http://www.mesbahyazdi.ir/sites/default/files/logo.gif

*پایگاه اطلاع رسانی آثار حضرت آیت الله مصباح یزدي(دام ظله)* ([http://www.mesbahyazdi.ir](http://www.mesbahyazdi.ir/))

[صفحه اصلي](http://www.mesbahyazdi.ir/) > [آثار نوشتاري](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3247) > [کتاب ها](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3030) > [نگاهي گذرا به نظريه ولايت فقيه](http://www.mesbahyazdi.ir/node/2339) > فصل اول: ولايت فقيه؛ ضرورت بحث و پيش فرض ها

فصل اول: ولايت فقيه؛ ضرورت بحث و پيش فرض ها

‌﴿ صفحه 11 ﴾

‌‌

فصل اول

ولايت فقيه؛ ضرورت بحث و پيش‌فرض‌ها

‌اهميت و ضرورت بحث ولايت فقيه

‌‌ نظام ما كه بيش از دو دهه از عمر آن مى‌گذرد و به بهاى خون‌هاى پاك هزاران انسان شريف و فداكار بدست آمده نظامى است كه اسلامى بودن، ويژگى اصلى و ممتاز آن است. براى برپايى اين نظام، عوامل و شرايط متعددى مؤثر بوده ولى محور همه آنها را علاقه به اسلام تشكيل مى‌دهد و طبعاً بقاى آن هم به عنوان يك نظام اسلامى در صورتى امكان‌پذير خواهد بود كه اين خصيصه همچنان محفوظ بماند. يك نظام اجتماعى و سياسى هنگامى ويژگى اسلامى خواهد داشت كه در دو بعد «قانون‌گذارى» و «اجرا» مبتنى بر اصول و ارزش‌هاى اسلامى باشد. و اين خصيصه وقتى باقى مى‌ماند كه مردم جامعه و كسانى كه اين نظام را مى‌پذيرند معتقد به عقايد اسلامى و پاى بند به ارزش‌هاى اسلام باشند. اگر خداى ناخواسته تدريجاً عقايد و افكار اسلامى در جامعه فراموش شود و يا در محتوايش انحرافى پديد آيد؛ و يا در بُعد ارزشى، مردم ارزش‌هاى بنيادى اسلام را فراموش كنند و گرايش‌هاى انحرافى رخ نمايد، رفته رفته پايه‌هاى نظام اسلامى سست خواهد شد و هيچ ضمانتى براى بقاى آن در دراز مدت وجود نخواهد داشت. البته ممكن است اسم اسلام مدت‌ها باقى بماند ولى محتوا و حقيقت آن فراموش خواهد شد. و اين تجربه‌اى است كه جامعه اسلامى در صدر اسلام شاهد آن بوده

‌﴿ صفحه 12 ﴾

است؛ يعنى پس از رحلت پيامبر اسلام(صلى الله عليه وآله)طولى نكشيد كه نظام الهى و اسلامى تبديل به يك حكومت طاغوتى و سلطنتى اموى و عباسى شد و تنها، نامى‌از اسلام وجود داشت ولى هم عقايد اسلامى دست خوش انحراف شده بود و هم ارزش‌هاى اسلامى فراموش گشته بود و اين وضع در دستگاه حكومت، اسف بارتر بود. اين تجربه تلخ بايد درس عبرتى بزرگ براى ما باشد. چهارده قرن گذشت تا مجدداً انقلاب ديگرى با سرمشق گرفتن از انقلاب الهى پيامبر اسلام(صلى الله عليه وآله) در عالم پديد آمد و يك نظام اجتماعى ـ سياسى نوى رامبتنى بر اصول اسلامى پى‌ريزى كرد. ولى بايد بدانيم همچنان كه اولين نظام اسلامى و انقلاب پيامبراكرم(صلى الله عليه وآله)مصون از آفات نبود و طولى نكشيد كه عملا انحرافاتى در جامعه پديد آمد، اين انقلاب هم مصونيت قطعى نخواهد داشت مگر اين‌كه از گذشته عبرت بگيريم و مردم مسلمان براى حفظ اين نظام جديت كافى به خرج دهند و علاقه‌مندى آنان به عقايد و ارزش‌هاى اسلامى آنچنان باشد كه در مقابل همه عوامل و آفات مقاومت كرده و از جان و مال مايه بگذارند تا اين نظام اسلامى مقدس را حفظ كنند.

‌‌ ممكن است سؤال شود كه انحراف از كجا مى‌تواند آغاز شود؟ در پاسخ مى‌گوييم انحراف ابتدا در زمينه شناخت‌هاى مردم پديد مى‌آيد. يعنى آن جايى كه مردم از شناخت صحيح نسبت به مبانى و اصول اسلامى غفلت مى‌كنند و آگاهى آنها كم مى‌شود، دست‌هاى شيطنت‌آميز مشغول به كار شده و افكار نادرستى را بجاى معارف اسلام ترويج مى‌نمايند و با آب و رنگ اسلامى و بكارگيرى شگردها و ابزارهاى تبليغاتى به تدريج افكار مردم را از مسير صحيح منحرف مى‌كنند. بنا بر اين كسانى كه به اين انقلاب علاقه دارند و نگران هستند كه مبادا اين انقلاب دچار آفاتى شود بايد با كمال هوشيارى در صدد حفظ افكار و

‌﴿ صفحه 13 ﴾

عقايد اسلامى مردم باشند و از هرگونه آفتى كه موجب انحراف فكرى و عقيدتى مى‌شود جداً جلوگيرى نمايند.

‌‌ راه جلوگيرى از اين آفات هم اين نيست كه از طرح افكار و عقايد ديگران بطور كلى ممانعت شود زيرا هيچ گاه نمى‌توان دور ذهن‌ها را حصار كشيد تا افكار انحرافى به درون ذهن مردم راه پيدا نكند. شبهات القا مى‌شود و مطالب انحرافى طرح مى‌گردد و در نتيجه افكار و انديشه‌هاى غلط خواه ناخواه به اذهان مردم راه پيدا مى‌كند. راه درست و اصولى مبارزه با آفات فكرى و عقيدتى اين است كه مردم از نظر مبانى فكرى و شناخت اسلامى آنچنان تقويت شوند كه افكار انحرافى در آنها اثر نگذارند و از جنبه آگاهى دينى و عقيدتى آن‌چنان قوى باشند كه تحت تأثير شبهات واقع نشوند و بالاتر، بتوانند شبهه‌ها را هم پاسخ بگويند. در همين رابطه يكى از مهم‌ترين مسائلى كه بايد در جامعه و در سطح وسيع مطرح و حل شود مسئله «اصل مشروعيت اين نظام» و به عبارت ديگر مسئله «حكومت اسلامى» است.

‌‌ انقلاب ما براى برقرارى حكومت اسلامى بود ولى تصويرى كه مردم ما ازحكومت اسلامى داشتند يك تصوير كلى و مبهم بود و اين تصوير كلى و مبهم گرچه براى تغيير نظام و سرنگونى طاغوت كافى بود اما براى اين‌كه نظام اسلامى را دقيقاً پياده و حفظ كند و به يارى خداوند متعال قرن‌ها اين فكر را در دل‌هاى مردم و نسل‌هاى آينده زنده نگه دارد كافى نيست. بايد تلاش كرد اين مفاهيم روشن‌تر شود و مردم تصور صحيح‌تر و دقيق‌ترى از حكومت اسلامى داشته باشند و ضرورت آن را درك كنند تا بتوانند در مقابل مكاتب و نظريات مخالف از انديشه‌هاى خود دفاع نمايند و تنها به شعار اكتفا نكنند.

‌﴿ صفحه 14 ﴾

جايگاه علمى بحث ولايت فقيه

معناى اين‌كه ما طرفدار نظام اسلامى هستيم و جامعه ما بايد بر اساس اسلام اداره شود اين است كه بايد يك دستگاه حكومتى بر اساس اسلام وجود داشته باشد. البته در قانون اساسى ما تلاش شده تا مبانى اين نظام تحكيم و روى آن‌ها تكيه شود و مهم‌ترين اصل، همان اصل «ولايت فقيه»است. در اين‌جا مى‌خواهيم مقدارى مسئله را باز كنيم تا روشن شود اين‌كه مى‌گوييم نظام و حكومت بايد اسلامى باشد به چه معناست.

‌‌ مكتبى بودن يك نظام و ابتناى آن بر اصول و ارزش‌هاى خاص و به ديگر سخن، تبعيت يك نظام از يك سلسله اصول و عقايد و افكار و انديشه‌هاى خاص، لااقل در دو بعد تجلى مى‌يابد: يكى در بعد «قانون‌گذارى»؛ و ديگرى در بعد «حكومت و اجرا». البته مى‌توان بعد سومى هم به عنوان بعد «قضايى» در نظر گرفت ولى اين بعد باندازه قوه مقننه و دستگاه اجرايى اصالت ندارد. به هر حال دو بعد اصلى (مقننه و مجريه) وجود دارد و بعد قضايى تابع آنهاست. با توجه به اين مقدمه مى‌گوييم اگر اوّلا قوانينى را كه يك نظام معتبر مى‌داند و از آن دفاع مى‌كند اسلامى باشد و ثانياكسانى كه متصدّى اجراى اين قوانين مى‌شوند بر اساس ضوابط و اصول و ارزش‌هاى اسلامى متصدّى اين مقام شوند، آن نظام اسلامى خواهد بود. تأكيد مى‌كنيم كه «اسلامى بودن» يك نظام به وجود هر دو بعد بستگى دارد. بنابراين اگر قوانين از مسير اسلامى منحرف شد و قوانين غير اسلامى ملاك اجرا قرار گرفت، و يا اين‌كه فرض كنيم تمامى قوانين صد در صد اسلامى و مطابق با قرآن و شريعت است امّا متصدّيان امور و مسئولين اجرايى بر اساس ضوابط و معيارهاى اسلامى عهده‌دار اين مناصب و مسؤوليت‌ها نشده‌اند بلكه با روش‌هاى

‌﴿ صفحه 15 ﴾

غير اسلامى بر سر كار آمده‌اند، در هر دو صورت چنين نظامى را نمى‌توان به تمام معنى اسلامى دانست. بنابراين از نظر علمى، دو محور اصلى براى بحث ايجاد مى‌شود. يك محور مربوط به اين است كه قانون و دستگاه قانون‌گزارى با چه شرايط و معيارهايى اسلامى خواهد بود و محور ديگر عهده‌دار اين مسئله است كه مجريان و متصدّيان اجرايى بر اساس ضوابط اسلامى چگونه و چه وقت حق حاكميت پيدا مى‌كنند و بر چه اساس مجازند بر جامعه و مردم اِعمال قدرت نمايند. اين دو بحث، خود زير مجموعه بحث كلان و كلّى ديگرى تحت عنوان «فلسفه سياسى اسلام» هستند. آن‌چه فعلا در اين كتاب مدّ نظر ماست همين بحث دوم است و موضوع اول را به فرصتى ديگر موكول مى‌كنيم. در اين مباحث دو جهت را منظور داشته‌ايم: يكى آن كه مطالب از اتقان و استحكام لازم برخوردار باشد و دوم اين‌كه در عين اتقان، سعى كرده‌ايم تا حد ممكن بحث‌ها را بصورتى ساده مطرح نماييم تا عموم مردم بتوانند از آن استفاده كنند نه اين‌كه صرفاً اختصاص به كسانى پيدا كند كه مدارج و مقدمات علمى و متعدّدى را گذرانده باشند.

‌

پيش‌فرضهاى نظريه ولايت فقيه

مسئله ولايت فقيه، نظريه‌اى در فلسفه سياست از ديدگاه اسلام است. هر نظريه‌اى قطعاً مبتنى بر يك سلسله اصول موضوعه و پيش‌فرض‌هايى است كه در آن بحث و يا براى شخصى كه آن نظريه را معتبر مى‌داند پذيرفته شده است. بحث تفصيلى درباره اصولى كه نظريه ولايت فقيه را اثبات مى‌كند و برترى آن را بر ساير نظريه‌هاى فلسفه سياست به اثبات مى‌رساند طبعاً احتياج به مباحث عديده و تهيّه كتابى پر حجم دارد كه

‌﴿ صفحه 16 ﴾

فعلا مدّ نظر ما نيست، البته بخشى از اين بحث‌ها نظير مباحث مربوط به ضرورت حكومت را در كتاب «حقوق و سياست در قرآن» آورده‌ايم. امّا اجمالا آن‌چه كه مناسب اين كتاب باشد بطور فهرست‌وار اشاره مى‌كنيم.

‌

1ـ ضرورت حكومت

اولين اصل موضوع و پيش‌فرض براى نظريّه ولايت فقيه، كه در بسيارى از نظريه‌هاى ديگر سياسى هم معتبر است، اصل ضرورت حكومت براى جامعه است. تنها مخالف اين اصل، مكتب آنارشيسم و ماركسيسم است. آنارشيست‌ها معتقدند بشر مى‌تواند زندگى خود را با اصول اخلاقى اداره كند و احتياجى به دستگاه حكومت ندارد؛ و يا لا اقل طرفدار اين هستند كه دولت و حكومت بايد آنچنان حركت كند كه به اين نتيجه منتهى شود؛ يعنى فعاليت‌هايى صورت پذيرد و تعليم و تربيت‌هايى به مردم داده شود كه احتياجى به حكومت نداشته باشند. ولى ساير مكاتب فلسفى اين فرض را يك فرض غير واقع بينانه مى‌دانند و در عمل هم قرن‌ها و هزاران سال تجربه نشان داده كه هميشه در جامعه بشرى افرادى هستند كه ملتزم به قوانين اخلاقى نخواهند شد و اگر قدرتى نباشد كه آنها را كنترل كند زندگى اجتماعى به هرج و مرج كشيده مى‌شود. به هر حال اين اصل كه مورد قبول همه مكاتب فلسفه سياسى، بجز آنارشيسم و ماركسيسم، است در نظريه ولايت فقيه هم مفروض و مسلّم دانسته شده است.

‌

2ـ عدم مشروعيت ذاتى يك فرد يا گروه خاص براى حكومت

در يك تعريف ساده مى‌توانيم حكومت را اينطور تعريف كنيم: «دستگاهى است كه بر رفتارهاى اجتماعى يك جامعه اشراف دارد و

‌﴿ صفحه 17 ﴾

سعى مى‌كند آنها را در مسير خاصّى جهت داده و هدايت نمايد.» اين اِعمال حاكميت مى‌تواند به روش‌هاى مسالمت‌آميز و يا با استفاده از قوه قهريّه باشد. يعنى اگر افرادى بر خلاف آن جهت خاصّى كه مدّ نظر حكومت است رفتار كنند آنها را باتوّسل به زور و قوه قهريه وبا استفاده از دستگاههاى نظامى و انتظامى مجبور به پذيرفتن مقررات و انجام آن رفتار خاصّ مى‌كنند. اين تعريف با توضيحى كه بدنبال آن آمد، هم شامل حكومت‌هاى مشروع و هم شامل حكومت‌هاى نامشروع مى‌شود. بنابراين بايد ببينيم ملاك يا به عبارتى شرط مشروعيت يك حكومت چيست. آيا فرد يا گروهى ذاتاً و به خودى خود مشروعيت دارند. يا مشروعيت حكومت نسبت به هيچ‌كس ذاتى نيست بلكه امرى است عرضى و از ناحيه كس ديگرى بايد به آنها اعطا شود؟ در اين‌جا و در پاسخ به اين سؤال برخى از فيلسوفان و مكتب‌هاى فلسفه سياسى چنين پنداشته‌اند كه اگر كسى قدرت فيزيكى و بدنى بيشتر و برترى دارد، يا از نظر فكرى و ذهنى برتر و باهوش‌تر از ديگران است، يا از نژاد برترى است، چنين فردى خود بخود و ذاتاً براى حكومت متعيّن است. البته گر چه چنين گرايش‌هايى از برخى سياست مداران و يا فيلسوفان فلسفه سياست ديده و شنيده شده ولى مبانى نظريه سياسى ولايت فقيه مخالف اين گرايش است. اين نظريه بر اين پيش‌فرض مبتنى است كه حق حاكميت، ذاتى هيچ فردى از افراد انسان نيست و خود بخود براى هيچ‌كس تعيّن ندارد؛ يعنى نسبت به هيچ فردى اين گونه نيست كه وقتى از پدر و مادر متولّد مى‌شود خود به خود داراى يك حق قانونى براى حكومت كردن باشد و حق حاكميت، ميراثى نيست كه از پدر و مادر به او منتقل شود بلكه مشروعيت حاكم و حكومت بايد از جاى ديگر و منبع

‌﴿ صفحه 18 ﴾

ديگرى ناشى شود. اكثر فيلسوفان و نظريه‌پردازان فلسفه سياست اين اصل را هم مانند اصل پيشين پذيرفته‌اند و غالب مكتب‌هاى فكرى اين حوزه و از جمله مكتب‌هاى طرفدار دموكراسى با ما هم رأيند كه حق حاكميت و حكومت (مشروعيت) ارث هيچ فردى نيست و ذاتاً براى هيچ‌كس متعيّن نيست بلكه بايد از منبعى كه اين حق اصالتاً و ذاتاً از آن اوست به ديگرى منتقل شود.

‌‌ بنابراين با پذيرفتن اين دو اصل تا اين‌جا ما چند دسته از مكاتب فلسفه سياست را كنار زديم: ابتدا آنارشيسم، و بعد هم مكاتب و نظريه پردازانى كه چنين گرايشات و تفكّراتى دارند كه افراد يا گروه‌هايى بطور ذاتى و خود بخود براى حكومت مشروعيت دارند و بر سايرين ذاتاً مقدم‌اند.

‌

3ـ خدا؛ تنها منبع ذاتى مشروعيت

بدنبال پذيرش اصل دوم طبيعتاً اين بحث مطرح مى‌شود كه آن منبعى كه قدرت قانونى و مشروعيت را به حاكم و حكومت مى‌بخشد چيست؟ از اين‌جاست كه نظريه ولايت فقيه و فلسفه سياسى اسلام از بسيارى مكاتب ديگر و بخصوص از نظريات رايج فعلى در اين زمينه جدا مى‌شود و با آنها تفاوت پيدا مى‌كند. اين اصل كه يكى از مبانى مهمّ نظريه ولايت فقيه و فلسفه سياسى اسلام است و همه مسلمانان بر آن توافق دارند و شايد بسيارى از اصحاب شرايع آسمانى ديگر غير از اسلام هم آن را قبول داشته باشند، اين است كه حق حاكميت و حكومت و امر و نهى كردن اصالتاً از آنِ خداى متعال است. البته بايد توجه داشت كه حكومت كردن به معناى خاصّش و اين‌كه كسى مباشرت در كارها داشته باشد و امور را مستقيماً رتق و فتق نمايد اختصاص به افراد انسان دارد و به اين معنا بر

‌﴿ صفحه 19 ﴾

خداوند متعال صدق نمى‌كند. امّا به معناى وسيع‌ترى كه حق حاكميت ذاتى و تعيين حاكم را شامل شود مخصوص خداوند متعال است. خدايى كه همه هستى و جهان و از جمله انسان را آفريده و «مالك حقيقى» همه چيز است:

«لِلّهِ مَا فِى السَمَواتِ وَ مَا فِى الأَرْضِ»(1)

همه آن چه كه در آسمان‌ها و زمين است از آنِ خداست.

‌‌ مالكيت حقيقى كه در اين‌جا گفته مى‌شود در مقابل مالكيت اعتبارى است. در مالكيت اعتبارى، شخص بنا به قراردادى كه يك عدّه از افراد بين خودشان پذيرفته‌اند مالك شناخته مى‌شود و لذا اين قرارداد ممكن است در جوامع گوناگون تفاوت داشته باشد. مثلا در جامعه‌اى ممكن است قرارداد كنند كه هر كس معدنى را (مثلا معدن طلا) پيدا كرد مالك آن مى‌شود ولى جامعه ديگر بگويند تمامى معادن ملك عمومى است و دولت سرپرستى آنها را به عهده دارد. اما مالكيت حقيقى، ناشى از يك نوع رابطه تكوينى است كه در آن، هستى مملوك، ناشى و برگرفته شده از هستى و وجود مالك است كه اصطلاحاً به آن رابطه علّت هستى بخش و معلول گفته مى‌شود. در چنين مالكيتى قرارداد نكرده‌اند كه مملوك از آن مالك باشد بلكه مملوك حقيقتاً و تكويناً متعلّق به مالك بوده، تمام هستى خود را وام‌دار اوست. با چنين نگرشى، همه انسان‌ها از اين جهت كه آفريده خدا هستند مملوك اويند و نه تنها هيچ انسانى حق هيچ گونه تصرفى در هيچ شأنى از شئون انسان‌هاى ديگر را ندارد بلكه هر فرد ذاتاً حق هرگونه تصرفى در خود را نيز ندارد زيرا تصرف در ملك غير است. براساس چنين نگرشى هيچ انسانى حق ندارد يكى از اندام‌هاى خود را

1. بقره(2)، 284.

‌﴿ صفحه 20 ﴾

قطع كند يا چشم خود را كور كند يا خودكشى نمايد زيرا وجود و هستى او مال خودش نيست.

‌‌ اين پيش‌فرض در بسيارى از مكاتب فلسفه سياسى و فرهنگ‌هاى ديگر پذيرفته نيست و لااقل اين است كه هر انسانى اختيار خود را دارد. بنابراين از آن جا كه لازمه حكومت، تصرف در جان و مال مردم و اختيارات و حقوق افراد است معلوم مى‌شود بر اساس نظر اسلام هيچ انسانى صرف نظر از اختيارى كه خدا به او بدهد حق حكومت و هيچ گونه تصرفى در انسان‌هاى ديگر، كه ملك خدا هستند، ندارد. به هر حال، اين‌كه بى‌اذن خداى متعال نمى‌توان در بندگان او تصرف كرد يك اصل اساسى در تفكّر اسلامى است.

‌‌ با پذيرفتن اين اصل است كه فلسفه سياسى اسلام از ساير مكاتب موجود در اين زمينه جدا مى‌شود و نظريه ولايت فقيه با ساير نظريات حكومت و سياست تفاوت اساسى پيدا مى‌كند. و از اين‌جاست كه قايلين به مشروعيت حكومت نخبگان، يا حكومت فيلسوفان و حكيمان، و يا اشراف و ثروتمندان و يا آنهايى كه پيروزى در جنگ و سلطه از راه قهر و غلبه را منشأ مشروعيت مى‌دانند و حتى نظريه دموكراسى (با تبيين‌ها و روش‌هاى مختلفش)، همه و همه مسيرشان از تفكّر اسلامى جدا مى‌شود. مثلا اساس نظريه دموكراسى اين است كه حكومت اصالتاً مال مردم و حق آنهاست و رأى مردم است كه به شخص حاكم و حكومت او مشروعيت مى‌بخشد و اعتبار قانونى به اِعمال قدرت از جانب او مى‌دهد. امّا با بيانى كه براى پيش‌فرض سوم كرديم معلوم شد كه اين سخن نيز با نظريه ولايت فقيه سازگارى ندارد زيرا بر اساس اين پيش‌فرض، همان طور كه تك تك افراد هيچ كدام ذاتاً و اصالتاً حق حاكميت ندارند، جمع

‌﴿ صفحه 21 ﴾

مردم و جامعه نيز ذاتاً و اصالتاً از چنين حقّى برخوردار نيست چرا كه تمام هستى و متعلّقاتشان مال خداست و همگى مملوك و ملك حقيقى خداوند متعال هستند و همه رفتارهايشان بايد طبق امر و نهى مالك حقيقى باشد و هيچ حقّى ندارند كه بر ديگران حكومت كنند يا فردى را به عنوان حاكم تعيين نمايند.

‌‌ در حاشيه اين پيش‌فرض سوم و به عنوان يكى از فروعات آن مى‌توانيم اين مطلب را هم، كه باز مورد قبول همه مسلمانان است، اضافه كنيم كه خداوند متعال براساس آن حق ذاتى و اصيل خود براى حاكميت، در مرتبه نازلتر چنين حقى را به رسول گرامى‌اسلام حضرت محمد بن عبداللّه(صلى الله عليه وآله) داده و به حكومت آن حضرت و تصرفاتش در جان و مال و زندگى و حقوق و اختيارات مردم مشروعيت بخشيده است.

‌‌ به هر حال باز هم تأكيد مى‌كنيم كه بين نظريه ولايت فقيه يا حكومت اسلامى به معناى صحيحش و آنچنان كه اسلام‌شناسان راستين (تعبيرى كه امام خمينى(رحمه الله) در مورد مرحوم آيت‌اللّه مطهرى فرمودند) فهميده و بيان كرده‌اند با نظريه دموكراسى تفاوت بسيارى وجود دارد و ما هيچ گاه نمى‌توانيم نظريه حكومت اسلامى و ولايت فقيه را بر دموكراسى تطبيق كنيم. و كسانى كه خواسته‌اند يا مى‌خواهند چنين كارى را انجام دهند، چه آنهايى كه در صدر اسلام و پس از وفات رسول خدا اقدام به اين كار كردند و بر خلاف نصّ صريح خداو رسولش شخص ديگرى را براى حكومت انتخاب كردند و چه كسانى كه امروز بواسطه فريفتگى و خود باختگى در برابر فرهنگ غربى چنين تفسيرى از نظريه ولايت فقيه ارائه مى‌كنند، يا شناخت صحيح از اسلام نداشتند و ندارند و يا طبق اغراض خاصّ شخصى و سياسى چنين كرده و مى‌كنند. مطابق نظر اسلام، حق حاكميت

‌﴿ صفحه 22 ﴾

و تعيين حاكم ذاتاً و اصالتاً از آن خداوند متعال است و تنها از جانب اوست كه مى‌تواند اين حق به فردى از افراد انسان تفويض شود و طبق متممى كه براى پيش‌فرض سوم گفتيم، در درجه اول اين حق به پيامبر گرامى اسلام(صلى الله عليه وآله) داده شده است.

‌

4ـ عدم جدايى دين از سياست

يكى از مهم‌ترين پيش‌فرض‌هاى نظريه ولايت فقيه، عدم جدايى دين از سياست و به تعبيرى، سياسى بودن دين است. يعنى اين گونه نيست كه شريعت اسلام تنها به جنبه‌هاى فردى زندگى بشر پرداخته باشد و نسبت به مناسبات اجتماعى و از جمله مناسبات سياسى و حكومتى جامعه هيچ نظرى نداشته باشد و اين حوزه را به خود افراد بشر واگذار كرده باشد تا با تشخيص عقل خود هر گونه كه خودشان مصلحت ديدند و توافق كردند عمل كنند. براساس نظريه ولايت فقيه، اسلام نه تنها داراى احكام سياسى است بلكه براى حكومت و تعيين حاكميت نيز نظريّه خاصى دارد. بديهى است كه اگر كسى معتقد باشد دين و سياست هيچ ارتباطى به هم ندارد و پرداختن به امور دينى كار عالمان دين و فقيهان است و تصدّى امور سياسى هم مربوط به سياست مداران، و اين دو حوزه كاملا جداى از هم هستند، با چنين تصوّرى جايى براى طرح نظريّه حاكميت و ولايت فقيه باقى نمى‌ماند. گر چه بناى اين كتاب بر اثبات اين پيش‌فرض‌ها و تفصيل مباحث مربوط به آنها نيست امّا به لحاظ اهميت ويژه‌اى كه اين پيش‌فرض چهارم دارد در گفتار بعد بحثى را بطور مستقل در اين‌باره طرح مى‌كنيم.

منبع: <http://www.mesbahyazdi.ir/node/2341>

http://www.mesbahyazdi.ir/sites/default/files/logo.gif

*پایگاه اطلاع رسانی آثار حضرت آیت الله مصباح یزدي(دام ظله)* ([http://www.mesbahyazdi.ir](http://www.mesbahyazdi.ir/))

[صفحه اصلي](http://www.mesbahyazdi.ir/) > [آثار نوشتاري](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3247) > [کتاب ها](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3030) > [نگاهي گذرا به نظريه ولايت فقيه](http://www.mesbahyazdi.ir/node/2339) > فصل دوم: رابطه دين با سياست

فصل دوم: رابطه دين با سياست

‌﴿ صفحه 23 ﴾

‌‌

فصل دوم

رابطه دين با سياست

‌سكولاريزم

در زمينه رابطه دين با سياست گفت و گوهاى زيادى شده است. در كشور خود ما و در ساير كشورهاى اسلامى و همچنين كشورهاى غربى نظرهاى بسيار متفاوتى در اين‌باره ارائه گرديده است. اگر اين نظرات مختلف را بر روى يك طيف در نظر بگيريم در يك قطب آن «نظريه جدايى دين از سياست» و در قطب مخالف آن «نظريه ديانت عين سياست و سياست عين ديانت» قرار مى‌گيرد. البته نظريه‌هاى متوسّطى هم بين اين دو قطب مخالف وجود دارد. در اين‌جا قصد آن نداريم تا همه اين نظريه‌ها را نقد و بررسى كنيم بلكه بر آنيم تا ضمن طرح اجمالى «نظريه جدايى دين از سياست» و نقد آن، نظر خود را درباره ارتباط دين با سياست بيان نماييم.

‌‌ نظريّه جدايى دين از سياست در محافل علمى و ادبيات امروز معمولا با عنوان «سكولاريزم» يا «سكولاريسم» طرح مى‌شود. البته درباره مفاد و معناى كلمه «سكولاريزم» بحث‌هايى وجود دارد و معانى متعدّدى براى آن گفته شده است ولى به هر حال بايد روشن باشد كه ما واژه سكولاريزم را در اين كتاب به همين معنا (جدايى دين از سياست) بكار مى‌بريم.

‌‌ جدايى دين از سياست (سكولاريزم) بدين معناست كه حوزه و قلمرو هر يك از دين و سياست با يكديگر متفاوت است و «هيچ كدام از آنها نبايد

‌﴿ صفحه 24 ﴾

در امور مربوط به قلمرو ديگرى دخالت كند» و يا به تعبير ديگر «هيچ يك از دين و سياست در قلمرو ديگرى دخالت نمى‌كند». براى آشنايان به تعابير علمى و فنّى روشن است كه تعبير اول از مقوله مفاهيم ارزشى (بايدها و نبايدها) و تعبير دوم از مقوله مفاهيم معرفت‌شناسى (هست‌ها و نيست‌ها) است.

‌‌ مطابق اين نظريه (سكولاريزم) اصولا دين و سياست همچون دو خطّ موازى‌اند كه هيچ نقطه تلاقى با يكديكر ندارند و مسير آنها جداى از يكديگر است و هر يك، به نهايت و پايانى غير از آن‌چه كه مقصد ديگرى است ختم مى‌گردد. مطالعه مباحثى كه در ادامه همين گفتار مى‌آيد تبيين روشن‌تر و تصوير واضح‌ترى از نظريّه سكولاريزم ارائه خواهد كرد.

‌

ظهور سكولاريزم

داستان سكولاريزم در واقع از اروپاى قرون وسطى شروع مى‌شود و بايد ريشه‌هاى آن را در اين عصر و در دوران تسلّط كليسا بر همه شئون اروپا و مردم اين قارّه جست وجو كرد. كليسا در اين دوران به دو كليساى روم غربى و روم شرقى تقسيم مى‌شد. كليساى روم شرقى عمدتاً در تركيه فعلى (قسطنطنيه) مركزيت داشت امّا مركز كليساى كاتوليكِ روم غربى در كشور فعلى ايتاليا قرار داشت و پاپ‌ها در آنجا حكومت مى‌كردند و قدرت عجيبى به هم زده بودند و سلاطين كشورهاى مختلف تا اسپانيا هم از آنها فرمان بردارى مى‌كردند و حرف شنوى داشتند.

‌‌ پاپ‌ها و كليسا با در اختيار داشتن تجارت‌ها و صنايع بزرگ و همچنين برخوردارى از موقوفات و زمين‌هاى كشاورزى وسيع و فراوان، از قدرت اقتصادى و نظامى عظيمى بهره مى‌بردند و عملا به گونه‌اى شده بود كه

‌﴿ صفحه 25 ﴾

حاكميت و نفوذ خود را بر سراسر قارّه اروپا تحميل مى‌كردند و براحتى در مقابل حكّام و سلاطين سرزمين‌هاى ديگر صف آرايى مى‌كردند و با آنها درگير مى‌شدند. البته اين قدرت نوسان داشت و احياناً با طغيان يك پادشاه و حاكم تضعيف مى‌شد ولى به هر حال پاپ عملا بر كلّ كشورهاى مسيحى رياست داشت و سلاطين بايد تابع او مى‌بودند و از او اطاعت مى‌كردند. اين، ادّعاى كليسابود و تا آنجا كه مى‌توانست با تمام توان آن را اعمال مى‌كرد. اين حاكميت و تسلّط، همه زمينه‌ها از جنبه‌هاى فردى و احكام و مراسم دينى و مذهبى گرفته تا جنبه‌هاى اجتماعى و سياسى و حتى علوم مختلف را شامل مى‌شد. آموزش و پرورش و تدريس و تعليم علوم از جمله رياضيات و ادبيات و نجوم، همه و همه در اختيار كشيش‌ها بود. دادگاه‌هاى تفتيش عقايد (انگيزاسيون) اين دوره و از جمله محاكمه گاليله به جرم نظريه‌اش در باب چرخش زمين به دور خورشيد، معروف و زبانزد خاصّ و عام است.

‌‌ اين در حالى بود كه كليسا و مسيحيت آن زمان مايه علمى و دينى قويّى نداشت و مطالب خود را عمدتاً از دانشمندان علوم تجربى و فلاسفه به عاريت گرفته بود و خود از درون مايه اصيل و محكمى برخوردار نبود. طبعاً در اين دستگاه عريض و طويل با آن وسعتى كه پيدا كرده بود و از آن طرف هم ضعف و فقر بنيان علمى و مبانى تئوريك، به تدريج فسادهايى پيدا شد و موجب حركت‌هايى عليه دستگاه پاپ و كليساى كاتوليك گرديد. افرادى نظير مارتين لوتر (بنيان گذار فرقه پروتستان در مسيحيت) از درون تشكيلات خود كليسا در پى ايجاد اصلاحاتى در تعاليم مسيحيت بر آمدند و در كنار حركت‌هاى سياسى و فرهنگى اصلاح طلب ديگر شروع به فعاليت كردند. مجموع اين حركت‌ها منجر به شكل‌گيرى نهضت

‌﴿ صفحه 26 ﴾

بزرگى بر عليه پاپ گرديد و سرانجام به رنسانس منتهى شد. يكى از نتايج مهمّ رنسانس، كه توسّط برخى از رجال دينى و روحانى مسيحيت هم مورد تأكيد قرار گرفته بود، تقبيح رفتار كليساى كاتوليك و دخالت آن در امور مربوط به جامعه و از جمله امور سياسى بود. گفته شد آن‌چه كليساى كاتوليك تا آن زمان ترويج و عمل كرده انحراف از تعاليم مسيحيت بوده و مسيحيت اصيل، دينى است كه در آن حكومت نباشد و به كار سياست نپردازد و به تقويت و تحكيم رابطه انسان با خداى خودش در داخل كليسا محدود شود. نتيجه گرفته شد تمام مصيبت‌ها و محروميت‌ها و عقب افتادگى‌هاى اروپا در طّى اين چند صد سال ريشه در كليسا و تعاليم آن دارد؛ پس بايد آنها را از صحنه بيرون كرد. محورهاى عمده تعاليم كليسا عبارت از خدا و آسمان و ملكوت بودند. تصميم گرفتند بجاى اين تعاليم كه عوامل مصيبت زا و ترمز دهنده جامعه بودند تعاليم و شعارهاى ديگرى را مطرح كنند؛ بدين ترتيب كه بجاى خدا مى‌گوييم انسان؛ بجاى آسمان مى‌گوييم زمين و بجاى ملكوت هم زندگى را قرار مى‌دهيم.

‌‌ به اين صورت بود كه شعار «خدا، آسمان، ملكوت» جاى خود را به سه محور ديگر يعنى «انسان، زمين، زندگى» داد و حساب دين را از مسايل جدّى زندگى جدا كردند و گفتند مسائل زندگى را بايد دنيايى و در زمين حلّ كرد نه آن كه به سراغ خدا در ملكوت آسمان برويم. اين گرايش بنام سكولاريسم، يعنى اين جهانى و دنيايى، معروف شد و براساس چنين تفكّرى بود كه گفته شد اگر خدايى و دينى هست و كسى به آن معتقد است خودش مى‌داند و خداى خود؛ به كارهاى اجتماع نبايد ربطى پيدا كند. جاى دين در كليسا و معبد است؛ آن جا هرچه مى‌خواهيد گريه و نيايش و توبه كنيد امّا وقتى از در كليسا بيرون آمديد و قدم به صحنه

‌﴿ صفحه 27 ﴾

اجتماع و مسائل جدّى زندگى گذاشتيد ديگر جاى دين نيست. دين يك حوزه خاص دارد و سياست حوزه ديگرى؛ سياست تدبير امور جامعه است و دين يك رابطه شخصى بين انسان و خداست. بدين ترتيب بود كه در اروپا و مسيحيت رابطه بين دين و سياست از هم بريده شد و ميان آنها مرزى ايجاد كردند و در يك طرف مسائل شخصى و در طرف ديگر مسائل اجتماعى را قرار دادند. البته به تدريج پا را از اين هم فراتر گذاشتند و گفتند اصولا دين يك مسئله ذوقى و سليقه‌اى است و نظير مسائل ادبى و شعر و شاعرى است. همان گونه كه يك شاعرى مى‌گويداى ماه من؛اى خورشيد من؛اى باد صبا اين پيغام را به محبوب من برسان؛ و اين‌ها يك چيزهاى شخصى و ذوقى است و در عالم واقع نه باد صبا پيامى براى كسى مى‌برد و نه ماه و خورشيد صداى او را مى‌شنوند بلكه اين سخنان صرفاً هيجانات و تلاطم‌هاى روحى و عاطفى او را بازگو مى‌كند، وقتى هم كسى به گوشه‌اى مى‌رود و با اشك و آه مى‌گويد: اى خداى من؛ اى معبود من؛... همين طور است و معلوم نيست خدايى باشد يا نباشد. شاعر مى‌گويد اى ماه شب چهارده چقدر تو زيبايى؛ ولى علم نجوم و كيهان‌شناسى امروز مى‌گويد ماه، يك جسم سرد و بى‌روح و يك بيابان بى‌آب و علفى است كه هيچ حُسنى ندارد. اين فردى هم كه مى‌گويداى خداى من تو چقدر خوبى و... اين تنها يك تخليه روانى است كه روح او را آرام مى‌كند. خلاصه اين‌كه، آن‌چه واقعيت دارد اين است كه انسان بايد كار كند و پول در بياورد و زندگى و تفريح كند و حكومت تشكيل بدهد و قانون وضع كند و مجرمين و تبهكاران را مجازات و زندانى كند و جنگ و صلح داشته باشد و اين‌ها ربطى به دين ندارد. اين مطالب در حقيقت همسو با فلسفه پوزيتيويسم (اثبات‌گرايى، عينى‌گرايى) است كه پس از

‌﴿ صفحه 28 ﴾

رنسانس در غرب پيدا شده و معتقد است آن‌چه را كه لمس مى‌كنيم و مى‌بينيم واقعيت دارد و بايد درباره آن فكر كنيم و برنامه‌ريزى نماييم امّا خدا و ملكوت را كسى نديده و به تجربه در نيامده‌اند پس نبايد آنها را جدّى گرفت.

‌‌ به مرور زمان و بواسطه اختلاط فرهنگ‌ها، كه با ظهور فن‌آورى‌هاى جديد و پيش رفته روز بروز بيش‌تر حاصل مى‌شد، گرايش سكولاريستى در كشورهاى اسلامى و در ميان متفكّران مسلمان هم رواج پيدا كرد و اين سؤال براى روشنفكران مسلمان هم مطرح شد كه چرا اسلام مثل مسيحيت نباشد؟ اسلام هم يك دين است و دين هم كه رابطه انسان با خداست پس نبايد كارى با زندگى اجتماعى مردم داشته باشد.

‌‌ در انقلاب اسلامى هم كه با نام دين و اسلام انجام گرفت و پيروز شد نظير همين سخنان گفته مى‌شود. برخى به گمان خود از سر دلسوزى و براى سربلندى اسلام(و البته برخى هم رياكارانه) مى‌گويند اين‌كه شما دين را با سياست مخلوط كرديد و اساس حكومت خود را دين قرار داده‌ايد، نظير كار كليساى كاتوليك شكست خواهد خورد و آزموده را آزمودن خطاست. براى اين‌كه دين نجات پيداكند و مشكلات و نابسامانى‌ها و ندانم كارى‌ها و خرابى‌ها بنام دين تمام نشود بايد حساب دين را از برخى رفتارهاى نادرست صاحب منصبان و متصدّيان حكومتى روحانى و دينى جدا كرد؛ و اين كار با جدايى دين از سياست ميسّر است. اگر مى‌خواهيد دينتان محفوظ بماند و احترام قرآن و اسلام همچنان باقى بماند تنها راه آن است كه دين را از صحنه سياست بر كنار بداريد و سياست را براى سياست مداران بگذاريد تا روحانيون و عالمان دينى، هم قداست و آبرويشان محفوظ باشد و مخدوش نشود و هم اين‌كه با

‌﴿ صفحه 29 ﴾

دخالت‌هاى ناشيانه خود در امور سياسى، كارها را خراب نكنند.اين قرائت و تفسيرى كه از دين كرده‌ايد و آن را در سياست دخيل دانسته‌ايد غلط است وبايد تفسير و قرائت جديدى را مطرح كرد و يك پروتستانتيسم اسلامى و مارتين لوتر مسلمان لازم است؛ در غير اين صورت دين و اسلامتان بكّلى نابود خواهد شد.

‌‌ به هر حال گرايش‌هاى سكولاريستى در برخى كشورهاى اسلامى نظير تركيه تا بدان جا پيش رفته كه قانون اساسى آنها نظام لائيك را پذيرفته و يك كارمند مسلمان در ادارات دولتى تركيه حق ندارد اسمى از دين و اسلام ببرد و شعار و علامتى از دين را به همراه داشته باشد. حتى پوشيدن لباس روحانى در تركيه جرم است و اگر كسى راببينند كه لباس روحانى پوشيده يا دستمال و شالى شبيه عمامه بر سر دارد پليس او را دستگير مى‌كند. اين وضع امروز كشورى است كه در گذشته‌اى نه چندان دور مركز خلافت بزرگ اسلامى و دولت عثمانى بود و بخش عظيمى از آسيا و تقريباً نيمى از اروپا را در اختيار داشت.

‌

سكولاريزم از نگاه برون‌دينى

برخى از نويسندگان و روشنفكران داخلى براى اثبات نظريه جدايى دين از سياست اين گونه بحث كرده‌اند كه قبل از ورود به دين و با يك نگاه برون‌دينى، ما بايد اين سؤال را مطرح كنيم كه اصولا بشر چه احتياجى به دين دارد و در چه مسائلى نياز دارد كه دين او را راهنمايى كند؟ در پاسخ به اين سؤال، دو شق را متصوّر دانسته‌اند: يكى اين‌كه بگوييم انسان در همه چيز و در همه امور زندگى خود نياز به دين دارد و بايد منتظر دستور دين باشد؛ اين‌كه چگونه غذا بخورد، چگونه لباس بدوزد، چگونه لباس

‌﴿ صفحه 30 ﴾

بپوشد، چگونه مسكن بسازد، چگونه ازدواج كند، چگونه جامعه تشكيل بدهد و... خلاصه اين‌كه يك پاسخ اين است كه بگوييم دين بايد همه مسائل رابراى انسان حل كند. اگر چنين پاسخى را بپذيريم و اين را مبنا قرار دهيم كه انسان اگر مى‌خواهد لباس بدوزد بايد ببيند كه دين چه مى‌گويد؛ اگر غذا خواست بايد ببيند دين چه مى‌گويد، اگر طبيب خواست بايد ببيند دين چه مى‌گويد، در اين صورت طبيعى است كه اگر احتياج به تشكيل حكومت هم پيدا كرديم بايد ببينيم دين چه مى‌گويد. ولى همه مى‌دانند و بديهى است كه اين گونه نيست و هيچ دينى هم چنين ادّعايى ندارد كه من تمام نيازهاى بشر را رفع مى‌كنم و مثلا به شما ياد مى‌دهم كه اين ساختمان يا اين سقف را چگونه بسازيد. اگر اين طور بود بنابر اين ديگر لازم نبود كسى دنبال تحقيقات علمى برود و همه مسائل را از دين مى‌گرفت. ولى مى‌دانيم كه وجود دين و احكام دينى، بشر را از آموختن علوم و انجام تحقيقات بى‌نياز نكرده است و دين نمى‌تواند فن‌آورى‌هاى فانتوم، رايانه، ماهواره و فيزيك هسته‌اى را به بشر عرضه كند. بنابر اين چنين پاسخى كه بگوييم دين بايد همه مسائل را براى انسان حل كند قطعاً صحيح نيست و باصطلاح، ما نبايد «حداكثر» انتظار را از دين داشته باشيم و هر چيزى را كه مى‌خواهيم پاسخش را از دين مطالبه نماييم.

‌‌ پس از اين‌كه نتوانستيم پاسخ اول را قبول كنيم تنها راه و پاسخ ممكن در مورد انتظار ما از دين اين است كه بگوييم دين اساساً يك امر آخرتى است و براى ساختن و آباد كردن آخرت بشر آمده و كارى به زندگانى دنيا و امور دنيوى و اجتماعى او ندارد و آنها را به علم و عقل و تدبير خود او واگذار كرده است. بر اساس اصطلاحى كه در اين مورد بكار برده‌اند ما

‌﴿ صفحه 31 ﴾

بايد فقط يك «حدّاقلّى» را از دين انتظار داشته باشيم. بنابراين قلمرو دين فقط امور آخرتى را شامل مى‌شود؛ مسائلى از اين قبيل كه چگونه نماز بخوانيم، چگونه روزه بگيريم، چگونه به حج برويم و در يك كلمه اين‌كه چه كنيم كه در آخرت به جهنّم نرويم و از اهل بهشت باشيم. در مورد هر آنچه كه دنيوى است بايد به سراغ علم و عقل رفت و هر آنچه را كه مربوط به آخرت مى‌شود بايد از دين گرفت. و سياست مربوط به امور دنيوى است و اساساً از قلمرو مسائل دينى خارج است. سياست در منطقه حاكميت علم و عقل واقع مى‌شود و دست دين خود بخود از دامان آن كوتاه است. بنابراين، عالمان علوم اجتماعى و سياست مداران هستند كه بايد در امور سياسى و اداره امور جامعه نظر بدهند و فقيهان و عالمان دين هم بايد به آخرت مردم بپردازند و آنان را نمى‌رسد كه بر مسند حكومت و سياست بنشينند و اگر چنين كنند، اين كارِ آنان بر هيچ مبناى تئوريك و منطق صحيحى استوار نيست و به بيانى كه گفته شد ضدّ علم و منطق است.

‌‌ روشن است كه اين بيان، سكولاريزم و جدايى دين از سياست را بسيار برهنه‌تر و تندتر از آن‌چه كه در مغرب زمين و پس از رنسانس پيدا شده مطرح مى‌نمايد.

‌

ارزيابى رابطه دين و سياست

قبل از هر چيز لازم است متذكّر گرديم كه منظور ما از «دين» در اين‌جا، «اسلام» است و ناظر به ساير اديان نيستيم. بنابراين سؤال اصلى ما از «رابطه اسلام با سياست» است. پس از تذكّر اين نكته كه ضرورى مى‌نمود،به نظر مى‌رسد براى ارزيابى رابطه دين و سياست ابتدا بايد

‌﴿ صفحه 32 ﴾

توافقى بر سر خود اين دو مفهوم صورت گيرد و مشخّص كنيم منظور ما از دين و سياست چيست.

‌‌ «سياست» در اصطلاح عرفى، امرى مذموم قلمداد مى‌شود و داراى بار منفى است و توأم با حيله‌گرى و حقّه بازى و نيرنگ و فريب است. امّا بايد توجه داشته باشيم كه مراد ما از سياست در اين‌جا چنين سياستى نيست بلكه به تعبيرى ساده منظور ما از سياست، «آيين كشوردارى» است. و به تعبير دقيق‌تر، سياست در اين بحث به معناى «روش اداره امور جامعه بصورتى است كه مصالح جامعه ـ اعم از مادّى و معنوى ـ را در نظر داشته باشد.» بنابراين، سياست به تنظيم و اداره امور اجتماعى مربوط مى‌شود.

‌‌ امّا منظور ما از دين (اسلام) مجموعه احكام، عقايد و ارزش‌هايى است كه توسّط خداوند براى هدايت بشر و تأمين سعادت دنياو آخرت بشر تعيين گرديده و بوسيله پيامبر اسلام(صلى الله عليه وآله) و ائمه اطهار(عليهم السلام) به مردم ابلاغ وبراى آنان تبيين گرديده و يا به حكم قطعى عقل كشف شده است.

‌‌ با روشن شدن مفهوم «دين» و مفهوم «سياست» اگر ما بخواهيم بدانيم كه آيا اسلام شامل امور سياسى نيز هست يا اين‌كه متعرّض مسائل سياسى و اجتماعى نشده است بهترين راه، مراجعه به خود اسلام است و همان گونه كه ما حتى اگر مسيحى هم نباشيم امّا بخواهيم نظر مسيحيت را راجع به موضوعى بدانيم روش منطقى و صحيح آن مراجعه به انجيل است، در اين‌جا هم براى مشخّص شدن جايگاه سياست در اسلام بايد به متن قرآن و معارف و احكام دين مراجعه كنيم تا ببينيم آيا اسلام راجع به سياست و تنظيم امور اجتماعى هم سخنى دارد يا فقط مشتمل بر مسائل فردى است. اگر كسى بگويد اسلام آن نيست كه قرآن مى‌گويد؛ كه پيامبر

‌﴿ صفحه 33 ﴾

اسلام(صلى الله عليه وآله) فرموده؛ آن نيست كه ائمه معصومين(عليهم السلام) گفته‌اند بلكه اسلام آن چيزى است كه من مى‌گويم، روشن است كه اين حرف منطقى و قابل قبول نيست و اگر كسى بخواهد از اسلامى كه مسلمان‌ها مى‌گويند تحقيق كند، اسلام آن چيزى است كه در قرآن و سنّت بيان شده نه آن چيزى كه فلان مستشرق اروپايى يا امريكايى گفته يا من به دلخواه خودم و بريده از قرآن و سنّت تعريف كرده‌ام. اگر من بگويم اسلام را قبول دارم امّا اسلام آن طورى كه قرآن گفته نيست، آن طور كه پيامبر فرموده نيست، بديهى است كه اين سخن در واقع به معناى انكار اسلام و نفى آن است. بنابراين براى روشن شدن رابطه اسلام با سياست بايد به متن قرآن و سنّت مراجعه كنيم.

‌‌ براى روشن شدن نظر قرآن در مورد آن‌چه كه ما در اين‌جا در پى آن هستيم كافى است اندكى با الفاظ عربى آشنا باشيم و لازم نيست كه متخصّص در ادبيات عرب يا متخصّص تفسير قرآن باشيم و حتى لازم نيست تفسيرى كوتاه از قرآن را مطالعه كرده باشيم بلكه تنها آشنايى اجمالى و مختصر با لغت عربى كافى است. با مراجعه به قرآن مى‌بينيم همان گونه كه اسلام مطالبى راجع به عبادات و اخلاق فردى دارد، براى زندگى و روابط خانوادگى،براى ازدواج، براى طلاق، براى معاملات و تجارت، براى تربيت فرزند، پيروى و اطاعت از «اولواالامر»، قرض، رهن، جنگ و صلح، حقوق مدنى، حقوق جزايى، حقوق بين الملل، و مسائلى نظير آنها نيز دستورالعمل دارد و درباره آنها سخن گفته است. آيات فراوان و متعدّدى در قرآن راجع به اين امور است و چندين برابر آنها در احاديث و روايات منقول از پيامبر اسلام و ائمه اطهار(عليهم السلام) وارد شده است. با چنين وصفى آيا مى‌توان پذيرفت كه اسلام خود را از سياست و مسائل مربوط

‌﴿ صفحه 34 ﴾

به تنظيم روابط اجتماعى بركنار داشته و تنها به مسائل عبادى و اخلاق فردى بشر پرداخته و به تنظيم رابطه انسان با خدا بسنده نموده است؟! در اين‌جا به نمونه‌هايى از اين موارد اشاره مى‌كنيم:

‌‌ بزرگ‌ترين آيه قرآن مربوط به قرض دادن است كه تأكيد مى‌كند اگر پولى را به كسى قرض مى‌دهيد از او نوشته و رسيد بگيريد و پول را در حضور دو شاهد به او بدهيد و اگر اتفاقاً در جايى هستيد كه قلم و كاغذى نيست تا رسيد بگيريد، كسى هم نيست تا شاهد باشد در چنين جايى رهن بگيريد يعنى در مقابل اين پولى كه به او قرض مى‌دهيد يك شىء قيمتى از او بگيريد و هر وقت پولتان را پس داد آن رابه او برگردانيد.(1) آيا چنين دينى راجع به اداره امور جامعه و تنظيم روابط اجتماعى سخنى ندارد؟

‌‌ ازدواج و طلاق نيز از زمره مسائل اجتماعى‌اند. آيات متعدّدى در قرآن راجع به كيفيت ازدواج و احكام آن،(2) كيفيت طلاق و احكام آن،(3)پرداخت و دريافت مهريّه،(4) افرادى كه ازدواج با آنها مجاز يا ممنوع است،(5) روابط زناشويى،(6) حل اختلافات خانوادگى و... وارد شده است. مثلا در مورد حل اختلافات خانوادگى مى‌فرمايد:

چنان چه بيم آن داريد كه نزاع و خلافِ سخت بين آنها (زن و شوهر) پديد آيد داورى از طرف خويشان مرد و داورى از طرف خويشان زن برگزينيد، اگر قصد اصلاح داشته باشند خداوند ميان ايشان سازگارى پديد مى‌آورد به‌درستى كه خداوند دانا و آگاه است.(7)

1. بقره(2)، 283 ـ 282.

2. بقره(2)، 240.

3. بقره / 230، احزاب / 49.

4. نساء(4)، 20.

5. نساء(4)، 23.

6. بقره(2)، 223 ـ 222.

7. نساء(4)، 35.

‌﴿ صفحه 35 ﴾

‌‌ مسئله ارث از ديگر مسائل اجتماعى است كه قرآن كريم در آيات متعدّدى به آن پرداخته است:

خداوند شما را در مورد فرزندانتان سفارش مى‌كند: بهره پسر [در ميراث] بهره دو دختر است. پس اگر [وارثان] دختر و بيشتر از دو باشند دو سوّم ميراث از آنهاست، و اگر يك دختر باشد نيمى از ميراث از آن اوست.(1)

‌‌ از ديگر مسائل اجتماعى كه امكان رخ دادن آن وجود دارد درگيرى و جنگ داخلى است. قرآن در اين‌باره مى‌فرمايد:

و اگر دو گروه از مؤمنان باهم كارزار كنند ميان آنها آشتى دهيد. پس اگر يكى از آن دو بر ديگرى ستم و تجاوز روا دارد با آن گروهى كه ستم و تجاوز مى‌كند، بجنگيد تا به فرمان خداى باز گردد؛ پس اگر بازگشت پس بين آنان با عدل و داد آشتى برقرار كنيد. به‌درستى كه خداوند دادگران را دوست دارد.(2)

‌‌ معاملات و تجارت نيز از جمله روابط اجتماعى هستند. اسلام و قرآن در اين‌باره نيز سكوت نكرده و مسئله را به عقل و علم و عرف خود جامعه واگذار نكرده و درباره آنها دستوراتى صادر كرده است:

خداوند، بيع (خريد و فروش) را حلال و ربا را حرام كرده است.(3)

اى كسانى كه ايمان آورده‌ايد چون براى نماز جمعه ندا داده شود پس به‌سوى ذكر خدا بشتابيد و خريد و فروش را رها كنيد.(4)

اى كسانى كه ايمان آورده‌ايد به پيمان‌ها و قراردادها وفا كنيد.(5)

‌‌ در مورد جرايم اجتماعى نيز احكام متعدّدى در قرآن كريم آورده

1. نساء(4)، 11.

2. حجرات(49)، 9.

3. بقره(2)، 275.

4. جمعه(62)، 10.

5. مائده(5)، 1.

‌﴿ صفحه 36 ﴾

شده است. از جمله درباره سرقت كه يكى از جرايم مهم و پر تعداد اجتماعى است مى‌فرمايد:

دست مرد و زن دزد را قطع كنيد.(1)

‌‌ و يا در مورد ارتكاب فحشا و عمل منافى عفت ولو هيچ شاكى خصوصى هم نداشته باشد امّا اگر حاكم شرع و قاضى دادگاه اسلامى برايش ثابت شد كه چنين عملى اتّفاق افتاده، از نظر اسلام و قرآن جرم محسوب گشته و براى ايجاد مصونيت اجتماعى و ايجاد امنيت جنسى در جامعه مجازات سنگينى براى آن در نظر گرفته شده است. قرآن كريم با صراحت و قاطعيت تمام در اين‌باره مى‌فرمايد:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِى فَاجْلِدُوا كَلَّ وَاحِد مِنْهُمَا مِأَةَ جَلْدَة وَ لاتَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ اللَّهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَومِ الْاَخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.(2)

زن زناكار و مرد زناكار را پس به هر يك از آنان صد تازيانه بزنيد و در مورد دين خدا عطوفت و مهربانى شما را نگيرد اگر به خدا و روز قيامت ايمان داريد، و بايد گروهى از مؤمنان شاهد مجازات آن دو باشند.

‌‌ اينها نمونه‌هاى اندكى است از دهها آيه‌اى كه در قرآن كريم راجع به روابط اجتماعى و اداره امور مربوط به جامعه آمده است و چند برابر آنها در روايات پيامبر اكرم و ائمه اطهار(عليهم السلام) بيان شده است. اكنون سئوال اين است كه آيا اين آيات و روايات درباره مسائل فردى و رابطه فرد انسان با خداست يا ناظر به رابطه انسان‌ها با يكديگر و تنظيم روابط اجتماعى است؟ اگر محتواى اسلام اينهاست كه در اين آيات و روايات آمده آيا مى‌توان ادّعا كرد اسلام با سياست و اداره امور جامعه كارى ندارد و

1. مائده(5)، 38.

2. نور(24)، 2.

‌﴿ صفحه 37 ﴾

مسائل دنيايى مردم را تماماً به خود آنها واگذار كرده و تنها درباره آخرت و بهشت و جهنّم چيزهايى گفته است؟ براى انسان‌هاى منصف واهل منطق جاى هيچ شكّى باقى نمى‌ماند كه اين گونه نيست. البته كسانى ممكن است از روى عناد خيلى چيزها را انكار كنند ولى با اين آيات صريح و روشنى كه در قرآن آمده انكار مداخله اسلام در امور سياسى و مربوط به اداره جامعه مانند انكار خورشيدى است كه هر روزه در آسمان ظاهر مى‌شود و تمامى كره زمين را گرما و روشنى مى‌بخشد.

‌‌ به طريق ديگرى نيز مى‌توان وجود آيات مربوط به سياست را در قرآن تحقيق كرد؛ بدين ترتيب كه بر اساس نظريه تركيب حكومت و نظام سياسى از سه قّوه به بررسى آيات قرآن بپردازيم. توضيح آن‌كه: معروف است از زمان منتسكيو به بعد هيأت حاكمه مركّب از سه قوه دانسته شده است كه عبارتند از: قوه مقننه، قوه قضائيه و قوه مجريه. اكنون مى‌توانيم با اين ديد وارد قرآن بشويم و ببينيم آيا قرآن كريم به مواردى كه مربوط به يكى از اين سه قوه است اشاره كرده يا نه؟ بديهى است در صورت وجود آياتى كه از وظايف و كارهاى اين قوا محسوب مى‌شود دخالت اسلام در سياست و در نتيجه، سياسى بودن دين اسلام آشكار خواهد شد.

‌‌ كار قوه مقننه وضع قوانين و احكامى براى اداره امور جامعه است؛ اين‌كه در چه شرايط خاصّى مردم بايد چگونه رفتارهايى داشته باشند كه عدالت و امنيت و نظم در جامعه حاكم باشد، حقوق افراد تضييع نشود و جامعه روبه صلاح و پيشرفت برود.

‌‌ در كنار قوه مقننه، قوه مجريه قرار دارد كه كار آن اجراى قوانين وضع شده از سوى قوه مقننه است كه در شكل هيئت دولت و نخست وزير يا رئيس جمهور و وزرا تبلور مى‌يابد.

‌﴿ صفحه 38 ﴾

‌‌ و سرانجام در كنار اين دو قوه، قوه ديگرى بنام قوه قضائيه قرار دارد كه خودش قانون‌گذار نيست، خودش مجرى هم نيست ولى تطبيق قوانين كلّى به موارد خاص و بررسى اختلافاتى كه بين مردم با خودشان و يابين مردم و دولت بوجود مى‌آيد و قضاوت در مورد آنها بر عهده آن گذارده شده است. اكنون ببينيم آيا در قرآن راجع به اين مطالب صحبت شده و از اين وظايف سخنى به ميان آمده و تكليفى براى مسلمان‌ها معيّن گرديده يا اين‌كه قرآن در اين موارد سكوت كامل اختيار كرده و امر آنها را به خود مسلمانان واگذاشته تا بنا به صلاحديد و تشخيص خودشان عمل كنند.

‌‌ در مورد وظيفه قانون‌گذارى (منظور قوانين اجتماعى است) همان گونه كه گفتيم و نمونه‌هايى از آن را نيز ذكر كرديم قرآن و اسلام به اين امر اهتمام ورزيده و قوانين مدنى، حقوقى، جزايى، قوانين تجارت و معاملات و... متعدّدى را وضع كرده است. بنابر اين در اين بخش از مسايل كشوردارى كه عبارت است از ارائه و وضع قوانين براى اداره امور جامعه، دخالت كرده است. علاوه بر اينها قرآن حقّى نيز براى پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) قايل شده كه بر اساس آن در موارد خاص كه تابع شرايط زمانى و مكانى است و بر طبق تغييرات شرايط زمان و مكان كه احتياج به قوانين متغيّر هست، خود پيامبر چنين قوانينى را وضع مى‌كند و مردم نيز موظّف به رعايت اين قوانين هستند. دراين‌باره در قرآن چنين مى‌خوانيم:

وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِن وَ لا مُؤْمِنَة اِذا قَضَى اللّهُ وَ رَسُولُهُ اَمْراً اَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِم(1)

نه هيچ مرد مؤمنى و نه هيچ زن مؤمنى حق ندارد در جايى كه خدا و پيامبرش تصميمى مى‌گيرند، در برابر آن مخالفت نمايد.

1. احزاب(33)، 36.

‌﴿ صفحه 39 ﴾

‌‌ بر اساس اين آيه اگر خدا و پيامبر تصميمى را براى مردم گرفتند و چيزى را مقرر داشتند هيچ‌كس حق ندارد آن را نقض كند و در مقابل تصميم و دستور خدا و پيامبر، مسلمانان هيچ اختيارى درباره كارشان ندارند. يعنى قانون پيغمبر پس از دستورات خداوند و قوانين ثابت الهى، نسبت به همه كسانى كه در جامعه اسلامى و تحت لواى حكومت اسلامى زندگى مى‌كنند الزام‌آور است و هيچ‌كس حق ندارد در مقابل آن‌چه كه پيامبر وضع نموده و آن‌چه را در حق مردم مقرر داشته اختيار و حق مخالفتى براى خود محفوظ بدارد. اين آيه و آيه «النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِم(1): پيامبر نسبت به مؤمنان از خود آنها به خودشان مقدّم‌تر است.» بالاترين مرتبه حقوقى و اجرايى است كه مى‌توان براى كسى قايل شد؛ كه در اسلام براى شخص پيامبر اكرم لحاظ شده است. البته اين‌كه اين شأن بعد از پيامبر براى ديگران ثابت است يا نه، بحثى است كه در ادامه مباحث همين كتاب به آن خواهيم پرداخت.

‌‌ پس تا اين‌جا ملاحظه كرديم قرآن و اسلام در وظيفه قوه مقننه دخالت كرده و علاوه بر وضع قوانين اجتماعى ثابت، نسبت به شرايط متغير نيز براى پيامبر حق قانون‌گذارى قايل شده و ديگران را ملزم به رعايت اين قوانين دانسته است. همچنين با توجه به مفاد دو آيه اخير (6 و 36 احزاب) در مورد وظيفه قوه مجريه و اجراى اين قوانين نيز اظهار نظر نموده است.

‌‌ اما نسبت به قوه قضائيه و مسئله حل اختلافات و نزاع‌ها كه بعد ديگرى از حكومت و سياست را تشكيل مى‌دهد قرآن كريم سكوت نكرده و در اين‌باره نيز سخن گفته است:

فَلا وَ رَبِّكَ لايُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيَما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِى اَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّاقَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً.(2)

1. احزاب(33)، 6.

2. نساء(4)، 65.

‌﴿ صفحه 40 ﴾

پس قسم به پروردگارت كه ايمان نمى‌آورند مگر اين كه در اختلافاتى كه بين آنان پديد مى‌آيد تو را قاضى قرار دهند و بعد از آن هيچ احساس ناراحتى در قلب و دلشان نسبت به قضاوت تو نداشته باشند و تسليم محض باشند.

‌‌ نه تنها اصل مسئله قضاوت و وظيفه قوه قضائيه در اسلام تثبيت شده بلكه مى‌بينيم آن را شرط ايمان قرار داده‌اند و با تأكيد خاصّى (كه مفاد قسم‌هاى منفى در قرآن است) قسم ياد مى‌كند كه مردم ايمان نمى‌آورند تا اين گونه بشوند كه در موارد اختلافشان تو را قاضى قرار دهند و براى داورى به نزد تو آيند (نه آن كه به ديگران مراجعه كنند) و پس از قضاوت تو نه تنها عملا اعتراضى نداشته باشند بلكه قلباً نيز از قضاوت تو، حتى اگر بر عليه آنان حكم كرده باشى، هيچ گونه احساس كدورت و ناراحتى نداشته باشند و باكمال رضا و رغبت حكم تو را بپذيرند. و مسئله وقتى جالب‌تر مى‌شود كه بدانيم پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) بر اساس علم غيب و باطن قضاوت نمى‌كرده بلكه مانند هر قاضى ديگرى كه در اسلام قضاوت مى‌كند بر مبناى مدارك و اسناد و شواهد، بين دو طرف اختلاف، حكم مى‌فرموده و به همين دليل نيز ممكن بوده در اثر قصور و ضعف مدارك و اسناد، حق كسى درست داده نشود و گرچه در واقع حق با اوست اما به سبب اقامه نكردن دليل معتبر، بر ضرر او حكم شود. پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) مى‌فرمايد:

اِنَّمَا اَقْضِى بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْاَيْمَانِ.(1)

هر آينه من در بين شما بر اساس شاهد و قسم حكم مى‌كنم.

‌‌ يعنى من براى قضاوت، بر اساس همين موازين دادرسى موجود كه شاهد و اقرار و قسم و امثال اينهاست عمل مى‌كنم و بنابراين مثلا ممكن

1. وسائل‌الشيعه، ج 27، ص 232.

‌﴿ صفحه 41 ﴾

است گاهى شاهد عادلى آمده و شهادت مى‌دهد امّا مطلب براى او مشتبه بوده و ندانسته اشتباه كرده است؛ يا اين‌كه اتّفاقاً در اين يك مورد دروغ گفته امّا چون فسقش براى قاضى (در اين‌جا پيامبر) بر اساس موازين ظاهرى اثبات نشده بلكه بر عكس، عدالت او ثابت شده است بنابراين شهادت او پذيرفته شده و بر اساس آن حكم صادر شده است. اين آيه مى‌فرمايد اگر چه اين گونه شده باشد و حكم خلاف واقع هم باشد اما چون بر اساس موازين دادرسى و توسّط پيامبر صادر شده وظيفه مؤمن است كه بپذيرد و تسليم آن باشد و گرنه مؤمن نخواهد بود.

‌‌ اكنون سؤال اين است كه چه در حيطه وضع و اجراى قانون (قوه مقننه و مجريه) و چه در حيطه قضاوت و دادرسى (قوه قضائيه) آيا بالاتر از آن‌چه در اين آيات آمده، مى‌شود در امور كشوردارى و مسايل مربوط به جامعه دخالت كرد؟ و آيا با توجه به اين آيات هنوز هم جايى براى اين ادّعا كه اسلام ربطى به سياست ندارد و در امور اجتماعى دخالت نكرده باقى مى‌ماند؟!

‌

اقلّى يا اكثرى بودن دين

همان گونه كه اشاره كرديم درباره رابطه دين و سياست برخى گفته‌اند مابايد اين مسئله را از نگاه برون‌دينى بررسى كنيم و قبل از اين‌كه به سراغ دين و محتواى آن برويم بايد ببينيم اصولا ما چه انتظارى از دين بايد داشته باشيم و پاسخ داده‌اند كه مابايد حداقّل مطالب را از دين انتظار داشته باشيم؛ اين‌كه چه كنيم كه به بهشت برويم و دچار جهنّم و عذاب اخروى نشويم و در يك كلمه اين‌كه انتظار ما از دين بايد تبيين مسائل مربوط به آخرت باشد و امور مربوط به دنيا را دين نه وظيفه دارد براى ما

‌﴿ صفحه 42 ﴾

بيان كند و نه اين‌كه بيان كرده است.دراين گونه مسائل بشر بايد به عقل و علم خودش مراجعه كند.

‌‌ در رابطه با اين نظريه بايد بگوييم حقيقت اين است كه ما گرچه زندگيمان در دو وجه حيات دنيوى و حيات اخروى متبلور مى‌شود؛ يعنى ما يك دورانى داريم كه متولّد مى‌شويم و در اين عالم، زندگى دنيايى ما شروع مى‌شود و با مرگ خاتمه مى‌يابد و دوران ديگرى كه وارد عالم برزخ مى‌شويم تا آن گاه كه قيامت كبرى بر پا گردد (البته ممكن است ما عالم جنين و يا حتى قبل از آن را هم از مراحل وجود انسان به حساب آوريم ولى به هر حال اين مقدار واضح و مسلّم است كه دو بخش از حيات ما يكى مشتمل بر زندگى در اين دنياى مادّى تا هنگام مرگ و ديگرى پس از مرگ و عالم آخرت است.) امّا بايد توجه داشته باشيم كه معناى اين سخن آن نيست كه امور زندگى و رفتارهاى ما هم در دنيا دو بخش دارد كه يك قسمت از آن مربوط به زندگى دنياست و قسمت ديگرش مربوط به آخرت است. اصولا آن‌چه انسان مى‌تواند از اعمال انجام دهد و رفتارهايى كه چگونگى زندگى آخرتى او را رقم مى‌زنند فقط مربوط به همين دنياست:

اَلْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لا حِسابَ وَ غَداً حِسَابٌ وَ لا عَمَلَ.(1)

امروز هنگام عمل است و حسابى در كار نيست و فردا هنگام حساب است و عملى در كار نيست.

‌‌ بنابر اين اساساً دين به اين منظور آمده كه براى رفتارهاى ما در همين دنيا دستورى بدهد نه اين‌كه دين براى اين است كه ما پس از آن كه از اين دنيا رفتيم آن وقت دستورى خواهد داد! اكنون سؤال اين است كه اين

1. بحارالانوار، ج 77، ص 419.

‌﴿ صفحه 43 ﴾

مدّتى را كه ما در اين دنيا (مثلا 60 سال) زندگى مى‌كنيم آيا اين مدت دو بخش دارد كه يك بخش آن مربوط به دنيا و بخش ديگرش مربوط به آخرت است؛ مثلا سى سال اولش مربوط به دنيا و سى سال دومش مربوط به آخرت است؟! يا اين‌كه هر شبانه روز كه 24 ساعت است دو بخش دارد و مثلا روزش مربوط به دنيا و شب نيز مال آخرت است؛ يا در هر شبانه روز بصورت متناوب يك ساعتش مال دنيا و يك ساعتش مال آخرت است؟! يا اين‌كه ما اصولا در دنيا چيزى كه مربوط به آخرت نباشد نداريم و همه رفتارها و لحظه‌هاى ما در دنيا مى‌تواند شكل آخرتى داشته باشد؛ يعنى به گونه‌اى باشد كه براى آخرت مفيد است و مى‌تواند به گونه‌اى‌باشد كه براى آخرت مضّر است و به هر حال در آخرت ما تأثير دارد؟

‌‌ بينش اسلامى اين است كه زندگى آخرت را بايد در همين جا و با رفتارها و اعمالى كه در همين دنيا انجام مى‌دهيم، بسازيم:

اَلدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْاَخِرَةِ.(1)

اين دنيا كشتزار آخرت است.

‌‌ در اين‌جا بايد بكاريم و در آن جا درو كنيم و چنين نيست كه ما زندگى دنيايى جداى از آخرت داشته باشيم. همه كارهايى كه ما در اين عالم انجام مى‌دهيم مثل نفس كشيدن، چشم بر هم زدن، قدم برداشتن، نشستن، خوابيدن، برخاستن، نگاه كردن،معاشرت كردن، سخن گفتن و سخن شنيدن، غذا خوردن، روابط زناشويى و خانوادگى، روابط بين افراد جامعه، رابطه بين حكومت و مردم، همه و همه مى‌تواند به گونه‌اى باشد كه براى آخرت ما سودمند و مفيد است و مى‌تواند هم به گونه‌اى باشد كه در آخرت ما تأثير منفى و سوء داشته باشد.

1. عوالى‌اللئآلى، ج1، ص268

‌﴿ صفحه 44 ﴾

‌‌ پس زندگى ما در اين دنيا دو بخش مستقل و دو قلمرو جداگانه ندارد كه يكى براى دنيا و ديگرى براى آخرت باشد.مثلا غذا خوردن درست است كه مربوط به زندگى دنياست امّا مى‌تواند به گونه‌اى باشد كه آتش جهنّم را در پى داشته باشد و مى‌تواند اين گونه نباشد:

اِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ اَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْماً اِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَاراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرا(1)

همانا كسانى كه به ناحق اموال يتيمان را مى‌خورند قطعاً آتش در شكم هايشان تناول مى‌كنند و زود است كه به آتش جهنّم واصل شوند.

‌‌ ظاهر امر اين است كه دارند غذا مى‌خورند و شكمشان سير مى‌شود اما واقع اين است كه همين چيزى را كه مى‌خورند در واقع آتشى است كه در قيامت ظاهر خواهد شد و با آن خواهند سوخت و همين غذايى را كه مى‌خورند عذاب جهنّم آنها خواهد شد. و اگر كسى همين غذايى را كه مى‌خورد براى اين باشد كه بدنش نيرو و قوّت بگيرد تا بتواند خدا را عبادت و اطاعت كند، خودِ اين غذا خوردن عبادت مى‌شود و شخص به سبب آن مستوجب ثواب مى‌گردد و برايش بهشت مى‌سازد. ما هيچ فعلى كه از هيچ اندامى سر بزند نداريم مگر اين‌كه مى‌توانداثرى در سعادت آخرت ما داشته باشد (اگر براى خدا باشد) و مى‌تواند اثرى در شقاوت ما داشته باشد (اگر بر خلاف دستور و رضايت خدا باشد) و احياناً مى‌تواند بى‌تفاوت باشد (اگر از مباحات و كارهاى حلالى باشد كه هيچ جهت رجحانى در فعل و ترك آن لحاظ نشود). به هر حال چنين نيست كه زندگى ما دو بخش مستقل داشته باشد؛ يك بخش آن در مسجد و معبد و حسينيه

1. نساء(4)، 10.

‌﴿ صفحه 45 ﴾

انجام بگيرد كه آن مربوط به آخرت است و بقيه‌اش مربوط به خودمان است و كارى به آخـرت ندارد، ربطى به خدا ندارد.اين همان تفكّر غلطى است كه در مغرب زمين چند قرن است رواج پيدا كرده و ذهن‌هايى را به خود مشغول داشته است و كم كم در كشور ما و بين مسلمانان هم رواج پيدا كرده و چنين القا مى‌شود كه اصلا جاى دين در عبادتگاه است و اثرش هم در آخرت است و ساير مسائل از حوزه دين خارج است. اما حقيقت اين است كه در اسلام چنين چيزى نيست (البته در ساير اديان هم نبوده است و بعد از تحريف‌ها يا تفسيرهاى غلط است كه چنين چيزى پيدا شده) و آن‌چه كه از اسلام فهميده مى‌شود اين است كه انسان در اين عالم آفريده شده تا سعادت و يا شقاوت را براى خودش بسازد و سعادت و شقاوتش در سايه رفتارهاى همين جهانى او حاصل مى‌شود. اگر رفتارهايش طبق دستور خداوند باشد سعادت ابدى، و اگر خلاف دستورهاى خداوند باشد شقاوت ابدى برايش در پى‌خواهد داشت.

‌‌ مغالطه نظريه دين اقّلى يا اكثرى اين است كه مى‌گويد در پاسخ به اين سؤال كه «انتظار ما از دين چه بايد باشد؟» دو گزينه بيش‌تر وجود ندارد؛ يك گزينه اين‌كه حداكثر مطالب را، غذا پختن و غذا خوردن را، خانه ساختن را، هواپيما و كشتى ساختن را، و... از دين بخواهيم، كه روشن است اين گزينه باطل و غلط است، و گزينه ديگر اين‌كه آن‌چه مربوط به دين است يك حداقلّى است كه همان نماز و روزه و خلاصه رابطه فرد با خدا و مسئله آخرت است، امّا يك حداكثرى هم وجود دارد كه مربوط به دنيا مى‌شود و از جمله آنها مسئله اداره حكومت و سياست است و اين‌ها ربطى به دين ندارد. و چون گزينه اول قطعاً قابل قبول نيست، خود بخود گزينه دوم اثبات مى‌شود. مغالطه در اين است كه اين مسئله فقط دو راه

‌﴿ صفحه 46 ﴾

حل و دو گزينه ندارد بلكه گزينه سومى نيز مى‌توان در نظر گرفت، كه گزينه صحيح هم همين گزينه است، و آن اين است كه نه چنين است كه ما بايد همه چيز را از دين ياد بگيريم حتى نوع و طريق غذا پختن و لباس پوشيدن و خانه ساختن را و نه چنان است كه دين تنها منحصر به رابطه انسان با خدا و حالات و شرايط خاص باشد بلكه حق اين است كه همه امور آن آگاه كه رنگ ارزشى پيدا كند، آن گاه كه تأثير و رابطه‌اش با آخرت سنجيده شود، آن گاه كه اثر آنها در كمال نهايى انسان و قرب و بعد به خداوند لحاظ گردد، اين‌جاست كه دين قضاوت مى‌كند و به زبان ساده، حلال و حرام افعال ما را بيان مى‌نمايد ولى به كيفيت آنها كارى ندارد. مثلا در مورد غذاخوردن، به اين‌كه در ظرف چينى باشد يا غير آن، كارى ندارد امّا مى‌گويد اگر بعضى غذاها را بخوريد حرام است و گناه كرده‌ايد. خوردن گوشت خوك حرام است، خوردن گوشت سگ حرام است، آشاميدن مشروبات الكلى حرام است. درست كردن مشروبات الكلى يا پرورش خوك كار دين نيست اما خوردن گوشت خوك و مشروبات الكلى در تكامل انسان اثر منفى دارد لذا بار ارزشى منفى پيدا مى‌كند و اين نوع از خوردنى و آشاميدنى‌ها حرام و ممنوع مى‌شود. پس خوردن و آشاميدن گر چه يك امر دنيايى است امّا از آن جهتى كه بار ارزشى پيدا مى‌كند و به كمال نهايى انسان مربوط مى‌شود دين به آن پرداخته و درباره آن دستور صادر كرده است. يا مثلا در مورد خانه ساختن، اسلام به اين‌كه درب و پنجره خانه شما آلومينيم باشد يا آهن، نماكارى با سنگ چينى باشد يا با آجرنما و نظاير آنها كارى ندارد اما مى‌گويد خانه را در زمين غصبى نسازيد، خانه را طورى نسازيد كه مشرف به خانه ديگران باشد و اشراف بر ناموس ديگران پيدا كنيد، با پول ربوى و حرام خانه نسازيد. براى لباس پوشيدن و زينت كردن، اسلام كارى به مدل دوخت و رنگ پارچه شما

‌﴿ صفحه 47 ﴾

ندارد امّا مى‌گويد اگر مرد هستيد پوشيدن لباس ابريشم يا طلاى خالص براى شما حرام است؛ چه زن و چه مرد بايد طورى لباس بپوشند كه ساتر عورت باشد؛ اگر مرد هستيد انگشترى و ساير زينت‌هاى طلا براى شما حرام است. اسلام درباره اين‌كه براى تفريح و سرگرمى، به پارك يا به نقاط خوش آب و هواى اطراف شهر و يا به كنار دريا برويد دخالتى نمى‌كند، امّا اسلام مى‌گويد سرگرمى شما نبايد قمار باشد قمار حرام است؛ نبايد لهو باشد، لهو حرام است. پس اسلام در هر فعلى از وجهه ارزشى آن نظر مى‌كند و سخن مى‌گويد. ارزش مثبت و منفى آن را، واين را كه موجب كمال يا سقوط انسان است بيان مى‌كند. البته اين جهت ارزشى و تأثير مثبت و منفى يك فعل در كمال انسان گاهى آن قدر روشن است كه عقل انسان هم بخوبى آن را درك مى‌كند؛ در اين گونه موارد بيان تعبّدى از ناحيه دين لازم نيست و حكم خدا را از راه عقل هم مى‌توان فهميد. و اين همان بحثى است كه تحت عنوان «مستقلات عقليه» در ميان فقها مشهور است كه فرموده‌اند عقل در برخى مسائل مستقلا مى‌تواند قضاوت كند و حسن و قبح آن را درك كند و كشف نمايد كه اراده خداوند بر چه چيز تعلّق گرفته است. مثلا عقل هر كسى تشخيص مى‌دهد كه گرفتن يك لقمه نان از دست يك كودك خردسال يتيم و خوردن آن كارى زشت و ناپسند است، اين‌جا لازم نيست حتماً يك آيه‌اى، يك روايتى داشته باشيم بلكه همان درك عقل مى‌تواند كاشف از اراده خداوند باشد. ولى در اكثر موارد، عقل اين توانايى را ندارد كه وجوه ارزشى افعال و مقدار تأثيرى را كه در سعادت و شقاوت ما دارد درك كند تا مابفهيم كه اين كار (بسته به منفى و مثبت بودن و درجه ارزش آن) واجب است يا حرام، مستحب است يا مكروه؛ و يا از مباحات است. اين‌جاست كه دين بايد دخالت كند و نوع و درجه تأثيرى را كه اين فعل مى‌تواند در كمال نهايى ما داشته باشد بيان

‌﴿ صفحه 48 ﴾

نمايد. پس دين و اسلام، طبق آن‌چه كه طرفداران نظريه دين اقلّى، مى‌گويند تنها به آخرت نپرداخته بلكه در كسب و تجارت، رهن و اجاره، ازدواج و طلاق، خوردنى و آشاميدنى، مسكن و لباس، تفريح و سرگرمى، و... هم وارد شده و دستورات متعدّدى بيان كرده است. بلكه بالاتر، حتى در تعيين سال و ماه هم تكليف ما را روشن كرده و ما را به خودمان وانگذاشته است. فرض كنيد كسى قرارى گذاشته كه يك سال خانه‌اى را اجاره كند. سؤال مى‌شود يك سال چند ماه است، چند روز است؟ آيا كسى مى‌تواند بگويد كه سال نوزده ماه است و هرماهى هم نوزده روز (مجموعاً 361 روز) يا اين‌كه قرآن و اسلام در اين زمينه نظرى دارد؟ پاسخ اين است:

اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَاللَّهِ اِثنَا عَشَرَ شَهْرَاً فِى كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالاَرْضَ مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّم(1)

همانا تعداد ماه‌ها در نزد خداوند دوازده ماه در كتاب خداوند در روزى كه آسمان‌ها و زمين را خلق كرد تعيين شده كه چهار ماه آن از ماههاى حرام است. دين استوار و درست اين است.

‌‌ قرآن و اسلام راجع به هلال ماه در آسمان و فايده آن براى مسلمانان هم پيام دارد:

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ.(2)

از تو در مورد هلال‌هاى ماه سؤال مى‌كنند بگو با آن اوقات مردم و زمان حج تعيين مى‌شود.

‌‌ اين ماهى كه به اشكال (هلال‌هاى) مختلف در آسمان ديده مى‌شود براى روشن شدن مسائل عبادى و حقوقى مردم مفيد است كه هم در

1. توبه(9)، 36.

2. بقره(2)، 189.

‌﴿ صفحه 49 ﴾

مورد نماز و روزه و حجّشان آن را ملاك قرار دهند و هم در مورد كارهاى حقوقى اشان كه مثلا گفته‌اند اين مبلغ را دوماهه به تو قرض مى‌دهم يا اين مغازه را نُه ماهه اجاره مى‌كنم.

‌‌ اكنون انسان‌هاى عاقل و منصف قضاوت كنند كه آيا دينى كه از نماز و روزه و حجّ و طهارت و نجاست گرفته تا خريد و فروش، رهن و اجاره، ازدواج و طلاق، روابط زن و شوهر، روابط فرزند با پدر و مادر، جنگ و صلح، روابط با ساير ملل و تا خوردن و آشاميدن، لباس پوشيدن و زينت كردن، خانه ساختن و تفريح كردن و حتى تعيين ماه‌هاى سال سخن گفته و دخالت كرده، دين اقلّى است يا دين اكثرى؟ چنين دينى سياسى است يا غير سياسى؟ در امور اجتماعى و مربوط به اداره جامعه دخالت كرده يا تنها به امور فردى و عبادى پرداخته است؟ آيا هيچ انسان عاقلى مى‌تواند بپذيرد كه خوردن گوشت خوك و يا مشروبات الكلى در سعادت و شقاوت انسان اثر دارد و بنابراين دين بايد به آن بپردازد امّا نوع حكومت و اداره امور جامعه هيچ تأثيرى در اين زمينه ندارد و اسلام درباره آن و ابعاد ارزشى آن نظرى مثبت يا منفى ندارد؟ مثلا حكومت يزيد با حكومت اميرالمؤمنين (عليه السلام) هيچ تفاوتى ندارد و اسلام هيچ نظرى درباره آنها ندارد و مى‌گويد اين‌ها صرفاً دو روش هستند؛ او آن گونه مى‌پسنديد و رفتار مى‌كرد و ديگرى هم گونه‌اى ديگر را مى‌پسنديد و رفتار مى‌كرد و اين ربطى به دين ندارد. نحوه حكومت على و نحوه حكومت يزيد نه در سعادت و شقاوت خودشان و نه در سعادت و شقاوت جامعه‌اى كه بر آن حكومت مى‌كردند، نه در كمال و انحطاط خودشان و نه در كمال و انحطاط اجتماعشان هيچ تأثيرى ندارد و اين مسئله در حيطه امور مربوط به دنياست و من كه دين هستم كارم فقط آخرت و بيان بهشت و جهنّم

‌﴿ صفحه 50 ﴾

آدميان است؟! و يا در همين زمان كنونى آيا دين مى‌گويد آن حكومت‌هايى كه بچّه‌هاى بى‌گناه را كه در هيچ مكتب و مرامى گناهى ندارند سر مى‌برند يا زنده زير خاك مى‌كنند و يا بر سر آنها بمب مى‌ريزند و آنان را نابود مى‌كنند با آن حكومت‌هايى كه با تمام وجودشان در خدمت محرومان و مستضعفان و ستم ديدگان هستند، در نظر من مساوى‌اند و اين دو شكل حكومت هيچ تأثيرى در بهشت و جهنّم آنها ندارد؟! پاسخ دشوار نيست؛ اندكى خردورزى كافى است:

اِنَّ شَرَّالدَّوَابِّ عِنْدَاللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ.(1)

همانا بدترين جنبندگان در نزد خداوند كرها و لال‌ها هستند؛ كسانى كه عقل خود را به كار نمى‌گيرند.

1. انفال(8)، 22.

منبع: <http://www.mesbahyazdi.ir/node/2342>

http://www.mesbahyazdi.ir/sites/default/files/logo.gif

*پایگاه اطلاع رسانی آثار حضرت آیت الله مصباح یزدي(دام ظله)* ([http://www.mesbahyazdi.ir](http://www.mesbahyazdi.ir/))

[صفحه اصلي](http://www.mesbahyazdi.ir/) > [آثار نوشتاري](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3247) > [کتاب ها](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3030) > [نگاهي گذرا به نظريه ولايت فقيه](http://www.mesbahyazdi.ir/node/2339) > فصل سوم: نقش مردم در حكومت اسلامى

فصل سوم: نقش مردم در حكومت اسلامى

‌﴿ صفحه 51 ﴾

‌‌

فصل سوم

نقش مردم در حكومت اسلامى

‌يك سؤال مهم و اساسى در فلسفه سياست اين است كه چه كسى حق دارد بر مسند حكومت قرار بگيرد و اداره امور يك جامعه را در دست داشته باشد. به عبارت ديگر، ملاك اين‌كه فرد يا گروهى حق امر و نهى كردن در امور اجتماعى داشته باشد و مردم ملزم به اطاعت باشند چيست؟ اين بحثى است كه ما از آن با عنوان «مشروعيت» تعبير مى‌كنيم. همان طور كه در بحث پيش‌فرضهاى نظريه ولايت فقيه متذكّر شديم از نظر تفكّر اسلامى حق حاكميت و حكومت ذاتاً و اصالتاً از آن خداى متعال است و هيچ فرد يا گروهى از چنين حقّى برخوردار نيست مگر اين‌كه دليلى در دست باشد كه خداوند چنين حقّى را به او داده است. بر طبق دلايلى كه داريم معتقديم خداوند اين حق را به پيامبر گرامى اسلام(صلى الله عليه وآله) و دوازده امام معصوم پس از آن حضرت و به فقيه جامع‌الشرايط در زمان غيبت امام زمان(عليه السلام) نيز داده است. امّا آيا در مكتب اسلام اين حق به همه افراد جامعه نيز داده شده است؟ در پاسخ به اين سؤال است كه بحث «مشروعيت و مقبوليت» و «نقش مردم در حكومت اسلامى و نظام ولايت فقيه» مطرح مى‌شود. به لحاظ اهميت خاصّ اين بحث در اين‌جا به تفصيل به آن مى‌پردازيم.

‌﴿ صفحه 52 ﴾

معناى مشروعيت

هم چنان كه اشاره كرديم منظور ما از مشروعيت در اين‌جا «حقّانيّت» است؛ اين‌كه آيا كسى كه قدرت حكومت را در دست گرفته و تصّدى اين پست را عهده‌دار گرديده آيا حق داشته در اين مقام بنشيند يا خير؟ يعنى صرف نظر از اين‌كه از نظر شخصيت حقيقى و رفتار فردى انسان شايسته و صالح و عادلى است يا نه، آيا به لحاظ شخصيت حقوقى داراى ملاك و اعتبار لازم براى حاكميت و حكومت هست؟ و نيز با صرف نظر از اين‌كه قوانينى را كه وضع و اجرا مى‌كند قوانينى خوب و عادلانه و بر اساس مصالح عمومى جامعه‌اند يا نه، آيا اصولا اين شخص حق داشته كه عامل اجرا و پياده كردن اين قوانين باشد؟

‌‌ با توضيح بالا معلوم شد گر چه از نظر لغوى، كلمه مشروعيت به ريشه «شرع» باز مى‌گردد و از آن مشتق شده است امّا از آن‌جا كه اين واژه در مقابل كلمه انگليسى «Legitimacy» و معادل آن قرار داده شده كه به معناى قانونى و برحق بودن است، بنابراين اختصاصى به شرع و شريعت، و دين و دين داران ندارد كه اين پرسش فقط براى آنان باشد بلكه درباره هر حاكمى و هر حكومتى چنين سؤالى مطرح است و همه مكاتب فلسفه سياست و انديشمندان اين حوزه در برابر چنين پرسشى قرار دارند.

‌‌ همچنين معلوم شد كه تفسير مشروعيت به «خوب بودن و موافق مصلحت بودن قانون»، آن چنان كه افلاطون و ارسطو و برخى ديگر گفته‌اند، به نظر ما صحيح نيست. زيرا در بحث مشروعيت، سؤال اين نيست كه آيا قانون خوب و كامل است و مصلحت جامعه را تأمين مى‌كند يا نه، بلكه بحث بر سر مجرى قانون است كه آيا به چه مجوّزى «او» حق

‌﴿ صفحه 53 ﴾

اجرا دارد. و نيز بحث مشروعيت بر سر كيفيت و نحوه اجراى قانون نيست كه آيا فرضاً اين قانون خوب و بى‌نقص آيا در مقام اجرا هم خوب و بى‌نقص اجرا مى‌شود يا اين‌كه مجريان، شايستگى و توان لازم براى تحقّق و اجراى آن را ندارند. بلكه بر فرض كه هم قانون و هم اجراى آن كاملا خوب و بى‌عيب و نقص باشد، بحث در خودِ مجرى و مجريان است كه بر اساس چه ضابطه‌اى بر اين مسند تكيه زده‌اند.

‌‌ مفهوم مقابل مشروعيت در اين‌جا مفهوم «غصب» است و منظور از حكومت نامشروع بر اساس اين اصطلاح، حكومت غاصب است. بنابر اين، بر اساس تعريفى كه ما از مشروعيت ارائه داديم فرض دارد كه حكومتى در عين حال كه رفتارش خوب و عادلانه است اما غاصب و نامشروع باشد.

‌

مقبوليت

منظور از مقبوليت، «پذيرش مردمى » است. اگر مردم به فرد يا گروهى براى حكومت تمايل نشان دهند و خواستار اِعمال حاكميت از طرف آن فرد يا گروه باشند و در نتيجه حكومتى بر اساس خواست و اراده مردم تشكيل گردد گفته مى‌شود آن حكومت داراى مقبوليت است و در غير اين صورت از مقبوليت برخوردار نيست. به عبارت ديگر، حاكمان و حكومت‌ها را مى‌توان به دو دسته كلى تقسيم كرد: الف ـ حاكمان و حكومت‌هايى كه مردم و افراد يك جامعه از روى رضا و رغبت تن به حاكميت و اِعمال سلطه آنها مى‌دهند؛ ب ـ حاكمان و حكومت‌هايى كه مردم و افراد يك جامعه از روى اجبار و اكراه از آنان اطاعت مى‌كنند؛ ويژگى ِ مقبوليت اختصاص به دسته اول دارد.

‌﴿ صفحه 54 ﴾

رابطه مشروعيت با مقبوليت

تعيين رابطه مشروعيت با مقبوليت بستگى به ضابطه‌اى دارد كه براى مشروعيت قايل مى‌شويم. بديهى است كه اگر ملاك مشروعيت يك حكومت را «پذيرش مردمى» آن بدانيم و اين‌كه افراد يك جامعه بر اساس رضا و رغبت حاكميت آن را گردن نهاده باشند، در اين صورت مشروعيت و مقبوليت پيوسته با هم خواهند بود و هر حكومت مشروعى از مقبوليت نيز برخوردار خواهد بود و به عكس، هر حكومت مقبولى مشروع نيز خواهد بود. و از آن طرف نيز اين‌كه حكومتى مشروع باشد امّا مقبوليت مردمى نداشته باشد و يا اين‌كه على رغم برخوردار بودن از مقبوليت مردمى، مشروعيت نداشته باشد فرض نخواهد داشت.

‌‌ امّا اگر ملاك مشروعيت را امر ديگرى غير از «پذيرش مردمى» قرار دهيم آن گاه امكان انفكاك مشروعيت از مقبوليت وجود خواهد داشت و ممكن است حاكمان و حكومت‌هايى را پيدا و يا فرض كرد كه گرچه مشروعيت دارند امّامردم به آنها اقبالى ندارند و يا به عكس، مى‌توان حاكمان و حكومت‌هايى را يافت كه على رغم تمايل مردم به آنان و برخوردارى از محبوبيت مردمى، مشروعيت نداشته و از انواع غاصبانه حكومت محسوب گردند.

‌‌ بنابراين سؤال اصلى ما همين است كه «ملاك مشروعيت در اسلام چيست؟» اگر پاسخ اين سؤال روشن شود جايگاه مقبوليت و نقش مردم در حكومت اسلامى و نظام ولايت فقيه تبيين واضح‌ترى خواهد يافت. اين مسئله را در بحثى تحت عنوان «نقش مردم در حكومت اسلامى» پى مى‌گيريم.

‌﴿ صفحه 55 ﴾

نقش مردم در حكومت اسلامى

منظور از اين‌كه «نقش مردم در حكومت اسلامى چيست؟» ممكن است يك سؤال تاريخى باشد؛ يعنى محقّقى بخواهد بررسى كند در طول تاريخ اسلام و از پيدايش اولين حكومت اسلامى در مدينه توسّط پيامبر اسلام(صلى الله عليه وآله) تاكنون، حكومت‌ها در جوامع اسلامى چگونه بوجود آمده‌اند و مردم عملا تا چه اندازه در ايجاد آنها و تقويت قدرت و گسترش حاكميت آنها تأثير داشته‌اند. در اين‌جا ما در صدد بررسى اين پرسش از اين زاويه نيستيم بلكه مقصود فعلى ما بررسى تئوريك مسئله و بيان نظر اسلام در اين زمينه است. با توجه به توضيحاتى كه پيرامون مشروعيت و مقبوليت داديم اين سؤال نيز خود به دو سؤال ديگر قابل تحليل است: يكى اين‌كه مردم چه نقشى در مشروعيت حكومت دارند كه اگر آن را ايفا نكنند حكومت، قانونى و مشروع و بر حق نخواهد بود و ديگر اين‌كه مردم چه نقشى در تحقق و به جريان افتادن دستگاه حكومت اسلامى دارند؛ يعنى بعد از آن كه حكومت بر حق و قانونى و مشروع مشخّص شد آيا اين حكومت بايد با قوه قهريه خودش را بر مردم تحميل كند يا اين‌كه در مقام پياده شدن تئورى و استقرار حكومت اسلامى مردم بايد خودشان موافق باشند و اين تئورى را بپذيرند و از سر اختيار حكومت اسلامى را انتخاب كنند و به آن تن در دهند؟ بنابراين بطور خلاصه دو سؤال مطرح است: 1ـ نقش مردم در مشروعيت حكومت اسلامى چيست؟ 2ـ نقش مردم در تحقّق حكومت اسلامى و حاكميت يافتن آن چيست؟

‌‌ براى پاسخ دادن به اين دو سؤال مى‌توانيم تاريخ اسلام را حداقل به سه دوره تقسيم كنيم. يكى زمان خود پيامبر اسلام(صلى الله عليه وآله)، دوم زمان ائمه معصومين(عليهم السلام) و حضور امام معصوم(عليه السلام) در ميان مردم، و سوم در زمانى

‌﴿ صفحه 56 ﴾

مثل زمان ما كه امام معصوم(عليه السلام) در ميان مردم و جامعه نيست.

‌‌ امّا نسبت به زمان حضور پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) ظاهراً بين مسلمانان هيچ اختلافى نيست كه مشروعيت حكومت آن حضرت هيچ ارتباطى با نظر و خواست مردم نداشته است بلكه مشروعيت آن صرفاً از طرف خداوند متعال بوده و خداوند شخصاً و بدون آن كه نظر مردم و تمايل آنها را خواسته باشد همان گونه كه آن حضرت را به پيامبرى برگزيد حق حكومت را نيز به ايشان عطا فرموده است. چه مردم بپذيرند و چه نپذيرند، حاكم بر حق و قانونى، شخص رسول خدا(صلى الله عليه وآله) بوده است و اگر هم مردم حكومت ايشان را نمى‌پذيرفتند تنها اين بود كه آن حكومت تحقّق پيدا نمى‌كرد نه اين‌كه مشروعيت پيامبر براى حكومت و حق حاكميتى كه خداوند به آن حضرت داده بود نيز از بين مى‌رفت و باصطلاح، خداوند حكم رياست حكومت و حاكميتى را كه علاوه بر پيغمبرى براى پيامبر اسلام(صلى الله عليه وآله)صادر كرده بود بخاطر عدم قبول و پذيرش مردم پس مى‌گرفت و لغو مى‌كرد. يعنى پيامبر اكرم دو منصب جداگانه از طرف خداوند داشت: يكى منصب پيامبرى و ديگرى منصب حكومت؛ و همان طور كه اگر مردم پيامبرى آن حضرت را نمى‌پذيرفتند و انكار مى‌كردند اين باعث نمى‌شد كه خداوند، پيامبرى پيامبر را لغو كند و آن حضرت ديگر پيامبر نباشد، در مورد منصب حكومت آن حضرت نيز مسئله به همين صورت است.

‌‌ همچنين در مورد اين‌كه مردم چه نقشى در حكومت رسول خدا داشتند، باز هم ظاهراً جاى هيچ ترديد و اختلافى نيست كه مردم نقش اساسى را در تحقّق حكومت داشتند. يعنى پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله)حكومتش را با استفاده از هيچ نيروى قاهره‌اى بر مردم تحميل نكرد بلكه عامل اصلى

‌﴿ صفحه 57 ﴾

خود مردم بودند كه ايمان آوردند و با رضا و رغبت، حكومت آن حضرت را كه از طرف خداوند تشريع شده بود و حق حاكميتى را كه خداوند به آن حضرت داده بود پذيرفتند و به نشانه تسليم و پذيرش آن، با پيامبر بيعت كردند و با نثار جان و مال خود آن حضرت را همراهى كرده و پايه‌هاى حاكميت ايشان را استقرار بخشيده و حكومتش را محقق ساختند. بنابراين، نقش مردم در مشروعيت حكومت پيامبر صفر بود ولى در تحقّق و استقرار آن صد در صد بود و تمام تأثير مربوط به كمك مردم بود. البته امدادهاى غيبى و عنايات الهى نيز در اين زمينه جاى خود را دارد و منكر آن نيستيم امّا منظور اين است كه هيچ تحميل و زورى در كار نبود و آن‌چه موجب تحقّق و استقرار حكومت آن حضرت شد پذيرش مردم و تمايل و رغبت خود آنان نسبت به حكومت و حاكميت پيامبر بود. مسلمان‌هايى كه جامعه اسلامى را تشكيل مى‌دادند درباره حكومت پيامبر هيچ اكراه و اجبارى نداشتند مگر بعضى گروهك‌هاى منافقى كه در آن جامعه بودند و قلباً به حكومت ايشان راضى نبودند ولى چون در اقلّيّت قليلى بودند هيچ اظهار وجودى هم نمى‌توانستند بكنند و عملا و علناً مخالفتى نشان نمى‌دادند.

‌‌ به هر حال نسبت به زمان پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) به نظر مى‌رسد مسئله روشن است و بحثى ندارد.

‌‌ سؤال بعد درباره اين است كه بعد از رسول‌الله (صلى الله عليه وآله) مشروعيت حكومت اسلامى به چيست؟ در اين‌جا بين گروه‌هاى مسلمانان اختلاف نظر وجود دارد و اساسى‌ترين اختلاف نظر بين شيعه و برادران اهل سنّت در مورد همين مسئله است كه ذيلا به توضيح آن مى‌پردازيم.

‌﴿ صفحه 58 ﴾

مبناى مشروعيت حكومت بعد از پيامبر اسلام بر اساس نظر اهل سنّت

برادران اهل سنّت معتقدند گر چه در مورد شخص پيامبر اسلام(صلى الله عليه وآله)مبناى مشروعيت عبارت است از «نصب مستقيم از طرف خداوند» امّا بعد از پيامبر مبناى مشروعيت تغيير مى‌يابد. معمولا سه مبنا ذكر مى‌شود: 1‌‌اجماع امّت؛ 2ـ نصب از جانب خليفه قبل؛ 3ـ تعيين اهل حل و عقد.

‌‌ در مورد اجماع امّت، مثلا معتقدند كه مبناى مشروعيت خليفه اول، ابوبكر، همين بوده است كه مردم جمع شدند و ايشان را براى خلافت انتخاب كرده و قبول نمودند و به همين دليل حكومت او مشروع بود.

‌‌ در مورد خليفه دوم، معتقدند كه مبناى مشروعيت حكومت ايشان نصب خليفه قبل است. يعنى ابوبكر او را براى خلافت بعد از خود انتخاب كرد و به همين دليل حكومت عمر هم مشروع بوده است.

‌‌ منظور از تعيين اهل و حل عقد اين است كه يك عدّه از بزرگان قوم و از كسانى كه در مسئله خلافت صاحب نظر هستند و باصطلاح از رجال سياسى محسوب مى‌شوند دور هم جمع شوند و با مشورت يكديگر فردى را براى خلافت انتخاب كنند. گفته مى‌شود مشروعيت حكومت عثمان بر همين مبنا بوده است. يعنى نتيجه آن شوراى شش نفره كه اعضاى آن را عمر تعيين كرده بود به خلافت عثمان منجر شد و حكومت او به اين دليل مشروع بوده است. در مورد آيه شريفه «اَطِيعُوا اللَّهَ وَ اَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ»(1) برادران اهل سنّت معتقدند منظور از «اولى‌الامر» شخص يا اشخاص خاصّى نيستند بلكه مراد از آن همان معناى لغوى آن، يعنى صاحبان امر و فرمان، است كه همان حاكمان و سلاطين و پادشاهان و يا باصطلاح امروز، رؤساى جمهور هستند. حتى

1. نساء(4)، 59.

‌﴿ صفحه 59 ﴾

برخى از بزرگان اهل سنّت در كتاب خود تصريح كرده‌اند كه اگر كسى بر عليه خليفه و والى وقت شورش كرد و وارد جنگ شد چون بر عليه خليفه حق قيام كرده جنگ با او و قتلش واجب است امّا اگر او توانست در جنگ پيروز شود و خليفه وقت را كنار زد و بر مسند خلافت نشست و مسلّط گرديد اطاعتش واجب مى‌شود چون «اولى‌الامر» بر او صدق مى‌كند و طبق آيه قرآن بايد از او اطاعت كرد.(1) البته اين نظر را در واقع مى‌توان مبناى چهارمى از علماى اهل سنّت دانست كه بر اساس آن، ملاك مشروعيت اين است كه كسى عملا در رأس حكومت قرار گرفته و زمام امور را بدست بگيرد و تفاوتى نمى‌كند اين امر از چه طريقى برايش حاصل شده باشد و حتى اگر با جنگ و خون‌ريزى و آدم كشى و جنايت هم غلبه پيدا كرده باشد اطاعت او واجب و خروج بر او حرام است.

‌‌ به هر حال نظر برادران اهل سنّت در مورد مشروعيت حكومت‌ها بعد از پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) همين بود كه توضيح داديم كه عمده آن سه مبناى انتخاب مستقيم از طرف مردم، نصب از جانب خليفه قبل، و تعيين اهل حلّ و عقد بودند.

‌

نظر شيعه در باره مبناى مشروعيت حاكمان و حكومت‌ها بعد از پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله)

براى بيان نظر شيعه در مورد مبناى مشروعيت حاكمان و حكومت‌ها بعد از پيامبر اسلام(صلى الله عليه وآله) بهتر است دو دوره قايل شويم:

1. مبناى اين سخن نظريه «استيلا» است كه يكى از نظرياتى است كه در باب حكومت و سياست، از جانب برخى علماى اهل سنّت نظير امام شافعى، غزالى، مارودى، ابن‌تيميه و ديگران به آن اشاره شده است. مثلا از امام شافعى نقل شده كه «مَنْ وَلَّى الْخلافَةَ فَاجْتَمَعَ عَلَيْهِ النّاسُ وَ رَضُوا بِهِ فَهُوَ خَليفَةٌ وَ مَنْ غَلَبَهُمْ بِالسَّيْفِ حَتّى صارَ خَليفَةً فَهُوَ خَليفَةٌ». براى مطالعه بيشتر مراجعه كنيد به: ابوزهره، محمد [بى‌تا]؛ تاريخ المذاهب الاسلاميه و العقائد و تاريخ المذاهب الفقهيه؛ الجزء الاول.

‌﴿ صفحه 60 ﴾

‌‌ الفـ دوران حضور امام معصوم(عليه السلام): اين دوره از سال يازدهم هجرت تا سال 260 هجرى و يا به تعبيرى تا سال 329 هجرى(1) را شامل مى‌شود. در اين دوره هم مثل زمان خود پيامبر(صلى الله عليه وآله) باز بين شيعيان اختلاف و ترديدى وجود ندارد كه مشروعيت حاكم و حكومت به نصب از طرف خداوند است و خداوند دوازده نفر را تعيين و نصب فرموده و به پيامبرش دستور داده كه آنها را به مردم معّرفى كند. بر اساس اعتقاد شيعه، مقصود از «اولى‌الامر» در آيه «اَطِيعُواللّهَ وَ اَطِيُعواالرَّسُولَ وَ اُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ» همه حاكمان و صاحبان امر و فرمان نيستند بلكه افراد خاص و مشخصّى منظور هستند. دليل شيعه براين امر روايات معتبرى است كه از رسول خدا(صلى الله عليه وآله)در اين زمينه وارد شده است كه وقتى اين آيه نازل شد اصحاب آمدند و از آن حضرت در مورد «اولى‌الامر» سؤال كردند. مثلا يكى از آنها صحابى معروف پيامبر، جابر بن عبدالله انصارى است كه نزد پيامبر آمد و عرض كرد اى رسول خدا معناى «اَطِيعُواللّه» را فهميديم، معناى «اَطِيُعواالرَّسُول» را هم فهميديم امّا معناى «اُولِى الْاَمْرِ مِنْكُم» را نمى‌دانيم. حضرت فرمودند «اولى‌الامر» دوازده نفر از اوصيا و جانشينان من هستند كه اولشان على است و بعد هم اسم همه ائمه را خود پيامبر براى مردم بيان كرد و شبيه اين روايت حتى در بعضى از كتابهاى برادران اهل تسنّن نيز وجود دارد.(2)به هر حال به نظر شيعه مقصود از «اولى‌الامر» اين دوازده نفر هستند كه ويژگى مهّم همه آنها اين است كه «معصوم» هستند و آنها را نه پيامبر بلكه

1. بسته به اين كه دوران غيبت صغراى امام زمان(عليه السلام) را، كه آن حضرت از طريق نوّاب خاص با مردم رابطه داشتند، در اين دوره داخل كنيم يا آن را به حساب نياوريم.

2. ر. ك. به: سلطان الواعظين شيرازى، شبهاى پيشاور در دفاع از حريم تشيّع، ص.ص 997 ـ 975.

‌﴿ صفحه 61 ﴾

خود خداوند متعال براى خلافت و حكومت بعد از پيامبر نصب فرموده و پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) هيچ نقشى در نصب آنها نداشته بلكه تنها وظيفه و نقش آن حضرت در اين زمينه، ابلاغ و رساندن دستور خداوند به مردم بوده است:

يَا اَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَاِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَه(1)

اى پيامبر ابلاغ كن آن چه را كه از جانب پروردگارت بر تو نازل گشته است و اگر اين كار را انجام ندهى پس امر رسالت او را ادا نكرده‌اى.

‌‌ اين آيه كه به اعتقاد شيعه در روز غدير خم و در مورد امر ابلاغ خلافت حضرت على(عليه السلام) نازل شده، به روشنى دلالت دارد بر اين‌كه خلافت و جانشينى على(عليه السلام) بعد از پيامبر به دستور و جعل خود خداوند بوده و پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله)در اين زمينه تنها نقش واسطه را داشته كه اين امر و فرمان خداوند را به مردم برساند. در مورد يازده امام ديگر نيز مسئله به همين صورت است. بنابراين همان مبنايى كه موجب مشروعيت حكومت و حاكميت پيامبر شد، يعنى نصب از طرف خداوند، مبناى مشروعيت امامان معصوم(عليهم السلام) نيز بوده است و همان طور كه در مورد پيامبر گفتيم كه نقش مردم در مشروعيت حكومت آن حضرت صفر بوده و پذيرش و عدم پذيرش آنان در مشروعيت پيامبر هيچ تأثيرى نداشت، در مورد امامان معصوم(عليهم السلام)نيز مطلب همين است و هيچ تفاوتى نمى‌كند. در مورد پيامبر گفتيم كه آن حضرت از جانب خداوند دو حكم و دو منصب داشت يكى حكم و منصب پيامبرى و يكى هم حكم و منصب حكومت؛ و همان طور كه اگر مردم پيامبرى آن حضرت را نمى‌پذيرفتند اين باعث نمى‌شد كه آن حضرت ديگر پيامبر نباشد و خداوند حكم پيامبرى آن حضرت را لغو

1. مائده(5)، 67.

‌﴿ صفحه 62 ﴾

كند، عدم پذيرش حكومت و حاكميت پيامبر از جانب مردم نيز باعث اين نمى‌گشت كه خداوند حكم حاكميت پيامبر را ملغى بداند بلكه از نظر خداوند همچنان حاكم بر حق و مشروع، شخص پيامبر بود.

‌‌ اكنون در مورد امامان معصوم نيز مى‌گوييم چون مبناى مشروعيت آنان از نظر شيعه، نصب از جانب خداوند است بنابراين گر چه مردم از آنان حمايت نكنند و حاكميت آنان را نپذيرند امّا از نظر خداوند، حق حاكميت آنان همچنان پا بر جا و محفوظ است و ايشان حاكم بر حق هستند و با وجود آنان در بين مردم، حاكميت ديگران مشروع و قانونى و بر حق نيست. و باز همان گونه كه در مورد پيامبر گفتيم نقش مردم در تحقّق و استقرار حاكميت و حكومت آن حضرت صد در صد بوده و آن حضرت براى تأسيس و استقرار حكومت خود از هيچ قدرت قاهره‌اى استفاده نكرده بلكه عامل اصلى و اساسى، پذيرش و قبول خود مردم و مسلمان‌ها بوده است، در مورد امامان معصوم نيز همين گونه است كه نقش مردم در تحقّق و استقرار حاكميت و حكومت آنان صد در صد است و آنان براى رسيدن به حق مشروع و قانونى خود به زور و جبر متوسّل نمى‌شوند بلكه اگر خود مردم آمدند و پذيرفتند، تصّدى امر حكومت را عهده‌دار مى‌شوند.

‌‌ با چنين ديدگاهى، به نظر ما مدّت 25 سالى كه بعد از رحلت پيامبر گرامى اسلام، حضرت على(عليه السلام) از حكومت بركنار ماند و ديگران در رأس حكومت قرار داشتند مشروعيت آن حضرت همچنان در جاى خود محفوظ بود و ايشان حق حاكميت و حكومت داشتند امّا به دليل عدم پذيرش مردم و جامعه، حكومت و حاكميت ايشان تحقق و استقرار نيافت.

‌﴿ صفحه 63 ﴾

تا آن‌گاه كه خود مردم تمكين كردند و به خلافت و حكومت آن حضرت تمايل نشان دادند:

لَوْلاَ حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الحُجَةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ... لاَلَقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا(1)

اگر نبود حضور مردم و اين كه بواسطه وجود يارى كننده حجت بر من تمام گرديده... رشته كار حكومت را به حال خود رها مى‌كردم.

‌‌ بنابراين از نظر شيعه بين نقش مردم در مشروعيت و نيز نقش مردم در تحقق و استقرار حكومت پيامبر و امامان معصوم(عليهم السلام) هيچ تفاوتى وجود ندارد و در هردو مورد (مشروعيت و تحقّق) كاملا نظير يكديگر هستند.

‌‌ البته اخيراً برخى از نويسندگان شيعى مذهب اظهار كرده‌اند كه پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) در روز غدير حضرت على(عليه السلام) را فقط به عنوان كانديدا معرّفى كرد كه اگر مردم خودشان هم مايلند آن حضرت را بعد از پيامبر به حكومت انتخاب كنند كه البته تاريخ نشان داد كه مردم به حكومت ايشان مايل نبودند. بنابراين ملاك مشروعيت حكومت بعد از پيامبر همان پذيرش مردمى و مقبوليت است.

‌‌ امّا با توجه به صراحت آيه «يَا اَيُّهَاالرَّسُولُ بَلِّغْ...» و نيز رواياتى كه در تفسير آيه «اَطِيعُواللَّهَ وَ اَطِيعُوالرَّسُولَ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ» و نيز فرمايشات پيامبر در روز غدير و همچنين ادّله فراوان و قطعى ديگرى كه در دست داريم اين نظر اخير را كاملا نادرست مى‌دانيم و به بطلان آن يقين كامل داريم.

بـ دوران غيبت و عدم حضور امام معصوم(عليه السلام): اگر نگوييم اتّفاق و اجماع فقهاى شيعه اما قطعاً مى‌توان گفت اكثريت قريب به اتّفاق فقهاى شيعه نظرشان براين است كه در زمان غيبت امام معصوم هم، مانند زمان پيامبر و

1. نهج‌البلاغه فيض‌الاسلام، خ 3.

‌﴿ صفحه 64 ﴾

زمان حضور امام معصوم(عليه السلام) مشروعيت حكومت از طرف خداست ولى تحقّق عينى و استقرار آن با پذيرش مردمى و اقبال جامعه به آن است.

‌‌ اگر يكى، دو نفر از فقهاى معاصر را استثنا كنيم بقيّه فقهاى شيعه معتقدند كه در زمان غيبت، حاكم شرع عبارت از فقيه جامع‌الشرايط است كه بر اساس توقيع شريفى كه از ناحيه مبارك امام زمان(عليه السلام) به ما رسيده و نيز ساير ادلّه‌اى كه در اين زمينه وجود دارد، به نصب عام براى حكومت نصب شده است. كسانى از فقها كه رأى و نظر آنها در دسترس است بر اين مطلب متفقند. البته يكى دوتن از فقهاى معاصر، آن هم بصورت يك احتمال، مطرح كرده‌اند كه شايد بتوان گفت مشروعيت حكومت در زمان غيبت از طرف مردم است؛ يعنى آن‌چه به حكومت فقيه قانونيت مى‌بخشد و به او حق حاكميت مى‌دهد اين است كه مردم به او رأى مى‌دهند و او را انتخاب مى‌كنند و اگر رأى ندادند اصلا حكومتش مشروع نيست و نه تنها تحقّق و استقرار حكومت فقيه بلكه مشروعيت آن نيز ناشى از مقبوليت مردمى و بيعت آنها با فقيه است.

‌‌ بايد توجه داشت اين‌كه در نظريه مشهور بلكه اكثر قريب به اتفاق فقها گفته مى‌شود فقيه به نصب عام از طرف امام زمان(عليه السلام) در زمان غيبت حق حكومت دارد منظور اين است كه آن حضرت شخص خاصّى و فقيه خاصّى را معيّن نكرده‌اند بلكه مجموعه‌اى از اوصاف كلّى را بيان فرموده‌اند كه در هر فقيهى يافت شود او براى حكومت صلاحيت دارد. امّا اگر در زمانى مثل زمان ما و خيلى زمان‌هاى ديگر اين‌گونه بود كه ده‌ها و صدها فقيه داشتيم و بر اساس نصب عام، هر يك از آنها كه حكومت را در دست بگيرد قانونى و مشروع خواهد بود چه بايد كرد؟ زيرا بديهى است كه يك حكومت عملا نمى‌تواند ده‌ها و صدها رئيس در عرض هم

‌﴿ صفحه 65 ﴾

داشته باشد كه هر كدام مستقلّاً رياست حكومت را بر عهده داشته باشد و روشن است كه چنين حكومتى به هرج و مرج منجر خواهد شد؛ پس حتماً بايد يكى از آنان انتخاب شود. امّا چه كسى و چه مرجعى بايد اين يك نفر را تعيين كند؟ در اين‌جا كسانى اظهار نظر كرده‌اند كه حق انتخاب و تعيين اين يك نفر با مردم است. يعنى در زمان غيبت، نقش مردم در حكومت بسيار بيش‌تر و پررنگ‌تر از زمان حضور امام معصوم(عليه السلام)است. در زمان حضور، مشروعيت امام معصوم از طرف خداست و تعيين شخص هم از جانب خداست و فقط تحقق و استقرار حكومت معصوم بستگى به قبول و پذيرش مردم دارد امّا در زمان غيبت، دو مرحله از مجموع اين سه مرحله، با انتخاب و رأى مردم است. يعنى مشروعيت فقيه از طرف خداست و ربطى به قبول يا عدم قبول مردم ندارد امّا هم تعيين شخص و مصداق آن و هم تحقّق و استقرار حكومتش بسته به رأى و انتخاب مردم است. بنابراين مى‌توان گفت در باب نقش مردم در حكومت اسلامى در زمان غيبت و نظام ولايت فقيه سه نظر وجود دارد:

‌‌ 1ـ نظرى كه معتقد است اصل تشريع حكومت و حاكميت فقيه از طرف خدا و امام زمان(عليه السلام) است؛ تعيين شخص و مصداق آن هم بايد به نوعى به امام زمان(عليه السلام) انتساب پيدا كند، امّا تحقّق عينى و استقرار حكومتش بستگى به قبول و پذيرش مردم دارد.

‌‌ 2ـ نظرى كه معتقد است اصل مشروعيت حكومت و حاكميت فقيه در زمان غيبت به نصب عام از طرف خدا و امام زمان (عليه السلام) است اما تعيين شخص آن و همچنين تحقّق و استقرار حكومتش بسته به رأى و انتخاب مردم است.

‌‌ 3ـ نظرى كه بصورت يك احتمال مطرح شده كه بگوييم در زمان

‌﴿ صفحه 66 ﴾

غيبت امام زمان(عليه السلام) حتى اصل مشروعيت فقيه و حكومتش نيز منوط به پذيرش و قبول مردم است.

‌‌ اكنون بايد تحقيق كنيم ببينيم كدام يك از اين سه نظر با مبانى اسلام مطابقت دارد. البته فراموش نكرده‌ايم كه در اين قسمت از بحث بدنبال بيان و تحقيق نظر شيعه و امامان شيعه هستيم. امّا مناسب است قبلا به نكته‌اى كه در ذيل مى‌آيد توجه كنيم.

‌

دو شرط لازم براى انجام اين تحقيق

براى انجام چنين تحقيقى بايد دو مطلب اساسى را در نظر داشته باشيم:

‌‌ الف ـ تحقيق بدون پيش‌داورى و تأثيرپذيرى از جوّ فكرى حاكم: دخالت پيش داورى‌ها و تأثيرپذيرى از جوّ غالب فكرى، خطرى است كه بر سر راه هر محقّق و هر تحقيقى وجود دارد. دخالت ناخواسته تمايلات محقّق در امر تحقيق مسئله‌اى است كه از نظر روان‌شناسى ثابت شده است. بسيار پيش آمده و مى‌آيد كه على رغم حضور علل و عوامل متعدّد در صحنه، محقّق نظرش تنها به عواملى جلب شده كه مؤيّد فرضيه او بوده‌اند و بطور ناخواسته از عوامل ديگر غفلت كرده و مورد توجه او قرار نگرفته‌اند. در علم فقه و در ميان فقها از اين پديده بنام «اجتهاد به رأى» ياد مى‌شود. اين مسئله بخصوص در تحقيقاتى كه بدنبال آنها بدست آوردن شهرت و محبوبيت و منزلت اجتماعى و يا به عكس، انزوا و دشمنى و محروميت‌هاى اجتماعى وجود داشته باشد بيش‌تر رخ مى‌نماياند.

‌‌ در عصر ما برخى چيزها نظير آزادى و دموكراسى (آزادى به همان مفهوم عامّ و مطلقش در فرهنگ غربى و نيز دموكراسى به همان معناى مصطلح در علوم سياسى و با همه مبانى فكرى‌اش) آن چنان مورد تقديس

‌﴿ صفحه 67 ﴾

و احترام قرار گرفته‌اند كه به محض اين‌كه كسى بخواهد گوشه چشمى به آنها بيندازد و كوچكترين انتقادى از آنها بنمايد آماج انواع حملات و انتقادها قرار گرفته و به انواع اتّهام‌ها متّهم مى‌شود و گاهى آنچنان مورد ترور شخصيت قرار مى‌گيرد كه به كلّى از اعتبار و حيثيت ساقط مى‌شود. بديهى است در جريان تحقيق در مورد امورى كه به نحوى با آزادى يا دموكراسى مربوط مى‌شوند احتمال فراوان دارد كه فرد محقّق با زمينه فكرى قبلى كه در مورد آثار و نتايج ترويج و تبليغ آزادى و دموكراسى و همچنين مخالف خوانى و انتقاد از آنها دارد دچار پيش داورى و دخالت عوامل ذهنى در جريان تحقيق شود. امروزه كه آزادى و دموكراسى در جوامع سكولار غربى بصورت الهه‌هاى قرن بيستم و بيست و يكم سر بر آورده‌اند و مقدس‌ترين بت‌هاى بشريت امروز به شمار مى‌روند هر كلامى در مخالفت با آنها مى‌تواند شخص را با مخاطرات مهمّى روبرو كند. امّا به ياد داشته باشيم كه محقق واقعى كسى است كه در كمال امانت، راستى و شجاعت، آن‌چه را كه حقيقتاً در جريان تحقيق به آن رسيده بيان نمايد و مسائل حاشيه‌اى تحقيق موجب انحراف تحليل‌هاى او از حقيقت نگردد.

‌‌ ب ـ استناد به قول و عمل پيشوايان دين؛ نه به قول و عمل مسلمانان: برخى تصوّر مى‌كنند براى بدست آوردن نظر اسلام در هر زمينه‌اى ما بايد به سراغ خود مسلمانان و جوامع اسلامى برويم و از آنان سؤال كنيم و هر چه آنان گفتند بگوييم نظر اسلام همان است و اگر احياناً اختلاف نظر داشتند بگوييم نظر اسلام همان نظر اكثريت است يا بگوييم اسلام در اين زمينه دو يا چند نظر دارد و جمله آن‌ها هم اسلام است و صحيح است.

‌‌ امّا حقيقت اين است كه اين روش، روشى ناصواب و خطاست و اگر چنين باشد كه ما بخواهيم براى بدست آوردن نظر يك دين در هر

‌﴿ صفحه 68 ﴾

زمينه‌اى به اعمال و افكار متدّينان به آن دين مراجعه كنيم بدون شك در موارد زيادى به خطا خواهيم رفت. مثال روشن آن در مورد مسيحيت است. ما معتقديم مسيحيت واقعى و آن‌چه كه به عنوان آيين مسيح از طرف خداوند بر جضرت عيسى(عليه السلام) نازل شده با آن‌چه كه امروز بنام مسيحيت معرفى مى‌شود و مسيحيان به آن اعتقاد دارند و عمل مى‌كنند تفاوت‌هاى كلّى و فاحش دارد و مسيحيت امروز مملوّ از تحريف‌هايى است كه در طول تاريخ به آن وارد شده است و اين اعتقاد، هم بر اساس حكم عقل و هم بر اساس تصريح قرآن در آيات متعدّد است. مثلا در سوره بقره مى‌فرمايد:

وَ اِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِى وَ اُمِّىَ اِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِى اَنْ اَقُولَ مَا لَيسَ لِى بِحَق(1)

و آن هنگام كه خداوند گفت اى عيسى بن مريم آيا تو به مردم گفتى كه من و مادرم، و نه خدا را، دو خداى خود قرار دهيد؟ (عيسى) گفت منزّهى تو؛ مرا نمى‌رسد كه آن چه را در مورد من حقيقت ندارد بگويم.

‌‌ اعتقاد به تثليت در مورد خداوند و اين‌كه حضرت عيسى پسر خداست چيزى است كه عقل سليم هم به هيچ روى آن را برنمى‌تابد در حالى كه از عقايد اصلى و اساسى مسيحيان است.

‌‌ در مورد اسلام هم اگر بخواهيم براى بدست آوردن نظر اسلام راجع به موضوع و مطلبى به قول و فعل خود مسلمانان يا اكثريت آنان اعتماد كنيم ممكن است به چنين لغزش‌هاى فاحشى دچار شويم. مثلا در مورد همين مسئله مورد بحث ما اكثريت قاطع مسلمانان، كه اهل سنّت و جماعت را تشكيل مى‌دهند، نظرشان بر اين است كه بعد از پيامبر اصولا

1. مائده(5)، 116.

‌﴿ صفحه 69 ﴾

امام معصومى وجود ندارد تا چه رسد به اين‌كه «دوازده» امام معصوم داشته باشيم. در حالى كه اعتقاد راسخ و يقينى ما شيعيان بر خلاف اين نظر است و اين گونه هم نيست كه هم نظر برادران اهل سنّت را نظر واقعى اسلام بدانيم و هم نظر خودمان را نظر اسلام، بدانيم بلكه معتقديم نظر واقعى و تنها نظر اسلام، مشروعيت حاكميت و حكومت دوازده امام معصوم بعد از پيامبر گرامى‌اسلام است.

‌‌ بنابراين، روش صحيح براى بدست آوردن نظر اسلام در يك زمينه نه مراجعه به خود مسلمانان بلكه مراجعه به پيشوايان واقعى دين و متن قرآن و كتابهايى است كه با اسناد و مدارك معتبر قول و فعل آنان را نقل كرده‌اند و اين مسئله بسيار مهمّى است كه در اين تحقيق و تحقيقات مشابه آن هرگز نبايد آن را فراموش كنيم.

‌

تحقيق‌ نظر ‌صحيح ‌در‌ مورد ‌نقش ‌مردم ‌در‌ حكومت ‌در ‌زمان‌ غيبت ‌امام‌معصوم(عليه السلام)

بعد از تذكّر اين دو نكته كه رعايت آنها در اين تحقيق ضرورى مى‌نمود اكنون زمان آن فرارسيده كه از ميان نظرات سه‌گانه‌اى كه در باب نقش مردم در حكومت در زمان غيبت امام معصوم(عليه السلام) مطرح شده نظر صحيح را بررسى كنيم.

‌‌ به اعتقاد ما نظر صحيح از ميان سه رأى مطرح شده در اين زمينه همان نظر اول است كه معتقد است اصل تشريع حكومت و حاكميت فقيه از طرف خداوند و امام زمان(عليه السلام) است و همچنين تعيين شخص آن هم بايد به نوعى به امام زمان(عليه السلام) و اجازه آن جضرت انتساب پيدا كند امّا تحقّق و استقرار حاكميت و حكومتش بستگى به قبول و پذيرش مردم دارد. دليل ما بر اين مدّعا اين است كه:

‌﴿ صفحه 70 ﴾

‌‌ ما بر اساس بينش اسلامى معتقديم كه علّت ايجاد همه هستى و جهان و از جمله انسان‌ها، خداوند است. اوست كه لباس وجود را بر اندام همه موجودات پوشانده و به آنها هستى بخشيده است و هر آن‌چه كه در آسمان‌ها و زمين است همه از آن خداوند است و او مالك حقيقى همه آنهاست:

فَاِنَّ لِلَّهِ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَ مَا فِى الْاَرْض(1)

پس هر آينه آن چه در آسمان‌ها و آن چه در زمين است از آن خداست.

‌‌ بر اساس تفكّر اسلامى، همه انسان‌ها عبد و مملوك خدا هستند؛ آن هم نه ملك اعتبارى و قراردادى كه بر اساس جعل و اعتبار بوجود آمده باشد بلكه ملك حقيقى؛ يعنى حقيقتاً هيچ جزء از وجود ما از آن خودمان نيست و هستى ما تماماً از اوست و هيچ چيز حتى يك سلّول هم كه متعلّق به خودمان باشد و ما آن را بوجود آورده باشيم نداريم. از طرف ديگر، عقل هر انسانى درك مى‌كند كه تصّرف در ملك ديگران بدون اجازه آنان مجاز نيست و كارى ناپسند و نارواست و شاهدش هم اين است كه اگر كسى در آن‌چه كه متعلّق به ماست (مثل خانه و ماشين و كفش و لباس و...) بدون اجازه و رضايت ما تصّرف كند ناراحت مى‌شويم و فريادمان بلند مى‌شود و معتقديم در حق ما ستم شده است. اين قضاوت بر اساس همان قاعده عقلى است كه هر كسى مى‌فهمد كه تصّرف در ملك ديگران ناروا و ناپسند است.

‌‌ بنابراين، اگر از طرفى همه عالم و از جمله همه انسان‌ها ملك حقيقى خداوند هستند و تمام هستى و ذرّات وجود آنها متعلّق به خداوند است و از خود چيزى ندارند، و از طرف ديگر هم عقل تصديق مى‌كند كه تصرف

1. نساء(4)، 131.

‌﴿ صفحه 71 ﴾

در ملك ديگران كارى ناروا و ناپسند و ظالمانه است بنابر اين هيچ انسانى حق تصرف، نه در خود و نه در ديگران را، بى‌اذن و اجازه خداوند ندارد. و بديهى است كه لازمه حكومت، گرفتن و بستن و زندان كردن و جريمه كردن و ماليات گرفتن و كشتن و اعدام و خلاصه انواع تصرف‌ها و ايجاد محدوديت‌هاى مختلف در رفتارها و زندگى افراد و مردم جامعه است؛ بنابر اين حاكم بايد براى اين تصرفات، از مالك حقيقى انسان‌ها كه كسى غير از خداوند نيست اجازه داشته باشد و گرنه تمامى تصرفات او بر اساس حكم عقل، ناروا و ظالمانه و غاصبانه خواهد بود. بر اساس ادلّه‌اى كه در دست داريم خداوند اين اجازه و حق را به پيامبر اسلام و امامان معصوم بعد از ايشان داده است:

اَلنَّبِىُّ اَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِم(1)

پيامبر نسبت به مؤمنان از خودشان به آنان سزاوارتر (مقدّم‌تر) است.

اَطِيعُوا اللَّهَ وَ اَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اوُلِى الاَمْرِ مِنْكُم(2)

خدا را فرمان بَريد و پيامبر و اولياى امرتان را اطاعت كنيد.

‌‌ همچنين بر اساس ادله اثبات ولايت فقيه، در زمان غيبت چنين حقّى به فقيه جامع‌الشرايط داده شده و از جانب خدا و امام زمان(عليه السلام)براى حكومت نصب شده است. امّا دليلى در دست نداريم كه اين حق به ديگران و از جمله، به آحاد مردم و افراد يك جامعه و مسلمانان هم داده شده باشد. البته اين نصب، نصب عام است؛ يعنى فرد خاصّى را معيّن نكرده‌اند بلكه صفاتى بيان شده كه در هر فردى يافت شود او براى اين كار صلاحيت دارد. امّا چون روشن است كه يك حكومت با چند حاكم مستقل سازگار نيست و در صورت وجود چند حاكم مستقل، ديگر «يك»

1. احزاب(33)، 6.

2. نساء(4)، 59.

‌﴿ صفحه 72 ﴾

حكومت نخواهيم داشت ناچار بايد يك نفر از ميان آنان انتخاب شود. امّا اين انتخاب در واقع نظير ديدن هلال ماه است كه اول ماه را ثابت مى‌كند و نظير تعيين مرجع تقليد است. توضيح اين‌كه:

‌‌ ما به عنوان مسلمان مكلّفيم كه ماه رمضان را روزه بگيريم. امّا براى اين‌كه بدانيم ماه رمضان شده يا نه، بايد رؤيت هلال كنيم و ببينيم آيا هلال شب اول ماه در آسمان ديده مى‌شود. اگر هلال ماه رؤيت شد آن گاه «كشف» مى‌كنيم كه ماه رمضان شده و بايد روزه بگيريم. در اين‌جا اين گونه نيست كه ما به ماه رمضان مشروعيت بدهيم؛ يعنى ماه رمضان را ماه رمضان كنيم بلكه در خارج يا هلال شب اول ماه واقعاً وجود دارد يا واقعاً وجود ندارد، اگر هلال ماه وجود داشته باشد ماه رمضان هست و اگر نباشد ماه رمضان نيست. آنچه ما در اين ميان انجام مى‌دهيم و به عهده ما گذاشته شده تنها كشف اين مسئله است كه آيا هلال ماه وجود دارد يا نه؟

‌‌ و يا در مسئله تقليد، ما معتقديم هر مسلمانى كه خودش متخصّص در استنباط و شناسايى احكام دين نيست بايد از كسى كه چنين تخصّصى را دارد، كه همان مجتهد است، تقليد كند. در اين مسئله هم وقتى كسى بدنبال تعيين مرجع تقليد براى خودش مى‌رود اين طور نيست كه مى‌خواهد به مرجع تقليد مشروعيت بدهد و او را مجتهد كند. بلكه آن شخص قبل از تحقيق ما واقعاً مجتهد است و يا واقعاً مجتهد نيست و صلاحيت براى تقليد ندارد. ما با تحقيق فقط مى‌خواهيم «كشف» كنيم كه آيا چنين صلاحيتى در او وجود دارد يا ندارد. بنابراين، كار ما «خلق و ايجاد» آن صلاحيت نيست بلكه «كشف و شناسايى» آن است.

‌‌ در مورد ولىّ فقيه هم مسئله به همين ترتيب است. يعنى با نصب عام از ناحيه خداوند و امام زمان(عليه السلام) فقيه حق حاكميت پيدا كرده و مشروعيت

‌﴿ صفحه 73 ﴾

دارد و ما فقط كارمان اين است كه اين حق حاكميت را كه واقعاً و در خارج و قبل از تحقيق ما وجود دارد كشف و شناسايى نماييم. با اين بيان معلوم مى‌شود كه تعيين نمايندگان مجلس خبرگان رهبرى از جانب مردم و بعد هم تعيين رهبر بوسيله اين نمايندگان، حقيقت و ماهيتش چيزى غير از آن‌چه گفتيم، يعنى كشف و شناسايى فردى كه واجد صلاحيت و مشروعيت براى منصب ولايت فقيه و رهبرى است نخواهد بود. بنابراين، هم اصل مشروعيت ولى فقيه و هم تعيين او به نوعى منتسب به امام زمان(عليه السلام)است. البته اين كشف بدان معنا نيست كه اين شخص خاص، مورد نظر امام زمان(عليه السلام)بوده است بلكه همان‌طور كه گفتيم اين مسئله نظير كشف و شناسايى مرجع تقليد است كه در آن مورد هم شخص خاصّى براى تقليد معيّن نشده بلكه يك سرى ويژگى‌هاى عام بيان شده و هر كس داراى چنين ويژگى‌هايى باشد مرجعيت او مورد قبول و رضاى خدا و امام زمان(عليه السلام)خواهد بود.

‌‌ تا اين‌جا معلوم شد كه در زمان غيبت امام معصوم نيز به مانند زمان حضور پيامبر و امامان معصوم(عليهم السلام)، مردم هيچ نقشى در مشروعيت بخشى به حكومت فقيه (نه در اصل مشروعيت ونه در تعيين فرد و مصداق) ندارند.

‌‌ و امّا نسبت به تحقّق و استقرار حكومت و حاكميت فقيه در زمان غيبت امام معصوم(عليه السلام) بايد بگوييم كه اين مسئله تماماً به پذيرش جامعه و مقبوليت مردمى بستگى دارد. يعنى اين مردم و مسلمانان هستند كه بايد زمينه تحقّق و استقرار اين حاكميت را فراهم كنند و تا مردم نخواهند نظام اسلامى محقّق نخواهد شد و فقيه در اصل تأسيس حكومت خود هيچ گاه متوسّل به زور و جبر نمى‌شود بلكه نظير همه پيامبران و امامان، تنها در صورتى كه خود مردم به حكومت وى تمايل نشان دهند دست به تشكيل

‌﴿ صفحه 74 ﴾

حكومت خواهد زد. در اين مورد هم نظير همه احكام و دستورات الهى، مردم مى‌توانند به اختيار خودشان آن را بپذيرند واطاعت كنند و مى‌توانند هم نافرمانى كرده سرپيچى نمايند. البته مردم در طول تاريخ ملزم و مكلّف بوده‌اند كه به حاكميت الهى و حكومت پيامبران و امامان تن دهند و حق حاكميت آنان را به رسميت شناخته بپذيرند و اگر نپذيرفته‌اند در پيشگاه خداوند گناه كار و معاقب خواهند بود.

‌

بررسى و نقد دو نظر ديگر

كسانى كه معتقدند در زمان غيبت امام زمان(عليه السلام) مردم به نوعى در مشروعيت بخشيدن به حكومت اسلامى و حاكميت فقيه (يا در اصل مشروعيت حاكميت فقيه و يا در تعيين مصداق آن) نقش دارند مطالبى را در اين‌باره مطرح كرده‌اند. از جمله اين‌كه گفته‌اند در زمان غيبت امام زمان(عليه السلام) در اسلام هيچ قانون و حكمى در مورد حكومت بيان نشده بلكه اين از مواردى است كه به عهده خود مردم گزارده شده است. در توضيح بيشتر اين سخن بايد اشاره كنيم كه در احكام شرعى مواردى وجود دارد كه حكم آنها از طرف خود شارع بيان شده و يكى از احكام پنج‌گانه (وجوب، حرمت، استحباب، كراهت، اباحه) به آن اختصاص يافته است، امّا مواردى هم وجود دارد كه هيچ حكمى از طرف شارع در مورد آنها به ما نرسيده و آيه و روايتى درباره آن نداريم؛ در اين گونه موارد معمولا فقها طبق اصول و قواعد خاصّى كه دارند مى‌گويند چيزهايى كه حكم آنها از طرف خداوند به ما نرسيده و امر و نهى در مورد آن وجود ندارد مباح است يعنى فعل و تركش مساوى است و رجحانى ندارد و هر طور كه خودتان مايليد مى‌توانيد رفتار كنيد. در زمينه حكومت ولىّ فقيه در زمان غيبت هم كسانى اين گونه فكر

‌﴿ صفحه 75 ﴾

مى‌كنند كه چون خداوند متعال امر و نهى خاصّى در قرآن نفرموده و مراد از «اولى‌الامر» هم در آيه «أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» بيان شد كه دوازده امام معصوم هستند، بنابراين مسئله حكومت در زمان غيبت چيزى است كه شارع مقدس در قبال آن سكوت كرده و چيزى نفرموده پس امر آن را به اختيار و اراده خود مردم موكول نموده است.

‌‌ و يا گاهى گفته مى‌شود بر اساس اين قاعده فقهى كه «اَلنَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَى اَمْوَالِهِمْ: مردم بر دارايى‌هاى خودشان سلطه دارند» مردم بر جان و مال خودشان مسلّط هستند و نسبت به آنها حق دارند و مى‌توانند اين حق را به ديگرى واگذار كنند و يا در مورد آن به ديگرى وكالت بدهند.(1) بر اين اساس در زمان غيبت، مردم خودشان بايد بروند و حاكم تعيين كنند، و برگزارى انتخابات عمومى هم در واقع به همين معناست كه مردم آن حقّى را كه در تصّرف جان و مال خودشان دارند به ديگرى واگذار مى‌كنند.

‌‌ در نقد اين دو استدلال بايد بگوييم امّا در مورد اين‌كه گفته مى‌شود از نظر اسلام مردم بر جان و مال خودشان تسلّط دارند و حق دارند هرگونه كه خودشان مى‌خواهند و مايلند در آن تصرف كنند، سؤال ما اين است كه چه كسى گفته است كه نظر اسلام اين است و مردم چنين حقّى را دارند؟ بلكه بر عكس، همه مسلمان‌ها مى‌دانند كه انسان حق ندارد هرگونه كه دلش مى‌خواهد رفتار كند و در خودش تصرف نمايد؛ ما حق نداريم چشم خود را كور كنيم؛ حق نداريم دست خودمان را قطع كنيم؛ حق نداريم اعضا و جوارح بدن خودمان را بسوزانيم و فاسد كنيم. در مورد اموال و

1. در اين جا اگر حق رابه ديگرى واگذار كنند ديگر قابل برگشت و رجوع نيست امّا اگر ديگرى را وكيل كنند مى‌توانند هر موقع كه بخواهند آن را فسخ كرده و پس بگيرند. در انديشه سياسى، در مورد چگونگى رأى مردم و ماهيت آن، هر دو نظر ابراز شده است.

‌﴿ صفحه 76 ﴾

دارايى‌هاى خودمان نيز حق هر گونه تصرفى نداريم. مثلا نمى‌توانيم بگوييم چون اين ماشين يا خانه مال خودم است دلم مى‌خواهد آن را آتش بزنم و بسوزانم. چرا خودكشى در اسلام حرام است؟ اين بر اساس همان مبناست كه انسان‌ها حق ندارند هر طور كه دلشان مى‌خواهد در وجود خودشان تصرف كنند. از نظر تفكّر و بينش اسلامى، همان طور كه پيش‌تر نيز گفتيم، همه ما عبد و مملوك خداوند هستيم و وقتى همه هستى ما از او باشد بدون اجازه او حق هيچ گونه تصرفى حتى در خودمان را نيز نداريم. پس ما كه حتى حق تصرف در خودمان را نيز نداريم چگونه مى‌توانيم به ديگران اين حق را تفويض كنيم كه بتوانند در جان و مال آحاد جامعه و امور مربوط به آن دخالت و تصرف نمايند؟

‌‌ ما چگونه مى‌توانيم حق وضع و اجراى قانون در مورد خودمان و ساير افراد را، كه لازمه هر حكومتى است، به ديگران واگذار كنيم در حالى كه اصولا صدور احكام و قوانين از جانب خداوند و بيان آنها در شريعت به اين معناست كه ما براى تعيين قوانين مربوط به شخص خودمان هم بايد تابع مالك حقيقى خويش بوده و مطابق خواست و اراده او رفتار كنيم.

‌‌ اين ولايتى كه به فقيه نسبت مى‌دهيم آن چيزى است كه خداوند براى فقيه تعيين كرده و امام زمان(عليه السلام) بيان فرموده است نه اين‌كه مردم به او ولايت داده باشند. اگر بر اساس «اَلنَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَى اَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ» مردم حق داشته باشند به هر كسى خودشان مايلند حق ولايت و حاكميت داده و به او مشروعيت ببخشند سؤال مى‌كنيم كه اگر روزى مردم اصلا ولايت و حكومت فقيه را نخواستند و رأى دادند كه يك فرد غير فقيه، مثلا يك دكتر يا يك مهندس، در رأس حكومت باشد آيا حكومت او از نظر خدا و رسول مشروع است؟ اگر حقيقتاً رأى مردم مشروعيت‌آور

‌﴿ صفحه 77 ﴾

است فرض مى‌كنيم مردم به حكومت يزيد و هارون الرشيد و رضاخان پهلوى و امثال آنان رأى بدهند، آيا در اين صورت حكومت آنها از نظر خدا و رسول مشروع و بر حق مى‌شود؟

‌‌ ما از كسانى كه معتقدند رأى مردم مشروعيت‌آور است سؤال مى‌كنيم اگر مردم فردا رأى بدهند كه ما قانون اساسى فعلى را كه با محوريت ولايت فقيه تدوين شده نمى‌خواهيم موضع شما چه خواهد بود؟ آيا خواهيد گفت نظر اسلام همين است؟ آيا آنان كه با ادّعاى پيروى از خط امام، نفهميده و نسنجيده و يا احياناً از روى عمد و عناد از اين سخن حضرت امام خمينى(قدس سره) سوء استفاده مى‌كنند كه «ميزان رأى ملّت است» معتقدند كه اگر مردم رأى دادند ما نظام ولايت فقيه را نمى‌خواهيم و اصل ولايت فقيه را در قانون اساسى قبول نداريم، بايد بگوييم ميزان رأى ملّت است و نظر اسلام همان است كه مردم رأى داده‌اند؟ يا آن‌چه كه از سراسر فرمايشات حضرت امام استنباط مى‌شود اين است كه ولايت فقيه يك اصل خدشه‌ناپذير است و به همين دليل هم هست كه در قانون اساسى از آن به عنوان «اصل غير قابل تغيير» ياد شده است.

‌‌ و امّا در مورد استدلال ديگر كه گفته مى‌شود چون نسبت به مسئله حكومت در زمان غيبت امام معصوم(عليه السلام) بيانى و دستورى از طرف خداى متعال و صاحب شريعت صادر نشده بنابراين از امورى است كه اختيار آن بدست خود مردم داده شده، بايد بگوييم در فصل بعد كه به بررسى و ذكر ادلّه اثبات ولايت فقيه خواهيم پرداخت روشن خواهد شد كه اين ادّعا صحّت ندارد بلكه مطابق ادلّه‌اى كه در دست داريم صاحب ـ شريعت، تكليف ما را نسبت به مسئله حكومت در زمان غيبت امام معصوم(عليه السلام)روشن نموده است.

‌﴿ صفحه 78 ﴾

‌‌ برخى نيز خواسته‌اند با تمسّك به مسئله بيعت كه در صدر اسلام بسيار معمول و متداول بوده است چنين نتيجه‌گيرى كنند كه مشروعيت حاكم اسلامى از رأى و انتخاب مردم ناشى مى‌شود و مثلا مى‌گويند رسول خدا(صلى الله عليه وآله) در غدير خم از مردم خواست تا با حضرت على(عليه السلام) بيعت كنند؛ اگر مشروعيت يافتن حكومت حضرت على(عليه السلام) واقعاً هيچ ارتباطى به رأى مردم نداشت پس اصرار پيامبر بر بيعت مردم با آن حضرت براى چه بود؟

‌‌ امّا با اندكى تحقيق و تدبر در مورد جايگاه بيعت در تاريخ صدر اسلام و اعراب آن زمان و همچنين فرمايشات پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) و نيز آيه شريفه «يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...» كه در روز غدير خم نازل شده بخوبى روشن مى‌گردد كه بيعت در واقع عهدى بوده كه شخص بيعت كننده براى اطاعت و فرمان بردارى از شخص بيعت شونده با او مى‌بسته است؛ يعنى اعلام آمادگى شخص بيعت كننده براى همكارى و همراهى با يك فرمانده يا حاكم بوده است. و اين مسئله غير از مشروعيت‌بخشى و دادن حق حاكميت به يك فرد است. حقيقت امر در بيعت، سپردن التزام به اطاعت از حاكم مشروع و بر حق بوده است نه آن كه مشروعيت نيز با بيعت ايجاد گردد.

‌‌ خلاصه و نتيجه مجموع آن‌چه در اين قسمت گفتيم اين است كه بر اساس مبناى صحيح اسلامى، مشروعيت ولى فقيه به نصب عام از طرف امام معصوم(عليه السلام) است و مردم در تحقّق و استقرار و عينيّت بخشيدن به حكومت و حاكميت فقيه، نقش صد در صد دارند. و اين دقيقاً شبيه آن چيزى است كه در مورد مشروعيت حكومت پيامبر و امامان معصوم(عليهم السلام)و نقش مردم در حكومت آنان بيان كرديم.

منبع: <http://www.mesbahyazdi.ir/node/2343>

http://www.mesbahyazdi.ir/sites/default/files/logo.gif

*پایگاه اطلاع رسانی آثار حضرت آیت الله مصباح یزدي(دام ظله)* ([http://www.mesbahyazdi.ir](http://www.mesbahyazdi.ir/))

[صفحه اصلي](http://www.mesbahyazdi.ir/) > [آثار نوشتاري](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3247) > [کتاب ها](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3030) > [نگاهي گذرا به نظريه ولايت فقيه](http://www.mesbahyazdi.ir/node/2339) > فصل چهارم: اثبات ولايت فقيه

فصل چهارم: اثبات ولايت فقيه

‌﴿ صفحه 79 ﴾

‌‌

فصل چهارم

اثبات ولايت فقيه

‌قبل از آن كه به تبيين ادله اثبات ولايت فقيه بپردازيم مناسب است ابتدا درباره مفهوم ولايت فقيه توضيحاتى را ارائه كنيم تا اگر احياناً ابهام‌هايى در مورد آن وجود دارد برطرف گردد و با تصويرى روشن و واضح از مفهوم «ولايت فقيه» ادله آن را بررسى نماييم.

‌

ولايت تكوينى و ولايت تشريعى

شايد نيازى به تذكر نداشته باشد كه مراد از «ولايت فقيه» ولايت تكوينى نيست بلكه آن چه در صدد اثبات آن هستيم ولايت تشريعى فقيه است. ولايت تكوينى كه به معناى تصّرف در عالم وجود و قانون‌مندى‌هاى آن است اساساً مربوط به خداى متعال است كه خالق هستى و نظام خلقت و قوانين حاكم بر آن است. نمونه‌هاى كوچكى از اين ولايت را گاهى خداوند به برخى از بندگان خود نيز عطا مى‌كند كه بواسطه آن مى‌توانند دخل و تصرّفاتى در موجودات عالم انجام دهند. معجزات و كراماتى كه از انبيا و اولياى الهى صادر مى‌شود از همين باب است. به اعتقاد ما شيعيان، وسيع‌ترين حدّ ولايت تكوينى در ميان بندگان، به پيامبر اسلام و امامان معصوم بعد از آن حضرت داده شده است. به هر حال در بحث ولايت فقيه صحبت از تصرّف در نظام خلقت و قانون‌مندى‌هاى مربوط به طبيعت نيست؛ گر چه ممكن است احياناً فقيهى از چنين ويژگى نيز برخوردار بوده داراى كراماتى باشد.

‌﴿ صفحه 80 ﴾

‌‌ مسئله‌اى كه در ارتباط با اداره امور جامعه، هم براى پيامبر و امام معصوم و هم براى فقيه وجود دارد بحث «ولايت تشريعى» آنهاست؛ يعنى همان چيزى كه در آياتى از قبيل «اَلنَّبِىُّ اَْولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ» و در رواياتى از قبيل «مَنْ كُنْتُ مُولاَهُ فَهَذَا عَِلىٌ مَوْلاَهُ» به آن اشاره شده است. ولايت تشريعى يعنى ولايت قانونى؛ يعنى اين‌كه فردى بتواند و حق داشته باشد از طريق جعل و وضع قوانين و اجراى آنها در زندگى مردم و افراد جامعه تصرف كند و ديگران ملزم به تسليم در برابر او و رعايت آنها باشند. معناى «اَلنَّبِىُّ اَْولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ» اين است كه تصميمى را كه پيامبر براى يك فرد مسلمان يا جامعه اسلامى مى‌گيرد لازم‌الاجراست و بر تصميمى كه خود آنها درباره مسائل فردى و شخصى خودشان گرفته باشند مقدم است و اولويّت دارد. به عبارت ديگر، جامعه احتياج به يك نقطه قدرتى دارد كه در مسائل اجتماعى اين قدرت و حق را داشته باشد كه حرف آخر را بزند؛ در اين آيه خداوند اين نقطه مركزى قدرت را كه در رأس هرم قدرت قرار دارد مشخّص نموده است. بنابراين، ولايت فقيه به معناى قيموميت بر مجانين و سفهانيست بلكه حق تصرف و حق تشريع و قانون‌گذارى و تصميم‌گيرى و اجرايى است كه در مورد اداره امور جامعه و مسائل اجتماعى براى فقيه قايل مى‌شويم و از اين نظر او را بر ديگران مقدم مى‌دانيم و از آن جا كه حق و تكليف با يكديگر ملازم و هم آغوشند، وقتى چنين حقّى را براى فقيه اثبات مى‌كنيم ديگران ملزم و مكلّف به رعايت اين حق و اطاعت از تصميم‌ها و دستورات و قوانين او هستند. به همين دليل مى‌گوييم بر اساس «اَلنَّبِىُّ اَْولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ» اگر پيامبر(صلى الله عليه وآله) به فردى دستور بدهد كه به جبهه برود اگر چه خودش شخصاً مايل نباشد بايد اطاعت كند. و يا اگر با اين كه خمس و زكاتش را داده و هيچ

‌﴿ صفحه 81 ﴾

حقّ مالى واجبى به گردن او نيست امّا پيامبر به او دستور بدهد كه بايد فلان مبلغ براى جبهه بپردازى، مكلّف است اين پول را بدهد و حقّ اعتراض ندارد. مرحوم امام خمينى(اعلى الله مقامه) اين مثال را زياد در درسشان مى‌زدند كه اگر حاكم اسلامى به من بگويد اين عبايت را بده بايد بگويم چشم و بدهم. آن هنگام كه مصلحت جامعه اسلامى چنين اقتضا كرده كه ولىّ فقيه چنين تشخيص داده كه به عباى من نياز دارد اگر امر كند كه عبايت را بده، من بايد اطاعت كنم و عبايم را بدهم. اين، حقيقتِ معناى ولايت فقيه است كه در فرهنگ ما جا افتاده و تا اين اواخر هم شبهه‌اى در مورد آن وجود نداشته و مرد و زن، پيرو جوان، روستايى و شهرى، همه و همه آن را مى‌دانسته‌اند و قبول داشته‌اند. شواهد متعدّدى هم در اين‌باره وجود دارد كه يكى از معروف‌ترين آنها قضيه تنباكو و حكم مرحوم ميرزاى شيرازى است. همه شيعيانى كه در آن زمان زندگى مى‌كردند چون اعتقادشان بر اين بود كه علما و مجتهدين جانشين امام زمان(عليه السلام) هستند و اگر جانشين امام چيزى بگويد اطاعت آن لازم است، وقتى كه مرحوم ميرزاى شيرازى فرمود «اليوم استعمال تنباكو حرام و مخالفت با امام زمان(عليه السلام) است» همه قليانها را زدند و شكستند. و حتّى همسر ناصرالدين شاه نيز قليان را از دست او گرفت و انداخت و شكست و به ذهن هيچ‌كس نيامد كه چطور شد؟ تا ديروز كه استعمال تنباكو حلال بود و اشكالى نداشت؛ مگر حلال و حرام خدا هم عوض مى‌شود و... بلكه همه، حتّى علما و مراجع و كسانى كه خودشان صاحب فتوا بودند خود را ملزم به رعايت اين حكم ميرزاى شيرازى دانستند.

‌‌ اكنون با توجه به اين توضيحات و روشن شدن حقيقت مفهوم ولايت فقيه پس از تذكر يك نكته، به ذكر دلايلى كه ولايت فقيه را اثبات مى‌كند خواهيم پرداخت.

‌﴿ صفحه 82 ﴾

ولايت فقيه؛ تقليدى يا تحقيقى

از آن جهت كه مسئله ولايت فقيه دنباله بحث امامت است لذا گاهى گفته مى‌شود اين مسئله از «مسائل كلامى» و از مباحث مربوط به «علم كلام» است. علم كلام، در معناى خاصّ آن، علمى است كه به مباحث مربوط به اصول دين، يعنى مباحث مربوط به خدا و نبوّت و معاد مى‌پردازد. پس از اثبات نبوّت در علم كلام، اين سؤال پيش مى‌آيد كه «بعد از پيامبر اسلام مسئله رهبرى و جامعه اسلامى چه مى‌شود؟» و بدنبال اين سؤال بحث امامت مطرح مى‌گردد و شيعه برطبق ادلّه‌اى كه دارد حق رهبرى جامعه را پس از پيامبر اسلام(صلى الله عليه وآله)با امام معصوم مى‌داند. بدنبال اثبات امامت امام معصوم اين سؤال مطرح مى‌شود كه «در زمانى مثل زمان ما كه عملا دسترسى به امام معصوم وجود ندارد تكليف مردم و رهبرى جامعه اسلامى چيست؟» و بدنبال اين سؤال است كه بحث ولايت فقيه مطرح مى‌شود. از آن جا كه مشهور است «تقليد در اصول دين جايز نيست» برخى تصوّر كرده‌اند كه چون مسئله ولايت فقيه به ترتيبى كه گفته شد از مباحث اصول دين و علم كلام است بنابراين مانند بحث اثبات وجود خدا و يا نبوّت پيامبر، اين بحث هم يك مسئله‌اى است كه هر كسى خودش بايد برود تحقيق كند و خلاصه اين‌كه تقليدى نيست.

‌‌ امّا واقعيت اين است كه چنين تصوّرى درست نيست و در اين رابطه بايد بگوييم كه اوّلا اين‌گونه نيست كه هر مسئله‌اى كه از مسائل علم كلام و از فروعات مربوط به اصول دين باشد تقليد در آن جايز نيست و حتماً هر شخصى خودش بايد با دليل و برهان معتبر آن را اثبات كند بلكه بسيارى از مسائل كلامى وجود دارد كه مردم بايد در آن تقليد كنند و ببينند كسى كه صاحب نظر در آن زمينه است چه مى‌گويد. مثلا مسئله سؤال شب اول

‌﴿ صفحه 83 ﴾

قبر از فروعات مربوط به بحث معاد است؛ امّا اين‌كه اصولا شب اول قبر يعنى چه و مثلا اگر كسى را روز دفن كنند بايد صبر كنيم تا شب بشود و بگوييم شب اول قبرش بر پا شد؟ يا اين‌كه اگر بدنش سوخت و خاكستر شد و خاكسترش را هم باد برد يا طعمه درندگان شد و خلاصه بدنى از او باقى نماند تا دفن شود و قبرى داشته باشد آيا شب اول قبر نخواهد داشت؟ و يا اين‌كه كيفيت سؤال در شب اول قبر به چه صورت است و چه سؤال‌هايى مى‌شود؟ و ده‌ها پرسش ديگر درباره شب اول قبر از چيزهايى هستند كه بسيارى از ما نه تاكنون آنها را تحقيق كرده‌ايم و نه تخصّص لازم براى تحقيق در مورد آنها را داريم بلكه با خواندن كتاب‌ها يا شنيدن سخنان بزرگانى كه به آنان اعتماد و اطمينان داريم راجع به مسئله شب اول قبر چيزهايى آموخته‌ايم و به آنها اعتقاد داريم. مسئله ولايت فقيه هم گر چه از جهتى يك مسئله كلامى و از فروعات بحث نبوّت و امامت است اما به لحاظ ماهيتى كه دارد از آن دسته مسائلى است كه هر شخص خودش توانايى و تخصّص لازم براى تحقيق در مورد آن را ندارد و لذا بايد به گفته شخص ديگرى كه متخصّص و مورد اعتماد است تكيه كند.

‌‌ و ثانياً، گر چه مسئله ولايت فقيه ازاين نظر كه دنباله بحث امامت است يك مسئله كلامى و از فروعات مربوط به مباحث اصول دين است اما از اين نظر كه رعايت حكم ولىّ فقيه بر مردم واجب است، يا اين‌كه وظايف ولىّ فقيه چيست؟ حدود اختياراتش تا چه اندازه است؟ و مسائلى از اين قبيل، يك بحث و مسئله فقهى به شمار مى‌رود. و به همين دليل هم فقها در كتاب‌ها و مباحث فقهى خود آن را عنوان نموده و بحث كرده‌اند. و شكّى نيست كه در مسائل مربوط به فقه (يا همان فروع دين) تقليد جايز و بلكه نسبت به بسيارى از افراد واجب است.

‌﴿ صفحه 84 ﴾

‌‌ به هر حال، توجه به اين نكته لازم است كه بحث اثبات ولايت فقيه يك بحث تخصّصى است كه تحقيق در آن، ابزارها و تخصّص خاصّ خود را نياز دارد. امّا از آن جا كه افراد زيادى در مورد آن سؤال دارند و مسئله روز و اساسى جامعه ماست لذا على رغم تخصّصى بودن بحث، ما در اين‌جا سعى مى‌كنيم برخى از ادلّه اثبات ولايت فقيه را با بيانى نسبتاً ساده ذكر نماييم. بديهى است براى تفصيل بيش‌تر بايد به كتاب‌ها و مجلّات و مباحث تخصّصى كه در اين زمينه وجود دارد مراجعه كرد.

‌

ادلّه اثبات ولايت فقيه

دلايلى كه براى اثبات ولايت فقيه اقامه شده به دو دسته ادلّه عقلى و ادلّه نقلى تقسيم مى‌گردد. بايد توجه داشت كه علماى شيعه معتقدند براى اثبات به يك حكم شرعى ممكن است به چهار نوع دليل استناد كنيم: 1ـ كتاب 2ـ سنّت معصومين(عليهم السلام) 3ـ اجماع 4ـ عقل. از نظر علماى شيعه لازم نيست براى اثبات يك حكم شرعى حتماً آيه يا روايتى در دست داشته باشيم بلكه مى‌توان با استفاده از عقل و دليل عقلى معتبر نيز به حكمى از احكام شريعت اسلام دست يافت و آن را اثبات نمود. بنابر اين، از نظر فقهى ارزش استناد به دليل عقلى براى اثبات ولايت فقيه به هيچ روى كم‌تر از ارزش استناد به ادلّه نقلى و آيات و روايات نيست. ما در اين جا ابتدا دو دليل عقلى و بدنبال آن دو دليل نقلى را براى اثبات ولايت فقيه ذكر مى‌كنيم.

‌

الف ـ ادلّه عقلى

دليل عقلى اوّل:

‌اين دليل بطور خلاصه از مقدمات ذيل تشكيل مى‌شود:

‌‌ الف براى تأمين مصالح فردى و اجتماعى بشر و جلوگيرى از هرج و مرج

‌﴿ صفحه 85 ﴾

و فساد و اختلال نظام، وجود حكومت در جامعه ضرورى و لازم است.

‌‌ ب حكومت ايده‌آل و عالى‌ترين و مطلوب‌ترين شكل آن، حكومتى است كه امام معصوم(عليه السلام) در رأس آن باشد و جامعه را اداره كند.

‌‌ ج بر اين اساس كه هنگامى كه تأمين و تحصيل يك مصلحت لازمو ضرورى در حدّ مطلوب و ايده‌آل آن ميسّر نباشد بايد نزديك‌ترين مرتبه به حدّ مطلوب را تأمين كرد، لذا در بحث ما هم هنگامى كه مردم از مصالح حكومت معصوم(عليه السلام)محروم بودند بايد بدنبال نزديك‌ترين مرتبه به حكومت معصوم باشيم.

‌‌ د اقربيت و نزديكى يك حكومت به حكومت معصوم(عليه السلام) در سه امر اصلى متبلور مى‌شود: يكى علم به احكام كلّى اسلام (فقاهت)، دوم شايستگى روحى و اخلاقى به گونه‌اى كه تحت تأثير هواهاى نفسانى و تهديد و تطميع‌ها قرار نگيرد (تقوى)، و سوم كارآيى در مقام مديريت جامعه كه خود به خصلت‌ها و صفاتى از قبيل درك سياسى و اجتماعى، آگاهى از مسائل بين المللى، شجاعت در برخورد با دشمنان و تبهكاران، حدس صائب در تشخيص اولويت‌هاو... قابل تحليل است.

‌‌ بر اساس اين مقدمات نتيجه مى‌گيريم: پس در زمان غيبت امام معصوم(عليه السلام)كسى كه بيش از ساير مردم واجد اين شرايط باشد بايد زعامت و پيشوايى جامعه را عهده‌دار شود و با قرار گرفتن در رأس حكومت، اركان آن را هماهنگ نموده و به‌سوى كمال مطلوب سوق دهد. و چنين كسى جز فقيه جامع‌الشرايط شخص ديگرى نخواهد بود.

اكنون به توضيح اين دليل و هر يك از مقدمات آن مى‌پردازيم:

‌‌ مقدمه اول اين دليل، همان بحث معروف ضرورت وجود حكومت است كه در فصل‌هاى پيشين هم از آن سخن گفته‌ايم. در آن بحث به

‌﴿ صفحه 86 ﴾

پيش‌فرض‌هاى نظريه ولايت فقيه اشاره كرديم كه يكى از پيش‌فرض‌هاى نظريه ولايت فقيه، پذيرش اصل ضرورت حكومت براى جامعه است و در همان جا گفتيم كه اكثريت قاطع انديشمندان علوم سياسى و غير آنها اين اصل را قبول دارند و كسى در مورد آن ترديدى ندارد و تنها آنارشيست‌ها و ماركسيست‌ها در اين مسئله مناقشه كرده‌اند. به هر حال دلايل محكم متعدّدى در مورد ضرورت وجود حكومت در جامعه وجود دارد كه اين مسئله را قطعى و يقينى مى‌سازد. امير المؤمنين على(عليه السلام) در اين رابطه مى‌فرمايند:

لاَبُدَّ لِلْنَّاسِ مِنْ اَمِير بَرٍّ اَوْ فَاجِر.(1)

وجود حاكمى براى مردم، چه نيكو كار و عادل يا ستم گر و زشت كار، لازم است.

‌‌ كه اين عبارت به روشنى گوياى ضرورت وجود حكومت در جامعه است.

‌‌ مقدمه دوم اين دليل هم بديهى است و نياز به توضيح چندانى ندارد. مراد از معصوم در اين‌جا همان پيامبر و دوازده امام(عليهم السلام) هستند كه به اعتقاد ما شيعيان از ويژگى عصمت بر خوردارند؛ يعنى نه عمداً و نه سهواً گناه و يا اشتباه نمى‌كنند و هيچ گونه نقص و اشكالى در رفتار و اعمال و گفتار و كردار و تصميم‌هاى آنان وجود ندارد. اين ويژگى باعث مى‌شود كه آنان واجد بالاترين صلاحيت براى به عهده گرفتن امر حكومت باشند. زيرا حاكمان و فرمانروايان يا بخاطر منافع شخصى و شهوانى خود ممكن است از مسير حق و عدالت منحرف شوند و حكومتشان به فساد جامعه بيانجامد و يا اين‌كه در اثر عملكرد سوء و اشتباه و تصميمات نادرست و

1. نهج‌البلاغه، خ 40.

‌﴿ صفحه 87 ﴾

غير واقع بينانه، موجبات فساد و تفويت مصالح جامعه را فراهم كنند. اما فردى كه معصوم است همان طور كه گفتيم به علّت برخوردارى از ويژگى عصمت، نه مرتكب گناه مى‌گردد و نه دچار اشتباه در فكر و عمل مى‌شود. از طرف ديگر در جاى خود و در علم كلام بحث مى‌شود كه ويژگى عصمت نيز ريشه در علم و بصيرت كامل و وافرى دارد كه معصوم(عليه السلام) از آن برخوردار است. بنابراين به تعبيرى مى‌توان معصوم را انسان كاملى دانست كه با برخوردارى از عقل و علمى كه در سر حدّ كمال است عمداً و سهواً در دام هيچ گناه و اشتباهى گرفتار نمى‌شود. با چنين وضعى عقل هر عاقلى تصديق خواهد كرد كه حكومت چنين فردى داراى تمامى مزاياى يك حكومت ايده‌آل و مطلوب خواهد بود و بالاترين مصلحت ممكن را براى جامعه تأمين و تحصيل مى‌نمايد.

‌‌ مقدمه سوم اين استدلال شايد به تعبيرى مهم‌ترين مقدمه آن باشد. براى توضيح اين مقدمه بهتر است از يكى، دو مثال استفاده كنيم:

فرض كنيد ده نفر انسان، آن هم انسان‌هاى ممتاز و برجسته كه وجود هر يك براى جامعه بسيار مفيد و مؤثّر است در حال غرق شدن هستند و ما اگر با همه امكانات و تجهيزات و افراد نجات غريقى كه در اختيار داريم وارد عمل شويم فقط مى‌توانيم جان هفت نفر از آنها را نجات دهيم و سه نفر ديگر غرق خواهند شد. در چنين وضعيتى عقل سليم چه حكمى مى‌كند؟ آيا مى‌گويد چون نجات جان همه اين ده نفر ممكن نيست و سه نفر آنان قطعاً غرق خواهند شد، ديگر لزومى ندارد شما دست به هيچ اقدامى بزنيد؟ يا مى‌گويد اگر نجات جان همه ممكن بود البته بايد براى نجات جان همه ده نفر اقدام كنيم امّا اگر نجات جان همه ده نفر ممكن نبود در مورد هفت نفر باقى مانده تفاوتى نمى‌كند همه هفت نفر را نجات

‌﴿ صفحه 88 ﴾

دهيم يا شش نفر را نجات دهيم يا پنج نفر را و يا آن كه فقط براى نجات جان يك نفر اقدام كنيم و به هر حال در صورتى كه نجات جان همه ممكن نباشد آن‌چه ضرورت دارد اصل اقدام براى نجات است امّا على رغم امكان نجات جان همه هفت نفر باقى مانده، تفاوتى نمى‌كند كه براى نجات جان همه هفت نفر اقدام كنيم يا اين‌كه مثلا فقط جان دو نفر يا حتى يك نفر را نجات دهيم؟ و يااين‌كه قضاوت و حكم قطعى عقل اين است كه اگر نجات جان همه ده نفر (مصلحت تام و كامل) ممكن نيست بايد براى نجات جان همه هفت نفر باقى مانده (نزديك‌ترين مرتبه به مصلحت تامّ و كامل) اقدام كنيم و مجاز نيستيم حتى يك نفر را كنار بگذاريم؛ تا چه رسد به اين‌كه بخواهيم مثلا پنج يا شش نفر ديگر را هم به حال خود رها كنيم و براى نجات جان آنان هيچ اقدامى‌ننماييم؟ مسلّم است كه قضاوت و حكم قطعى عقل همين گزينه سوم خواهد بود و هيچ گزينه ديگرى از نظر عقل قابل قبول نيست.

‌‌ و يا فرض كنيد انسانى در دريا مورد حمله كوسه واقع شده و ما اگر براى نجات جان او هم اقدام كنيم قطعاً كوسه يك يا دو پاى او را قطع خواهد كرد و خلاصه اگر هم موّفق شويم او را نجات دهيم حتماً دچار نقص عضو خواهد شد.

‌‌ سؤال اين است كه در اين صحنه عقل ما چه حكمى مى‌كند؟ آيا مى‌گويد چون بالاخره نمى‌توانيم او را كاملا صحيح و سالم بيرون بياوريم بنابراين ديگر لازم نيست كارى انجام دهيم بلكه كافى است بنشينيم و تماشا كنيم چه پيش مى‌آيد؟ يا عقل هر انسان عاقل و با وجدانى قطعاً حكم مى‌كند كه گر چه يقيناً يك يا دوپاى او قطع مى‌شود و دچار نقص عضو خواهد شد امّا به هر حال بايد براى نجات جانش اقدام كرد و عدم

‌﴿ صفحه 89 ﴾

امكان نجات او بطور كاملا صحيح و سالم (مصلحت صد در صد) مجوّز عدم اقدام براى نجات يك انسان يك پا(مصلحت ناقص) و تماشاى خورده شدن او توسّط كوسه نخواهد بود؟ به نظر مى‌رسد پاسخ روشن است.

‌‌ قضاوت و حكم عقل در اين دو مثال در واقع بر مبناى يك قاعده كلّى است كه مورد قبول و اذعان عقل است؛ همان قاعده‌اى كه مقدمه سوم استدلال ما را تشكيل مى‌دهد: «هنگامى كه تأمين و تحصيل يك مصلحت لازم و ضرورى در حدّ مطلوب و ايده‌آل آن ميسّر نباشد بايد نزديك‌ترين مرتبه به حدّ مطلوب را تأمين كرد.» و بحث فعلى ما هم در واقع يكى از مصاديق و نمونه‌هاى همين قاعده كلّى است. مصلحت وجود حكومت، يك مصلحت ضرورى و غير قابل چشم پوشى است. حدّ مطلوب و ايده‌آل اين مصلحت، در حكومت معصوم(عليه السلام) تأمين مى‌شود. امّا در زمانى كه عملا دسترسى به معصوم و حكومت او نداريم و تأمين اين مصلحت در حدّ مطلوب اولى و ايده‌آل ميّسر نيست آيا بايد دست روى دست گذاشت و هيچ اقدامى نكرد؟ و يا اين‌كه على رغم امكان تحصيل مصلحت نزديك‌تر به مصلحت ايده‌آل مجازيم كه از آن چشم پوشى كرده و به مصالح مراتب پايين‌تر رضايت دهيم؟ حكم عقل اين است كه به بهانه عدم دسترسى به مصلحت ايده‌آل و مطلوب حكومت، نه مى‌توان از اصل مصلحت وجود حكومت بطور كلّى صرف نظر كرد و نه مى‌توان همه حكومت‌ها را على رغم مراتب مختلف آنها يكسان دانست و رأى به جواز حاكميت هر يك از آنها بطور مساوى داد بلكه حتماً بايد بدنبال نزديك‌ترين حكومت به حكومت معصوم و نزديك‌ترين مصلحت به مصلحت ايده‌آل باشيم.

‌﴿ صفحه 90 ﴾

‌‌ و امّا در توضيح مقدمه چهارم و در واقع آخرين مقدمه اين استدلال بايد بگوييم آن‌چه كه موجب تأمين بالاترين مرتبه مصلحت حكومت در حكومت معصوم مى‌شود همه ويژگى‌هاى وى اعمّ از رفتارى،اخلاقى، علمى، جسمى و ظاهرى، روحى و روانى، خانوادگى و... نيست بلكه آن‌چه در اين زمينه دخالت اساسى دارد يكى آگاهى كامل و همه جانبه او به اسلام و احكام اسلامى است كه بر اساس آن مى‌تواند جامعه را در مسير صحيح اسلام و ارزش‌هاى اسلامى هدايت كند و دوم مصونيت صد در صد او از هر گونه فساد و لغزش و گناه و منفعت‌طلبى و... است و بالاخره بصيرت و درك جامع و كامل، و مهارتى است كه در مورد شرايط اجتماعى و تدبير امور مربوط به جامعه دارد. بنابراين، وقتى در مقدمه سوم مى‌گوييم بايد به دنبال نزديك‌ترين حكومت به حكومت معصوم(عليه السلام)باشيم، اين حكومت حكومتى است كه در رأس آن شخصى قرار داشته باشد كه از نظر اين سه ويژگى در مجموع بهترين و بالاترين فرد در جامعه باشد. و چون در ميان اين سه ويژگى، يكى از آنها آگاهى و شناخت نسبت به احكام اسلامى است قطعاً اين فرد بايد فقيه باشد زيرا كسى كه بتواند از روى تحقيق بگويد احكام اسلام چيست و كدام است همان فقيه است. البته فقاهت به تنهايى كافى نيست و برخوردارى از دو ويژگى ديگر يعنى تقوا و كارآيى در مقام مديريت جامعه نيز لازم است.

‌‌ بنابراين بر اساس اين مقدّمات كه صحّت هر يك از آنها را جداگانه بررسى كرديم نتيجه منطقى و قطعى اين است كه در زمانى كه دسترسى به معصوم(عليه السلام) و حكومت او نداريم حتماً بايد به سراغ فقيه جامع‌الشرايط برويم و اوست كه حق حاكميت دارد و با وجود چنين كسى در ميان جامعه، حكومت و حاكميت ديگران مجاز و مشروع نيست.

‌﴿ صفحه 91 ﴾

دليل دوّم عقلى: ‌اين دليل نيز از مقدمات ذيل تشكيل مى‌شود:

‌‌ الف ـ ولايت بر اموال و اعراض و نفوس مردم، از شئون ربوبيت الهى است و تنها با نصب و اذن خداى متعال مشروعيت مى‌يابد.

‌‌ ب ـ اين قدرت قانونى و حق تصرف در اعراض و نفوس مردم، از جانب خداى متعال به پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) وامامان معصوم(عليهم السلام) داده شده است.

‌‌ ج ـ در زمانى كه مردم از وجود رهبر معصوم محروم‌اند يا بايد خداوند متعال از اجراى احكام اجتماعى اسلام صرف نظر كرده باشد يا اجازه اجراى آن را به كسى كه اصلح از ديگران است داده باشد.

‌‌ د ـ امّا اين‌كه خداوند در زمان عدم دسترسى جامعه به رهبر معصوم، از اجراى احكام اجتماعى اسلام صرف نظر كرده باشد مستلزم ترجيح مرجوح و نقض غرض و خلاف حكمت است؛ بنابراين فرض دوم ثابت مى‌شود كه ما به حكم قطعىِ عقل كشف مى‌كنيم اجازه اجراى احكام اجتماعى اسلام توسّط كسى كه اصلح از ديگران است داده شده است.

‌‌ هـ فقيه جامع‌الشرايط، يعنى فقيهى كه از دو ويژگى تقوا و كارآيى در مقام مديريت جامعه و تأمين مصالح آن برخوردار باشد صلاحيتش از ديگران براى اين امر بيش‌تر است.

‌‌ پس: فقيه جامع‌الشرايط همان فرد اصلحى است كه در زمانى كه مردم از وجود رهبر معصوم محروم‌اند از طرف خداى متعال و اولياى معصوم(عليهم السلام) اجازه اجراى احكام اجتماعى اسلام به او داده شده است.

اكنون به توضيح اين دليل و مقدمات آن مى‌پردازيم:

‌‌ مقدمه اول همان مقدمه‌اى است كه تاكنون چندين بار به آن اشاره كرده‌ايم و هم در بحث پيش‌فرض‌هاى نظريه ولايت فقيه و هم در بحث

‌﴿ صفحه 92 ﴾

نقش مردم در حكومت اسلامى و مبناى مشروعيت، نسبتاً به تفصيل به آن پرداختيم. حاصل سخن اين بود كه از آن جا كه خداوند، آفريننده و مالك همه هستى و از جمله انسان هاست واز طرفى هم به حكم كلّى عقل، تصرف در ملك ديگران و بدون اجازه آنان كارى ناپسند و ظالمانه است بنابراين حق تصرف در انسان و متعلّقات او اوّلا و بالذّات در اختيار خداوند است و در مرتبه بعد مى‌تواند اين حق از طرف خداوند به افراد و انسان‌هاى ديگرى داده شود.

‌‌ مقدمه دوم نيز در بحث نقش مردم در حكومت اسلامى مورد بحث قرار گرفت و گفتيم كه بر اساس اعتقاد همه مسلمانان، حق تصرف در اموال و اعراض و نفوس مردم از طرف خداوند به پيامبر اكرم(صلى الله عليه وآله) داده شده است. همچنين شيعيان معتقدند اين حق بعد از پيامبر به دوازده نفر ديگر كه از ويژگى عصمت برخوردارند نيز داده شده است.

‌‌ مقدمه سوم و چهارم در واقع پاسخ به اين سؤال است كه اگر در زمانى مثل زمان ما مردم به پيامبر و امام معصوم دسترسى نداشتند تكليف چيست؟ آيا على رغم وجود احكام اجتماعى فراوان در اسلام، كه اجراى آنها مستلزم داشتن تشكيلات حكومتى و قدرت سياسى است، خداوند متعال از اين احكام صرف نظر كرده و آنها را به كنار مى‌نهد و تنها به احكام فردى اسلام و اجراى آنها بسنده مى‌كند يا همچنان بر اجراى احكام اجتماعى اسلام تأكيد دارد؟ به عبارت ديگر، در زمان عدم حضور معصوم در جامعه، عقلا دو فرض بيش‌تر متصوّر نيست: يا غرض خداوند به اجراى احكام اجتماعى اسلام تعلّق مى‌گيرد يا تعلّق نمى‌گيرد. اكنون صحّت و سقم هر يك از اين دو گزينه را بررسى مى‌كنيم.

‌‌ اگر بگوييم در زمان عدم حضور معصوم(عليه السلام) غرض خداوند به اجراى

‌﴿ صفحه 93 ﴾

احكام اجتماعى اسلام تعلّق نگرفته و خداوند از آنها دست بر مى‌دارد و آنها را تعطيل مى‌كند و تنها به احكام فردى اسلام از قبيل نماز و روزه و حج و طهارت و نجاست اكتفا مى‌كند لازمه اين فرض،‌نقض‌غرض‌و‌خلاف حكمت و ترجيح مرجوح از جانب خداوند است كه محال است. توضيح اين كه:

‌‌ اصولا ما معتقديم برقرارى تشكيلاتى بنام دستگاه نبوّت و فرستادن پيامبران و شرايع آسمانى بر اين اساس بوده كه خداى متعال، اين جهان و از جمله انسان را بيهوده و عبث نيافريده بلكه غرضش به كمال رساندن هر موجودى به تناسب و فراخور ظرفيت وجودى آن موجود بوده است. انسان هم از اين قاعده مستثنى نيست و براى رسيدن به كمال انسانى خلق شده است. امّا از آن جا كه عقل بشر به تنهايى براى شناسايى كمال نهايى انسان و حدود و ثغور و مسير دقيق آن كافى نبوده لذا خداوند متعال با فرستادن پيامبران و ابلاغ احكام و دستوراتى در قالب دين، راه كمال را به انسان نشان داده و او را راهنمايى كرده است و تمامى دستورات و احكامى كه در دين آمده است به نوعى در كمال انسان تأثير دارد. بنابراين، دين در واقع همان برنامه‌اى است كه براى به كمال رسيدن انسان‌ها ارائه شده است. با چنين تحليلى، اكنون اگر فرض كنيم كه خداى متعال بخش زيادى از احكام اسلام را تعطيل كرده و از آنها دست برداشته است اين بدان معناست كه خداوند غرض خود را كه به كمال رسيدن انسان بوده نقض كرده باشد زيرا آن‌چه كه سعادت انسان راتأمين مى‌كند و او را به كمالى كه در خور و متناسب با ظرفيت وجودى اوست مى‌رساند مجموعه احكام و دستورات دين است نه فقط بخشى از آن؛ و به همين دليل هم، ايمان و عمل به بخشى از تعاليم دين و نپذيرفتن و انكار بخش ديگر آن، بشدّت در قرآن نفى شده است:

‌﴿ صفحه 94 ﴾

اَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الكِتَابِ وَ تَكفُرُونَ بِبَعْض فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ اِلاَّ خِزْىٌ فِى الحَيَوةِ الدُّنْيَا وَ يَومَ القِيَمَةِ يُرَدُّونَ اِلَى اَشَدِّ العَذَاب(1)

آيا پس به برخى از كتاب ايمان مى‌آوريد و به برخى كفر مىورزيد؟ پس پاداش هر كس از شما كه چنين كند نيست مگر ذلّت و خوارى در زندگى دنيا و در قيامت به سخت‌ترين عذاب دچار خواهد شد.

‌‌ و اصولا اگر احكام اجتماعى اسلام هيچ تأثيرى در سعادت و كمال انسان نداشت از ابتدا وضع نمى‌شد. بنابراين، تأثير اين دسته از احكام در سعادت و كمال انسان قطعى است و با اين حساب بديهى است كه تعطيل آنها مخلّ به كمال و سعادت انسان و خلاف حكمت است واز خداوند حكيم على الاطلاق محال است.

همچنين، همان طور كه در توضيح يكى از مقدمات دليل اول عقلى گفتيم بنا به حكم عقل، هنگامى كه تحصيل و تأمين يك مصلحت لازم و ضرورى در حدّ اعلا و كامل آن ميسّر نبود تحصيل نزديك‌ترين مرتبه به مرتبه اعلا و كامل، واجب و لازم مى‌شود و به بهانه عدم امكان تحصيل مصلحت كامل، نه مى‌توان به كلّى از آن مصلحت چشم پوشيد و نه مى‌توان على رغم امكان نيل به مراتب بالاتر، به مراتب پايين‌تر از آن اكتفا نمود. اكنون با توجه به اين قاعده مى‌گوييم لازمه اجراى احكام اجتماعى اسلام، تشكيل حكومت است كه مصلحت و مرتبه كامل آن در حكومت معصوم(عليه السلام) تأمين مى‌شود امّا در صورت دسترسى نداشتن به معصوم و عدم حضور وى در بين مردم و جامعه، امر داير است بين اين‌كه: الف ـ با اجازه اجراى اين احكام به فردى كه اصلح از ديگران است، بالاترين مرتبه مصالح حاصل از اجراى اين احكام بعد از حكومت معصوم(عليه السلام) را تحصيل

1. بقره(2)، 85.

‌﴿ صفحه 95 ﴾

و تأمين كنيم؛ ب ـ على رغم امكان نيل به مصالح مراتب بالاتر، حكم كنيم كه تمام مراتب مصلحت يكسان‌اند و تأمين مراتب بالاتر لازم نيست؛ ج ـ على رغم امكان وصول به بعض مراتب حاصل از اجراى احكام اجتماعى اسلام، به كلّى از اين مصلحت صرف نظر كرده و آنها را تعطيل نماييم. روشن است كه از ميان اين سه گزينه، گزينه اول راجح و گزينه دوم و سوم مرجوح هستند و ترجيح مرجوح بر راجح، عقلا قبيح و از شخص حكيم محال است.

‌‌ با اين بيان، مقدمه سوم و چهارم نيز برهانى شد و تا اين‌جا ثابت شد كه به حكم عقلى كشف مى‌كنيم كه در زمان عدم دسترسى مردم جامعه به معصوم(عليه السلام)، اجازه اجراى احكام اجتماعى اسلام توسّط كسى كه اصلح از ديگران است داده شده است و در غير اين صورت، نقض غرض و خلاف حكمت و ترجيح مرجوح از ناحيه خداى متعال خواهد بود.

‌‌ اكنون پس از آن كه تا اين‌جا ثابت شد اجازه اجراى احكام اسلام در صورت عدم حضور معصوم(عليه السلام) به فردى كه اصلح از ديگران است داده شده طبعاً اين سوال پيش مى‌آيد كه اين فرد اصلح كيست و چه ويژگى‌هايى باعث مى‌شود كه يك فرد براى اين منصب اصلح از ديگران باشد؟ پاسخ اين سؤال را نيز در توضيح مقدمه چهارم از دليل اول عقلى روشن ساختيم و گفتيم از ميان همه خصوصيات و صفات معصوم(عليه السلام)آن‌چه كه باعث مى‌شود حكومت وى كامل‌ترين حكومت باشد در واقع سه ويژگى عصمت، علم و آگاهى كامل به احكام و قوانين اسلام، و درك و شناخت وى نسبت به شرايط و مسائل اجتماعى و كار آمدى‌اش در تدبير آنها مى‌باشد. بنابراين كسى كه در مجموع اين سه صفت، شباهت و نزديكى بيش‌ترى به امام معصوم(عليه السلام) داشته باشد اصلح از ديگران است؛ و

‌﴿ صفحه 96 ﴾

اين فرد كسى نيست جز فقيه اسلام شناس باتقوايى كه كارآمدى لازم را نيز براى تدبير امور مردم و جامعه داشته باشد.

‌‌ اكنون با اثبات اين مقدمات نتيجه مى‌گيريم كه فقيه جامع‌الشرايط، همان فرد اصلحى است كه در زمانى كه مردم از وجود رهبر معصوم در ميان جامعه محروم‌اند از طرف خداوند و اولياى معصوم اجازه اجراى احكام اجتماعى اسلام به او داده شده است.

‌

ب ـ ادلّه نقلى

گفتيم براى اثبات ولايت فقيه، هم به ادلّه عقلى و هم به ادلّه نقلى استناد شده است. ادلّه نقلى اين مسئله عبارت از رواياتى است كه دلالت بر ارجاع مردم به فقها براى رفع نيازهاى حكومتى (بويژه مسائل قضايى و اختلافات حقوقى) دارد و يا فقها را به عنوان «اُمنا» يا «خُلفا» و «وارثان» پيامبران و كسانى كه مجارى امور بدست ايشان است معرّفى كرده است. درباره سند و دلالت اين روايات بحث‌هاى فراوانى انجام گرفته كه در اين‌جا مجال اشاره به آنها نيست و بايد به كتاب‌ها و رساله‌هاى مفصّل و تخصّصى اين موضوع مراجعه كرد. در ميان اين روايات، مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابو خديجه و توقيع شريف كه در پاسخ اسحاق بن يعقوب صادر شده بهتر قابل استناد است و به نظر ما تشكيك در سند چنين رواياتى كه از شهرت روايى و فتوايى برخوردارند، روا نيست. و از نظر دلالت هم به نظر ما دلالت آنها بر نصب فقها به عنوان كارگزاران امام مقبوض اليد روشن است و اگر احتياج به چنين نصبى در زمان غيبت بيش‌تر نباشد كم‌تر نخواهد بود. بنابراين با سرايت ملاك نصب فقيه در زمان حضور به زمان غيبت، و باصطلاح علمى و فنّى به «دلالت موافقه»،

‌﴿ صفحه 97 ﴾

نصب فقيه در زمان غيبت هم ثابت مى‌شود و احتمال اين‌كه نصب ولىّ امر در زمان غيبت به خود مردم واگذار شده باشد گذشته از اين‌كه كوچك‌ترين دليلى براى آن وجود ندارد با توجه به ربوبيت تشريعى خداوند (مفاد آيه «إِنِ الْحُكْمُ إِلاّ لِلّهِ» و دلايل ديگر) سازگار نيست و هيچ فقيه شيعه‌اى (جز در اين اواخر) آن را به عنوان يك احتمال هم مطرح نكرده است.

‌‌ به هر حال، روايات مزبور مؤيّدات بسيار خوبى براى ادلّه عقلى كه ذكر كرديم به شمار مى‌رود و بر فرض هم كه كسى در سند يا دلالت آنها مناقشه‌اى داشته باشد استناد ما به دلايل عقلى همچنان پا بر جا خواهد ماند.

‌‌ پس از اين توضيح مقدماتى، اكنون برخى از ادلّه نقلى مسئله ولايت فقيه را در اين‌جا ذكر مى‌كنيم.

‌‌ دليل نقلى اول: روايتى كه در بين فقهاء به «توقيع شريف» مشهور است. اين توقيع را عالم بزرگ و كم نظير شيعه، مرحوم شيخ صدوق در كتاب اكمال‌الدين خود آورده است. اين توقيع در واقع پاسخى است كه حضرت ولى عصر امام زمان(عليه السلام) در جواب نامه اسحاق بن يعقوب مرقوم داشته‌اند. اسحاق بن يعقوب در اين نامه سؤالاتى را به محضر شريف آن حضرت ارسال داشته كه از جمله آنها اين است كه در مورد «حوادث واقعه» كه در زمان غيبت پيش خواهد آمد وظيفه ما چيست؟ آن حضرت در اين‌باره مى‌فرمايند:

وَ اَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةِ فَارْجِعُوا فِيهَا اِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَاِنَّهُمْ حُجَّتِى عَلَيكُمْ وَ اَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيهِم(1)

1. اكمال‌الدين، ج 1، ص 483.

‌﴿ صفحه 98 ﴾

و امّا رخدادهايى كه پيش مى‌آيد پس به راويان حديث ما مراجعه كنيد زيرا آنان حجت من بر شمايند و من حجت خدا بر آنان هستم.

‌‌ اگر منظور از «حوادث واقعه» و «رواة حديث» در اين توقيع معلوم گردد آن گاه دلالت آن بر مدّعاى ما كه اثبات ولايت فقيه است روشن خواهد شد.

‌‌ در مورد توضيح مراد از «حوادث واقعه» كه در متن توقيع شريف آمده بايد بگوييم بسيار بعيد است كه منظور اسحاق بن يعقوب از آن، احكام شرعى و همين مسائلى كه امروزه معمولا در رساله‌هاى عمليه نوشته مى‌شود بوده باشد زيرا اوّلا براى شيعيان معلوم بوده كه در اين گونه مسائل بايد به علماى دين و كسانى كه با اخبار و روايات ائمه و پيامبر(عليهم السلام) آشنايى دارند مراجعه كنند و نيازى به سؤال نداشته است. همان گونه كه در زمان حضور خود ائمه(عليهم السلام) به علّت مشكلاتى نظير دورى مسافت و امثال آنها كه وجود داشته امامان شيعه مردم را در مورد مسائل شرعى به افرادى نظير يونس بن عبدالرحمن، زكريا بن آدم و امثال آنان ارجاع مى‌دادند. همچنين نوّاب اربعه در زمان غيبت صغراى امام زمان(عليه السلام) (كه هر چهار نفر آنان از فقها و علماى دين بوده‌اند) گواه روشنى بر اين مطلب است؛ وخلاصه اين مسئله براى شيعه چيز تازه‌اى نبوده است. و ثانياً اگر منظور اسحاق بن يعقوب از حوادث واقعه، احكام شرعى بود قاعدتاً بايد تعبيراتى نظير اين‌كه «وظيفه ما در مورد حلال و حرام چيست؟» و يا «در مورد احكام‌الله چه تكليفى داريم؟» و مانند آنها را بكار مى‌برد كه تعبير شايع و رايجى بوده و در ساير روايات هم بسيار بكار رفته است و به هر حال، تعبير «حوادث واقعه» در مورد احكام شرعى به هيچ وجه معمول و متداول نبوده است. و ثالثاً اصولا دلالت الفاظ، تابع وضع آنهاست و كلمه

‌﴿ صفحه 99 ﴾

«حوادث واقعه» به هيچ وجه از نظر لغت و دلالت وضعى به معناى احكام شرعى نيست بلكه معناى بسيار وسيع‌ترى دارد كه حتماً شامل مسائل و مشكلات و رخدادهاى اجتماعى نيز مى‌شود.بنابراين، سؤال اسحاق بن يعقوب از محضر حضرت ولى عصر(عليه السلام) در واقع اين است كه در مورد مسائل و مشكلات اجتماعى جامعه اسلامى كه در زمان غيبت شما پيش مى‌آيد وظيفه ما چيست و به چه مرجعى بايد مراجعه كنيم؟ و آن حضرت در جواب مرقوم فرموده‌اند كه در اين مورد به «راويان حديث ما» مراجعه كنيد. اكنون ببينيم مراد از «راويان حديث» چه كسانى هستند.

‌‌ ممكن است كسى بگويد منظور از «راويان حديث» هر كسى است كه مثلا كتاب اصول كافى يا وسائل‌الشيعه يا هر كتاب روايى ديگر را بر دارد و احاديث و روايات آن را براى مردم بخواند و نقل كند. امّا با اندكى دقّت و توجه معلوم مى‌گردد كه اين تصوّر درست نيست. زيرا كسى كه در زمان ما مى‌خواهد از قول پيامبر(صلى الله عليه وآله) يا امام صادق و ساير ائمه(عليهم السلام) حديث و روايتى را نقل كند بايد به طريقى احراز كرده باشد كه اين حديث واقعاً از پيامبر يا امام صادق يا امام ديگر است، و در غير اين صورت حق ندارد و نمى‌تواند بگويد امام صادق چنين فرموده و اگر در حالى كه آن حديث و روايت به هيچ طريق معتبرى برايش ثابت نشده معهذا آن را به امام صادق و يا ساير ائمه و معصومين(عليهم السلام) نسبت دهد از مصاديق كذب و افتراى بر پيامبر و امامان خواهد بود كه گناهى بزرگ است. به عبارت دقيق‌تر، اگر كسى بخواهد حديثى را از پيامبر يا امامى نقل كند حتماً بايد بتواند بر اساس يك حجّت و دليل شرعى معتبر آن را به امام معصوم نسبت دهد. و واضح است كه اين گونه نقل حديث كردن نياز به تخصّص دارد و تخصّص آن هم مربوط به علم پزشكى يا مهندسى يا كامپيوتر و ساير علوم نيست

‌﴿ صفحه 100 ﴾

بلكه مربوط به علم فقه است و «فقيه» كسى است كه از چنين تخصّصى برخوردار است. بنابراين، مقصود از «راويان حديث» در واقع همان فقها و علماى دين هستند.

‌‌ با توجه به توضيحى كه درباره دو واژه «حوادث واقعه» و «رواة حديث» داديم اكنون معناى توقيع شريف اين مى‌شود كه امام زمان(عليه السلام)فرموده‌اند «درباره مسائل و مشكلات و رخدادهاى اجتماعى كه در زمان غيبت من در جامعه اسلامى پيش مى‌آيد به فقها و علماى دين مراجعه كنيد زيرا آنان حجّت من برشمايند و من حجّت خدا بر آنان هستم.» و دلالت چنين جمله‌اى بر ولايت فقيه در زمان غيبت بسيار روشن و واضح است.

‌‌ دليل نقلى دوم: روايت ديگرى كه مى‌توان در اثبات ولايت فقيه به آن استناد كرد حديثى است كه به مقبوله عمربن حنظله مشهور است. در اين حديث، امام صادق(عليه السلام) در بيان تكليف مردم در حل اختلافات و رجوع به يك مرجع صلاحيت‌دار كه حاكم بر مسلمين باشد چنين مى‌فرمايد:

«... مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَد رَوَى حَِديثَنَا وَ نَظَرَ فِى حَلاَلِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ اَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكَماً فَاِنِّى قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيكُمْ حَاكِماً فَاِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَم يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَاِنَّمَا اِسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدَّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا كَالرَّادِّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِاللَّه(1)

... هر كس از شما كه راوى حديث ما باشد و در حلال و حرام ما بنگرد و صاحب نظر باشد و احكام ما را بشناسد او را به عنوان داور بپذيريد. همانا من او را حاكم بر شما قرار دادم. پس هر گاه حكمى كرد و از او قبول نكردند، حكم خدا را سبك شمرده‌اند و ما را رد كرده‌اند و آن كس كه ما را رد كند خدا را رد كرده و رد كردن خدا در حدّ شرك به خداى متعال است.

1. اصول كافى، ج 1، ص 67؛ وسايل‌الشيعه، ج 18، ص 98.

‌﴿ صفحه 101 ﴾

‌‌ بديهى است كه عبارت «قَد رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِى حَلاَلِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ اَحْكَامَنَا» در اين حديث جز بر شخصى كه فقيه و مجتهد در احكام و مسائل دين باشد قابل تطبيق نيست و قطعاً منظور امام(عليه السلام) فقها و علماى دين هستند كه آن حضرت ايشان را به عنوان حاكم بر مردم معرّفى كرده و حكم فقيه را نظير حكم خويش قرار داده است؛ و بديهى است كه اطاعت حكم امام معصوم(عليه السلام) واجب و الزامى است. بنابراين، اطاعت حكم فقيه نيز واجب و الزامى است و همانگونه كه خود امام(عليه السلام) فرموده، رد كردن و قبول نكردن حاكميت و حكم فقيه به منزله نپذيرفتن حاكميت امام معصوم(عليه السلام) و استخفاف به حكم ايشان است كه آن نيز گناهى است بزرگ و نابخشودنى؛ زيرا كه نپذيرفتن حكم امام معصوم(عليه السلام) عيناً رد كردن و نپذيرفتن حاكميت تشريعى خداى متعال است كه در روايت، گناه آن در حدّ شرك به خداوند دانسته شده و قرآن كريم درباره شرك مى‌فرمايد:

اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيم(1)

همانا شرك، ستمى بس بزرگ است.

اِنّ اللَّهَ لاَيَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاء(2)

همانا خداوند اين را كه به او شرك ورزيده شود نمى‌آمرزد و پايين‌تر از اين حد را براى هر كس كه بخواهد مى‌آمرزد.

‌‌ بنابراين براساس اين روايت شريف، سرپيچى از حاكميت فقيه و نپذيرفتن حكم او ستمى است بس بزرگ و گناهى است كه خداوند آن را نمى‌بخشد.

‌‌ اشكالى كه معمولا در استدلال به اين روايت مطرح مى‌شود اين است كه گفته مى‌شود اين روايت در پاسخ به يك سؤال صادر شده كه راوى از

1. لقمان(31)، 13.

2. نساء(4)، 48.

‌﴿ صفحه 102 ﴾

حضرت در مورد اختلافات حقوقى و نزاع‌هايى كه بين شيعيان پيش مى‌آيد سؤال مى‌كند كه وظيفه ما چيست؟ آيا به همين تشكيلات قضايى و قضاتى كه در دستگاه حكومت غاصب عبّاسى وجود دارند مراجعه كنيم يا وظيفه ديگرى داريم؟ و حضرت در پاسخ به چنين سؤالى اين فرمايش را فرموده‌اند؛ و مقبوله عمربن حنظله در واقع مربوط به مسئله قضاوت و اجراى احكام قضايى اسلام است كه تنها بخشى از مسائل حكومت است در حالى‌كه بحث ولايت فقيه مربوط به كلّ حكومت و اجراى تمامى احكام اسلام و حاكميت فقيه بر تمامى شئون جامعه اسلامى است. بنابراين اگر هم اين روايت را قبول كنيم و در سند آن مناقشه و اشكال نكنيم، اين روايت فقط حق حاكميت و دخالت در امور قضايى را براى فقيه اثبات مى‌نمايد و بيش‌تر از اين دلالتى ندارد.

‌‌ امّا در پاسخ به اين اشكال مى‌توان گفت كه اوّلا درست است كه سؤال راوى از مورد خاص (مسئله قضاوت) بوده امّا در فقه مشهور است كه مى‌گويند همه جا اين طور نيست كه خصوصيت سؤال باعث شود كه پاسخ فقط اختصاص به همان مورد و محدوده داشته باشد و موارد ديگر را شامل نشود بلكه ممكن است گرچه از يك مورد خاص سؤال شده امّا پاسخى كه داده شده عام و كلّى باشد. مثلا در باب نماز، روايات فراوانى داريم كه راوى سؤال مى‌كند مردى در حال نماز خواندن است و چنين و چنان مى‌شود و... در مورد اين روايات هيچ فقيهى نگفته و نمى‌گويد پاسخى كه امام معصوم (عليه السلام) در جواب اين قبيل سؤالات داده فقط حكم مرد نمازگزار را بيان مى‌كند و اگر همين مسئله عيناً براى زن نمازگزارى پيش بيايد ديگر حكم آن از اين روايت استفاده نمى‌شود و بايد روايت ديگرى پيدا كنيم. بلكه برخورد فقها با اين قبيل روايات اين‌گونه است كه با

‌﴿ صفحه 103 ﴾

اين‌كه در اين قبيل روايات از مورد خاص، يعنى مرد نمازگزار، سؤال شده امّا حكمى را كه حضرت در پاسخ فرموده مربوط به هر نمازگزارى اعمّ از زن و مرد مى‌دانند.

‌‌ و ثانيا در مقبوله عمربن حنظله فرموده چنين كسى را (رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِى حَلاَلِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ اَحْكَامَنَا) بر شما حاكم قرار دادم و نفرموده او را قاضى بر شما قرار دادم و بين اين‌كه بفرمايد «جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حاكِماً» تا اين‌كه بفرمايد «جعلته عليكم قاضياً» تفاوت وجود دارد و عموميت و اطلاق واژه «حاكم» همه موارد حكومت و حاكميت را شامل مى‌شود.

‌‌ به هر حال با توجه به ادلّه عقلى و نقلى كه نمونه‌اى از آن‌ها ذكر گرديد به نظر ما ترديدى در اين مسئله وجود ندارد كه در زمان غيبت امام معصوم(عليه السلام)تنها فقيه جامع‌الشرايط است كه از طرف خداى متعال و امام معصوم (عليه السلام)حق حكومت و حاكميت براى او جعل شده و اذن اِعمال حاكميت به او داده شده است و هر حكومتى كه فقيه در رأس آن نباشد و امور آن با نظر و اذن او اداره نشود هر چه و هر كه باشد حكومت طاغوت است و كمك كردن به آن نيز گناه و حرام است. همان‌گونه كه اگر در زمانى فقيه جامع‌الشرايطى بسط يد پيدا كرد و شرايط براى او فراهم شد و تشكيل حكومت داد به حكم ادلّه‌اى كه گفتيم، اطاعت او واجب و تخلّف از حكومت و حاكميت او حرام است زيرا امام(عليه السلام) فرمود: «فَهُوَ حُجَّتي عَلَيْكُم: پس او حجت من بر شماست.» و يا فرمود: «فَإذا حَكَمَ بِحُكْمِنا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإنَّما اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللّه وَ عَلَيْنا رَد: پس هرگاه حكمى كرد و از او نپذيرفتند، حكم خدا را سبك شمرده‌اند و ما را رد كرده‌اند.» نظير اين‌كه اگر در زمان حكومت اميرالمؤمنين(عليه السلام) آن حضرت شخصى را براى حكومت يك منطقه منصوب مى‌كرد اطاعت او واجب بود و مخالفت با او مخالفت با

‌﴿ صفحه 104 ﴾

اميرالمؤمنين(عليه السلام) محسوب مى‌شد. مثلا اگر آن حضرت مالك اشتر را براى حكومت مصر فرستاد كسى حق مخالفت با فرمان مالك را نداشت و نمى‌توانست بگويد با اين‌كه مى‌دانم على(عليه السلام) مالك را تعيين كرده و به او فرمان حكومت داده اما بالاخره چون مثلا مالك معصوم نيست و خودِ على نيست پس اطاعت از مالك اشتر لزومى ندارد و با اين‌كه مالك در محدوده حكومت خود دستورى داده و قانونى وضع كرده من مخالفت مى‌كنم و هيچ اشكال شرعى هم ندارد. بديهى است كه چنين استدلال و سخنى باطل و غلط است و مخالفت با مالك اشترى كه از جانب على براى حكومت نصب شده قطعاً جايز نيست. مفاد ادلّه‌اى هم كه ذكر گرديد دقيقاً همين است كه فقيه در اين زمان نماينده و منصوب از طرف خدا و امام زمان(عليه السلام) است و همان‌گونه كه خودِ امام(عليه السلام) نيز فرمود مخالفت با او شرعاً جايز نيست.‌

منبع: <http://www.mesbahyazdi.ir/node/2344>

http://www.mesbahyazdi.ir/sites/default/files/logo.gif

*پایگاه اطلاع رسانی آثار حضرت آیت الله مصباح یزدي(دام ظله)* ([http://www.mesbahyazdi.ir](http://www.mesbahyazdi.ir/))

[صفحه اصلي](http://www.mesbahyazdi.ir/) > [آثار نوشتاري](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3247) > [کتاب ها](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3030) > [نگاهي گذرا به نظريه ولايت فقيه](http://www.mesbahyazdi.ir/node/2339) > فصل پنجم: مفهوم ولايت مطلقه فقيه

فصل پنجم: مفهوم ولايت مطلقه فقيه

﴿ صفحه 105 ﴾

‌‌

فصل پنجم

مفهوم ولايت مطلقه فقيه

‌ادلّه‌اى كه در فصل پيشين براى اثبات ولايت فقيه ذكر كرديم اقتضاى اطلاق ولايت فقيه را دارد و مقتضاى آن اين است كه همه اختياراتى كه براى امام معصوم(عليه السلام) به عنوان ولىّ امر جامعه اسلامى ثابت است براى فقيه نيز ثابت باشد و ولىّ فقيه از اين نظر هيچ حدّ و حصرى ندارد مگر آن كه دليلى اقامه شود كه برخى از اختيارات امام معصوم به ولىّ فقيه داده نشده است؛ همان گونه كه بر اساس نظر مشهور فقهاى شيعه در مسئله جهاد ابتدايى همين گونه است كه اعلان جهاد ابتدايى از اختيارات ويژه شخص معصوم(عليه السلام) است. امّا صرف نظر از اين موارد (كه تعداد بسيار كمى هم هست) ولايت فقيه، با ولايت پيامبر و امامان معصوم(عليهم السلام) هيچ تفاوتى ندارد. اين همان چيزى است كه از آن به «ولايت مطلقه فقيه» تعبير مى‌شود و بنيان‌گذار جمهورى اسلامى، حضرت امام خمينى نيز مى‌فرمودند «ولايت فقيه همان ولايت رسول الله(صلى الله عليه وآله)است.»

‌‌ يكى از شبهاتى كه گاهى بطور كلى در رابطه با اصل ولايت فقيه و گاهى نيز به طور خاص در مورد قيد «مطلقه» مطرح مى‌شود اين است كه مى‌گويند ولايت فقيه و به خصوص ولايت مطلقه فقيه همان حكومت استبدادى است و ولايت مطلقه فقيه يعنى ديكتاتورى؛ يعنى اين‌كه فقيه وقتى به حكومت رسيد هر كارى دلش خواست انجام مى‌دهد و هر

‌﴿ صفحه 106 ﴾

حكمى دلش خواست مى‌كند و هر كسى را دلش خواست عزل و نصب مى‌كند و خلاصه اختيار مطلق دارد و هيچ مسؤوليتى متوجه او نيست. به عبارت ديگر، مى‌گويند حكومت دو نوع است: جوهره حكومت يا ليبرالى و بر اساس خواست مردم است يا فاشيستى و تابع رأى و نظر فرد است و با تبيينى كه شما از نظام ولايت فقيه مى‌كنيد، و خودتان صريحاً نيز مى‌گوييد، نظام ولايت فقيه يك نظام ليبرالى نيست؛ پس طبعاً بايد بپذيريد كه يك نظام فاشيستى است.

‌‌ در پاسخ اين شبهه بايد بگوييم تقسيم حكومت به دو قسم و انحصار آن به دو نوع ليبرال و فاشيست، يك مغالطه است و به نظر ما قسم سومى هم براى حكومت متصوّر است كه حاكم نه بر اساس خواست و سليقه مردم (حكومت ليبرالى) و نه بر اساس خواست و سليقه شخصى خود (حكومت فاشيستى) بلكه بر اساس خواست و اراده خداى متعال حكومت مى‌كند و تابع قوانين و احكام الهى است و نظام ولايت فقيه از همين قسم سوم است بنابراين فاشيستى نيست. با اين توضيح همچنين روشن شد اين مطلب كه گفته مى‌شود ولايت مطلقه فقيه يعنى اين‌كه فقيه هر كارى دلش خواست انجام دهد و هر حكمى دلش خواست بكند و اختيار مطلق دارد و هيچ مسؤوليتى متوجه او نيست واقعيت ندارد و در واقع در مورد فهم و تفسير قيد «مطلقه» به اشتباه افتاده‌اند و البته احياناً برخى نيز از روى غرضورزى و به عمد چنين كرده‌اند. به هر حال در اين‌جا لازم است براى رفع اين مغالطه توضيحاتى پيرامون قيد مطلقه در «ولايت مطلقه فقيه» ارائه نماييم.

‌‌ واژه «مطلقه» در ولايت مطلقه فقيه اشاره به نكاتى دارد كه البته خود آن نكات نيز با هم در ارتباط هستند. ذيلا به اين نكات اشاره مى‌كنيم:

‌﴿ صفحه 107 ﴾

‌‌ يكى از آن نكات اين است كه ولايت مطلقه فقيه در مقابل ولايت محدودى است كه فقها در زمان طاغوت داشتند. توضيح اين‌كه: تا قبل از پيروزى انقلاب اسلامى و دوران حاكميت طاغوت، كه از آن به زمان عدم بسط يد تعبير مى‌شود، فقهاى شيعه به علّت محدوديت‌ها و موانعى كه از طرف حكومت‌ها براى آنان وجود داشت نمى‌توانستند در امور اجتماعى چندان دخالت كنند و مردم تنها مى‌توانستند در برخى از امور اجتماعى خود، آن هم به صورت پنهانى و به دور از چشم دولت حاكم، به فقها مراجعه كنند. مثلا در مورد ازدواج، طلاق، وقف و برخى اختلافات و امور حقوقى خود به فقها مراجعه مى‌كردند و فقها نيز با استفاده از ولايتى كه داشتند اين امور را انجام مى‌دادند. امّا همان طور كه اشاره كرديم اعمال اين ولايت از جانب فقها چه به لحاظ محدوده و چه به لحاظ مورد، بسيار محدود و ناچيز بود و آنان نمى‌توانستند در همه آن‌چه كه شرعاً حق آنها بود و اختيار آن از جانب خداى متعال و ائمّه معصومين(عليهم السلام) به آنان داده شده بود دخالت كنند. با پيروزى انقلاب اسلامى در ايران و تشكيل حكومت اسلامى توسّط امام خمينى(رحمه الله) زمينه اِعمال حاكميت تامّ و تمام فقهاى شيعه فراهم شد و مرحوم امام به عنوان فقيهى كه در رأس اين حكومت قرار داشت مجال آن را يافت و اين قدرت را پيدا كرد كه در تمامى آن‌چه كه در محدوده ولايت ولىّ فقيه قرار مى‌گيرد دخالت كند و اِعمال حاكميت نمايد. در اين زمان فقيه مى‌توانست از مطلق اختيارات و حقوقى كه از جانب صاحب شريعت و مالك جهان و انسان براى او مقرر شده بود استفاده كرده و آنها را اعمال نمايد و محدوديت‌هاى متعدّدى كه در زمان حاكميت حكومت‌هاى طاغوتى فراروى او بود اكنون ديگر برداشته شده بود. بنابراين، ولايت مطلقه فقيه طبق توضيحى كه داده شد

‌﴿ صفحه 108 ﴾

در مقابل ولايت محدود فقيه در زمان حاكميت طاغوت به كار رفت و روشن است كه اين معنا و مفاد هيچ ربطى به ديكتاتورى و استبداد و خودرأيى ندارد.

‌‌ نكته دومى كه ولايت مطلقه فقيه بدان اشاره دارد اين است كه فقيه هنگامى كه در رأس حكومت قرار مى‌گيرد هر آن‌چه از اختيارات و حقوقى كه براى اداره حكومت، لازم و ضرورى است براى او وجود دارد و از اين نظر نمى‌توان هيچ تفاوتى بين او و امام معصوم(عليه السلام) قايل شد؛ يعنى بگوييم يك سرى از حقوق و اختيارات على رغم آن كه براى اداره يك حكومت لازم و ضرورى است معهذا اختصاص به امام معصوم(عليه السلام) دارد و فقط اگر شخص امام معصوم در رأس حكومت باشد مى‌تواند از آنها استفاده كند امّا فقيه نمى‌تواند و حق ندارد از اين حقوق و اختيارات استفاده كند. بديهى است كه اين سخن قابل قبول نيست چرا كه اگر فرض مى‌كنيد كه اين حقوق و اختيارات از جمله حقوق و اختياراتى هستند كه براى اداره يك حكومت لازمند و نبود آنها موجب خلل در اداره امور مى‌شود و حاكم بدون آنها نمى‌تواند به وظيفه خود كه همان اداره امور جامعه است عمل نمايد، بنابراين عقلا به هيچ وجه نمى‌توان در اين زمينه تفاوتى بين امام معصوم و ولىّ فقيه قايل شد و هر گونه ايجاد محدوديت براى فقيه در زمينه اين قبيل حقوق و اختيارات، مساوى با از دست رفتن مصالح عمومى و تفويت منافع جامعه اسلامى است. بنابراين لازم است فقيه نيز به مانند امام معصوم(عليه السلام) از مطلق اين حقوق و اختيارات برخوردار باشد. اين هم نكته دومى است كه كلمه «مطلقه» در ولايت مطلقه فقيه به آن اشاره دارد و باز روشن است كه اين مسئله هم، مانند نكته پيشين، هيچ ربطى به حكومت فاشيستى ندارد و موجب توتاليتر شدن ماهيت

‌﴿ صفحه 109 ﴾

حاكميت نمى‌شود بلكه يك امر عقلى مسلّم و بسيار واضحى است كه در هر حكومت ديگرى نيز پذيرفته شده و وجود دارد.

‌‌ مطلب ديگرى كه ولايت مطلقه فقيه به آن اشاره دارد در رابطه با اين سؤال است كه آيا دامنه تصرف و اختيارات ولى فقيه، تنها منحصر به حدّ ضرورت و ناچارى است يا اگر مسئله به اين حد هم نرسيده باشد ولى رجحان عقلى و عقلايى در ميان باشد فقيه مجاز به تصرف است؟ ذكر يك مثال براى روشن شدن مطلب مناسب است:

فرض اوّل: وضعيت ترافيك شهر دچار مشكل جدّى است و به علّت كمبود خيابان و يا كم عرض بودن آن، مردم و ماشين‌ها ساعت‌هاى متوالى در ترافيك معطّل مى‌مانند و خلاصه، وضعيت خيابان‌هاى فعلى پاسخ‌گوى نياز جامعه نيست و به تشخيص كارشناسان امين و خبره، احداث يك يا چند بزرگراه لازم و حتمى است. يا وضعيت آلودگى هواى شهر در حدّى است كه متخصّصان و پزشكان در مورد آن به مردم و حكومت هشدارهاى پى‌درپى و جدّى مى‌دهند و راه حل پيشنهادى آنان نيز ايجاد فضاى سبز و احداث پارك است. در اين گونه موارد هيچ شكى نيست كه ولىّ فقيه مى‌تواند با استفاده از اختيارات حكومتى خود حتى اگر صاحبان املاكى كه اين بزرگراه و پارك در آن ساخته مى‌شود راضى نباشند با پرداخت قيمت عادله و جبران خسارت‌هاى آنان، دستور به احداث آن خيابان و پارك بدهد و مصلحت اجتماعى را تأمين نمايد.

فرض دوم: اين بار فرض كنيد مى‌خواهيم براى زيباسازى شهر يك ميدان يا يك پارك را در نقطه‌اى احداث كنيم ولى اين طور نيست كه اگر آن ميدان را نسازيم وضعيت ترافيك شهر دچار اختلال شود و يا اگر آن پارك را ايجاد نكنيم از نظر فضاى سبز و تصفيه هواى شهر دچار مشكل جدّى

‌﴿ صفحه 110 ﴾

باشيم؛ و ساختن اين ميدان يا پارك مستلزم خراب كردن خانه‌ها و مغازه‌ها و تصرف در املاكى است كه احياناً برخى از صاحبان آنها گر چه قيمت روز بازار ملك آنها را بپردازيم و كلّيه خسارت‌هاى آنان را جبران كنيم، راضى به خراب كردن و تصرف ملكشان نيستند. آيا دامنه اختيارات حكومتى فقيه اين گونه موارد را هم شامل مى‌شود تا بتواند على رغم عدم رضايت آنان دستور احداث آن ميدان و پارك را بدهد؟

‌‌ ولايت مطلقه فقيه بدان معناست كه دامنه اختيارات و ولايت فقيه محدود به حدّ ضرورت و ناچارى نيست بلكه مطلق است و حتى جايى را هم كه مسئله به حدّ ناچارى نرسيده ولى داراى توجيه عقلى و عقلايى است شامل مى‌شود و براى ساختن بزرگراه و خيابان و پارك و دخالت در امور اجتماعى، لازم نيست مورد از قبيل فرض اول باشد بلكه حتى اگر از قبيل فرض دوم هم باشد ولىّ فقيه مجاز به تصرف است و دامنه ولايت او اين گونه موارد را هم شامل مى‌شود. و البته پر واضح است كه قايل شدن به چنين رأيى هيچ سنخيت و مناسبتى با استبداد و ديكتاتورى و فاشيسم ندارد.

‌‌ اكنون با اين توضيحات روشن مى‌شود ولايت فقيه و ولايت مطلقه فقيه به معناى آن نيست كه فقيه بدون در نظر گرفتن هيچ مبنا و ملاكى، تنها و تنها بر اساس سليقه و نظر شخصى خود عمل مى‌كند و هر چه دلش خواست انجام مى‌دهد و هوى و هوس و اميال شخصى اوست كه حكومت مى‌كند. بلكه ولىّ فقيه، مجرى احكام اسلام است و اصلا مبناى مشروعيت و دليلى كه ولايت او را اثبات كرد عبارت از اجراى احكام شرع مقدس اسلام و تأمين مصالح جامعه اسلامى در پرتو اجراى اين احكام بود؛ بنابراين بديهى است كه مبناى تصميم‌ها و انتخاب‌ها و عزل و

‌﴿ صفحه 111 ﴾

نصب‌ها و كلّيه كارهاى فقيه، احكام اسلام و تأمين مصالح جامعه اسلامى و رضايت خداى متعال است و بايد اين چنين باشد و اگر ولىّ فقيهى از اين مبنا عدول كند خودبه‌خود صلاحيتش را از دست خواهد داد و ولايت او از بين خواهد رفت و هيچ يك از تصميم‌ها و نظرات او مطاع نخواهد بود.

‌‌ بر اين اساس، به يك تعبير مى‌توانيم بگوييم ولايت فقيه در واقع ولايت قانون است؛ چون فقيه ملزم و مكلّف است در محدوده «قوانين اسلام» عمل كند و حق تخطّى از اين محدوده را ندارد؛ همان گونه كه شخص پيامبر و امامان معصوم(عليهم السلام) نيز چنين هستند. بنابراين به جاى تعبير ولايت فقيه مى‌توانيم تعبير «حكومت قانون» را به كار بريم البته با اين توجه كه منظور از قانون در اين‌جا قانون اسلام است. و نيز از ياد نبريم كه در فصل چهارم اشاره كرديم كه از شرايط ولىّ فقيه، «عدالت» است و شخص عادل كسى است كه بر محور امر و نهى و فرمان خدا، و نه بر محور خواهش نفس و خواسته دل، عمل مى‌كند. و با اين وصف، بطلان اين سخن كه ولىّ فقيه هر كارى كه «دلش» بخواهد انجام مى‌دهد و خواسته و سليقه «خود» را بر ديگران تحميل مى‌كند روشن‌تر مى‌شود؛ بلكه بايد گفت ولىّ فقيه عادل يعنى كسى كه بر اساس احكام «دين» و در جهت اراده و خواست «خدا» حركت و حكومت مى‌كند. البته دشمنان اسلام و روحانيت در برخى گفته‌ها و نوشته‌هاى خود دروغ‌هايى به اين نظريه بسته‌اند و مثلا مى‌گويند ولايت مطلقه فقيه يعنى اين‌كه فقيه اختيار همه چيز را دارد؛ حتى مى‌تواند توحيد را تغيير دهد و انكار كند و يا مثلا نماز را از دين بردارد. و صد البته اينها وصله‌هاى بى‌قواره و ناهمگونى است كه دشمنان و غرضورزان درصدد بوده و هستند كه به اين نظريه بچسبانند؛ وگر نه احدى تا به حال چنين چيزى نگفته و نمى‌تواند بگويد. فقيه، اولين

‌﴿ صفحه 112 ﴾

كارش حفظ اسلام است و مگر اسلام، بى‌توحيد مى‌شود؟ مگر اسلام، بى‌نبوّت مى‌شود؟ مگر اسلام بدون ضروريات دين از قبيل نماز و روزه مى‌شود؟ اگر اينها را از اسلام برداريم پس اسلام چيست كه فقيه مى‌خواهد آن را حفظ كند؟

‌‌ آن‌چه كه احياناً موجب القاى اين گونه شبهه‌ها و مغالطه‌ها مى‌شود اين است كه فقيه براى حفظ مصالح اسلام در صورتى كه امر، داير بين اهمّ و مهم بشود مى‌تواند مهم را فداى اهمّ كند. مثلا اگر رفتن به حج موجب ضررهايى براى جامعه اسلامى مى‌شود فقيه حق دارد بگويد امسال به حج نرويد و با اين‌كه يك عدّه از مردم مستطيع هستند بر اساس مصالح اهمّ، فعلا حج را تعطيل كند. يا مثلا اگر الآن اول وقت نماز است ولى شواهد و قرائن، حاكى از حمله قريب الوقوع دشمن است و لذا جبهه بايد در آماده‌باش كامل باشد، در اين‌جا فقيه حق دارد بگويد نماز را تأخير بينداز و الآن نبايد نماز بخوانى و نماز اول وقت خواندن بر تو حرام است؛ نمازت را بگذار و در آخر وقت بخوان. در اين مثال، نه تنها فقيه بلكه حتى فرمانده منصوب از طرف فقيه هم اگر چنين تشخيصى بدهد مى‌تواند اين دستور را بدهد. امّا همه اينها غير از اين است كه فقيه بگويد حج بى حج؛ نماز بى نماز؛ و من از امروز مى‌گويم كه اسلام ديگر اصلا حجّ و نماز ندارد. آن‌چه در اين قبيل موارد اتفاق مى‌افتد و فقيه انجام مى‌دهد تشخيص اهمّ و مهم، و فدا كردن مهم به خاطر اهمّ است. و اين هم چيز تازه‌اى نيست بلكه همه فقهاى شيعه آن را گفته‌اند و همه ما هم آن را مى‌دانيم. مثال معروفى در اين رابطه هست كه در اغلب كتاب‌هاى فقهى ذكر مى‌كنند: اگر شما بر حسب اتّفاق مشاهده كنيد كودكى در استخر خانه همسايه در حال غرق شدن است و صاحب خانه هم در منزل نيست و

‌﴿ صفحه 113 ﴾

براى نجات جان آن كودك لازم است كه بى‌اجازه وارد خانه مردم شويد كه اين كار از نظر فقهى غصب محسوب مى‌شود و حرام است. آيا در اين‌جا شما مى‌توانيد بگوييد چون من اجازه ندارم وارد خانه مردم بشوم پس گر چه آن كودك هلاك شود من اقدامى نمى‌كنم؟ هيچ عاقلى شك نمى‌كند آن‌چه در اين‌جا حتماً بايد انجام داد نجات جان كودك است و حتى اگر صاحب خانه هم بود و صريحاً مى‌گفت راضى نيستم وارد خانه من شوى، در حالى كه خودش هم هيچ اقدامى براى نجات جان كودك نمى‌كرد، به حرف او اعتنايى نمى‌كرديم و سريعاً دست به كار نجات جان كودك مى‌شديم. در اين قضيه، دو مسئله پيش روى ما وجود دارد: يكى اين‌كه تصرف در ملك ديگران بدون اجازه و رضايت آنان، غصب و حرام است؛ و ديگر اين‌كه نجات جان مسلمان واجب است. و شرايط هم به گونه‌اى است كه ما نمى‌توانيم به هر دو مسئله عمل كنيم. اين‌جاست كه بايد سبك و سنگين كنيم و ببينيم كدام مسئله مهم‌تر از ديگرى است و همان را رعايت كنيم و تكليف ديگر را كه اهميت كم‌ترى دارد به ناچار ترك نماييم. در فقه، اصطلاحاً به اين كار، تقديم اهمّ بر مهم گفته مى‌شود كه در واقع ريشه عقلانى هم دارد نه اين‌كه فقط مربوط به شرع باشد. در مثال حج و نماز هم كه ذكر كرديم فقيه، حكم تعطيل موقّت حج يا تأخير نماز از اول وقت را بر اساس همين ملاك صادر مى‌كند نه بر اساس هوى و هوس و هر طور كه دلش بخواهد.

‌‌ به هر حال با توضيحاتى كه داده شد اكنون واضح است كه معناى درست ولايت مطلقه فقيه چيست و اين مفهوم به هيچ وجه مستلزم استبداد و ديكتاتورى و امثال آنها نيست و آن‌چه در اين رابطه تبليغ مى‌شود غالباً تهمت‌ها و دروغ‌هايى است كه بر اين نظريه روا داشته‌اند.

‌﴿ صفحه 114 ﴾

ولايت فقيه و قانون اساسى

يكى از مسائلى كه معمولا در بحث ولايت مطلقه فقيه مطرح مى‌شود مسئله رابطه ولايت فقيه با قانون اساسى است كه در واقع به تبيين روشن‌تر قيد «مطلقه» در ولايت مطلقه فقيه مربوط مى شود و به همين دليل منطقاً بايد در همان قسمت قبلى كه بحث ولايت مطلقه را طرح كرديم ذكر مى‌شد امّا به لحاظ تأكيد خاصى كه بعضاً روى اين مسئله مى‌شود و احياناً افراد، بيشتر از اين ناحيه دچار شبهه مى‌شوند و برايشان جاى سؤال است لذا بهتر ديديم آن را بصورت جداگانه مطرح كنيم. سؤالى كه در اين رابطه طرح مى‌شود ممكن است با تعابير مختلفى بيان گردد ولى در واقع، روح و حقيقت همه اين تعابير يك چيز و يك سؤال بيشتر نيست. در اين‌جا براى نمونه به برخى از متداول‌ترين گونه‌هاى طرح اين پرسش اشاره مى‌كنيم:

\* آيا ولايت فقيه در محدوده قانون اساسى عمل مى‌كند يا فراتر از آن هم مى‌رود؟

\* آيا ولايت فقيه فوق قانون اساسى است؟

\* آيا قانون اساسى حاكم بر ولايت فقيه است يا ولايت فقيه حاكم بر قانون اساسى است؟

\* آيا ولى فقيه مى‌تواند از وظايف و اختياراتى كه در قانون اساسى براى او معين شده تخطّى نمايد؟

\* آيا ولايت فقيه فوق قانون اساسى مدون است يا قانون اساسى فوق ولايت فقيه است؟

\* آيا اختياراتى كه در قانون اساسى (عمدتاً در اصل 110) براى ولى فقيه بر شمرده شده احصايى است يا تمثيلى؟

‌﴿ صفحه 115 ﴾

‌‌ همان طور كه گفتيم همه اين تعابير در واقع يك سؤال بيشتر نيست و به تبيين «رابطه ولايت فقيه و قانون اساسى» باز مى‌گردد و بحثى كه ذيلا خواهد آمد پاسخ آنها را روشن خواهد كرد. البته بايد توجه داشته باشيم كه نظير ساير بحث‌هاى اين كتاب، در اين بحث هم سعى شده ضمن آن كه مطالب از اتقان و استحكام علمى لازم برخوردار باشند امّا تا آن جا كه ممكن است با تعابيرى نسبتاً ساده بيان شوند تا براى عموم قابل فهم باشد و از به كار بردن اصطلاحات فنّى و طرح بحث در يك قالب تخصّصى پيچيده و آكادميك خوددارى شده است.

‌‌ اولا بايد توجه داشت كه اگر در ذهن كسى اين معنا باشد كه بر ولايت فقيه هيچ قانون و ضابطه‌اى حاكم نيست و منظور از فوق قانون بودن اين باشد كه اصلا قانون، خود ولىّ‌فقيه است و ولىّ‌فقيه هر كارى بخواهد مى‌كند و هيچ قانونى نمى‌تواند او را محدود كند و مطلقه بودن ولايت فقيه هم به همين معناست كه ولىّ‌فقيه ملزم به رعايت هيچ حدّ و حصرى نيست، در اين صورت بايد بگوييم اين تصور قطعاً و صددرصد باطل و غلط است. در بحث پيش هم اشاره كرديم كه ولىّ فقيه ملزم و مكلّف است كه در چارچوب ضوابط و احكام اسلامى عمل كند و اصلا هدف از تشكيل حكومت ولايى، اجراى احكام اسلامى است و اگر ولىّ فقيه حتى يك مورد هم عمداً و از روى علم، بر خلاف احكام اسلام و مصالح جامعه اسلامى عمل كند و از آن تخطّى نمايد خودبخود از ولايت و رهبرى عزل مى‌شود و ما در اسلام چنين ولىّ فقيهى نداريم كه فوق هر قانونى بوده و قانون، اراده او باشد.

‌‌ امّا اگر همان طور كه از توضيح ابتداى بحث روشن شد منظور قوانين موضوعه باشد كه قانون اساسى از جمله آنهاست، براى پاسخ به اين سؤال

‌﴿ صفحه 116 ﴾

بايد نقطه آغازين بحث را ملاك مشروعيت قانون قرار دهيم و اين كه اصولا به چه دليل رعايت يك قانون و عمل به آن بر ما لازم است؟ و آيا هر قانونى به صرف اين كه «قانون» است ما ملزم به پذيرفتن و تن دادن به آن هستيم؟

‌‌ از خلال مباحث مختلفى كه تاكنون در اين كتاب داشته‌ايم اجمالا روشن شده است كه به نظر ما اعتبار يك قانون از ناحيه خدا و دين مى‌آيد؛ يعنى اگر يك قانون به نحوى از انحا از خدا و دين سرچشمه بگيرد اعتبار پيدا مى‌كند و در غير اين صورت، آن قانون از نظر ما اعتبارى نداشته و الزامى به رعايت آن نخواهيم داشت. بنابراين اگر قانونى را همه مردم يك كشور و حتى همه مردم دنيا هم به آن رأى بدهند ولى هيچ منشأ دينى و خدايى براى آن وجود نداشته باشد از نظر ما معتبر نيست و ما خود را ملزم و مكلف به رعايت آن نمى‌دانيم. اين قاعده، در مورد قوانين كشور خودمان نيز جارى است. يعنى هر قانونى اعمّ از قانون اساسى يا قوانين مصوب مجلس شوراى اسلامى و ساير قوانين اگر به طريقى تأييد و امضاى دين و خدا را نداشته باشد از نظر ما هيچ اعتبارى نداشته و در نتيجه هيچ الزامى را براى ما ايجاد نخواهد كرد؛ همان گونه كه در مورد قانون اساسى و ساير قوانين زمان طاغوت نيز همين حكم وجود داشت و ما هيچ ارزش و اعتبارى براى آنها قايل نبوديم.

‌‌ بنابراين، قانون به خودى خود هيچ اعتبارى ندارد حتى اگر همه مردم به آن رأى داده باشند. البته همان افرادى كه رأى داده‌اند يك تعهّد اخلاقى به لزوم رعايت آن دارند ولى آنهايى كه رأى نداده‌اند هيچ تعهّدى در قبال آن ندارند و آنها هم كه رأى داده‌اند تنها تعهّد اخلاقى دارند وگرنه تعهّد شرعى و حقوقى حتى در مورد آنان نيز در كار نيست. البته اين اجمال بحث است و تفصيل آن مربوط به مباحث فلسفه حقوق و فلسفه سياست

‌﴿ صفحه 117 ﴾

است و از محدوده و حوصله بحث فعلى ما خارج است. به هر حال با توجه به بحث‌ها و مطالب پيشين اين كتاب، اين مطلب روشن است كه اگر ما قانون اساسى فعلى جمهورى اسلامى ايران را معتبر مى‌دانيم نه به لحاظ اين است كه قانون اساسى يك كشور است و درصد زيادى از مردم هم به آن رأى داده‌اند بلكه به اين دليل است كه اين قانون اساسى به امضا و تأييد ولىّ‌فقيه رسيده و ولىّ‌فقيه كسى است كه به اعتقاد ما منصوب از جانب امام زمان(عليه السلام) است و امام زمان(عليه السلام) نيز منصوب از جانب خداست و همان طور كه حضرت در مقبوله عمر بن حنظله فرمود رد كردن حكم ولىّ‌فقيه ردكردن حكم امام معصوم است و ردكردن حكم امام معصوم نيز رد كردن حكم خداست. و اگر غير از اين باشد و امضا و تأييد ولىّ‌فقيه در كار نباشد قانون اساسى ارزش و اعتبار ذاتى براى ما ندارد. و اگر احياناً بر پاى بندى به آن به عنوان مظهر ميثاق ملّى تأكيد مى‌شود به جهت آن است كه ولىّ‌فقيه به قانون اساسى مشروعيت بخشيده و مشروعيت، از ولىّ‌فقيه به قانون اساسى سرايت كرده نه آن كه قانون اساسى به ولايت فقيه وجهه و اعتبار داده باشد. سابقاً هم اشاره كرديم كه ولىّ فقيه، مشروعيت و ولايت خود را نه از رأى مردم بلكه از جانب خداى متعال و امام زمان(عليه السلام)دريافت كرده است و ريشه مسئله هم در اين بود كه يگانه مالك حقيقى جهان و انسان، خداى متعال است و هر گونه دخل و تصرفى بايد به نحوى، مستقيم يا غير مستقيم با اذن و اجازه آن ذات متعال باشد.

‌‌ پس آن‌چه را كه ولىّ فقيه اجازه تصرف و اِعمال ولايت در مورد آنها را دارد به موجب اذنى است كه خداى متعال و امام زمان(عليه السلام) به او داده‌اند نه آن كه به واسطه اختيارى باشد كه قانون اساسى به او داده است چرا كه قانون اساسى خود نيز مشروعيت و اعتبارش را از ولىّ فقيه كسب مى‌كند.

‌﴿ صفحه 118 ﴾

‌‌ اكنون از آن‌چه گفتيم روشن مى‌شود كه ولىّ فقيه، فوق قانون و حكم خدا نيست امّا فوق قانون اساسى، با توضيحى كه داديم، هست و اين فقيه است كه حاكم بر قانون اساسى است نه آن كه قانون اساسى حاكم بر ولايت فقيه باشد. و نيز روشن مى‌شود كه آن‌چه از وظايف و اختيارات در قانون اساسى براى ولىّ فقيه شمرده شده است تمثيلى، و نه احصايى، است. به اين معنا كه شمّه‌اى از اهمّ وظايف و اختيارات ولىّ فقيه را كه معمولا مورد حاجت است بر شمرده است نه اين‌كه در مقام احصاى تمامى آنها باشد. و به يك تعبير هم مى‌شود گفت اين‌ها در واقع احصاى وظايف و اختيارات ولىّ فقيه «در شرايط معمولى و عادى است» كه حتى در همين موارد هم احياناً رهبر نيازى پيدا نمى‌كند كه از همه آنها استفاده كند. امّا اگر فرضاً شرايط بحرانى و اضطرارى در جامعه پيش بيايد ولىّ فقيه با استفاده از ولايت خود تصميم‌هايى را مى‌گيرد و كارهايى را انجام مى‌دهد گر چه در قانون اساسى هم صراحتاً به آن اشاره نشده باشد. البته از نظر خود اصول قانون اساسى هم، مقتضاى مطلقه بودن ولايت فقيه كه در متن قانون اساسى آمده همين است كه وظايف و اختياراتى كه در قانون اساسى براى ولىّ‌فقيه شمرده شده است، تمثيلى، و نه احصايى، باشد زيرا در غير اين صورت قيد «مطلقه» در متن قانون لغو خواهد بود؛ به خصوص اگر توجه كنيم كه قيد مطلقه را قانون‌گزار بعد از بازنگرى قانون اساسى در سال 67 به متن قانون اضافه كرده و تا قبل از آن نبوده است؛ كه اين مسئله مى‌رساند كه قانون‌گزار منظور خاصّى از آوردن اين قيد داشته و آن نيز همين بوده كه با اين قيد معلوم باشد كه اختيارات ولىّ فقيه، منحصر و محدود در موارد ذكر شده در اين قانون نيست و اين موارد مربوط به شرايط عادى است ولى در شرايط خاص و به هنگام لزوم، ولىّ فقيه

‌﴿ صفحه 119 ﴾

مى‌تواند بر اساس ولايت مطلقه‌اى كه دارد اقدام مقتضى را انجام دهد.

‌‌ در عملكرد حضرت امام خمينى(رحمه الله) نيز شواهدى بر اين مطلب كه محدوده ولايت فقيه منحصر به آن‌چه در قانون اساسى آمده نيست، وجود دارد. مثلا دستور تشكيل مجمع تشخيص مصلحت نظام و دخالت آن در امر قانون‌گذارى، چيزى بود كه در قانون اساسى آن زمان وجود نداشت و طبق قانون اساسى از اختيارات رهبر و ولىّ فقيه نبود اما حضرت امام(قدس سره) بر اساس ولايت مطلقه آن را انجام دادند. و يا در هيچ قانونى به شورايى بنام «شوراى عالى انقلاب فرهنگى» و تركيب و تعداد اعضا و مسائل مربوط به آن اشاره نشده بود امّا امام خمينى(رحمه الله) باز هم با بهره‌گيرى از ولايت مطلقه فقيه دستور تشكيل اين شورا را صادر و تركيب و اعضاى آن را معيّن نمودند. همچنين در هيچ قانونى به تشكيل دادگاهى به نام دادگاه ويژه روحانيت اشاره نشده بود امّا به فرمان حضرت امام(قدس سره)اين كار انجام گرفت. و يا آن‌چه در مورد رئيس جمهور در قانون اساسى آمده اين است كه رهبر، رأى مردم را در مورد رئيس جمهور تنفيذ مى‌كند؛ يعنى هر چه مردم رأى دادند حجّت است و رهبر فقط امضا مى‌كند. امّا امام خمينى(رحمه الله) در مورد رئيس جمهورى كه مردم انتخاب كردند در حكم رياست جمهورى او نوشتند من ايشان را نصب مى‌كنم.(1) و اين حركت امام برخلاف آن چيزى بود كه در قانون اساسى آمده است زيرا در قانون نيامده كه رهبر، رييس جمهور را نصب مى‌كند. و گذشته از همه اينها حضرت امام(قدس سره) همان گونه كه در سخنرانى‌ها و همچنين نوشته‌هاى ايشان وجود دارد از نظر تئورى قايل به ولايت مطلقه فقيه بودند؛ به اين معنا كه فقيه در چارچوب و محدوده ضوابط شرع مقدس اسلام و بر اساس

1. صحيفه نور، ج 15، ص 76.

‌﴿ صفحه 120 ﴾

مصالح جامعه اسلامى مى‌تواند در هر امرى كه لازمه اداره حكومت است در صورت نياز تصميم بگيرد و عمل كند. و قبلا نيز اشاره كرديم كه مقتضاى ادلّه‌اى كه ولايت فقيه را اثبات مى‌كنند نيز اطلاق ولايت فقيه است و هيچ آيه و روايت و دليل و برهانى بر محدوديت ولايت فقيه در چارچوب قانون اساسى و قوانين موضوعه و برهانى وجود ندارد.

‌

مرجعيت و ولايت فقيه

يكى از سؤالاتى كه پيرامون نظريه ولايت فقيه مطرح مى‌شود اين است كه جايگاه مراجع تقليد و مجتهدين ديگر غير از ولىّ فقيه، در نظام سياسى مبتنى بر ولايت فقيه كجاست و آيا در صورت وجود ولىّ فقيه از يك سو و مراجع تقليد از سوى ديگر، تعارضى بين آنها وجود نخواهد داشت؟ آيا نتيجه و لازمه پذيرش نظريه ولايت فقيه، پذيرفتن مرجعيت واحد و نفى مراجع تقليد ديگر است؟ اگر چنين نيست و از نظر اين تئورى مردم مى‌توانند على رغم وجود ولىّ فقيه در جامعه، از اشخاص ديگرى تقليد كنند، در صورت وجود اختلاف نظر بين ولىّ فقيه و مراجع تقليد، وضعيت جامعه چه خواهد شد و وظيفه مقلّدين اين مراجع چيست؟ و آيا مى‌توان بين عمل به فتاواى مرجع تقليد و اطاعت از ولىّ‌فقيه جمع كرد؟ و سؤالاتى از اين قبيل كه باز هم مانند بحث قبلى، حقيقت و روح همه آنها به يك مسئله باز مى‌گردد و آن «تبيين رابطه مرجعيت و ولايت فقيه» است و با روشن شدن اين رابطه، پاسخ اين پرسش‌ها و نظاير آنها معلوم خواهد شد.

‌‌ براى تبيين «رابطه مرجعيت و ولايت فقيه» بايد ماهيت تقليد و كار علما و مراجع تقليد و نيز ماهيت كار ولىّ فقيه و تفاوت بين آن دو، و به دنبال آن تفاوت بين حكم و فتوا معلوم گردد.

‌﴿ صفحه 121 ﴾

‌‌ در بيان ماهيت مسئله تقليد و كار علما و مراجع بايد بگوييم كه كار مردم در مراجعه به علما و تقليد از آنان در مسائل دينى، از مصاديق رجوع غير متخصّص به متخصّص و اهل خبره است كه در ساير موارد زندگى بشر هم وجود دارد. توضيح اين‌كه: از آن جايى كه هر فرد به تنهايى در تمامى امور سر رشته ندارد و كسب تخصّص در همه زمينه‌ها براى يك نفر ممكن نيست بنابراين به طور طبيعى و بر اساس حكم عقل، انسان‌ها در مسائلى كه در آن تخصّص ندارند و مورد نياز آنهاست به كارشناسان و متخصّصان هر رشته مراجعه مى‌كنند. مثلا اگر كسى مى‌خواهد خانه‌اى بسازد و خودش از بنّايى و مهندسى سر رشته‌اى ندارد براى تهيّه نقشه و بناى ساختمان، به معمار و مهندس و بنّا مراجعه مى‌كند. براى آهن‌ريزى آن به جوشكار ساختمان، و براى ساختن درهاى اتاق‌ها و كمدهاى آن به نجّار، و براى سيم‌كشى برق و لوله‌كشى آب و گاز نيز به متخصّص‌هاى مربوطه مراجعه مى‌كند و انجام اين كارها را به آنها واگذار مى‌كند. و يا وقتى بيمار مى‌شود براى تشخيص بيمارى و تجويز دارو به پزشك مراجعه مى‌كند. و در همه اين موارد، متخصّصان مربوطه دستور انجام كارهايى را به او مى‌دهند و او نيز اجرا مى‌كند. مثلا پزشك مى‌گويد اين قرص روزى سه تا، اين شربت روزى دو قاشق، اين كپسول روزى يكى و... و بيمار هم نمى‌ايستد بحث كند كه چرا از اين قرص؟ چرا از آن شربت؟ چرا اين يكى روزى سه تا و آن ديگرى روزى يكى و...؟ نمونه‌هايى از اين دست هزاران و صدها هزار بار به طور مرتّب و روزانه در دنيا به وقوع مى‌پيوندد و ريشه همه آنها نيز يك قاعده عقلى و عقلايى به نام «رجوع غير متخصّص به متخصص و اهل خبره» است. و اين هم چيز تازه‌اى در زندگى بشر نيست و از هزاران سال قبل در جوامع بشرى وجود

‌﴿ صفحه 122 ﴾

داشته است. در جامعه اسلامى نيز، يكى از مسائلى كه يك مسلمان با آن سروكار دارد و مورد نياز اوست مسائل شرعى و دستورات دينى است و از آن جا كه خودش در شناخت اين احكام تخصص ندارد بنابراين به كارشناس و متخصّص شناخت احكام شرعى، كه همان علما و مراجع تقليد هستند، مراجعه مى‌كند و گفته آنان را ملاك عمل قرار مى‌دهد. پس اجتهاد در واقع عبارتست از تخصص و كارشناسى در مسائل شرعى؛ و تقليد هم رجوع غير متخصّص در شناخت احكام اسلام، به متخصّص اين فنّ است و كارى كه مجتهد و مرجع تقليد انجام مى‌دهد ارائه يك نظر كارشناسى است. اين حقيقت و ماهيت مسئله تقليد است.

‌‌ امّا مسئله ولايت فقيه، جداى از بحث تقليد و از باب ديگرى است. اين‌جا مسئله حكومت و اداره امور جامعه مطرح است. ولايت فقيه اين است كه ما از راه عقل يا نقل به اين نتيجه رسيديم كه جامعه احتياج دارد يك نفر در رأس هرم قدرت قرار بگيرد و در مسائل اجتماعى حرف آخر را بزند و رأى و فرمانش قانوناً مطاع باشد. بديهى است كه در مسائل اجتماعى جاى اين نيست كه هر كس بخواهد طبق نظر و سليقه خود عمل كند بلكه بايد يك حكم و يك قانون جارى باشد و در غير اين صورت، جامعه دچار هرج و مرج خواهد شد. در امور اجتماعى نمى‌شود براى مثال يك نفر بگويد من چراغ سبز را علامت جواز عبور قرار مى‌دهم و ديگرى بگويد من چراغ زرد را علامت جواز عبور مى‌دانم و سومى هم بگويد از نظر من چراغ قرمز علامت جواز عبور است. بلكه بايد يك تصميم واحد گرفته شود و همه ملزم به رعايت آن باشند. در همه مسائل اجتماعى، وضع اين چنين است. بنابراين، ولىّ فقيه و تشكيلات و سازمان‌ها و نهادهايى كه در نظام مبتنى بر ولايت فقيه وجود دارند كارشان

‌﴿ صفحه 123 ﴾

همان كار دولت‌ها و حكومت‌هاست؛ و روشن است كه كار دولت و حكومت صرفاً ارائه نظر كارشناسى نيست بلكه كار آن، اداره امور جامعه از طريق وضع قوانين و مقررات و اجراى آنهاست. به عبارت ديگر، ماهيت كار دولت و حكومت، و در نتيجه ولىّ فقيه، ماهيت الزام است و حكومت بدون الزام معنا ندارد. و اين برخلاف موردى است كه ما از كسى نظر كارشناسى بخواهيم؛ مثلا وقتى بيمارى به پزشك مراجعه مى‌كند و پزشك نسخه‌اى براى او مى‌نويسد يا مى‌گويد اين آزمايش را انجام بده، بيمار هيچ الزام و اجبارى در قبال آن ندارد و مى‌تواند به هيچ يك از توصيه‌هاى پزشك عمل نكند و كسى هم حق ندارد به جرم نخوردن داروى پزشك يا انجام ندادن آن آزمايش او را جريمه كند يا به زندان بيفكند.

‌‌ پس از روشن شدن ماهيت كار مجتهد و ولىّ فقيه و تفاوت آن دو، اكنون مى‌توانيم ماهيت هر يك از «فتوا» و «حكم» و تفاوت آنها را نيز بيان كنيم. «فتوا دادن» كار مجتهد و مرجع تقليد است. مرجع تقليد به عنوان كارشناس و متخصّص مسائل شرعى براى ما بيان مى‌كند كه مثلا چگونه نماز بخوانيم يا چگونه روزه بگيريم. بنابراين «فتوا عبارت است از نظرى كه مرجع تقليد درباره مسائل و احكام كلّى اسلام بيان مى‌كند». به عبارتى، كار مرجع تقليد مانند هر متخصّص ديگرى، ارشاد و راهنمايى است و دستگاه و تشكيلاتى براى الزام افراد ندارد. او فقط مى‌گويد اگر احكام اسلام را بخواهيد اين‌ها هستند امّا اين‌كه كسى به اين احكام عمل كند يا نه، امرى است كه مربوط به خود افراد مى‌شود و ربطى به مرجع تقليد ندارد. آن‌چه از مرجع تقليد مى‌خواهيم اين است كه «نظر شما در اين مورد چيست؟» امّا نسبت به ولىّ فقيه مسئله فرق مى‌كند. آن‌چه از

‌﴿ صفحه 124 ﴾

ولىّ‌فقيه سؤال مى‌شود اين است كه «دستور شما چيست؟» يعنى كار ولى فقيه، نه فتوا دادن بلكه حكم كردن است. «حكم» عبارت از فرمانى است كه ولىّ فقيه، به عنوان حاكم شرعى، در مسائل اجتماعى و در موارد خاص صادر مى‌كند.

‌‌ به عبارت ديگر، فتاواى مرجع تقليد معمولا روى يك عناوين كلّى داده مى‌شود و تشخيص مصاديق آنها برعهده خود مردم است. مثلا در عالم خارج مايعى به نام «شراب» وجود دارد. «شراب» يك عنوان كلّى است كه در خارج مصداق‌هاى متعدّد و مختلفى دارد. مرجع تقليد فتوا مى‌دهد كه اين عنوان كلّى، يعنى شراب، حكمش اين است كه خوردن آن حرام است. حال اگر فرض كرديم يك مايع سرخ رنگى در اين ليوان هست كه نمى‌دانيم آيا شراب است يا مثلا شربت آلبالوست، در اين‌جا تشخيص اين موضوع در خارج، ديگر بر عهده مرجع تقليد نيست و حتى اگر هم مثلا بگويد اين مايع شربت آلبالوست، سخن او براى مقلّد اثرى ندارد و تكليف شرعى درست نمى‌كند؛ و اين همان عبارت معروفى است كه در فقه مى‌گويند «رأى فقيه در تشخيص موضوع، حجّيّتى ندارد.» و اصولا كار فقيه اين نيست كه بگويد اين مشروب است؛ آن شربت آلبالوست؛ بلكه همان گونه كه بيان شد او فقط حكم كلى اين دو را بيان مى‌كند كه «خوردن مشروب حرام و خوردن شربت آلبالو حلال است» و هر مقلّدى در مواردى كه برايش پيش مى‌آيد خودش بايد تشخيص بدهد كه اين مايع، شربت آلبالو و يا مشروب است. يا مثلا فقيه فتوا مى‌دهد «در صورت هجوم دشمن به مرزهاى سرزمين اسلام اگر حضور مردها در جبهه براى دفع تجاوز دشمن كفايت كرد حضور زن‌ها لازم نيست اما اگر حضور مردها به تنهايى كافى نباشد بر زن‌ها واجب است در جبهه و دفاع

‌﴿ صفحه 125 ﴾

از حريم اسلام شركت كنند.» كار مرجع تقليد تا همين جا و بيان همين حكم كلّى است امّا اين‌كه در اين جنگ خاص يا در اين شرايط خاص آيا حضور مردها به تنهايى براى دفاع كافى است يا كافى نيست، چيزى است كه تشخيص و تصميمش با خود افراد و مقلّدين است. امّا ولىّ فقيه از اين حد فراتر مى‌رود و اين كار را هم خودش انجام مى‌دهد و بر اساس آن تصميم مى‌گيرد و فرمان صادر مى‌كند و كسى هم نمى‌تواند بگويد كار ولىّ فقيه فقط بيان احكام است امّا تشخيص موضوع با خود مردم است پس تشخيص او براى من حجّيّت ندارد؛ بلكه همه افراد ملزمند كه بر اساس اين تشخيص عمل كنند. مثلا ولىّ فقيه حكم مى‌كند كه در حال حاضر حضور زنان در جبهه لازم است؛ در چنين فرضى حضور زن‌ها در جبهه شرعاً واجب مى‌شود. اين، همان چيزى است كه گاهى از آن به «احكام حكومتى» يا «احكام ولايتى» تعبير مى‌كنند كه باز هم به همان تفاوت ميان «فتوا» و «حكم» اشاره دارد. در اين‌جا تذكر اين نكته لازم است كه در عرف ما بسيار رايج است كه به «فتوا» و رأى يك مجتهد در يك مسئله، اطلاق «حكم» مى‌شود و مثلا مى‌گوييم «حكم نماز اين است» يا «حكم حجاب اين است»؛ ولى بايد توجه داشت كه كلمه «حكم» در اين گونه موارد، اصطلاح ديگرى است و نبايد با اصطلاح «حكم» كه در مورد ولىّ فقيه به كار مى‌بريم اشتباه شود.

‌‌ از آن‌چه گفتيم روشن شد كه چون رجوع به مجتهد و مرجع تقليد از باب رجوع به اهل خبره و متخصّص است و در رجوع به متخصّص، افراد آزادند كه به هر متخصّصى كه او را بهتر و شايسته‌تر تشخيص دادند مراجعه كنند، بنابراين در مسئله تقليد و فتوا هر كس مى‌تواند برود تحقيق كند و هر مجتهدى را كه تشخيص داد اعلم و شايسته‌تر از ديگران است از

‌﴿ صفحه 126 ﴾

او تقليد كند و هيچ مانع و مشكلى وجود ندارد كه مراجع تقليد متعدّدى در جامعه وجود داشته باشند و هر گروه از افراد جامعه، در مسائل شرعى خود مطابق نظر يكى از آنان عمل نمايند. امّا در مسائل اجتماعى كه مربوط به حكومت مى‌شود چنين چيزى ممكن نيست و مثلا در مورد قوانين رانندگى و ترافيك نمى‌شود بگوييم هر گروهى مى‌توانند به رأى و نظر خودشان عمل كنند. بر هيچ انسانى كه بهره‌اى از عقل و خرد داشته باشد پوشيده نيست كه اگر در مسائل اجتماعى، مراجع تصميم‌گيرى متعدّد و در عرض هم وجود داشته باشد و هر كس آزاد باشد به هر مرجعى كه دلش خواست مراجعه كند نظام اجتماعى دچار اختلال و هرج و مرج خواهد شد. بنابراين در مسائل اجتماعى و امور مربوط به اداره جامعه، مرجع تصميم‌گيرى واحد لازم است و در نظريه ولايت فقيه، اين مرجع واحد همان ولىّ فقيه حاكم است كه اطاعت او بر همه، حتى بر فقهاى ديگر لازم است؛ همچنان كه خود مراجع و فقها در بحث‌هاى فقهى خود گفته و نوشته‌اند كه اگر يك حاكم شرعى حكمى كرد هيچ فقيه ديگرى حق نقض حكم او را ندارد. و از موارد بسيار مشهور آن هم، كه قبلا نيز اشاره كرديم، قضيّه تنباكو و حكم مرحوم ميرزاى شيرازى است كه وقتى ايشان حكم كرد كه «اليوم استعمال تنباكو حرام و مخالفت با امام زمان(عليه السلام) است.» همه، حتى مراجع و علما و فقهاى ديگر هم آن را گردن نهادند زيرا كه اين كار مرحوم ميرزاى شيرازى نه اعلام يك فتوا و نظر فقهى بلكه صدور يك حكم ولايتى بود.

‌‌ خلاصه آن‌چه تا اين‌جا در باره ماهيت كار مرجع تقليد و ولىّ‌فقيه، و تفاوت بين آن دو گفتيم اين شد كه يك تفاوت مرجع تقليد و ولىّ فقيه اين است كه مرجع تقليد، احكام كلّى را (چه در مسائل فردى و چه در مسائل

‌﴿ صفحه 127 ﴾

اجتماعى) بيان مى‌كند و تعيين مصداق، كار او نيست. امّا كار ولىّ فقيه، صدور دستورات خاص و تصميم‌گيرى متناسب با نيازها و شرايط خاصّ اجتماعى است. از منظر ديگر، تفاوت بين مرجع تقليد و ولىّ فقيه اين است كه از مرجع تقليد نظر كارشناسى مى‌خواهند و اصولا رجوع به مجتهد و مرجع تقليد از باب رجوع غيرمتخصّص به متخصّص است اما از ولىّ فقيه مى‌پرسند امر و دستور شما چيست. به عبارت ديگر، شأن يكى فتوا دادن و شأن ديگرى دستور دادن و حكم كردن است. نكته ديگر هم اين بود كه تعدد فقها و مراجع، و تقليد هر گروه از مردم از يكى از آنان، امرى است ممكن و صدها سال است كه بين مسلمانان وجود داشته و دارد و مشكلى ايجاد نمى‌كند. امّا فقيهى كه بخواهد به عنوان حاكم و ولىّ امر عمل كند نمى‌تواند بيش از يك نفر باشد و تعدّد آن منجر به هرج و مرج اجتماعى و اختلال نظام خواهد شد.

‌‌ و امّا نسبت به جمع بين دو منصب «مرجعيت» و «ولايت امر» در شخص واحد بايد بگوييم كه على الاصول چنين چيزى لازم نيست كه فقيهى كه منصب ولايت و حكومت به او سپرده مى‌شود مرجع تقليد همه يا لااقل اكثر افراد جامعه باشد بلكه اصولا لازم نيست كه مرجع تقليد بوده و مقلّدينى داشته باشد. آن‌چه در ولىّ فقيه لازم است ويژگى فقاهت و تخصّص در شناخت احكام اسلامى و اجتهاد در آنهاست. البته در عمل ممكن است چنين اتفاق بيفتد كه ولىّ فقيه قبل از شناخته شدن به اين مقام، مرجع تقليد بوده و مقلّدينى داشته باشد و يا اتّفاقاً همان مرجع تقليدى باشد كه اكثريت افراد جامعه از او تقليد مى‌كنند؛ همان گونه كه در مورد بنيان‌گذار جمهورى اسلامى ايران، حضرت امام خمينى(رحمه الله)، اين گونه بود. امّا ممكن است زمانى هم مثل زمان مرحوم آيت‌اللّه گلپايگانى يا

‌﴿ صفحه 128 ﴾

آيت‌اللّه اراكى اتّفاق بيفتد كه دو منصب «مرجعيت» و «ولايت» در يك فرد جمع نشود و اكثريت جامعه در مسائل فردى و احكام كلّى اسلام از شخصى تقليد كنند اما در مورد تصميم‌گيرى‌ها و مسائل اجتماعى و تعيين حكم موارد خاص، از شخص ديگرى (ولىّ فقيه) پيروى و اطاعت نمايند.

‌

ولايت فقيه يا افقه

مسئله ديگرى كه در مورد رابطه مرجعيت و ولايت فقيه ممكن است به ذهن بيايد و جاى سؤال باشد بحث ولايت فقيه يا افقه است كه البته پاسخ اجمالى آن از بحث پيشين روشن گرديد امّا به لحاظ اهميت آن لازم است به طور خاص هم مورد بحث و مداقّه قرار گيرد تا شبهه و سؤالى پيرامون آن باقى نماند. براى آغاز بحث، ابتدا مناسب است خود اين سؤال را بيشتر توضيح دهيم تا بعد به پاسخ آن بپردازيم. در هر علمى و در هر تخصّصى معمولا اين گونه است كه همه عالمان و متخصّصان يك رشته و يك فن، در يك حد و در يك سطح نيستند و برخى نسبت به سايرين برتر بوده و از دانش و مهارت بيشترى برخوردارند. مثلا در بين پزشكان متخصّص قلب در يك شهر يا در يك كشور معمولا چند نفر حاذق‌تر از بقيه‌اند و گر چه همه آنها از لحاظ تخصّص در مورد قلب و بيمارى‌ها و روش‌هاى درمان آن مشتركند و داراى بورد تخصّصى و تحصيلات و مدرك معتبر و مورد تأييد وزارت بهداشت و درمان هستند و حق طبابت دارند اما اين بدان معنا نيست كه سطح معلومات و قدرت تشخيص همه آنها نيز در يك سطح باشد. اين مسئله در مورد فقها و مجتهدين نيز صادق است؛ يعنى على رغم اين‌كه همه آنها در برخوردارى از اصل قدرت اجتهاد و استنباط احكام شرعى از منابع با يكديگر مشتركند امّا اين‌گونه

‌﴿ صفحه 129 ﴾

نيست كه قدرت و قوّت همه آنها در اين امر، در يك سطح باشد بلكه معمولا اين طور است كه برخى فاضل‌تر و برتر از ديگرانند كه اصطلاحاً در فقه از آن به اعلم و غير اعلم تعبير مى‌كنند و نظر مشهور و اكثريت فقها و مجتهدين اين است كه تقليد از اعلم را واجب مى‌دانند و تقليد از غير اعلم و رجوع به او را جايز نمى‌شمارند.

‌‌ اكنون با توجه به توضيحات مذكور، سؤالى كه در بحث ما مطرح است اين است كه آيا ولىّ فقيه بايد كسى باشد كه از نظر قدرت استنباط احكام شرعى و فقاهت، قوى‌تر و برتر و به اصطلاح، اعلم و افقه از ساير فقها و مجتهدين باشد يا چنين شرطى در مورد ولىّ فقيه لزومى ندارد و برخوردارى از اصل قدرت و تخصّص اجتهاد كافى است؟

‌‌ و امّا پاسخ اين سؤال اين است كه بايد توجه داشته باشيم همان گونه كه در بحث ادلّه اثبات ولايت فقيه هم اشاره كرديم، ولىّ فقيه علاوه بر فقاهت بايد از دو ويژگى مهمّ ديگر يعنى تقوا و كارآيى در مقام مديريت جامعه نيز برخوردار باشد كه اين ويژگى اخير (كارآمدى در مقام مديريت جامعه) خود مشتمل بر مجموعه‌اى از چندين ويژگى بود. بنابراين تنها معيار در مورد ولىّ‌فقيه، فقاهت نيست بلكه تركيبى از معيارهاى مختلف لازم است و براى تشخيص ولىّ فقيه بايد مجموع اين ويژگى‌ها و شرايط را لحاظ كرد و با نمره دادن به هر يك از آنها معدّل مجموع امتيازات را در نظر گرفت. نظير اين‌كه اگر بخواهيم مثلا فردى را براى رياست دانشگاه تعيين كنيم، يك معيار را در نظر نمى‌گيريم بلكه چندين معيار براى ما مهم است. معيارهايى از قبيل داشتن مدرك دكترا، سابقه تدريس، سابقه كار اجرايى و مديريتى، مقبوليت نزد اعضاى هئيت علمى و اساتيد و دانشجويان مى‌توانند از مهم‌ترين ملاك‌هاى چنين انتخابى باشند. اگر ما

‌﴿ صفحه 130 ﴾

اين ويژگى‌ها را براى رئيس دانشگاه شرط دانستيم افراد مختلفى مطرح مى‌شوند كه در ميان آنان مثلا كسى است كه سابقه علمى و تدريسش بيشتر است اما سابقه اجرايى زيادى ندارد؛ ديگرى سابقه اجرايى و مديريتى خوبى دارد ولى از نظر پايه علمى در حدّ اولى نيست؛ و فرد ديگرى كه هم سابقه كار اجرايى و هم پيشينه و سوابق علمى ممتازى دارد امّا به لحاظ عدم قدرت در برقرارى ارتباط و تعامل با ديگران، مقبوليت چندانى نزد اعضاى هئيت علمى و اساتيد و دانشجويان ندارد. روشن است كه در اين جا براى انتخاب بهترين فرد بايد كسى را پيدا كنيم كه ضمن دارا بودن حدّ نصاب هر يك از اين شرايط، در مجموع و معدّل آنها بالاتر از ديگران قرار بگيرد.

‌‌ در مورد ولىّ فقيه نيز مسئله به همين صورت است؛ يعنى اوّلا بايد كسى باشد كه حدّ نصاب همه اين سه شرط (فقاهت، تقوا، كارآيى در مقام مديريت جامعه) را داشته باشد و ثانياً در مجموع امتيازاتى كه از اين سه ملاك كسب مى‌كند از ديگران برتر و بالاتر باشد. با اين حساب، اگر مثلا شخصى فقيه هست و در مقام مديريت امور اجتماعى نيز فرد كارآمدى است امّا تقوا ندارد، يا فقيه هست و تقوا هم دارد امّا از نظر قدرت مديريت حتى نمى‌تواند خانواده پنج نفرى خودش را به‌درستى اداره كند، چنين افرادى اصولا از دايره كانديداهاى اوليه مقام ولايت فقيه خارجند اگر چه اعلم و افقه فقها و مجتهدين حاضر هم باشند؛ چرا كه گفتيم براى احراز اين مقام، داشتن حدّ نصاب هر سه شرط الزامى است. پس در واقع مى‌توان گفت سؤال از ولايت فقيه يا افقه را مى‌توان در سه فرض زير مطرح كرد و پاسخ گفت:

1ـ منظور اين باشد كه فردى در استنباط احكام شرعى از منابع و قدرت

‌﴿ صفحه 131 ﴾

اجتهاد، برتر و بالاتر از همه فقهاى موجود است ولى دو شرط ديگر (تقوا و كارآمدى در مقام مديريت جامعه) يا يكى از آنها را به كلّى فاقد است. از بحث پيشين روشن شد كه چنين فردى اصولا فاقد صلاحيت اوليه براى احراز اين مقام است.

2ـ منظور اين باشد كه فردى ضمن برخوردارى از سه شرط فقاهت، تقوا و كارآمدى در مقام مديريت جامعه، نمره و توانش در فقاهت بالاتر از سايرين است. با توجه به بحثى كه طرح گرديد روشن شد كه اين فرد از نظر صلاحيت ابتدايى براى احراز مقام ولايت فقيه مشكلى ندارد امّا بايد ديد آيا در مجموع امتيازات و با در نظر گرفتن تمامى معيارها آيا فردى بهتر و شايسته‌تر از او وجود دارد يا خير؟

3ـ منظور اين باشد كه در ميان فقها و مجتهدين موجود چند نفر هستند كه همگى آنها در دو شرط تقوا و كارآمدى در مقام مديريت جامعه، در يك سطح و با هم مساوى هستند ولى يك نفر فقاهتش قوى‌تر و بالاتر از ديگران است. اقتضاى مباحث قبلى تعيّن چنين كسى براى احراز مقام ولايت فقيه است.

‌‌ در اين‌جا و در خاتمه اين قسمت بى‌مناسبت نيست اگر بحثى هم راجع به لزوم يا عدم لزوم وجود ساير تخصّص‌ها در رهبر و ولى فقيه داشته باشيم. توضيح اين‌كه: ما در بحث ادلّه اثبات ولايت فقيه و نيز در همين بحث اخير اشاره كرديم كه سه معيار و سه شرط اصلى براى احراز مقام ولايت فقيه عبارتند از: فقاهت، تقوا، و كارآمدى در مقام مديريت جامعه. ممكن است سؤال شود چرا وجود ساير تخصّص‌ها نظير تخصّص در امور نظامى و يا تخصّص در امور اقتصادى و مانند آنها را كه از اركان مهمّ مربوط به اداره هر جامعه‌اى هستند شرط نكرده و لازم ندانسته‌ايم؟ آيا

‌﴿ صفحه 132 ﴾

عدم وجود چنين تخصّص‌هايى در نزد ولىّ‌فقيه و كسى كه سكّان رهبرى جامعه اسلامى را به دست مى‌گيرد موجب ضعف مديريت و رهبرى او و خلل در اداره امور جامعه نمى‌شود؟ و آيا لازم نيست وجود برخى تخصّص‌هاى ديگر را هم در فردى كه مى‌خواهد عهده‌دار اين منصب مهم شود معتبر بدانيم؟

‌‌ پاسخ اين است كه ضرورت وجود سه شرط مذكور بر اين اساس است كه فلسفه اصلى و اساسى ولايت فقيه، اجراى احكام و قوانين اسلامى است. و بنابراين بديهى است كسى كه مى‌خواهد در رأس نظام ولايت فقيه قرار بگيرد بايد اوّلا عالم و آشناى به قوانين اسلام باشد و به خوبى آنها را بشناسد (شرط فقاهت). و ثانياً مردم هم بايد به او اطمينان داشته باشند و مطمئن باشند كه بر اساس اغراض و منافع شخصى و باندى و جناحى كار نمى‌كند بلكه در عمل تنها چيزى كه برايش ملاك است حفظ اسلام و مصالح جامعه اسلامى است و خيانت نمى‌كند (شرط تقوا). و ثالثاً لازم است علاوه بر فقاهت و تقوا، قدرت درك مسائل اجتماعى و سياست داخلى و خارجى را نيز داشته باشد و بتواند مديريت نمايد (شرط كارآمدى). و بديهى است كه اگر هر يك از اين سه ويژگى را شخصاً نداشته باشد احتمال پديد آمدن خسارت‌هاى جبران‌ناپذير براى جامعه در نتيجه رهبرى او بسيار زياد است. ولى در مورد ساير تخصّص‌ها اين گونه نيست. مثلا اگر خودش يك فرد نظامى نيست و با مسائل نظامى آشنايى چندانى ندارد براحتى مى‌تواند با استفاده از مشاوران خبره و امين نظامى، در اين گونه موارد تصميم مقتضى و مناسب را اتّخاذ كند. يا در امور اقتصادى مى‌تواند از طريق مشورت با كارشناسان و خبرگان مسائل اقتصادى و پولى و مالى، سياست‌ها و تصميم‌هاى لازم اقتصادى را به اجرا

‌﴿ صفحه 133 ﴾

بگذارد. و البته اين مسئله، خاصّ نظام ولايت فقيه هم نيست و در تمامى حكومت‌هاى دنيا چنين بوده و هست. در حال حاضر هم در هيچ كجاى دنيا اين گونه نيست كه رئيس جمهور يا نخست وزير و مقام ارشد اجرايى يك كشور، در همه زمينه‌ها اعمّ از سياسى، اقتصادى، حقوقى، نظامى و نظاير آنها تخصّص داشته باشد و خودش رأساً تصميم بگيرد و اصولا چنين چيزى براى كسى غير از معصومين(عليهم السلام) مقدور و ميسّر هم نيست. رويّه معمول و متداول در همه جا اين است كه مشاورين متعدّد و مختلف وجود دارند كه در تصميم‌گيرى‌ها و اتّخاذ سياست‌هاى مختلف، نقش مهم و عمده‌اى را ايفا مى‌كنند. در نظام ولايت فقيه و در جمهورى اسلامى هم از ابتدا چنين بوده و هست كه رهبر با استفاده از اصل مشورت و بهره‌گيرى از نظرات متخصّصان و كارشناسان تصميم‌گيرى مى‌كند و بازوهاى مشورتى متعدّدى به او مدد مى‌رسانند كه يكى از آنها مجمع تشخيص مصلحت نظام است كه به عنوان مستشار عالى رهبرى و ولىّ فقيه عمل مى‌كند. ‌

منبع: <http://www.mesbahyazdi.ir/node/2345>

http://www.mesbahyazdi.ir/sites/default/files/logo.gif

*پایگاه اطلاع رسانی آثار حضرت آیت الله مصباح یزدي(دام ظله)* ([http://www.mesbahyazdi.ir](http://www.mesbahyazdi.ir/))

[صفحه اصلي](http://www.mesbahyazdi.ir/) > [آثار نوشتاري](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3247) > [کتاب ها](http://www.mesbahyazdi.ir/node/3030) > [نگاهي گذرا به نظريه ولايت فقيه](http://www.mesbahyazdi.ir/node/2339) > فصل ششم: خبرگان و ولايت فقيه

فصل ششم: خبرگان و ولايت فقيه

‌﴿ صفحه 134 ﴾

‌

‌

‌﴿ صفحه 135 ﴾

‌‌

فصل ششم

خبرگان و ولايت فقيه

‌پس از آن كه ولايت فقيه را اثبات كرديم و گفتيم ولىّ فقيه، مجتهدى است اصلح و كسى است كه از لحاظ ويژگى‌هاى لازم براى تصدّى رهبرى و رياست حكومت، نزديك‌ترين فرد به امام معصوم(عليه السلام) است، يك گام مهمّ ديگر در تبيين نظريه ولايت فقيه اين است كه ببينيم اين چنين فردى چگونه مشخص مى‌شود و چه راهكارهايى براى تشخيص چنين مجتهدى از ميان ساير فقها و مجتهدين وجود دارد. در تحقيق اين مسئله، مباحث فرعى ديگرى نيز مطرح مى‌شود كه مجموعه مباحث فصل پايانى اين كتاب را تشكيل مى‌دهد و رابطه ولايت فقيه و خبرگان را روشن خواهد ساخت.

‌

چرا خبرگان؟

آن‌چه كه امروزه عملا در ساختار سياسى نظام جمهورى اسلامى، كه مبتنى بر ولايت فقيه است، اعمال مى‌شود اين است كه براى مشخّص شدن و تعيين ولىّ فقيه، اين مجلس خبرگان رهبرى است كه تصميم مى‌گيرد و نظر مى‌دهد. در اين‌جا مى‌خواهيم اين مسئله را از منظر علمى و نظرى بررسى كنيم تا معلوم شود آيا اين راهكار بر مبناى يك منطق علمى و استدلالى انتخاب شده و اجرا مى‌شود يا اين‌كه مبناى علمى و نظرى درست و روشنى ندارد.

‌﴿ صفحه 136 ﴾

‌‌ براى تعيين و مشخّص شدن ولىّ فقيه، در مقام فرض و تصوّر مى‌توان فروض مختلفى را براى مسئله در نظر گرفت كه از جمله آنها مى‌توان به تعيين از طريق رأى مستقيم مردم، تعيين توسط ولىّ فقيه و رهبر قبلى، تعيين توسّط خبرگان و تعيين از طريق مجلس شوراى اسلامى اشاره كرد. البته فرض‌هاى ديگرى نيز وجود دارد. امّا شايد مهم‌ترين آنها كه ممكن است پذيرش آن آسان‌تر و از پشتوانه نسبتاً منطقى و استدلالىِ قابل قبول‌ترى برخوردار باشد سه فرض 1ـ تعيين از طريق رأى مستقيم مردم و انتخابات عمومى 2ـ تعيين توسط خبرگان و 3ـ تعيين از جانب ولىّ فقيه و رهبر قبلى است. از ميان اين سه نيز، دو فرض اول در بحث‌ها و نظريات بيشتر مطرح است. به هر حال به گمان ما با روشن شدن درجه اعتبار و ارزش هر يك از اين سه نظريه و مباحث پيرامون آنها، نقد و تحليل ساير نظريات نيز ميسّر خواهد شد و نيازى به نقد و بررسى ساير فرض‌ها نداريم. قبلا توجه به اين نكته و تذكّر آن ضرورى است كه در بحث جايگاه رأى مردم در نظريه ولايت فقيه (فصل سوم) توضيح داديم كه ما در مورد مشروعيت ولىّ‌فقيه، نظريه «كشف» را قبول داريم كه بحث آن مفصّل گذشت و در برخى از مباحث اين فصل نيز بر اساس همان مبنا سخن خواهيم گفت.

‌‌ ابتدا، دو نظريه تعيين از طريق رأى مستقيم مردم و تعيين توسط خبرگان را كه اساسى‌تر است بررسى مى‌كنيم. براى ورود به بحث، با ذكر يك مثال شروع مى‌كنيم:

‌‌ فرض كنيد مى‌خواهيم بهترين استاد رياضى كشور را معرّفى كنيم و جايزه ويژه‌اى به وى اعطا كنيم. سؤال اين است كه راه منطقى و صحيح اين كار چيست؟ آيا براى شناسايى و انتخاب استاد نمونه رياضى كشور

‌﴿ صفحه 137 ﴾

بايد در سطح شهر راه بيفتيم و طىّ يك آمارگيرى تصادفى از همه اقشار مردم جامعه، از طلافروش و رفتگر و فرش‌فروش و راننده اتوبوس شركت واحد گرفته تا خانم‌هاى خانه‌دار و كشاورزان و دانشجو و متخصّص مغز و اعصاب سؤال كنيم و نظر آنها را جويا شويم و از آنان بپرسيم استاد نمونه و برتر رياضى در سطح كشور چه كسى است؟ بسيار روشن است كه اوّلا اين روش، غير علمى و نابجاست و نتايج اين آمارگيرى هر چه باشد فاقد هر گونه اعتبار و ارزش است و ثانياً اصولا اگر افرادى كه اين سؤال از آنان پرسيده مى‌شود آدم‌هاى منطقى و منصفى باشند پاسخ خواهند داد اين مسئله در تخصّص من نيست و از پاسخ دادن به آن معذورم. به هر حال شكّى نيست كه براى انتخاب استاد نمونه رياضى كشور، كسى از اين روش استفاده نمى كند و اگر هم بكند غير قابل قبول و مردود است.

‌‌ بديهى است كه توان و تخصّص يك استاد رياضى را كسى مى‌تواند ارزيابى كند كه خودش با رياضيات سر و كار دارد و اهل اين رشته است. و آن‌چه در مواردى شبيه اين، عمل مى‌شود به اين صورت است كه صاحب نظران و متخصّصان مربوطه نظر مى‌دهند. مثلا در اين مثال، ابتدا در هر دانشگاهى اساتيد رياضى آن دانشگاه، بهترين استاد را از ميان خودشان معرّفى مى‌كنند و اگر در يك شهر بيش از يك دانشگاه وجود دارد اساتيد معرّفى شده و منتخب دانشگاههاى يك شهر باز از ميان خودشان يك نفر را معرّفى مى‌كنند و باز در سطح استان، اساتيد منتخب شهرها جمع مى‌شوند و ازميان خودشان يك نفر را معرّفى مى‌كنند و مثلا سى استاد از سى استان كشور به اين ترتيب معرّفى و انتخاب مى‌شوند و باز اين‌ها هم بين خودشان مشورت و گفتگو مى‌كنند و در نهايت، از ميان اين جمع سى

‌﴿ صفحه 138 ﴾

نفرى يك نفر را به عنوان استاد منتخب و نمونه كشور معرّفى مى‌كنند. البته ممكن است در اين مرحله يا مراحل قبلى، يك هيئت داوران مركّب از چند تن از اساتيد برجسته رشته رياضى، كار انتخاب را انجام دهند يا تفاوت‌هاى جزئى ديگرى بتوان براى اجراى اين روش در نظر گرفت امّا به هر حال در همه آنها، روش كلّى يكى است و آن اين است كه صاحب نظران و متخصّصان رشته رياضى هستند كه نقش اصلى و اساسى را در تعيين استاد نمونه رياضى كشور ايفا مى‌كنند. آيا حقيقتاً براى انتخاب استاد نمونه رياضى كشور، اين روش نزد عقل مقبول است يا اين روش كه همه مردم از بى‌سواد و باسواد، دانشگاهى و غير دانشگاهى، متخصّص و غير متخصّص، و خلاصه هر قشرى جمع شوند و رأى بدهند كه استاد نمونه رياضى كيست ؟

‌‌ در مورد تعيين ولىّ فقيه هم ماهيّت كارى كه مى‌خواهد انجام بگيرد اين است كه مى‌خواهيم فقيه نمونه و برتر را انتخاب كنيم؛ فقيهى كه در مجموع، از حيث سه ويژگى فقاهت، تقوا و كارآمدى در مقام مديريت جامعه، شايسته‌تر و اصلح از ديگران باشد. سؤال اين است كه راه انتخاب چنين فقيهى كدام است و چه كسى صلاحيت دارد نظر بدهد اين فقيه برتر و اصلح كيست؟ آيا راه درست و منطقى آن اين است كه اين مسئله را به رفراندوم عمومى بگذاريم و با انجام يك انتخابات سراسرى، مستقيماً از همه مردم نظر بخواهيم؟ يا اين‌كه روش صحيح و علمى اين كار آن است كه به متخصصان مربوطه، كه در اين‌جا همان فقها هستند، مراجعه كنيم و از آنان بخواهيم شايسته‌ترين فرد براى تصدّى اين مقام را از ميان خودشان انتخاب كنند؟ اگر در تعيين استاد نمونه رياضى كشور، مراجعه به آراى عمومى و برگزارى انتخابات روش صحيحى نيست (كه نيست) بلكه بايد

‌﴿ صفحه 139 ﴾

اساتيد رياضى كشور در اين‌باره نظر بدهند، براى تعيين فقيه نمونه و اصلح نيز راه معقول و درست اين است كه فقها نظر بدهند كدام فقيه از ديگران شايسته‌تر است و مراجعه به آراى عمومى و رأى مستقيم مردم، در اين مسئله نمى تواند ملاك باشد. و آن‌چه كه در حال حاضر در قانون اساسى جمهورى اسلامى ايران نيز وجود دارد و عمل مى‌شود همين است كه تعيين رهبرى و ولىّ فقيه بر عهده مجلس خبرگان است؛ خبرگانى كه همگى آنان اهل فقه و فقاهتند و ساليان متمادى در اين رشته كار كرده و عمر خويش را صرف نموده‌اند.

‌‌ امّا اين خبرگانى كه در نهايت مى‌خواهند ولىّ فقيه را معيّن كنند خودشان به دو طريق ممكن است انتخاب شوند. يكى اين‌كه در هر شهرى كه چند فقيه وجود دارد آنان از ميان خودشان يك نفر را كه شايسته‌تر مى‌دانند معرّفى مى‌كنند و در مرحله بعد در سطح استان چنين انتخابى صورت بگيرد و در نهايت عدّه‌اى به اين ترتيب براى مجلس خبرگان معرّفى شوند. راه ديگر اين است كه در هر استان يا در هر شهرى، اين افراد را از طريق انتخابات عمومى تعيين كنيم زيرا با توجه به اين‌كه معمولا تعداد فقها و افرادى كه در حدّ اجتهاد باشند زياد نيست و گاهى در يك شهر حتى يك نفر هم كه در اين حدّ باشد يافت نمى شود، لذا درست است كه عموم مردم خودشان متخصّص در فقه و اجتهاد نيستند امّا با توجه به اين‌كه تعداد اين افراد در هر شهر يا هر استان بسيار اندك است مى‌توانند با كمى تحقيق و پرس وجو بفهمند چه فرد يا افرادى شايستگى بيشترى از ديگران دارند. نظير اين‌كه بخواهيم بهترين متخصّص قلب را در يك شهر يا يك استان پيدا كنيم كه گر چه خودمان متخصّص قلب نيستيم امّا مى‌توانيم بامراجعه به پزشكان و متخصّصان و تحقيق از راه بيمارانى كه

‌﴿ صفحه 140 ﴾

به آنها مراجعه كرده‌اند، مشكل را حل كنيم.

‌‌ تا اين‌جا معلوم گرديد كه براى مشخّص شدن و تعيين رهبر و ولىّ فقيه، از بين دو راهكار، يكى مراجعه مستقيم به آراى مردم و ديگرى تعيين توسّط خبرگان، راهكار منطقى و علمىِ قابل دفاع همين راهكار دوم يعنى تشخيص و تعيين توسّط خبرگان است.

‌‌ و امّا نسبت به راهكار تعيين رهبر بعدى توسّط رهبر قبلى بايد بگوييم كه گر چه ممكن است اين راه عملا با ضريب اطمينان نسبتاً بالا و قابل توجّهى به يك انتخاب درست و مطلوب منجر شود (زيرا با توجه به احاطه و بصيرتى كه رهبر قبلى نسبت به افراد و شخصيت‌هاى برجسته علمى و سياسى كشور و توانمندى‌هاى آنان دارد مى‌تواند با مقدارى تأمّل و تفحّص در بين چند تن از برجسته‌ترين‌هاى آنان، يك نفر را كه در مجموع واجد صلاحيت‌هاى بيش‌ترى است شناسايى و به مردم معرّفى كند) امّا يكى، دو اشكال مهم در مورد آن به نظر مى‌رسد. يكى اين‌كه راه را براى تبليغات سوء و مسموم دشمنان باز مى‌كند كه در سطح افكار عمومى داخل و خارج كشور تصوير يك حكومت استبدادى را از نظام ولايت فقيه ترسيم و ما را به ديكتاتورى متهم كنند. امروزه ملاحظه مى‌كنيم كه على رغم برگزارى بيست انتخابات عمومى در طىّ بيست سال پس از انقلاب اسلامى، دشمنان و دگر انديشان داخل و خارج كشور، كينه‌توزانه و مزوّرانه، نظام جمهورى اسلامى ايران را به ديكتاتورى و استبداد متّهم مى‌كنند.

‌‌ اشكال ديگر اين روش آن است كه ممكن است رهبر را در اين مسئله به رعايت مسائل عاطفى و خويشاوندى و ملاحظه منافع فردى يا گروهى متّهم كنند؛ همان گونه كه حتى در مورد شخصيّتى نظير پيامبر گرامى

‌﴿ صفحه 141 ﴾

اسلام(صلى الله عليه وآله) نيز چنين اتّهامى از سوى برخى از مسلمانان و غير مسلمانان مطرح شد كه چون حضرت على(عليه السلام)داماد او بوده است لذا وى را انتخاب كرده و اين همه به او اهميت داده است.

‌‌ بنابراين على رغم نتايج خوب و مثبتى كه تعيين رهبر بعدى توسّط رهبر قبلى ممكن است به همراه داشته باشد امّا به دليل برخى ملاحظات جانبى سزاوار است كه از آن صرف نظر كنيم.

‌‌ نتيجه كلى اين است كه از ميان سه راهكار: 1ـ تعيين رهبر و ولىّ فقيه از طريق رأى مستقيم مردم 2ـ تعيين رهبر و ولىّ فقيه از طريق خبرگان واجد صلاحيت 3ـ تعيين رهبر و ولىّ فقيه توسّط رهبر قبلى، راهكار بهينه و معقول و منطقى عبارت از تعيين رهبر توسّط خبرگان واجد صلاحيت است. و با دقّت و تأمّل در بحثى كه پيرامون ارزيابى اين سه روش داشتيم تكليف روش‌هاى ديگرى هم كه ممكن است در اين رابطه مطرح شود نيز مشخصّ مى‌گردد و نياز به بحث مستقلّى ندارد.

‌

اشكال دور

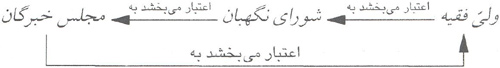
‌‌ تا اين‌جا روشن شد كه روش منطقى و قابل دفاع در مورد تعيين رهبر و ولىّ فقيه مراجعه به آراء و نظر خبرگان است. اما پيرامون مجلس خبرگان و رابطه آن با ولىّ فقيه و رهبرى مسائلى وجود دارد كه از جمله آنها اشكال دور است كه درباره رابطه بين مجلس خبرگان و رهبر مطرح شده و گفته مى‌شود از يك طرف مجلس خبرگان رهبر را تعيين مى‌كند در حالى كه اعتبار خود اين خبرگان و كار آنها به رهبر باز مى‌گردد و اين دور است و دور باطل است. توضيح اين‌كه: كسانى كه مى‌خواهند براى مجلس خبرگان نامزد و در نهايت انتخاب شوند بايد صلاحيت آنها توسّط شوراى

‌﴿ صفحه 142 ﴾

نگهبان بررسى و تأييد شود. بنابراين اعضاى مجلس خبرگان در واقع اعتبار خود را از شوراى نگهبان كسب مى‌كنند و اگر شوراى نگهبان صلاحيت آنها را تأييد نكند هر چه هم تعداد آراى آنان در صندوق‌هاى رأى زياد باشد موجب اعتبار و عضويت آنان در مجلس خبرگان نمى‌شود. از طرف ديگر، اعضاى شوراى نگهبان نيز اعتبارشان را از ناحيه رهبر كسب كرده‌اند زيرا بر اساس قانون اساسى، انتخاب فقهاى شوراى نگهبان بر عهده رهبر و ولىّ فقيه است. پس اگر نظرات شوراى نگهبان اعتبار دارد و نافذ است به دليل آن است كه منتخب رهبر هستند. با اين حساب مى‌توانيم بگوييم اگر اعتبار اعضاى مجلس خبرگان به امضاى شوراى نگهبان است و اعتبار شوراى نگهبان نيز به امضاى رهبر است بنابراين، اعتبار مجلس خبرگان در حقيقت با يك واسطه بستگى به امضاى رهبر دارد و اين رهبر و ولىّ فقيه است كه به مجلس خبرگان و كار آن اعتبار مى‌بخشد:

http://www.mesbahyazdi.ir/sites/default/files/142-1.jpg

‌‌ از اين طرف نيز كار مجلس خبرگان عبارت از انتخاب و تعيين رهبر و ولىّ فقيه است و با امضا و رأى مجلس خبرگان است كه ولايت فقيه و رهبرى اعتبار پيدا كرده و حق حاكميت پيدا مى‌كند و بدين ترتيب دور فلسفى پيش آيد:



‌‌ يعنى تا مجلس خبرگان رأى نداده باشد، حكم و نظر ولىّ فقيه اعتبار ندارد و از طرف ديگر خود مجلس خبرگان را نيز مادامى كه ولىّ فقيه بطور غير مستقيم (با يك واسطه و از طريق شوراى نگهبان) امضا نكرده

‌﴿ صفحه 143 ﴾

باشد نظر و رأى آن (كه همان تعيين رهبرى است) اعتبارى ندارد و اين همان رابطه دورى است كه در فلسفه و منطق به اثبات رسيده كه باطل و محال است.

‌‌ قبل از اين‌كه به پاسخ اين اشكال بپردازيم بايد متذكّر شويم كه ريشه اين اشكال در واقع مربوط به بحثى است كه در مباحث فلسفه سياست و در مورد نظام‌هاى دموكراسى و مبتنى بر انتخابات مطرح شده است. در آن جا اين بحث و اين اشكال مطرح شده كه اعتبارقوانين و مقرراتى كه در يك نظام دموكراتيك توسّط مجالس نمايندگان يا دولت وضع مى‌شود بر چه اساس است؟ و پاسخ ابتدايى هم كه داده مى‌شود اين است كه اعتبار آن بر اساس رأى مردم است؛ يعنى چون مردم به اين نمايندگان يا به اين حزب و دولت رأى داده‌اند بنابراين قوانين و مقررات موضوعه توسّط آنها اعتبار پيدا مى‌كند:

http://www.mesbahyazdi.ir/sites/default/files/143.jpg

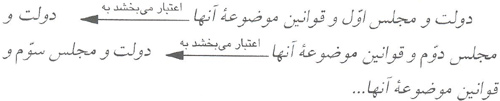
‌‌ امّا بلافاصله اين سؤال به ذهن مى‌آيد كه به هنگام تأسيس يك نظام دموكراتيك و در اولين انتخاباتى كه مى‌خواهد برگزار شود و هنوز مجلس و دولتى وجود ندارد و تازه مى‌خواهيم از طريق انتخابات آنها را معيّن كنيم، خود اين انتخابات نياز به قوانين ومقررات دارد؛ اين‌كه آيا زنان هم حق رأى داشته باشند يا نه؛ حداقلّ سنّ رأى دهندگان چه مقدار باشد؛ حدّاقل آراى كسب شده براى انتخاب شدن چه مقدار باشد: آيا اكثريت مطلق ملاك باشد يا اكثريت نسبى يا نصف بعلاوه يك يا يك سوم آراى مأخوذه؛ نامزدها از نظر سنّ و ميزان تحصيلات و ساير موارد بايد واجد چه شرايطى باشند و ده‌ها مسئله ديگر كه بايد قوانين و مقرراتى براى آنها در نظر بگيريم. و بسيار روشن است كه هر يك از اين قوانين ومقررات و

‌﴿ صفحه 144 ﴾

تصميمى كه در مورد چگونگى آن گرفته مى‌شود مى‌تواند بر سرنوشت انتخابات و فرد يا حزبى‌كه در انتخابات پيروز مى‌شود و رأى مى‌آورد تأثير داشته باشد. در كشورهاى غربى (يا لااقل در بسيارى از آنها) كه پيشگامان تأسيس نظام‌هاى دموكراتيك در يكى، دو قرن اخير شناخته مى‌شوند زنان در ابتدا حق رأى نداشتند و انتخابات بدون حضور زنان برگزار مى‌شد و اين احتمال قويّاً وجود دارد كه اگر از ابتدا زنان حق رأى مى‌داشتند ما امروز نام افراد و احزاب و شخصيت‌هاى ديگرى را در تاريخ سياسى بسيارى از كشورهاى غربى مشاهده مى‌كرديم. تا همين اواخر نيز در كشور سوييس كه داراى بيش از بيست «كانتون» مستقلّ است در بسيارى از كانتون‌هاى آن، زنان حق رأى نداشتند. با تغيير حداقلّ سنّ لازم براى شركت در انتخابات از 16 به 15 سال، در كشورهايى نظير كشور ما كه نزديك به هفتاد درصد جمعيت را جوانان تشكيل مى‌دهند، احتمال قوى مى‌رود كه وضعيت انتخابات و افراد و گروه‌هايى كه حايز اكثريت آرا مى‌شوند به كلّى دگرگون شود. اكنون سؤال اين است كه در اولين انتخاباتى كه در هر نظام دموكراسى برگزار مى‌شود و هنوز نه دولتى و نه مجلسى دركار است براى سن و جنسيّت افراد شركت كننده و يا در مورد شرايط نامزدهاى انتخابات و ميزان آرايى كه براى انتخاب شدن نياز دارند و مسائل مشابه ديگرى كه مربوط به برگزارى انتخابات است چه مرجعى و بر اساس چه پشتوانه‌اى بايد تصميم بگيرد؟ در اين‌جا تأكيد اكيد مى‌كنيم كه توجه داشته باشيد اگر براى اولين دولت و اولين مجلسى كه بر سركار مى‌آيد نتوانيم پاسخ درست و قانع كننده‌اى بدهيم تمامى دولت‌ها و مجالس قانون‌گذارى كه پس از اين اولين دولت و مجلس در يك كشور روى كار مى‌آيند زير سؤال خواهند رفت و اعتبار و مشروعيت آنها

‌﴿ صفحه 145 ﴾

مخدوش خواهد شد. زيرا دولت و مجلس دوم بر اساس قوانين ومقررات مصوب دولت و مجلس اول تشكيل مى‌شود؛ دولت و مجلس سوم براساس قوانين و مقررات مصوب دولت و مجلس دوم تشكيل مى‌شود؛ دولت ومجلس چهارم بر اساس قوانين و مقررات مصوب دولت و مجلس سوم تشكيل مى‌شود و به همين صورت ادامه پيدا مى‌كند:



‌‌ و بديهى است كه اگر اشكال مذكور در مورد دولت و مجلس اول حل نشود و اعتبار آنها تثبيت نگردد اعتبارتمامى دولت‌ها و مجالس قانون‌گذارى بعدى تا آخر زير سؤال خواهد رفت.

‌‌ براى حل اين اشكال، برخى از نظريه پردازان و دانشمندان علوم سياسى گفته‌اند ما بالاخره چاره‌اى نداريم كه انتخابات اول را بر مبناى يك سرى قوانين و مقررات برگزار كنيم. به عنوان مثال فرض كنيد انتخاباتى را بر اساس اين قوانين و مقررات برگزار مى‌كنيم:

‌‌ الف ـ حداقلّ سنّ رأى دهندگان 16 سال است.

‌‌ ب ـ زنان حق انتخاب شدن و انتخاب كردن ندارند.

‌‌ ج ـ در مورد نامزدهاى انتخاباتى هيچ سطح خاصّى از تحصيلات ومدرك علمى معتبر نيست.

‌‌ د ـ حدّاقلّ آراى لازم براى انتخاب شدن، 31 كلّ آراى مأخوذه مى‌باشد.

‌‌ هــ حدّاقل سنّ انتخاب شوندگان 20 سال مى‌باشد.

‌‌ پس از آن كه انتخابات را بر اساس اين قوانين و مقررات برگزار كرديم و اولين دولت و مجلس را تشكيل داديم آن گاه اين اولين دولت و مجلس

‌﴿ صفحه 146 ﴾

تصويب مى‌كند كه اين انتخابات برگزار شده با همين قوانين و مقررات معتبر است و بدين صورت اين اولين انتخابات، وجهه و پشتوانه قانونى و معتبر پيدا مى‌كند. البته براى انتخابات بعد بايد اين اولين دولت و مجلس تصميم‌گيرى كند؛ كه ممكن است همين قوانين و مقررّات را ابقا كند و ممكن هم هست برخى يا همه آن‌ها را تغيير دهد. ولى بالاخره به طريقى كه بيان شد مشكل اولين انتخابات و اعتبار قانونى آن حل مى‌شود.

‌‌ بسيار روشن است كه اين پاسخ، پاسخ صحيحى نيست و مشكل را حل نمى كند. زيرا سؤال ما در مورد همين اولين دولت و مجلسى است كه مى‌خواهد به دولت‌ها و مجالس بعدى و قوانين و مقررات مصوب آنها اعتبار بدهد در حالى كه خودش بر اساس انتخاباتى بر سركار آمده كه آن انتخابات بر اساس يك سرى قوانين ومقرراتى برگزار شده كه آن قوانين و مقررات، ديگر مصوب هيچ دولت و مجلس منتخب مردمى نيست. و اين‌كه همين دولت و مجلس بخواهد به انتخاباتى كه بر اساس آن روى كار آمده اعتبار و مشروعيت ببخشد چيزى نيست جز همان رابطه دورى كه در ابتدا اشاره كرديم:

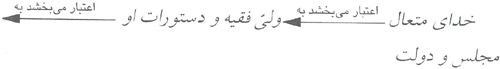
http://www.mesbahyazdi.ir/sites/default/files/p1_5.jpg

‌‌ به هر حال اين اشكالى است كه بر تمامى نظام‌هاى مبتنى بر دموكراسى وارد مى‌شود و هيچ پاسخ منطقى و قانع كننده‌اى هم ندارد و به همين دليل هم تقريباً تمامى نظريه‌پردازان فلسفه سياست و انديشمندان علوم سياسى، بخصوص در دوران معاصر، اين اشكال را پذيرفته‌اند ولى مى‌گويند چاره‌اى و راهى غير از اين نيست و براى تأسيس يك نظام دموكراتيك و مبتنى بر آراى مردم، گريزى از اين مسئله نيست و هيچ راه حل عملى براى اين مشكل وجود ندارد.

‌﴿ صفحه 147 ﴾

‌‌ بنابراين، در مورد اشكال دورى هم كه درباره رابطه مجلس خبرگان با رهبرى و ولىّ فقيه مطرح مى‌شود يك پاسخ مى‌تواند اين باشد كه همان گونه كه اين مشكل در تمامى نظام‌هاى مبتنى بر دموكراسى وجود دارد ولى معهذا موجب نشده دست از دموكراسى بردارند و به فكر نظام‌هايى از نوع ديگر باشند، وجود چنين مشكلى در نظام ولايت فقيه هم نبايد موجب شود ما اصل اين نظام را مخدوش بدانيم و گرنه بايد تمامى حكومت‌ها و نظام‌هاى دموكراتيك قبلى و فعلى و آينده جهان را نيز مردود شمرده و نپذيريم.

‌‌ امّا واقعيت اين است كه اين اشكال دور فقط بر نظام‌هاى دموكراسى وارد است و نظام مبتنى بر ولايت فقيه اساساً از چنين اشكالى مبرّاست و در اين‌جا هيچ دورى وجود ندارد. دليل آن هم اين است كه همان گونه كه در مباحث قبلى اين كتاب مشروحاً بحث شد، ولى فقيه اعتبار و مشروعيت خود را از جانب خداى متعال، و نه از ناحيه مردم، كسب مى‌كند و قانون و فرمان خداى متعال نيز همان طور كه قبلا اشاره كرده‌ايم اعتبار ذاتى دارد و ديگر لازم نيست كسى يا مرجعى به فرمان و قانون خداوند اعتبار بدهد بلكه بر اساس مالكيّت حقيقى خداى متعال نسبت به همه هستى، خداوند مى‌تواند هر گونه تصرف تكوينى و تشريعى كه بخواهد در مورد هستى و تمامى موجودات اعمال نمايد. يعنى در نظام مبتنى بر ولايت فقيه آن‌چه در ابتداى تأسيس نظام اتفاق مى‌افتد به اين صورت است:



‌‌ مغالطه‌اى كه در وارد كردن اشكال دور به رابطه ميان ولىّ فقيه و

‌﴿ صفحه 148 ﴾

خبرگان وجود دارد در آن جاست كه مى‌گويد: «ولىّ فقيه اعتبارش را از مجلس خبرگان كسب مى‌كند» در حالى كه اعتبار خود خبرگان به امضاى ولىّ فقيه و از طريق تأييد توسّط شوراى نگهبان است كه خود اين شورا اعتبارش را از رهبر گرفته است. و پاسخ آن هم همان طور كه گفتيم اين است كه اعتبار ولىّ فقيه از ناحيه خبرگان نيست بلكه به نصب از جانب امام معصوم(عليه السلام) و خداى متعال است و خبرگان در حقيقت رهبر را نصب نمى كنند بلكه طبق آن‌چه كه در فصل سوم اين كتاب توضيح داديم نقش آنان «كشف» رهبر منصوب به نصب عام از جانب امام زمان(عليه السلام) است. نظير اين‌كه وقتى براى انتخاب مرجع تقليد و تعيين اعلم به سراغ افراد خبره و متخصّصان مى‌رويم و از آنها سؤال مى‌كنيم، نمى خواهيم آنان كسى را به اجتهاد يا اعلميت نصب كنند بلكه آن فرد در خارج و در واقع يا مجتهد هست يا نيست، يا اعلم هست يا نيست، اگر واقعاً مجتهد يا اعلم است تحقيق ما باعث نمى شود از اجتهاد يا اعلميت بيفتد و اگر هم واقعاً مجتهد و اعلم نيست تحقيق ما باعث نمى شود اجتهاد و اعلميت در او بوجود بيايد. پس سؤال از متخصّصان فقط براى اين منظور است كه از طريق شهادت آنان براى ما كشف و معلوم شود كه آن مجتهد اعلم (كه قبل از سؤال ما خودش در خارج وجود دارد) كيست. در اين‌جا هم خبرگان رهبرى، ولىّ فقيه را به رهبرى نصب نمى كنند بلكه فقط شهادت مى‌دهند آن مجتهدى كه به حكم امام زمان(عليه السلام) حق ولايت دارد و فرمانش مطاع است اين شخص است.

‌‌ جواب ديگرى هم كه مى‌توانيم بدهيم (جواب سوم) اين است كه بطور مثال، بنيان گذار جمهورى اسلامى ايران حضرت امام خمينى(قدس سره)اولين شوراى نگهبان را تعيين فرمودند و آن شوراى نگهبان صلاحيّت

‌﴿ صفحه 149 ﴾

كانديداهاى مجلس خبرگان رهبرى را تأييد كردند و آنان انتخاب شدند. امّا اين مجلس خبرگان كارش تعيين رهبر بعدى است و بنابراين دورى در كار نيست. بله اگر اين گونه بود كه امام خمينى(قدس سره)با يك واسطه (شوراى نگهبان) مجلس خبرگان رهبرى را تأييد كرده بودند و در عين حال همين مجلس خبرگان، امام را به رهبرى تعيين كرده بود اين كار، دور بود. اين نظير آن است كه ما ابتدا شمع روشنى داشته باشيم و با اين شمع كبريتى را روشن كنيم و با آن كبريت شمع ديگرى را روشن كنيم كه اين‌جا دور نيست. بله اگر اين‌طور باشد كه روشنى شمع الف از كبريت گرفته شده در همان حال روشنى كبريت نيز از شمع الف حاصل شده باشد در اين صورت دور مى‌شود و هيچ يك از شمع و كبريت روشن نخواهند شد.

‌‌ ممكن است كسى بگويد در همان مجلس خبرگان اول اين طور است كه گر چه آغاز و شروع رهبرى امام خمينى(قدس سره) ربطى به مجلس خبرگان ندارد امّا ادامه رهبرى ايشان بستگى به تشخيص و تأييد و شهادت همين مجلس خبرگان دارد. بنابراين، اشكال دور نسبت به ابتداى رهبرى ايشان وارد نيست امّا در مورد ادامه رهبرى امام خمينى(قدس سره)اشكال دور پيش مى‌آيد. زيرا ادامه رهبرى ايشان به تأييد مجلس خبرگان است در حالى كه اين مجلس خبرگان خود، اعتبارش را از امام خمينى(قدس سره) گرفته است و اين دور است.

‌‌ پاسخ اين اشكال هم اين است كه اين مسئله نظير اين است كه ابتدا شمع الف روشن باشد (روشنى اول) و كبريتى را با آن روشن كنيم و بعد شمع الف خاموش شود و با همين كبريتى كه از شمع الف روشن شده بود دوباره آن شمع روشن كنيم (روشنى دوم) كه در اين‌جا دورى پيش نخواهد آمد. زيرا آن‌چه كه روشنى كبريت به آن وابسته بود روشنى اول

‌﴿ صفحه 150 ﴾

شمع بود و آن‌چه به روشنى كبريت وابسته است ادامه روشنى شمع الف و روشنى دوم آن است و اين دور نيست:

http://www.mesbahyazdi.ir/sites/default/files/p1_7.jpg

‌‌ در بحث ما هم اين طور است كه امام خمينى(قدس سره) شوراى نگهبان را تعيين كردند و آن شورا صلاحيت كانديداهاى مجلس خبرگان را امضا كرده ولى آن‌چه كه مجلس خبرگان پس از انتخاب و تشكيل، امضا مى‌كند ادامه رهبرى امام خمينى(قدس سره) است و به دوران قبل از اين (روشنى اول شمع الف) كارى ندارد و اعتبار آن دوران به تأييد مجلس خبرگان اول نيست بلكه بواسطه نصب عام از ناحيه امام زمان(عليه السلام)است و با اين حساب دورى در كارى نيست.

‌‌ خلاصه اين قسمت از بحث اين شد كه اشكال دور در واقع مربوط به نظام‌هاى مبتنى بر دموكراسى و تفكّر مردم سالارى است و اين اشكال را از آن جا گرفته و خواسته‌اند بر نظريه ولايت فقيه نيز وارد كنند. امّا حقيقت اين است كه اين اشكال بر نظام‌هاى دموكراتيك وارد است و هيچ پاسخ مقبول و معقولى ندارد و مفرّى از آن وجود ندارد ولى در مورد نظام مبتنى بر ولايت فقيه با تحقيقى كه كرديم معلوم شد اين اشكال مندفع است و به هيچ وجه وارد نيست.

‌

خبرگان و انواع تخصّص‌ها

يكى از سؤالات و اشكالاتى كه در مورد مجلس خبرگان و اعضاى آن مطرح مى‌شود مربوط به ضرورت وجود تخصّص‌هاى مختلف در اين مجلس است. توضيح اين سؤال اين است كه اوّلا در خود قانون اساسى شرايطى كه براى رهبر ذكر گرديده در سه شرط فقاهت، عدالت، و

‌﴿ صفحه 151 ﴾

مديريت خلاصه مى‌شود در حالى كه با توجه به شرط اجتهاد كه براى كانديداهاى مجلس خبرگان در متن قانون معتبر دانسته شده اعضاى مجلس خبرگان را نوعاً افرادى تشكيل داده و مى‌دهند كه تنها توان تشخيص فقاهت و عدالت ولىّ فقيه را دارند امّا در مورد شرط مدير و مدبّر بودن كه به مجموعه‌اى از ويژگى‌ها نظير قدرت اجرايى، آشنايى به مسائل و رخدادهاى اجتماعى، آگاهى از مسائل سياست روز داخلى و بين المللى، و مانند آن باز مى‌گردد چندان قدرت تشخيص ندارند. بنابراين لازم است كسان ديگرى نيز در شمار خبرگان قرار گيرند كه در راستاى تخصّص و موقعيّت علمى خويش در مسائل اجرايى و سياسى و اجتماعى، بتوانند در مورد توان رهبر و ولىّ فقيه از اين حيث نيز اظهار نظر كنند. و ثانياً از آن جا كه بر طبق قانون اساسى موجود، برخى وظايف و اختيارات نظير فرماندهى كلّ قوا، تعيين خطّ مشى‌ها و سياست‌هاى كلّى نظام اعمّ از اقتصادى، نظامى، سياسى و غير آنها براى رهبر شمرده شده، تشخيص اين‌كه آيا رهبر مى‌تواند از عهده اين گونه وظايف و اختيارات برآيد يا نه، نياز به وجود متخصصان مختلف امور نظامى، سياسى، اقتصادى و امثال آنها در ميان اعضاى مجلس خبرگان رهبرى دارد تا علاوه بر صلاحيت فقاهتى و عدالتى، ساير صلاحيت‌هاى لازم در رهبر و ولىّ فقيه را نيز مورد ارزيابى قرار داده و درباره آن نظر كارشناسانه و علمى بدهند.

‌‌ بنابراين، خلاصه اين اشكال و سؤال در مجموع اين است كه شرط اجتهاد در اعضاى مجلس خبرگان باعث شده تا فقط يك گروه از متخصّصان در اين مجلس حاضر باشند در حالى كه با توجه به جايگاه رهبرى در نظام ما و وظايف و اختياراتى كه براى وى بر شمرده شده،

‌﴿ صفحه 152 ﴾

وجود گروه‌هاى متخصّص مختلف ديگرى نيز در اين مجلس ضرورى و لازم به نظر مى‌رسد.

‌‌ در پاسخ اين سؤال بايد بگوييم اوّلا براى تأييد صلاحيت كانديداهاى مجلس خبرگان، وجود شرط اجتهاد به تنهايى كافى نيست. بلكه بديهى است از آن جا كه اين كانديداها در صورت انتخاب شدن و راه يابى به مجلس خبرگان بايد در مورد تعيين رهبرى و ولىّ فقيه كه يك مقام سياسى و اجتماعى، و نه صرفاً مذهبى، است تصميم‌گيرى كنند بنابراين حتماً خودشان نيز علاوه بر برخوردارى از حدّ نصاب لازم اجتهاد بايد حدّ نصابى‌از آگاهى و آشنايى نسبت به مسائل اجتماعى و سياسى را نيز داشته باشند؛ و اين مسئله در تأييد صلاحيت كانديداهاى مجلس خبرگان يك ملاك اصلى و مهم به حساب مى‌آيد.

‌‌ بنابراين، هرگز اين‌گونه نيست كه اعضاى مجلس خبرگان صرفاً يك سرى مجتهدين باتقوايى باشند كه هيچ سررشته‌اى از سياست و مسائل اجتماعى ندارند و به‌كلّى با اين قبيل مسائل بيگانه‌اند. بلكه حتماً حدّ نصاب (يعنى حدّ قابل اعتنا و قابل قبولى از) آشنايى نسبت به مسائل اجتماعى و سياسى نيز در آنان وجود دارد. علاوه بر اين‌كه بايد توجه داشته باشيم وجود اشخاصى در مجلس خبرگان كه صرفاً سياستمدارند و فقيه نيستند نيز دقيقاً نظير وجود افرادى است كه صرفاً فقيه‌اند و به اندازه سرسوزنى از سياست سر رشته ندارند و همان اشكالى كه به وجود فقهاى بى‌اطلاع از سياست و مسائل اجتماعى در مجلس خبرگان وارد است نسبت به وجود سياستمداران غير مجتهد و بى‌اطلاّع از فقه و فقاهت نيز وارد مى‌شود و نتيجه اين است كه اعضاى مجلس خبرگان حتماً بايد مجتهدين آشناى به امور سياسى و اجتماعى روز باشند.

‌﴿ صفحه 153 ﴾

‌‌ و ثانياً، درست است كه سه شرط فقاهت، عدالت، و مديريت براى ولىّ فقيه و رهبر در قانون اساسى ذكر شده اما بايد توجه داشت كه اين سه شرط در عرض هم و به يك اندازه براى ما اعتبار ندارند بلكه يكى از آنها مهم‌تر از دو شرط ديگر و مقدم بر آنهاست. توضيح اين‌كه: ما معتقديم آن‌چه كه عنصر اصلى نظام ما را تشكيل مى‌دهد اسلام است. مديريت و سياست، در همه كشورهاى ديگر نيز وجود دارد و چنين نيست كه در ساير كشورها كه نظام آنها اسلامى نيست شخص اول كشورشان مدير و سياستمدار نباشد. پس ما از اين جهت امتيازى بر ديگران نداريم. امتياز و ويژگى خاصّ كشور ما اسلامى بودن نظام حاكم بر آن است. يعنى آن‌چه ما بيش از هر چيز بر آن تأكيد داريم و همه هدف ما هم از تشكيل حكومت و اداره سياست همان است، اسلام و گسترش ارزش‌ها و احكام آن است. بنابراين، رهبر و شخص اول چنين نظامى بايد هم از حيث علمى و هم از حيث عملى، قرابت و انس و التزام لازم و كافى نسبت به اسلام و احكام و ارزش‌هاى آن داشته باشد. و به همين دليل هم هست كه مى‌گوييم رهبر اين مملكت و اين نظام بايد فقيه عادل باشد و فقاهت را هم بر عدالت مقدم مى‌كنيم. فقيه يعنى كسى كه اسلام را بخوبى‌مى‌شناسد و درك و فهم محقّقانه و عميق و جامعى نسبت به تعاليم و ارزش‌هاى آن دارد. اگر چنين كسى در رأس اين نظام نباشد تا آن را در چارچوب اسلام هدايت كند و بر اسلامى بودن جريان و روند كلّى حاكم بر نظام و دستگاه‌ها و قواى آن نظارت داشته باشد، به هيچ وجه نمى توان اطمينان داد كه حاكميت و حكومت اسلامى تحقّق يابد بلكه تبديل به نظام و حكومتى خواهد شد مثل ساير نظام‌ها و حكومت‌هايى كه در همه كشورهاى دنيا وجود دارد و يگانه هدف آنها اداره امور جامعه است و اسلامى بودن و غير اسلامى بودن آن برايشان معنا و مفهوم و اهميتى ندارد.

‌﴿ صفحه 154 ﴾

‌‌ بنابراين نسبت به ولىّ فقيه و رهبرى نظام اسلامى، درصدر همه شرايط و صلاحيت‌ها و مقدم بر همه آنها ويژگى فقاهت و شناخت تحقيقى از اسلام و احكام قرار دارد و احراز وجود اين ويژگى در رهبر بسيار مهم و حياتى است كه آن هم از عهده كسانى بر مى‌آيد كه خودشان متخصّص در اين رشته يعنى فقاهت و اجتهاد باشند. البته همان گونه كه ذكر شد تقوا و آشنايى نسبت به سياست و مسائل اجتماعى روز نيز، هم در خبرگان رهبرى و هم در شخص رهبر اهميت دارد و لحاظ مى‌شود.

‌‌ و امّا نسبت به ساير تخصّص‌ها نظير مسائل نظامى و اقتصادى و غير آن‌ها بايد بگوييم در هيچ كجاى دنيا عادتاً نه چنين چيزى معمول و متداول و نه اساساً ممكن است كه يك نفر، هم متخصّص امور نظامى باشد هم كارشناس و متخصّص كار كشته مسائل سياسى و ديپلماسى داخلى و خارجى و هم... و در همه اين امور صاحب نظر و خبره باشد. بلكه در رهبران سياسى كشورها عمدتاً مسئله مديريت و آشنايى به مسائل سياست داخلى و خارجى است كه مهم قلمداد مى‌شود و براى تصميم‌گيرى در ساير مسائل نظير مسائل نظامى، اقتصادى، مسائل مربوط به توسعه و غير آنها از گروه‌هاى مشاوران امين و خبره بهره مى‌برند. در نظام ما هم كه يك نظام اسلامى است همين مسئله صادق است كه آن‌چه رهبر لازم است شخصاً از آن برخوردار باشد توان بالا و قابل قبولى در درك و فهم سياسى و قدرت مديريت است. البته اشاره كرديم كه به علّت خصيصه اسلامى بودن نظام بايد يك ويژگى ديگر، اضافه بر رهبران سياسى معمول دنيا داشته باشد و آن ويژگى فقاهت و اسلام‌شناسى است. امّا نسبت به غير از اين موارد لازم نيست رهبر شخصاً صاحب نظر بوده و آگاهى عميق و تخصّصى داشته باشد بلكه مى‌تواند با بهره‌گيرى از

‌﴿ صفحه 155 ﴾

گروه مشاوران امين و قوى در زمينه‌هاى مختلف، از عهده وظايف و اختيارات گوناگونى كه براى وى در نظر گرفته شده است بر آمده و تصميم‌گيرى نمايد.

‌‌ بدين ترتيب ملاحظه مى‌شود كه منطقاً وجود تخصّص‌هاى مختلف نظامى، اقتصادى و غير آنها در مجلس خبرگان رهبرى و اعضاى آن ضرورتى ندارد و انتخاب افرادى كه حدّ نصاب لازم و كافى را در اجتهاد و تقوا و آگاهى نسبت به مسائل سياسى و اجتماعى روز جامعه و بين‌الملل داشته باشند، براى تعيين و تشخيص رهبر و ولىّ فقيه توسط مجلس خبرگان كافى است.

‌‌ در خاتمه اين قسمت بد نيست اشاره كنيم كه گاهى اشكال مى‌شود اسلام علوم گوناگونى دارد؛ علومى‌نظير تفسير، كلام، حديث، رجال، فلسفه و غير آنها. و شما از فقيه به عنوان «اسلام شناس» نام مى‌بريد در حالى كه معناى اصطلاحى فقاهت، آشنايى به احكام فرعى اسلام و تخصّص در فقه است (همان چيزى كه در رساله‌هاى عمليّه وجود دارد) بنابراين اگر واقعاً مراد اين است كه ولىّ فقيه و رهبر نظام اسلامى بايد «اسلام‌شناس» باشد پس لازم است علاوه بر فقه، در شعبه‌هاى مختلف علوم اسلامى نظير تفسير، كلام و حديث، فلسفه، رجال و مانند آنها نيز تبحّر داشته باشد و لازمه اين مسئله نيز آن است كه در مجلس خبرگان رهبرى عدّه‌اى مفسّر و متكلّم و فيلسوف و... نيز حضور يابند تا وجود حدّ نصاب لازم اين علوم در رهبر را احراز كنند.

‌‌ پاسخ اين اشكال نيز آن است كه آن‌چه كه دراجراى نظام اسلامى مؤثّر است فقاهت است و گرچه اسلام بخش‌هاى گوناگونى دارد؛ بخشى از آن مربوط به مسائل درونى و قلبى است كه به آن اعتقادات گفته مى‌شود،

‌﴿ صفحه 156 ﴾

بخشى از آن مربوط به مسائل خانوادگى است و بخشى نظير طهارت و نجاست و نماز و روزه مربوط به مسائل و عبادت‌ها و اعمال فردى است امّا آن‌چه در رهبرى و هدايت نظام اسلامى تأثير مهم و مؤثّرى دارد آشنايى به احكام سياسى و اجتماعى اسلام است و ولىّ فقيه بايد در اين زمينه شناخت بالايى داشته و اعلم از ديگران باشد. ضمن اين‌كه اجتهاد در مسائل فرعى ديگر نيز لازم است. البته ساير بخش‌هاى اسلام نيز مهمّ‌اند و فقيه و فقاهت به معناى عامّ اين دو كلمه، شامل آنها نيز مى‌شود.

‌

پارادوكس عزل

گاهى معّمايى به اين صورت طرح مى‌شود كه اگر زمانى مجلس خبرگان رهبرى، رهبر را فاقد صلاحيت تشخيص داده و عزل كرد و هم زمان، رهبر و ولىّ فقيه هم تشخيص داد كه اين مجلس خبرگان صلاحيت خودش را از دست داده و آن را منحل نمود چه بايد كرد؟ آيا به حكم ولىّ فقيه ترتيب اثر داده و بر اساس لزوم اطاعت از وى مجلس خبرگان را منحل دانسته و حكم آن را در عزل رهبرى مردود بشماريم يا اين‌كه بر اساس حكم مجلس خبرگان رهبر را فاقد صلاحيت دانسته و حكم او را در انحلال مجلس خبرگان فاقد اعتبار و بى‌اثر بدانيم.

‌‌ در توضيح بيشتر اين سؤال بايد بگوييم از طرفى بر اساس قانون، يكى از وظايف و اختيارات مجلس خبرگان رهبرى، نظارت بر كار رهبر و عزل و بركنارى وى به هنگامى است كه تشخيص دهند برخى يا همه شرايط لازم براى رهبرى را از دست داده و مثلا خداى ناكرده مرتكب فسق و گناه كبيره شده و از مسيرعدالت و تقوا منحرف گشته، يا بر اثر بيمارى يا عامل ديگرى خلل در شعور و قواى فكرى او واقع شده و قدرت اجتهادش را از

‌﴿ صفحه 157 ﴾

دست داده و يا ديگر قادر به درك و تحليل مسائل سياسى و اجتماعى نيست و فاقد مديريت و كارآيى لازم براى رهبرى است. از طرف ديگر هم ممكن است روزى حقيقتاً براى ولىّ فقيه چنين ثابت شود كه اكثريت يا همه اعضاى مجلس خبرگان موجود تطميع يا تهديد شده و آنها نيز تحت تأثير قرار گرفته‌اند و يا به هر دليل منطقى و موجّهى، واقعاً به اين نتيجه برسد كه وجود اين مجلس خبرگان بر خلاف مصالح اسلام و جامعه اسلامى و به ضرر مردم است. در اين‌جا ولىّ فقيه مى‌تواند با استفاده از ولايتى كه دارد مجلس خبرگان را منحل نمايد گر چه در هيچ قانونى صراحتاً يكى از اختيارات ولىّ فقيه را «انحلال مجلس خبرگان» ذكر نكرده‌اند.

‌‌ روشن است كه اگر فقط يكى از دو مسئله فوق الذّكر اتفاق بيفتد مشكلى نخواهد بود؛ يعنى اگر فقط اين باشد كه مجلس خبرگان ولىّ فقيه را عزل كند او از اين سمت بركنار خواهد شد. و اگر هم فقط اين باشد كه رهبر و ولىّ فقيه حكم به انحلال مجلس خبرگان كند اين مجلس منحل خواهد شد و بايد با برگزارى انتخابات، مجلس خبرگان جديدى تشكيل شود. امّا مشكل در جايى پيش خواهد آمد كه اين دو حكم در يك زمان واقع شود و هر يك از ولىّ فقيه و مجلس خبرگان بطور هم زمان حكم به عدم صلاحيت و كفايت ديگرى بدهد. اين‌جاست كه پارادوكس عزل پيش مى‌آيد و سؤال مى‌شود تكليف ملّت و مملكت چيست؟

‌‌ در مورد اين سؤال اوّلا بايد متذكّر شويم كه اين معّما منحصر به نظريه ولايت فقيه نيست و هر جايى كه دو قدرت يا دو دستگاه و دو نهاد حق داشته باشند و بتوانند در برخى يا همه قسمت‌ها صلاحيت و كفايت ديگرى را نقض نمايند ممكن است چنين مشكلى مطرح شود.

‌﴿ صفحه 158 ﴾

‌‌ مثلا در همين سال‌هاى اخير شاهد رويارويى دوماى روسيه با رييس جمهور اين كشور بوده‌ايم و در كشورهاى متعدّد ديگرى نيز ممكن است به لحاظ اختيارات قانونى كه براى هر يك از نهادهاى اصلى و رئيسى دولت و حكومت تعين گرديده چنين مسئله‌اى اتّفاق بيفتد. به هرحال آن‌چه اجمالا در اين‌باره مى‌توان گفت اين است كه هر يك از مجلس خبرگان و ولىّ فقيه كه حكمش به حسب زمانى مقدم بر ديگرى صادر شده باشد حكم او نافذ و حكم ديگرى فاقد اعتبار خواهد بود و فرض همزمانى اين دو حكم فرضى است بسيار نادر كه بحث از آن ارزش عملى چندانى ندارد و هم‌چنان كه گفتيم در ساير نظام‌ها نيز محتمل است و مسئله‌اى نيست كه اختصاص به نظريه ولايت فقيه داشته باشد و از اين ناحيه بتوان ضعفى را در قبال ساير نظريه‌ها و نظام متوجه آن دانست.

‌‌ امّا، نكته علمى مهم و قابل توجهى كه در اين مورد وجود دارد اين است كه اصولا آن‌چه مجلس خبرگان انجام مى‌دهد اعلام و تشخيص عزل، و نه حكم به عزل است. زيرا همان گونه كه به هنگام اعلام رهبرى و تعيين وى به عنوان ولىّ فقيه (همچنان كه در فصل سوم توضيح داديم) روشن شد كه كار مجلس خبرگان «نصب» ولىّ فقيه نيست و اين گونه نيست كه با حكم مجلس خبرگان، ولىّ فقيه واجد شرايط رهبرى و ولايت شود بلكه او قبلا خودش شرايط رهبرى را داشته و خبرگان فقط شهادت داده و تشخيص مى‌دهند كه اين شخص مصداق آن نصب عامّى است كه امام زمان(عليه السلام) در زمان غيبت كبرى دارند، در مورد عزل هم به محض اين‌كه رهبر، بعضى يا همه شرايط لازم براى رهبرى و ولايت را از دست بدهد خود بخود از رهبرى عزل شده و مشروعيتش زايل مى‌شود. و به همين دليل هم گرچه مجلس خبرگان امروز تشخيص آن انحراف و از

‌﴿ صفحه 159 ﴾

دست دادن شرايط را مى‌دهد اما كلّيه تصميم‌ها، عزل و نصب‌ها و تصرفات و دستورات او از همان زمانى كه شرط را از دست داده از درجه اعتبار ساقط مى‌شود. بنابراين همان گونه كه در ابتداى امر، كار مجلس خبرگان «كشف» و تشخيص فرد واجد شرايط، و نه «نصب» او، مى‌باشد در انتها هم كار مجلس خبرگان تنها «كشف» و تشخيص از دست دادن شرايط است و عزل به صورت خود بخود انجام مى‌پذيرد. و اتّفاقاً اين مسئله يكى از امتيازات و ويژگى‌هاى نظريه و نظام ولايت فقيه است كه به محض اين‌كه كوچك‌ترين خللى در شرايط لازم براى رهبرى بوجود بيايد رهبر خود بخود عزل مى‌شود و اعتبار و مشروعيتش را از دست مى‌دهد. در حالى كه شما امروز حتى در كشورهاى بزرگ و صاحب نام دنيا نظير ايالات متّحده آمريكا ملاحظه مى‌كنيد كه رييس جمهور و شخص اول مملكتشان مرتكب جرمى‌مى‌شود و آن جرم حتى در دادگاه و نيز در مجلس سنا به اثبات مى‌رسد امّا نهايتش اين مى‌شود كه مى‌گويند جريمه‌اش را بپردازد ولى مى‌تواند همچنان رييس جمهور هم باقى بماند و نه تنها تصميمات و كارها ودستورات سابقش (اززمانى كه جرم را مرتكب شده تا به حال) معتبر و قانونى است و اشكالى به آن‌ها وارد نيست بلكه از اين به بعد هم، همين رييس جمهورى كه رسوايى‌اش به اثبات رسيده و نقل هر محفل و مجلسى است مى‌تواند و حق دارد از تمامى اختيارات و حقوق قانونى خود استفاده كند و حاكميت داشته باشد. براستى آيا كدام يك از اين دو نظريه و دو نظام، استوارتر و منطقى‌تر است؟

‌‌ به اميد روزى كه پرچم ولايت و حكومت امام عصر(عليه السلام)بر تمامى جهان سايه افكند و دولت كريمه اهل بيت(عليهم السلام) حاكميت يابد.ان‌شاءالله.

منبع: <http://www.mesbahyazdi.ir/node/2346>