربیت، و حتی شیوه تفکر و اهداف او تحت عنوان تمدن و تجدد. (فقدان هویت دینی و فرهنگی)

²⁸. دانش مسلمین، محمد رضا حکیمی، قم؛ نشر دلیل ما ف 1382 فصل اول ص 6

4) ترویج جایگاه برتر تمدنی غرب ، تبلیغ عقب ماندگی مسلمانان و تمسخر مظاهر ملی و اسلامی ، برای ایجاد مرعوبیت فکری و عملی ، رها سازی اعتقادات دینی و مذهبی (خود باختگی و از دست دادن استقلال فکری و فرهنگی)

5) پیشرفت تلقی کردن سر سپردگی در برابر غرب و دستاوردهای آن ، روشنفکری نامیدن هر نوع مبارزه علنی با فرهنگ و سنت ملی اسلامی ، ارتجاعی دانستن اتکاء به هویت ملی و اسلامی و سستی نامیدن مدافعان سنت و فرهنگ اسلامی

6) تجزیه کشورهای اسلامی ، جدا سازی سیاسی و مرزی ، تجزیه فرهنگی (فرو ریختن وحدت فرهنگی ، عقیدتی و زبان قرآنی جهان اسلام و توجه دادن به رسوم متروک باستانی و ایجاد غرور کاذب نسبت به آنها) دامن زدن به اختلافات مذهبی و سست کردن پیوندهای جهان امت اسلام از طریق ایجاد فرقه های مذهبی جعلی ، زنده کردن اختلافات گذشته و دیرین ، تشدید بد بینی ، تعصب و عناد مذهبی ، روی کار آمدن چهره های خائن مذهبی و دادن القاب ظاهرالصلاح و عوام فریب به آنان.

7) سلب توانمندی اقتصادی جهان اسلام از طریق چپاول ذخائر و منابع آن در قالب ایجاد سازمانها و مؤسسات به ظاهر انسان دوستانه و ممانعت از حرکت مستقل جهان اسلام در جهت شکوفایی و پیشرفت

با چنین وضعیتی چگونه ممکن است شخصیتها حماسه ای بزرگ بیافرینند و نخست جوامع خویش را نجات دهند و سپس به نجات بشریت بیاورند ؟ آیا ما در برابر وجدان تاریخی جامعه خود ، حقیقت اعتقاد و مرزهای حقوقی و مصالح امت اسلام و جامعه بشری مسئول نیستیم ؟ غرب به این آگاهی رسیده است که اسلام هم دعوتش جهانی است و هم استعداد جهانی شدن را دارد . نفی نژاد پرستی ، نفی سلطه جویی (استعمار و استبداد) ، عدالت خواهی ، ظلم ستیزی ، صلح دوستی ، آگاهی محوری ، ترغیب پارسایی ، پابندی به تعهد ، معنا گرایی ، حریت بخشی ، ... در سایه سار توحید و حاکمیت فضیلت و صاحبان فضیلت ، از اصول آموزه های اسلامی است که صیغه جهانی دارد .

ما با توجه به دو منظور فوق (آموزه های اسلامی و تقابل اندیشه غرب با آنها) تلاش داریم تا بحث دولت و حکومت در اسلام را ابتدا با بررسی سیره سیاسی پیامبر اعظم (ص) در سه سطح مبانی ، سیاست داخلی و سیاست خارجی و سپس نظام خلافت و امامت و استمرار هر یک از دو نظام و نهایتا نظر اندیشمندان سیاسی در هر یک از این عرصه ها مورد تأمل قرار دهیم :

سیره سیاسی پیامبر اسلام (ص)

1) مبانی : عقلانیت ، عدالت و معنویت سه بنای اصلی فهم سیره سیاسی پیامبر اعظم (ص) است .

الف – عقلانیت : اگر چه منشأ رفتارهای سیاسی پیامبر اعظم (ص) و حیانی است اما نمود ظاهری و بیرونی آن با توجه به مستندات تاریخی کاملاً عقلانی است . اساساً رسالت پیامبر (ص) تعمیق عقلانیت و خرد ورزی است « **لشیر لهم دفتان العقول** ؛ پیامبران مبعوث شدند تا خزانه های عقول مردم را مکشوف سازند (نهج/خ 1) » . بر خلاف ادعای **مونتگمری وات** ، کار پیامبر تخیل خلاق صرف نیست بلکه او پیامبر است و از وحی بهره مند است هر چند جنبه بیرونی این وحی عقلانیت باشد .

پیامبر مواضع سیاسی خود را با محور عقلانیت و با نوعی واقع گرایی توأم با آرمان به پیش می برد ، ابتدا پیامبر از شیوه دعوت پنهانی بهره می گیرد (مهندسی تدریجی برای فروپاشی ساختار جاهلیت قبیله ای) و خواسته او حداقلی است . « **قولوا لا اله الا الله تفلحوا** » اگرچه عمق این جمله فراتر از حد درک انسان های آن دوره و حتی دوره اخیر است. آیات وحی نیز در مراحل اولیه بر پایه انذار و تبشیر تنها بر سه مسأله اساسی تأکید داشت : 1- وحی ، 2- توحید ، 3- آخرت . پس از شکل گیری کادر اولیه از مؤمنین ايثارگر دعوت رسمی از بستگان پیامبر (ص) و سپس اشراف قریش آغاز می شود . در اینجا سخت گیری قریش توأم با استهزاء و تهمت به پیامبر (ص) و شکنجه یاران پیامبر آغاز می شود . پیامبر با اقدام کاملاً منطقی و خردمندانه ، مسلمانان را به هجرت به حبشه فرا می خواند اما خود در مکه ماند زیرا قبیله بنی هاشم بعنوان حامیان قدرتمند پیامبر در مکه حضور داشتند . فشار قریشیان بر بنی هاشم در ضمن محاصره اقتصادی شعب ابی طالب و مقاومت آنان در برابر این فشارها باعث گردید بتدریج شکاف و اختلاف در بین مخالفان بنی هاشم ایجاد شود و معاهده نامه نقض گردد .

پس از ماجرای شعب با قوت دو حامی قدرتمند پیامبر یعنی ابوطالب و خدیجه ، قریش جسارت خود را تا حد تعرض فیزیکی پیامبر نیز گسترش دادند از اینرو پیامبر (ص) به طائف رفت تا حامیان جدیدی را بدست آورد و وقتی آنان را مخالف دعوت خویش یافت مجدداً به مکه بازگشت تا فرصتی دیگر برای طرح دعوت خویش بیابد . دعوت اهل یثرب از پیامبر (ص) همان فرصتی بود که مؤلفه مادی قدرت سیاسی را قوام می بخشید و پیامبر (ص) با پذیرش این دعوت پایه های تشکیل یک قدرت سیاسی نیرومند را در مدینه بنا گذاشت . پیامبر اسلام (ص) توانست در مدتی کوتاه ، پراکندگی های موجود در مدینه را به وحدت بدل سازد (اختلاف اوس و خزرج – مهاجر و انصار – مسلمانان و یهودیان – اختلاف با دیگر قبائل) و این نشانه خرد ورزی والای پیامبر اعظم (ص) است .

*استراتژی عمومی پیامبر در مقابل قریش، حفظ نیروها، سیاست بازدارندگی (تدافعی و تلافی جویانه) بر اساس میزان قدرت و افزایش تدریجی قدرت بود و این نوعی واقع گرایی مبتنی بر آرمان از سوی پیامبر اکرم (ص) است.

** استراتژی پیامبر در مسأله دعوت نیز مبتنی بر خرد ورزی و مهندسی تدریجی فرهنگی بود. قانونمند کردن اخوت و همزیستی مسالمت آمیز و تدوین قانون اساسی مدینه (قرارداد سیاسی) عقد پیمان های امنیتی با قبائل عرب و اهل کتاب و تعهد به مفاد آن باعث نهادینه شدن امنیت و عمق بخشیدن به اهداف رسالت گردید. ارسال نامه ها به سران کشورها نیز حرکتی عقلانی و در راستای تحکیم قدرت سیاسی مسلمانان از یکسو و نفی انحصار اسلام در دست امت عرب از سوی دیگر بود.

ب- عدالت : سه روش را می توان در مطالعه عدالت نبوی پی گرفت :

- 1) استفاده از سخنان ایشان در باب عدالت
 - 2) کنکاش در همه مطالبی که به نوعی با عدالت پیوند دارد.
 - 3) عادلانه تلقی کردن همه رفتارهای پیامبر به عنوان اسوه حسنه و ارائه آن به عنوان شاخصه های عدالت
- راه سوم مصداقی است و نیازمند تبیین دقیق تر مفهوم عدالت است تا همه مصادیق رفتاری پیامبر (ص) در آن گنجانده شود و راه دوم تا حدی دشوار است و اما طریق اول در چند نکته قابل پیگیری است :

1- ضرورت و ارزش عدالت :

- عدل ساعه خیر من عباده سبعین سنه قیام لیلها و صیام نهارها (نهج الفصاحه)
- ثلاثه لا ترد دعوتهم : الامام العادل و الصائم حتی یفطر و دعوه المظلوم (مسند حنبل / ج 15 / ص 191)
- والله لا تجدون بعدی اعدل علیکم منی (نهج الفصاحه)
- فمن یعدل ان لم اعدل (مغازی محمد عمر واقدی / تهران / نشر دانشگاهی / 139 ص 2)
- سیره القصد و سننه الرشد و کلامه الفضل و حکمه العدل (نهج البلاغه / ترجمه شهیدی / خطبه 94 / ص 87)

2- عدالت سیاسی و اهمیت آن :

- قال رسول الله (ص) : احب الناس یوم القیامه و اقربهم الی الله امام العادل و ان ابغض الناس الی الله و اشد هم عذابا امام جائر (مج / ج 75 / ص 351)

- قال رسول الله (ص): اصحاب الجنة ثلاثه ، ذو سلطان مقسط و ... (مستدرک الوسائل / نورى طبرسى / قم ؛ مؤسسه آل البيت / 1407 ق / ج 4 / ص 88)

- قال رسول الله (ص): إن اهون الخلق عند الله من ولى امر المسلمين فلم يعدل (بح / ج 57 / ص 352)

- قال رسول الله (ص): إن المقسطين عند الله يوم القيامة على منابر من نور ، عن يمين الرحمن (عزوجل) و كلتا يديه يمين ، الذين يعدلون فى حكمهم و اهلهم و ما ولّوا (آنچه بر آن ولايت دارند) (نهج الفصاحه/ح 829)

- قال رسول الله (ص): ما من احد يؤمر على عشر فصاعدا لا يقسط فيهم الا جاء يوم القيامة فى الاصفاد و الاغلال (نور طبرسى / مستدرک الوسائل / ج 4 / ص 89)

3 - چهار صحنه عدالت :

- نظام هستى و مديريت آن : قال رسول الله (ص): و بالعدل قامت السموات و الارض (تفسير صافى / فيض كاشانى / ج 5 / ص 107)

- جوامع بشرى : قال رسول الله (ص): العدل ميزان الله فى الارض فمن اخذه قاده الى الجنة و من تركه ساقه الى النار (طبرى / پيشين / ج 11 / ص 19-317)

- زندگى فردى : قال رسول الله (ص): للعدل اربع شعب : غوس المفهم و زهره العلم و شرايع الحكم و روضه الحلم ، فمن غاص المفهم فسر مجمل العلم و من وعى زهره العلم عرف شرايع الحكم و من ورد روضه الحلم لم يفرط فى امره و عاش فى الناس و هو فى راحه (رى شهرى / ميزان الحكمه / ج 6 / ص 86)

- همه عرصه هاى حيات مادى و معنوى: قال رسول الله (ص): و اما المنجيات ، فالعدل فى الرضا و الغصب (اى فى كل حال) (حرانى / تحف العقول / ص 25)

4- مبنای عدالت : عقل و برابری

- نقطه اتكا و مبنای عدالت از منظر پیامبر اسلام (ص) برابری اولیه و ذاتی انسانها است

قال رسول الله (ص): يا ايها الناس الا ان ربكم واحد و ان اباكم واحد ، الا لا فضل لعربى على عجمى و لا لعجمى على عربى و لا اسود على الاحمر و لا احمر على الاسود الا بالتقوى (حرانى / تحف القول / ج 7 / ص 37)

- نا برابری از نظر پیامبر اسلام (ص) موجب ایجاد نگرش منفی میان افراد جامعه و جدایی و اختلاف قلبی آنها از یکدیگر می گردد .

استووا و لا تختلفوا فتختلف قلوبكم (مسلم بن حجاج نیشابوری / صحیح مسلم / استانبول :المکتبه الاسلامیه / بی تا / ج 3 / ص 1458)

- برابری حقوقی از عمده ترین مباحثی است که در پیمان نامه عمومی (قانون اساسی) مدینه بدان تصریح شده است .

5- نقطه آغاز عدالت (از کجا و توسط چه کسی ؟)

- عدالت را باید از خود شروع کرد .

- رهبران ، حاکمان و مدیران جامعه نیز باید از خود شروع کنند سپس ساختارهای عادلانه برای اجرای عدالت ایجاد کنند .

- قدرت و اراده ، شرط لازم عدالت است و نه شرط کافی آن (به نظریه پردازی و برنامه ریزی نیاز است) .

- در اجرای حدود الهی حاکمان نباید بین مردم و رؤسای حکومت تبعیض قائل شده و عدالت را فقط برای گروههای زیر دست طلب کنند .

6- شاخص های عدالت :

الف) شاخص های اصلی : خود را در جای دیگری فرض کردن و خیر او را خواستن

ب) شاخص های فرعی : **a** عدم خلف وعده در برابر مردم **b** توجه به نقش واقعی همه افراد جامعه هر چند از نفوذ و قدرت کمتری برخوردار باشند **c** عدم تکاثر ثروت در دست عده ای خاص و اخذ حق فقرا از اموال ثروتمندان

ج - معنویت :

شاخص های معنا گرایی در سنت پیامبر اکرم (ص)

1) اصالت تربیت و هدایت در برابر اصالت قدرت : لقد جائکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم

حریص علیکم و بالمؤمنین رؤوف رحیم (توبه/28)

2) اصالت وحدت حاکمیت به جای تکثر و تفکیک : همانطور که خدای آسمان و زمین واحد است و

همه مطیع او هستند (رعد/15) حاکمیت دینی و معنوی باحاکمیت سیاسی وحدت داشته و حکومت

نبوی واحد و اطاعت وی در هر دو زمینه واجب است (احزاب / 36) در وضع قوانین و ضوابط در قضاوت و حکم و در تصمیم گیریها وحدت دینی سیاسی در دولت نبوی کاملاً مشهود است.

(3) اصول گرایی در برابر خواست گرایی :

- التزام به حدود الهی
 - رعایت حقوق مردم (حق الناس) بر اساس حق و عدالت
 - رعایت انصاف : امضای قرارداد با یهودیان مدینه در عین قدرت - اقناع افکار عمومی در تقسیم غنائم در غزوه صفین
 - پذیرش مشارکت عمومی به جای انحصار قدرت : مسلمان و غیر مسلمان
- (4) اصالت پیوند به جای اصالت گسست :

نفی نژاد پرستی و قومیت گرایی - تبدیل گسست های منطقه ای (مکی - مدنی)
قبیله ای (قریش و غیر قریش) و محلی (خزرج و اوس) به ائتلاف و اتحاد

(5) همزیستی مسالمت آمیز پیروان ادیان به جای جنگ و منازعه :

پیمانها و قراردادهای پیامبر با قبائل یهودی (بنی قینقاع ، بنی نضیر و بنی قریظه) و قانون اساسی مدینه ، با یهودیان مدینه . **ویرژیل گئورگیو** در کتاب « محمد ، پیامبری که باید از نو شناخت » می نویسد : « قانون اساسی مدینه طوری تدوین شد که پیروان ادیان مختلف بتوانند در آن شهر در کنار هم زندگی نمایند و هر یک به وظائف دینی خود عمل کند بدون آنکه هیچ یک از اینها مزاحم دیگری باشد .

(6) خدا محوری به جای خود محوری و خود رأیی :

- ان هو الا وحی یوحی علمه شدید القوی
- و لو تقول علينا بعض الاقاویل لاخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا عنه الوتین

(7) استراتژی حمایت از مظلومین و محرومین بجای حمایت از صاحبان زر و زور و تزویر:

- و اخفض جناحک لمن اتبعک من المومنین
- و لا تركزوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار
-

بررسی رویکرد انتقادی به رابطه دین و دولت در نظریه جمهوری اسلامی

در باب نظریه جمهوری اسلامی نقدهای متعددی مطرح شده است در مباحث زیر چند نمونه از این نقدها را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

نقد اول: تعارض ولایت فقهی با ولایت مردم و قانون

مسأله ولایت فقیه در نظریه جمهوری اسلامی نمی تواند مبتنی بر ولایت فقهی باشد چرا که این ولایت غیر از افتا و قضاوت، تنها ولایت در امور حسبه را در بر می گیرد و حاکی از رابطه ای یکسویه میان مجتهد و مقلد است و رابطه ای از بالا به پایین، هرمی، غیر مسئولانه، نقد ناپذیر و غیر قابل نظارت است. ولایت فقیه را باید مبتنی بر ولایت سیاسی دانست که حاکی از رابطه ای دو سویه میان دولت و شهروند و رابطه ای از پایین به بالاست. مشروعیت در این نوع ولایت از آن مردم است و انتصابی نیست. این ولایت نقد پذیر، نظارت پذیر و عزل پذیر است. با محوریت قانون و حاکمیت مردم است. توضیح آنکه ولایت بر چهار قسم است:

الف. ولایت عرفانی: این نوع ولایت عبارت از رابطه روحی و تعلق قلبی سالک به عارف است و حاکی از رابطه ای یکسویه میان مرید و مراد است. در این تلقی سالک ذوب در عارف و منجذب در اوست و عارف هم مقصد است و هم طریق. این نوع ولایت با اقتدار کاریزماتیک عارف و مراد همراه بوده و لذا خارج از نقد و نظارت است.

ب: ولایت کلامی: در این نوع ولایت رابطه میان امام و مأموم است و امام با سه ویژگی علم و عصمت و نص شناخته می شود. ولایت کلامی جزء مسائل اعتقادی است و در نظر شیعه ولایت به معنای امامت از راکان اعتقادی محسوب می شود. طبق نظر شیعه ائمه با ویژگی های فوق صرفا دوازده نفرند که پیامبر اسلام اسامی آنها را برای امت بیان نموده است. این نوع ولایت نیز نقد پذیر نیست.

ج. ولایت فقهی: این نوع ولایت، وراثت از علم انبیاء و ائمه است. ولایت فقهی حاکی از رابطه بین مجتهد و مقلد است و قلمرو آن با توجه به انظار فقهای گذشته علاوه بر افتا و قضاوت، صرفا امور حسبه است. مقلد تابع نظر مجتهد است و هیچگونه نقد و نظارتی بر عملکرد مجتهد ندارد یا نمی تواند داشته باشد.

د. ولایت سیاسی : ولایت سیاسی مربوط به حکومت است و حاکی از رابطه دوسویه و متقابل میان دولت و شهروندان است. ولایت سیاسی حتی در دوره جاهلی نیز (در کنار مفاهیمی چون جوار، امان و حلف) وجود داشته است. این ولایت مفهومی خنثی از قداست و عدم قداست است و به اصطلاح مفهومی ارزشی یا نرمیتیو (Normative) نیست. ولایت سیاسی همانگونه که برای اخیار و ابرار ممکن است تحقق یابد برای اشرار نیز امکان تحقق دارد. ولایت سیاسی ولایتی ماتقدم، نقدپذیر، نظارت پذیر و عزل پذیر است.

پاسخ نقد:

اولاً: در نظریه سیاسی شیعه در دوران غیبت، ولایت سیاسی در طول یا در راستای ولایت فقهی است و امری منحاز و مستقل از آن نیست. ثانیاً: ولایت فقهی منحصر در ولایت حسبیه نیست. بر اساس ولایت فقهی شرایط ولی حاکم و حقوق و وظایف او مشخص می شود و فقیه ثبوتاً حق ولایت می یابد. اما در مرحله اثبات، تولی یا پذیرش ولایت فقیه توسط مردم صورت می گیرد. رابطه حاکمیتی در نظام اسلامی دوسویه است اما حاکمیت الهی به صورت طولی غالب بر حاکمیت مردمی است. هم حاکم و هم مردم حقوق و تکالیفشان در ذیل حاکمیت الهی معنا می یابد. حق حاکمیت الهی در عصر غیبت مقتضی «ولایت» سیاسی فقها و «تولی» این ولایت از سوی مردم، و «بیعت» نشانه اعمال حق تولی از ناحیه مردم است. ثالثاً: ولایت فقیه در مرحله اثبات، حکومتی قانونی و برآمده از اراده مردم است تبیین این مسأله را می توان با شرح خطبه امیر مؤمنان در نهج البلاغه پی گرفت. آنحضرت ابتدا حقوق دولت و ملت را که همان ولایت سیاسی است، منبعث از حق الهی می داند. در نتیجه، حق حاکم برای حکومت و تکلیف مردم به اطاعت و نیز حق ملت در دستیابی به غایات اجتماعی و تکلیف دولت به تأمین آنها ناشی از حق تکوینی خداوند بر هریک از آنها است. پس تنها در نظام سیاسی منبعث از حق الهی حاکمیت است که رعایت این حقوق و تکالیف صورت خواهد گرفت. آنحضرت می فرماید:

ثم جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لبعض الناس على بعض و اعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق، حق الوالى على الرعية و حق الرعية على الوالى. فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل فجعلها نظاماً لا لفتحهم و عزا لديتهم فليست تصلح الرعية الا بصلاح الولاة و لا تصلح الولاة الا باستقامه الرعية. فاذا ادت الرعية الى الوالى حقه و ادى الوالى اليها حقها عز

الحق بینهم و قامت مناهج الدین و اعتدلت معالم العدل و جرت علی اذلالها السنن فصلح
بذلک الزمان و طمع فی بقاء الدوله و یثست مطامع الاعداء (نهج البلاغه / خ 216)

ولایت اختیار و ابرار توأم با امر به معروف و نهی از منکر است که فریضه ای الهی و تکلیفی شرعی عمومی است. اجرای این مکانیزم جمعی اجازه نخواهد داد که اشرار بر جامعه اسلامی سلطه یابند. حال آنکه ولایت اشرار عاری از این مکانیزم اساسی است.

امروا بالمعروف و انهو عن المنکر و الا یولی علیکم شرارکم ثم تدعون فلا یتستجاب لکم

اصل ولایت سیاسی یا قدرت حکومت بدون لحاظ حقوق و تکالیف الهی مطلوبیت ذاتی ندارد. از این نظر حضرت امیر مومنان چنین حکومتی را مطلوب نمی داند. ایشان پس از مرگ عثمان و پس اشتیاق مردم برای به خلافت رساندنشان فرمودند: والله ما کانت لی فی الخلافه رغبه و لا فی الولایه عربه ...ولکنکم دعوتمونی الیها و حملتمونی علیها (نهج البلاغه / خ 205) و ان ترکتمونی فانا کاحدکم و لعلی اسمعکم و اطوعکم لمن ولیتموه امرکم و انا لکم زیرا خیرا لکم منی امیرا (نهج / خطیه 92)

مشروعیت تولی سیاسی شورای مهاجرین و انصار فرع بر مشروعیت ولایت خلیفه است. پس اگر خلیفه خود مشروعیت داشت تولی شورای آنان نیز مشروعیت خواهد داشت. « انما الشوری للمهاجرین و الانصار فإن اجتمعوا عی رجل و سموه اماما کان ذلک لله رضا (نامه 6 نهج البلاغه)

ممکن است از این بیان حضرت استفاده شود که آنحضرت برای خود هیچگونه حق ولایتی قائل نبودند و از اینرو ولایت را حق مردم می دانستند اما پاسخ به این بیان آن است که در خطبه های دیگر آنحضرت از جمله خطبه شقشقیه بر اینکه خلافت و امامت حق آنحضرت است تصریح شده است و مردم تنها تولی امر را برعهده دارند. بعبارت دیگر اصل خلافت و ولایت برای خلیفه و ولی خاص به نص متکی است اما پذیرش فرد منصوص به خلافت و ولایت برای حکومت بر عهده مردم است. استنکاف امام از پذیرش خلافت پس از عثمان به این دلیل بود که آنحضرت می دانست که جامعه اسلامی با چه انحرافات عظیمی در طی 25 سال مواجه شده است و بازگرداندن امور به مسیر درست با چه موانع و خطراتی مواجه خواهد بود. اگر مردم که

تولی خلیفه بر عهده آنها است فرد دیگری را برای خلافت معرفی می کردند تکلیف اصلاح انحرافات گسترده حکومتی نیز بر عهده همان شخص قرار می گرفت.

نقد دوم: تعارض جمهوریت و ولایت فقیه

بین جمهوریت و اسلامیت که ولایت فقیه مظهر آن است تعارض وجود دارد چرا که جمهوریت امری از پائین به بالا، همراه با حق نمایندگی از سوی مردم (وکالت) و مشروط بودن حکومت به اراده، رضایت و خواست مردم است؛ در حالی که اسلامیت و ولایت فقیه امری از بالا به پایین، مبتنی بر ولایت و نه وکالت و غیر مشروط به اراده عمومی است.

توضیح آنکه

جمهوریت حاکی از رابطه انسان با انسان است، حق حاکمیت شهروندان و مظهر اراده عمومی در تأسیس و اداره دولت است جمهوریت هم منشأ اقتدار حکومت و هم مکانیسم اعمال قدرت است. ممکن است دو گونه قرائت از دولت صورت گیرد: اوکراتیک و یکه سالاری (ولی سالاری) آنگونه که هابز مطرح کرده است و یا بصورت اریستوکراتیک و اشراف یا روحانی سالاری. هر دو قسم در برابر جمهوریت قرار می گیرد. سالاری فقیه خاص یا سالاری فقها به مثابه نمایندگان خدا و حاملان بلافصل او در مقابل جمهوریت قرار دارد. دولت یکه سالار در معنای هابزی و نیز دولت اشراف سالار فراتر از نقد و نظارت است اما دولت جمهوری در معنایی روسویی آن قابل نقد و نظارت از سوی جمهور مردم است.

پاسخ نقد:

در نظریه جمهوری اسلامی، ولایت فقیه در عرض جمهوریت و نقطه مقابل آن نیست، بلکه در طول جمهوریت است. در این نظریه به صورت طولی هم حاکمیت از بالا به پایین مطرح است و هم حاکمیت پایین به بالا. از جهتی ولایت است و از جهاتی وکالت. از جهت ثبوتی غیر مشروط به جمهوریت است و از جهت اثباتی مشروط به آن. بنابراین تعارضی میان ولایت فقیه و جمهوریت نیست.

امام خمینی(ره): (دلیل) اینکه ما جمهوری اسلامی می گوئیم این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می شود اینها بر اسلام متکی است لیکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که در همه جا هست. (صحیفه نور، ج 3 ص 145)

کشور انگلستان مبتنی بر سلطنت مشروطه است در حالی که در فرانسه نظام جمهوری حاکم است. در ایران نیز ابتدا سلطنت در رویکردی سلبی به سلطنت مشروطه مبدل شد اما در نهایت شکل مناسب و ایجابی اسلام، جمهوری تشخیص داده شد.

نقد سوم: تعارض ولایت فقیه و جمهوریت

ولایت فقیه ولایت بر افراد صغیر، سفیه، مجنون و محجور است. ولایت قیمومت بر کسانی است که نمی توانند بر خود ولایت داشته باشند و این مخالف و در تعارض با روح جمهوریت است. جمهوریت تنها با ولایت سیاسی و نه با ولایت فقهی سازگار است.

پاسخ نقد:

اولاً: ولایت فقهی محدود به ولایت بر محجورین نیست و همه افعال مکلفین در عرصه های مختلف اجتماعی و سیاسی در قلمرو احکام فقهی و ولایت فقیه قرار می گیرد. ثانياً ولایت فقیه در عرصه عمل با رضایت جمهور به قدرت دست می یابد و نه از طریق اجبار و قوه قهریه. ثالثاً: ولایت سیاسی فقیه نیز نوعی ولایت فقهی است که از طریق تعیین شرایط حاکم، تعیین حقوق و تکالیف او در فقه و نیز از طریق تبیین شیوه های مشارکت مردم در تولى و پذیرش ولایت همچون شورا و بیعت صورت می گیرد.

نقد چهارم: تعارض سه گفتمان اقتدار گرا، شریعت گرا، قانون گرا

جمهوری اسلامی اگر چه با ولایت و شریعت شناخته می شود اما گفتمان اقتدار گرا و نیز شریعت گرا آنرا به نظامی غیر جمهوری و مستبد بدل می سازد. تنها گفتمانی که می تواند حافظ جمهوریت نظام اسلامی باشد گفتمان قانون گرا است و این تنها قرائتی است که باید مورد توجه مدافعان نظام قرار گیرد.

توضیح:

الف. گفتمان اقتدارگرا: گفتمان اقتدارگرا محوریت را به ولایت مطلقه فقیه می دهد و این ولایت را منصبی الهی و از طرف خدا می داند و قلمرو آنرا تمامی جامعه و دولت قرار می دهد. در این گفتمان حکومت امری عرفی است که به واسطه ولایت فقیه قدسی می شود. مشروعیت همه چیز وابسته به ولایت فقیه است. این ولایت، ولایتی فردی و غیر مشروط و غیر محدود به قانون است. نظام برآمده از ولایت فقیه نیز نظامی یکه سالار و اتوکراتیک است. اقتدار هر جمعی منوط به اراده ولی است. موجه و مشروع بودن روحانیت و مرجعیت نیز در میزان ارادت به ولی فقیه و درجه قرب به ولی فقیه است. این گفتمان خصلتی تمامیت خواه (توتالیتیر) و پدرسالار (پاتریمونیال) دارد. مناسبات فرد با حکومت در چنین گفتمانی رابطه مرید و مرادی است. دل در گرو عشق ولی دارد و سر به فرمان او

ب: گفتمان شریعت گرا: گفتمان شریعت گرا معیار، مبانا و شاخص اسلامیت نظام را در شریعت و فقه می یابد و قایل به اصالت فقه است. معطوف به حل معضلات فردی و روابط بین الاشخاصی در قالب رساله علمیه است. کتاب و سنت را کافی دانسته و مخالف قانون اساسی است. تنها اصل چهارم قانون اساسی را تقدم می بخشد و در دیگر اصول تردید دارد. مشروعیت را بر اساس نصب الهی برای همه فقها ثابت می داند و بحای مشروعیت حکومت از مشروعیت آنان سخن می گوید و معتقد است که ولی فقیه هم به نمایندگی از فقها قدرت را در دست دارد. این گفتمان اهمیت فقها را به روحانیت و مرجعیت نیز تسری می دهد و از نوعی نظام روحانی سالار (کلرژیکالیسم) دفاع می کند. سیاست ورزی را حق مشروع فقها و مجتهدان می داند و اعمال زور توسط مقلدان را منوط به اذن فقها (ونه حکومت) می داند.

ج. گفتمان قانون گرا: در این گفتمان مراد از قانون، قانون اساسی است. قانون محصول همسویی اسلام و جمهوریت است. هم از دین و شریعت و هم از عقل و علم و تجربه بهره گرفته می شود. قانون خود در برگیرنده شریعت و ولایت است. از این منظر دولت تنها نهادی است که حق انحصاری اعمال زور را برعهده دارد. تنها فقیهی که از طریق قانونیت به قدرت رسیده باشد حق اعمال قدرت سیاسی دارد. تنها آن دسته از احکام شرعی یا فتاوا قابلیت اجرایی شدن در عرصه اجتماعی می یابند که از طریق نهادهای قانونی به قانون تبدیل شده باشند. در این گفتمان میان مکلف شرعی و شهروند قانونی تمایز است آنچه را که مکلف شرعی گناه محسوب می شود الزاما از نظر شهروند قانونی جرم تلقی نمی شود و آنچه از نظر شهروند قانونی جرم محسوب می شود الزاما از سوی مکلف شرعی گناه

تلقى نمی شود. در این گفتمان هیچ فردی فراتر از قانون نیست و هیچ فعلی نیز خارج از قانون نیست. حاکمیت قانونی فقیه به او اجازه می دهد که از احکام شرعی اولیه و ثانویه عبور و عدول نماید و بر اساس مصلحت عمومی عرصه های مختلف را ساماندهی و مدیریت نماید. قانون در این گفتمان برآمده از انتخاب آزادانه و دموکراتیک ملت است و قانونیت و جمهوریت مبنای مشروعیت نظام سیاسی و حاکمیت تلقی می گردد. روابط میان شهروند و دولت نیز بر اساس حقوق و تکالیف متقابل میان آنان است (نه صرفاً مبتنی بر تکلیف)

دو گفتمان نخست را نمی توان گفتمان جمهوری اسلامی دانست و تنها گفتمان معقول و موجه گفتمان قانون گرا است.

پاسخ نقد:

اولاً: این تقسیم سه گانه انتزاعی از گفتمان مبتنی بر تقسیم سه وجهی از اقتدار مشروع است که ماکس وبر مطرح کرده است. گفتمان اقتدارگرا در برابر اقتدار کاریزماتیک - گفتمان شریعت گرا در برابر اقتدار سنتی و گفتمان قانون گرا در برابر اقتدار قانونی اوست. از اینرو این تقسیم، تقسیمی تقلیدی و غیر حاکمی از گفتمان های موجود در جمهوری اسلامی است.

ثانیاً: تبیین از گفتمانها تبیین ایدئولوژیک است نه نوع واقعی به عبارت دیگر عبارات استناد داده شده به هر یک از گفتمان ها برای تحصیل نتیجه دلخواه است و نه بیانی واقعی از همان گفتمان. بنابر این تمامیت مدعیات هیچیک از گفتمانها بر اساس شرح صورت گرفته، مورد پذیرش نیست.

ثالثاً: در جمهوری اسلامی قانون اساسی برآیند انطباق با احکام اولیه و ثانویه و احکام حکومتی و عدم تعارض با آنها است و به تعبیری برآیند شریعت و ولایت است و نه فراتر از آنها. پس در نظریه جمهوری اسلامی گفتمان قانون گرا در صورتی پذیرفته است که شریعت و ولایت را محور تنظیمات قانونی بداند.

رابعاً: رابطه میان شریعت و ولایت و قانون رابطه ای تعارض آمیز نیست بلکه رابطه ای طولی است و همه این مولفه ها در گفتمان نظام جمهوری اسلامی سهیمند هر چند که ممکن است در زمانی خاص یکی از این گفتمانها به ضرورت برجسته تر از دیگر گفتمانها تجلی یابد. برای مثال ممکن است در جریان انقلاب یا جنگ، گفتمان اقتدارگرا بیشتر نمود یابد اما این به اقتضای ضرورت است و نافی گفتمان شریعت گرایی و قانون گرایی نیست.

نقد پنجم: نسبت حکومت دینی و حکومت دموکراتیک

دو دیدگاه متمایز در باب رابطه حکومت دینی و دموکراسی مطرح است. دیدگاه اول قائل به متعارض بودن ایندو و پارادوکسیکال بودن حکومت دینی دموکراتیک است. دیدگاه دوم قائل به سازگاری حکومت دینی و دموکراسی است. دیدگاه تعارض خود بر دو قسم است یا از منظر دینی مطرح می شود و یا از منظر دئیستی (الحاد) و آتئیستی (سکولار).

از منظر دینی برخی بر این باورند که از حیث مبنایی؛ نه میان حاکمیت الهی و حاکمیت انسان (دموکراسی) نسبتی برقرار است و نه احکام ثابت دینی قابل دوام در جوامع دموکراتیک است زیرا تغییر و تحول مستمر از خصوصیات جوامع دموکراتیک است.

ملحدین معتقدند که اساسا دین و وحی ای وجود ندارد تا بتوان بواسطه آن حکومت دینی بوجود آورد و سپس نسبت میان آن را با دموکراسی سنجید. اما سکولارها بر این باورند که حکومت دینی با دفاع از دین خاص، مانع دموکراسی است زیرا دموکراسی به تعدد و تکثر و تحزب گرایش دارد حال آنکه دین به اراده واحد الهی توجه دارد نه اراده های متکثر آدمیان

پاسخ نقد:

در نگرش اسلام نه وحدت صرف مطرح است و نه کثرت تنها؛ بلکه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت مورد پذیرش است. در این صورت اراده واحده الهی در تنافی و تعارض با اراده های متکثر بشری نیست بلکه در طول آن است.

رهیافت هایی که جمع حکومت دینی و دموکراسی را تعارض آمیز می نماید:

1. رهیافت فلسفی:

چهار تبیین فلسفی را می توان در باب جمع حکومت دینی و دموکراسی مشاهده کرد الف. برخی با تمسک به فلسفه حق براین باورند که مالک حقیقی و ذاتی خداوند است و دیگر انسانها از هیچ نوع مالکیتی بر دیگران برخوردار نیستند. تنها خداوند است که حق اعمال قدرت و سلطه بر انسان را دارد و او این حق را به انسان هایی خاص (پیامبر اسلام) صو ائمه (ع) واگذار نموده است. واضح است که این نوع تئوکراسی هیچگونه نسبتی را نمی تواند با دموکراسی برقرار کند.

ب. در دیدگاه طرفداران فلسفه حقوق طبیعی که متفکران دئیستی و آتئیستی بر آن تأکید دارند حقوق بشر هیچ ربطی به حقوق الهی ندارد و دموکراسی نظامی برخاسته از حق طبیعی بشر است. این دیدگاه با حق حاکمیت الهی حکومت دینی در تعارض است. فلسفه قرار داد اجتماعی نیز به نوعی به فلسفه حق طبیعی بشر ارجاع می یابد و این فلسفه با حق حاکمیت الهی در تعارض است.

د. برخی از متفکران اسلامی همچون شهید مطهری برای بشر حقوق طبیعی مستقل مبتنی بر نیازهای حیاتی همچون حق حیات، حق عدالت و حق آزادی قائلند در عین آنکه حق حاکمیت الهی را نیز می پذیرند. براین اساس حقوق طبیعی بشر منافی حقوق الهی نیست همانگونه که حقوق الهی نیز در تعارض با حقوق طبیعی بشر نخواهد بود.

پاسخ نقد:

اساسا در اندیشه اسلامی حقوق و تکالیف بشر منبعث از حق الهی و در طول آن است و هیچگونه منافاتی بین ایندو نوع حقوق وجود ندارد. کسانی از متفکرین اسلامی که بر حق الهی حاکمیت تأکید ویژه داشته اند منکر حقوق انسانی نیستند بلکه به دلیل شدت توجه مخالفین حکومت دینی به مقوله حقوق طبیعی بشر و اصالت بخشیدن به آن، متفکران فوق نیز ناگزیر به تأکید خاص بر حقوق الهی بوده اند. امیر مومنان علی (ع) در نامه ای خطاب به مالک اشتر برای انسان بماهو انسان، حقوقی فطری یا عقلی (و یا طبیعی) قائل شده است. «فان الناس صنفان اما اخ لك فی الدین و اما نظیر لك فی الخلق»

2. رهیافت حقوقی

در رهیافت حقوقی دو قرائت تقلیل گرایانه از جمهوری اسلامی صورت گرفته است. یکی قرائت حکومت اسلامی از آن است که در واقع حامی حکومت دینی غیردموکراتیک است و دیگری قرائت حکومت دموکراتیک از جمهوری اسلامی است که در واقع حکومت را دموکراتیک غیر دینی می خواهد. این هر دو با جمهوری اسلامی سازگار نیست زیرا جمهوریت نماد اراده انسان ها و اسلامیت نماد اراده خداوند است که هر دو اراده در حاکمیت مورد لحاظ قرار گرفته است.

پاسخ نقد:

جمهوری اسلامی دارای حاکمیت دوگانه اراده مردم و اراده الهی و به معنای هم عرض قرار گرفتن این دو نوع حاکمیت نیست. مردم حق حاکمیت خویش را که خداوند به آنها موهبت کرده است با پذیرش

حاکمیت الهی تعیین می بخشند و بدین طریق حاکمیت آنها تحت حاکمیت طولی الهی قرار می گیرد. حاکمیت الهی حاکمیتی اصالی و حاکمیت مردم حاکمیتی تبعی است و واضح است که این دو نوع حاکمیت در عرض یکدیگر نیستند.

3. رهیافت سیاسی – ایدئولوژیک

پیروان دئیسم و آتئیسم با تلقی منفی از ایدئولوژی (دگم و جزمی دانستن آن)، قرائتی ایدئولوژیک از دین دارند و قائل به ایدئولوژیک بودن دین هستند. از اینرو حکومت دینی را حکومتی ایدئولوژیک و ناسازگار با دموکراسی می بینند. برخی دیگر با تلقی ایدئولوژیک از دموکراسی، همه ایدئولوژی ها از جمله دموکراسی را امری بشری می دانند که به عنوان جایگزین دین الهی به بشریت عرضه گردیده اند. لذا حکومت دینی را به هیچ وجه دموکراتیک نمی دانند.

باید گفت که نه همه ایدئولوژی ها ذاتا دگماتیسم و جزمی و غیر قابل انعطاف اند و نه دین ایدئولوژیک است. ما با انواعی از ایدئولوژیها مواجهیم که پویا و باز می باشند. دموکراس هم می تواند ایدئولوژیک یا غیر ایدئولوژیک باشد. همچنین دین فراتر از ایدئولوژی است اما ایدئولوژی های متعددی از دین قابل حصول است. بنابراین می توان دموکراسی را به صورت روشی دانست که با محتوای ایدئولوژی دینی خاصی قابل جمع است. آن ایدئولوژی دینی جواز اعمال قدرت می یابد که افزون بر انطباق با دین مورد نظر از مجرای انتخاب مردم به قدرت راه یافته باشد.

پاسخ نقد:

باید ابتدا معنای دموکراسی و ایدئولوژی را بطور روشن مطرح کرد و سپس نسبت میان دین و حکومت دینی با آندو را مورد بحث قرار داد. قهرا ایدئولوژی در معنای دگماتیستی آن نسبتی با حکومت دینی ندارد و دموکراسی نیز در فرض داشتن اصول لیبرالیستی قابل جمع با حکومت دینی نخواهد بود. آن قرائت از دموکراسی و ایدئولوژی با دین و حکومت دینی قابل جمع است که با آموزه های دین در تقابل و تعارض قرار نداشته باشد.

4. رهیافت تاریخی

برخی با رجوع به تاریخ حکومت های دینی معتقدند که در طی تاریخ درازمدت بشر مدارای اندکی از حکومت های دینی در برابر آزادی مردم دیده شده است و کمترین مواجهه دموکراتیک با مردم را در حکومت های دینی می توان مشاهده کرد

پاسخ نقد:

اولا تاریخ مورد مطالعه این افراد تاریخ حکومت های منتسب به دین است نه حکومت های دینی ثانيا تاریخ کشورهای سکولار نیز شاهد جنگ های خانمانسوز جهانی و منطقه ای است ثالثا: ادیان ظرفیت های دموکراتیک متفاوتی دارند، اسلام ذاتا دینی دموکراتیک است و شاهد آن شکل گیری اولین نظام دینی توسط بنیانگذار تمدن اسلامی یعنی پیامبر اکرم(ص) است که به صورت کاملا دموکراتیک تشکیل و اداره گردید. پیامبر اکرم(ص) حتی حساس ترین مسائل نظامی را با عموم مردم در میان می گذاشت و از آنان مشورت می خواست و گاه به رغم میل و اراده خود به تصمیم جمعی گردن می نهاد.

politicalknowledge.blog.ir/