

بانک جامع مقالات ولایت فقیه و حکومت اسلامی

مشخصات کتاب

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

حکومت و انواع آن

انواع حکومت

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

برخی شکل های حکومت گروهی عبارت اند از: ۲.۱. اریستوکراسی: حکومت به دست گروهی اندک است که مدعی برخورداری از تبار بلند و شرافت طبقاتی اند. مبنای اریستوکراسی توارث یا ثروت می باشد. این مدل حکومتی در طبقه بندی حکومتی ارسطو و افلاطون آمده است. از منظر ارسطو، اریستوکراسی حکومتی است که به دست گروهی از مردم اعمال می شود و صلاح عموم را در نظر دارد. پس در اریستوکراسی، بخش کوچکی از شهروندان در اداره جامعه و تدوین سیاست ها نقش دارند. ۲.۲. الیگارشی: در این شیوه حکومت نیز اداره جامعه به دست گروهی اندک است. از منظر ارسطو، الیگارشی شکل فاسد اریستوکراسی است که در آن ثروت نقش اساسی دارد. بر حسب این تعریف، بسیاری از حکومت ها، در جهان معاصر، الیگارشی هستند. یکی از انتقاداتی که از سوی برخی منتقدان از جمله شومپتر بر دموکراسی های غربی وارد شده، آن است که این حکومت ها الیگارشی هستند، گرچه عنوان دموکراسی را یدک می کشند. ۲.۳. حکومت نخبگان: امروزه، در نظریات سیاسی معاصر از حکمرانی اقلیت به حکومت نخبگان یاد می شود. در هر جامعه ای، شماری از نخبگان فکری، در عرصه های سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی، وجود دارند که می کوشند به هرم قدرت نزدیک شوند و حکومت را به دست گیرند. از منظر نظریه پردازان نخبه گرایی، حاکمیت احزاب در کشورهای غربی حاکمیت نخبگان است، نه دموکراسی که از آن دم زده می شود. در ایتالیا و آلمان، فاشیست ها خود را گروه نخبه می دانستند. در کشورهای مارکسیستی طبقه کارگر گروهی است که حاکمیت را به دست می گیرد. (اسلام اشرافیت و برتری های طبقاتی، را ملاک تقدم و اولویت نمی شناسد). ۳.۰ جمهوری: در حکومت جمهوری، اقتدار و مناصب دولتی از طرف مردم به طور مستقیم یا غیر مستقیم به حکام واگذار می شود. حکومت جمهوری در مقابل حکومت سلطنتی است و به حکومتی اطلاق می شود که اولاً- حاکم به طور مستقیم از سوی مردم و یا غیر مستقیم از طرف پارلمان انتخاب شود. حاکم برای مدت محدود انتخاب می شود. حاکم هیچ امتیاز شخصی بر دیگران ندارد و در مقابل قانون مسؤول است. حکومت جمهوری امروزه به شکل های گوناگونی در کشورها جریان دارد. در بعضی از کشورها رئیس جمهور مستقیماً از سوی مردم انتخاب می شود و در برخی کشورها به طور غیر مستقیم، یعنی رئیس جمهور با واسطه از جانب مردم انتخاب می شود، مثل رژیم حاکم بر ترکیه که رئیس جمهور توسط آرای نمایندگان مجلس انتخاب می شود. رژیم جمهوری یا ریاستی و یا پارلمانی است. ۳.۱. جمهوری ریاستی: در سیستم ریاستی، رئیس جمهور عضو قوه مقننه نیست و قوه مقننه می تواند رئیس جمهور را به جهت خطاهایش که در قانون اساسی پیش بینی شده محاکمه کند. در این سیستم، وزرا و رؤسای سازمان های اداری را رئیس جمهور انتخاب می کند و اعضای کابینه در برابر رئیس جمهور مسؤول و پاسخ گو می باشند و تفکیک قوا حاکم است. ۳.۲. جمهوری پارلمانی: گاهی از آن به سیستم کابینه ای نیز یاد می شود. در نظام پارلمانی، ریاست تشریفاتی از ریاست قوه مجریه جدا است. کابینه در دست یک حزب یا ائتلافی از احزاب است و وزرا عضویت مجلس مقننه را دارا هستند. هم چنین کابینه وضع قوانین بودجه و انتصابات را به عهده دارد. کشورهای مشترک المنافع و تابع انگلیس سیستم پارلمانی دارند. ارزیابی سیستم جمهوری ۱. در نظام های بشری، جمهوری از شکل های خوب حکومت است که در بسیاری از کشورهای جهان رواج دارد و همان طور که اشاره شده یا مستقیم است، یعنی رئیس جمهور با آرای مستقیم مردم برگزیده می شود و یا غیر مستقیم است، یعنی رئیس جمهور توسط نمایندگان مجلس انتخاب می شود. طبیعی است که در مقایسه با دیکتاتوری در چنین نظامی ظلم کم تری صورت می گیرد. ۲. علی رغم آن که برخی کشورها نام جمهوری را یدک می کشند، اما در آن ها حاکمیت فردی و دیکتاتوری جریان دارد. برخی از کشورهای جهان سوم در ظاهر جمهوری اما در مقام عمل دیکتاتوری هستند. در برخی از این کشورها رئیس جمهور مادام العمر است و قوانین نیز ناشی از خواست و اراده او است. جمهوری آتاتورک در ترکیه، جمهوری عراق و در بسیاری از دیگر کشورها از این جمله اند. ۳. حکومت الهی با حفظ حدود و قوانین اسلامی می تواند در قالب جمهوری جنبه عملی بیابد. طبیعی است حاکمیت در چنین حکومتی از آن خداوند است و رجوع به آرای عمومی در چارچوب احکام دین صورت می گیرد. ب) طبقه بندی حکومت ها به متمرکز و فدرال حکومت ها به لحاظ

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

بیش تری به امام معصوم داشته باشند. و علاوه بر فقاہت دارای ملکہ تقوا و ورع باشند و توان مدیریت اداره جامعه را نیز داشته باشند. حکومت الهی، با حفظ شرایط فوق، می تواند در قالب های گوناگونی تحقق یابد؛ ولی همان گونه که متذکر شدیم، حکومت الهی استبدادی و یا توتالیتیر نیست؛ زیرا در حکومت استبدادی ملاک قانون خواست حاکم است؛ اما حاکمیت در حکومت الهی از آن خداوند است و همه افراد، از جمله پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) و در عصر غیبت حاکمان اسلامی، مطیع خداوند و اجرا کننده قوانین و احکام الهی هستند. قرآن کریم در این باره می فرماید: «و لو تقول علینا بعض الاقاول. لأخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین» (۴) اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) چیزی بر ما می بست (می افزود) او را با قدرت تمام اخذ می کردیم، سپس رگ گردن او را قطع می کردیم. در حکومت الهی کار ویژه حکومت صرفا ایجاد امنیت و یا رفاه نیست، بلکه همان گونه که در تعریف واژه سیاست اشاره شد حاکم اسلامی نقش هدایت جامعه از گمراهی به سوی آرمان های الهی را نیز دارد و تلاش می کند تا ضمن ایجاد محیطی مساعد، زمینه رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان، تقوا، عدالت و فسادزدایی را مهیا کند. در نظام جمهوری اسلامی ایران از سویی، حکومت جمهوری است؛ یعنی اداره کشور بر آرای عمومی متکی است، انتخاب رهبران عالی جامعه، اعم از رهبری، ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس، مستقیما یا غیر مستقیم، با مردم است و رئیس جمهور و نمایندگان مجلس برای مدت معین انتخاب می شوند. از سوی دیگر، اسلامیت قیدی است که بیانگر محتوای حکومت اسلامی است. تفاوت جمهوری در ایران با جمهوری های دیگر با قید «اسلامی بودن» آشکار می شود. در نظام اسلامی، مشروعیت حکومت ناشی از خداوند است و رجوع به آرای مردم نیز در چارچوب احکام اسلامی انجام می گیرد. به هر حال، اسلامیت، بیانگر محتوای حکومت و جمهوریت، بیانگر شکل آن است. ۲۰ حکومت طاغوتی نظام های سیاسی مبتنی بر اومانیسیم، که حاکمیت را از آن انسان می دانند، در هر شکلی که تجلی یابد طاغوتی است؛ چرا که انحراف از قوانین اسلامی و تجاوز به حق ربوبیت الهی طغیان و ظلم محسوب می شود. در قرآن کریم برخی ویژگی های نظام طاغوتی ترسیم شده است: ۲۱. دیکتاتوری، استبداد و خودکامگی: در گستره تاریخ، یکی از آفت های بزرگ حکومت ها و قدرت های سیاسی استبداد و خودکامگی حاکمان بوده است. استبداد یعنی پیروی از آرای آمیخته با هوا و هوس شخصی که نتیجه طبیعی آن عدم رعایت مصالح افراد جامعه است. شخص مستبد به جای مصالح جامعه به مصلحت خود و یارانش می اندیشد. اشاره کردیم که اندیشمندان فلسفه سیاسی کوشیده اند تا از تمایل یافتن حکومت به استبداد جلوگیری کنند و در این راستا، پیش گیری از استبداد از دو راه امکان پذیر است: یکی قانون و دیگری نظارت عامه مردم. البته در تفکر دینی، علاوه بر این دو راه «تقوا» نیز به عنوان عامل درونی کنترل کننده به شمار می رود. امروزه، در نظام بین الملل نوعی هرج و مرج حاکم است و قدرت های جهانی نوعی استبداد بین المللی را حکمفرما ساخته اند. کشورهای بزرگ گرچه در ظاهر به آزادی مردمشان احترام می گذارند، اما در سطح جهان به آرای مردم اعتنایی ندارند و تعریف حقوق بشر را ساری و منطبق بر آن نمی دانند. ۲۲. انحصار طلبی (استثثار): دیگر ویژگی حکومت طاغوتی و جاهلی استثثار و خودگزینی یعنی هر چیز خوب را برای خود خواستن است. حضرت علی (علیه السلام) می فرمایند: «من ملک استأثر؛ هر کس به حکومت و قدرت می رسد، استثثار (انحصار طلبی) پیشه می کند.» انحصار طلبی در مقابل ایثار است که در نظام اخلاقی اسلام از انفاق برتر است. ایثار ویژگی تربیت شدگان مکتب اهل بیت است: «و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصه» طبق فرهنگ قرآنی نعمت های الهی، اعم از مادی و معنوی، برای همه انسان هاست: «خلق لکم ما فی الارض جمیعا» و هر حرکتی در جهت انحصاری کردن آن امری غیر اسلامی است. انحصار طلبی حکام اولا موجب تقدم مصالح شخصی بر مصالح عامه می شود و ثانيا موجب سریان این خصلت ناروا به مردم و شهروندان می گردد. ۲۳. قدرت طلبی: حکام طاغوتی قدرت طلبند و سعی می کنند کلیه مناصب و قدرت ها به آن ها ختم شود. در اسلام، مقام و مسؤولیت اجتماعی برای کامجویی نیست و قدرت و سیاست ابزاری در جهت احقاق حق و استکمال انسانی است. هر چه مسؤولیت بیش تر و بزرگ تر باشد، بار وظیفه سنگین تر است.

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

نیاز جامعه به حکومت

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

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

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

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

جانها باید فدا شود، چه رسد به اموال. هنگامی که در جامعه، دین اصالت دارد باید اولاً: همه احکام و مقررات اجتماعی و حقوقی به گونه ای وضع شود و جمیع اعمال و فعالیت‌های جمعی چنان صورت پذیرد که نه فقط با اهداف متعالی دین و اخلاق مخالفت و منافات نداشته باشد بلکه با آنها موافقت داشته و در راه تأمین آنها قرار گیرد. ثانیاً: یکی از وظایف اساسی «حکومت» و بلکه مهمترین وظیفه آن، تعلیم و تربیت دینی و اخلاقی افراد جامعه باشد. یک جامعه الهی و اسلامی به امور معنوی و مسائل دینی و اخلاقی اهتمام فراوان دارد و برآورده شدن همه نیازهای متعدد و متنوع خود را در چارچوب دین و اخلاق می‌خواهد. و همین است فرق اصلی این جامعه با سایر جوامع. ضرورت وجود حکومت از دیدگاه اسلام تا کنون به خوبی روشن شد همان گونه که جامعه نیاز به وجود احکام و مقررات اجتماعی و حقوقی دارد و بر این اساس نیازمند به قانونگذار است احتیاج به اجرای احکام و مقررات هم دارد. بنابراین، محتاج حاکم است. صرف وضع قوانین و آوردن آنها بر روی کاغذ و از برگردن و در سینه داشتن آنها دردی را دوا نمی‌کند. در طول تاریخ بشری، همواره کسانی بوده اند که یا حقوق خود را نمی‌شناخته اند یا با دیگران، درباره حدود و مرزهای حقوق خود، اختلاف نظر داشته اند یا با علم به حقوق خود، در مقام تعدی به حقوق سایرین بر می آمده اند و به هر تقدیر، جامعه را دستخوش هرج و مرج و بی عدالتی می کرده اند. چنین کسانی اکنون نیز هستند و در آینده هم خواهند بود. برای آن که نظام جامعه دچار اختلال نشود و شیرازه امور از هم نگسلد، به ناچار باید دستگاهی وجود داشته باشد که با قدرت و شوکت خود ضامن اجرای قوانین شود و متخلفان را به راه آورد یا به سختی گوشمالی دهد. برای آن که آدمیان به مصالحی که هدف زندگی اجتماعی نیل بدانهاست برسند، باید قوانین مو به مو، به مرحله اجرا و عمل درآید و این ممکن و میسر نخواهد گشت جز با وجود «حکومت» چنان که حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام در پاسخ به خوارج که به قصد نفی حکومت می گفتند: «لا حکم الا لله؛ حکومت جز برای خدا نیست» فرمود: «نعم انه لا حکم الا لله و لكن هؤلاء يقولون لا امره الا لله و انه لا بد للناس من امير بر او فاجر (۳)؛ آری، درست است که «حکم» خاص خدای متعال است، لکن اینان (خوارج) می گویند (یعنی مرادشان این است که): «حکومت» خاص خدای متعال است؛ و حال آن که مردم، به ناچار باید حاکمی داشته باشند، چه درستکار و چه نادرست». نتیجه این که ضرورت وجود حکومت برای هر جامعه، به دلیل عقلی اثبات می شود، قبل از این که ادله تعبدی در کار بیاید. اسلام دینی است که دارای کاملترین و مطلوبترین نظام حقوقی (۴) که تا روز قیامت از ارزش و اعتبار برخوردار است و مدعی است که برای جمیع ابعاد و وجوه زندگی فردی و اجتماعی همه آدمیان در همه اعصار و امصار احکام و مقررات دارد. چنین دینی نمی تواند وجود حکومت را ضروری و بایسته نداند. پس ما به دلیل عقلی قطعی اثبات می کنیم که اسلام، هم برای حکومت احکام و مقرراتی دارد و هم وجود حکومت را برای جامعه مسلمین ضروری می داند؛ و نیازی به ادله تعبدی نداریم. حتی اگر یک آیه یا یک روایت هم درباره این مسأله نمی بود، مشکلی نداشتیم. البته ادله تعبدی نیز هست که باید در فقه مورد مطالعه و بررسی واقع شود اما نباید از این دلیل عقلی قطعی غفلت کنیم. به تعبیر دیگر اگرچه تمسک به ظواهر الفاظ آیات و روایات اشکالی ندارد، ولی باید بدانیم که این دلیل یقینی عقلی بر همه آنها مقدم است. خلاصه، جای هیچ شک و شبهه ای نیست در این که اسلام وجود حکومت را برای امت اسلامی ضروری می داند. احتمال این که این دین ضرورت وجود حکومت را نفی کند یا حتی درباره این مسأله ساکت باشد، به کلی منتفی است. پس اصل این مسأله از قطعیات و یقینیات دین مقدس اسلام است. اگر بحثی هست در خصوص کیفیت حکومت و چگونگی تعیین حاکم و حدود وظائف و اختیارات او و امثال این است که باید با رجوع به کتاب و سنت قطعی معلوم گردد. پی نوشت ها: ۱. «و لله العزة و لرسوله و للمؤمنين؛ عزت و سربلندی مخصوص خداوند، پیامبرش و مؤمنان است» منافقون / ۸. «و لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا؛ خدای متعال، هرگز برای کافران، بر ضد مؤمنان راهی نمی گذارد» نساء / ۲۰. «فاذا حضرت بليّة فاجعلوا اموالكم دون انفسكم و اذا نزلت نازلة فاجعلوا انفسكم دون دينكم؛ فاعلموا ان الهالك من هلك دينة و الحريب من حرب دينة؛ هنگامی که مصیبتی در رسد اموال خود را سپر جانهایتان کنید و زمانی که مصیبتی

شدید (بر شما) فرود آید جانهای خود را سپر دینتان کنید و بدانید که از میان رفته، کسی است که دینش از دست برود و دزد زده و بی چیز کسی است که دینش را از او ربوده باشند.» (کافی ج ۲، ص ۲۱۶، حدیث ۲ و بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۱۲، باب ۲۳، حدیث ۲) ۳۰. نهج البلاغه، کلام ۴۰۴۰. البته ما جدا بر این اعتقادیم که همه ادیان آسمانی دیگر نیز، در اصل و پیش از آن که در معرض تحریف و مسخ واقع شوند، صاحب نظامات حقوقی بوده اند و چنان نبوده است که کار دنیا را به قیصر واگذارند و کار آخرت را به خدا، این که پیروان بعضی از این ادیان، یا همه آنها می پندارند که دین از سیاست جداست و نبوت از حکومت، معلول ناآگاهی آنان نسبت به تعالیم اصلی و آموزه های راستین ادیان خودشان است به هر حال، ما در اسلام، هرگز نمی توانیم چنین ادعاهایی را بپذیریم. منابع مقاله: حقوق و سیاست در قرآن، مصباح یزدی، محمد تقی؛

امامت در مکتب تشیع

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

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

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

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

دادند. ولی حادثه با مصالحه پایان یافت (۱۸). ملاحظه می شود که این بیعت، با مساله انتخاب و رهبری هیچ گونه ارتباطی ندارد و جز پیمانی در رابطه با آمادگی برای جنگ نبوده است. دلیل حکمت مبنای کلام اسلامی بر اساس حکمت استوار است و ضرورت فرستادن پیامبران و ادیان آسمانی از مقام حکمت الهی نشأت گرفته و قاعده «لطف» که پایه تمامی مسائل کلامی است، نمایانگر حکمت و فیاضیت علی الاطلاق حضرت حق تعالی می باشد. خداوند، فیاض علی الاطلاق است و بر وفق حکمت، فیض خود را شامل همه خلایق و آفریده ها می سازد. خداوند که فیض شریعت را - بر اساس حکمت - بر انسان ارزانی داشته و راه را از چاه برای او مشخص ساخته، به حکم ضرورت عقل بایستی ضمانت اجرایی آن را نیز مشخص کرده باشد خواه نصاب، چنانچه در دوران حضور معصوم بوده است، یا وصفا، چنانچه در عصر غیبت بوده و هست. زیرا همان گونه که در علم کلام گفته اند و در گفتار ابن ابی الحدید بدان اشارت رفت، تنها نشان دادن قبح قبیح و وعد و وعید نمی تواند بازدارنده باشد. مگر آن گاه که قدرت قاهره ناظر بر جریان و عهده دار اجرای عدالت وجود داشته باشد. البته این مسؤولیت بر عهده کسانی باید باشد که شایستگی لازم را دارا باشند، و شرائط آن را عقل و شرع مشخص می سازد. تعیین شایستگان این مقام نیز از طریق شناسایی و بیعت مردم انجام می گیرد، چنانچه در جای خود از آن سخن می گوئیم. البته روی سخن با کسانی است که شریعت را به عنوان یک نظام پذیرفته اند که برای تنظیم حیات و تامین سعادت انسان در دنیا و آخرت آمده است و شریعت را فیض الهی دانسته اند که طبق قاعده لطف بوده و از مقام حکمت الهی سرچشمه گرفته است. لذا همین قاعده لطف و مقام حکمت اقتضا می کند که صلاحیتهای ضامن اجرایی شریعت را نیز تبیین کند و رهنمودهای لازم را در این باره ارائه دهد و این خود، به معنای دخالت مستقیم دین در سیاست و سیاستمداری است، و دلیل بر آن است که انتخاب مطلق در کار نیست. خلافت از دیدگاه اهل سنت از دیدگاه اهل سنت نیز، مساله خلافت از متن دین برخاسته و یک ضرورت دینی به شمار می رود، بدین معنی که بر مسلمین واجب است کسانی را که شایستگی لازم را دارند، برای زعامت سیاسی خود برگزینند و این یک تکلیف و وظیفه شرعی است. در «عقائد نسفیه» چنین آمده است: «و المسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم، و اقامة حدودهم، و سد ثغورهم، و تجهيز جيوشهم، و اخذ صدقاتهم، و قهر المتغلبه و المتلصصة و قطاع الطريق، و اقامة الجمع و الاعياد، و قطع المنازعات الواقعة بين العباد، و قبول الشهادات القائمة على الحقوق، و تزويج الصغار، و الصغائر الذين لا اولياء لهم، و قسمة الغنائم . . . و نحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامه» (۱۹). این استدلال عینا همان استدلالی است که شیعه برای امامت اقامه می کنند و هر دو گروه، مساله امامت را یک ضرورت دینی می شمرند و آن را برخاسته از نظام حکمت شریعت می دانند، با این تفاوت که شیعه، تعیین امام را به وسیله نص می داند، زیرا عصمت را در امام شرط می داند، ولی اهل سنت چون لیاقت و عدالت را کافی می دانند، شناسایی اهل حل و عقد (خبرگان) و معرفی فرد شایسته از سوی آنان به مردم به منظور بیعت عمومی را کافی دانسته اند. همان روشی که شیبه شیوه انتخابی شیعه در دوران غیبت است. لذا تفتازانی در توضیح ضرورت یاد شده می گوید: «لم لا يجوز الاكتفاء بذی شوكة فی کل ناحیه، و من این يجب نصب من له الرئاسة العامة». چرا به صاحبان قدرت محلی اکتفا نشود، و واجب باشد، کسی را برای ریاست عامه منصوب نمود؟ در جواب می گوید: «لانه يؤدی الی منازعات و مخاصمات مفضیة الی اختلال امر الدین و الدنیا، کما نشاهد فی زماننا هذا. . .». زیرا تمرکز نگرفتن زعامت سیاسی و تعدد مراکز تصمیم گیری به درگیریها و برخوردها منتهی می شود و موجب اختلال در امر دین و دنیا می گردد. چنانچه امروزه ما شاهد آن هستیم. (۲۰) با مراجعه به کتب کلامی اهل سنت به خوبی این مساله روشن می گردد که امر امامت و زعامت عامه، یک امر ضروری دینی است، و از متن نظام اسلامی برخاسته و هدف، حکومت دین و اجرای احکام انتظامی اسلام است که جز بر دست صالحان امکان پذیر نیست. از همین رو اهل سنت، خلافت واقعی و امامت و زعامت راستین امت را تا سی سال - پایان خلافت علی (ع) - می دانند. نجم الدین نسفی در این باره می گوید: «و الخلافة ثلاثون سنة، ثم بعدها ملک و اماره». سعد الدین تفتازانی در این باره روایتی از پیامبر اکرم (ص) می آورد که فرمود: «الخلافة بعدی ثلاثون سنة، ثم يصير بعدها

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

حکومت اسلامی در احادیث شیعه

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

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

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

اهداف حکومت اسلامی

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

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

در جای دیگر، دفاع از حقوق مظلوم و از بین بردن فاصله ی طبقاتی را هدف حکومت علی (ع) ذکر می کند. علی (ع) از آن جهت خلافت را به عهده گرفت که جامعه به ظالم و مظلوم و مرفه و محروم تقسیم شده بود. (۶۹) ۴. قانون گرایی: «و تقام المعطلة من حدودك»، مراد از اجرای حدود تعطیل شده، احیای مطلق قوانین الهی اعم از جزایی و غیر است. حضرت در این فراز اشاره به بعضی مسامحه کاری های خلفای پیشین می کند که بعضاً روی حساب های شخصی از اجرای حدود و احکام شریعت جلوگیری می کردند. حضرت همه ی مردم را در مقابل «قانون» الهی یکسان می بیند. و از هر کس و از هر گروه و صاحب منصبی جرم و خلافتی صادر شود بدون هیچگونه ملاحظه کاری های سیاسی، اجتماعی، فامیلی و آشنایی او را به پای محکمه کشانده و تاوان خلافتش را می دهد. (۷۰) حضرت در مقام عمل خود به این اصل مهم پای بند بود و همانطوری که تاریخ ضبط کرده است، آنحضرت برخوردهایی با بستگان نزدیک خود مثل ابن عقیل برادرش، ابن عباس دانشمند معروف و معتمدش و دیگر نمایندگان خود داشته است. حقوق مردم در حکومت اسلامی پیشتر بیان شد که حکومتی که در مغرب زمین به نام دین یا با اتکای به آن حکومت کردند، نوعاً سر از استبداد در آورده و حقوق مردم را به بهانه های مختلف نادیده انگاشتند. اما آیین مقدس اسلام اهتمام و عنایت خاصی به حقوق مردم در مقابل حکومت داشته است. و چهارده سده پیش مردم خود را که مردمی قبیله ای و به دور از تمدن و دموکراسی بودند صاحبان حقوق متعدد اجتماعی و سیاسی و طبیعی بر شمرده و حاکمان را ملزم به رعایت آن نمود. اینجا به تبیین برخی از این حقوق از منظر متکلم شهید می پردازیم. ۱. حاکم و کیل و امین مردم: شهید سعید با اختصاص یک فصل از کتاب نفیس «سیری در نهج البلاغه» به حقوق مردم در مقابل حاکم، تحت عنوان «اعتراف به حقوق مردم» ابتدا به تبیین نوع رابطه ی حاکم و مردم در فلسفه های مختلف می پردازد. رابطه ی اول، رابطه ی «مالک و مملوک»، «ذیحق و مکلف»، «چوبان و گوسفند» است بنا بر آن مردم در برابر حاکم برده و مملوک او هستند. و اصلاً وجود آنان به خاطر رفاه و آسایش حاکم است و آنان جزء ادای تکلیف و وظیفه حقی ندارند و حق فقط برای حاکم منحصر شده است و اگر حاکمی گاهی به اصلاح امور مردم و رفاه آنان می پردازد. از قبیل تیماری است که مالک یک حیوان برای حیوانش انجام می دهد. از موافقان این رأی استاد به «گرسیوس» در کتاب خود به نام «حق جنگ و صلح» در ۱۶۲۵ و هوبز اشاره می کند، و سپس اندیشه ی فوق را اندیشه ی خطرناک و گمراه کننده ای توصیف می کند که توسط افکار کلیسائی در قرون وسطی تبلیغ می شد که زمینه ی شورش و همه می تشنگان آزادی و دموکراسی را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا، به وجود آورد. اما رابطه ی دوم، رابطه ی دو سویه و دو طرفه است، سخن از رابطه ی مالکیت و بردگی در هیچکدام نیست و اگر حقی است که هست در هر دو طرف است مردم برای خود حقوقی دارند که حاکم نمی تواند آنها را سلب کند و همچنین حاکم از حقوقی برخوردار است که مردم نمی توانند در برابر آن شانه خالی کنند. یکی از حقوق مردم، این است که حکومت در دست حاکم امانتی است که مردم آن را به او سپرده اند، و نقش حاکم در اینجا نقش یک «وکیل» و «امین صالح» و «راعی و نگهبان» (۷۱) و نقش مردم، نقش «موکل» و «صاحب حق و امانت» است. و اگر قرار است یکی برای دیگری باشد این حاکم است که باید برای مردم محکوم یا فدا گردد. اینجا این سؤال طرح می شود که اسلام با کدام نظر موافق است، استاد در این باره می نویسد. از نظر اسلام درست امر به عکس آن اندیشه ی (اول) است در نهج البلاغه که اکنون موضوع بحث ماست با آن که این کتاب مقدس قبل از هر چیزی کتاب توحید و عرفان است و در سراسر آن سخن از خداست و همه جا نام خدا به چشم می خورد از حقوق واقعی توده ی مردم و موقع شایسته و ممتاز آنها در برابر حکمران و این که مقام واقعی حکمران امانتداری و نگهداری حقوق مردم است، غفلت نشده بلکه سخت بدان توجه شده است، در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنها است. از این دو حکمران و مردم اگر بناست یکی برای دیگری باشد این حکمران است که برای توده ی مردم محکوم است، نه توده ی مردم محکوم برای حکمران. (۷۲) استاد آنگاه برای تأیید نظریه ی امانت بودن حکمرانی که توسط مردم به حاکم سپرده می شود، به قرآن استناد می کند. ان الله یأمرکم ان تؤدوا

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

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

محکوم و از صفات مذموم امویان ذکر می کند. آزادی بیان اما درباره ی حق آزادی های عقیدتی، سیاسی و احزاب و مخالفان، ایشان معتقد به آن است و آن را یکی از افتخارات اسلام ذکر می کند. استاد در تشریح آن به اظهار عقیده ی منکران خدا پیش پیامبر و برخورد احترام آمیز مسلمانان با آنها اشاره می کند که همین شیوه و سنت حسنه در حکومت امام علی و در عصر سایر امامان ادامه داشت که تاریخ برخی از مباحثات امامان با ملحدان و اهل کتاب را ضبط نموده است. اعطای آزادی های اجتماعی و سیاسی به خوارج توسط حضرت علی (ع) نمونه ی اعلی دموکراسی را که در جهان کم نظیر یا بی نظیر است، به تصویر می کشد. امیر المؤمنین با خوارج در منتهی درجه ی آزادی و دموکراسی رفتار کرد. او خلیفه است و آنها رعیتش، هر گونه اعمال سیاستی برایش مقدور بود، اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه ی آنان را از بیت المال قطع نکرد، به آنها همچون سایر افراد می نگریست. این مطلب در تاریخ زندگی علی عجیب نیست، اما چیزی است که در دنیا کمتر نمونه دارد، آنها در همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خودش و اصحابش با عقیده ی آزاد با آنان روبرو می شدند و صحبت می کردند، طرفین استدلال می کردند، استدلال یکدیگر را جواب می گفتند. (۹۵) آزادی بیان عامل رشد اسلام و انقلاب استاد در باره ی آزادی بیان، قلم و فکر در نظام اسلامی می گوید: هر کس می باید فکر و بیان و قلمش آزاد باشد و تنها در چنین صورتی است که انقلاب اسلامی ما راه صحیح پیروزی را ادامه خواهد داد. اتفاقا تجربه های گذشته نشان داده است که هر وقت جامعه از یک نوع آزادی فکری و لو از روی سوء نیت برخوردار بوده است، این امر به ضرر اسلام تمام نشده بلکه در نهایت به سود اسلام بوده است. اگر در جامعه ی ما، محیط آزاد برخورد آراء و عقاید به وجود بیاید، بطوری که صاحبان افکار مختلف، بتوانند حرف های شان را مطرح کنند، و ما هم در مقابل، آراء و نظریات خودمان را مطرح کنیم، تنها در چنین زمینه ی سالمی خواهد بود که اسلام هر چه بیشتر رشد می کند. .. و به اعتقاد من تنها طریق درست برخورد با افکار مخالف همین است. و الا اگر جلوی فکر را بخواهیم بگیریم، اسلام و جمهوری اسلامی را شکست داده ایم.» (۹۶) توصیه ای به مخالفان آزادی بیان استاد بعد از اشاره به این نکته که آزادی عقیده و بیان عامل بقای اسلام در طول چهارده قرن بود، در توصیه ی به مخالفان آزادی بیان و قلم که اکثرا جوانان هستند می فرماید: من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می دهم که خیال نکنید راه حفظ معتقدات اسلامی جلوگیری از ابراز عقیده ی دیگران است، از اسلام فقط با یک نیرو می شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی دادن به افکار مخالف و مواجهه ی صریح و روشن با آنها. (۹۷) چگونگی برخورد با شبهات دینی استاد با اشاره به طرح شبهات مختلف در تضعیف مبانی اسلام یا انقلاب که بعضا نیز به عنوان اندیشه ی «دین و اسلام» عمدا یا غفله، مطرح می شود، راه مواجهه با آن را عرضه ی اندیشه ی ناب و خالص دین ذکر می کند و مبارزه فیزیکی و غیر علمی را چاره ساز نمی پسندد. راه مبارزه این خطر تحریم و منع نیست، مگر می شود تشنگانی را که برای جرعه ای آب له له می زنند، از نوشیدن آب موجود به عذر این که آلوده است، منع کرد. این ما هستیم که مسئولیم، ما به قدر کافی در زمینه های مختلف اسلامی کتاب به زبان روز عرضه نکردیم. اگر ما به قدر کافی آب زلال و گوارا عرضه کرده بودیم، به سراغ آب های آلوده نمی رفتند. گر نه تهی باشدی بیشتر جوها*خواجه، چرا می دود تشنه در این کوه ها استاد در جای دیگر خاطر نشان می سازد که وجود افراد و منتقد اصول دین مانند کسروی که با نوشتن مقاله و یا سخنرانی در صدد زیر سؤال بردن مبانی دین و مذهب هستند، در صورتی خطرناک است که حامیان دین آنقدر مرده و بی روح باشند که در مقام جواب برنیایند. (۹۸) مرز آزادی ها استاد به عنوان یک متفکر و فیلسوف برجسته که طرفدار انواع آزادی های اجتماعی و سیاسی است، عنان آن را مطلق رها نکرده بلکه برای آن خط قرمزی قایل است. ایشان بطور کلی به دو عامل (یعنی مقابله ی فیزیکی با نظام و تحریف و بدعت در دین) اشاره می کند که مرز آزادی های مشروع است. خط قرمز و مرز آزادی های اجتماعی، سیاسی و مخالفان، عدم توطئه و قصد براندازی حکومت دینی است. و لذا امام علی (ع) شیوه ی مدارا و تسامح خود را با خوارج، به مجرد اخلاص آنان به امنیت اجتماع، تغییر داد. اینجا دیگر جای گذشت و آزاد گذاشتن نبود، زیرا مسأله اظهار عقیده نیست، بلکه اخلاص به

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

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

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

ضرورت تشکیل حکومت و دولت در اسلام

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

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

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

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

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

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

حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه سیاسی عالمان شیعی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

رهبری در قانون اساسی

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

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

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

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

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

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

رهبری در نظام سیاسی اسلام

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

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

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

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

گردان. خدا گفت میثاق امامت به ستمکاران نمی رسد. ۲۰ و جعلنا منهم ائمه یهدون بامرنا لما صبروا و كانوا بایاتنا یوقنون (۱۴). از آنان برخی را از امامان قرار دادیم تا به امر ما هدایت گر باشند و این موهبت بخاطر صبر و پایداریشان و نیز به جهت رسیدن به مرحله یقین بوده است. ۳۰ لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد المرسل. (۱۵) تا مردم را بر خدا بهانه و صحبتی نباشد، بعد از رسولانی که خدا فرستاده است. این آیه گرچه در مورد رسولان است، ولی ملاک احتیاج به حجت را بیان می کند که در مورد امام رهبر نیز صادق است، و از سوی دیگر این رسولان که حجتهای خدا بوده اند، به دلیل آیه اول، امامان نیز می باشند. پیامبر اکرم (ص) امام را راعی امت و مسئول جامعه اسلامی شمرده است (الامام راع و مسئول عن رعیتة) (۱۶)، و بنا به گفته پیامبر (ص) امام سپری مقاوم و دژی تسخیر ناپذیر است (الامام جنة) (۱۷). و نیز امام عادل را به خاطر عدالت و امامتش، آرمیده در سایه لطف خاص الهی معرفی کرده است (سبعة یظلهم الله... امام عادل) (۱۸). حدیث «الامام ضامن» (۱۹) اگرچه در مورد امامت نماز نقل شده ولی اطلاق آن شامل امامت جامعه نیز می گردد و مفهوم آن وسیعتر از معنی مسئول است که در حدیث اول آمده است (۲۰). یکی از القاب پیامبر اسلام (ص) که در ضمن کیفیت تحیت بر آن حضرت نقل شده، عنوان «امام الخیر و قائد الخیر» است که نمی تواند مفهوم وسیع هدایت و سیاست و اداره جامعه را در بر گیرد. علی علیه السلام در توصیف امام و بیان ثنونات و مسئولیتهای امامت می فرماید: ۱۰ فهو من معادن دینه و اوتاد ارضه قد الزم نفسه العدل فکان اول عدله نفی الهوی عن نفسه یصف الحق و یعمل به لا یدع للخیر غایة الا امها و لا مظنة الا قصدها قد امکن الکتاب من زمانه فهو قائده و امامه یحل حیث حل ثقله و ینزل حیث کان. (۲۱) او انسان ممتاز و برتری است که گنجینه رسالت و دین خدا و نگه دارنده زمین، و خود ملتزم به عدالت است، و نخستین گام او در راه عدالت، اجتناب از هوا پرستی و تمایلات شخصی است. او چهره حق را آن چنان توصیف می کند که هست، و خود بدان عمل می کند و همه هدفهای خیر، مورد نظر و مقصد اوست و هر کجا گمان خیری می رود وی در تعقیب آن است. خود را در اختیار کتاب خدا نهاده و آن را پیشوا و امامش قرار داده و هر کجا که قرآن امر می کند او در آنجا فرود می آید و آنجا که قرآن مأوی می گیرد وی نیز منزل می گیرند. ۲۰ انما الائمه قوام الله علی خلقه و عرفائه علی عباده و لا یدخل الجنة الا من عرفهم و عرفوه و لا یدخل النار الا من انکرهم و انکروه... و لا- تفتح الخیرات الا- بمفاتحه و لا تکشف الظلمات الا بمصایحه. (۲۲) این امامان هستند که بر پا دارنده مردم از جانب خداوند و وسیله شناخت او و کارشناسان خدا بر بندگانش می باشند. جز کسانی که امامان را می شناسند و شناخته شده امامان هستند بر بهشت برین نمی رسند، و کسانی نصیب آتش می شوند که امامان را نشناسند و شناخته شده آنان نباشند. خیرات و ارزشها بوسیله کلیدهای ویژه گشوده می شوند (که در اختیار امامان است) و تاریکیها از میان نمی روند مگر به روشنائی اخترانی که در پرتو نور امامان فروغ می گیرند. امام حسین (ع) نیز امامت را چنین توصیف کرده است: فلعمری ما الامام الا العامل بالکتاب و القائم بالقسط و الدائن بدین الحق. (۲۳) بر جانم سوگند امام جز کسی که عمل به کتاب خدا می کند و قیام به قسط و عدالت می نماید و راه حق را می پیماید نیست. امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام در کلامی جامع امامت را اینگونه توصیف نموده است: ان الامامه و خلافة الله و خلافة رسوله... ان الامام زمام الدین و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عز المؤمنین الامام اس الاسلام النامی و فرعه السامی... الامام عالم بالسیاسة مستحق للرئاسة مفترض الطاعة قائم بامر الله ناصح لعباد الله. (۲۴) امامت، خلافت و جانشین از خدا در زمین است و کار پیامبر را در غیاب او انجام دادن است. امام زمامدار دین است و نظام بخش مسلمین، و اوست که دنیای مردم را آباد و به مؤمنین عزت می بخشد. امام بنیان اساسی دین رشد دهنده و فزاینده است و شاخه ها و ثمرات دین بوسیله امام ظاهر می گردد. امام آگاه به سیاست و شایسته زمامداری است. او واجب الطاعة است و پیادارنده امر خدا و دلسوز بندگان اوست. امامت به این معنی و با چنین مسئولیتهائی ناگزیر دارای شرائط ویژه ای است که باید در امام بنحو کامل وجود داشته باشد. بدیهی است کلیه شرائط و مقیاسها و ملاکهای گزینش امام بازگشت به آن دارد که راهی مطمئن تر برای انتخاب رهبر شایسته، که همچنان شایستگی خود را حفظ نماید انتخاب شود، و همه در این اصل متفقند، گرچه در راهیابی به آن اختلاف کرده

اند. بی شک مطمئنترین راه همان است که ما را با مکتب و ارزشها و اصول و معیارهای آن آشنا کرده است. بویژه اینکه امام باید اسوه باشد و تمامی معیارهای مکتبی در او متجلی و گذشته و حال و آینده او مورد اطمینان باشد. کلیه دلایلی که در بحث نبوت، عصمت، علم، توانائی، و داشتن کلیه فضائل انسانی و مکتبی را در حد امکانات بشری اثبات کرده، در مورد امامت نیز صادق است، زیرا بیشترین صفات نبی به جهت داشتن امامت و مقام رهبری است، و گر نه رابطه بین نبی و خدا رابطه خاصی است که «الله اعلم حیث یجعل رسالت» (۲۵). در اینجا تذکر این نکته ضروری است که امامت گرچه مقامی الهی و بر اساس گزینش الهی است، ولی امام قبل از نصب از جانب خدا و نیز پیش از آنکه مردم او را به رهبری و امامت پذیرفته باشند، صلاحیت عهده داری این مقام را داشته، و اصل صلاحیت، پایه انتصاب و انتخاب امام بوده است، و وراثت نیز به منظور تأکید اصل صلاحیت مورد استناد قرار گرفته است. فکر جدا نمودن رهبری سیاسی به معنی خلافت از مفهوم گسترده امامت، در حقیقت بازگرداندن رهبری متعهدانه ایدئولوژیک است به مفهوم رایج کشورداری و پلی تیک، که انحرافی بزرگ در مذهب و راه شناخت مکتب محسوب می گردد، برخی تصور کرده اند با این توجیه می توان در میان فرق اسلامی به ایجاد وحدت دست یافت، این توجیه در عین اینکه چنین نتیجه ای را هرگز به دنبال نخواهد داشت موجب آن خواهد شد که رسالت به دو بخش امارت و هدایت تقسیم شود، و خلافت، وارث امارت رسالت، و امامت، وارث هدایت و معنویت و روحانیت رسالت گردد. این همان اصل نادرستی است که امروز از آن به جدائی سیاست از روحانیت تعبیر می شود. پی نوشتها: ۱. احزاب، آیه ۲۰۶. نساء، آیه ۵۹. ۳. مراجعه شود به بحر المحيط، ج ۳، ص ۲۷۸، و احقاق الحق، ج ۳، ص ۴۲۵ و تفسیر البرهان ج ۱، ص ۳۸۱. ۴. تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۴۳۵. ۵. حدیث غدیر خم از احادیث مشهور محدثین شیعه و سنی است که از اسناد کتب اهل سنت به دو مورد اشاره می شود: صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۲۵ و مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۲۸۱ و ۳۷۱ و نیز رجوع شود به الغدیر، ج ۱، ص ۱۱۰. ۶. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۶۲. ۷. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۹، و طبقات الکبری، ج ۲، ص ۱۹۴، و معجم الصغیر للطبرانی، ص ۷۳، و در المثنور، ج ۲، ص ۶۰، و کنز العمال، ج ۱، ص ۳۴۲، و سنن دارمی، ج ۲، ص ۴۳۱، و احقاق الحق، ج ۹، ص ۳۰۳ تا ۳۷۷. ۸. به تفسیر برهان، ج ۱، مراجعه شود. ۹. به مقدمه تفسیر برهان و وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۹، مراجعه شود. ۱۰. اصول کافی، ج ۱، و مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۹۶. ۱۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷. ۱۲. نساء، آیه ۵۹. ۱۳. بقره، آیه ۱۲۴. ۱۴. سجده، آیه ۳۲. ۱۵. نساء، آیه ۱۶۵. ۱۶. بخاری کتاب جمعه، باب ۱۱ و ترمذی کتاب احکام، باب ۶ و مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۲۱. ۱۷. بخاری، کتاب جهاد ص ۱۰۹ و مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۵۲۳. ۱۸. ابن ماجه کتاب صیام، ص ۴۸ و بخاری، کتاب حدود، ص ۱۹. ۱۹. ابن ماجه، کتاب اقامه، باب ۴۷. ۲۰. همان، باب ۲۱. ۲۵. نهج البلاغه، خطبه ۸۷. ۲۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲. ۲۳. ارشاد مفید، ص ۱۸۳ و کامل ابن اثیر، ج ۴، ص ۴۱. ۲۴. تحف العقول، ص ۳۲۴. ۲۵. انعام، آیه ۱۲۴. منابع مقاله: فقه سیاسی، ج ۲، عمید زنجانی، عباسعلی؛

ضرورت تشکیل حکومت اسلامی

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

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

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

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

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

نیاز جامعه به والی و رهبر

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

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

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

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

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

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

ارتباط دین و سیاست

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

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

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

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

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

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

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

نوع نظام سیاسی ولایت فقیه

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

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

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

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

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

مسیحی می تواند سودمند باشد، ولی هنگامی که تمامی شهروندان را در بر می گیرد، به استبداد کشیده می شود زیرا به مرزبندی هایی در درون جامعه می انجامد که بسیاری از شهروندان را از حقوقشان محروم می کند. به عقیده ی هگل، وقتی کلیسا مسلط شد، شهروندی که ایمان به کلیسا ندارد و یا داشته و از آن دست کشیده است و خواهان حقوق مدنی خویش است، کلیسا او را از قلمرو خود می راند. هگل، با اشاره به وقایعی که در زمان خودش اتفاق افتاده است، می گوید: وقتی کلیسا به قدرتی مسلط در داخل دولت تبدیل می شود، پیروان مذاهب دیگر را جزء خویش نمی شناسد و بدین سان، از دامن دولت می راند و نه تنها در مورد مسائل مربوط به عقیده و ایمان، بلکه در باب مسائل مربوط به مالکیت و اموالشان نیز دیگر تحمیل از خود نشان نمی دهند. (۳)

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

العدل سائس عام(۴). حقوق مدنی متعلق به تمامی شهروندان است و دولت موظف به تأمین آنهاست. پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) می فرماید: *الْخَلْقُ عِيَالُ اللَّهِ فَاحْبُ الْخَلْقَ إِلَى اللَّهِ مَن نَفَعَ عِيَالَ اللَّهِ* (۵) مردم عیال خداوندند و محبوب ترین انسان ها، نزد خدا، کسی است که به عیال خدا سود برساند. اگر در اروپا، پارلمان انگلیس در سال ۱۶۴۸ م. قانونی تصویب کرد، که مخالفان اعتقاد به تثلیث را به اعدام محکوم کرد و در مقابل، در سال ۱۶۸۸ م. با تغییر مذهب رسمی به پروتستان، مقرر شد که هیچ مسیحی کاتولیکی حق ندارد، در قلمرو حکومت انگلیس به مراسم مذهبی خود عمل کند، (۶) اما در نظام ولایت فقیه، نه تنها سایر فرق مسلمان، نظیر اهل سنت، کاملاً در مراسم مذهبی خود آزادند، بلکه اقلیت های دینی هم، از حقوق و آزادی های کامل برخوردار بوده، مثل سایر افراد، از سرمایه ی کار و اموال آنها حمایت می شود و دولت باید امتیاز آنها را تأمین نماید در مجلس نماینده دارند در انتخابات شرکت می کنند و رأیی هم ارزش و هم سنگ با رأی رهبر جامعه ی اسلامی خواهند داشت. آنان حتی اگر مرتکب محرمات اسلامی شوند، که از نظر خودشان جایز باشد، تا زمانی که تظاهر نکنند، مورد اعتراض و تعرض نخواهند بود.

حضرت علی(علیه السلام) در فرمان به مالک اشتر می فرماید: *واشعر قلبک الرحمة للرحمة... فانهم صنفان: اما اخ لك في الدين و اما نظير لك في الخلق* (۷) رحمت بر رعیت را در قلب خود قرار ده... زیرا آنان دو گروه اند یا برادر دینی تو و یا هم نوعان تو می باشند. الگوی واقعی و نسخه ی اصلی نظام سیاسی اسلام، که هر دولت اسلامی باید خود را با آن محک بزند و میزان و معیار اسلامیت نظام قرار می گیرد، حکومت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و امیرالمؤمنین(علیه السلام) است که در آن وقتی به گوش حاکم اسلام می رسد که دشمن، خلخال از پای یک زن ذمی درآورده است، چنان عواطفش جریحه دار می شود که می گوید:

اگر انسان از تأثر بمیرد، قابل سرزنش نیست. (۸) کدام انسان فرزانه ی با انصافی می تواند چنین نظامی را استبدادی به شمار آورد و آن را با استبداد حاکم بر نظام کلیسا، که دانشمندان غربی را به ستوه در آورده بود، مقایسه نماید؟ آیا ولایت فقیه حکومتی توتالیتار است؟ (۹) برای بررسی این پرسش، باید به واژه ی توتالیتار و مفهوم سیاسی آن توجه کنیم. واژه ی توتالیتار از ریشه ی فرانسوی توتال به معنای جامع و کامل گرفته شده است و به آن دسته از رژیم های استبدادی اطلاق می شود که کلیه ی شؤون جامعه را، از سیاست و اقتصاد گرفته تا مذهب، فرهنگ و هنر، تحت کنترل و نظارت خود در می آورند. موسولینی این واژه را ابداع کرد و طبق تعریف او، توتالیتار نظامی است که در آن همه چیز به خاطر دولت وجود دارد و هیچ چیز از دولت و علیه دولت نیست. توتالیتار در زبان فارسی می توان معادل، استبداد همدیگر، یکه قانونی و حکومت تک حزبی و خود کامه دانست. در چنین نظام های

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

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

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

امتیازات نظام ولایت فقیه

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

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

کار را تکرار می کرد. حس کنجکاوی من بر انگیزته شد و از او سؤال کردم که این دستگاه چه کاربردی دارد؟ او گفت: در آمریکا، سرعت بیش از نود مایل در ساعت ممنوع است و پلیس برای جلوگیری از تخلفات رانندگی در جاده ها رادار نصب کرده که توسط آن ماشین هایی که سرعت غیر مجاز دارند شناسایی شوند. بعلاوه، نیروهای پلیس در قسمت هایی از جاده کمین می کنند و راننده متخلف را جریمه می کنند. با توجه به این که رفت و آمد و سرعت ماشین ها به وسیله رادار کنترل می شود، عده ای این دستگاه را که رادار پلیس را کور می کند اختراع کرده اند و اکنون این دستگاه براحتی در بازار خرید و فروش می شود. پلیس که متوجه این مسأله شده، در جاده ها کمین می گذارد تا رانندگانی را که با استفاده از این دستگاه، رادار پلیس را کور می کنند و در نتیجه با سرعت غیر مجاز حرکت می کنند، متوقف و جریمه کند. از این رو، ما با نصب این دستگاه با هر سرعتی که بخواهیم رانندگی می کنیم و هرگاه به پست پلیس برخوردیم آن را مخفی می سازیم و مجدداً آن را نصب می کنیم! می نگریم که آنها برای این که مقررات را رعایت نکنند و کنترل ضابطین قانون را بی اثر سازند، دستگاهی می سازند که رادار پلیس را کور می کند و آن را به وفور در بازار آمریکا به فروش می رسانند، آن وقت ما خیال می کنیم که آمریکایی ها از چنان فرهنگ پیشرفته ای برخوردارند که به دلخواه و با میل و رغبت مقررات را رعایت می کنند و کاملاً در آنجا نظم حاکم است. مسائل جنایی که هر روزه در آنجا رخ می دهد و به گوش ما می رسد، خود حدیث مفصل دارد. یکی از دوستانی که پس از چند سال اقامت در آمریکا به ایران برگشت، می گفت: هیچ دبیرستانی در آمریکا نیست که پلیس مسلح نداشته باشد، با این وجود هر روز ما شاهد آدم کشی در آن مدارس بودیم، و مثلاً دانش آموز اسلحه به روی معلم و هم کلاسی های خود می کشد و آنها را به قتل می رساند! این نمونه نظم و انضباط در آن کشور است! آری عامل عمده ای که در غرب افراد را قانون مدار و مطیع قانون می سازد، عامل بیرونی و ترس از جریمه، زندان و مجازات است و اگر ترس نداشته باشد و به شکلی بتواند کنترل ضابطین قانون را بی اثر سازند، در تخلف از مقررات غالباً شکی به خود راه نمی دهند. اما در نظام اسلامی، غیر از این عامل کنترل بیرونی و ترس از مجازات و جریمه که البته وجود دارد، عامل مهم دیگری نیز وجود دارد که اگر در مردم تقویت شود، توانایی بالایی در رفع بسیاری از مشکلات اجتماعی و حل آنها دارد. آن عامل عبارت است از کنترل درونی و نظارت درونی افراد در انجام مقررات و قوانین. این عامل ناشی از ایمان مردم به لزوم اطاعت از مقررات و قوانین دولت اسلامی است و به واقع مردم انجام مقررات را وظیفه شرعی خود می دانند. طبیعی است که اگر نظام و دولت اسلام حاکم نبود و امام به عنوان مقتدار و پیشوا و مرجع تقلید مردم نفرموده بود که اطاعت از مقررات دولت اسلامی شرعاً واجب است، مردم فقط به انگیزه مصون ماندن از مجازات و جریمه از قوانین اطاعت می کردند. امروزه، متدینان و مردم انقلابی ایران به جهت اطاعت از ولی امر مسلمین به قوانین و مقررات دولت عمل می کنند؛ گر چه در مواردی می دانند که آن قوانین به ضررشان هست. این ضامن اجرایی درونی که ناشی از ایمان افراد است و عامل بسیار مهم و ارزشمندی در کنترل مردم و قانون مدار ساختن آنهاست، در جامعه ما وجود دارد و ما قدرش را نمی دانیم. عاملی که موجب می گردد مردم قوانین دولت اسلامی را قوانین خدا و مورد رضایت او بدانند و در نتیجه، با احساس وظیفه الهی و شرعی به آنها گردن نهند و تخلف از آن قوانین را موجب مجازات اخروی و الهی بدانند. البته ما انکار نمی کنیم که در نظام ما نیز تخلفاتی صورت می گیرد، اما این تخلفات نسبت به موارد تبعیت و اطاعت از قوانین ناچیزند؛ و اگر بنا بود که شمار تخلفات افزون از موارد اطاعت از قانون باشد، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی شد و نظام از هم گسسته می گشت. ج - برخورداری رهبری از عالی ترین مراتب تقوا و شایستگی امتیاز سوم نظام ما بر سایر نظامها این است که مقام رهبری باید برخوردار از عالی ترین مراتب تقوا و شایستگی های اخلاقی و عظمت شأن و قداست باشد؛ چون ایشان جانشین پیامبر و امام زمان است و مردم او را تجلی و نمودی از شخصیت امام زمان می شناسند و از این رو، مرتبه ای از عشق و محبتی که به آستان مقدس پیامبر و امام زمان، عجل الله تعالی فرجه الشریف، ابراز می دارند، در حق ایشان نیز ابراز می دارند. با این که مقام رهبری در نظام ما دارای عالی ترین مقامها و برخوردار از بیشترین قدرت

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

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

حق حکومت از آن کیست ؟

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

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

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

درآمدی بر مفهوم جمهوری (۱)

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

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

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

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

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

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

اعلام انتخابات عمومی شد و همه مردم حق رأی یافتند. ۴- رهیافت پست مدرن در واقع، موج یا رهیافت چهارم ادامه عصر مدرن است. پرسش تقدم و تاخر فرد و جمع در عصر مدرن، به پاسخ قطعی نمی رسد و نزاع به عصر پست مدرن افکنده می شود. در این دوره، اندیشمندان سیاسی راه وسط را در پیش می گیرند، بدین معنا که آنها، نه به فردیت اصالت می دهند و نه به جمع، بلکه بین این دو تعامل و گفت و گو ایجاد نموده اند. بنابراین، اگر ویژگی عمده عصر مدرن را ((جمهوری قانونی)) فرض کنیم، خصیصه عمده عصر پست مدرن، ((جمهوری گفتمانی)) خواهد بود. شاهد ما هابرماس، متفکر معاصر آلمانی است که برای حل تعارض حقوق فردی و حاکمیت قانون، به نظریه عقل تفاهمی تمسک می جوید. روی بر اساس نظریه عقل تفاهمی، به ارائه نظریه اخلاق گفتمانی می پردازد. در این نظریه، هابرماس، مرز بین فرد و جمع را در پرتو نگرش بین الاذهانی خویش که بر طبق آن، ذهن فردی در ارتباط با ذهن دیگران متوجه امور می شود، سیالیت می بخشد. (۳۴) بنابراین، تعارض بین آزادی و قانون در یک فرآیند بسیار پیچیده، موجب تحول و تغییرات شگرف در مفهوم جمهوری، در اندیشه سیاسی غرب شده است که در نهایت انسان و فرد، در عین ابژه بودن سوژه هم تلقی می شود. به نحوی که هر دو به نوعی اصالت می یابند. به عبارت دیگر، فرد در زندگی سیاسی خود نه آزاد مطلق است و نه مجبور ساختارها و نهادهای سیاسی، بلکه در یک حالت تعاملی و ((گفت و گوی آزاد)) به سر می برد. البته این تئوری و اندیشه با این سخن معصوم(ع) شباهت بسیاری دارد که ((لا جبر و لا تفویض ولكن امر بین الامرین)) یعنی بشر خواه در زندگی فردی و شخصی و خواه در زندگی سیاسی - اجتماعی، به طور مطلق، نه در حصار اجبار (طبیعی، تاریخی، قوانین، آداب و رسوم و...) و نه آزاد مطلق است؛ بلکه رفتار و تصمیمات خارجی انسان، همواره در کش و قوس ((جبر و اختیار)) است. ۵- نتیجه از مجموع این بحث می توان نتیجه گرفت که واژه جمهوری، خود متأثر از پرسشهای اساسی تری در تاریخ اندیشه سیاسی غرب بوده است که مهمترین این پرسشها و معضلهها، تعارض بین حقوق فرد و مصلحت جمع بوده است. در واقع، بشر در طول تاریخ، با تقدم و تاخر هر کدام از این دو، نوع خاصی از حکومت را شکل داده است و به تبع آن، مفهوم جمهوریت نیز تحولات و دوره بندیهای متفاوتی پیدا نموده است که در نهایت، در عصر معاصر به ((جمهوری گفتمانی)) متمایل شده است. اما سوال این است که آیا مفهوم جمهوریت به نقطه پایانی خود رسیده است؟ آیا تاریخ تحول مفهوم جمهوری به پایان رسیده است؟ آیا تمامی اندیشمندان به نقطه مشترک در خصوص واژه و مفهوم جمهوری رسیده اند؟ در پاسخ باید گفت که عملاً چنین توافقی حاصل نشده است و در عالم نظر نیز، این نزاع و گفت و گوها در جریان است. لذا به اعتقاد این تحقیق، جمهوری یک تئوری تمام شده نیست؛ بلکه ((فرایندی)) است که در یک سلسله مراحل زمانی و مکانی، در حال تغییر و تکامل می باشد. بنابراین، می توان جمله دیوید هلد را یک بار دیگر تکرار کرد که ((تاریخ دموکراسیها گنج کننده است)). اما در ورای همه این بحثها، شاید بتوان مهمترین نقطه توافق و اشتراک در مفهوم جمهوری، را ((حاکمیت اراده همگانی)) دانست؛ یعنی حکمرانان باید در چارچوب مصلحت عمومی و با رضایت آنان حکمرانی کنند. ۴- سیر مفهوم جمهوری در تاریخ اندیشه سیاسی ایران واقع مطلب این است که جمهوری به مفهوم تجربه ای عقلایی و تکنیکی، برای توزیع قدرت سیاسی در بین تمامی اجزای جامعه، و تحدید قدرت، اختصاص به سرزمین خاصی ندارد. نمی توان آن را به مثابه ایدئولوژی و مذهب خاص نگرست که به ملتی خاص اختصاص داشته باشد؛ بلکه همانند مذهبی است که اصول و عقاید آن، جنبه فراملی و جهانی به خود گرفته است. با این فرق که خاستگاه مذهب به عقل آسمانی برمی گردد؛ اما اصول جمهوری که متأثر از تجربه های بشری است خاستگاه آن عقل ناسوتی می باشد. با این فرض می توان اندیشمندانی از شرق را نیز برشمرد که نسبت به شیوه حکومتی عصر خودشان (استبدادی) معترض و به لحاظ نظری به دنبال اصلاح وضع حکومت و حکمرانان بودند. (۳۵) اگرچه اصول جمهوری در سرزمین ایران، به واسطه برخی موانع به بار ننشست، ولی دستمایه های اندیشه ای (حق آزادی، برابری، عدالت و احترام به شخصیت بشری) آن در ادبیات، شعر، (۳۶) فلسفه و دین (۳۷) کاملاً- مشهود است به نحوی که حکیم بزرگ یونان (افلاطون) را واداشت تا اعتراف نماید که: این واقعیتی است که ایرانیان... به

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

درآمدی بر مفهوم جمهوری (۲)

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

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

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

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

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

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

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

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