

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رحیم پور (ازغدی)، حسن، ۱۳۴۲
فقه و تئوری دولت / حسن رحیم پور (ازغدی) - تهران: «طرح فردا»، ۱۳۸۱
۱۸۴ ص. - (مجموعه گفتارهای «طرحی برای فردا»، حلقه نقد فقه سیاسی؛ ۴)
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیفا
کتابنامه به صورت زیرنویس
اسلام و دولت، حاکمیت (فقه)، حکومت دینی، رهبری (اسلام)، فقه شیعه، دولت، ولایت فقیه
رده بندی کنگره ۱۳۸۸ ق ۷ ۲۷۶ ر / BP231/ رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۸۳۳
چاپ دوم (چاپ پنجم مکرر): بهار ۱۳۸۸
شماره شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۲۴۹-۱۶-۳
ISBN 978-600-5249-16-3
ش.ک: ۱۶۳۶۰

فقه و تئوری دولت

حسن رحیم پور (ازغدی)

نوبت چاپ: چاپ هفتم

شمارگان: ۲۰۰۰ جلد

قیمت: ۴۳۰۰۰ ریال

ناشر: طرح فردا - تهران

نشانی: تهران / میدان فاطمی / خیابان زرتشت / پلاک ۱۰۶ / طبقه پنجم

شماره تماس: ۰۹۱۵ ۵۵۷۱۹۸۲ و ۰۲۱-۸۸۹۵۵۶۷۴

تلفاکس: ۰۲۱-۸۸۹۵۵۶۷۴



فقہ و تئوری دولت

حسن رحیم پور (آزغدی)



به نام حقّ که حقیقت هموست

◆ کلمه‌ی اوّل ◆

آن چه در دست دارید (مجموعه گفتار «طرحی برای فردا») دیدگاه‌های استاد حسن رحیم‌پور ازغدی را بازتاب می‌دهد. این مجموعه، که غالباً برگرفته از سخنرانی‌های ایشان و یا تقریرات دانشجویی برخی شاگردان می‌باشد، محصول نشست‌های آزاد یا آموزشی، همایش‌ها و مصاحبه‌ها و حلقه‌های نقد و بررسی از سال ۶۳ تا امروز است.

بخش اندکی از این جلسات پیش‌تر در شماری از رسانه‌های دیداری و شنیداری یا نوشتاری، منتشر شده و بخش عمده‌تر آن به تدریج و برای نخستین بار انتشار می‌یابد. این سلسله مباحث، چنان که ملاحظه خواهید فرمود، از تنوع بسیاری برخوردار است که ظرف دو تا سه دهه، به لحاظ موضوع در عرصه‌ی وسیعی از ملتقای مفاهیم علوم انسانی (سیاست، اقتصاد، حقوق، تعلیم و تربیت، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ، هنر و ادبیات) و فلسفه‌های مُضَاف - به مفهوم جدید کلمه - با معارف اسلامی و علوم حوزوی (فقه، اصول، کلام، فلسفه، تفسیر و حدیث) ارائه گشته و بدین علت است که برای تفکیک آسان‌تر مباحث و احترام به حقّ انتخاب خواننده، گرایش اصلی موضوع هر مجلد، بر روی جلد آن ثبت شده‌است.

مجموعه مباحث «طرحی برای فردا» شامل چند گروه می‌باشد:

۱- غالب مجلدات، محصول سخنرانی‌ها و همایش‌هایی است که در جمع اساتید و دانشجویان دانشگاه‌ها و فضلالی حوزه‌های علمیه در موضوعات متنوع معرفتی و با محوریت اندیشه‌ی اسلامی ایراد شده‌است.

۲- بخشی نیز محصول همایش‌های خارج از کشور است که عمدتاً در دانشگاه‌های گوناگون برگزار شده‌است.

۳- بحث‌های تخصصی‌تری نیز در «حلقه‌های نقد و بررسی» و جمع‌های محدودتری از اساتید و پژوهش‌گران یا گروه‌های پژوهش دانشجویی و یا کلاس‌های درس جریان داشته و بخشی از آن‌ها، که حاوی نقد اندیشه یا مکتبی و گاه نقد مقاله یا کتاب خاصی بوده، اینک به تدریج منتشر می‌گردد. در این سلسله از انتشارات البته سعی می‌شود نام آن افراد یا کتاب‌های خاص - حتی الامکان - حذف شده و الغای

خصوصیت شود تا بحث‌ها جنبه شخصی یا موردی نبابد و کفّه معرفتی و عمومی آن بر جنبه شخصی‌اش بچربد.

۴- موارد اندکی، پیاده شده سخنرانی‌هایی در محافل عمومی‌تر و مناسبت‌های انقلابی و اسلامی و یا متن مصاحبه‌های منتشر شده و یا نشده است.

۵- نمونه‌هایی نیز که در مقدمه‌ی آن‌ها تصریح خواهد شد، محصول کار قلمی و نوشتاری است.

۶- نمونه‌های متفاوت‌تری وجود دارند که مستقیماً اثر شفاهی یا کتبی ایشان نیست بلکه در واقع، یادداشت‌ها و تقریرات دانشجویی برخی شاگردان و یا محصول جمع‌بندی‌شده‌ی جلسات پرسش و پاسخ و گفت‌وگو با ایشان است و آن‌ها را می‌توان غیرمستقیم، مرتبط با دیدگاه‌ها و از سنخ نظریات ایشان دانست که اینک زمینه انتشار آن‌ها نیز فراهم شده است.

پیش‌تر در برخی از پایگاه‌های مجازی، کتاب‌ها و مجلات گوناگون و غالباً بدون هیچ ویراستاری یا حتی هماهنگی، ده‌ها سخنرانی از ایشان منتشر شده است! این بار با اطلاع مولف محترم، مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا» اقدام به انتشار مکتوب آن‌ها می‌کند البته با این توضیح از جانب ایشان برای خوانندگان محترم که این مباحث، غالباً از سنخ کتاب‌های تألیف شده، که در آن به ذکر منبع پرداخته می‌شود و ویراستاری ویژه و نظم و نسقی مناسب کار مکتوب دارد، نبوده است؛ بلکه غالباً متن سخنرانی‌هایی است که پیاده شده و با ویراستاری بسیار مختصری توسط نمونه‌خوانان، در حدّ تبدیل ساختار جملات شفاهی به عبارات کتبی و جابه‌جایی برخی فعل و فاعل‌ها، منتشر می‌شود؛ بنابراین، منطقی است که مطالبه‌ی خواننده‌ی محترم نیز باید در این حدّ باشد.

طبیعی است که بازنگری مفصّل و دقیق این مباحث و ارتقای آن‌ها به سطح مقالات رسمی، کاری زمان‌بر خواهد بود که ایشان آن را به دلیل ضیق وقت پذیرفته و به انتشار همین مجموعه نیز با کراهت، تن داده است. امید آن که در آینده، چنین مجالی برای بازنگری و ویراستاری دقیق‌تر و تکمیلی این مباحث پیش آید.

مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا»، ضمن تشکر از ایشان و خوانندگان محترم، تمایل و آمادگی خود را برای دریافت پیشنهادها و نقدها اعلام می‌دارد و امیدوار است که گامی کوچک در جهت گسترش مفاهیم نظری اسلام و گرم کردن شعله‌های تفکر و ارتقای افکار عمومی برداشته باشد.

گرامی باد همیاری شما

مؤسسه‌ی «طرحی برای فردا»

فهرست

.....	اشاره	۱۱
فقه و تئوری دولت		
.....	نظریه خوانی یا نظریه سازی؟!.....	۱۳
.....	فرد یا نهاد؟.....	۱۴
.....	نظریه پردازی در تقیه.....	۱۶
.....	نظریه‌ی شیعی «دولت»، نفی مشروعیت رژیم پادشاهی.....	۱۶
.....	افتراء به فقهاء به قصد «شاذ» نامیدن نظریات امام(رض).....	۱۸
.....	جمود بر لفظ یا تنقیح مناظر؟!.....	۲۱
.....	«ولایت افتاء» و «نظریه‌ی دولت».....	۲۳
.....	«ولایت قضا» و تفکیک ناپذیری آن از «حاکمیت».....	۲۴
.....	«امور حسبه» اموری حکومتی است.....	۲۵
.....	«ولایت حسبه»، دولت در دولت.....	۲۶
.....	ادوار فقه سیاسی، یا تحریف تاریخ فقه؟!.....	۲۸
.....	فقه سیاسی چهار قرن اخیر؛ شفافیت افزون تر.....	۲۹
.....	«شرعی - عرفی»، نه «دینی - سکولار».....	۳۱
.....	درجه بندی اهداف و دفع افسد به فاسد.....	۳۲
.....	«سلطان ذی شوکت» یا قوه‌ی مجریه تحت امر فقیه.....	۳۳
.....	تصریح به حق حاکمیت فقیه.....	۳۴
.....	اختلاف کبروی (تئوریک) یا صغروی (سیاسی - مصداقی)؟!.....	۳۶
.....	قیام دینی «مشروطه» و نظریه پردازی فقیهان معاصر.....	۳۸
.....	خط انحراف و خط اصول گرا.....	۳۹
.....	تأویل اسلامی از شعارهای دو پهلوی.....	۴۱
.....	اسلامی کردن «حکومت»، هدف اجماعی فقهاء.....	۴۳

- ۴۶ «نظریه‌ی سلبی»، محصول «نظریه‌ی ایجابی»
- ۴۸ «علم به احکام» و «عدالت»، شرط اجماعی در «حاکمیت»
- ۴۹ امور حسبیّه، «امر عمومی و مدنی»
- ۵۰ امور حسبیّه و ضرورت حکومت
- ۵۰ شمول منطقی ولایت فقیه
- ۵۱ حقّ اولویت و جواز تصرّف، همان «ولایت» است
- ۵۲ تحریف عبارات آیت‌الله خوئی
- ۵۴ پرسش‌های حقوق سیاسی، پاسخ فقهی می‌طلبند
- ۶۴ مشروعیت
- ۶۵ «قرارداد»، دینی یا غیر دینی؟!
- ۶۶ نقش عنصر مردمی در مشروعیت حکومت فقیه
- ۶۷ انتخاب، همان «کشف» است
- ۶۹ «فقیه»، نباید خود را تحمیل کند
- ۷۰ انتخاب مردم، مؤثر در مشروعیت
- ۷۲ حقّ تعیین سرنوشت و حاکمیت ملی
- ۷۳ «وکالت» در کدام اختیارات؟!
- ۷۴ حقّ تحمیل قرارداد مشروع از ناحیه‌ی مردم بر حاکمیت
- ۷۵ معصوم و فقیه، تفاوت حقیقی یا حقوقی؟
- ۷۹ مشروعیت سیاسی و مشروعیت دینی
- ۸۰ کدام «پرسش‌های اصلی»؟!
- ۸۰ ۱. شارع چه نوع حکومتی را قبول دارد و حاکم دینی چه رابطه‌ای با مردم دارد؟
- ۸۱ ۲. شارع چه اختیاراتی به حاکم داده است؟!
- ۸۱ ۳. شارع، چگونه حاکم الاهی را به حکومت رسانده است؟!
- ۸۲ ۴. شارع، چه شرایطی برای حاکم قرار داده است؟!
- ۸۲ اسلامیت و جمهوریت
- ۸۵ امضایی یا تأسیسی؟!
- ۸۵ حقوق مردم، فرا شرعی نیست

- ۸۶..... «حقوق» و «احکام»، دو روی یک سکه‌اند.....
- ۸۷..... ولایت و قانون اساسی.....
- ۸۸..... اختیارات حکومت.....
- ۸۹..... کدام امر عرفی؟!.....
- ۹۲..... «سلطنت»: اقتدار سیاسی یا نظام پادشاهی?!.....
- ۹۳..... تفکیک سلطنت (حاکمیت) از فقاہت؟.....
- ۹۴..... سلطنت مشروع!.....
- ۹۷..... راعی و رعیت!.....
- ۹۸..... علامه محمد باقر مجلسی (ره)، صاحب بحارالانوار.....
- ۱۰۷..... میرزای قمی (ره).....
- ۱۱۰..... سید کشفی (ره).....
- ۱۱۳..... شیخ شهید فضل‌الله نوری (ره).....
- ۱۱۸..... «ولایت»، اعمّ از «مباشرت» اجرایی است.....
- ۱۲۰..... امام خمینی (رض).....
- ۱۲۱..... سیاسی بودن انسان و اسلام.....
- ۱۲۳..... مدیتریت انسانی یا مدیتریت ابزاری?!.....
- ۱۲۴..... ارتباط «اندیشه»، «علم» و «فن» در حوزه‌ی سیاست.....
- ۱۲۶..... امور ثابت و متغیّر.....
- ۱۲۷..... حوزه‌ی عقل بشر و محدودیت‌های آن.....
- ۱۳۱..... ملاک «انتظار از دین».....
- ۱۳۵..... آموزه‌های دینی و حوزه‌ی علوم تجربی.....
- ۱۳۸..... در مقام «بیان» بودن.....
- ۱۳۹..... ارزش‌ها و روش‌ها.....
- ۱۴۱..... تعامل «وحی» و «عقل»، در تدبیر دنیا و آخرت.....
- ۱۴۴..... دنیا و آخرت در اسلام.....
- ۱۴۷..... حقّ نظارت و عزل.....
- ۱۴۸..... آرای عمومی و فرمالیزم.....

۱۵۱	تنفیذ، مشروعیت، مسئولیت
۱۵۵	ولایت، ضد سلطنت
۱۵۷	ولایت مطلقه، امری عقلایی
۱۶۰	مصالح جامعه، نه منافع فردی حاکمان
۱۶۱	مدیریت و اجتهاد، نه تشریح و نه قانون‌شکنی
۱۶۳	مشارکت یا مباشرت؟! ..
۱۶۴	انکار فضیلت نخبگان، پوپولیزم و عوام‌فریبی
۱۶۵	«انتخاب مشروط»، غیرمعارض با «انتصاب»
۱۶۶	دخالت یا نظارت؟! ..
۱۶۷	هر عقدی، و کالت نیست
۱۶۷	رابطه‌ی مشروعیت و «عقریه‌های ساعت»!
۱۶۹	پیشنهاد منتقدین امام(رض)
۱۷۲	ولایت، فقط از خدا است
۱۷۳	تثوری سبقت فقیه
۱۷۴	آرای زینتی مردم؟! ..
۱۷۵	عزل رهبر
۱۷۶	«کارآمدی»، جزء مشروعیت است
۱۷۷	ولایت و شورا (ملت صغیر؟!)
۱۷۸	ولایت شورایی مراجع تقلید
۱۷۹	ولایت فقیه و آریستوکراسی
۱۸۱	پی‌نوشت‌ها
۱۸۲	منابع

اشاره

آنچه در دست دارید، محصول سه جلسه سخنرانی و گفت و شنود در حلقه‌های نقد در سال ۱۳۷۶ است که در دفاع از فقه سیاسی شیعه و دکترین امام خمینی (رض) در باب «ولایت فقیه» برگزار شد و سپس در قالب نوشتاری با عنوان «فقه شیعه و نظریه دولت» در فصلنامه‌ی «کتاب نقد» به چاپ رسید. در آن جلسات، برخی دانشجویان، استدلال‌هایی را از مقالات و کتاب‌های چند منتقد نظریات فقهی-سیاسی امام (رض) قرائت کرده و آقای رحیم‌پور ضمن ارائه‌ی پاسخ، متقابلاً اشکالاتی را که بر آن کتاب‌ها و نویسندگان‌شان وارد بود طرح می‌کرد. نام آن افراد و کتاب‌ها در این چاپ حذف می‌شود تا توجه اصلی خوانندگان محترم، معطوف به اصل مطلب و استدلال‌های موافق و مخالف باشد. نوار نشست‌های مزبور را دانشجویان پیاده کرده و به ضمیمه‌ی بازنویسی برخی نقل قول‌های مورد انتقاد، نوشتار موجود را سامان دادند. بنابراین این نوشتار را می‌توان جمع‌بندی دانشجویی از آن نشست‌ها دانست و این رساله، تقریر و بازسازی گفتاری شفاهی در نقد برخی مقالات است که وصف‌الحال آن‌ها در ابتدای همین مطلب آمده و باید نوعی اقدام در جهت تحریف دیدگاه‌های فقهی و سیاسی برخی فقهای شیعه دانسته شوند و عمدتاً با هدف زیر سؤال بردن مکتب فقهی-سیاسی «تشیع» و به ویژه میراث حضرت امام (رض) در برخی روزنامه‌ها و نشریات به چاپ رسیده‌اند.

منتظر پیشنهاد و انتقاد هستیم

بهار ۱۳۸۸ - نشر «طرح فردا»

◆ فقه و تئوری دولت ◆

نظریه خوانی یا نظریه سازی!؟

شیعه، قرن‌های مدید از صدر اسلام، علاوه بر موضع کلامی خود، به «اندیشه‌ی سیاسی» خاصّ شناخته شده است و این بُعد، یعنی وجود نظریه‌ی خاصّ شیعه در «فقه دولت»، به حدّی برجسته بوده است که گروهی از مستشرقین و نیز مخالفین و یا تحلیل‌گرانی که یک‌جانبه به صحنه نگریسته‌اند، تشیع را صرفاً نوعی جناح‌بندی سیاسی در صدر اسلام، و شیعه را تنها یک گروه سیاسی نامیدند زیرا از ابتدا دارای موضع کاملاً مشخصّ در باب «نظریه‌ی دولت» بوده است. بنابراین بسیار عجیب‌تر و باور نکردنی‌تر خواهد بود اگر از سر دیگر این افراط، کسانی نیز شیعه و فقه شیعی را اساساً ملازم با هیچ نظریه‌ی خاصّ درباره‌ی دولت و حکومت ندانند!! اگر کسانی

مکتب سیاسی تشیع در باب «دولت» و فلسفه‌ی «قدرت» را به کلی مشتبه و متشابه و کاملاً اختلافی تلقی کرده و همواره دچار تطوّر بخوانند به حدّی که حتّی در اصل «مشروعیت» و تحلیل منشأ و توجیه آن - که از امّهات فقه سیاسی است - نیز نظریات فقهی را تماماً مبهم و متعارض بدانند تا بتوانند خود دست به نظریه‌تراشی و نظریه‌بافی زده و نسبت‌های بی‌ربط به فقهاء بدهند. این، دست کم ناشی از ناشی‌گری و کم‌دانی و فقدان آشنایی با زبان فقهای مکتب و سوء فهم از تعابیر آنان یا تقطیع عمدی کلمات و مثله‌سازی رساله‌های آنان است، اگر نیت بدتری در کار نباشد!

اگر کسانی گمان و یا تلقین کنند که شیعه تا همین صد یا صد و پنجاه سال قبل، اصولاً بحث فقهی در باب ولایت و امارت در قلمروی سیاسی نداشته و پیشنهاد ویژه‌ای در این مهم‌ترین حوزه‌ی حیات اجتماعی نکرده است، بی‌شک با فقه و تاریخ سیاسی شیعه آشنایی ندارند و یا قصد تحریف این فقه و آن تاریخ را دارند.

البته ممکن نیز هست که چنین افرادی، سادگی نموده و صرفاً به دنبال الفاظی چون «رژیم سیاسی» یا «کابینه» و «رییس جمهور»!! در آثار فقهاء یا آیات و روایات گشته و آنها را نیافته‌اند و سپس نتیجه گرفته‌اند که اساساً «فقه التّوله» و نظام سیاسی در تفکر شیعی و دینی، سابقه‌ای نداشته است!! پس حساب دین از دولت جدا است!!

فرد یا نهاد؟

اگر در تعابیر فقهاء، بیش از آن که به نهادهای سیاسی و اشخاص حقوقی، اشاره رفته باشد، بحث از اشخاص حقیقی چون فقیه، عادل، ولی،

حاکم و... شده است، در واقع، به علت ساخت ایدئولوژیک و مشروط «حکومت» در اسلام، ناظر به شخصیت حقوقی آنان می‌باشد. به عبارت دیگر، بحث از «فرد»، از حیث حقوق سیاسی، بحث از «تهداد» است. ارتباط میان شخصیت حقوقی و شخصیت حقیقی، البته نباید نادیده گرفته شود زیرا اوصاف و نیز اختیارات و وظایف حاکمان که دائرمدار شخصیت حقوقی است، مآلاً و در خارج، بر شخصیت حقیقی افراد ذی‌صلاح مبتنی می‌گردد و دقیقاً بدین علت نیز هست که همه‌ی افراد، واجد چنان شخصیت حقوقی و اختیارات حکومتی نمی‌توانند باشند و حکومت‌ها به علت خصوصیت و روش حاکمانشان، به مشروع و نامشروع تقسیم می‌شوند زیرا همه‌ی شخصیت‌های حقیقی، واجد شرایط و لذا دارای حق حاکمیت نیستند.

بحث از شخصیت حقیقی یا حقوقی، البته لزوماً همان بحث از «چه کسی حکومت کند؟» یا «چگونه حکومت باید کرد؟!» نیست اما بد نیست همین جا روشن شود که بدون بحث از «چه کسی حکومت کند؟»، نمی‌توان تکلیف «چگونه باید حکومت کرد؟!» را روشن نمود و پاسخ این مسئله را تنها در صورتی به دقت می‌توان داد که شرط‌های حاکمیت و مفهوم و منشاء «حق حاکمیت» را روشن کنیم و البته در مرتبه‌ی بعد، نوبت به «چگونه باید حکومت کرد؟!» یعنی احکام و وظایف حاکمیت و اختیارات رهبری نیز می‌رسد. از قضا، فقهای که وارد این بحث شده‌اند، دقیقاً همین مسیر منطقی را طی نموده‌اند؛ یعنی ابتدا از «چه کسی حق حاکمیت دارد؟!» پرسیده و شخصیت حقیقی و حقوقی او را تحلیل نموده‌اند و سپس در باب حدود و مسئولیت‌ها و حقوق «حاکم بما هو حاکم» (شخصیت حقوقی) بحث کرده‌اند و به «چگونه باید حکومت کرد؟!» پرداخته‌اند.

نظریه پردازی در تقیه

بر هر کس که آثار فقهاء و متکلمین شیعه را مرور کند، روشن است که شیعه، همواره به نحوی به مسئله‌ی دولت، توجه داشته است. اما البته اوضاع سیاسی جامعه، کاملاً دخالت دارد در این که کدام علم و در قلمروی کدام مسائلش، بیشتر رشد کرده و مورد توجه قرار گیرد و کدام مباحث، تحت فشار و مورد تهدید و خطر سیاسی بوده و به بخشی از مسائل آن نمی‌شده به صراحت پرداخت زیرا در بسیاری از دوران‌ها ورود صریح به مباحث فقه سیاسی، به معنای اعلام جنگ علیه حاکمیت‌ها و زیر سؤال بردن اصل مشروعیت آن‌ها بود و بنابراین بی‌هیچ ملاحظه سرکوب می‌شد. تا پیش از دوران رسمی شدن تشیع در ایران، فقهای شیعه در تقیه‌ی محض به سر می‌بردند و حتی راجع به مشروعیت حاکمیت‌های قرن‌ها قبل در صدر اسلام هم نمی‌توانستند نظر دهند چه رسد به زمان خود!!

نظریه‌ی شیعی «دولت»، نفی مشروعیت رژیم پادشاهی

در سه چهار قرن اخیر نیز هرگاه فضای سیاسی بازتر بوده، به صراحت بیشتر و در بقیه‌ی مواقع با ملاحظات سیاسی، نظریات فقهاء در باب حاکمیت، بیان می‌شده است و تقریباً هسته‌ی اصلی این دیدگاه، نفی مشروعیت کلیه‌ی حکومت‌هایی بوده است که مأذون از ناحیه‌ی شارع نبوده و نیابت از ناحیه‌ی معصومین (علیهم السلام) نداشته و به اصطلاح فقهی، منصوب الاهی نباشند. اگر تشکیل حاکمیت به هر شعار و اسم و زیر هر پرچم در عصر غیبت، بدون انتساب به اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و بدون انتصاب خاص یا عام از ناحیه‌ی شارع مقدس، نامشروع و «پرچم ضلالت» و

«حکومت طاغوت» خوانده می‌شده، همه به دلیل وضوح و ضروری و اجتماعی بودن همین «نظریه‌ی دولت» در تفکر شیعی و نوع نگاه ایشان به حقوق اساسی و مسائل سیاسی مربوط به حاکمیت بوده است. نگاهی که نه یک قرن بلکه قرن‌ها و سده‌ها در بحث نظری و موضع عملی، سابقه دارد زیرا شیعه همواره و از ابتدا شرط حاکمیت را «اذن الاهی» و اجازه‌ی شارع و جعل دینی می‌دانسته و آن را بالاصاله به «عصمت» و در صورت تعدّر، به «عدالت» منوط کرده و اساساً به همین دلیل، «شیعه» نامیده شده و از فضای حاکم بر جهان اسلام جدا شد، زیرا برای حقوق شرعی مردم و حدود الاهی، حرمت و اهمیت بیشتری قائل بوده و هرکسی را شایسته‌ی حکومت بر مردم نمی‌دانسته و در باب «حقّ حاکمیت»، به نفع مردم و علیه حاکمان، شرایط بسیار پیچیده، دقیق و سختی قرار داده و آن را مشروط به اذن الاهی و ادای تکالیف الاهی در برابر مردم می‌کرد. اصولاً آغاز تفاوت میان شیعه و اهل سنت، بر سر مسئله‌ی «امامت» و به ویژه «حکومت» بود یعنی زاویه از نقطه نظر «نظریه‌ی دولت» باز شد و به تدریج این اختلاف نظر، منبسط شد و فروع خود را یافت. شیعه و فقه شیعه، به دلیل لحاظ موقعیت «امام» در نظام سیاسی، حقوقی و مالی جامعه، صبغی فقهی - کلامی و سپس سیاسی ویژه‌ای یافت و بارزترین حوزه‌ی اختلاف، که شیعه را به نام شیعه شناختند و مواضع سیاسی آن را «خروج بر حکومت» نامیدند، دقیقاً همین بود که پیروان اهل بیت (علیهم السلام) در باب مسئله‌ی «مشروعیت»، «حقّ حاکمیت» و «فلسفه‌ی دولت»، صاحب موضع و نظر ایجابی ویژه‌ای بودند و «عصمت و وصایت» را و سپس در عصر غیبت، «فقاها و عدالت» را شرط حاکمیت می‌دانستند. پس چگونه می‌توان چنین مکتبی را با چنان امامانی و چنین تاریخ و فقه و کلامی، فاقد نظریه‌ی ویژه در باب دولت و حکومت، و کاملاً

اجمال گو و متفرق (به ۹ یا ۱۰ یا ... فرقه) خواند؟! فقهای شیعه‌ی اثنی‌عشری، در تمام هزاره و سده‌های گذشته، در حوزه‌ی محکّمات فقه سیاسی، یک‌گونه اندیشیده‌اند و هسته‌ی اصلی «نظریه‌ی دولت» میان ایشان، ثابت و واضح بوده و هست و مباحثه در برخی جزئیات و حواشی و گاه در نحوه‌ی تعبیر و تدوین و طرز دخول و خروج به بحث، یا شدت و ضعف لحن، یا تنوع شرایط سیاسی اجتماعی فقهاء و...، باعث نمی‌شود که کسانی بر فقهای شیعه، دروغ‌هایی چنان بزرگ و ناشیانه ببندند و از طرفی، فقهای سلف را متهم به فقدان عقیده و فتوا در امور سیاسی و حکومتی و در خصوص ولایت و امارت کنند و فقهای متأخر را به ۹ یا ... فرقه تقسیم کنند و مدعیات غریب خود را بر آن بزرگان تحمیل کنند.

افتراء به فقهاء به قصد «شاد» نامیدن نظریات امام(رض)

اصولاً چه وقت می‌توان نظری را به فقهی نسبت داد؟! و چه وقت می‌توان یک نظر را، «نظریه» به معنی مصطلح، یعنی چیزی همچون یک «مکتب مستقل» نامید؟! اختلاف در تحلیل یک روایت یا اظهار نظر در تعدیل یا جرح آن و حسنه یا صحیحه دانستن آن و ثقه یا عادل دانستن یک راوی، نباید اختلاف در مکتب فقهی - سیاسی و در «نظریه‌ی دولت»!! نامیده شود. این بزرگ‌نمایی و غلو در تحلیل دیدگاه‌ها است. زیرا هر اختلاف نظر را نمی‌توان اختلاف «نظریه و مکتب» نامید و در حق آن مبالغه نمود به گونه‌ای که محکّمات و هسته‌ی مشترک تفکر شیعی را که مورد اجماع و اتفاق همه‌ی فقهاء بوده و هست، مبهم و مجمل و اختلافی نمایش داد و ضروریات مذهب و فقه را همچون چیزی در حله «شدوذات» زیر سؤال برد

و کاری کرد تا بالاخره بتوان با لطایف الحیل، نظر فقهی حضرت امام(رض) را ساخته و پرداخته‌ی خود ایشان و بی‌سابقه در فقه!! جلوه داد ولی فلان مقاله‌ی بی‌محتوا و به دور از محکّمات تفکر اسلامی و شیعی (که مثلاً در باب «حکمت و حکومت» نگاشته شده و سرتاسر کینه‌توزی و هتک حرمت و حسادت‌ورزی است) و نیز سایر دیدگاه‌های مادی و غربی در باب حکومت را به نام یک «مکتب فقهی شیعی» و «نظریه‌ی دولت در فقه» جا زد!!

متأسفانه افرادی ناآشنا با محکّمات فقه و دارای اغراض سیاسی دست به چنین نظریه‌تراشی‌ها و نسبت‌های ناروا به فقهای شیعه می‌زنند تا دیدگاه مکتبی در باب سیاست و حکومت را مشکوک و متشابه جلوه دهند و ولایت فقیه را زیر سؤال برند و آن را حداکثر در حدّ یک «تئوری»!! آن هم با قرائات بسیار متضاد و متنوع!! و بی‌ریشه نشان دهند و به ویژه مواضع فقهی امام(رض) در باب ولایت فقیه را فاقد پشتوانه‌ی فقهی و تاریخی در تفکر شیعی و حوزه‌ای و یک نظریه‌ی شاذّ و اقلیتی با ادله‌ای بسیار ضعیف و بلکه فاقد دلیل متقن عقلی و نقلی!! نشان دهند که کاملاً مهجور و حتی تقریباً منحصر در شخص امام!! بوده و در نقطه‌ی مقابل اغلب فقهای شیعه است. آنان تصویری از «ولایت فقیه» امام(رض) می‌پردازند که نه تنها فاقد ریشه‌ی حوزه‌ای و فقهی بلکه فاقد کمترین وجهت عقلایی و سیاسی نیز هست و با تحریف نظرات امام(رض) آن را حاوی نوعی استبدادگرایی، شخص محوری، ناقض قانون، توتالیتیر و غیر مردمی معرفی می‌کنند و از طرف دیگر، نقطه نظرات غیر شیعی بلکه صد در صد غیر دینی و وام‌گرفته از غرب و تفکر لیبرال را، که مروج صریح سکولاریزم است، تحت عنوان

«نظریه‌ی دولت» شیعی در افکار عمومی نسل جوان جای‌گیر کنند و پوشش‌ظاهرا دینی و حتی توجیه فقهی!! برای سکولاریزم دست و پا کنند. معدودی معممین کم‌دانش و محروم از اخلاق علمی نیز متأسفانه در این مشوش‌سازی‌ها مشارکت ورزیدند که در آخرت باید پاسخ‌گو باشند. (زیرا در دنیا که گویا هیچ کس پاسخ‌گو نیست؟!) ما حداقل را بگیریم یعنی از اخلاق علمی بحث کنیم که آیا می‌توان با تقطیع عبارات مؤلفان، تفسیر به رأی در عبارات یا مسکوت‌گذاردن بخشی از تصریحات ایشان و این قبیل رفتارهای غیر علمی، نسبتی به آنان داد و یا آنان را دسته‌بندی نمود و «تفسیر بما لایرضی صاحبه» مرتکب شد؟ و قبح این رفتار غیر تحقیقی، آیا به ویژه وقتی افزون و مضاعف نمی‌گردد که آن مؤلفان، علمای دین و فقهای بزرگ بوده و موضوع، جزء مهم‌ترین مضامین دینی و فقهی باشد؟! آیا این گذشته از افترا به فقهیان و افترا به خدا و رسولش، بازی با دین مردم و ایجاد اغتشاش در ذهنیت متشرعین و بدگمان کردن یا به تردید افکندن آنان در منصوبات فقهی و در تشخیص بزرگ‌ترین فقهاء نمی‌باشد؟! و... اصولاً چه وقت می‌توان یک نظر فقهی را «نظریه و مکتب» نامید؟! و چه وقت می‌توان یک نظر فقهی را به فقیهی نسبت داد؟!!

آن وقت که فقیه مزبور، به راستی در مقام بیان نظر فقهی خود بوده، و صورت مسئله‌ی او، همین صورت مسئله‌ای باشد که نسبت دهنده، مد نظر دارد، و وقتی که فقیه، در پاسخ مشخص به این سؤال، مستند به ادله‌ی شرعی (اعم از عقلی یا نقلی)، در مقام افتا (و نه تقیه‌ی سیاسی یا...)، چیزی گفته باشد و بر خلاف نسبت مذکور، تخصیص، تقیید و توضیحی و بلکه تصریحات مؤکدی در آثار فقهی او یافت نشود. اما اگر کسانی - به هر غرضی - ابتدا تصمیم خود را (دال بر مشکوک و شاذ نمایاندن دیدگاه‌های

امام(رض) و بی‌ریشه نمودن اصل «ولایت فقیه» و القای شبهه و ادعای اختلافات بسیار اساسی میان فقهای شیعه و... گرفته و از ابتدا بنا را بر آن گذاشته باشند که پیش از تحقیق منصفانه، چه چیزها را نفی و یا اثبات کنند و چند نظریه را جعل نمایند و چه چیزها را به کدام فقهاء نسبت دهند و سپس چه نتایجی (از قبیل دست و پا کردن توجیه فقهی به نفع سکولاریزم!!) بگیرند و پس از همه‌ی این مقدمات!!، شروع به تحقیق!! و استقرا نمایند، این، دست کم بر خلاف اخلاق تحقیق است (تقوای دینی، به کنار).

جمود بر لفظ یا تنقیح مناط؟!

مفهوم و کارکرد «حکومت و دولت»، در طول تاریخ، تفاوت‌هایی جبری و اجتماعی نموده است. امروزه در جهان، دولت‌ها به علت پیچیده‌تر شدن نظام حیات جمعی، متکفل مسائلی شده‌اند که در سده‌های گذشته، مشکل عمده‌ای، محسوب نمی‌شده و یا متولی مستقیم و علی‌حده‌ای نمی‌خواستند (هم‌چون ایجاد نظم ترافیکی، دخالت در برخی تجارت‌ها، تصدی آموزش و پرورش و...). معذک در متون فقهی و روایی شیعه، گذشته از بخشی مسائل مبتلابه که بدان اشاره‌ی صریح جزئی یا کلی شده است، بخش دیگر نیز تحت عناوین عام قرار می‌گیرند که مناط آنها مد نظر شارع می‌باشند و بدین ترتیب قاطعانه می‌توان گفت که وقتی ماهیت پیچیده‌ترین نیازها و ساز و کارهای اجتماعی (که متولی آن، دولت‌ها هستند) به دقت، تعیین و تبیین گردند، لامحاله و دست کم در ذیل یکی از عناوین شرعی قرار می‌گیرند.

عدم درک این نکته که کلیه‌ی مصالح و مفاسد، منافع و مضار اجتماعی (اعم از سیاسی، اقتصادی و حقوقی) در ذیل عنوانی از عناوین مورد تشویق یا تحذیر شارع مقدس به طور خاص یا عام قرار می‌یابد، منشأ بسیاری از تلاش‌های «اسلام‌زدایانه» از صحنه‌ی حکومت و اجتماع و معیشت مردم در ادوار گوناگون بوده و هست. مذهب‌یونی که به رویکردهای سکولار، آلوده شده‌اند و عملاً دین را در چند مسئله‌ی مناسکی و عبادی و فردی محدود کرده‌اند، مطمئن باشند که دین را به درستی نشناخته یا با آن، گزینشی و خود محورانه برخورد نموده و لذا تفسیر به رأی می‌کنند.

در مورد بخشی از مسائل ویژه مستحدث که امروزه در قلمروی اختیارات حکومتی در دنیا قرار می‌گیرند و قبلاً وجود خارجی نداشته‌اند، البته نباید به عینه به دنبال لفظ آن در روایات و فتاوی گشت و پس از فحص و یأس، حکم کرد که در اسلام، چنان مسئله‌ای پیش‌بینی نشده یا فقهاء، آن را در حوزه‌ی ولایت فقیه یا حکومت اسلامی نمی‌دانسته‌اند و این مثلاً اختراع شخص امام(رض) بوده است!! «جمود بر لفظ»، همواره منشأ برداشت‌های جاهلانه و عوام‌زده، چه در بعد مقدس‌مآبی و چه در بعد روشنفکرمآبی و غرب‌گرایی شده و جز به کار عوام‌فریبان نخواهد آمد. باید دید کدام مسئله‌ی مستحدثه، در ذیل کدام عنوان عام فقهی، قابل درج است و سپس حکم آن را از منابع شریعت چگونه باید استخراج کرد.

در ترسیم حوزه‌ی ولایت فقیه و حکومت اسلامی نیز باید بدون هیچ تعجر و قشری‌گری، گستره‌ی وظایف و اختیارات فقیه را در شرایط کنونی، تطبیق و تحقیق کرد.

«ولایت افتاء» و «نظریه‌ی دولت»

به عنوان مثال، سه عنوان «افتا»، «قضا» و «ولایت در امور حسبه» را ملاحظه کنید. این عناوین، حداقل عناوینی است که کلیه‌ی فقهای شیعه، اجماعاً برای فقیه جامع‌الشرایط، قائل بوده و هستند. اما این سه آیا عناوینی محدود و جزئی‌اند؟! چنین نیست بلکه تقریباً هیچ امر حیاتی در جامعه‌ی بشری نیست که از شمول همین سه عنوان، خارج باشند البته ملاک این شمول، ملاکی فقهی است یعنی بیان حقوق و تکالیف مردم و حاکمان و تبیین حدود الهی در همه‌ی قلمروهایی که به رفتار ارادی بشر مربوط است و به نحوی در سعادت یا شقاوت او تأثیر می‌گذارد. به عنوان نمونه، «ولایت افتا» حق اظهار نظر فقهی و بلکه صدور «حکم» شرعی (فراتر از نظریه‌پردازی) را در کلیه‌ی قلمروهای حیات و از جمله، امور حکومتی، به فقیه می‌دهد و روشن است که این حق، یک ما به ازای عینی دارد یعنی جامعه‌ی دینی و حکومت متشرع و مسلمان، موظف به اطاعت از فقیه بوده و حق معصیت ندارند. این «ولایت»، تقریباً هیچ حوزه‌ای از حاکمیت را فروگذار نکرده و همه را (اعم از سیاست اقتصادی، فرهنگی، تجاری و... داخلی یا خارجی) فرا می‌گیرد. البته «تصدی بالمباشره»، امر دیگری است و می‌توان در آن بحث مستقلی کرد ولی در این مقام نیز، قدر متیقن، نقلاً (و دست کم، عقلاً) آن است که اولویت با مجتهد عادل است مگر آن که (و این فرض، بسیار بعید و تقریباً محال است) بدون کمترین حضور فقیه در حاکمیت، رعایت کلیه‌ی احکام و حقوق و حدود شرعی در نظام سیاسی و روابط دولت و ملت، تضمین شود. ملاحظه می‌شود که «ولایت افتا» - به ویژه که شامل همه‌ی امور حکومتی و سیاسی نیز هست - در واقع، نوعی

نظارت فعال و استصوابی بلکه اشراف کامل در سیاست‌گذاری در «امر حکومت» را می‌طلبد و عقلاً (و شرعاً) با آن ملازمه دارد و این همان ولایت فقیه‌ی است که امام (رض) فرمود و در قانون اساسی مندرج شد و برای تحقق آن، انقلاب عظیمی صورت گرفت.

«ولایت قضا» و تفکیک ناپذیری آن از «حاکمیت»

اکنون، عنوان «قضا» و قضاوت را در نظر بگیریم که هرگز به فصل خصوصیات شخصی، محدود و منحصر نمی‌گردد و در بسیاری مقولات حکومتی وارد می‌شود، از جمله، بسیاری حدود و تعزیرات است که اجرای آن در شأن حاکم و دولت و یا ناظر به خود حکومت است و قلمروی قضاوت را قلمرویی کاملاً حکومتی می‌کند. به عبارت دیگر، تردیدی نیست که حاکم شرع یا قاضی شرع، دقیقاً کاری حکومتی می‌کند و لذا در هیچ کشوری، هیچ حکومتی حاضر به واگذاری قوه‌ی قضاییه‌ی خود به نهاد یا افرادی خارج از هیئت حاکمه نیستند. وقتی «ولایت قضا» که قطعاً متعلق به فقیه است در دست فقهاء باشد، نظام سیاسی و مالیاتی و فرهنگی و آموزشی و حتی سیاست خارجی آن کشور را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد و لذا رژیم‌های پادشاهی در زمان قاجار و پهلوی، نظام «قضاوت شرعی» را با جدیت برانداختند و دست فقهای عادل را از نظام قضایی کوتاه کردند. اجرای بسیاری از حدود شرعی و احکام قضایی (هم‌چون مجازات محترک و رشوه‌گیر و...) بدون در اختیار داشتن حکومت، محال است. هم‌چنین در رأس امر قضا، رسیدگی به مظالم حکومتی و تأمین عدالت اجتماعی است که فقیه را صد در صد با مسئله‌ی حکومت، مرتبط و درگیر می‌سازد.

«امور حسبیّه» اموری حکومتی است

«ولایت در امور حسبیّه» نیز، حوزه‌ی بسیار گسترده‌ای را فرا می‌گیرد. این حوزه را شامل اموری دانسته‌اند که شارع در هیچ شرایطی مطلقاً راضی به ترک آنها نیست. حال باید دید آن کدام امور مهم حکومتی و اجتماعی است که شارع، راضی به ترک آنها می‌باشد و بنابراین از حوزه‌ی ولایت مجتهدان عادل، کاملاً خارج است؟! آیا روال حکومت در امور سیاسی و اقتصادی و فرهنگی که به طور قاطع در سرنوشت دنیوی و اخروی مردم و در حقوق مادی و معنوی ایشان دخالت دارد و آیا انجام احکام الاهی در این قلمروها، اموری است که شارع راضی به ترک آنها است؟! آیا اصلاح نظام آموزشی و قانون‌گذاری و فرهنگی و عدالت اقتصادی و... با این همه احکام دقیق و متراکم شرعی در کتاب و سنت، اموری است که شارع، همه را به حال خود گذارده است؟! آیا امر به معروف و نهی از منکر که شامل کلیه‌ی حوزه‌های اخلاقی و فقهی (که اسلام در آن حوزه‌ها سکوت نکرده است) می‌باشد و تا حدّ براندازی یک نظام و تشکیل حکومت جدید، توسعه می‌یابد، همگی اموری خارج از حیطه‌ی «رضایت و عدم رضایت شارع» و لذا خارج از «حوزه‌ی ولایت فقهاء» است؟! این است که فقهای شیعه در عصر غیبت و فترت و تقیه، «حدّ اقل امور حسبیّه» را در عصر خود شمارش کرده‌اند که شامل اموری چون سرپرستی ایتام و سایر افراد و اموال جزئی بی‌سرپرست بوده و حکومت‌ها نیز نسبت بدان‌ها حساسیت چندانی نشان نمی‌دادند. اما هرگز فقهاء از حدّ اکثر و سقف ابدی برای این امور، سخن به میان نیاورده‌اند و بسیاری از فقهاء، آن را شامل کلیه‌ی اموری که متولی خصوصی ندارد و سرتاسر امور عمومی و اجتماعی (و از جمله، حکومتی) را فرا می‌گیرد،

دانسته‌اند که حضوری فعال در کلیه‌ی عرصه‌های مدنی و اجتماعی را می‌طلبد.

«ولایت حسبه»، دولت در دولت

متولی امور حسبه، در اصل، «حکومت شرعی و اسلامی» است و این امور در تحت ولایت و وظایف فقیهان است که البته با مباشرت و مشاورت و تصدی کارشناسان فن و متخصصان، اما تحت اشراف و رهبری و سیاست‌گذاری کلی فقیهان باید صورت گیرد؛ یعنی نوعی مدیریت علمی در ذیل اهداف و احکام فقهی است. اما در دورانی که حکومت‌های نامشروع (اعم از دیکتاتوری و دموکراتیک که تابع احکام دین نمی‌باشند)، بر سر کارند، بخشی مهم از این امور، عملاً از دسترس قدرت فقیه خارج می‌شود ولی بخش دیگر، که همچنان در دسترس می‌باشند، گرچه اندک و محدود مثل رعایت حال بی‌سرپرستان (یتیمان، مجانین و ...) و تعیین تکلیف اموال بی‌صاحب و... به هیچ‌وجه نباید بر زمین مانده و ضایع شوند و لذا وقتی حکومت، نامشروع بوده و فعلاً قابل اصلاح یا قابل تعویض نباشد، آن بخش از وظایف عمومی و اجتماعی که قابل ادا است، باید ادا گردد و لذا می‌توان گفت «ولایت حسبه» در عصر حکومت اسلامی، شامل همه‌ی وظایف و اختیارات حکومتی عصر می‌باشد و در عصر حکومت‌های نامشروع، در واقع، به معنای نوعی تشکیل «دولت در دولت» توسط فقهای عادل است و هرگز نباید تعطیل گردد. پس آنچه برخی فقهاء در عصر حکومت‌های جور، از امور حسبه نامیده‌اند، درست اما حداقل این امور می‌باشد که در وُسع و توان ایشان بوده است. زیرا به بهانه‌ی فقدان حکومت صالح اسلامی

نمی‌توانسته‌اند همه‌ی وظایف و حقوق و حدود - حتی آنها که مقدور است - را تعطیل کنند و لذا همان فقیهان، هرگاه توانستند حتی حاکمان را عزل و نصب و تنفیذ یا تعویض کردند (همچون بخشی از دوره‌ی صفویه و اوایل قاجار) و هرگاه می‌توانستند خود مستقلاً قضاوت و اجرای حدود و تعزیر (حتی رجم و تازیانه و اعدام و جریمه‌ی مالی) می‌کردند و هرگاه می‌توانستند، مالیات شرعی گرفته و در امور عامه‌ی اجتماعی به نام سهم امام و زکات و... مصرف می‌کردند و هرگاه می‌توانستند در مناسبات و سیاست خارجی، اعمال نفوذ کرده و دستور قطع یا وصل رابطه با سایر کشورها می‌دادند و... البته وقتی دستشان از همه جا کوتاه می‌شد، وظیفه‌ی «قضا» و بخش اعظم از «امور حسبیّه» از حوزه‌ی قدرت ایشان، خارج بود و حتی امکان «افتا» در همه‌ی امور را نداشتند، از باب ضرورت، تنها به درجات پایین‌تر و خصوصی‌تر امور حسبیّه (اموال مجهول‌المالک شخصی، سرپرستی ایتم و...) و افتا در امور عبادی و شخصی اکتفا می‌کردند، زیرا اعمال «ولایت حسبه و قضا و افتا» با همه‌ی گستره‌ی واقعی، برای ایشان میسر نبود و معلوم است که اعمال ولایت و انجام هر وظیفه‌ای، تابع میزان اقتدار و متناسب با شرایط اجتماعی است اما حوزه‌ی امور حسبیّه، قضا و افتا به وضوح فراتر از یک فقه خصوصی و عبادی است و بسیاری مسائل چون امنیت، بهداشت و آموزش عمومی مؤمنین را فرا می‌گرفته است و البته مفهوم و چگونگی تأمین اموری چون امنیت، آموزش عمومی و بهداشت و... نیز متناسب با شرایط حیات و جامعه و تاریخ، متطور است و تأمین حقوق اجتماعی و نیازهای دنیوی مؤمنین بر عهده‌ی حکومت مشروع و اسلامی است و قدر متیقن در جواز تصرف در امور حکومتی نیز به اجماع مکتب اهل بیت (علیهم السلام)، فقیهان واجد شرایط‌اند و وقتی می‌گوییم «فقیهان»، مراد،

نهاد «فقاہت» است که صاحب ولایت می‌باشد و فقیه «بما هو فقیه»، شخصیت حقوقی است و «دولت اسلامی» نیز دقیقاً یک شخصیت حقوقی است که مشروعیت خود را از صفات «فقاہت و عدالت» شخص ولی فقیه می‌گیرد. این همان «در هم تابی» و رابطه‌ی متقابل میان شخصیت حقیقی و شخصیت حقوقی فقیه است که قبلاً درباره‌ی آن سخن به میان آوردیم. و اما اداره‌ی حکومت توسط فقیه، به مفهوم رهبری مکتبی است و اداره‌ی شئون معیشتی مردم به شیوه‌ی علمی و تخصصی به مباشرت متخصصان و کارشناسان علوم و فنون تحت ولایت و ریاست «ولی فقیه» است.

ادوار فقه سیاسی، یا تحریف تاریخ فقه!؟

دوره‌بندی فقه سیاسی شیعه از حیث شرایط سیاسی-اجتماعی و...، اگر کاری در حوزه‌ی تاریخ فقه و جامعه‌شناسی معرفت آن باشد، ارزشمند و جای آن تقریباً (نه کاملاً) خالی است؛ اما چنانچه گفته آمد، نباید به نام طبقه‌بندی و به جای بررسی ادوار یک علم و شجره‌نامه‌ی نظریه‌پردازی‌های واقعی گذشته، خود دست به نظریه‌تراشی و ایراد نسبت‌های عجیب و غریب به عالمان و متفکران بزرگ تاریخ فقه شیعه بزنند.

مفهوم «ادوار» نیز مفهوم دقیقی است و باید قبلاً ملاک‌های طبقه‌بندی و «روش» بررسی آن، تنقیح شده باشد تا به نفی اصلی‌ترین ارکان فقه شیعه و تحریف واقعیت‌های تاریخ آن منجر نگردد و مثلاً ادعا نگردد که «برای فقیهان هزاره‌ی اول هجری، اصلاً مسئله‌ی حکومت اسلامی، به کلی مطرح نبوده است!!» یا «اولین بار که از ولایت فقیه، بحث فقهی به میان آمده، توسط نراقی در قرن ۱۳ هجری!! بوده است» و یا «در شش قرن پس از

غیبت کبری مطلقاً میان فقهای شیعه، بحث از حکومت و ولایت سیاسی نشده و هیچ نظریه‌ی سیاسی موجود نبوده و ذهنیت فقهاء، اصولاً آماده‌ی حل چنین مسائلی نبوده است!! و... جز بی‌دانشی یا غرض‌ورزی، چه چیزی می‌تواند عامل چنین القائات و ادعاهای گزاف و دادن چنین نسبت‌هایی به فقهای بزرگی شود که هزاران صفحه بحث مکتوب فقهی ایشان، دسترس اهل علم و تحقیق است!! اذهانی که واژه‌هایی چون حاکم، سلطان، امام، حاکم شرع، قاضی، امر به معروف و نهی از منکرات حکومتی، قضاوت، مالیات‌های وسیع، اقامه‌ی حدود، وضع و صرف مالیات، اقامه‌ی نماز جمعه با آن محتوای سیاسی حکومتی، انجام حج و حکم به شروع یا انقضای ماه با آثار اجتماعی و اقتصادی و سیاسی وسیع آن، سرپرستی بخش‌های بدون متولی خصوصی در جامعه، اجرای عدالت اجتماعی، تضمین نشر معارف اسلام و اجرای احکام اسلام را بی‌ربط با مسئله‌ی حکومت و ولایت سیاسی می‌بینند، آیا چنین اذهانی اصولاً قدرت درک مضامین سیاسی فقه را دارند؟! و آیا منطقی‌تر و ورود به حلقه‌ی اظهار نظر علمی در این مباحث ظریف و دقیق را می‌توان به چنین افرادی داد؟! و آیا این مقاله‌نویسان با ابتدایی‌ترین مضامین حقوق سیاسی آشنا نیستند؟!

فقه سیاسی چهار قرن اخیر؛ شفافیت افزون‌تر

از دوره‌ی صفویه که مذهب رسمی ایران به تشیع تبدیل می‌شود و فشار سنگین سیاسی - نظامی در ایران علیه شیعیان و فقهای ایشان تخفیف می‌یابد و فقیه شیعه به تدریج امکان اظهار نظرهایی نسبتاً صریح‌تر می‌یابد، متون فقهی شیعه، با مسئله‌ی سیاست و حکومت، تا حدودی واضح‌تر و ریزتر و

صریح‌تر برخورد می‌کنند زیرا شرایط تقیه، تا حدودی، تسهیل و رقیق می‌گردد و البته کاملاً منتفی نمی‌شود. این است که در چهار قرن اخیر، فتاوی سیاسی فقهای شیعه نیز در مواردی علنی‌تر و شفاف‌تر شده است. اما هرگز، قبل از این دوران نیز، فقیهی نمی‌توانسته است که ادعا یا حتی گمان کرده باشد که احکام سیاسی و حکومتی اسلام در باب امور حقوقی و سیاسی و فرهنگی و قضایی و عبادی و...، در عصر غیبت، منسوخ یا تعطیل است و حکومت‌ها در غیبت معصوم (علیه السلام) نباید تابع و مجری احکام اجتماعی اسلامی باشند و یا فساق و جهال، در اجرای احکام اسلام و عدالت اجتماعی، مقدم بر علمای عدول و فقیهان واجد شرایط‌اند!!!...

این از ارکان اصلی هر «نظریه‌ی دولت» در تفکر شیعی است که حکومت باید آشنا و ملتزم به شریعت باشد و «اجتهادی بودن» این آشنایی نیز، حتی‌الامکان، ضرورت دارد و تنها در صورت تعذر آن است که به آشنایی تقلیدی (عدول مؤمنین) تنزل می‌شود و تشکیل و اداره‌ی چنین حکومتی بدون ولایت و نظارت و اشراف مجتهد عادل، امکان ندارد و لذا هیچ حکومتی بدون چنین نظارت و امضا و تأییدی مشروع نمی‌باشد. البته ولایت، لزوماً به مفهوم مباشرت در همه‌ی امور حکومتی نیست و هم‌چنین میزان این نظارت و اشراف و ولایت، تابع شرایط عینی اجتماعی و میزان قدرت فقیهان است و به اصطلاح، نظریه‌ی «همه یا هیچ» عقلاً و شرعاً نادرست است. نباید گفت که باید «یا همه‌ی احکام اسلام اجرا شده و حکومت معصوم باشد و یا هیچ‌یک از احکام اجرا نشود و حکومت از آن ظالمان و فاسقان و جاهلان باشد.» عقلاً و شرعاً روشن است که هر میزان از اسلام که امکان اجرا دارد، باید اجرا شود و ولایت و اشراف فقیهان به هر مقدار که ممکن باشد باید اعمال گردد و سر تفاوت مواضع عملی و گاه

حتی اظهار نظرهای فقهای عادل در شرایط گوناگون سیاسی و اجتماعی نیز پذیرش همین اصل «تأمین اهداف و احکام دین، هر چه بیشتر و در حد امکان» بوده و خواهد بود و باید نیز چنین باشد.

«شرعی - عرفی»، نه «دینی - سکولار»

تقسیم امور به «شرعی» و «عرفی» در لسان فقهی، ابداً به معنی تقسیم غیر اسلامی امور به «دینی و دنیوی» یا «دینی و سکولار» یا «مقدس و نامقدس» نیست.

مراد از «عرف» در اینجا غیر از عرف به معنی غیر دینی و سکولار است. عرف در فقه شیعه، در «تشریح»، هیچ دخالت ندارد بلکه تنها در حیطه «اجرایی» و کشف موضوع احکام و یا تفسیر آن مؤثر است. «سیاست یا امنیت» را هیچ فقیهی، جزء امور عرفی (به معنی غیر دینی و سکولار) ندانسته است و لذا فقهاء در این قلمروها، بارها و بارها فتوا بلکه «حکم» شرعی صادر کرده و آن را مستند به ادله‌ی شرعی (اعم از نقلی و عقلی) کرده‌اند. البته بارها گفتیم که تصدی و مباشرت برخی وظایف مربوط به ایجاد امنیت و اجرای وظایف سیاسی، اختصاصی به فقهاء ندارد بلکه اگر کارشناسان اصلح در کار باشند، فقیه غیر کارشناس، شرعاً حق تصدی بالمباشره را ندارد زیرا به تضييع تکلیف شرعی و تفویض مصالح عامه می‌انجامد و در موضوعات تخصصی، فقیه تنها باید حکم شرعی را گفته و نظارت (استصوابی) کند. مثلاً هیچ فقیهی ادعا نکرده که سدسازی، جاده‌کشی، اداره‌ی بیمارستان، خلبانی، مدیریت کارخانه‌ها و انجام جراحی، کشیک شبانه در خیابان‌ها و... امور دیگری که به قصد ایجاد امنیت عمومی و تأمین آموزش و بهداشت و... است، باید به دست فقهاء صورت گیرد ولی

این کجا و ادعای غیر شرعی بودن و غیر دینی بودن این امور کجا؟! کسانی خواسته‌اند میان این دو مدعای بی‌ربط، مغالطه کرده و به طرفداران ولایت فقیه، چنان نسبت‌های عجیبی را بدهند، حال آن‌که نظام جمهوری اسلامی به عنوان نمونه‌ی معاصر «ولایت فقیه» و روش حکومتی حضرت امام (رض) را ۲۰ سال است که مشاهده کرده‌اند و دیده‌اند که «ولایت فقیه» به معنی «طبابت فقیه» یا نجاری و افسری و جراحی و مهندسی و خلبانی «فقیه» نبوده است. برای دینی بودن و شرعی بودن یک «مقوله»، کافی است که شریعت در مورد آن و احکام آن، اظهار نظر کرده باشد و ضرورت ندارد که فقیهان را نیز لزوماً مباشر تصدی مستقیم و اجرایی آن کرده باشد. البته مواردی است که لزوماً مباشرت آن نیز در تخصص فقیهان است و باید حتی‌الامکان به تصدی یا اذن مستقیم ایشان صورت گیرد و مواردی نیز به عناوین ثانوی، ممکن است چنین وضعی بیابند.

درجه‌بندی اهداف و دفع افسد به فاسد

در اینجا لازم است در باب «دولت»، «قوه‌ی مجریه» یا «سلطان مسلمان ذی شوکت»، توضیحی اجمالی داده شود و تفصیل آن را به بعد وامی‌گذاریم: آن‌چه هدف اصیل فقهاء بوده است، چنان‌چه گفتیم، اجرای هر چه بیشتر، کامل‌تر و دقیق‌تر احکام و حدود الاهی و تأمین عدالت و حقوق شرعی فردی و جمعی و نشر هرچه وسیع‌تر معارف اسلام و ارزش‌های اخلاقی است، نه دخالت جزء به جزء در همه‌ی اجزای امور اجرایی و تصدی امور تخصصی و معاشی به جای اهل فن و تعطیل سایر تخصص‌ها و حرفه‌ها و مشورت‌ها.

بهترین حالت برای تأمین این اهداف مقدس، حاکمیت و حضور معصومین چون پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) و علی(علیه السلام) است و در عصر غیبت، اشراف و ولایت فقیه عادل مدیر مدبر که واجد شرایط حکومت است، بهترین جایگزین می‌باشد. پایین‌تر از شرایط ایده‌آل، آن است که حکومت اگر در «ید» فقیه عادل نیست و فقیهان، «مقبوض الید» می‌باشند، دست کم حاکمان غیر فقیه، هر چه بیشتر، عادل و عالم و تابع مجتهدین باشند تا به هدف اصیل، نزدیک‌تر باشند. هم‌چنین در شرایط عادی که غالباً میان مصالح مهم و اهم، تزاخم اجتماعی و عینی است، فقهاء به حکم عقل و شرع، دفع افسد به فاسد می‌کردند و شرایط عینی را واقع‌بینانه مد نظر داشتند، لذا با حکومت «سلطان مسلمان» یا «جمهوری مشروطه» نیز به شرط آن که اجمالاً گوش به اظهارات و نصایح و رهنمودهای فقهاء سپرده و تا حدودی تن به نظارت گاه‌گاهی - کم یا زیاد - فقیهان عادل دهند، از باب مصلحت جامعه‌ی اسلامی و ضرورت، همکاری و همراهی‌هایی نیز کرده‌اند ولی این بدان معنی نبوده است که حکومت را حق آن سلاطین دانسته و یا نظام پادشاهی یا هر نوع جمهوری را بی‌قید و شرط، واجد «مشروعیت» تلقی می‌کرده و یا درباری شده‌اند!

«سلطان ذی شوکت» یا قوه‌ی مجریّه تحت امر فقیه

هم‌چنین کلمه‌ی «سلطان» در لسان فقهاء، به مفهوم «حاکم» یا «حاکمیت» به کار رفته است و لزوماً به مفهوم حقوقی و مصطلح غیر فقهی آن یعنی «شاه و نظام پادشاهی» نظر نداشته‌اند به عبارت دیگر، در متون فقهی، «سلطان» به مفهوم «صاحب سلطه»، دولت، نظام سیاسی و حاکمان

است نه لزوماً «سلطنت مصطلح». البته در مصداق خارجی، عملاً سلطان و حاکم، همان سلاطین و پادشاهان بوده‌اند و این مطلب دیگری است. پس اگر فقیهی از «سلطان ذی شوکت مسلمان» سخن گفته، مرادش آن است که در صورت تعذر وضع ایده آل شیعه، با «حاکمیت‌های صاحب قدرت» که ادعای مسلمانی کرده و اجمالاً هم در مواردی رفتار یا ظاهر مسلمانانه داشته‌اند، می‌توان برای تأمین حداقلی از عدالت و اجرای برخی احکام، تا حدودی مماشات کرد تا همه‌ی مصالح به کلی تضییع نگردند، نه آن‌که آن فقیه، طرفدار نظام پادشاهی و سلطنتی (در اصطلاح علوم سیاسی) بوده و آن را بر «ولایت فقیه» هم مقدم می‌دانسته است!! آرمان همه‌ی فقهای عادل، آن بوده است که حاکمیت‌ها را تا آن‌جا که می‌توان، به سوی اجرای احکام و احقاق حقوق و رعایت حدود الهی، هدایت و ترغیب کرد گرچه آنان را مشروع و ذی‌حق نیز ندانسته باشند.

تصریح به حق حاکمیت فقیه

در موارد معدودی، حاکمان و سلاطینی بوده‌اند که - به هر دلیل - تمکین بیشتری در برابر فقهاء داشته‌اند و در این موارد (به ویژه در بخشی از دوره‌ی صفویه) برخی فقیهان، آن حاکمان را به وظایف شرعی خود وا داشته‌اند و آنان را چون قوه‌ی مجریه‌ی خود، در واقع، تا توانسته‌اند به کار اجرای عدالت و خدمت به مردم گمارده‌اند. یعنی حاکم ذی‌شوکت مسلمان، بخشی از نقش قوه‌ی مجریه و بازوی اجرایی «ولی فقیه» را ایفا می‌کرده است. به حدّی که در دوران صفوی، فقهاء، به تدریج به حق حاکمیت سیاسی خود و ضرورت کسب اجازه و استیذان حاکمان صفوی از فقهاء،

تصریح کردند و حتی مستقلاً رساله‌های فقهی در باب خراج و نماز جمعه و جهاد و حوزه‌های ولایت فقهاء و مالیات شرعی حکومتی و اجرای حدود و قضاوت و امور عامه نوشتند و حتی فقیه بزرگی چون مرحوم محقق کرکی علناً و به صراحت از ولایت سیاسی فقیه و حاکمیت و اختیارات دولتی او سخن می‌گوید و ملاک‌های حدیث «مقبوله‌ی عمر بن حنظله» را در رساله‌ی فقهی خود، آشکارا در حوزه‌ی قضاوت و فراتر از آن، طرح می‌کند و بدون ترس و مماشات اعلام می‌کند که همه‌ی فقهای شیعه، «اجماع» دارند که فقیه عادل و مجتهد اهل فتوا در عصر غیبت، در همه‌ی امور، نایب ولی عصر (عج) و اهل بیت پیامبر (ص) است و اطاعت سیاسی حکومتی از فقیه، واجب است و سپس به اختیارات وسیع حکومتی فقیهان در باب تصرفات مالی و سیاسی و قضایی و... اشاره می‌کند و ولایت فقهاء را مستند به توصیفات روایی از ناحیه‌ی معصوم (ع) و نصب و جعل الاهی آنان کرده و ادله‌ی شرعی بر این نیابت و ولایت می‌آورد و حوزه‌ی آن را هم بسیار فراگیر (و نه جزئی و در امور محدود) اعلام می‌دارد. چنین اظهاراتی، بی‌شک، اعلام رسمی حق حاکمیت فقهاء و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت امام زمان (ع) و د و به همین علت نیز کسی چون مرحوم محقق کرکی با شاه صفوی اصطکاک پیدا کرده و در اعتراض به حاکمیت به عتبات عالیات هجرت می‌کند و مشروعیت شاه را زیر سؤال می‌برد.

پس روشن است که فقهاء، به محض «بسط ید» و امکان اظهار نظر صریح، خود را «حاکمان اصلی» می‌خوانده‌اند و حتی برخی از شاهان صفوی را مجبور کرده‌اند که برای حکومت و عزل و نصب‌ها و جنگ و صلح‌های خود، از فقهاء کسب اجازه کنند. چنین مواضعی، اختصاص به

محقق کرکی نداشت بلکه از محقق اردبیلی‌ها تا شیخ جعفر کاشف‌الغطا و میرزای قمی و... (از دوران صفویه تا قاجار و پهلوی)، با غلظت کم یا بیش، فقهای بزرگ، همین موضع را گرفته‌اند. قبلاً نیز در دوران عزلت و اقلیت شیعه، از ابتدای غیبت کبری هرگاه که امکان داشته، نظریات فقهی، در همین راستا ارائه شده است. از شیخ مفید و شیخ طوسی که با اظهارات خود در ذیل عناوین کم و بیش مرتبط با «حکومت»، انواع ولایات سیاسی و قضایی و حکومتی را برای فقهاء لازم دانسته‌اند تا دوران اخیر که عاقبت، شرایط سیاسی ایران، در اثر مقاومت‌ها و مجاهدات فقهای صالح و مردمان شریف به وضعی رسید که بزرگانی چون ملا احمد نراقی در قرن ۱۳ هجری، با صراحت کم‌نظیر، رسالاتی به نام «ولایت فقیه» که علناً نظریه‌ی سیاسی شیعه را با شفافیت بیشتری بیان می‌کرد، نوشتند و انتظام امور دنیوی مردم را بی‌تقیه، مرتبط با ولایت فقیه خواندند و همه‌ی وظایف حکومت‌ها را برای فقیه عادل واجب دانستند و اگر احیاناً فقهی چون شیخ انصاری (شاگرد نراقی) نیز در جزئیات برخی ادله‌ی استاد خود، بحث کرده، هرگز نفی اصل مدعی و نفی ضرورت اجرای احکام در عصر غیبت و نفی اصل ولایت فقیه نبوده است بلکه خود در ابوابی چون بحث «خمس» به این ولایت گسترده، تصریح می‌کند.

اختلاف کبروی (تئوریک) یا صغروی (سیاسی - مصداقی)؟!

موضع گرفتن یا نگرفتن فقهاء و نیز نحوه‌ی موضع‌گیری و تعبیر آنان در باب یک مسئله (چون حکومت)، لزوماً و منحصرأ برخاسته از ادله‌ی فقهی و نظریات علمی آنان نبوده است. برخی فقهاء، در تشخیص

ضرورت‌ها، موضوعات و تحلیل اوضاع سیاسی جامعه‌ی خود، تحت تأثیر محدودیت‌های عارضی و شخصی چون میزان احاطه به مسائل سیاسی و واقعیات کشور یا حتی میزان شجاعت و تقوای شخصی خود بودند و چه بسا که دوری از مسائل سیاسی و عدم حضور در وسط صحنه، ناشی از فقدان درک درست سیاسی یا عدم شجاعت کافی و یا فقدان شرایط مساعد اجتماعی و... نیز در موارد بسیاری عدم احساس تکلیف منجز و فعلی بر خویش بود و کلیه‌ی اختلاف نظرها، ریشه‌ی فقهی و نظری نداشته است.

دلیل ساده‌ی دیگر، آن است که چون به دلایل متعدد سیاسی - اجتماعی و... کتاب مستقل و مبسوطی تحت عنوان «وظایف حکومت در عصر غیبت»، در مقام استقصای کلیه‌ی اختیارات و حدود و وظایف و شرایط حاکم و حاکمیت، در همه‌ی آثار فقهی، بحث نمی‌شد، اغلب فقیهان در ضمن تدریس یا تالیف، ضرورت و مقتضی آموزشی برای درس و بحث مزبور و تدریس کتاب «ولایت» نیافته و به بسیاری مباحث مهم، متعرض نشده و نپرداختند و اگر از برخی ابعاد ولایت فقیه بحث نمودند، مثلاً در ذیل کتاب «بیع» یا «خمس» یا «نماز جمعه» یا برخی دیگر از اختیارات فقیه چنین کردند و در مقام بیان همه‌ی نظریات فقهی خود در کلیه‌ی ابواب مربوط به «ولایت فقیه» یا مسئله‌ی حکومت سیاسی نبوده‌اند و بعدها هم معمولاً رساله‌های فقهی، به عنوان حواشی و تعلیقات یا شروحن بر رسالات مهم فقهی پیشین، نوشته می‌شود و ناچار به تبعیت از همان سیره و عناوین بود. و اما در یکصد سال اخیر که شرایط سیاسی کشور، دچار تحولات اساسی گشت، نحوه‌ی بحث فقهاء نیز تغییراتی یافت و وارد مرحله‌ی جدیدی شد.

در سده‌ی اخیر، چند اتفاق مهم افتاد که برخی داخلی و برخی بازتاب حوادث خارجی و جهانی بود و شاید بتوان «قیام مشروطیت» را نقطه‌ی عطف این دوران دانست:

قیام دینی «مشروطه» و نظریه‌پردازی فقیهان معاصر

در این دوره، فقهای بزرگ شیعه در ایران و عراق، با فساد و استبداد شاهی مستقیماً درگیر شدند و رهبری مردم را در جنبش عدالت‌خواهی و اسلامی، بر دمه گرفتند و دستگاه سلطنت را مجبور به عقب‌نشینی کردند. هدف آنان، ابتدا اصلاح و تعدیل حکومت و در صورت امتناع شاه از اصلاح‌پذیری، حذف شاه مستبد بود. اما این دوره، مقارن با یک تحول بین‌المللی نیز بود. حدود دو دهه از انقلاب فرانسه گذشته بود و در اروپا و آمریکا، موج تضعیف سلطنت‌های پیشین آغاز شده بود که علل اقتصادی چون ظهور بورژوازی و سرمایه‌داری، و علل فرهنگی و دینی چون رفرم‌های مذهبی درون مسیحیت و... علل دیگری داشت. ناسیونالیسم، لیبرالیسم و سرمایه‌داری پدید آمده و مقتضیات جدیدی به ویژه از حیث ساختار حکومتی داشت که از جمله‌ی آن نوعی تحول در سلطنت‌ها و اعمال نظارت بر قدرت شاهان در چند کشور اروپایی تحقق یافت. از سوی انگلیس، روس و فرانسه، قدرت‌های اصلی استعمارگر در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین و به ویژه «جهان تضعیف شده‌ی اسلام» بودند و هم‌زمان با لشکرکشی نظامی، پیام فرهنگی و سیاسی خود را برای تسخیر کشورهای دیگر نیز صادر، بلکه تحمیل می‌کردند و به ویژه انگلستان که «سلطنت مشروطه» را تجربه می‌کرد و فرانسه که وارد «جمهوریت» شده بود، از همین شعارها برای اشغال یا استثمار سایر ملل و نفوذ فرهنگی و سپس

اقتصادی، بهره‌ی سیاسی نیز می‌بردند. قیام عدالت‌طلبانه‌ی اسلامی مردم به رهبری علما، ماهیتی ضد ستم و ضد استبداد داشت و درصدد اصلاح امور در بستر تفکر دینی و نفی رشوه‌ها و اختلاس‌ها و هرج و مرج‌ها و ظلم‌ها و نیز تضمین استقلال کشور در برابر قدرت‌های استعماری جهان به ویژه انگلیس و روس که متعرض ایران می‌شدند، بود و در عین حال می‌بایست با نظریه‌پردازی اسلامی فقهاء تکلیف خود را با استبداد و نیز مشروطه‌طلبی غربی، روشن می‌کرد.

خطّ انحراف و خطّ اصول‌گرا

اما وقتی انقلاب به پا شد و آتش شورش گرم شد، ناگهان شعارهای مشتبه و دو پهلو که به تدریج صریحا بدل به شعارهای انحرافی گشت، درگرفت و عاقبت بحث مطالبه‌ی «عدالت اسلامی» تبدیل به «سلطنت مشروطه» از نوع انگلیسی آن شد مع‌ذلک علما با اصل «مشروطیت»، برخورد دفعی و بدبینانه نکرده و این شعار مجمل و دو پهلو را حمل بر صحت نموده و با مبانی اسلامی که درصدد رفع ظلم و فساد و استبداد است، قابل جمع و سازگار یافتند ولی به تدریج روشن شد که مراد جریان وابسته به غرب از «مشروطیت» و «آزادی» و «مساوات»، چیزی غیر از مراد مردم و علمای دین بود. برخی فقهاء چون شیخ فضل‌الله نوری شهید، این رگه‌های انحراف را سریع‌تر کشف کرده و از صف مشروطه‌چیان وابسته، جدا شدند ولی بخش عظیم‌تر علما و مراجع، از باب دفع افسد به فاسد، اوضاع را - هرچه بشود - بهتر از حاکمیت فردی شاه مستبد می‌یافتند و سعی کردند مفهوم مشروطیت، آزادی، مساوات، دموکراسی و بعدها «جمهوریت» را در

ذیل مفاهیم اسلامی و فقهی، «باز تفسیر» و اصلاح کنند و در حوزه‌ی معنایی اسلامی، مبانی الحادی را از آن‌ها بزدایند.

اما جریان انحراف، با حمایت استعمارگران به ویژه انگلیس، رفته رفته میان مشروطه‌طلبان تقویت شد و وقتی که سلطنت و استبداد به دست علما و مردم کاملاً تضعیف شده بود و از پای در می‌آمد، ناگهان زمام کار را در لحظات آخر ربودند و با اعدام شیخ فضل‌الله و منزوی کردن سایر علمای مشروطه‌خواه، استبداد قبلی را با توافق انگلیس و روس و محمدعلی شاه به استبداد ریشه‌دارتر و تحت سیطره‌ی مستقیم استعمارچیان تبدیل کردند.

فقیهی چون شیخ فضل‌الله، به سرعت دریافت که روشنفکران وابسته که اغلب از درباریان قاجار بودند و انگلیس و استعمارگران، از کلماتی چون «مساوات» و «حریت» و «مشروطیت» و «حقوق بشر»، «تفکیک قوا» و «وکالت» و «قانون» و «آرای عمومی»، نه تأمین آزادی و استقلال و پیشرفت ایران و نه اجرای احکام اسلامی است بلکه هدف، حتی از محدود کردن شاه، باج گرفتن از دربار و بازسازی قدرت سیاسی کشور به نفع منافع خارجی است و زمان نیز نشان داد که این پیش‌بینی درست بود زیرا همان انگلستان طرفدار مشروطه، در کنار روس‌ها، با شاه و دربار قاجار، معامله کردند و شاه با آنان کنار آمد و اشغالگران، ایران را میان خود تقسیم و آن را از شمال و جنوب، تکه تکه کردند و شیخ نوری را که ندای «مشروطه‌ی مشروعه» سر داد، بر دار کردند و آخوند خراسانی، مرجع بزرگ طرفدار مشروطه را نیز به طرز مرموزی احتمالاً به قتل رساندند و بسیاری از روشنفکر نمایان مشروطه‌خواه، علی‌رغم شعارهای ضد استبدادی، در دربار حضور داشتند یا بعداً حضور یافتند و به تحکیم پایه‌های سلطنت قاجار و

سپس پهلوی و به ویژه تأمین جا پای نفوذ استعمارگران - به ویژه انگلستان - پرداختند.

تأویل اسلامی از شعارهای دو پهلوی

در این حیص و بیص، بخش عظیمی از فقهاء و مراجع شیعه، اما کوشیدند با این الفاظ و تعابیر دو پهلوی برخورد سلبی و دفعی نکنند و حتی الامکان، نکات مثبت و قابل جمع با احکام اسلام را در این حوزه‌ها بر مبانی اسلامی استوار کنند و سعی در اصلاح یا نفی موارد غیر اسلامی و لیبرالی آن نمودند و تعابیری از مشروطیت، آزادی، برابری، حقوق بشر، قانون، تفکیک قوا، وکالت و آرای عمومی کردند که غیر از تعبیر لیبرالی و الحادی آن بود.

از جمله‌ی آنان، مراجع نجف و علمای تهران بودند و به عنوان نمونه، مرحوم علامه نائینی در این باب به نظریه‌پردازی فقهی بسیار دقیقی پرداخت و تصریح کرد که «سلطنت مشروطه» را از آن جهت می‌پذیریم که نسبتاً از «سلطنت استبدادی» کم مفسده‌تر بوده و لذا با ایده‌آل‌های نهایی اسلام، فاصله‌ی کمتری دارد و الا آنچه اصالتاً مشروع و ایده‌آل است، حاکمیت معصوم(ع) و سپس نایبان و وکیلان او یعنی فقهای عادل واجد شرایط است و صریحاً از «ولایت فقیه»، به عنوان آرمان اصلی، دفاع می‌کند ولی از باب رعایت اقتضائات شرایط زمانه و ضرورت و تقیه، و از باب دفع افسد به فاسد، تن به سلطنت مشروط تحت نظارت علما و محدود به قانون مجلس شورا (که آن هم تحت نظارت علما باشد) می‌دهند و این تنها راه ممکن در آن شرایط بود زیرا به هر حال، هم سلطنت و شاه و هم مجلس، حاضر شده

بودند تن به نظارت فقهاء بدهند و مشروعیت خود را از «اذن فقهاء» بگیرند و این پیشرفت بزرگی بود. بنابراین، همه‌ی علما، طرفدار «مشروطه‌ی مشروعه» بودند و هیچ‌یک، نه از استبداد و نه از مشروطه‌ی غربی و لائیک حمایت نکردند و شیخ فضل‌الله و نایینی و سایر علما و مراجع، همه، طرفدار حکومت اسلامی تحت نظر و ولایت فقهای عادل بودند و همه می‌دانستند دستشان از تحقق این ایده‌آل، کوتاه است و همه، خود را مجبور به «دفع افسد به فاسد» می‌دیدند، گرچه ممکن بود که در تشخیص موضوع و تصمیم سیاسی، یکی «محمدعلی شاه» و روس‌ها را افسد بدانند و دیگری، جریانات غرب‌گرای وابسته به انگلیس با شعار آزادی‌خواهی را.

اغلب فقهاء چون نایینی، چنانچه گفتیم، به «اسلامی کردن» مفاهیم وارداتی دست زدند و وجه اسلامی از «آزادی‌خواهی» و «مشروطه‌طلبی» و «مساوات‌خواهی» را تبیین و از این مقولات دفاع کردند و بخشی از فقهاء چون شیخ نوری، توجه می‌دادند که این الفاظ، بار فلسفی خاصی در کشورهای غربی دارند و با صرف ترجمه، بومی نمی‌شوند و نباید از ابتدا به متشابه‌گویی تن دهیم و موج مشروطه‌خواهی که در انگلیس و روسیه و سپس هند و ترکیه‌ی عثمانی و مصر و... برخاسته، مسبوق به مبانی خاصّ نظری و نیز اهداف خاصّ عملی و سیاست‌امپراتوری‌های غرب در جهان اسلام و شرق می‌باشد و باید با این موج ترجمه، محتاطانه برخورد کرد. و البته هیچ‌یک از نایینی و نوری و سایر فقهای بزرگ، هیچ منافاتی میان «وظایف الاهی» و «حقوق مردم» نمی‌دیدند زیرا این حقوق را نیز شارع مقدس، بیان و تعیین کرده بود و هر دو مسبوق به بیش از هزار سال بحث دینی و فقهی بود.

کسانی که مدعی‌اند که «کوشش نایینی، اولین تلاش در فقه شیعه!! برای سازگاری وظیفه‌ی الاهی و حقّ مردمی به شمار می‌رود» رساله‌ی فقهی

نابینی در باب مشروطیت را نخوانده یا نفهمیده‌اند و مفهوم «حقّ و تکلیف» را از منظر مادی غرب (و نه در بستر تفکر الهی شیعه) باور کرده‌اند، چنانچه همینان ادعا کرده‌اند که: «برای اولین بار در فقه شیعه، آیت‌الله بروجردی، بر امتزاج دیانت و سیاست پای فشرده و تدبیر امور اجتماعی در جامعه‌ی اسلامی را جزء وظایف فقیهان اعلام کرد!!»

گمان می‌رود نقل چنین اقوالی، میزان اطلاع برخی مقاله‌نویسان با تاریخ اسلام و مضامین فقه شیعه و نظرات علما و فقهاء و اتفاقات قرن‌ها در ایران و عراق و لبنان و جزیره‌العرب را بر خوانندگان محترم روشن کرده باشد!!
به ویژه که این ادعا را هم بیفزایند که یک رکن نظریه‌ی سیاسی امام(رض)، یعنی این که «بخشی مهم از احکام اسلام را بدون تشکیل حکومت، نمی‌توان پیاده کرد»، برگرفته از «نظریه‌ی امتزاج دیانت و سیاست» است که نظریه‌ی خاصّ آقای بروجردی بوده و اولین بار توسط ایشان پایه‌گذاری شده است!!!

اسلامی کردن «حکومت»، هدف اجماعی فقهاء

هیچ فقیهی، حتی آنان که در انقلاب ضد شاه، به علل گوناگون موجه یا غیر موجه، حضوری از نوع حضرت امام(رض) در صحنه - و با آن شدت و وسعت - نیافتند، منکر آن نبودند که «اسلامی کردن حکومت» مطلوب شارع است و مخالفت علنی با ظالم و اقامه‌ی حکومت عدل، در صورت امکان بر فقیهان و مردم واجب است. اگر چند و چون بود، در امکان یا عدم امکان و در تحلیل شرایط سیاسی و تطبیق عناوین شرعی بر مصادیق خارجی بود و نیز به برخی خصوصیات شخصی که امام به طرز استثنایی

واجد آنها بود و شرایط ویژه‌ای که در کشور پدید آمد، مربوط می‌شد نه آن‌که برخی فقهاء، اسلام را دینی کاملاً غیر سیاسی و رژیم شاه را مشروع دانسته باشند.

البته در مواردی چون ولایت مطلقه‌ی فقیه و اختیارات حکومت اسلامی در عصر غیبت و تقدم مصالحی بر مصالح دیگر، اختلاف نظرهایی بوده و هست که اختلافاتی فرعی - و نه ریشه‌ای - است و بخشی از آن ناشی از کم‌سابقگی و عدم تنقیح بحث در حوزه‌ها است که خود ناشی از مستحدث بودن برخی از ابعاد اجرایی حکومت اسلامی می‌باشد، اما این اختلافات، اغلب صغروی (و نه کبروی و اصولی) بوده است. به ویژه که هرچه زمان گذشت، تقریب بیشتری در نظریه‌پردازی‌های فرعی و فقهی در مورد قلمروی حکومت و اختیارات حاکم اسلامی در عصر غیبت، پدید آمد. مثلاً برخی آقایان وضع مالیات‌های حکومتی و برخی احکام حکومتی را دارای مشکل شرعی می‌دانستند و بعدها خود به مشروعیت این تصمیم‌های حکومتی در ذیل ولایت فقیه جامع‌الشرایط اذعان کردند. بنابراین، از این‌که انقلاب اسلامی توسط امام(رض) و نه فقهای دیگر، رهبری شد، هرگز نباید نتیجه گرفت که امام(رض) استثنائاً دارای تلقی فردی ویژه‌ای از دین بود و بقیه‌ی فقهاء، دین را جدا از سیاست و حکومت دانسته و ولایتی برای فقیهان قائل نبودند و «امام، اولین فقیه شیعه است که از حکومت اسلامی در بحث فقهی خود سخن به میان آورده است!! و بر وجوب اقامه‌ی احکام حکومتی اسلام، پای فشرده است!!» یا مثلاً ایشان نخستین فقیه در تاریخ بوده است که با «دولت» به عنوان «نهاد» برخورد کرده و این تلقی، هیچ ریشه و سابقه‌ای در فقه و اسلام نداشته است!!

عظمت‌های امام، از جمله، همانا در درک جامع اسلام و درک صحیح اوضاع زمانه و عزم کافی برای ادای تکلیف و اخلاص و شجاعت و شعور سیاسی برتر آن فقیه بزرگ و مرجع شیعی بود و فضیلت‌های کم‌نظیر نظری و عملی و جامعیت‌ها و نیز توفیقات عالی الهی او نقش استثنایی در تاریخ شیعه و اسلام بلکه تاریخ سیاسی - دینی جهان ایفا نمود و در تقدیر تاریخی بشر، به خواست خدا دست برد، اما هرگز نباید تصور نمود که دیدگاه‌های امام(رض) ابداع شخصی ایشان بوده است و از ریشه‌های محکم اسلامی و شیعی و فقهی برخوردار نبوده است. عده‌ای به نبوغ امام و شایستگی‌های آن مرد الهی، اعتراف صوری می‌کنند تا مبنای نظری انقلاب و نظام و ایده‌های امام و تز «ولایت فقیه» را صرفاً تولید ذهن ایشان قلمداد نمایند و حساب انقلاب و نظام او را از حساب اسلام و فقه شیعی جدا کرده و به تدریج، آن را حادثه‌ای تاریخی و اجتماعی ایران، و حتی غیر اسلامی!! جلوه داده و آن را تحریف کنند. یعنی به شخص امام، احترام می‌کنند تا نهضت او و بلکه اسلام را تخریب کنند.

ملت ایران، برای همیشه مدیون امام خمینی(رض) است اما امام، همه‌ی عظمت‌های خود را از اسلام و منابع اصیل فقه و عرفان شیعی وام گرفت و بر خلاف سنت فقهی شیعه، کلمه‌ای نگفت و انقلاب خود را بر همان فقه سنتی جواهری و اجتهادی، مبتنی کرد و البته اجتهاد بزرگ امام، اصلاح روش‌های عقلایی چون جمهوریت، انتخابات، مجلس و... در ذیل ولایت فقیه و به کارگیری آن‌ها در جهت اجرای احکام اسلام و تأمین اهداف شریعت الهی بود. کاری که از صدر مشروطه و پیش از آن توسط برخی فقهای بزرگ شیعه، آغاز شده بود و امام عزیز، آن را در اوج و با دقت و صلابت خاصی اعمال فرمود بی‌آن‌که مبانی نظری خود و انقلاب را به

مفاهیم مادی و غربی بیالاید و در خلوص تفکر دینی، اندک مماشاتی بفرماید. امام، نه تنها به حقوق شرعی و فقهی مردم بلکه حتی روش‌های اجرایی و عقلایی که به نحوی بر مشارکت فعال مردم و حضور آنان در صحنه می‌افزود، اعتنا و اقبال فرمود و آن روش‌ها (هم‌چون انتخابات، پارلمان و جمهوریت و...) را با اصلاحاتی فراخور شرع اسلام و در راستای اهداف و احکام دینی، بازسازی نموده و جمهوریت را هم‌چون «شکلی» برای اجرای محتویات اسلامی در عصر حاضر، استخدام نمود.

تحت تأثیر همین اجتهاد صائب امام(رض) بود که فقهای شیعه، نظام‌های سیاسی - فقهی را در راستای جمع «اسلام‌گرایی» و «مردم‌گرایی» و احترام به آرای مردم در چارچوب محکومات شرعی، طراحی و پیشنهاد کردند که همه ملهم از امام(رض) و جمهوری اسلامی ایشان بود. بحث از «خلافت شرعی مردم تحت نظارت و رهبری مرجعیت» یا «دولت اسلامی منتخب مردم» یا «ولایت فقیه منتخب مردم» و...، همگی در راستای نهضت امام و تشکیل جمهوری اسلامی و برای تبیین «جمهوریت و نقش آرای عمومی» در ذیل احکام اسلام و تحت اشراف فقهاء در سال‌های پس از انقلاب مطرح شده است.

«نظریه‌ی سلبی»، محصول «نظریه‌ی ایجابی»

بسیاری از موضع‌گیری‌های سلبی فقهای شیعه در انکار مشروعیت رژیم‌های پادشاهی یا لائیک و... در طول تاریخ، مستند به مواضع ایجابی مشخص ایشان و مرزبندی دقیق شیعی در باب دولت‌های جائر و دولت عادل بود و اساساً نظریه‌ی ایجابی و سلبی، دو روی یک سکه‌اند و بدون

وجود معیارهای ایجابی مورد اتفاق نظر و واضح فقهی نمی‌توان موضع‌گیری سلبی و مبارزات فقه‌های شیعه را در طول تاریخ با حکومت‌هایی که مشروعیت خود را از ولایت و اشراف فقهاء نمی‌گرفتند، توجیه نمود. آنان بی‌شک مبادی واضح و ملاک‌های ایجابی خاصّ در این باب داشته‌اند. البته موضع ایجابی، لزوماً به مفهوم طراحی دقیق جزئیات اجرایی یک «حکومت مشروع» در هر دوره‌ای نبوده و لذا کم نبوده‌اند فقهایی که علی‌رغم چشم‌انداز روشنی از ایده‌های حکومتی و فقهی و علی‌رغم نظریه‌ی ایجابی شیعی در باب «دولت»، اما شکل سازمانی و عملیاتی جامع و دقیقی برای نحوه‌ی اعمال نظریات خویش نیندیشدند و شاید وجه آن، استبعاد امکان حاکمیت و فراهم نبودن زمینه‌ی اجرایی آن باشد و یکی از برجستگی‌های حضرت امام (رض) نیز ورود در برخی جزئیات و تلاش در جهت عملیاتی کردن فقه حکومتی بود و به فضل الهی به توفیقات بزرگ انجامید.

فقه‌های شیعه اجماع دارند که در زمان غیبت معصوم (ع)، حکومت غیر مأذون از ناحیه‌ی معصوم (ع)، حکومت طاغوت است و تبعیت از حکومت طاغوت، حرام است اما در عین حال، نه «حکومت» قابل تعطیل است و نه احکام اسلام نسخ شده است و هر مؤمنی و از جمله، فقهاء مکلفند که احکام اسلام (اعم از فردی و جمعی عبادی و سیاسی) را اجرا نموده و موانع را از سر راه بردارند. اگر اختلافی میان فقه‌های بزرگ بوده است در تشخیص سیاسی شرایط خارجی و تحلیل وضعیت و احساس تکلیف و نیز مسائل شخصی و تشخیصی افراد بوده است. هم‌چنین هیچ فقیهی نگفته است که شیوه‌های عقلایی تدبیر امور اجتماعی در حکومت اسلامی باید تعطیل شده و کنار گذارده شود و حکومت دینی، حکومت غیر عقلایی!! باشد؛ بلکه گفته‌اند کلیه‌ی شیوه‌های تجربی و عقلی منتج و مؤثر را باید در راه پیشبرد

اهداف و احکام اسلام استخدام کرد و در موارد ضروری، اصلاحاتی در آن به عمل آورد و همهمی این امور، در سایه‌ی ولایت اجتهادی فقیه (ولایت مطلقه‌ی فقیه)، صورت پذیر است.

«علم به احکام» و «عدالت»، شرط اجماعی در «حاکمیت»

نیز همهمی فقهاء گفته‌اند که معرفت به احکام شرع (که اولویت با معرفت اجتهادی است نه تقلیدی) و نیز عدالت و التزام به احکام و هم‌چنین توان مدیریت و شرایط عقلی و عقلایی، شرط حاکمیت است و حاکم، شخصا یا وصفا، باید مجاز از طرف شارع و منصوب به نیابت عام یا خاصی از ناحیه‌ی معصوم باشد و بنابراین، شارع در حضور مجتهدین عادل و دارای توان حاکمیت، به دیگران حق حاکمیت نداده و این نه به معنای حکومت صنفی یا استبداد فردی است و نه مستلزم تعطیل مشورت‌ها و کارشناسی‌های متخصصین امور و فنون و نه به معنی تصدی مستقیم و مباشرت اجتماعی فقیهان در کلیه‌ی ابعاد زندگی جمعی و معیشتی مردم.

همهمی فقهاء، ضوابط شرعی و عقلی خاصی برای سیاست دینی و حکومت دینی قائلند که در صورت تخلف از آنها، حاکمیت، فاقد مشروعیت خواهد شد

. با این حساب می‌توان از «نظریه‌ی ایجابی دولت» میان فقهای شیعه با دقت و قاطعیت سخن به میان آورد و همهمی ضوابط مذکور، در تمام قرون گذشته، حتی ۶ قرن نخست پس از غیبت و در دوران تقیه‌ی شدید فقهای شیعه، مورد توجه جامعه‌ی دینی و فقهاء بوده است گرچه همهمی فقهاء تفصیلا به بحث فقهی راجع به مسائل حکومتی نپرداخته و راجع به نحوه‌ی

اجرایی و ساختاری حاکمیت اسلامی بحث نکرده باشند. اما آنچه ملاک است، آن است که هر فقیهی که به اظهار نظر فقهی در ابواب حکومت پرداخته، تصدیق کرده است که در شریعت، افراد خاصی برای حاکمیت و نحوه‌ی خاصی برای حکومت، لحاظ شده‌اند بدین معنی که وظایف و اختیارات حکومت، تعیین شده است و مراد از «نحوه‌ی تعیین شده‌ی حکومت»، شکل سازمانی و جزئیات روشی در اجرای حاکمیت نیست.

و نیز اوصاف و صلاحیت‌های خاصی برای حاکمان، الزامی شده که جز افراد واجد این اوصاف و شرایط، دیگری حق حاکمیت ندارد و این حق، مشروط به آن اوصاف است. مراد از «تعیین افراد خاص»، نام بردن افراد یا صنفی خاص و موروثی کردن حاکمیت نیست، در حکومت اسلامی و در حکومت‌های غیر اسلامی، مراد از تعیین «نحوه»، همان تعیین وظایف و اختیارات در هرم حکومتی، و مراد از تعیین «افراد»، تعیین اوصاف و شرایط حاکمیت است و در این حد از تبیین، همه‌ی فقهای شیعه قائلند که چه اوصافی در حاکمان، الزامی است و کدام افراد، حق حکومت دارند و به چه نحوی باید اعمال حاکمیت کنند.

امور حسبیّه، «امر عمومی و مدنی»

چنانچه گفتیم، حناقل امور حسبیّه یعنی «اموری که شارع به ترک آنها راضی نیست» و مورد اعتناء و حساسیت اسلام است و دین درباره‌ی آنها احکام ایجابی یا سلبی قاطع دارد و در عین حال، احیاناً متولی خصوصی ندارد، مواردی چون سرپرستی افراد بی‌سرپرست چون یتام، سفها و مجانین یا اموال بی‌سرپرست و مجهول‌المالک یا وقفی و... بوده است. اما سعه‌ی

«امور حسبیّه»، در واقع، شامل کلیه وظایف حکومت‌ها و حوزه‌ی قدرت دولت می‌باشد و البته به حسب تغییر زمان و مکان و شرایط اجتماعی، تحولاتی در مصادیق «امور حسبیّه» پیدا می‌شود. چنانچه اموری در سده‌های پیشین، جزء امور حسبیّه بود که امروزه موضوعاً منتفی شده و اموری امروزه به این حوزه وارد شده است که شارع قطعاً راضی به ترک آنها نیست و مبتلابه نیازهای مهم عموم جامعه‌ی اسلامی است و موضوع احکام خاص شرعی نیز قرار است.

امور حسبیّه و ضرورت حکومت

امور حسبیّه، بالاصاله تحت ولایت فقیه و حکومت اسلامی است ولی اگر حکومت، نامشروع و غیراسلامی بر سر کار باشد و فقهاء در حاکمیت نباشند، نقش نوعی «دولت در دولت» را بازی می‌کند و فقهاء موظف به ولایت و تصدی یا اشراف بر حسن مدیریت آن امور در حدّ توان خود می‌باشند و در صورت فقدان یا کوتاهی آنان و تعدّ اعمال این ولایت، آنگاه سایر مسلمین، موظف به تکفل آن امورند که ابتدا «عدول مؤمنین» و در صورت فقدان ایشان، حتی فساق مؤمنین، حقّ دخالت و تولی و تصدی آن را خواهند داشت زیرا این امور به هیچ وجه نباید بر زمین مانده و ضایع گردند. پس اتفاقاً امور حسبیّه، دلیل قاطعی به نفع ضرورت وجود حکومت شرعی است.

شمول منطقی ولایت فقیه

تقریباً مسئله‌ای که نه مشمول «ولایت افتا»ی فقهاء، نه مشمول «ولایت قضا» و نه مشمول امور حسبیّه نباشد و به نحوی با مقوله‌ی حاکمیت و نظام

سیاسی مرتبط باشد، وجود ندارد مگر مدیریت ابزاری که به فنون و صنایع (نه فقه) مربوط است.

از سوی دیگر، همه‌ی جوامع بشری، قهرا و عملا به نحوی تحت ولایت والیان خویشند و اختلاف نظام اسلامی با نظام طاغوتی (دیکتاتوری یا لیبرالی) آن است که جامعه، تحت ولایت کدام والیان باشند؟! با این ملاحظات است که «ولایت فقیه» در افتای فراگیر، قضای فراگیر و امور حسبه با شمول بسیار وسیع، کاملا منطقی و قابل فهم است.

حقّ اولویّت و جواز تصرف، همان «ولایت» است

اگر فقیهی، به جای «ولایت»، (در امور حسبه یا غیر آن) تعبیر به «جواز تصرف» کرده است، این اختلاف تعبیر، تقریبا ثمره‌ی عملیه و نتیجه‌ی خارجی زیادی ندارد، زیرا «ولایت» نیز در تفکر شیعی و الاهی، به مفهوم «مالکیت طلق شخصی» یا سلطنت مطلقه نیست، بلکه به معنای «حقّ تصرف و حکمرانی» است و این «حقّ»، مشروط و منوط به رعایت غبطه و مصلحت «مولی علیهم» و التزام به احکام شرع است و طبیعی است که این «ولایت»، نوعی «مسئولیت» - و نه امتیاز شخصی و مادی - است و در دنیا و آخرت، قابل بازخواست است و از آن‌جا که امور حسبه و نیازهای عمومی و مطلوبات شارع و ضرورت وجود «حکومت» و وجوب اسلامی بودن این حکومت و... هیچ‌یک مخصوص به زمان معصوم(ع) نیست و همواره در جریان است، «ولایت» به معنای فوق‌الذکر، منحصر به صدر اسلام و ۲/۵ قرن حضور معصوم(ع) نیست گرچه باید همواره، مأذون از ناحیه‌ی ایشان و ملتزم به احکام و سیره ایشان باشد.

تحریر عبارات آیت‌الله خویی و...

به فقیهانی چون آخوند خراسانی، سید محسن حکیم، سید احمد خوانساری و ابوالقاسم خویی (رحمة... علیهم اجمعین) نمی‌توان و نباید نسبت داد که برای فقیه، هیچ‌گونه ولایتی حتی در امور حسبیه، قائل نیستند. این نسبت را جاهلان داده‌اند زیرا همه‌ی این آقایان «ولایت افتا» و «ولایت قضا» را با همه‌ی گستره‌ی شرعی آن در سیاست، اقتصاد و حقوق، برای فقهاء صریحاً قائل بودند و حق تصرف یا ولایت در امور حسبیه را نیز، در درجه‌ی اول و به نحو یقینی برای فقیهان عادل واجد شرایط، تثبیت کرده‌اند و حتی محتاط‌ترین تعابیر که از کسی چون مرحوم آقای خویی است، هرگز فقیه را در این حوزه‌های وسیع، ممنوع التصرف ندانسته است، بلکه در باب حکومت سیاسی فقهاء، احیاناً در نحوه‌ی دلالت فلان روایت یا مقبوله یا...، نظر داشته و معذک همو در جایی، دلیل عقلی به نفع این ولایات، اقامه نموده و از آن مهم‌تر این که شخص آیت‌الله خویی، در زمان حیات خویش، وارد حوزه‌ی مبارزات سیاسی شده و تشکیل دولت خود مختار در منطقه‌ی شیعه‌نشین عراق و رهبری شورای انقلاب اسلامی علیه صدام را بر عهده گرفت و به عنوان یک مجتهد و مرجع تقلید، به خود این حق شرعی را داد (بلکه خود را شرعاً موظف دید) که در مسئله‌ی ولایت سیاسی و حکومت، مستقیماً دخالت کند. مجاهدات آخوند خراسانی در قیام مشروطیت و مبارزه با روس‌ها و انگلیسی‌ها و استبداد محمدعلی شاه و حتی اعلام جهاد و تمهید هجرت جهادی برای تغییر رژیم حاکم در تهران و نیز تلاش‌های وسیع سیاسی و انقلابی ناظر به مسئله‌ی حکومت که از سوی آیت‌الله حکیم در

عراق صورت گرفت، مؤید دیگری بر نظرات فقهی آنان در امر سیاست و حکومت و ولایت و امارت بود.

مرحوم آقای خوبی که در امور حسبیّه، تفاوت میان تعبیر «ولایت» و «حق تصرف» را طرح می‌کند، این تفاوت را مآلاً در امور جزئی چون انعزال یا عدم انعزال کارگزاران و وکلای فقیه پس از موت فقیه، نام می‌برد که می‌دانیم حتی بنا بر «ولایت» نیز پس از مرگ فقیه پیشین، فقیه پسین است که باید اعمال ولایت کند و عملاً بدون امضای او، کارگزاران پیشین، مشروعیت نداشته و حق اعمال ولایت بر خلاف نظر «ولی حاضر» را ندارند و ابقای ایشان، در واقع، نوعی امضا و در حکم نصب و توکیل جدید است. آنچه مسلم است، چه تعبیر به «ولایت» در امور حسبیّه کنیم و چه تعبیر به «جواز تصرف»، در هر حال، این حق و وظیفه با وجود فقیهان عادل و بسط ید آنان، هرگز به دیگران نمی‌رسد و در حوزه‌ی حقوق یا ولایت «فقیه عادل» است.

پس فارغ از مناقشات لفظی، به مسئله‌ی اصلی باز گردیم که آیا امور حسبیّه، امروزه شامل بسیاری امور عمومی و مدیریت‌های اجتماعی نیست؟ و آیا تداخل و گاه انطباق میان این امور با امور دولتی نمی‌افتد؟! هم‌چنین شاگردان برجسته‌ی آیت... خوبی چون آقایان محمدهادی معرفت و میرزا جواد تبریزی و سید عبدالاعلی سبزواری و... در تقریر نظریات استاد، از طریق ارتکاز متشرعه یا دلیل عقلی یا ... به «ولایت سیاسی» و حکومت «فقیه» استدلال کرده‌اند، گرچه در دلالت یا سند مقبوله‌ی ابن حنظله یا صحیح‌ی ابی‌خدیجه یا ... بحث فقهی رایج، صورت گرفته باشد و در هر صورت، این «جواز تصرف»، چیزی کمتر از «ولایت» نیست. پس در هر حال، حتی «نظریه‌ی حسبه» نیز همه‌ی بنیان‌های اصلی یک «نظریه‌ی

دولت» را واجد است و مبنایی از مبانی نظری برای توجیه حقوقی - فلسفی «حکومت اسلامی» را می‌سازد و یک نظریه‌ی اثباتی تمام عیار است چون قائلین به «ولایت حسبه»، شرع اسلام را در امور عمومی و سیاسی، ساکت نیافته‌اند و نمی‌توانند چنین بیابند، نه هیچ‌یک از طرفداران «ولایت فقیه» مدعی بوده‌اند که فقیه، باید مباشر اجرایی کلیه‌ی مدیریت‌های فنی و... شود و حکومت اسلامی «به منزله‌ی ترک تدابیر عقلایی و عادی است!!» و نه هیچ‌یک از فقهای قائل به «ولایت حسبه»، از حیث نظری، طرفدار به اصطلاح «دین حداقلی» یا «دین سکولار» یا «دین غیر سیاسی» بوده و «حکومت‌های غیر دینی و غیر شرعی» را تأیید و توجیه کرده‌اند؛ هرگز، حتی یک نمونه وجود ندارد.

پرسش‌های حقوق سیاسی، پاسخ فقهی می‌طلبند

برخی مقاله‌نویسان، فرموده‌اند که آن «نظریه‌ی دولت» را ایجابی!! و استاندارد می‌دانند که آنچه ایشان مایلند در آن گنجانده شده باشد و اتفاقاً بخشی از آن مضامین که آقایان به دنبال آن یا مدعی آنند، در هیچ نظریه‌ی سیاسی در باب «دولت و قدرت» در شرق و غرب نیز نیامده است و ضرورتی هم نداشته که بیاید. مع‌ذک کلیه‌ی پرسش‌های این آقایان در قلمروی «حقوق سیاسی»، پاسخ کاملاً فقهی دارد. به علاوه که اگر برای تحقق یک «نظریه‌ی دولت»، احتیاج به پاسخ دقیق و شفاف به ابهامات کذایی بوده است، پس چگونه، مثلاً چندین و چند نظریه‌ی دولت از فقهای شیعه، کشف کرده‌اند!! حال آن‌که تقریباً هیچ‌یک از فقهای عظام مشارالیه، به طور شفاف به همه‌ی مجهولات مقاله‌نویسان مزبور و پیش‌گفته، تصریح نکرده‌اند؟

(مواردی چون قلمروی سرزمین، ملت تحت فرمان، محدوده‌ی قدرت، نحوه‌ی ارتباطات بین‌المللی و...) مع‌ذکب برای آن که روشن باشد فقهای شیعه در برابر پرسش‌های «فقه سیاسی»، خلع سلاح نیستند، می‌توان به اجمال به موارد مزبور، اشاره نمود:

قلمروی «سرزمین»: تقسیم‌بندی سرزمین و تعیین مرزهای جغرافیایی بین‌الملل به شکل کنونی، پدیده‌ای مستحدث و محصول پیدایش نظام سرمایه‌داری و ناسیونالیسم و سپس سلطه‌های استعماری غرب در سطح جهان است. کشورهای اسلامی، به ویژه از نیمه‌ی قرن ۱۹ میلادی به بعد، میان ارتش‌های رقیب و متجاوز استعمارگر یعنی انگلیس، روس، فرانسه، هلند، پرتغال، اسپانیا، بلژیک و سپس آلمان و آمریکا، تکه‌تکه و تقسیم شدند و عملاً سرزمین‌های اسلامی تبدیل به ده‌ها کشور کوچک و ضعیف و معمولاً دچار مناقشات مرزی، نژادی و اقتصادی علیه یکدیگر گشتند که هریک، وابسته یا تحت‌الحمایه‌ی یکی از قدرت‌های غربی بود. اما امروزه، تقسیم‌بندی‌ها (به هر علت که به وجود آمده باشند)، اعتبار قانونی و بین‌المللی یافته است و به راحتی نمی‌توان آنها را نادیده گرفت زیرا در حقوق سیاسی و... تأثیر مهمی گذارده است. فقیهان معاصر شیعه، با این مسئله و پدیده‌ی ناسیونالیسم، به عنوان یک واقعیت جدی و غیر قابل کتمان، مواجه بودند، چنان‌چه در صدر اسلام نیز، نوع دیگری از تقسیم‌بندی قلمروهای حکومتی، همچون تقسیم قبیله‌ای و نژادی، وجود داشت و پیامبر اکرم(ص) در چنان شرایطی رسالت خویش را آغاز کرد.

درمواجهه با مسئله‌ی مرزهای ملی و پدیده‌ی «ملت - دولت» دو نکته مفروض است. اول آن که در تفکر اسلامی، تقسیم ملیت‌ها و نژادها آن هم بر اساس اهداف و منافع قدرت‌های سیاسی نامشروع و قراردادهای استعماری

آنان به ویژه که به تعصبات، کینه‌توزی‌ها، جنگ‌ها و تکالِب‌ها و ... دامن‌زده و میان انسان و انسان، جدایی افکند و حب و بغض‌های حیوانی و خود مدارانه، نژاد پرستی، خاک‌پرستی، بت‌پرستی و سایر توهّمات و خرافات را باعث شود و ملاک تولی و تبری را از محور «ارزش‌های انسانی» و «حکام الاهی»، به محور خاک و ملیت و قبیله و... منتقل سازد، کمترین ارزش فلسفی و حقوقی اصیل نداشته و نمی‌تواند مانع اجرای احکام خدا (در صورت امکان) گردد.

تعصبات ناسیونالیستی، بازسازی همان خرافات نژاد پرستانه و تعصبات قبیله‌ای گذشته‌ها است و بنابراین حریم شرعی و حرمت عقلی ندارد. دوم آن‌که همین اعتبارات، گرچه با ملاک‌های غیر قابل دفاع حقوقی به وجود آمده باشد، ولی اینک واقعی و جدی و منشأ آثار مهمی است و تقسیم قلمروهای سیاسی، در تاریخ بشر، همواره وجود داشته و خواهد داشت بنابراین باید تکلیف خود را به عنوان حکومت و جامعه‌ی دینی، با چنین تقسیمات جهانی معلوم کرد تا دایره‌ی تنفیذ احکام و مداخلات بین‌المللی «حکومت اسلامی» روشن شود. به نظر می‌رسد پذیرش تقسیمات این‌چنینی از باب «عناوین ثانویه‌ی» فقهی، قابل توجیه است و دایره‌ی تکالیف حکومت شرعی نیز، قهراً محدود به دایره‌ی امکانات و مقدورات آن حکومت است و به طور قهری، مرزهایی بر حاکمیت اسلامی، تحمیل می‌گردد.

ملّت: تکلیف «ملت» نیز در بند پیشین روشن شد. آنچه بالا‌صالحه، مدّ نظر اسلام است «جامعه‌ی عقیدتی مسلمین» با قطع نظر از زبان و نژاد و ملیت است که اصطلاحاً «امت اسلام» نامیده می‌شود و بسیار شامل‌تر و انسانی‌تر از «ملت» به مفهوم سیاسی کنونی است.

اما البته تنفیذ احکام حاکم مسلمین در یک سرزمین برای سرزمین‌های دیگر اسلامی، صور گوناگون فقهی دارد که باید یک به یک بررسی شوند. آنچه مسلم است، کلیه‌ی ساکنان سرزمین خاص (ایران)، تحت امر ولی فقیه می‌باشند و مسلمین سایر ملل نیز، اگر حکومت‌های نامشروع و جائز بر ایشان مسلط باشند، در حد امکان و در مسائلی عمومی که به ایشان مربوط شود، در صورتی که حکومت مذکور را واقعا دینی و مشروع بدانند، باید به فرامین آن حکومت اسلامی، گردن گذارند (مثلاً در مورد تبلیغات اسلامی در سرزمین خود یا احیاناً حضور در جبهه‌ها و...) زیرا «انتخابات» تا آنجا که به «کشف فرد صالح برای رهبری» مربوط می‌شود، «طریقت» دارد (اگرچه از حیث وظیفه‌ی عملی خود متشرعین، موضوعیت دارد).

بدین لحاظ، تعبیر «ولی امر مسلمین جهان» تعبیر غلطی نیست گرچه کاربرد آن احتیاج به ذکر تبصره‌هایی در باب جزئیات حقوقی آن دارد.

توزیع قدرت: «قدرت» در حکومت اسلامی، امانتی الاهی و مشروط و توأم با «مسئولیت» است و «اختیارات حکومتی»، دائر مدار «شخصیت حقوقی» و صلاحیت‌های افراد ذی‌قدرت بوده و معادل با میزان «تکالیف حکومت» است. مسئول اصلی نظام، «ولی فقیه» می‌باشد. قوای حکومتی، تحت اشراف او باید به مسئولیت‌های مشخص خود در حوزه‌ی مربوطه عمل کنند. در رأس هرم قدرت، هرکسی را نمی‌توان نشانند زیرا حقوق شرعی مردم و حدود الاهی، مقدس و واجب‌الرعايه و محترم است و هیچ‌کس حق حاکمیت بر مردم و دخالت در سرنوشت آنان را بدون اذن الاهی و رعایت مصالح حقیقی دنیوی و اخروی انسان‌ها را ندارد. هیچ‌کس بر انسان‌ها ولایت و حق امر و نهی و دخالت و تصرف در جان و مال و آبرو و وقت و سایر متعلقات مردم را ندارد مگر بدان ترتیب که خداوند اجازه داده و تعیین

فرماید. «علم» (تفصیلی و اجتهادی) به معارف و احکام الاهی و «التزام عملی» به ارزش‌ها و احکام الاهی و «توان مدیریت»، شروط لازم برای حاکمیت بر جامعه‌ی بشری در چارچوب ضوابط اسلامی است و این همان شرط «فقاہت»، «عدالت» و «توان عقلایی در اداره‌ی جامعه» است که در نظام «ولایت فقیه» باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

محدوده‌ی قدرت: «قدرت» در اسلام (اعم از سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و قضایی)، کاملاً مشروطه (مشروط به رعایت حقوق و حدود شرعی و مصالح مردم) است و حکومت اسلامی، نه حکومت مطلقه‌ی فردی و استبدادی بلکه حکومتی قانونمند، مشروط و در راستای مصالح و غبطه‌ی جامعه‌ی دینی و محدود به ضوابط، ارزش‌ها و غایات اسلامی است. «ولایت مطلقه‌ی فقیه» نیز مفهومی کاملاً مغایر با «حکومت مطلقه‌ی فردی» دارد و آن «مطلقه» در مقامی غیر از این «مطلقه» و اساساً به مفهوم دیگری است زیرا امام که از ولایت مطلقه‌ی فقیه، سخن گفت، خود، نظام ولایت فقیه را صریحاً حکومتی مشروطه نامید با این تفاوت که مشروط به شروط و ضوابط اسلامی است نه شروط لائیک.

ولایت مطلقه، به مفهوم اختیارات اجتهادی حاکم اسلامی و امکان مانور مدیریتی در اولویت‌بندی سیاست‌ها و قوانین در مقام اجرا و براساس مصالح اجتماعی و مشورت با کارشناسان است و هیچ شباهتی به استبداد ندارد.

نظارت بر قدرت سیاسی: حکومت اسلامی، مهار گسیخته و بری از نظارت نیست و حاکمان، مسئول‌اند. شریعت اسلام، حکومت را مسئول می‌داند که به حقوق مردم، بی هیچ مماشات، تن داده و برای مردم، توضیح دهند و به مردم نیز حق داده (و بلکه بر آنان واجب کرده) که بر حاکمان و نحوه‌ی انجام وظیفه‌ی ایشان در باب بیت‌المال و حقوق مردم و حدود الاهی، نظارت

فعال کنند و حقّ سؤال، انتقاد، و پیشنهاد، اعتراض، امر به معروف و نهی از منکر داده است و در صورت فساد حکومت، حتی حقّ براندازی به مردم داده شده است. اما علاوه بر نظارت عمومی آحاد مردم به ویژه نخبگان و کارشناسان مردمی، نوعی نظارت سازماندهی شده، قانونی و نهادینه را نیز لحاظ نموده است که توسط خبرگان و علمای مورد اعتماد ملت، و منتخب آنان، نسبت به رهبری و حاکمیت اعمال می‌شود.

نحوه‌ی جایگزینی «قدرت»: حقّ نظارت و نقد، بدون حقّ استیضاح و عزل و...، معنای محصل و اثر قانونی چندانی ندارد. شارع مقدس، در صورت فساد و طغیان حکومت و تخلف آن از موازین شرع، پس از طی مراتب «نهی از منکر»، به مؤمنین، حقّ داده است که حاکم را تعویض و عزل کنند و این حقّ (بلکه وظیفه‌ی شرعی) برای همه‌ی مؤمنین و به ویژه علما و فقهاء ثابت است زیرا آن‌چه محترم است، رعایت ملاکات و ضوابط اسلامی و تأمین عدالت و حقوق شرعی مردم است نه حاکمیت زید یا عمرو. به عبارت دیگر، حاکمیت افراد، طریقت دارد نه موضوعیت. و البته به همین علت، رعایت اوصاف و شرایط خاصّ الهی در «حاکم» و «حاکمیت» ضروری است. اما نحوه‌ی جایگزینی قدرت سیاسی، باید تابع قانون باشد تا هرج و مرج نشود.

منشأ مشروعیت: انتصابی - انتخابی: «مشروعیت»، «اعتبار»، «حجیت»، «قانونیت»، «حقّ حاکمیت» و جواز تصرف در زندگی مردم و...، گرچه عنوان‌هایی حقوقی‌اند اما ریشه‌های فلسفی و مکتبی آن باید معلوم گردد. بدون طرح جزء به جزء مبانی انسان‌شناختی و جهان‌بینی و توافق بر سر آن‌ها، نمی‌توان حقوق و وظایف سیاسی حاکمیت و مردم را معلوم کرده و تکلیف «مشروعیت» را معین نمود. در پاسخ این سؤال که چه کسی «حقّ

حاکمیت بر مردم» را در جامعه‌ی اسلامی دارد؟ بی‌شک، قدر متیقن آن، کسی است که خداوند، «به نام» (در عصر حضور) و یا به «وصف و شرط» (در عصر غیبت) به وی اجازه داده است و این اوصاف در فقه شیعی کاملاً مشخص است و شامل صلاحیت‌های فقهی و علمی و نیز اخلاقی و عملی و هم‌چنین عقلی و مدیریتی است و با حضور فرد «اصلح»، افراد دیگر، حق حاکمیت نخواهند داشت مگر آن‌که عناوین ثانوی، اقتضا کند و نمایندگان مؤمنین و مردم که خبره‌ی فقاقت و سیاست باید باشند، برای مردم و به جای ایشان و به نمایندگی آنان، به قصد «انتخاب فرد اصلح» جستجو و تحقیق می‌کنند و این انتخاب، چون ایدئولوژیک و مضبوط (نه لائیک و بی‌اصول) است، مآلاً نوعی «کشف» است و البته در دوران، بین افرادی که در مظان «صلاحیت» هستند، در صورت عدم احراز «صلاحیت فرد خاص» (به عنوان اولی یا ثانوی)، مرجحات دیگری چون مقبولیت و محبوبیت مردمی و... نیز به میان می‌آید و در هر صورت، ملاک‌های اصلی «صلاحیت» نباید قربانی «بعد کمی» مشارکت عمومی شود و همه‌ی فقهاء اجماع دارند که اتفاق عمومی آرای مردمی بر فرد فاقد شرایط شرعی، برای فرد مزبور، «حق حاکمیت» و «مشروعیت» ایجاد نمی‌کند. و اما در چارچوب ضوابط اسلامی و پس از رعایت شرایط و صلاحیت‌های شرعی و عقلی، یعنی در منطقه‌الفراغ شرعی و دایره‌ی مباحات، می‌توان آرای عمومی را مرجح شرعی دانست؟! یقیناً در صورتی که دخالت و تأثیر مثبت در اجرای احکام شرعی داشته باشد، چنین است به ویژه که از طرفی، تا مردم احراز وظیفه‌ی شرعی نکنند و فردی را واجد شرایط شرعی و عقلی برای حاکمیت ندانند و او را «اصلح» تشخیص ندهند، وظیفه‌ی «اطاعت» از او را ندارند و لازم نیست با او بیعت کنند و تا مردم و خبرگانشان، فقیه‌ی را اصلح

ندانسته و با وی بیعت نکنند، برای فقیه مزبور، حتی اگر در واقع و نفس الامر، «اصلح» باشد، نه امکان حاکمیت و نه چنین تکلیفی (پذیرش ولایت) پیش نمی‌آید. بنابراین، «انتخاب» در طول «انتصاب»، جریان خواهد داشت و حاکمیت در عصر غیبت، «انتصابی - انتخابی» است. به عبارت دیگر، از حیث اصل «مشروعیت» و شرایط و حدود و ضوابط حاکمیت و اوصاف فردی، «لاهی و انتصابی» است و از حیث «کشف مصداق اصلح»، «انتخابی» است اما این انتخاب عمومی (که توسط خبرگان نماینده‌ی مردم مثلاً اعمال می‌گردد)، البته انتخابی الاهی و حقی شرعی است و چون مضبوط به ضوابط اسلامی و به دنبال انتخاب فرد «اصلح» است، این انتخاب، عملاً نوعی کشف است و «کشف» و «انتخاب»، اینجا تعارضی با یکدیگر ندارند. پس شرایط الاهی و انتخاب مردمی، هر دو، منشا شرعی دارند ولی هریک در جایگاه خود و با کارکرد خاص خود.

زمان‌بندی «زمانمداری»: زمانمداری و ولایت و اصولاً هر مسئولیتی، دایره مدار «صلاحیت»ها است و تابع مرور زمان و حرکت عقربه‌ی ساعت نیست. حاکم، به محض زوال صلاحیت‌هایش، حق حاکمیت را شرعاً از کف می‌دهد و زمان‌مندی، اگر فایده‌ای داشته باشد، همانا تضمین صلاحیت حاکمان است و این فایده به طریق اولی از طریق «موازن مشروعیت» در فقه شیعه نهفته است به ویژه که نظارت دایمی بر حاکمان، به دقت و قاطعیت باید استمرار یابد.

زمان‌بندی «ولایت»، البته مانع شرعی ندارد به شرط آن‌که مزاحمتی با ملاک‌های شرعی نداشته باشد و به ویژه به حذف افراد ذی صلاح و گماشتن افراد فاقد صلاحیت نینجامد و اعانت بر اجرای عدالت اسلامی باشد.

شکل حکومت: شکل و فرم حاکمیت، بر دو نوع است. بخشی از آن، ملازم با مضامین حکومتی اسلام و شرایط فقهی «مشروعیت» است که باید در هر نظام اسلامی، لحاظ و تضمین شود. (مثل آن که اگر وجود فقیه عادل در رأس سیاست‌گذاری‌های نظام با ضمانت اجرایی را نوعی فرم و شکل بدانیم یا ...)

اما اگر مراد از «شکل» و «فرم»، صرفاً شیوه‌های اجرایی و عقلایی باشند که در نظام اسلامی نیز قابل درج و استعمال است، «شکل حکومت»، تابع مقتضیات عصر یعنی اجتهادی و متغیر است و باید زیر نظر ولی فقیه، از همه‌ی دستاوردهای عقلی و تجربی بشری، بهره برد و «ولایت مطلقه» یا احکام حکومتی، از جمله، مقتضی چنین مانورها و اجتهادها است و یکی از فواید ولایت «مجتهد عادل» در رأس حاکمیت نیز، همین است که حکومت، قادر به چنین تحولات و اجتهادهای مشروعی در مسیر اجرای کامل‌تر، وسیع‌تر و سریع‌تر اهداف اسلام و تأمین حقوق مردم باشد. مراد از اسلامی بودن «حکومت» - که امری مدرج و واقعیتی نسبی است - آن است که حکومت در صدد نشر معارف و ارزش‌های اسلام و اجرای عدالت و احکام اسلام و تأمین حقوق شرعی مردم باشد و در این مسیر، از همه‌ی شیوه‌های عقلایی، عملی و تجربه‌های مباح بشری بهره برده شود.

نحوه‌ی رقابت سیاسی در حکومت: قدرت و منصب سیاسی، در اسلام، نه غنیمت، بلکه «مسئولیت» (دنیوی و اخروی) است. مفهوم «رقابت»، نباید ماهیت «تکالب» بیابد بلکه باید نوعی سبقت به سوی خیرات، امر به معروف و نهی از منکر، تعاون بر خیر، تربیت نیرو، آگاهی بخشی انتقاد و ... در صدد اصلاح و ارتقای حاکمیت و جامعه باشد. رقابت احزاب و گروه‌ها و جناح‌ها، باید در راستای مثبت (نه منفی)، سازماندهی، تحریک و هدایت

گردد و در این راستا و در چارچوب قانون اسلامی و تحت نظارت رهبری، و برای تأمین حقوق مردم و مصالح جامعه، این رقابت مثبت و سالم، بسیار مفید و بلکه لازم است.

آزادی‌ها و حقوق مردم: برای یک جامعه‌ی دینی، آنچه مرز آزادی‌های مجاز از غیرمجاز و «حقوق بشر» از «حدود بشر» است، «محکّمات شریعت اسلام» می‌باشد، در باب تشابهات نیز، قانون و تشخیص متصدیان قانونی نظام اسلامی، ملاک عمل اجتماعی خواهد بود و البته اختیارات خاصّ حکومت شرعی و رهبری که در قالب «احکام حکومتی و ولایی» و قوانین خاص، عرضه می‌شود، براساس مصالح اجتماعی موقت، لازم‌الاجرا است.

حقوق و آزادی‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که اسلام و قانون، برای مردم به رسمیت شناخته، قداست دینی داشته و تحت‌الحماهی شارع مقدس است و حکومتی‌ها (و هیچ صاحب قدرت دیگری)، حقّ دست‌اندازی به حقوق شهروندان و سلب آزادی‌های قانونی مردم را ندارد و به ویژه حقّ انتقاد سیاسی از حکومت، حقّ محترم و لازم‌الرعایای است. حکومت نباید مانع مشارکت‌های مشروع مردم و مزاحم حریم خصوصی انسان‌ها و امنیت و آبرو و جان و مال و حقوق سیاسی و اقتصادی و اجتماعی آنان شود.

«حکم الاهی» و «حقوق مردم»، در تخالف با یکدیگر نیستند بلکه معیار حقوق و وظایف مردم و نیز حکومت، هر دو، همانا «شریعت الاهی» (و عقل و تجربه در این چارچوب) است و «تکلیف و حقّ»، در اسلام، معادل و مقارن و بلکه ملازم با یکدیگرند و هر جا حقّی هست، تکلیفی است و تکلیف بدون حقوق نیز، منتفی است.

جایگاه قانون اساسی: قانون اساسی، چیزی فراتر از قوانین شریعت یا مغایر با آن نمی‌تواند باشد و این در خود قانون نیز تصریح شده است ولی باید دانست که قانون اساسی شامل دو دسته قوانین است. دسته‌ی نخست که لایتغیر و غیر قابل نسخ و تغییر بوده و از محکومات اسلام و نظام سیاسی جمهوری اسلامی است، مطلقاً قابل نقض در حکومتی اسلامی نخواهد بود. (مثل اصل ولایت فقیه و...)

دسته‌ی دوم، شامل فرم نظام و شکل حکومتی و شیوه‌ی مهندسی اجرایی نظام (مثل نوع رابطه‌ی قوا با یکدیگر و سازمان هر یک از قوا و سنوات مسئولیت‌ها و تعداد انتخابات و...) است که چون در قانون نظام اسلامی به عنوان احکام حکومتی، به امضای ولایت فقیه رسیده، به عنوان قراردادی لازم‌الاجرا، شرعاً لازم‌الاتباع است. اما گرچه راه برای تغییر و تکامل و اصلاح آن‌ها، شرعاً، عقلاً و قانوناً باز است ولی البته مکانیزم این تغییر، در خود قانون پیش‌بینی شده و خارج از روال قانونی، قابل تغییر نخواهد بود. (به عنوان اولی از باب «وفای به عقد و عهد» و به عناوین ثانوی چون رفع ضرر و حرج و اخلال نظام)

البته برخی اختیارات خاص رهبری که لازمه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه است، حساب دیگری دارد و فرا قانونی بودن آن نیز خود قانونی است زیرا در خود قانون اساسی، تصریح و پیش‌بینی شده است؛ پس در هر صورت، قانون اساسی، بر حاکمان اسلامی، لازم‌الاجرا است.

مشروعیت

یک «نظریه‌ی حقوقی دولت» اگر از حیث منبع «مشروعیت»، قدرت دولت و حق حاکمیت آن را به شریعت الاهی، مشروط و وابسته بداند و به

حاکمیت دینی و اسلامی تن دهد، بی‌شک نمی‌تواند اصول ذیل را نادیده گرفته یا انکار کند:

«قرارداد»، دینی یا غیر دینی؟!

هرگونه قرارداد و وکالتی باید در چارچوب احکام دین و در امتداد ولایت دینی باشد و هرگونه انتخابی از ناحیه‌ی مردم در راستای نصب و تشریح و ضوابط الهی و در منطقه‌ی جواز شرعی باشد. حوزه‌ی اختیارات دولت در چارچوب ضوابط و اهداف شریعت، مطلقه بوده و رهبر جامعه‌ی اسلامی، «فقیه کاردان» باشد و تنها در صورت عدم دسترسی به «مجتهد عادل مدیر و مدبر و کاردان» است که می‌توان به غیر فقیه (عدول مؤمنین) تنزل کرد و او نیز که مقلد است باید تحت نظر فقیهی (گرچه غیر کاردان) و با رجوع به وی، تصمیم‌گیری کلان و سیاست‌گذاری کند و این بدان علت است که هدف از تشکیل حکومت اسلامی، اجرای ضوابط و احکام و ارزش‌های اسلامی است که با ولایت «مجتهد»، قابل وصول‌تر از غیر مجتهد است. مضافاً آن‌که ادله‌ی ولایت، در مورد فقیه و دین‌شناس رسیده است نه سایرین.

«اسلامیت» حکومت، تنها به اسلامی بودن قوانین نیست تا با صرف نظارت فقهاء بر تقنین، حاصل شود بلکه دستگاه قضایی و اجرایی و نیز نوع رابطه‌ی بین قوا و وضعیت فرهنگی-آموزشی کشور، همه و همه در اسلامی شدن یک کشور و نظام سیاسی-اجتماعی آن دخالت دارد و این ضمانت‌ها جز با ولایت فقیه، حاصل‌شدنی نخواهد بود و چگونگی تدبیر حکومت و اهداف آن، اهمیت بسیاری در تضمین دینی بودن حکومت دارد.

نقش عنصر مردمی در مشروعیت حکومت فقیه

خداوند، حقّ حاکمیت را به کسانی داده که بیش از دیگران بتوانند احکام و اهداف دین، حقوق شرعی مردم و حدود الاهی را در جامعه اجرا کنند و آنان، نه فرد و نه صنف و طبقه‌ی خاص، بلکه صاحبان اوصاف علمی و عملی ویژه‌اند که عبارت باشد از آگاهی تفصیلی و اجتهادی از آن ضوابط و احکام و اهداف، و قدرت اعمال آنها.

و این همان است که «فقیه عادل کاردان» در عصر غیبت نامیده می‌شود.

اما از سوی دیگر و تا آنجا که به مردم مربوط می‌شود، امت اسلامی، حقّ تعیین سرنوشت خود در چارچوب اهداف و احکام دین را دارند و برای ساختن چنین سرنوشتی بر آنان واجب است که حاکمانی صالح و عالم یافته و آنان را برگزینند و با ایشان، بیعت کنند و بنابراین، رأی و تشخیص مردم در چارچوب اهداف و تعالیم شرع، جهت احقاق حقوق و اجرای عدالت و احکام اسلامی، ارزش و دخالت دارد زیرا تا مردم و مؤمنین، کسی را واجد صلاحیت تشخیص ندهند، وظیفه (و حتی حقّ) ندارند که با او بیعت و از وی اطاعت کنند و آن فقیه نیز تا با وی بیعت نشود و از سوی مردم و خبرگان منتخب و مورد اعتماد مردم، «دارای صلاحیت»، تشخیص داده نشود، بر وی واجب نیست که اعمال حاکمیت کند بلکه به دلایلی (و از جمله به عناوین ثانوی)، بر وی جایز هم نیست!! حتی اگر ممکن باشد (که معمولاً ممکن هم نیست).

پس علاوه بر مقبولیت و مقدوریت، حتی مشروعیت و حقّ حاکمیت نیز با عنصر مردمی مرتبط است یعنی امت اسلامی از طریق خبرگان و اهل

علم، باید فرد ذیصلاح را که واجد شرایط مهم‌تر و بیشتری در خصوص حاکمیت اسلامی است و قادرتر از بقیه در تأمین حقوق مردم است، شناسایی کرده و برگزینند و با او بیعت نمایند و بدون تحقق این «شناخت و تشخیص» و این «ترجیح و انتخاب» مردم شرعاً موظف به بیعت و اطاعت از فقیه خاصی نیستند و بنابراین نه امکان عقلی و نه حجت شرعی برای حاکمیت فقیهی خاص از میان فقیهان، پدید نمی‌آید و همه‌ی فقهای واجد شرایط، در عرض یکدیگر خواهند ماند و حق حاکمیت منجزی پدید نخواهد آمد. تنها پس از احراز صلاحیت فقیهی از فقهای عادل واجد شرایط و تشخیص فرد اصلح، بر مردم واجب می‌شود که با وی بیعت و از او اطاعت کنند و بنابراین، چون شرط «وجود ناصر» و «حضور حاضر»، حاصل شده و امکان اعمال حاکمیت برای فقیهی خاص، تعیین یافته، او نیز شرعاً موظف به پذیرش حاکمیت می‌گردد و در این صورت، حکومت او مشروع و نیز ممکن خواهد بود و در غیر این صورت، او مکلف به حکومت کردن نیست و دست کم به عناوین ثانوی شرعی، باید با فقیه عادل دیگری که به حاکمیت می‌رسد، در مسیر اعمال حاکمیت شرعی، همکاری نماید.

انتخاب، همان «کشف» است

پس مردم، به عنوان مکلفین و نیز صاحبان حقوق شرعی، یک طرف قضیه‌ی «حاکمیت» را تشکیل می‌دهند و فقیه واجد شرایط شرعی، طرف دیگر قضیه است. هر کدام، وظیفه‌ای علی‌حده دارند. بر فقیه مزبور، در صورت صالح دیدن خویش و احساس تکلیف، واجب است که در یک نظام قانونی شرعی، خود را عرضه (نه تحمیل) کند و بر مردم و خبرگان ایشان نیز واجب است که فقهای صالح را بررسی و از میان آنان، فرد اصلح

(با ملاک‌های شرعی و عقلی) را کشف و انتخاب و به مردم معرفی کنند و روشن است که «انتخاب» که تابع ملاک‌های عقلی و شرعی است، بدون «کشف مصداق واجد ملاک‌ها» ممکن نیست؛ پس این «انتخاب»، مسبوق به «تشخیص» و بلکه نوعی از آن است و انتخاب با کشف در اینجا منافاتی ندارد بلکه یکی است. و در این صورت، حکم «ولی فقیه منتخب مردم»، نافذ و منشأ اثر شرعی و عرفی خواهد شد. روشن است که این مسائل در فرض تشکیل حکومت شرعی و قانون (مثل جمهوری اسلامی) است ولی در دوره‌ی حکومت‌های جائر (همچون پیش از انقلاب)، بر هر فقیهی واجب است که در صورت امکان، حکومت اسلامی تشکیل دهد و مسئله‌ی «سبقت» و ولایت اسبق یا ولایت عموم فقهاء و... در دوران فترت و حکومت غیرشرعی، پیش می‌آید. پس این مشروعیت، در هر صورت، الهی است منتهی دو طرف دارد. یکی وظیفه و اختیارات فقیه و دیگری، وظیفه و حقوق و اختیارات مردم است و این وظایف و حقوق و اختیارات، در هر دو طرف قضیه (امام - امت)، الهی و تابع جعل شرعی است یعنی هر دو را شارع مقدس منظور کرده است. پس دخالت مردم (یعنی «تشخیص دینی مردم»، نه هوی و هوس و انتخاب بی‌اصول و بی‌قید و شرط) از آن‌جا که مکلف و ذی‌حق هستند، در مشروعیت حکومت «فقیه خاص»، دخالت شرعی (نه تنها از باب امکان تحقق خارجی) دارد و «مقبولیت» نزد مردم متشرع و خبرگان دینی، با ملاک‌های شرعی است بنابراین نمی‌تواند از «مشروعیت»، کاملاً منفصل باشد. زیرا مردم، متشرع بوده و باید متشرعانه تصمیم گرفته و انتخاب کنند و قبول و رد یا بیعت و مخالفت مردم با حاکمیت حاکم خاص، در صورتی که با مناطات شرعی، موافق باشد، جایز و دخیل در مشروعیت است و در غیر این صورت، ارزش

حقوقی ندارد و انتخابی بی‌ضابطه و غیر اصول‌گرایانه و باطل و غیر نافذ است.

«فقیه»، نباید خود را تحمیل کند

بنابراین، هم مردم و هم فقیه، در رد و قبول حاکمیت یا بیعت دیگری، و در ملاک‌های مشروعیت و حق حاکمیت، باید تابع شرع باشند و اگر فقیهی خود را اصلح بداند اما مؤمنین به او رجوع نکرده و فقیه دیگری را اصلح بدانند و با او به روش شرعی، بیعت کنند، فقیه مزبور، نباید در یک حکومت اسلامی، خود را با شیوه‌های غیرقانونی، بر جامعه، تحمیل کند بلکه شرعاً باید تنها به عرضی خویش، و ارائه‌ی مشورت و نظارت و... اکتفا کرده و با فقیه صالح دیگر که از سوی امت اسلامی و خبرگان آنان، «اصلح»، تشخیص داده شده، همکاری نماید و در صورت دیدن تخلف با ملاحظه‌ی مصالح عام اجتماعی، انتقاد و پیشنهاد و... نیز بنماید.

مردم نیز حق ندارند بر اساس ملاک‌های غیر اسلامی و به دلخواه، کسی را انتخاب و با وی بیعت کنند بلکه شرعاً موظف به انتخاب فرد اصلح و کشف فقیه مورد نظر امام زمان (عج) (یعنی فقیهی که بیش از سایرین، صلاحیت برای حکومت دارد) می‌باشند یعنی باید نزدیک‌ترین فرد به معصوم را در شرایط جاری و با توجه به ملاک‌های مذکور در قرآن و روایات اهل‌بیت (ع)، یافته و به حاکمیت برگزینند. این حق شرعی مردم است که تا وقتی کسی را اصلح (با ملاک‌های دینی) ندانسته‌اند، تن به حاکمیت او ندهند.

انتخاب مردم، مؤثر در مشروعیت

پس مردم، «حق انتخاب» و در مشروعیت حکومت، دخالت دارند اما این دخالت و مشروعیت، الهی است زیرا تابع ضوابط الهی باید باشد. این انتخاب، انتخاب مضبوط و دینی است پس مستلزم نوعی کشف است (کشف فرد اصلح) و لذا «انتخاب» و «کشف»، منافاتی با یکدیگر ندارند زیرا انتخاب ایدئولوژیک و انتخاب در چارچوب ضوابط مکتبی، در واقع، انتخاب مشروط و تابع اوصاف و مستلزم نوعی جستجو به دنبال «فرد واجد اوصاف» که مرضی شارع و مورد نظر امام زمان(عج) است می‌باشد. فرد منظور امام زمان(عج)، با نام، تعیین نشده بلکه از سوی معصوم(ع) توصیف شده و کشف مصداق و انتخاب فرد خاص در ذیل آن «عنوان» (که مورد نظر امام زمان(عج) است)، کار مؤمنین یعنی مردم و خبرگان ایشان است. بنابراین، این انتخاب، منافاتی با انتصاب نیز ندارد چون در طول آن است؛ یعنی در عصر غیبت، «انتصاب» در قلمروی «اوصاف» (نه اشخاص) است و در واقع، همان بیان شرایط حاکمیت است ولی «انتخاب» در قلمروی «افراد» یعنی «مصادیق اوصاف شرعی» می‌باشد و این‌گونه «انتخاب»، در تعارض با «انتصاب الهی» نیست بلکه تلاش جهت کشف مصداق آن و در واقع اجرای آن است. و لذا مشروعیت حاکم، هم انتصابی (از حیث وصف و شرایط) و هم انتخابی (از حیث مصداق) است و لذا این انتخاب مردمی، گزینش منتهی به ملاک‌های شرعی و بنابراین، ملازم با نوعی کشف می‌باشد یعنی حجیت شرعی داشته و در مشروعیت «طاعت پذیری» مردم (جواز بیعت)، دخالت قطعی دارد.

نه مردم حق دارند که فرد غیر اصلح و خارج از ضوابط شرعی را به رهبری انتخاب کنند (و اگر چنین کنند، مشروعیت ندارد)، و نه فقیه خاصی، بدون مقدمات عقلی و شرعی لازم، حق تحمیل خویش را بر جامعه‌ی دینی و سایر فقهاء - در شرایطی که یک حکومت شرعی و قانونی برقرار است - دارد (به عناوین ثانوی و بلکه برخی عناوین اولی نیز). فقیهانی که واجد شرایط باشند ولی انتخاب و کشف نشوند، شرعاً مأجور و از انجام وظایف حکومتی، معذورند و اگر فقیهی از سوی مردم، به عنوان اصلح، تشخیص داده شده و انتخاب گردد در حالی که خود می‌داند که فقیه دیگری، صالح‌تر از اوست، موظف است که مردم را توجیه کرده و خود نیز از فقیه مزبور، تبعیت کند. با این توضیحات اجمالی، تا حدودی روشن شد که بحث‌های ژورنالیستی بسیار سطحی که به دسته‌بندهای غلط سیاسی نیز انجامیده و دیدگاه‌ها را به اصطلاح، به «انتخابی» یا «انتصابی»، به «کشفی» یا «انتخابی» و مشروعیت‌ها را به الاهی یا مردمی و ... تقسیم می‌کنند، اغلب، نسنجیده و ناآگاهانه و بلکه مغرضانه است. زیرا مشروعیت و حق حاکمیت در منظر اسلامی، کاملاً دینی و الاهی و تابع نصب الاهی است و در عین حال، این «حق» وقتی پدید می‌آید که مردم نیز برای اطاعت از فقیه خاص و بیعت با او، حجت شرعی داشته باشند و او را اصلح بدانند و تا مردم و خبرگان ایشان وی را اصلح و مصداق اوصاف شرعی «عنوان» (مورد نصب الاهی) تشخیص نداده و به این عنوان، انتخاب ننمایند، حق حاکمیت شرعی و دخالت در حقوق و حدود، برای آن فقیه حاصل نمی‌شود. آری اگر نظام، شرعی نبوده و فقهای دیگری در صحنه نباشند یا به وظیفه‌ی خود عمل نمایند و یا مردم بر خلاف ضوابط اسلامی عمل نمایند، فقیه مزبور، وظیفه‌ی دیگری خواهد داشت و شرعاً حق اعمال حاکمیت تا حدّ ممکن

(گرچه در حدّ اقل از امور حسّیه) و حتی حقّ کودتا علیه حاکم فاسد را دارد ولی بحث ما در انتخاب مردمی رهبر بر اساس مشروعیت الهی یعنی ضوابط شرعی در یک حکومت مستقر دینی چون نظام جمهوری اسلامی است. در چنین نظام سیاسی، حکومت تنها وقتی وظیفه‌ی فقیه خاصی از میان فقهاء خواهد شد که شرایط شرعی و عقلی و اجتماعی آن فراهم باشد و یکی از اهم آن شرایط، حضور الحاضر و وجود الناصر است و باید علاوه بر فقیه مذکور، بقیه‌ی فقهاء و مردم (یعنی خبرگان مورد اعتماد و منتخب مردم) نیز او را اصلاح و واجد شرایط شرعی بدانند. مردم نیز، وقتی وظیفه‌ی «طاعت» دارند که در انتخاب رهبر، تابع اصول و ضوابط شرعی باشند، جمع جبری این دو تکلیف (فقیه و مردم)، منشأ «حقّ شرعی حاکمیت» در عصر غیبت می‌گردد و مشروعیت را پدید می‌آورد.

حقّ تعیین سرنوشت و حاکمیت ملی

تدبیر سیاسی امت اسلام، از خود مردم خواسته شده و مردم باید در چارچوب ضوابط دینی، حاکمیت اسلامی را اعمال کنند و راه آن البته، چنانچه گفتیم، انتخاب حاکمان شایسته‌ی اسلامی و بیعت با آنان است. آن حقّ الهی که خداوند به مردم داده، این است که حاکم شایسته‌ای بر سر کار آورند و بر او نظارت کنند که از حریم وظایف و اختیارات خود خارج نشود و بدین معنی است که بر سرنوشت اجتماعی خود، حاکمند و آحادی هم حقّ ندارد این حقّ الهی را از ایشان سلب کند. مردم، رهبر صالح را تشخیص داده و او را برمی‌گزینند و بر سر کار می‌آورند تا بر مبنای قوانین شرع و مصالح روزگار که مثلاً در قالب قانون اساسی و... متجلی می‌شود،

خدمات عمومی را سامان داده و احکام و ضوابط اسلام را اعمال کند. این اعتماد و بیعت و مسئولیت‌پذیری متقابل را می‌توان نوعی «معاهده» میان امام و امت نیز دانست که هر یک به وظایف خود در قبال دیگری وفادار بوده و از اختیارات و حقوقی برخوردار باشند و تخلف از این عهد شرعی، مستوجب مجازات در دنیا و آخرت است. البته مفاد این حقوق و اختیارات و وظایف را نیز «اسلام» تعیین می‌کند.

«وکالت» در کدام اختیارات!؟

اگر کسی این نوع اعمال ولایت و رابطه و عهد را «وکالت» بنامد و مرادش عقد «وکالت» مذکور در فقه باشد یا از عباراتی چون عقد «شرکت» یا «اجاره» و... استفاده کند بی‌شک فردی کم‌اطلاع از مفاد فقهی قراردادهای حقوقی مذکور است و یا قصد تحریف «حکومت و ولایت» را دارد مگر آن‌که از «وکالت»، مطلق «واگذاری امر»، منظور شده باشد. زیرا مسئله «حاکمیت» شامل تصرف در اموری اجتماعی است که برخی از آن‌ها - و نه همگی - جزء اختیارات خصوصی و حقوق آحاد مردم است اما در سایر موارد، از قبیل اجرای احکام و حدود الهی، نشر معارف و ارزش‌های اسلام و...، وظیفه‌ی شرعی و واجب دینی است و مشروط به اجازه‌ی آحاد مردم نیست و هر مسلمانی این را می‌داند. البته برخی اختیارات شرعی مردمی هم وجود دارند که جزء حقوق خود آنان است و در این امور می‌توانند وکیل گرفته یا کسی را اجیر کنند و... اما این مسائل، عمدتاً مسائل خصوصی مردم و در مواردی است که مالکیت منجز شرعی دارند حال آن‌که مسائل حکومتی و اجتماعی، غالباً از این سنخ نیست. در عین حال،

اگر برخی از امور خصوصی و حقوق شرعی مردم که شرعاً تابع اختیارات خود آنان است، امروزه با برخی وظایف حکومتی تداخل کرده باشد، می‌توان در همان قلمرو - و فقط در همان قلمرو - حکومت را «توکیل» مردم» (به معنای فقهی و مصطلح «وکالت») نیز دانست که این «توکیل»، در ضمن بیعت با حاکم، در واقع، تضمین شده است و البته دیگر نمی‌تواند یک عقد جایز و متزلزل باشد بلکه باید «لازم» و مستقر باشد تا به هرج و مرج و اختلال نظام، نینجامد. یعنی وقتی بیعت شرعی با فقیه صالح صورت گیرد، علاوه بر سایر اختیارات حکومتی، حق تصرف در امور خصوصی مردم - تا آنجا که به حاکمیت مرتبط است - نیز قهراً توسط مردم به حاکمان واگذار می‌شود و به این معنی و در همین حریم خاص پیش گفته، تعبیر به نوعی وکالت یا اجاره، صرفاً مناقشه‌ای لفظی است زیرا بر خلاف «ملک شخصی»، در مورد «حکومت»، چنان مالکیتی برای آحاد مردم، ثابت نیست تا بخواهند آن را به وکیلی یا اجیری بسپارند.

حق تحمیل قرارداد مشروع از ناحیه‌ی مردم بر حاکمیت

بنابراین نحوه‌ی دخالت رأی و تشخیص مردم مسلمان در مشروعیت حاکمان، باید روشن باشد که چگونه و از چه باب است و کلی‌گویی نشود. در منطقه‌الفراغ شرعی و حوزه‌ی اختیارات مردم، مشروط به آن که صدمه‌ای به وظایف حاکم اسلامی و حدود الهی وارد نشود، مردم می‌توانند با حاکمان، قراردادهایی بسته و گونه‌ای محدودیت و مشروطیت را - مشروط بر آن که منافع عقلایی و مشروع داشته و با مصالح مسلمین، در تعارض نباشد - بر «حاکمیت»، هموار کنند و حاکم نیز باید وفای به عهد کند مگر

آن که چنانچه گفتیم، در مواردی خاص و استثنایی و با لحاظ شرایط قانونی و شرعی، آن قرارداد خاص، برخلاف مصالح اسلام و مسلمین باشد که نحوه‌ی تشخیص و احراز آن نیز در قانون اساسی در باب حل معضلات نظام در بن بست‌های قانونی، پیش‌بینی شده‌است. البته در هر صورت، تأمین رضایت مردم در چارچوب شریعت، بر حاکمان، واجب است و این رضایت، معمولاً با ادای حقوق مردم و احترام به ایشان و رعایت عدل و رأفت، حاصل می‌شود و البته بدان معنی نیست که مردم، مستقل از اذن الهی، منبع مستقل مشروعیت دانسته شده‌اند یا رضایت آنان بی‌قید و شرط، معیار عمل برای حاکمان است.

معصوم و فقیه، تفاوت حقیقی یا حقوقی؟

گرچه تفاوت فقیه و معصوم(ع)، از جمله، آن است که در مورد فقیه، احتمال خطا و... می‌دهیم، اما این تفاوت مآلاً تأثیری در حجیت نظر شرعی فقیه و ضرورت اطاعت‌پذیری مؤمنین ندارد یعنی فتوای مجتهد عادل، هم‌چون قول معصوم(ع)، حجت است زیرا حجیت این فتوا، مستند به همان حجیت قول معصوم(ع) و در راستای آن و بلکه محصول و نتیجه‌ی آن است و استقلالی ندارد پس گرچه در «فتوا» احتمال خطا هست اما از لحاظ عملی و وظیفه‌ی عینی، وقتی شرایط شرعی و عقلی «فتوا»، فراهم باشد، حتی با وجود احتمال خطا، آن «فتوا» شرعاً بر مجتهد و مقلدانش (در احکام فردی) و آن «حکم»، بر امام و امتش (در وظایف مدنی و اجتماعی)، واجب‌الاطاعه است، همان‌گونه که اگر معصوم(ع)، مستقیماً حکمی می‌فرمود. علت نیز آن است که شیعه‌ی عدلیه در مباحث معرفتی، رویکرد «مخطئه» را دارد و با

آن که «حکم واقعی» و لوح محفوظ را هدف گیری می کند و از روش های صحیح عقلی، عقلایی و عرفی در فهم حقایق (و حکم واقعی)، باید تبعیت کند، در عین حال، خطاپذیری و محدودیت های بشری را به رسمیت می شناسد و لذا حکم ظاهری را نیز علاوه بر حکم واقعی، طرح نموده و «تکلیف فعلی منجز» را تابع امکانات عقلی بشر می داند و به دنبال «حجت» است که وظیفه ی عملی او را منجز می کند و در صورت خطا نیز او را معذور می دارد، حتی اگر در مورد «حقیقت»، احتمالاً و پس از همه ی تلاش های لازم معرفتی، اشتباه کند.

بنابراین، قید «احتمال خطا» که تفاوتی میان فقیه و معصوم (ع) است، صدمه ای به حجیت «فتوای فقیه» یا «حکم حکومتی ولی فقیه» نمی زند. بنابراین، ضرورت اطاعت پذیری از «مجتهد عادل» در فتوا و حکم، در هر حال، ثابت است.

هم چنین اگر کسی «مشروعیت حکومت» یعنی «حق حکمرانی حاکم» و «وظیفه ی اطاعت پذیری جامعه» را ناشی از نوعی «وکالت» و منوط به رأی اکثریت می داند، نباید حکومت معصوم (ع) را از این امر مستثنی کند زیرا «حق حاکمیت ملی» با توصیفات کذایی «وکالتی ها»، در دوره ی حضور معصوم (ع) نباید تخصیص خورد و دلیلی ندارد که چنین استثنایی صورت گیرد مگر به تعارف!!

و لذاست که کسانی از وکالتی بودن حکومت، حتی در مورد حکومت پیامبر اکرم (ص) و... سخن گفته و «نبوت و رسالت و امامت» را بی ربط با «سیاست و حکومت» خواندند و دیدگاه غیر دینی در باب «حق حاکمیت» را با لعاب دینی طرح نمودند و برخی مقاله نویسان نیز چنین افکاری را جزء

«نظریات دولت» در فقه شیعه!! جا زده‌اند! حال آن که قضیه، عکس است. یعنی تا آن‌جا که به جواز حکومت مربوط است، حکومت فقیه نیز به همان دلیل، مشروع است که حکومت معصومین(ع)، مشروع بوده و البته چنان‌چه معصومین(ع) در صورت فقدان پایگاه قوی اجتماعی و عدم آگاهی و رضایت و تسلیم مردم به حکومت ایشان، برای حکمرانی، احساس تکلیف نمی‌کردند، فقیهان نیز در عصر غیبت و در چنان شرایطی، وظیفه‌ی حکومتی ندارند و تکلیف دیگری را بر دوش مردم، تن به حکومت فقیه صالح دیگری دهند، وی نیز باید با مردم، همراهی کند و اگر مردم تن به حکومت افراد فاقد صلاحیت دهند، فقیه باید در حدّ توان خود به اصلاح حکومت از طریق نهی از منکر و نقد و آگاهی بخشی و سپس از طریق براندازی، دست زند.

«رأی مردم»، که همان «تشخیص دینی مردم» باید نامیده شود (نه رأی دل‌خواهانه و بی‌قید و فاقد اصول) در درک صلاحیت‌های فقیهان و تشخیص «اصلح»، حجیت دارد و آنان نیز حق ندارند کسی را که اصلح نمی‌دانند به حاکمیت برگزینند. البته در صورت هم‌عرض و هم‌ردیف بودن چند فقیه، آنگاه چون فرضاً شارع به حاکمیت هر یک از این صالحان، راضی است، فقیه‌ی که محبوبیت اجتماعی بیشتری دارد و بیشتر مورد اقبال و رضایت مردم است. البته اولویت شرعی و اعتبار هم می‌یابد زیرا این محبوبیت مردمی، بی‌شک در اجرای وسیع‌تر، بیشتر و سریع‌تر عدالت و احکام شرعی، نافذ و مؤثر است و کسب رضایت مردم نیز در چارچوب شریعت، جزء وظایف حکومتی است چنان‌چه حضرت امیر(ع) در عهدنامه‌ی مالک‌اشتر به «رضی‌العامه»، تصریح می‌فرمایند.

مشروعیت سیاسی و مشروعیت دینی

در این جا مناسب است توضیح داده شود که «مشروعیت»، یک مفهوم ثانوی است یعنی این که «حق حاکمیت»، چگونه پدید می آید و تابع جعل و امر کدام نهاد و منبع مشروعیت است، منوط به آن است که منشأ حق و حقوق را چه بدانیم و اگر مشروعیت را همان «اعتبار» و حجیت و «جواز حکمرانی» بدانیم، هر مکتبی، «مشروعیت» را در چارچوب مبانی حقوقی و ارزشی خود، تفسیر خواهد کرد و کرده است. در منظر یک مسلمان، «مشروعیت حکومت» یعنی حق حاکمیت و جواز حکمرانی، یک «حق شرعی» است که باید مصادیق و مبانی آن روشن شود و لذا گرچه مشروعیت در علوم سیاسی (Legitimacy) همان مشروعیت دینی به معنای «شرعی بودن» نیست اما عملاً وقتی مشروعیت سیاسی در چارچوب تفکر اسلامی طرح شود، این دو «مشروعیت» با یکدیگر، متصادق خواهند بود. یعنی در منظر یک مسلمان، «مشروعیت سیاسی» وقتی تحقق می یابد و حکمرانی و اطاعت پذیری، وقتی قابل توجیه خواهند بود که این «حق و جواز» از ناحیه‌ی شارع اسلام، داده شده باشد و لذا هر نظریه‌ای در باب «مشروعیت سیاسی»، قابل جمع با «مشروعیت سیاسی دینی» نیست و در دیدگاه مسلمانان، آن حکومتی، مشروع (به مفهوم سیاسی) است که مشروع (به مفهوم دینی) باشد.

بنابراین، مبانی مشروعیت در هر مکتبی، تابع اصول موضوعه و مبانی آن مکتب است لذا مثلاً نباید تقسیم‌بندی ماکس وبر در باب انواع مشروعیت‌ها را که تلفیقی از بحث‌های جامعه‌شناختی مربوط به «مقبولیت سیاسی - اجتماعی» و مبانی ارزشی خاص «وبر» است (که مبنائاً با تفکر اسلامی

تعارضاتی دارد)، بر مفهوم اسلامی «حکومت»، تطبیق کرد و مثلاً مشروعیت حکومت دینی را از نوع سنتی یا فرهمند (آن‌هم با ارزش داوری‌های منفی در باب این تعابیر در تفکر لیبرال) نامید.

هم‌چنین نباید گمان کرد که «مشروعیت»، مقوله‌ای صرفاً عقلایی و عرفی و نامربوط به مضامین مکتب و مثلاً امضایی (نه تأسیسی) دانست و چنین اراده کرد که «مشروعیت»، اسلامی و غیر اسلامی ندارد! و یا همه‌ی مکاتب الهی و مادی، بر سر مفهوم مشروعیت و حق حاکمیت، اتفاق نظر دارند!! یا اساساً دین در مورد مشروعیت حکومت‌ها، بی‌نظر و بی‌تفاوت است! خیر، چنین نیست.

کدام «پرسش‌های اصلی»!؟

نکته‌ی دیگر که بی‌ربط با نکته‌ی فوق‌الذکر نیست، آن است که در باب «مشروعیت»، همه‌ی فقهای شیعه به چهار پرسش ذیل، توجه داشته و دارند و پاسخ‌های ایشان، بدان‌ها علی‌الاصول، مشترک است:

۱. شارع چه نوع حکومتی را قبول دارد و حاکم دینی چه رابطه‌ای با مردم دارد؟ پاسخ اجمالی فقهاء، آن است که حکومتی که حقوق شرعی مردم و حدود الهی را به دقت و قاطعیت اجرا کند و خود را موظف به تکالیف الهی در باب تربیت و کرامت و حقوق مردم و تحقق عدالت اجتماعی بداند. حاکم دینی، حاکمی است که خادم مردم و مربی آنان و مدافع حقوق ایشان و به دنبال کسب رضایت عامه‌ی مردم و حفظ حریم آنان باشد. در باب نوع دخالت آرا و تشخیص مردم و رضایت ایشان برای ایجاد «حق» بالفعل حاکمیت» (نه وجود صلاحیت حاکمیت در فقیه خاص) نیز پیش‌تر سخن گفتیم.

۲. شارع چه اختیاراتی به حاکم داده است؟!

پاسخ مشترک فقهاء، آن است که حاکم دینی نمی‌تواند فاقد بخشی از اختیارات حکومتی باشد که شرط انجام وظایف حکومتی هستند. البته اختیارات حکومتی، به مفهوم «حقوق مازاد شهروندی» و امتیاز شخصی برای حاکمان نیست بلکه ملازم با «مسئولیت» و مشروط به انجام وظایف حکومتی و محدود به حدودی است که شریعت اسلام بیان نموده است. این که آن حدود، کدام است، بحث علی‌حده‌ای است که در یک مباحثه‌ی دقیق فقهی و علمی، باید پیش برده شود.

۳. شارع، چگونه حاکم الهی را به حکومت رسانده است؟!

پاسخ این است که در عصر غیبت، همه‌ی فقهاء، «انتصاب عام» از طریق بیان «اوصاف و شرایط حاکم» را نحوه‌ی اعلام مشروعیت حاکم دینی دانسته‌اند که البته مردم (و خبرگان منتخب و معتمد ایشان که نظر فقهی و علمی آنان برای مردم، حجت و لازم‌الاطاعه است)، باید وجود آن «اوصاف» و صدق «عنوان منصوب» را در فقیه خاص، احراز کنند تا شرعاً موظف به اطاعت‌پذیری از او باشند، پس «انتخاب» (انتخاب دینی و مضبوط که همان تشخیص و تلاش برای کشف «فرد اصلاح» است)، در طول «انتصاب» (یعنی مشروط به شرایط شرعی) است و کاملاً در ایجاد «حق حاکمیت» برای فقیه، دخالت دارد.

البته شکل و شیوه‌ی اجرایی برای تمام شدن حجت شرعی بر فقیه و نیز بر مردم، متغیر و عرفی و عقلایی است و از همه‌ی دستاوردهای عقلی و تجربی مشروع بشری - غربی یا شرقی - باید بهره برد و لذا روش‌هایی چون انتخابات، پارلمان، جمهوریت و... در صورتی که به ضوابط اسلامی، مشروط شده و اصلاحات دینی در آنها صورت گیرد، از آن‌جا که در

تحقق اهداف و احکام اسلامی، متمر و مؤثرند، کاملاً مشروع می‌باشند و وقتی که در نظام اسلامی، قانونیت و رسمیت یابند، از حیث شرعی نیز لازم‌الاجرا خواهند شد و اما شیوه‌هایی از حاکمیت که با ضوابط و اهداف احکام اسلام، منافات داشته باشند، قابل استعمال در حکومت اسلامی نمی‌باشند.

۴. شارع، چه شرایطی برای حاکم قرار داده است؟!

از آن‌جا که حاکم و حکومت، باید اسلامی (یعنی ناشر معارف اسلام، ضامن اخلاق اسلامی و مجری احکام اسلام) باشد، حاکم باید این معارف و اخلاق و احکام را اولاً بشناسد (شرط فقاقت و علم) و ثانیاً عمل کرده و حتی الامکان، بدان ملتزم باشد (شرط عدالت و تقوی). این شناخت، باید تفصیلی و دقیق و اجتهادی باشد و تنها در صورت تعذر آن، می‌توان به شناخت تقلیدی و عوامانه از اسلام (حاکمیت عدول مؤمنین) تنزل نمود. هم‌چنین مقبولیت اجتماعی، در حلی که برای اجرای عدالت و حکومت اسلامی، بستر سازی و مساعدت کند و نیز توان مدیریت و مدیریت و رهبری و آگاهی از شرایط زمانه و... نیز شرط‌های عقلی (و لذا شرعی) برای تحقق «حکومت» اند.

اسلامیت و جمهوریت

افرادی ممکن است از این‌که این چهار پرسش با کلمه‌ی «شارع» و خدا و اسلام، آغاز شده، نتیجه بگیرند که چون شارع و دین، محور و مبدأ همه‌ی این سؤالات‌اند، پس با مردمی بودن حکومت منافات دارد. حال آن‌که وقتی مردم مسلمانند، طبیعی است که پاسخ دینی برای پرسش‌های مزبور می‌طلبند

و پاسخ دینی، چیزی جز مفاد احکام شارع مقدس اسلام نمی‌تواند باشد. اگر کسی مردمی بودن حکومت را با تلاش برای پاسخ‌گویی دینی به این پرسش‌ها در تعارض می‌بیند، در واقع، مردمی بودن حکومت را با اسلامی بودن حکومت، در تعارض می‌بیند و واقعیت نیز این است که گروهی بی‌اطلاع یا بی‌اعتقاد به شریعت اسلام، از ابتدای انقلاب، چنین تصویری از حکومت مردمی داشتند و لذا تعبیر «جمهوری اسلامی» را پارادکسیکال و متناقض می‌یافتند زیرا جمهوریت را با اسلامیت، قابل جمع ندیده و جمهوری مقید به اسلام را «جمهوری» نمی‌دانستند حال آن‌که «جمهوریت»، اشاره به شکل و فرم حاکمیت داشته و «اسلامیت»، اشاره به ضوابط و احکام و اهداف و ماهیت حقوقی حاکمیت دارد و مردمی که اسلام را انتخاب کرده‌اند، منطقاً انتخاب‌های بعدی و دیگر آنان باید با انتخاب اسلام، سازگار باشد در غیر این صورت، مرتکب تناقض شده‌اند.

کسانی که میان «اسلامیت» و «جمهوریت»، تعارض می‌بینند، به جای چهار پرسش فوق، چهار پرسش جدید در جهت تقویت «جمهوریت»!! پیشنهاد کرده‌اند که هیچ مشکلی از آنان را حل نخواهد کرد زیرا اگر قرار باشد این چهار پرسش نیز در چارچوب تفکر دینی، طرح شده و پاسخ یابند باز مآلاً به همان پاسخ‌های چهار پرسش پیشین می‌انجامند، مگر آن‌که «مبنا» تغییر یابد و کسی به دنبال پاسخ‌های غیر اسلامی برای پرسش‌های مربوط به «مشروعیت و حاکمیت» باشد.

اکنون ببینیم چهار پرسش پیشنهادی و جایگزین آقایان چیست؟!:

۱. دین، چه شرایطی برای حاکم، لازم دانسته و چه ارزش‌هایی در باب سیاست و دولت را امضا کرده است؟!:

۲. چه تصویری از حقوق مردم ارائه شده؟ الهی یا طبیعی یا قراردادی؟!:

۳. احکام دینی و حقوق مردمی چگونه تالیف می‌شوند و چه عقدی میان مردم و دولت برقرار است؟!

۴. قانون اساسی که حکومت به آن به عنوان شرط ضمن عقد، متعهد است، چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟!

پرسش‌هایی این چنین تحت پوشش دروغین به قصد سنگین‌تر کردن کفه‌ی «مردم و جمهوریت»!!، در واقع، به قصد کاستن از شأن و اختیارات دین و حاکم دینی طرح می‌شود، حال آن که اگر به مبانی اسلامی وفادار باشیم، چنین سؤالاتی نیز به همان پاسخ‌های پیشین خواهد انجامید. زیرا هر کس بپذیرد که:

اولاً) حاکمیت، از آن خدا است و هر حکومتی بدون افاضه و اذن شارع، نامشروع است و

ثانیاً) در زمان معصوم(ع)، حکومت، مختص اوست (حتی اگر مردم، تمکین نکنند) و

ثالثاً) حکومت برای جامعه، ضروری است

رابعاً) حکومت باید، تابع تعالیم دینی باشد و هیچ قانونی خارج از چارچوب شرع و منافعی با احکام شرع، قانونیت ندارد و لازم‌الاطاعه نیست و حکومت باید جامعه را به گونه‌ای تدبیر و اداره کند که اهداف و احکام دین، تأمین شود و

خامساً) «ایمان»، «عدالت» و «تدبیر» شرط‌های الزامی حاکم است و سادساً) از آن جا که حاکم باید تابع تعالیم دین و قوانین اسلام باشد و جامعه را به سوی اهداف و احکام دین، پیش ببرد، بی‌شک نباید جاهل به این اهداف و احکام و تعالیم باشد و باید برخوردار از علم دینی (فقاہت) باشد و این علم، باید در درجه‌ی اول، تفصیلی و اجتهادی باشد و در صورت

محرومیت از چنین مجتهدی، از باب اضطرار، به «غیر عالم» یعنی عامی مقلد (عدول مؤمنین) اکتفا می‌شود، آری هر کس این اصول را بپذیرد (و هیچ فقیهی نیست که به دلایل شرعی و عقلی، منکر این اصول شده باشد)، بی‌شک به پرسش‌هایی از قبیل چهار پرسش متأخر نیز، پاسخ‌هایی همسان با پاسخ چهار پرسش نخست خواهد داد. اینک مرور می‌کنیم:

امضایی یا تأسیسی؟!

پاسخ پرسش ۱: اولاً این که «دین، چه شرایطی برای حاکم، لازم دانسته»، چه تفاوتی با آن که «شارع، چه شرایطی برای حاکمیت، قرارداد؟» دارد؟! باید دید که مراد از امضایی بودن ارزش‌های حکومت چیست؟! آیا یعنی اسلام، هیچ پیام جدیدی در قلمروی ارزش‌های سیاسی - حکومتی ندارد؟! آیا دین اساساً پیام حکومتی و سیاسی دارد یا دین از دولت جدا است؟ اساساً تفاوت حکومت اسلامی با حکومت لائیک چیست؟! ملاحظه می‌شود که اگر ادعای «امضایی بودن کلیه ارزش‌های حکومتی»، به دقت کالبد شکافی شود، به نفی حکومت دینی و حتی به غیر دینی دانستن «ذات حکومت»!! می‌انجامد و الا اگر به کلیه شرایط دینی لازم برای حاکم و حاکمیت، تن داده شود، منطقی‌ترین پای شارع و شریعت به میان می‌آید و «جمهوری اسلامی»، تفاوت‌های جدی از جمهوری‌های غیر اسلامی و ضد اسلامی خواهد یافت.

حقوق مردم، فرا شرعی نیست

پاسخ پرسش ۲: دایره‌ی حقوق مردم در چشم‌انداز فقیه چیست؟ هیچ فقیه شیعی، برای مردم «حقوق فرا شرعی» قائل نبوده و نیست و اجماع همه‌ی

فقهاء است که حقوق بشر، حقوق الاهی است و با استناد به متن شریعت است که می‌توان از حقوق سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و معنوی مردم سخن گفت. بنابراین، این پرسش نیز که «حقوق مردم کدام است؟! قابل ارجاع به همان پرسش است که «شارع، چه حقوقی برای مردم، قرارداده است؟!» پس سخن گفتن از حقوق سیاسی مردم در چارچوب ضوابط شرع، در واقع، سخن گفتن از حقوق شرعی و الاهی مردم یعنی آن حقوق سیاسی است که شارع برای مردم به رسمیت شناخته است و هیچ فقیهی، منکر این اصل نشده است. حقوق شرعی و الاهی که در فقه اسلام، با استناد به آیات و روایات، تقریر شده، از این حیث که ریشه در طبیعت عالم و آدم دارد و صرف قرارداد و نسبی نیست، نوعی «حقوق طبیعی» - به معنای اعم - به شمار می‌رود و از این حیث نیز که در ذیل حقوق اصلی و اولی و عموماً و اطلاعات شرعی، اجازه می‌دهد که «قراردادها»ی سیاسی، اقتصادی و حقوقی (که خلاف شرع نباشد)، منعقد شود و وفای به این عقود و عهود را لازم می‌داند، باید وفا شود، بخشی از «حقوق قراردادی» نیز در ذیل «حقوق الاهی» به رسمیت و مشروعیت شناخته می‌شود. اما هیچ فقیهی، حقوق سیاسی را غیر دینی و فرا شرعی و یا قراردادی محض و از نوع «وکالت» ندانسته و قائل به «حقوق طبیعی مصطلح در غرب» یا «حقوق قراردادی و پوزیتیویستی» در قلمروی مشروعیت سیاسی نبوده و نمی‌تواند باشد زیرا با محکومات اسلام، ناسازگار است.

«حقوق» و «احکام»، دو روی یک سکه‌اند

پاسخ پرسش ۳: با توجه به پاسخ پرسش پیشین، روشن شد که این سؤال نیز می‌تواند با محور قراردادن «شارع» شروع شده و پرسیده شود که «شارع،

چه عقدی میان ملت و دولت، منعقد ساخته یا اجازه‌ی انعقاد آن را داده است؟!»

یعنی اولاً هر عقدی که باشد، باید شرعی و با اجازه شارع باشد و یک قرارداد غیر دینی یا خلاف شرع و پیمان فرا شرعی نیست بلکه در چارچوب شرع است و لذا «حقوق مردم»، رقیب «احکام الاهی» نیست بلکه این حقوق نیز چون همان احکام و تکالیف، «دینی و شرعی و الاهی» اند و باید با استناد به متن شریعت، اثبات شوند.

و ثانیاً پیش‌تر نیز گفته شد که مسئله‌ی حاکمیت و مشروعیت، صد در صد تابع قرارداد آزاد بشری و مثلاً از سنخ و کالت مصطلح نیست زیرا مردم، مالک حقیقی و تمام عیار خود و سرنوشت خود نیستند و «تعیین سرنوشت» بدون ملاحظه‌ی احکام الاهی، در شأن مسلمین و مباح نیست و گذشته از اختیارات مباح و حقوق خصوصی، سایر قلمروهای حیات اجتماعی، اصولاً در اختیار شرعی آحاد مردم نیست تا بخواهند بر سر آن با هر کس که میلشان کشید و بدون ملاحظه‌ی ضوابط و اصول عقلی و شرعی، قرارداد بسته یا وکالتی به او بدهند. هم‌چنین هیچ قرارداد و جعل بشری نباید اختیارات شرعی یا عقلی مدیران جامعه را به نحوی کاسته یا بیفزاید که مانع انجام وظایف حکومت گردد.

ولایت و قانون اساسی

پاسخ پرسش ۴: در باب قانون اساسی، قبلاً هم سخن گفتیم و گفتیم که شامل دو دسته قوانین است که بخشی از آنها، جوهر اسلام را تشکیل داده و از محکومات و ثبوتات اسلام است که قهراً غیر قابل فسخ بوده و حذف آنها

و یا تخلف از آنها، به معنی حذف «اسلامیت» از حکومت می‌باشد که بر حاکمان و مردم، تخلف از آنها شرعاً و به عنوان اولی، حرام است و با مسلمانی ایشان منافات دارد. اما بخشی دیگری که به شکل و شیوه‌ی عرفی و اجتهادی حاکمیت مربوط است، از شیوه‌های عقلایی و تجربی یا احکام حکومتی و اجرایی، محسوب شده و تابع «مصلح نظام و جامعه‌ی اسلامی» و بنابراین قابل تغییر و اجتهاد است. اما هرگونه تغییر در این سری قوانین نیز که اجرایی‌اند، البته از مسیر قانونی خود (که در قانون اساسی پیش‌بینی شده است)، باید تعقیب شود و تبعیت از این قوانین نیز بر حاکم و مردم، واجب است زیرا علاوه بر ضرورت وفای به عهد شرعی، به «عناوین ثانوی» نیز باید محترم شمرده شود.

اختیارات حکومت

ما اصل حاکمیت را تابع «صرف عقد و قرارداد» نمی‌دانیم تا خود حاکمان و یا مردم بتوانند دامنه‌ی اختیارات و وظایف شرعی حاکم را یا مردم را هرگونه که میل کردند، کم و زیاد کنند. حاکمان، تماماً اجیر و وکیل مردم نیستند گرچه خادم مردم هستند. اما حدود وظایف و اختیارات حکومت را شارع، معلوم کرده و وفا به هر عهد و هر قانونی نیز تنها با استناد به شرع، واجب می‌شود و تابع امیال حاکمان یا مردم نیست. مردم و حاکمان، هر دو باید گوش به فرمان شارع بوده و فرمان حکومت، از آنجا که در راستای فرمان شارع باید باشد، مطاع است و مردم نیز حقوق شرعی دارند که حاکم باید آنها را تأمین کند و در برابر مردم، وظایفی دارد که باید انجام دهد اما مردم، فرمانده و امیر نیستند تا حکومت، تنها تابع خواست‌های

عمومی باشد. گرچه کسب رضایت مردم و تأمین حقوق مردم، بر حاکمان واجب است.

آراء و خواست مردم، در صورتی که با وظایف حکومت و اختیارات شرعی آن، منافات نداشته باشد و به نفع و مصلحت مردم باشد باید توسط حکومت، تأمین شود اما باز به دلایل شرعی، و نه به دلیل صرفاً «وکالت و قرارداد عرفی» میان مردم و حاکمیت.

اگر اصل حکومت و مشروعیت، تابع قرارداد و نوعی وکالت باشد (که در بخشی معتناهی از مضامین حکومت، چنین نیست و قبلاً توضیح دادیم)، پس هر شرط ضمن عقد نیز، در صورتی که با احکام و اهداف سیاسی شریعت، منافاتی نداشته باشد، لازم‌الوفا است، اما ما پیش‌تر حتی بدون این مقدمات مشکوک و قابل بحث، رعایت قانون اساسی را بر حاکمان دینی، لازم دانستیم، حتی در مواد موقت و اجرایی که از سنخ احکام حکومتی‌اند. (همچون برگزاری انتخابات هر ۴ سال یک‌بار برای مجلس یا ریاست جمهوری و...)

مسئله‌ی دیگر، ولایت مطلقه‌ی فقیه و اختیارات فرا قانونی حاکمیت مشروع و مردمی و عادل است که مسئله‌ی علی‌حده‌ای است و در متن قانون اساسی نیز پیش‌بینی شده است پس این اختیارات لازم حکومتی، ماهیت قانون شکنانه نخواهد داشت.

کدام امر عرفی!؟

پیش‌تر در باب وجوه درست و نادرست در چگونگی تقسیم امور به شریعیات و عرفیات، گفتیم که اگر در برابر شرع، «عرف» به مفهوم «امر

غیر دینی» (سکولار) مراد شده باشد، تعبیر نادرستی - از حیث شیعی و اسلامی - از این مسئله است زیرا امور عمومی همچون امر حکومت، سیاست و حقوق اجتماعی مردم، گرچه امور عرفی محسوب می‌شوند اما در عین حال اکیدا مورد اهتمام شارع و منظور نظر شرع مقدس اسلام است و وظایف و اختیارات متقابل حاکمان و شهروندان، که مسئله‌ی اصلی در فلسفه‌ی سیاست و علوم سیاسی است و نیز «منشأ حق حاکمیت» و نحوه‌ی توجیه «مشروعیت سیاسی»، همگی در قلمروی شریعت اسلام مورد بحث می‌باشند و همه‌ی این امور اصطلاحاً عرفی، قابل تقسیم به دینی و غیر دینی می‌باشند و این بدان معنی است که دین، هرگز فارغ از این امور نبوده و نیست.

اصطلاح دیگر «عرف»، آن است که در فقه برخی فرق اهل سنت، جزء منابع تشریح احکام دینی به شمار آمده است. این کارکرد عرف نیز در فقه شیعی، محلی از اعراب نداشته و فاقد اعتبار می‌باشد. فقهای شیعه، «عرف» را در مقام «اجرای مطلوبات شارع» و حداکثر در مقام فهم و تفسیر قوانین اسلام، دخالت می‌دهند و آن را نه بدیل شریعت و نه جزء منابع شریعت نمی‌شمارند و هرگونه تشریح بشری، چه در قلمروی احکام سیاسی و چه غیر سیاسی را تحریم کرده‌اند و فلسفه‌ی این تحریم، در جای خود قابل تأمل و بسیار معنی‌دار است.

بنابراین، «عرف» در عرض «شرع» و احیاناً معارض با آن، در منطق شیعی، قابل فرض یا قبول نیست و از آن‌جا که «امر عرفی»، کلمه‌ای متشابه و مشتبه است، باید از ابتدای بحث در امور عرفی و شرعی، در دایره‌ی مفهوم «عبارت»، دقت کافی ابراز نمود تا راه بر سوء تعبیرهای بعدی مسدود گردد.

آنچه دست کم باید تصریح کرد آن است که قلمروی حقوق عمومی و روابط داخلی و خارجی جامعه‌ی اسلامی و امور مرتبط با حکومت و دولت، هرگز «عرفی» (به معنی غیر دینی و بی‌ربط با شریعت و خارج از قلمروی احکام الاهی) نبوده یعنی این امور به اصطلاح عرفی، فاقد حکم شرعی نمی‌باشند. اصولاً هر جا پای وظیفه و حقوق و اختیارات بشری (از جمله حقوق سیاسی متقابل ملت - دولت) به میان آید، هر گاه از باید و نباید و «حق و تکلیف» نامی برده شود، آن امر و مقوله، قابل تقسیم به دینی و غیر دینی (از حیث مکتبی نه «علمی - استقرایی و ابزاری») می‌باشد زیرا شریعت در باب ضرورت امنیت مردم، نظم اجتماعی، رابطه‌ی ملت و دولت، احکام دفاعی و روابط با غیر مسلمین و سایر ملل و...، ساکت نیست و در کلیه‌ی قلمروهای مزبور اهدافی را تعقیب کرده و لذا احکامی (جزیی یا کلی، خاص یا عام، مطلق یا مقید) تشریح کرده است که فهم و کشف آن بر متفکران مسلمان، واجب و التزام عملی بدان بر امام و امت، لازم است.

اما اگر مراد از «امر عرفی»، آن امور عقلایی است که انسان (بما هو انسان) از طریق استعمال عقل و تجربه‌ی بشری، بدان دست یافته و مؤمن و کافر برای نیل به اهداف مورد قبول خود (در سیاست و اقتصاد و علم و...) منطقاً مجبور به استفاده از آنهاست و در ذیل عقلانیت ابزاری و فنانیت و مدیریت اجرایی تعریف می‌شود و در راستای اهداف مکاتب مختلف، قابل‌اند، راجع و استعمال است، البته دینی و غیر دینی ندارد، ولی دین از آن جا که این امور، جنبه‌ی «مقدمی» یا «ملازمی» با اهداف و احکام شریعت دارند، بدان‌ها نیز ناظر است و اهتمام می‌ورزد و در این حوزه بی‌تفاوت نیست و این امور نیز در صورتی که در ذیل اهداف مکتبی، بررسی شوند، صبغه‌ی مکتبی و دینی و لذا حکم شرعی می‌یابند و این است که گاه به

عناوین اولیه یا ثانویه، آموختن علوم و فنون و صنایع و اقتباس از تجربیات بشری، و اخذ آن‌ها حتی از کفار و مشرکین و منافقین، و جوب شرعی یافته و قصور و تقصیر در تمتع از این علوم و تجربیات و سایر دستاوردهای عقول و تمدن بشری، باعث مسئولیت شرعی در دنیا و آخرت خواهد بود؛ پس همین امور عرفی- عقلایی نیز به اعتباری، «امور شرعی» گرچه معالواسطه خواهند بود و این نه یعنی که جزئیات دستورالعمل‌های عرفی و عادی زندگی را هم باید از دین پرسید و به عبارت دیگر حوزه‌ی مباحات به کلی منتفی گردد و عقل مردم، تعطیل شود. گمان می‌کنم تفاوت آن‌چه عرض شد با این سخن غلط، معلوم باشد.

«سلطنت»: اقتدار سیاسی یا نظام پادشاهی؟!

مراد فقهای مکتب اهل بیت (علیهم السلام) از تعبیر «سلطان و سلطنت» در متون فقهی خود، معنی اصطلاحی و جدید آن یعنی نظام پادشاهی» به عنوان نوعی خاص از رژیم سیاسی (در برابر جمهوری، آریستوکراسی و...) نبوده است بلکه معنی لغوی آن را اراده می‌کرده‌اند:

در اصطلاح فقهاء، «سلطان» به مفهوم «صاحب سلطه» و «حاکم» است و معادل امروزی اصطلاح فقهی «سلطنت»، همانا «اقتدار سیاسی» و «حاکمیت» (یا «دولت») می‌باشد و لذا این تعبیر را در مورد «امام عادل»، «فقیه عادل صاحب ولایت» و حتی «امام معصوم (ع)» به کار برده‌اند و اعم از معنای اصطلاحی آن در علوم سیاسی است.

البته از آن‌جا که در سده‌های پیشین، نظام‌های پارلمانی و جمهوری و انتخاباتی به سبک کنونی، تقریباً در جغرافیای سیاسی دنیا - و از جمله در کشورهای اسلامی - مرسوم نبود، عملاً مفهوم لغوی و اصطلاحی «سلطان»،

متصادق و مقارن افتاده‌اند بدون آن که ملازمه‌ای میان این دو مفهوم وجود داشته باشد و لذا مثلاً «رییس جمهور» در اصطلاح سیاسی کنونی نیز مشمول اصطلاح فقهی «سلطان» یا «امام» یا «راعی» و «حاکم» و... قرار می‌گیرد.

تفکیک سلطنت (حاکمیت) از فقاہت؟

کسانی، تفکیک کذایی «شرع از عرف» را از باب مقدمه‌سازی و زمینه‌چینی برای تفکیک دین از حکومت یا تفکیک سلطنت از فقاہت مطرح کردند و مدعی شده‌اند که برخی فقهای «شیعه»، زندگی را میان دو قلمروی «ولایت شرعی» و «سلطنت عرفی» تقسیم نموده و فتوا به غیر دینی بودن مقوله‌ی «حاکمیت سیاسی» داده و حوزه‌ی حقوق و وظایف سیاسی و رابطه‌ی والی و مردم را به کلی خارج از حریم فقاہت می‌دانند. القای چنین نسبت‌هایی به فقهای بزرگی چون شیخ فضل‌الله نوری و علامه مجلسی و میرزای قمی، افترای محض و یک دروغ سیاسی - تاریخی است. تن دادن اجباری به حاکمیت یک رژیم پادشاهی استبدادی یا جمهوری لائیک یا سایر رژیم‌های نامشروع در حین تقیه و تلاش در جهت اجرای حداقل عدالت شرعی و احکام الاهی تا حدّ مقدور و سعی در اصلاح نسبی نظام و استخدام تقریبی یک رژیم غاصب در جهت احقاق حقوق شرعی مردم و نشر دین و... هرگز به مفهوم تفکیک حوزه‌ی شرع از حوزه‌ی سیاست و حکومت یا امضای شرعی پای «نظام سلطنتی سکولار» و به مشروعیت شناختن سلطان کافر یا فاسق یا جاهل نیست. سلطنت، جمهوری و هر رژیم سیاسی دیگری، فاقد مشروعیت الاهی‌اند مگر آن که به عدالت شرعی، احکام الاهی و حقوق مردم تن داده و در برابر فقهای اهل‌بیت(ع)، حرف شنوی و تبعیت داشته و تن به ولایت و نظارت

استصوابی آنان بدهند؛ یعنی حکومتی تابع اسلام باشند که در این صورت، دیگر سلطنت به مفهوم پادشاهی مصطلح (استبداد فردی) نخواهد بود و نه یک جمهوری و مشروطه‌ی لائیک.

حساب نظریه‌ی فقهی در باب «حکومت ایده‌آل مشروع» از حساب وظیفه‌ی شرعی و سیاسی منجز و آنچه مقدور و عملی است، جدا است. مماشات برخی فقهاء با برخی سلاطین و یا جمهوری‌های لائیک از باب ضرورت اجتماعی و مشروط بودن «تکلیف» به «قدرت» یا تقیه و امکانات محدود سیاسی و اجتماعی بوده است نه آن که حکومت‌ها حتی اگر تسلیم در برابر شریعت الاهی و عدالت و حقوق مردم نباشند، باز هم مشروع شناخته می‌شوند. در فقه سیاسی شیعه به اجماع فقهاء، هر کسی، حق حاکمیت بر مردم، و حق امر و نهی در اجرای حدود و اخذ مالیات و... ندارد و «ولایت»، حقّی شرعی و لذا مشروط به شرایط شرعی است بنابراین «حکومت» لزوماً «مشروطه» می‌باشد یعنی مشروعیت و حق حاکمیت در آن، مشروط است و تفاوتش با نظام‌های مشروطه‌ی لائیک، در نوع «شرط و شروط» و ضوابط آن است که دینی - نه لائیک و غیر اسلامی - است. هر جا اصول و ضوابطی در کار باشد، مشروطیت وجود دارد.

سلطنت مشروعه!!

برخی مقاله‌نویسان، فقیهانی را به عنوان طرفدار تفکیک شرع از حکومت (سکولاریزم؟!) نام برده‌اند، و از سوی دیگر، همانان را طرفدار «سلطنت مشروعه»!! نیز دانسته‌اند. حال آن که معنی این اصطلاح، آن است که سلطنت (حاکمیت) به مشروعه و غیر مشروعه، تقسیم می‌شود پس امری

کاملاً عرفی و بی‌ربط با شریعت و خارج از قلمروی احکام دین نمی‌تواند باشد!! این طرز داور، حاوی تناقض بارزی است.

فقه‌های مزبور، در واقع با «سلطنت استبدادی»، و نیز با سلطنت مشروط به شروط و ضوابط غیر اسلامی، مخالفت کرده و مفهوم این عبارت، اصولاً آن است که آنان هر نوع سلطه و حاکمیت را مشروع و دینی نمی‌شناخته‌اند و طرفدار حکومت مشروطه‌ی مشروعه (شرعی و دینی) بودند و به جز حاکمیت اسلامی، هیچ حاکمیتی را قبول نداشته و ضد دینی می‌دانستند. آیا چنین فقیهانی می‌توانسته‌اند حکومت و سلطنت را اموری صد در صد عرفی و بی‌ربط با شرع دانسته باشند؟! اگر آنان قائل به ثنویت و تفکیک‌گذایی و عدم ارتباط میان سلطنت (حکومت) با دین و شریعت بوده‌اند پس چگونه از ضرورت تشکیل حکومت مشروعه یعنی «نظام دینی و تابع شرع» سخن گفته‌اند؟! و چرا خواسته‌اند شوکت سلطان و قدرت حاکمیت را در خدمت احکام دین در آورند؟! حتی اگر فقیهی در صدد توجیه سلطانی بوده باشد (طبق ادعای آقایان!) مگر می‌توان چیزی را با چیزی بی‌ربط با آن!! توجیه کرد؟! توجیه شرعی یک حکومت، بدان معنی است که آن حکومت در راستای احکام شریعت، قلمداد شود و منافاتی با اهداف دینی نداشته باشد حال آن‌که اگر احکام شرع، اصطلاحاً هیچ ناظر به مقوله‌ی «حکومت» نبوده و دین و دولت، اموری کاملاً بیگانه از هم باشند و تنها رابطه‌ی آسمان و ریسمان در میان باشد، چگونه چنین توجیحات ادعایی امکان دارد؟! و

فقهایی که قائل به جدا‌انگاری دین و حکومت!! شماره شده‌اند، از قضا، خود صریحاً از گستره‌ی وسیع سیاسی و حکومتی «ولایت‌افتا»، از حق تبلیغ احکام شرعی (از جمله، احکام سیاسی شرع)، از عالی‌ترین و حادترین و سیاسی‌ترین مراحل امر به معروف و نهی از منکر، از اقامه‌ی حدود و

تعذیرات و از اعمال نقش قوه‌ی قضاییه و همه‌ی لوازم آن به دست فقهاء در عصر غیبت، و اقامه‌ی جمعه و جماعت و از اداره‌ی اوقاف عام، و بسیاری امور مدنی و غیر خصوصی که امروزه متولی آن، حکومت‌ها هستند و سرپرستی افراد بی‌سرپرست و اموال مجهول‌المالک و به ویژه اخذ خمس و زکات و مالیات‌هایی با مبالغ بسیار بالا که از حدّ خزانه‌های دولتی نیز گاه تجاوز می‌کرد و...، در قلمروی «ولایت فقهاء» نام برده‌اند. از اجرای حدود شرعی چون حدّ باغی، حدّ مفسد فی الارض، حدّ مرتد، حدّ طاغوت و حاکم غاصب، و قضاوت شرعی در حوزه‌ی امور سیاسی و اجتماعی و... جزء وظایف فقهای عادل، نام برده‌اند، «نهی از منکر» را - که تا حدّ قیام براندازانه علیه حکومت و تشکیل حکومت جدید می‌انجامد چنانچه سیدالشهدا(ع)، اساساً فلسفه و مبدأ شرعی قیام خود جهت تشکیل حکومت در کوفه را نهی از منکر علیه حاکمیت یزید دانستند - وظیفه‌ی فقهاء و مردم دانسته‌اند و... به ویژه، حتی خود این فقهای مورد افتراء، عملاً وارد صحنه‌ی سیاست و حتی حکومت (حتی‌المقدور) شده‌اند و تا مناصبی چون صدر، شیخ‌الاسلام و ملاباشی را نیز تصدی کرده و در بسیاری امور سیاسی، حکومتی از باب ولایت و وظیفه‌ی شرعی (حتی‌الامکان)، دخالت کرده‌اند، حتی در راه دینی کردن حکومت، شهید شده و بر دار رفته‌اند و... و خود تصریح کرده‌اند که بدون اذن فقهاء در این امور (و هر امری که دین در آن حکم دارد) هیچ تصمیم حکومتی را مشروع و جایز نمی‌دانسته‌اند و این حق ولایت در امور حسبیه با همه‌ی گستره و فراگیری آن که شامل بسیاری امور حکومتی و سیاسی می‌شود، از ضروریات فقه شیعیه و مستند ادعای همین فقهاء بوده است. همه‌ی فقهاء (ی به قول آقایان، طرفدار جدایی دین از حکومت!!!) برای حاکم، شرایطی شرعی قرار داده‌اند. یعنی تصریح کرده‌اند که حاکمان باید

مسلمان و بلکه مؤمن و شیعه و اهل ولایت و تابع اهل بیت (ع) باشند، قدرت اداره‌ی جامعه‌ی اسلامی و دفاع از نظم و امنیت و حفظ بیضه‌ی اسلام را داشته باشند، عادل و مراقب حقوق شرعی مردم و حدود شرعی خداوند باشند، ظالم و فاسق نباشند و تابع شریعت الاهی (در امور شخصی و امور حکومتی) باشند، ولایت فقهاء را در کلیه‌ی اموری که مشمول حکم فقهی بوده و به اهداف اسلام، به نحوی مرتبطاند، قبول داشته و بدان ملتزم باشند و درصدد ترویج مذهب حقّه و نشر معارف و ارزش‌ها و اخلاق اسلام و اجرای احکام و عدالت اجتماعی باشند و در غیر این صورت، غاصب بلکه محارب بوده و حکومت آنان نامشروع است.

همه‌ی فقهاء، مشروعیت حکومت را منوط به نصب الاهی و رعایت شرع و استناد حکومت به «نیابت ولی عصر (عج)» دانسته‌اند و این بدان معنی است که حاکمان باید آگاه از معارف و اخلاق و احکام دین و ملتزم بدان باشند و به عبارت دیگر، حاکمان، مستقل از دین و احکام الاهی و مستقل از «فقیه»، حق حاکمیت ندارند چرا که حاکمیت، بالاصاله از آن «مأذونین از ناحیه‌ی شارع» است و حاکمان در واقع، مجریان و کارگزاران فقهاء می‌باشند. اینک جای این پرسش است که آیا چنین دیدگاه‌هایی، انتظار محدود از دین و تفکیک آن از حکومت است؟! و آیا این فقیهان، طرفداران نظام لائیک و پادشاه سکولار!! بوده‌اند؟!

راعی و رعیت!

برخی کلمات، گرچه ظنین منفی در محاورات سیاسی یافته‌اند، اما در ترمینولوژی فقه سیاسی، بار کاملاً مثبت و انسانی دارند، مفاهیمی چون والی و ولایت، راعی و رعیت و... از این قبیل‌اند. کلمه‌ی «رعیت»، برخلاف

القائات افراد ناآشنا با لسان روایات و فقهاء، کلمه‌ای - نه توهین آمیز بلکه - مملو از احترام به مردم و حقوق مردم است. «رعیت»، کسانی‌اند که باید «رعایت» شوند و راعی (حاکم)، مکلف به رعایت حقوق و حرمت مردم و کرامت و منافع شهروندان است. در لسان روایات و فقهاء، عبارتهای دقیق و انسانی در خصوص مردم به کار رفته است و کلمه‌ی «رعیت» که در نظام ارباب - رعیتی، به قراین خارجی، بار منفی و توهین آمیزی یافته است، در واقع و در لغت عرب، مفهومی کاملاً معکوس دارد و دست کم حاوی تأکید بر وجود مراعات مصالح مردم می‌باشد. (رعیت - راعی - مراعات - رعایت) فقهای عادل در مکتب اهل بیت (ع) در دوران فترت و تقیه از هیچ گونه اصلاحات سیاسی و نهی از منکر و امر به معروف خطاب به حاکمان، دریغ نکرده و به هر زبان که توانسته‌اند، شاهان و سلاطین را به رعایت حقوق رعیت و اجرای عدالت و رفع ظلم فرا خوانده و در حدّ توان، مجبور کرده‌اند؛ مع‌ذلک چند تن از مشاهیر فقهای شیعه توسط برخی نویسندگان، مورد سوء تعبیر قرار گرفته و به تفکیک ولایت و شریعت از حکومت و سیاست، متهم شده‌اند. ما اینک این اتهامات را بررسی می‌کنیم:

علامه محمد باقر مجلسی (ره)، صاحب بحار الانوار

در آثار با برکت مرحوم علامه، ادله‌ی صریح و ضمنی بسیار علیه اتهام مزبور (تفکیک شریعت از حکومت) وجود دارد ولی جالب است اگر اتفاقاً به همان تنها عبارت مورد استشهاد اتهام‌زندگان رجوع کنیم که آیا حتی همین عبارت نیز تحریف نشده و دقیقاً خلاف مقصود مؤلف شریف، سوء تفسیر نگشته است؟! عجباً که تنها عبارتی که آقایان در آثار مرحوم علامه،

مناسب با ادعای خود یافته و آن را دلیل بر تفکیک حوزه‌ی شرع و دین و فقهت از حوزه‌ی سیاست و حکومت دانسته‌اند. از قضا، مفادی خلاف ادعای مذکور دارد. در عبارت مزبور که اینک آن را خواهیم آورد، مرحوم علامه، به صراحت از سلسله مراتب الهی و دینی «ولایت» - و از جمله، حکومت - سخن گفته و تأکید می‌کند که «ولایت» در هر درجه‌ای (چه ولایت عمومی مؤمنین بر یکدیگر در حدّ امر به معروف و نهی از منکر و چه ولایت در حدّ حاکمیت بر سرنوشت اجتماعی)، متضمن حقوق متقابل «ولی» و «مولی علیه» بوده و «رعایا» (شهروندان ذی‌حقّ و واجب‌الرعايه)، حقّ دارند از حکومت، انتظار داشته باشند که بر اساس «عدالت» و «محبت» (نه ظلم و قهر و سیطره‌ی خشونت‌آمیز و غیر عادلانه) با آنان رفتار کند زیرا مردم بر شاه، حقوقی دارند و «قدرت»، فرد و نهاد قوی (حاکم) را نسبت به ضعیف (محکوم)، «مسئول» می‌کند.

علامه تصریح می‌کند که هرکس دارای قدرت و سلطه و سلطنت (حاکمیت) است به همان نسبت، «مسئول» است و پس از نقل روایتی که همه‌ی بشریت را نسبت به یکدیگر، مسئول می‌داند و همه‌ی مؤمنین را «راعی» می‌خواند، می‌فرماید که مسئولیت حاکم در برابر مردم، مسئولیت کاملاً شرعی (نه فقط عرفی) است و شارع مقدس، حاکمان را بازخواست خواهد فرمود. عبارت علامه چنین است:

«بدان که حقّ تعالی، هرکس را در این دنیا سلطنتی (قدرت و سلطه) داد، چنانچه منقول است: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت» در قیامت از سلوک او با رعیت، «سوال» خواهد فرمود.» سپس علامه، مسئولیت شرعی «اولیای قدرت» در برابر مردم و حقوق و کرامت دینی انسان‌های تحت سلطه، کاملاً تعمیم داده و

هیچ حوزه‌ی ظاهراً عرفی!! را هم مستثنی نمی‌کند:

«چنانچه پادشاهان را بر رعایا، امیران و وزیران را بر بعضی از رعایا، ارباب (صاحبان) مزارع و اموال را بر جمعی از برزیگران و اصحاب بیوت، خدم، ازواج و اولاد را بر غلامان و خدمت‌کاران، زنان و فرزندان،... واسطه‌ی رزق آنان گردانیده و علما را راعی طالبان علم ساخته و ایشان را موظف به رعایت علما گردانید، هرکس را بر بعضی حیوانات، مسلط کرده، هر شخصی را بر قوا، اعضا و جوارح خود حاکم ساخته که ایشان را به امری بدارد که موجب عقوبت ایشان در آخرت نشود و اعمال، اخلاق و عبادات را نیز محکوم هرکس ساخته و امر به رعایت آنها نموده است.»
(علامه مجلسی، عین‌الحیوة، تهران ۱۳۴۱، ص ۴۹۱)

چنانچه می‌بینیم در این عبارات:

اولاً: علامه، از کلیه‌ی مراتب «ولایت» و تصدی و آمریت، در کلیه‌ی حوزه‌های به اصطلاح عرفی زندگی اجتماعی و حتی فردی سخن می‌گوید و حکومت سیاسی را نیز قسمتی از همین ولایات، محسوب کرده‌است.
ثانیاً: کلیه‌ی مراتب «ولایت» (از «ولایت انسان بر اعضا و جوارح خود» گرفته تا تسلط استاد بر شاگرد، صاحب مال بر مال و شاه و امیر و وزیر بر مردم) را ملازم با «مسئولیت شرعی» نموده و «والیان» و افراد صاحب سلطه را متوجه «حقوقی» که افراد تحت سلطه (مولی علیه) بر گردن والیان و حاکمان و... دارند، کرده و اساساً «ولایت» را نوعی مسئولیت خوانده و مشروعیت آن را مشروط به ادای آن حقوق می‌کند. حاکمان را مکلف به تکالیف شرعی در حوزه‌های عرفی در برابر حقوق مردم خوانده و حتی از «حقوق بردگان» و «حقوق اعضای بدن انسان» و حقوق «اعمال و اخلاق و عبادات» سخن به میان آورده و تأکید می‌کند که: «خداوند امر به رعایت همه‌ی آنها کرده است».

آیا امر خدا در حوزه‌ی «ولایت سیاسی و حکومت»، برای شرعی و دینی دانستن حوزه‌ی این ولایت‌ها (و حکومت)، کافی نیست؟! ثالثاً: همه‌ی این ولایت‌های اجتماعی و مسئولیت‌های سیاسی و... را به «عقوبت در آخرت»، مرتبط دانسته و تخلف حاکمان و والیان و... از این مسئولیت‌های شرعی در برابر حقوق «مولی‌علیهم» را مستوجب عقاب و عذاب اخروی می‌داند. پس کدام تفکیک «شریعت» از «سیاست» را می‌توان به علامه - حتی در این عبارت - نسبت داد؟! مرحوم علامه، در همان عبارت ادامه می‌دهد:

«پس هیچ‌کس در دنیا نیست که بهره از ولایت و حکومت نداشته باشد و جمعی در تحت فرمان او داخل نباشند. در معاشرت با هر صنفی از ایشان، در آخرت، عدل وجودی است و هرکس در خور آنچه او را استیلا داده‌اند، درخور آن نعمت، شکر از او طلبیده‌اند.»

و سپس: شکر هر یک از این‌ها آن است که به نحوی که خداوند فرموده با آن‌ها معاشرت نماید و حقوقی که حقّ تعالی برای ایشان مقرر فرموده، رعایت نماید... و اگر کفران کند حقّ تعالی سلب می‌نماید. ملاحظه می‌کنید که مرحوم مجلسی به زیبایی، توضیح می‌دهد که هرکس به هر میزان که «قدرت و سلطه» و ولایت و حاکمیتی دارد، تکلیف شرعی دارد و حقّ ندارد هر فرمانی که خود مایل است، داده و بر اساس منافع و امیال شخصی خود عمل نماید. حاکمان باید به عدل رفتار کرده و در معاشرت با مردم، از حدود خود تجاوز نکرده و حقوق مردم را رعایت کنند. پس «استیلا» بدون انجام تکلیف و بدون رعایت حقوق مردم، کفران نعمت «قدرت» است یعنی استفاده‌ی غلط از «قدرت» و ندانستن قدر و منزل «ولایت» است. چه شکر این نعمت، ادای تکلیف شرعی نسبت به

آن و استفاده‌ی مشروع و الاهی و صحیح از «سلطه» یعنی اطاعت از شریعت اسلام است بدین معنی که با مردم، به نحوی که خداوند فرموده (نه به روش دلخواه و استبدادی)، معاشرت کرده و حقوق مردم را رعایت نماید. مرحوم علامه سپس به وظیفه‌ی حاکمان نسبت به حقوق شرعی مردم تصریح کرده و می‌گوید:

«پادشاهان اگر در قدرت و استیلاى خود، شکر کرده و رعایت حقوق و حال رعیت کنند، ملک ایشان پاینده می‌ماند و گرنه به زودی زایل می‌گردد، چنان‌که گفته‌اند که «ملک با کفر، باقی می‌ماند و با ظلم، باقی نمی‌ماند.»

ملاحظه می‌شود که علامه، ظلم به حقوق و کرامت شرعی مردم را باعث عقاب اخروی و زوال دنیوی می‌داند و با استناد به حدیث پیامبر اکرم (ص)، رژیم ستمگر را رو به سقوط و غیر پایدار می‌خواند. این حقوق شرعی ملت و رعیت که باید توسط حاکمان یعنی حقوق سیاسی شهروند و وظیفه‌ی سیاسی دولت، به تصریح علامه، توسط خداوند، تعیین شده و نحوه‌ی معاشرت حاکمان با رعیت (رابطه‌ی ملت - دولت) توسط شارع مقدس، بیان شده و شرعاً واجب‌الرعیه است پس چگونه حکم شریعت از حکومت و ولایت، جدا است؟! کدام تفکیک امر شرعی از امر عرفی؟! علامه سپس می‌گوید:

«بدان‌که عدل امرا، از اعظم مصالح ناس است. عدل و صلاح ایشان، موجب صلاح جمیع عباد و آبادانی بلاد است و فسق و فجور ایشان موجب اختلال نظام امور اکثر عالمیان می‌شود. حالت و رفتار ایشان، تعیین‌کننده‌ی خواست اکثر مردم است چنان‌که از حضرت رسول (صلی الله علیه و آله و سلم)، به سند معتبر نقل

است که دو صنف از امت هستند که اگر صالح و شایسته باشند امت من نیز صالح خواهند بود و اگر ایشان فاسد باشند امت من نیز فاسد خواهند شد: فقهاء و امراء.»

به راستی آیا عجیب و قبیح نیست که به نویسنده‌ی چنین عباراتی، اعتقاد به تفکیک دین از سیاست و حکومت یا تفکیک امر عرفی از امر شرعی را نسبت داد؟! در حالی که در همین چند سطر، تعابیر حکومتی (عرفی) و دینی (شرعی) چنان در هم تنیده و ناظر بر یکدیگر آمده‌اند که قابل تفکیک بلکه قابل تشخیص از هم نیستند؟! و آیا کلماتی چون امیران، مصلحت مردم، ناس، صلاح عباد، آبادانی بلاد، اختلال نظام، خواست اکثر مردم، در لابه‌لای کلماتی چون فسق و فجور، عدل، صلاح، فساد و روایت رسول‌الله (ص) در باب دخالت فساد حاکمان و عالمان در فساد اجتماعی و... آمده است و همه به یکدیگر مربوط و در یکدیگر متعامل و مؤثر نیستند؟! آیا این مفاهیم، از یکدیگر قابل تفکیک‌اند و آیا در متون اسلامی و نظر فقهاء و در همین عبارت چند سطری مرحوم علامه مجلسی، منفک و مجزی از یکدیگرند؟! علامه سپس از حقوق متقابل والی و مردم، چنانچه در نهج‌البلاغه و... آمده است سخن می‌گوید ولی تصریح می‌کند که منظور او از والی و حاکم، کسانی‌اند که «بر دین حق باشند» (همان ص ۴۹۶) و به «عدالت - چنانچه در شریعت آمده - سلوک نمایند.» (همان ص ۴۹۶) و تأکید می‌کند که: «اگر پادشاهان بر خلاف روش صلاح و عدالت باشند، دعا برای صلاح ایشان می‌باید کرد و خود را اصلاح می‌باید نمود که خدا ایشان را به اصلاح آورد». یعنی که:

اولاً: پادشاهان، مجاز نیستند هرگونه میلشان است عمل کنند بلکه تصمیم‌هایشان، گاه خلاف شرع است و حق حاکمیت، مشروط به رعایت ضوابط شرعی در حوزه‌ی حکومت عرفی!! است.

ثانیاً: در صورت فساد حاکمیت‌ها، باید اصلاح ایشان را اراده کرد و پای آن مفسد، امضای تأیید نگذارد.

ثالثاً: با دعا و اراده‌ی جدی قلبی و نیز تلاش جهت اصلاح خویش، به نبرد با فساد حاکم بروند. و اما چرا اصلاح خویش؟! زیرا اگر خود مردم، صالح باشند و به وظیفه‌ی خود در نظارت بر حکومت و امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با مفسد و مظالم، عمل می‌نمودند، کار به حاکمیت سلاطین فاسد و ظالم منجر نمی‌شد.

علامه مجلسی در خطابه و نوشته‌ای هنگام آغاز حاکمیت حسین صفوی، او را با عباراتی اکید، به رعایت توده‌های مردم (عامه‌ی رعایا) و تأمین امنیت و استراحت و راحت مردم فراخوانده و تشکیل حاکمیتی بر اساس «رحمت» و ظل ظلیل «رافت» و «عدالت» و تأمین حقوق شرعی مردم را آرزو می‌کند. (کتابخانه مجلس، ش ۱، به نقل از حسن طارمی، علامه مجلسی، تهران، طرح نو، ۷۵)

علامه به شدت علیه همکاری‌های سازش کارانه با دستگاه‌های ستم هر نوع و اجیری و مزدوری برای آنان و «رکون بر ظالمین» و اعتماد به رژیم‌های فاسد، موضع فقهی گرفته و حتی محبت قلبی به آنها و اطاعت از آنان را حرام می‌دانست (بجاری، ج ۷۵، ص ۳۳۵ بعید، باب ۸۱، و ص ۳۶۷، باب ۸۲) ولی حساب «دفع افسد به فاسد»، «تقیه»، انجام تکلیف (تا حدّ ممکن) و رعایت مراتب نهی از منکر و احتمال تأثیر و نفوذ در دستگاه جهت اصلاحات تدریجی، از حساب همکاری با ظالم و آخوندهای درباری و توجیه ستم و فساد و تفکیک «دین از حکومت» و «شرع از عرف» جدا است. علامه مجلسی، تقرب به ملوک و شاهان را موجب خسارت در دنیا و آخرت دانسته و نحوه‌ی سلوک با سلاطین را بر اساس معیارهای شرعی اهل بیت(ع)، تعیین کرده است و حتی با سلطان صفوی نیز، سنگ‌های خود

را وا می‌کند. یعنی گرچه از امکانات حاکمان صفوی (که بیش از همه‌ی حاکمان قبلی و بعدی، مدعی مذهب و تابع بخشی از اصول بوده و یا خود را مجبور به مماشات و همکاری با علما می‌دانستند و گاه به دلایل مختلف همکاری‌های مهمی نیز کردند)، در جهت اجرای عدالت و نشر معارف دین بهره برد، اما آن را حکومت مشروع و ایده‌آل «اولی الامر» یا معصوم (ع) که اصالتاً حق حاکمیت دارند، نمی‌دانست و معتقد بود که مخالفت با شاهان صفوی، مخالفت با خدا و رسول نیست زیرا حکومت آنان را کاملاً تابع شرع اسلام نمی‌دانست و در عین حال با تقیه در صدد استفاده از قدرت حکومت در جهت اصلاحات مادی و معنوی در جامعه به قدر ممکن بود.

جالب است که فقهای عظام (و از جمله مرحوم مجلسی) به گونه‌ای رفتار کرده و فضای جامعه را ساختند که حاکمان را مجبور به پذیرش برخی اصلاحات و تمکین (گرچه در لفظ و ظاهر) در برابر فقهاء کردند. از جمله سلطان حسین کتبا به مرحوم علامه وعده می‌دهد که در امر حکومت، (امر عرفی!!)، تابع شرع باشد و اقرار می‌کند که دین و دولت، «توأمان» (نه منفک و مستقل از هم) می‌باشند و رعایت نظر علمای اعلام و فقهای اسلام را منظور نظر دارد و مفاد این حدیث نبوی را که «العلماء ورثة الانبیاء»، قبول دارد و سپس تعهد می‌کند که:

در امور جزئی و کلیه‌ی قوانین شریعت غرای «حضرت سید المرسلین (ص) و آداب طریقه‌ی بیضای ائمه‌ی طاهرین» در هیچ باب، پا از دایره‌ی دین مبین و شرع متین، بیرون نگذاریم و سررشته‌ی امور مذکور، در کف رایت علمای اعلام فرقه‌ی ناجیه‌ی اثنی عشریه که حافظان احکام و واقفان مدرک حلال و حرامند می‌باشد. (دین و سیاست در عصر صفوی، ص ۴۱۲)

ملاحظه می‌شود که چگونه حاکمان نیز پیام فقهاء و علما در باب ضرورت اطاعت حکومت از شریعت و اجرای عدالت دینی و رعایت حقوق شرعی مردم و عدم تفکیک شرع از حکومت را دریافته و صریحاً خود را گوش به زنگ فتوای فقیه و حلال و حرام شرعی در حوزه‌ی امور عرفی!! اعلام کرده و دین و دولت را توأمان می‌خواند. به همین دلیل بود که حاکم صفوی، پس از تجلیل از مقام علمی و فقاہت مرحوم علامه، اعلام می‌کند که خوب است در سفر و حضر با یکدیگر باشند تا درمسائل دینی مربوط به حکومت و عدالت به او رجوع کند و:

«قضایای عظیمه» و «دعاوی غامضه» را به علامه، مرجوع سازیم که اموال و فروج و اعراض مؤمنان محفوظ گردیده، امور مذکوره در معرض تلف و تضییع نبوده باشد. پس می‌باید که شریعت و فضیلت پناه در امر به معروف و نهی از منکر و اجرای احکام شرعیه و سنن ملیه و منع و زجر جماعت مبتدعه و فسقه و اخذ اخماس و زکوات و حق‌آ... از جماعتی که ممالله نمایند و رساندن آن به مستحقین و مستحقات و تنسیق مساجد و مدارس و معابد و بقاء الخیرات و ایقاع عقود و ایقاعات و مناکحات و سایر امور و قلع و قمع بدع و احقاق حقوق مسلمانان و رفع ظلم ظالمان و قطع ید ارباب عدوان و... رعایت احدی را مانع اجرای احکام دینیه نگرداند. (همان مدرک)

چنانچه می‌بینیم حاکم صفوی، تقریباً کلیه‌ی امور حکومتی و اجتماعی را - البته بر روی کاغذ - به مرحوم علامه و فقیهان اسلام، تفویض می‌کند و معلوم نیست چه امر عرفی!! در قلمروی سلطنت سلطان باقی می‌ماند که در این سطور نیامده و به فقیهان، تفویض نشده باشد؟! به ویژه که حکومت‌ها در آن روزگار، مسئولیتی در اموری از قبیل جاده‌کشی و لوله‌کشی و راهنمایی و رانندگی و... هم نداشته‌اند. پس آیا به راستی مفهوم این حکم،

تفکیک «دین و فقه و ولایت فقهاء» از «حکومت و سیاست و امور اجتماعی» است یا آن که این عین پذیرش ولایت فقهاء در اهم امور مادی و معنوی و تبدیل شدن حکومت و «سلطان ذی شوکت مسلمان» به یک عامل اجرایی (قوهی مجریه) و بازوی اجتماعی و کارگزار «ولی فقیه» و شیخ الاسلام می‌باشد؟! (به عمل خارجی شاه کاری نداریم). سخن بر سر مطالبات فقهاء و اعتراف حاکمیت و ایده‌های علامه مجلسی است که تعیین تکلیف کلیه‌ی امور حکومتی، از مالیات و قضاوت گرفته تا تعلیم و تربیت و فرهنگ و عبادات و معاملات و حقوق مردم به علامه تسلیم شده و حکومت، تنها کارگزار و مجری امنیت و نظم مملکت است و شاه، در همان عرفیات و سیاسیات و حکومت، باید تابع فقهاء باشد و به احکام شرع و موازین عدالت، عمل کند. در عین حال، علامه، تشکیل حکومت حق و عدل اسلامی در عصر غیبت را ممکن و واجب می‌داند و هرگز حکومت و سیاست را امری خارج از حوزه‌ی شریعت و تنها در اختیار شخصی سلطان ذی شوکت نمی‌داند و حتی همان عبارات نقل شده، بر خلاف مدعای مفتریان، دلالت دارد چه رسد به تصریحات بسیار علامه بر ضرورت شرعی بودن حکومت و سایر سیاسیات در شرح و تزییلاتی که در ذیل روایات بسیاری با مضمون حکومتی و سیاسی که خود نقل کرده، آورده است.

میرزای قمی (ره)

مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی، صاحب قوانین، از فقهای بزرگ دوره‌ی قاجار نیز متهم به تفکیک حوزه‌ی دین از حوزه‌ی سیاست و حکومت و مرزبندی کذایی میان شرعیات و عرفیات!! شده است. این در حالی است که میرزای قمی، سخنان صریحی در آثار خود از قبیل «جامع‌الاشیات» و ... در فقه

سیاسی دارد و حتی علناً و به صراحت، نظام سلطنتی و حاکمیت قاجار را نامشروع و فاقد حق حاکمیت خوانده و از ولایت اجتماعی و سیاسی فقیه و نصب عام الاهی، سخن به میان آورده است.

آنچه مقاله‌نویسان مزبور، بدان استدلال کرده‌اند، تنها فراز خاصی از رساله‌ی «ارشادنامه‌ی» میرزا خطاب به فتحعلی میرزای قاجار است که در آن، حاکم و حاکمیت را به حفظ مصالح دنیوی مردم، و تأمین عدالت و حقوق شرعی جامعه و رفع مفسدات و اجحافات و تجاوزات، فرا می‌خواند. گفته شده است که چون میرزای قمی طرفدار تفکیک دین از سیاست بوده است چون در این نامه، از این گفتگوی خود با شاه و موعظه‌ی مکتوب وی، تعبیر به «مباحثه‌ی علمیه و مذاکره‌ی دینی که دو دانا با هم کنند» نموده و گفته است که:

«حق تعالی، پادشاهان را از برای محافظت دنیای مردم و حراست مردم از شر مفسدان قرار داده و... علما را هم از برای محافظت دین مردم و اصلاح دنیای ایشان در رفع دعاوی و مفسدات و اجحاف و تعدی و تجاوز از راه حق که باعث هلاک دنیا و آخرت می‌باشد قرار داده و در سلوک این مسلک و یافتن طریقه‌ی حقه، پادشاه و غیر پادشاه به آنها محتاجند. (ارشادنامه‌ی میرزای قمی - تصحیح قاضی طباطبایی - ص ۳۷۷)

حال آن که این رساله، اولاً ارشادنامه و حاوی امر به معروف و نهی از منکر سیاسی و عین ورود به مسائل سیاسی و حکومتی بوده و فراخوان شاه به حفظ حقوق شرعی مردم و عدالت اجتماعی است. ثانیاً در آن تصریح می‌کند که پادشاهان نسبت به حفظ حقوق مردم و مصالح اجتماعی، و حراست مردم از شر مفسدان، مسئول و مکلف‌اند.

ثالثاً علما را نیز در مورد «محافظت دین مردم» و «اصلاح دنیای ایشان» مسئول می‌خواند یعنی که تفکیکی میان دین و دنیا یا شرع و حکومت نمی‌بیند و حکام و علما، هر دو را در باب حقوق مردم و حدود شرعی یعنی دین و دنیای مردم، مسئول می‌داند، گرچه وظایف خدمات رسانی و بُعد اجرایی امنیت و نظم (نه احکام و اهداف آن) هم‌چنان بر عهده‌ی متصدیان اجرایی حکومت است و علما، وظیفه‌ی راه‌سازی و معماری و طبابت و... ندارند. حتی در مورد قضا و اجرای حدود الاهی نیز که وظیفه و اختیار مسلم فقهاء است، حکم آن را فقهاء و علما می‌دهند اما ضرورتی ندارد که حکم را یک فقیه، بالمباشره، اجرا کند و به دست خویش تازیانه زند. ولایت و «زمامداری»، ملازم با «مباشرت» اجرایی همه‌ی امور نیست. مهم آن است که فرمان از کجا صادر شود. رابعاً مرحوم میرزای قمی، حتی در همین فراز مورد استشهاد آقایان، تصریح می‌کند که علما در مورد اصلاح دنیای مردم و رفع فساد و اجحاف و ستم‌های اجتماعی و تجاوز حاکمان و سایر مردم از راه حق، که باعث هلاک دنیا و آخرت مردم می‌شود، اختیارات و نیز مسئولیت شرعی دارند و پادشاه نیز مثل سایر مردم باید در سلوک این مسلک و یافتن طریقه‌ی حق در امر حکومت، تابع علما باشد و محتاج به علما می‌باشد و به تعبیر میرزای قمی، شاه از «مداوا جستن از انفاس علما» راه پرهیز ندارد و باید تبعیت کند. البته جنگیدن با دشمنان نظم و امنیت جامعه، حفظ اموال و حریم دنیوی مردم و تأمین معاش خلق، وظیفه‌ی شاه و کار حکومت است و همه‌ی حکومت‌ها مسئول تأمین اجرای نظم و امنیت و معاش خلق‌اند. این در حالی است که مرحوم میرزای قمی در «جامع‌الشنات» و سایر آثار خود، حکومت قاجار را به صراحت نامشروع خوانده و شاه را غاصب ولایت، و ولایت را حق فقیه می‌داند.

سید کشفی (ره)

به مرحوم سید جعفر دارابی بروجردی کشفی، فقیه دیگر عصر قاجار نیز افتراء بسته‌اند که قائل به تفکیک «دین و شرعیات» از «سیاست و حکومت و عرفیات» بوده‌اند!! این نیز افتزایی بیش نیست و آن فقیه فقید، تصریح کرده است که حکومت را شایسته‌ی فقیهان کامل می‌داند ولی چون امروز فقیهان، مبسوط‌الید نیستند و امکان حاکمیت آنان و اعمال کامل «ولایت فقیه» نیست، علما و فقهاء مجبورند به نوعی نظارت و نصیحت و نهی از منکر در رابطه با حکومت قاجار، اکتفا کنند و بیش از این، قدرت اعمال حاکمیت ندارند. مرحوم سید کشفی از قضا، در همان فراز خاصی از کتاب «تحفه» نیز که مورد استناد مفتریان قرار گرفته، علیه تفکیک «اجتهاد» از «سلطه و حاکمیت»، سخن صریح دارد. سید کشفی می‌گوید که مجتهدین و حاکمان، اینک به ضمیمه‌ی یکدیگر، کاری را می‌کنند که در واقع، کار یک تن است و قابل تفکیک از یکدیگر نیست یعنی به ضمیمه‌ی یکدیگر، منصب «امامت» را تصدی کرده‌اند. یعنی که حکومت، بدون قدرت اجتهاد دینی، در راستای «امامت» دینی نیست و نامشروع است. سید کشفی تصریح می‌کند که تنها طریق منصب «امامت»، طریق «نیابت از امام(ع)» است. این سخن، دقیقاً تصریح به «ولایت فقیه» و «سلطه‌ی مجتهدین» است که از راه نیابت امام عصر(عج) و تداوم اصل امامت مشروعیت می‌یابد و مطلقاً به تفکیک دین از حکومت راه نمی‌دهد. ایشان به صراحت می‌گوید که امامت و حاکمیت، دو رکن دارد، یکی بعد محتوایی آن است که باید دینی باشد و همان علم به اوضاع و قوانین رسول(ص) است که کار فقیه می‌باشد و دیگری، بعد اجرایی حکومت و اقامه‌ی همان اوضاع دینی و قوانین شریعت

است که نظام دینی به عالم می‌دهد و اصطلاحاً ملک و سلطنت نامیده شده و باید صد در صد تابع رکن نخست باشد. در واقع، شاه و حاکمیت، در حکم قوه‌ی مجریه یا بازو و کارگزار «فقیه» می‌باشند و یکی کار «علم و قلم» را کرده و فرمان دهد و دیگری کار «سیف» را بر عهده گرفته و اجرا کند:

مجتهدین و سلاطین، هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام(علیه السلام) منتقل گردیده است و مشتمل بر دو رکن است: یکی «علم به اوضاع رسول(صلی الله علیه و آله و سلم)» است که آن را «دین» گویند و دیگری، «اقامه نمودن همان اوضاع» در ضمن نظام دادن به عالم است که آن را «ملک و سلطنت» گویند و همین دو رکن است که آنها را «سیف و قلم» گویند یا «سیف و علم» نامیده‌اند. (تخذه الملوک سیده کشفی)

آیا «سیف» نامیدن حکومت، و در خدمت «قلم علما» خواستن آن، به معنی تفکیک دین از حکومت است؟! یا احاطه و امارت دین بر حکومت؟! می‌بینید که مرحوم سید کشفی حتی در همین عبارت نیز از امامت و حکومت دینی و از ولایت فقهاء بر سلاطین، سخن گفته و می‌فرماید که دو رکن «علم و سیف»، باید در شخص واحد، جمع باشد چنانچه در دوره‌ی امام معصوم(ع) بوده است و این همان ولایت فقیه است ولی متأسفانه حکومت‌ها از دین فاصله گرفته و اتفاقاتی در تاریخ و جامعه افتاده است که در عالم خارج، چنین انفکاک شوم و غلطی میان دین و حکومت، پیش آمده و تحمیل گردیده است، نه آن که سید کشفی، معتقد به ضرورت چنین تفکیکی بوده باشد.

سید می‌فرماید:

«هر دو رکن (سیف و علم - حکومت و فقاها) در امام(ع) جمع بوده و حکما این قسم از ریاست را که همه‌ی ارکان آن در یک شخص، جمع باشد به اسم «ریاست حکمت» نامیده‌اند و باید که در هر شخصی که نایب اوست، ایضا هر دو رکن جمع باشد.»

آیا این سخن، جز دفاع صریح از ولایت فقیه و حق حکومت شرعی در امور عرفی و دنیوی!! چه مفاد دیگری دارد؟! مرحوم کشفی ادامه می‌دهد که «حکومت» حق فقهاء یعنی نواب امام معصوم(ع) است اما سلاطین، منحرف شده و با علما و مجتهدین، معارضه نموده باعث فتنه و هرج و مرج شدند و علما و فقهاء را از صحنه‌ی حاکمیت بیرون راندند و سلطنت‌های دنیوی محض (حکومت‌های سکولار) مستقر شده و مجتهدین صالح، منزوی شدند:

باید در هر شخص که نایب امام(ع) است، ایضا هر دو رکن جمع باشد و لکن چون علما و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آنها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند و سلاطین ایضا به جهت میل نمودن ایشان به سوی سفلیه و به سلطنت دنیوی محض که نظام دادن امر عالم فقط (بدون حاکمیت دین خدا) است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول(صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) کشیدند و اکتفا به علم نظام به تنهایی نمودند، لاجرم امر «نیابت» بین علما و سلاطین، منقسم گردیده و مجتهدین و علما، حامل یک رکن آن که علم دین و معرفت به اوضاع رسول(ص) است، شدند و سلاطین، متکفل رکن دیگر که اقامه و ترویج آن (اجرای دین و فتوای فقیه) است، گردیدند و در بعضی ازمنه با یکدیگر موافقت و معاونت نمودند و سیاست و تدبیر رعیت را به طریق معاونت و شرکت نمودند و در بعضی ازمنه‌ی دیگر، متعاند و از یکدیگر متفرق گشتند و به این سبب، «دین» و «ملک» که باید با هم توأم و پیوسته باشند، از یکدیگر جدا شدند.

چنانچه ملاحظه می‌شود، سید کشفی بی‌هیچ تأویلی، دین و ملک (حکومت) را با هم توأم و پیوسته می‌داند و شاکی است که چرا اغلب سلاطین در تاریخ بر خلاف اسلام عمل کرده‌اند؟! آیا چنین فقیهی با چنین نگاهی، می‌تواند قائل به تفکیک شرع از حکومت باشد؟!

شیخ شهید فضل‌الله نوری (ره)

چهارمین فقیهی که مورد افتراء قرار گرفته و از جفای روزگار، قائل به تفکیک شرعیات از عرفیات و دین از حکومت، خوانده شده، شیخ مجاهدی است که در راه دینی کردن حکومت و مبارزه با استبداد و سکولاریزم، به شهادت رسیده است. کسی که از جلوداران انقلاب مشروطه و مبارزه با استبداد قاجاری بود و وقتی جریان انحراف در مشروطیت را مشاهده کرد برای حفظ خلوص قیام اسلامی، پسوند «مشروع» را نیز بر «مشروطه» افزود و «مشروطیت دینی» را از «مشروطیت سکولار» تفکیک نمود نه «دین» را از «حکومت».

شیخ شهید صریحا اداره‌ی دنیای مردم در عصر غیبت را وظیفه‌ی حکومت اسلامی می‌دانست که در آن «فقیهان عادل»، فرمان دهند و راه و چاه نشان دهند و سیاست‌گذاری کنند و سلاطین اسلام پناه (حاکم مسلمان عادل)، اجرا و اطاعت کرده و عدالت و احکام الاهی را تأمین نمایند.

شیخ، تفکیک «نبوت» از «سلطنت» (دین از حکومت) را یک انحراف بزرگ و ناشی از عروض عوارض و حدوث سوانح می‌داند و تصریح می‌کند حال که مع‌الاسف این دو، در دو محل قرار یافته و منفک شده‌اند، دست کم، سلاطین باید «قوه‌ی اجراییه‌ی احکام اسلام»، یعنی تابع شریعت و

مجری عدالت باشند و متأسفانه انفکاک اجتماعی «دین» از «حکومت»، گاه در زمان برخی انبیای سلف نیز اتفاق افتاده است ولی چنین چیزی، هرگز مطلوب شیخ شهید نیست. حال بنگریم آقایان از کدام عبارت شیخ، اعتقاد به ضرورت چنان تفکیکی را!! نتیجه گرفته‌اند: «نبوت» و «سلطنت» در انبیای سلف، گاهی مجتمع و گاهی متفرق و در وجود مبارک نبی اکرم (ص) و هم‌چنین در خلفای آن بزرگوار - حقاً آم غیره - نیز چنین بود تا چندین ماه بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح، مرکز این دو امر یعنی «تحمل احکام دینیه» و «اعمال قدرت و شوکت و امنیت» در دو محل واقع شد و فی‌الحقیقه، این دو، هریک، مکمل و متمم دیگری است یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است و بدون این دو «احکام اسلامی»، معطل خواهد بود، فی‌الحقیقه، «سلطنت»، قوه‌ی اجراییه احکام اسلام باشد... اگر بخواهند بسط عدالت شود باید تقویت این دو فرقه یعنی «حاملان احکام» و «اولی الشؤکه من اهل اسلام» شود، این است راه تحصیل عدالت صحیحه و نافع. (شیخ نوری، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ، محمد ترکمان)

به راستی آیا این عبارت، به مفهوم اعتقاد شیخ به تفکیک دین و شریعات از حکومت و عرفیات است یا تصریح به عدم تفکیک آن‌ها؟! آیا فقیهی که حتی در همین فراز مورد استناد آقایان، از جمع «نبوت و حاکمیت» در صدر اسلام و ارتباط منسجم دین و حکومت، حتی پس از پیامبر (ص) و از امامت سیاسی معصوم (ع) و نیابت فقهاء سخن گفته و از انفکاک این دو رکن در اثر عروض عوارض و حدوث سوانح!! اظهار تاسف می‌کند و حکومت و شریعت را متمم یکدیگر و مرتبط با هم می‌خواند بدین نحو که سلطنت و حکومت، باید تابع دین و فقهاء و در حکم «قوه‌ی مجریه‌ی» دین و کارگزار احکام اسلام باشد و «مسلمان صاحب

شوکت و قدرت» را به اطاعت از «حمله‌ی احکام» جهت اجرای «عدالت صحیح» می‌خواند و خود نیز در راه مشروط‌سازی حکومت شاه و «تابع شریعت اسلام» نمودن دستگاه، مبارزه نموده است، آیا چنین فقیهی، قائل به تفکیک شرع از حکومت و جدایی قلمروی فقیه و سلطان (حاکمیت) است؟! شیخ، سلطان را مأمور حفظ بیضه‌ی اسلام در شعاع هدایت علما می‌داند. (تظلم شیخ و علمای تهران به محمدعلی شاه) و استاد خود، میرزای شیرازی را نیز دارای همین طرز فکری می‌خواند که میان «سیاست و دولت» با «دیانت و فقاہت» در اثر یک انحراف تدریجی تاریخی، جدایی انداخته‌اند و حال که چنین اتفاقی افتاده و حکومت در دست فقیه نیست، دست کم باید حاکمان و علما، با مشارکت یکدیگر، تشکیل نسبی «حکومت عادل اسلامی» را ممکن کنند و مرحوم میرزای شیرازی نیز معتقد بود:

«در اعصاری که دولت و ملت (دین) در یک محل مستقر بود، چون زمان حضرت ختمی مرتبت(ص)، تکلیف سیاست در این قسم از امور عامه در عهده‌ی همان شخص معظم بود و حال که هریک در محلی افتاده است، در عهده‌ی هر دو است که به اعانت یکدیگر، دین و دنیای عباد را حراست کرده و بیضه‌ی اسلام را در غیبت ولی عصر(ع) محافظت نمایند و با تقاعد و کوتاهی، امر معوق و رعیت به امثال این بلاها مبتلا می‌شوند و چون که از ملت (فقیه و دین) جز گفتن و تحریر و تخویف و تهدید، امری دیگر بر نمی‌آید و «انفاذ و اجرا» با دولت است، تا از دولت، کمال همراهی را نبیند، اقدام نمی‌تواند نمود و اگر ببیند که دولت به تکلیف لازم خود اقدام دارد و درصدد بیرون آمدن از عهده‌ی آن می‌باشد، آنچه شایسته است، خواهد کرد و چگونه نکند که خود را (فقیه)، از جانب ولی عصر(عج) منصوب بر این امر و حافظ دین و دنیای رعایای آن جناب، و مسئول از حال ایشان

می‌داند و باید تمام مجهود خود را در نگاهداری آن‌ها مبذول دارد. (همان کتاب، فتاوی میرزای شیرازی به نقل از شیخ شهید، ترکمان، ص ۳۸۲، ج ۱)

در این عبارات، صریحاً از مسئولیت ملت و دین و فقهاء در باب امر عامه و مسائل سیاسی و حکومتی و نیز از «ولایت انتصابی» فقیه در امور اجتماعی و هم‌چنین ارتباط دین و دنیای مردم به فقهاء، سخن به میان آمده و تصریح می‌شود که این تکلیف و ولایت شرعی، چیزی علاوه بر مسئله‌ی «فتا» و نظریه‌پردازی در احکام کلی است که کاری اختصاصاً فقهی و منحصر در فقهاء است، و نیز غیر از «موضوعات شخصی» مثل نجاست فلان شیء است که عالم و عامی، مجتهد و مقلد، در آن مساویند. بلکه این مسئولیت، مسئولیت شرعی در باب سرنوشت و حقوق جامعه‌ی اسلامی و حدود و احکام الاهی و وضع حکومت و رفتار آن با مردم است زیرا «ذوی الشوکه» از مسلمین یعنی صاحبان قدرت و حاکمان باید در مصالح عامه بکوشند و با عزم محکم و مبرم، درصدد رفع احتیاجات خلق و مهیا کردن مایحتاج مردم باشند که این دیگر لزوماً وظیفه‌ی فقیه نیست بلکه مسئولیت متصدیان و مجریان و مدیران است که باید تابع اسلام و فقیهان باشند:

آنچه در این مقام مورد تکلیف است، غیر از احکام کلیه است که آن وظیفه‌ی عالم است، و غیر از موضوعات شخصی مثل نجاست چیز خاص و حرمت آن است که عالم و عامی و مجتهد و مقلد در آن یکسانند... مورد مزبور، باب سیاسات و مصالح عامه است.

شیخ شهید، سپس ادامه‌ی فتاوی استاد خود میرزای شیرازی را چنین نقل می‌کند:

«تکلیف بر عهده‌ی ذوی‌الشوکه از مسلمین است که با عزم محکم و میرم، در صدد رفع احتیاج خلق باشد به مهیا کردن مایحتاج آن‌ها. چه رجای ترک اموری که در ازمنه‌ی متطاوله، عادت شده، از اهل این زمان نیست و منع فرماید نفس خود و رعیت را از آن، بلکه منع از ادخال در ملک خود نماید. بیان احکام اسلام در امور عامه و از جمله امور سیاسی و حکومتی، تصدی و قضاوت که امور شرعی‌اند، همگی، دخالت مستقیم در حکومت، محسوب می‌شود و البته تأمین مایحتاج مردم، وظیفه‌ی اجرایی «اولی‌الشوکه» است که «بازوی اجرایی» بیش نخواهند بود...»

شیخ نوری در جای دیگر می‌گوید:

«بهترین قوانین، قوانین الهی است. ما طایفه‌ی امامیه، بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم. این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی دارا است حتی ارش‌الخدش... ما می‌باید بر حسب اعتقاد اسلامی، نظم معاش خود را قسمی بخواهیم که امر معاد ما را مختل نکند و لابد چنین قانونی منحصر خواهد بود به قانون الهی. زیرا اوست که جامع جهتین است؛ یعنی نظم دهنده‌ی دنیا و آخرت است. جعل قانون (جدید)، منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیغمبری است.» (تذکره الغافل و ارشاد الجاهل، ج ۱، ص ۸، ۵۶)

شیخ فضل‌الله از قوانین دینی برای اداره‌ی جامعه و ضرورت اسلامی بودن حکومت یعنی تبعیت آن از قوانین اسلامی می‌گوید و این که قانون شرع، مخصوص به عبادات (شرعیات!!) نیست بلکه حکم جمیع امور سیاسی و حکومتی را به کامل‌ترین وجه (عرفیات) را دارا است و معاش از معاد، جدا نیست و با قوانین سیاسی - حکومتی شریعت است که هر دو جهت معاش و معاد، دین و دنیا، شرعیات و عرفیات، عبادت و حکومت و... را تأمین

کرده و جامع باشد و تدوین قانون حکومتی و سیاسی، مخصوص و منحصر به شرع اسلام و فقه دینی است و حکومت‌ها باید تابع دین باشند و سلطنت جدا از شریعت، معنی ندارد.

شیخ در باب شعبه‌ی دیگری از ولایت فقیه می‌گوید:

«در «وقایع حادثه» باید به «باب احکام» که نواب امام(علیه السلام) هستند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت، استنباط نماید نه تقنین. (تشریح و جعل)» (همان ص ۱۱۳)

یعنی پارلمان و قانون‌گذاری برای امور حکومتی و سیاسی، جدای از فقهاء و نواب معصوم(ع)، حرام و بی‌جا است و قوانین اجتماعی - مدنی و اداره‌ی حکومت و شیوه‌ی مدیریت سیاسی معاش مردم باید تابع شریعت و مطیع فقهای اسلام باشد. با این حال، باعث شگفتی است که چگونه چنان نسبت‌های عجیبی به فقیه شهید شیخ فضل‌الله نوری زده می‌شود!

«ولایت»، اعم از «مباشرت» اجرایی است

برخی عبارات در متون فقهی وجود دارد که به دلیل عدم دقت در مفاد آن، یا عدم آشنایی با اصطلاحات خاص و لسان فقهاء، مورد سوء تعبیر قرار می‌گیرند. اگر فقیهی بگوید که فقیهان، ولایت افتا دارند و حکم دین را در کلیه‌ی امور (اعم از فردی و اجتماعی، سیاسی و عبادی و...) بیان می‌کنند و مؤمنین، اعم از حکومت و شهروندان، موظف به اطاعت از حکم دین‌اند، اگر بگوید فقیه جامع‌الشرایط، باید قضاوت نموده و حدود الاهی را اجرا کند و عدالت را تضمین کند و... اما اجرای مستقیم مسئولیت‌های مدنی و تأمین همه‌ی نیازهای اجتماعی، تنها وظیفه‌ی فقیهان نیست و بر همه‌ی مؤمنین و

به ویژه اهل فن، واجب است، مرادش جدایی حوزه شرع از حوزه سیاست و مدیریت نیست. از طرفی مراد از ولایت فقیه نیز تعطیل سایر تخصص‌های کارشناسان و صنعت‌کاران و اطبا و مهندسان و نظامیان و مدیران و... نیست. رهبری کردن، غیر از تصدی اجرایی و مباشرت مستقیم است. آیت‌الله اراکی می‌گوید:

«شأن فقیه جامع الشرایط، اجرای حدود، افتای قضاوت و ولایت قاصران و... است نه تصدی حفظ مرزها و اداره‌ی معاش مردم و مباشرت در همه‌ی امور.» (المکاسب المحرمه، ص ۹۴)

یعنی حفظ اسلام و صیانت از حقوق و حدود شرعی و دفع مفسدات از جامعه‌ی دینی، در هر صورت، واجب است اما افرادی که «بسط ید» و قدرت آن کار را دارند باید مباشرت کنند تا آن عمل را بر اساس احکام الهی و به امر فقیه، پیش ببرند. کسی ادعا نکرده که مدیریت ابزاری و تخصصی را نیز فقهاء باید متصدی شوند تا به جای خبرگان هر فن، فقیهان بنشینند و مثلاً نظامی‌گری و طبابت و... کنند. «ولایت فقیه» به معنی «طبابت فقیه» یا... نیست و در تصدی امور تخصصی و معاشی، هر کس صاحب فن و قدرت است، مکلف است و اختصاصی به فقیه ندارد زیرا ادله‌ی این تکالیف، مطلق است و شامل فقیه و غیر فقیه می‌شود و متصدیان و متخصصان فن، البته باید گوش به فرمان فقیه عادل جامع‌الشرایط باشند. میان «ولایت و رهبری» با «اجرائیات و مباشرت تخصصی» نباید مغالطه نمود و ولایت فقیه را به معنی سپردن همه‌ی امور زندگی به دست فقیهان و تعطیل همه‌ی تخصص‌ها و فنون و صنایع و حرفه‌ها و علوم و تجربیات تحریف کرد.

امام خمینی (رض)

چنانچه گفتیم ادعای قرائات متضادّ از «ولایت فقیه» و نسبت دادن نظریاتی به برخی از فقهای سلف در نفی رابطه‌ی دین با سیاست و حاکمیت، مبتنی بر شیوه‌ای غیر علمی و حتی غیر اخلاقی از تقسیم‌بندی و انتساب نظریه به بزرگان است که با تقطیع عبارات آنان و بریدن یک تک جمله یا یک بند مختصر از یک کتاب و سپس در برابر هم نشانیدن فقهاء صورت گرفته است. به عنوان نمونه، گاه یک پاراگراف را خارج از جغرافیای بحثی که آن فقیه، با اعتماد به این که خواننده، سایر سخنان و فتاوی او را هم خوانده و مد نظر دارد، آن تعبیر خاصّ را کرده، مصرف می‌کنند یا عباراتی از یک نویسنده‌ی حیّ و حاضر ذکر می‌شود که تحت تأثیر فلسفه‌ی سیاسی خاصی در غرب، سخن گفته و نظریه‌های آنان را ترجمه کرده و سپس مفاد آن را به فقیه مسلمی چون مرحوم نایینی یا مرحوم کمپانی یا شهید مطهری نسبت می‌دهند. این شیوه‌ی بحث، خلاف اخلاق تحقیق است. اگر مثلاً میرزای نایینی در تنزیه‌الملله، به اسلامی کردن «دموکراسی» پرداخته است نباید کار او را چنان تحریف کرد که گویی به «دموکراتیزه کردن اسلام!!» پرداخته است.

آنان که آرای فقهاء را تحریف می‌کنند، دست کم قواعد یک تحقیق علمی سالم را نقض کرده‌اند و متأسفانه این رفتار غیر اخلاقی را نه تنها با قداما بلکه با مجتهدین معاصر و حتی با آرای امام راحل نیز کرده‌اند. اینک می‌کوشیم به چند نمونه از موارد این دستبرد به آرای امام، اشاره کنیم. ابتدا چند نکته‌ی مقدماتی عرض کنم که جنبه‌ی کلامی دارند و اصول

موضوعه‌ی مهمی برای «نظریه‌ی دولت در فقه شیعه» و برای اصل «ولایت فقیه» فراهم می‌کند.

اینک به بعضی انحرافات کلامی اشاره می‌کنیم که نتایج حقوقی و فقهی نادرستی داشته و باعث انکار دکترین حکومت اسلامی و ولایت فقیه شده است:

سیاسی بودن انسان و اسلام

دیدگاه حضرت امام(رض) و مبنای تئوریک انقلاب، دیدگاهی است که دین را از سیاست و حکومت، تفکیک نمی‌کند و آن را منحصر در عبادات و مسائل شخصی نمی‌داند و ملهم از کتاب و سنت و احکام و ابعاد حقوقی و اجتماعی دین و سیره‌ی عملی معصومین(ع) است و زعامت سیاسی را منطوقی در امامت دینی می‌داند. یک نقطه‌ی عزیمت این دیدگاه، آن است که جامعه، بدون قانون و قانون بدون حکومت، امکان ندارد و از منظر اسلامی که بنگریم، آن قانون، لزوماً باید قوانین اسلامی و حدود و احکام الهی باشد که حوزه‌ی حقوق فردی و جمعی مردم را معلوم کرده است. به عبارت دیگر، اسلام برای احکام و حاکمیت، شروطی گذارده که از جمله‌ی آنها، ملکه‌ی تقوی، آگاهی به عقاید و اخلاق و احکام دین و التزام به آنها، به ضمیمه‌ی شرایط عامه و عقلانی «حاکمیت و زعامت» است. و اگر امر، دائر بین عالم و عامی (یعنی دین اجتهادی و دین تقلیدی)، یا میان عادل و فاسق (یعنی ملتزم به احکام و اخلاق دینی و غیرملتزم بدان) باشد، عقلاً و شرعاً معلوم است که اولویت با کدام است. پس در صورت فقدان معصوم(ع)، به زعامت فقیه عادل (به ترتیب مراتب) و در صورت فقدان او،

حتی به عدول مؤمنین و مسلمان عادللی که توان اجتهاد ندارد و قاعدتا مقلد است، تن می‌دهیم. (حتی در صورت فقدان او، باز احتیاج به نوعی نظم و قانونمندی است و مرجحاتی در مقام انتخاب، وجود دارد.)

بر اساس این دیدگاه، سیاست ما عین دیانت ما است و رهبری و حاکمیت، از شئون نبوت و امامت است که در عصر غیبت باید در راستای آموزه‌های نبوت، عمل کند و لذا از «زعامت»، تعبیر به نیابت معصوم می‌شود.

این دیدگاه مبتنی بر یک قیاس منطقی است:

۱. سیاست و نحوه‌ی حیات جمعی و سلوک حکومت، مرتبط با حقوق و سعادت انسان‌هاست. (صغری)

۲. اموری که در سعادت انسان‌ها دخالت دارد، باید از دین انتظار داشت. (کبری)

۳. پس دین در مورد مناسبات اجتماعی و حقوق سیاسی و مسئله‌ی حاکمیت، باید حساسیت نشان داده و وضع بگیرد؛ یعنی تعالیم و توصیه‌هایی داشته و حدودی را تعیین کرده باشد و در ظرف تحقق تاریخی این چنین نیز بوده است و انبیاء(ع)، کارکرد سیاسی داشته و نسبت به امر حکومت و حاکمان، حساس بوده‌اند.

این استدلال، کاملاً عاری از ابهام است و در صورت اذعان به اصول عقیدتی و احکام عملی دین، مو به درز استدلال نمی‌رود. اگر ما مشکلی با مدلولات کتاب و سنت، و یا معقولات بی‌نیاز از احتجاج نداشته باشیم، این قیاس منطقی انصافاً هیچ نشطی ندارد و قانع کننده است. اما اگر از نقطه‌ی عزیمت تفکر سیاسی غرب و انسان‌شناسی لیبرال به دین، سیاست، حقوق، انسان و ارزش‌ها پردازیم، البته معضلات مهمی پیدا می‌شود.

اولین معضل، این است که اصولاً در این تفکر، ما مفهومی به نام «سعادت» نداریم. یعنی باید حتماً ترجمه‌اش کرد به چیزهایی از قبیل «لذت» و «سود» یا «رفاه عمومی».

سعادت یا کمال، در پروسه‌ای که تفکر دینی عرضه می‌کند، از منظر تفکر لیبرال، اصولاً چیز نامفهومی است. دومین خدش‌های که از ناحیه‌ی متفکران لیبرال در این باب، مطرح است، مقوله‌ی «ارتباط» است. یعنی ارتباط «سعادت» با «رفتار معیشتی».

تفکیک بین حریم خصوصی و عمومی، تفکیک بین دانش و ارزش، تفکیک بین دنیا و آخرت، تفکیک اخلاق از معاش و اقتصاد، این‌ها از جمله فاصله‌های بسیار مهلکی است که در بنیادهای نظری این دیدگاه وجود دارد و این‌جا از جمله خودش را نشان می‌دهد.

سومین نکته‌ای که مورد اعتراض آن‌ها است، اصل خود دین است که اساساً در آن تفکر، نه چنین فونکسیون‌ی و نه چنین ماهیتی که ما به عنوان متدینین برای آن قائلیم، برای «دین» قائل نیستند. آیا این مبنا قابل تردید است که با به حساب آوردن اصول معارف دینی، با پذیرش توحید و نبوت و تشریح الهی و با احتساب مسئله‌ی مهم «آخرت»، نه تنها غایات سیاسی، بلکه حتی اندیشه‌ی سیاسی و روش‌های سیاسی، اصولاً دگرگون می‌شود؟!

مدیریت انسانی یا مدیریت ابزاری؟!

مغالطه‌ی وحشتناکی که گاهی در باب مسئله‌ی «مدیریت» در بعضی محافل سیاسی و مطبوعاتی صورت می‌گیرد، عدم تفکیک بین «مدیریت فنی و ابزاری» با «مدیریت انسانی» است که در واقع مبتنی بر آموزه‌های اخلاقی و حقوقی باشد.

آن مقولات انسانی که دین، متکفل یا مدعی آن است و یا آنچه در تعابیر امام(رض) آمده بود که «فقه، تئوری اداره‌ی بشریت از گهواره تا گور و حل مشکلات بشر است»، دوستان می‌دانند که ناظر به معضلات فنی یا تجربی و یا مدیریت ابزاری نبود. این منصفانه نیست که به نظریه‌پردازان «ولایت فقیه» و به ویژه امام، نسبت دهیم که مرادشان از مدیریت فقهی، آن است که مثلاً فقهاء مستقیماً فرودگاه‌ها را اداره کنند و فرود و صعود پروازها را تنظیم کنند و یا در آزمایشگاه‌ها فرض بفرمایید خون و ادرار بیماران را آزمایش کنند!!

حاکمیت اسلامی یا ولایت فقهی به معنی تنظیم مناسبات حقوقی و اخلاقی و صیانت از حدود الهی در رفتار فردی و جمعی (تا آن‌جا که به حاکمیت مربوط می‌شود) است یعنی ناظر به کلیه‌ی پارامترهایی است که از منظر حکومتی، در تربیت انسان و حقوق مردم در ساحات گوناگون، دخالت مستقیم یا مع‌الواسطه دارد. یعنی، در هر مورد که اسلام، قوانینی یا راهبردهایی دارد، با لحاظ عنصر زمان و مکان، آن قوانین اعمال شود، همین. و فکر نمی‌کنم هیچ مسلمانی، این صورت مسئله را به دقت تصور کند و به جای تصدیق این ضرورت، در آن، تردید و یا تکذیب کند و تعجب می‌کنم که پس از تجربه‌ی نزدیک به دو دهه حکومت و وضوح قلمروهای شرعی، عقلی و تجربی، این تشکیک‌ها چه معنایی می‌تواند داشته باشد و چرا ابهامی را که نیست، تظاهر می‌کنیم که هست؟!!!

ارتباط «اندیشه»، «علم» و «فن» در حوزه‌ی سیاست

کمی در تفکیک «اندیشه‌ی سیاسی»، «علم سیاست» و «فن سیاست» تأمل کنیم. البته همه‌ی ما فی‌الجمله، متوجه تفکیک و فاصله‌ای که بین این

سه سطح از دانستنی‌های مربوط به سیاست یا اقتصاد و یا سایر علوم انسانی است، هستیم. منتها سؤال این است که آیا نسبت بین اندیشه‌های سیاسی با علوم سیاسی و فن سیاسی، علی‌التّویّه است؟ آیا از دل هر اندیشه‌ی سیاسی، هر علم «سیاست» با هر جهت‌گیری و توصیه‌ای، قابل استخراج است؟! یا این که علم سیاسی خاصی در بستر اندیشه‌ی سیاسی خاصی متولد می‌شود؟ اگر چنین مناسبت و ارتباطی نیست پس چرا ما دغدغه‌هایی را که در مورد روش‌ها و فن سیاست یا علم سیاست، کنار گذاشتیم، در مورد اندیشه سیاسی مجدداً به آن‌ها بچسبیم؟ مگر هر اندیشه‌ی سیاسی، ملزومات یا لوازم خاصی ندارد؟ مگر به احکام یا حقوق اساسی خاصی نمی‌انجامد؟ مگر مبانی معرفتی و آثار و توالی خاص خود را ندارد؟! آیا هر فلسفه‌ای به هر سیاستی می‌انجامد؟

پس بپذیریم که هر فن و علم سیاسی، از هر اندیشه سیاسی، قابل استخراج نخواهد بود و به عبارت دیگر، اندیشه سیاسی دینی، مقتضی علوم سیاسی خاصی هم هست یا دست کم، در برابر حقوق سیاسی خاصی، امتناع نشان می‌دهد. با توجه به این که ما می‌پذیریم که علوم سیاسی و سایر علوم انسانی، در حیطه‌های صرفاً تجربی و محاسباتی خود، به کفر و ایمان، کاری ندارند. ولی در پیش فرض‌های آن‌ها، اصول موضوعه‌ای که دارند، مبادی مابعدالطبیعه و فلسفی که دارند، هدف‌گیری‌هایی که می‌کنند، توصیه‌هایی که دارند و روش‌هایی که به کار می‌گیرند، طبیعتاً فاصله و تفکیک، وجود دارد. به خصوص امروز می‌دانیم که نظریه‌ی پوزیتیویستی در باب این که علوم انسانی هم، چیزی مثل علوم طبیعی‌اند، کنار گذاشته شده و دیدگاه‌های «ثئوکانتی» بیشتر رایج شده است که اساساً در علوم انسانی و اجتماعی، پژوهشگر در حین پژوهش، در عین حال، مفسر هم است و اندیشه‌ی

خودش را حتما دخالت می‌دهد. با توجه به این، ما چطور می‌توانیم بگوییم که مطلقاً فرق نمی‌کند و علوم سیاسی یا حتی فنون سیاسی، روش مدیریت سیاسی، چه بر اساس اندیشه‌های سیاسی دینی باشند و چه غیر دینی، بالسویه است؟! این ادعا، هیچ پایه‌ی منطقی ندارد و دنیای امروز هم این را دانسته، گرچه انتخاب دیگری کرده است.

متأسفانه راز موضع‌گیری‌هایی که گاه علیه تفکیک علوم انسانی دینی از غیر دینی می‌شده، همین است. این که عده‌ای به تبع این رویکرد، استبعاد می‌کنند که مگر اقتصاد و جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی هم، اسلامی و غیر اسلامی دارد؟ به علت غفلت از همین نکات واضح است. البته تدوین و تنسیق آکادمیک، بحث دیگری است که علل تاریخی و اجتماعی فقر و فقدان‌ها را باید بررسی کرد ولی حداقل انصاف، حکم می‌کند که در ازای ۴۰۰ سال فرصت برای تدوین علوم انسانی سکولار و علوم اجتماعی غربی، دست کم ۴۰ سال هم به متفکران مسلمان فرصت داده شود، آن هم به شرطی که کار بشود نه فقط حرف زده شود. تدوین یک فرهنگ و بالا بردن بنای یک تمدن جدید، دست کم نیم الی یک قرن فرصت می‌طلبد. مگر جامعه‌ی مدنی لیبرال، یک شبه ساخته شده که جامعه‌ی مدنی اسلام یک شبه مستقر شود؟! این تازه در صورتی است که شرایط یکسانی برای کار وجود داشته باشد که وجود ندارد.

امور ثابت و متغیر

مبنای دیدگاه مخالف امام، این است که دین، حوزه‌ی امور کلی و ثابت است و سیاست، به امور متغیر و جزئی مرتبط است و این‌ها از هم متباین‌اند. اما هر سه رکن این ادعا غلط است. نه دین، تنها حوزه‌ی امور کلی

و ثابت است (بلکه احکام متغیر اجتهادی و ناظر به امور ظاهراً جزئی، در فقه اسلام، بسیار است) و نه سیاست، هرگز می‌تواند عاری از قواعد کلی و بعضی ملاک‌های ثابت باشد و نه هم ارتباط میان «کلیات» با «جزئیات» و میان «ثابتات» با «متغیرات»، منتفی است، خیر.

تفکیک امور ثابت از متغیر، لازمه‌ی اجتهاد است، اما این طرز تفکر، از تشخیص امور ثابت و متغیر، عاجز است. وقتی ما می‌گوییم در دین، امور ثابت است و امور متغیر نیامده، آیا بر اساس استقرا در متون دینی می‌گوییم یا نسبتی است که مایلیم به دین بدهیم؟!!

حوزه‌ی عقل بشر و محدودیت‌های آن

دیدگاهی که دین را صرفاً متکفل مسئله‌ی خدا و آخرت می‌داند، یک دیدگاه شاعرانه و انتزاعی بیش نیست و مبادی کلامی غلطی هم دارد. اگر بنا باشد واقعاً مفهوم وصول به خداوند و محضر ربوبی، نه به عنوان صرف تخیلات روان‌شناختی و امثال این‌ها، بلکه به عنوان یک واقعیت ماورای طبیعی در عالم بشری تحقق پیدا کند، یا اگر مفهوم آخرت و توجه به تأمین آخرت دقیقاً بنخواهد ملاحظه شود؛ قطعاً در نوع دین‌داری ما، در نوع زندگی و ساخت جامعه و مناسبات حکومتی ما مؤثر است. این دیدگاه غلط در بعضی تعابیر هم، اعتقاد به حکومت اسلامی به سبک دیدگاه اول را انتظار گزاف از اسلام و به منزله‌ی اهمال عقل بشری می‌داند و می‌گوید که ما انتظار دخالت در امور حکومتی را از اسلام نداریم و دین باید به اموری بپردازد که خارج از حوزه‌ی عقل بشری است. هیچ استدلال دینی و یا عقلی هم برای این دو ادعای مهم نمی‌کنند. این دیدگاه با الهام از گرایشاتی در

تئولوژی متأخر «پروتستانت لیبرال» که از سوی بعضی کشیش‌ها و متکلمین غربی تشریح شده، ترجمه و تشریح شده است و قبل از پاسخ به جزئیات این دعوی، باید دو نکته را در مورد «حوزه‌ی عقل» و نیز «انتظار از دین» عرض کنم:

گفته می‌شود که دین، متکفل آن چیزهایی است که عقل بشر به آن نمی‌رسد. یعنی ما از دین، انتظاری فقط در محدوده‌ی اموری که عقل ما به آن نمی‌رسد، داریم و نه بیشتر.

این حرف، در ابتدا با مقداری تسامح، قابل فهم است اما کافی است ما با دقت و تأمل به این عبارت پردازیم و بخواهیم از آن، راهبرد استخراج کنیم. سوالات متعددی مطرح می‌شود. اول این که خود عقل و عقلانیت، امروز به آن مفهومی که در قرون قبل مطرح بود در مباحث متافیزیک و عقلی و معرفت‌شناسی خود غرب هم دیگر مطرح نیست. عقلانیت، دیگر در تفکر آمپریستی و در تفکر نئولیبرال مفهوم جدی ندارد. صرفاً در حد مهندسی تجربیات و نظم دادن به محسوسات است، و بیش از این، چیزی به نام عقلانیت ندارند.

وقتی خود عقل و معرفت عقلانی به این شدت، زیر سوال است، وقتی که «بدیهیات عقلی» را خودشان تقریباً عبارتی توخالی دانسته‌اند و چیزی به عنوان بدیهیات اولی، ثانوی، وجدانیات، فطریات، اصلاً دیگر در معرفت‌شناسی جدید، غرب، مطرح نیست آقایان از چه عقلی صحبت می‌کنند؟! و ملاک، عقل کیست؟ در این تفکر، حجیت ادراکات عقلی، مورد سوال واقع شده است. اگر فردا کسی گفت اتفاقاً همان مواردی را که شما می‌گویید دین متکفلش است (ارزش‌ها)، بنده عقلم به همان‌ها هم می‌رسد، بنابراین انتظار ارائه‌ی ارزش‌ها را هم از دین ندارم (چنان که

گفته‌اند) یا اگر کسی گفت بنده اصلاً عقلم به آن چیزهایی که تحت عنوان عقاید مابعدالطبیعه‌ی دینی قرار دارد، اثباتاً یا نفیاً می‌رسد و انتظار بیان آنها را هم از طرف دین ندارم، شما چطور او را مجاب می‌کنید؟ (البته اگر دغدغه‌ی دین و دینی کردن را دارید.)

ملاحظه می‌کنید که حرف بی‌معیاری است. خود عقل، حوزه‌ی ادراکات عقلی، حجیت این ادراکات، علم حصولی، علم حضوری، معقولات اولی و معقولات ثانیه و همه و همه، در غرب، مورد تردید است و به ویژه از سوی منادیان اصلی این تفکر، همه‌ی این‌ها زیر سؤال و مورد انکار است. آمپریست‌ها و سنت تجربی که امروز سنت غالب در آکادمی‌های فلسفی و در کلام مسیحی است اصلاً ریشه‌ی عقل را زده‌اند. لیبرالیزم هم جزء اصول موضوعه‌ی معرفت‌شناختی‌اش، از جمله، «نومینالیزم» است و می‌داند که مکتب «اصالت تسمیه»، مکتب نفی «معقولات» است.

بنابراین، اگر سخن از «عقل» با تعریف اسلامی آن است که با شریعت الاهی، قابل جمع، بلکه ملازم است و این به همان دیدگاه اول منجر می‌شود اما اگر از عقل دیگری سخن گفته می‌شود، این باید تعریفش، حدودش، حجیت و منطوقش روشن شود و صرف الادعا نباشد. البته دین، در عین حال، هم معقول و هم فوق عقل است و ضد عقل نیست ولی ما نباید به چنین تقسیم پیشینی، آن هم بدون ملاک واضح، دست زنییم و بهانه‌ای برای تقسیم شریعت به اموری که در حوزه‌ی ذیل عقل است (و لذا جزء وظایف و گوهر دین نبوده و قابل حذف است) دست و پا کنیم.

مثلاً آیا حدود شریعت، احکام ارث، قصاص، دیات و بسیاری مسائل فقهی ما، در دسترس عقل باید دانسته شود یا خیر؟ و چه نتیجه‌ای می‌خواهیم بگیریم؟ اصلاً با این منطق، دایره‌ی دین و انتظار ما از آن، کاملاً سلیقه‌ای و

چیز بسیار محدودی می‌شود. چون مقررات اجتماعی و نظم حکومتی و حقوقی را هر رژیم و هر کس، می‌تواند مدعی شود که عقلش می‌رسد. اخلاقیات و آداب اجتماعی هم همین‌طور، جهان‌بینی و تفسیر عالم و آدم را هم از دستاوردهای علمی-فلسفی خود به دست آورد، پس چه چیز می‌ماند که باید از دین پرسید؟ ظاهراً همان خدا و آخرت، آن هم در غلط‌ترین و ذهنی‌ترین و خنثی‌ترین مفهوم!!

این دیدگاه، صریحاً به رد حکومت اسلامی، و اجتماعیات و شریعت می‌انجامد.

آقایان می‌گویند فقط اموری به دین مربوط است که انسان هیچ اطلاعی از آنها ندارد یا خیلی دیر ممکن است که بفهمد و مثال به جزئیات آخرت و احکام عبادات می‌زند. پس دین، فقط به عبادات و آخرت، کار دارد.

اولاً می‌پرسیم که تکلیف هزاران آیه و روایت که به ماورای این مسائل یعنی به امور ظاهراً دنیوی و حقوقی و سیاسی پرداخته، چه می‌شود؟! اینها را حذف کنیم؟ انکار کنیم؟ چون آقایان می‌فرمایند ما از اینها باید صرف نظر کنیم؟!

ثانیاً چه کسی ادعا می‌کند که عقل او در همین احکام شریعت و به ویژه مسائل حکومتی و سیاسی و ولایت، به همه‌ی مصالح و مناسبات نفس‌الامری قد می‌دهد؟

و از کجا دانسته‌اید که اینها تأثیرات مهم دنیوی و اخروی در سرنوشت بشری ندارد؟! واضح است که دارد و گرنه، انبیا وارد این حوزه‌ها نمی‌شدند و وحی در این حوزه‌ها نازل نمی‌شد.

ثالثاً از کجا دانسته‌اید که چه اموری، داخل آن حوزه و چه اموری صد در صد ماورایی و خارج از آن است و با این همه مدعی عقلانیت چه کنیم؟

مآلاً باید با منطق دوستان، آنها را مستغنی از بسیاری آموزه‌های دینی دانست؟! آیا می‌شود بخش مهمی از محک‌های عقاید و اخلاق یا احکام اسلام را کنار گذاشته و ادعا کرد که خودمان عقلمان می‌رسد و نیازی به این‌ها نیست؟! چرا نشود این ادعا را کرد؟! به راحتی می‌شود، و به ویژه حذف شریعت و احکام فقهی از همین طریق، بارها توجیه شده است. از مشروطه تا امروز، یکی از ادله‌ی مخالفان شریعت، همین بوده است!!

آری، ما قائل به حسن و قبح ذاتی هستیم اما معتقد نیستیم که مصداق و جزئیات همه‌ی حسنات و قبایح را بدون کمک وحی، می‌توان فهمید. بهترین دلیلش آن است که علی‌رغم اتفاق نظر همه‌ی عقلاً و بشریت بر حُسن عدالت و قُبْح ظلم، بر سر مصادیق عدل و ظلم و مصادیق حقوق بشر، اختلافات اساسی است و لذا احتیاج به شریعت الاهی نیز می‌باشد و عقل به تنهایی کفایت نمی‌کند. تعامل عقل و شرع، لازم است.

ملاک «انتظار از دین»

در باب انتظار از دین، هم باید گفت که تمهید پیچیده‌ای برای تفسیر به رأی و برخورد گزینشی با متن دین و رفع حجیت از متون دینی و توجیه «ایمان ببعض و کفر ببعض» است. بحث «انتظار از دین»، یک پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و کلامی دارد که من همواره متأسفم که بعضی از دوستان بدون توجه به آن پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و کلامی، این بحث را مطرح می‌کنند و از آن نتایج دینی هم می‌گیرند. آقایان توجه ندارند که کسانی که در غرب، راجع به «انتظار از دین» و «زبان دین» و «فونکسیون دین»، بحث می‌کردند قبلاً دو سه کار، کرده بودند:

یکی این که معرفت شهودی، معرفت وحیانی و معرفت عقلانی را به عنوان انواعی متعالی از «معرفت» به رسمیت نشناختند. این‌ها از حریم معرفت، کنار گذاشته شدند. گفتند که این گزاره‌های دینی، شبه گزاره‌اند و به اصطلاح، دروغ‌های مؤثر و افسانه‌های مفید است پس صرفاً فونکسیون اجتماعی و روانی دین را ببینیم که به چه درد ما می‌خورد؟ یعنی بحث حقانیت و بطلان، بحث صدق و کذب گزاره‌های دینی را بگذاریم کنار، ببینیم اعتقاد به این گزاره‌ها به چه درد ما می‌خورند؟! و به عبارت دیگر ما چه انتظاری از دین داشته باشیم، به نفع‌مان است؟! وقتی صحبت «انتظارات ما» مطرح شد، انتظار ما از دین (به جای انتظار دین از ما)، معلوم نیست که کدام طرف، تکلیف کدام طرف را تعیین می‌کند. این پیش‌فرض‌ها را باید توجه داشت وقتی انتظار از دین را طرح می‌کنیم. بعضی دوستان، متوجه نتیجه‌ی این بحث نیستند که بنابراین، دیگر متن دینی، حجت نخواهد بود در این که بفهمیم از دین، چه انتظاری باید داشت. آقایان، توضیح نداده‌اند که این انتظار از دین، از کجا می‌آید؟ شما انتظاراتان از دین را از کجا می‌آورید؟ آیا معیار منطقی و شاخصه‌ی لوجیکال دارد؟ آیا معیار شما، شخصی است یا عمومی است؟ آیا هر کسی گفت که من یک انتظاری دارم (بنا به دلایل شخصی خودم)، حریم دین یعنی قلمروی دستورات و توصیه‌ها و احکام و معارف دین، تفاوت می‌کند؟! به نظر من ریشه‌ی بحث «انتظار از دین» برمی‌گردد به این که متن دینی، خودش حجت نیست و ما بعد از این که با یک انتظاری از دین، وارد بررسی متن دینی شدیم، متن دینی، نمی‌تواند انتظارات ما از دین را به هیچ‌وجه تصحیح بکند. به عبارتی دیگر ما هر چه می‌خواهیم، همان را از دین می‌فهمیم و وقتی وارد متن دینی می‌شویم و وقتی که خارج می‌شویم، هر دو علی‌السویه خواهد بود. چیز

جدیدی به ما نمی‌دهد. این آیا معنی‌اش جز آن است که متن دینی، معرفت جدیدی به ما نمی‌دهد؟! این جا فرصت نداریم که سابقه‌ی بحث «انتظار از دین» را در کلام مسیحی و ریشه‌های اپیستمولوژیک و منطقی و همچنین زمینه‌های تاریخی قرون وسطایی و علل سیاسی اجتماعی آن در مغرب زمین را عرض کنم و از این بحث عبور می‌کنیم. خلاصه نتیجه‌ای که در این موضوع خاص، احیاناً گرفته شده، این است که انتظار حکومت و سیاست و شریعت و امثال ذلک را نباید از دین داشت. چرا نباید؟! چون خودمان می‌فهمیم چه کنیم. خلاصه یعنی نیازی به وحی و تشریح الهی نداریم و... این‌ها ضرورت نداشته است!!

می‌فرمایید در اموری که عقلمان می‌رسد، به دین، کاری نداریم و خودمان تصمیم می‌گیریم و در مورد اموری که عقلمان نمی‌رسد از دین می‌پرسیم.

اولاً تفکیک بین این که چه اموری است که عقل بشریت، به آن می‌رسد یا نمی‌رسد، به این آسانی نیست. نکته‌ی دوم این که اگر نه تابع متن دین، بلکه تابع انتظار و امیال و افکار خودتان باشید، معلوم نیست این انتظار و امیال پیشینی، مشروعیت‌اش را از کجا می‌آورد؟ و معقولیت‌اش را از کجا می‌آورد؟ اگر بنا بر این شد آن وقت، این سؤال طور دیگری مطرح می‌شود. عده‌ای می‌گویند که ما حکومت عقل جمعی را قبول داریم چون ولایت را فقط در امور حسیه قبول داریم، یعنی معتقدند که ولایت فقیه در حد رسیدگی به بچه‌های صغیر و دیوانه‌ها و اموال مجهول‌المالک و این‌ها است. آیا این معنی‌اش آن است که دین، در مسائلی فراتر از این‌ها موضع و دیدگاهی ندارد؟ حکمی ندارد؟ یا این که دارد و فعلاً تعطیل است و نباید

اجرا شود؟ یا باید اجرا بشود ولی لزومی ندارد به این شیوه؟ کدامیک را می‌گویید؟!

هم‌چنین قبلاً گفتیم که «ولایت حسبه» را غلط معنی می‌کنند. «ولایت حسبه» دایره‌ی بسیار گسترده‌ای دارد و تقریباً با اغلب مسئولیت‌های قوه‌ی اجرایی و قضایی و حتی مقننه، تداخل و ارتباط دارد و ولایت حسبه، اتفاقاً نوعی موضع‌گیری حکومتی از سوی فقه شیعه در عصر حکومت‌های جور و دعوت به تشکیل نوعی «دولت در دولت» است. مسئولیت «ولایت حسبه»، در عصر حکومت مشروع، واجب عینی بر حکومت است و در صورت فقدان حکومت عدل و یا کوتاهی حکومت عدل، به نحو واجب کفایی، تکلیف متوجه همه‌ی فقهای عادل و در صورت تعدّر آنها، متوجه عدول مؤمنین و سپس همه‌ی مردم می‌شود.

امور حسبیه، حداقل وظایف اجتماعی است که متولی شخصی ندارند و به عهده‌ی حکومت شرعی است و در صورت فقدان آن، به عهده‌ی فقهای عادل و سپس مؤمنین است نه آن‌که سقف و حداکثر قلمروی مداخلات فقهاء باشد.

احکام شریعت، چه داخل در امور حسبه، محسوب شود، چه نشود، در هر صورت باید اجرا شود و ضرورتاً حکومت باید اسلامی باشد تا بتواند متولی اجرای آن باشد. بنابراین، ولایت حسبه اتفاقاً از بهترین ادله به نفع «ولایت زعامتی فقیه» است نه علیه آن؛ پس نمی‌تواند استدلالی به سود تفکیک دین از حکومت تلقی شود!!

رابعا مواردی وجود دارد که ما حکم دینی داریم و ظاهرش هم این است که عقلمان به آن می‌رسیده، این‌جا چه کنیم؟! مخالفت با نص کنیم؟! احکام شرع طبق دیدگاه شیعه، مناط دارند یعنی تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند. اما

این مناط، همیشه برای ما محرز و روشن نیست و به همین علت، ما به نبوت و تشریح الاهی احتیاج داریم.

ما چطور می‌توانیم در حالی که در بسیاری موارد، مناط احکام شرع برای ما محرز نیست، وارد این محاسبه‌ی وهمی که آقایان توصیه می‌کنند بشویم و تواضع علمی را کنار بگذاریم و در عرض شارع مقدس، ادعاهای بزرگ بکنیم. این ادعاها هیچ نقطه‌ی عزیمت متقن عقلی ندارد.

البته اجتهاد و تفریح فروع، حساب جداگانه‌ای دارد ولی این‌جا مخالفت با نصوص می‌شود نه اجتهاد در راستای نصوص الاهی.

آموزه‌های دینی و حوزه‌ی علوم تجربی

مثالی که زده‌اند امور طبی و سماوی و طبیعی است که گفته‌اند این‌ها در متون اسلامی آمده ولی جزء وظایف دین نبوده و دینی نیست پس امور حقوقی و اجتماعی و سیاسی هم از این قبیل است. این‌جا هم چند مغالطه‌ی مهم صورت گرفته است:

اولاً به چه دلیل، چیزی که در متن دین آمده، ربطی به دین ندارد؟! معیار دینی بودن یا نبودن، تعریف شخصی من و شما از دین و قلمروی آن نیست. معیار، خود دین است. معیار، شارع مقدس و وحی است، سیره‌ی معصوم (ع) است. اصل دین ما از این‌ها است، منابع دین ما کتاب و سنت است و هرچه در آن‌ها آمده، دین است. تعریف و قلمروی دین و امور دینی را باید از این‌جا گرفت نه آن‌که به آن‌ها (متون دینی) تحمیل کرد. ما نباید به قرآن یاد بدهیم که چه اموری دینی است و چه اموری دنیوی است!! آقایان ابتدا مدعی می‌شوند که دین را فقط عبادات می‌دانند. می‌پرسیم که این همه امور

غیر عبادی (به معنی اخص عبادت)، در قرآن و سنت چه می‌کنند؟! می‌گویند این امور، امور دینی نیست. این صریحاً جز دست بردن در دین و کنار گذاردن بخشی از دین نیست و به تحریف اسلام بلکه به تکذیب آن می‌انجامد.

یعنی چه که بیان امور غیر عبادی، وظیفه‌ی دین نیست؟! مگر ما باید وظیفه‌ی دین را تعیین کنیم؟! وقتی دین در این امور، بارها و بارها وارد شده، امر و نهی‌هایی کرده، آموزش‌هایی داده و به آنها اهتمام ورزیده، با چه منطقی می‌توان چنان گفت؟ با آن‌چه در متن قرآن و سنت آمده چه خواهید کرد؟ آیا خواهید گفت که چون به نظر شما ربطی به دین نداشته، اشتباهها در متن دینی آمده؟! یا این که آمده ولی آنها را ندیده می‌گیرید؟!

ثانیاً امور حقوقی و اجتماعی، قابل مقایسه با مسائل طبی و سماوی نیست. در آن حوزه، بخش معظمی از متون اسلامی، مفصلاً وارد شده‌اند و توصیه‌هایی کرده‌اند که واجب‌الاتباع است. اما در امور طبی و سماوی، اولاً ما با آن اندازه توضیح و توصیه نداریم و ثانیاً در این حوزه، حکم به واجب و حرام نفرموده‌اند. البته معلوم کرده‌اند که حفظ سلامت بدن یا دانستن برخی حقایق عالم طبیعت و سماوات هم به سعادت شما و لذا به دین‌داری مربوط است و اصولاً آموزه‌های اسلام در همه‌ی ابعاد به «عالم نافع» اهتمام ورزیده و از جهل در کلیه‌ی حوزه‌های زندگی پرهیز می‌دهد و اسلام، دینی مبتنی بر معرفت است و ایمان ناشی از آگاهی‌های حضوری و حصولی را می‌پذیرد و تشویق می‌کند. ایمان اسلامی، مسیری جدا از معرفت ندارد حال آن که در غرب، ایمان مسیحی را برای گریز از مواجهه با گزاره‌های خبری که ظاهراً صبغه‌ی علمی و تجربی در امور طبیعی و سماوی و طبی و ... دارد، امری غیر معرفتی، تعبیر کردند و امروز همان نگاه و همان راه حل!! را گروهی به

مثابه قیاسی مع الفارق، درباره‌ی آیات و روایات اسلامی به نحو سطحی و تقلیدآمیزی پیشنهاد کرده و خواسته‌اند که ایمان اسلامی را نیز امری غیر معرفتی و صرفاً یک گرایش روانی بدانیم، بدین وسیله راه را برای تکذیب گزاره‌های معرفتی و ایمانی اسلام حتی در اصول عقاید باز کرده‌اند!!

خلاصه کنم: از این که «این امور، دینی نیست». چه نتیجه‌ای می‌خواهند بگیرند؟ غالباً دو نتیجه گرفته‌اند. یکی این که امور معرفتی و گزاره‌های دینی که مفاد علمی یا فلسفی یعنی واقع‌گویانه دارند، ربطی به وظیفه‌ی دین ندارد و لذا واجب‌الاتباع نیست، و دوم این که گزاره‌های دین، لزوماً صحت هم ندارد. این دیدگاه به وضوح، هم وحی و هم عصمت را زیر سؤال می‌برد و تعرض به اصل مقوله‌ی «تبوت» است نه به ولایت فقیه.

در مورد نخست، عرض شد که در هر مورد که واجب و حرام فرموده‌اند (اعم از حفظ صحت بدن یا در امور خانوادگی، فردی، سیاسی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی و...) آن امور، به همان نسبت، دینی و شرعاً لازم‌الاتباع است. البته مشروط به آن که پس از بررسی‌های سندی و دلالی و مقامی، محرز شود که این امور تکلیف شده است.

در مورد دوم نیز باید سنگ‌ها را وا کند که آقایان با چه استدلال عقلی یا دینی ادعا می‌کنند که کذب و خطا، در گزاره‌های اصیل دینی ما راه دارد؟ کدام مسلمان می‌تواند مدعی شود که در قرآن، سخن باطل داریم؟!

ممکن است ادعا کنند که گر چه دنیایی از گزاره‌های خبری راجع به عالم و آدم، طبیعت و ماورای طبیعت، گذشته و آینده در متون اصیل اسلامی آمده اما شرع در مقام بیان نبوده است. بسیار خوب! اولاً در مقام بیان نبودن، غیر از نسبت کذب و خطا دادن به متون دینی است. مثلاً تعبیر قرآنی «سماوات سبع»، غیر از مفاد «هیئت بطلمیوسی» بوده است (به علاوه که

هیئت بطلمیوسی از نه آسمان و افلاک و عقول عشره گفته است نه از هفت آسمان)، یا مثلاً گفته‌اند که نقل معجزات، از باب ایجاد حیرت بوده و یا توصیه‌های بهداشتی، ناشی از علم محدود و گاه غلط گذشتگان بوده و از این قبیل. عده‌ای هم اخیراً فرمودند که «بلسان قوم» آمدن انبیا، بدان معنی است که در چارچوب علوم بشری دوران خود و آگاهی‌ها و ناآگاهی‌های قومی خودشان سخن گفته‌اند و لذا نه تنها احتمال جهل و خطا و خرافه هم می‌توان در تعالیم انبیاء(ع) داد بلکه لزوماً چنین اتفاقی هم افتاده است!! این ایده‌ها با ضروریات تفکر اسلامی منافات صریح دارد و این خزعبلات، نه قرائتی از «دین» و «نبوت و وحی» بلکه تکذیب آن‌ها است.

در مقام «بیان» بودن

نکته‌ی دیگر آن است که برای کشف این که سخن گو(شارع)، در مقام بیان هست یا خیر؟! راه‌های روشنی در قواعد تخاطب عرفی عقلاً وجود دارد و قرائن مانع اطلاق و...، چیزهایی «من در آوردی» و سلیقه‌ای نیست، در غیر این صورت هر کس می‌تواند مفاد صریح هر عبارتی را دور بیاندازد و بهانه بیاورد که به نظر من، در مقام بیان این مفاد نبوده است!! آن هم با وجود آن همه تکرارها و تأکیدها و ورود به جزئیات و... که در قرآن و سنت، راجع به مسائل حقوقی و اجتماعی و سیاسی و حکومتی و علمی و فلسفی آمده است.

نمی‌توان مقدمات حکمت، قرائن لفظی و لبی و لسان شریعت را نادیده گرفت و ادعا کرد که شارع، منظورش چه هست و چه نیست. ما نیستیم

که برای نبوت و حوزه‌ی تعالیم شارع، تصمیم می‌گیریم. این امور، بخشنامه‌ای و قرائت بردار نیست.

ارزش‌ها و روش‌ها

از جمله مبانی دیگر دیدگاه آقایان، تفکیک روش‌ها از ارزش‌ها است. یعنی دین فقط برای ارزش‌های اخلاقی آمده و به روش زندگی، کاری ندارد و روش‌ها تماماً بشری است.

اولاً این ادعا چگونه باید اثبات شود؟! با کدام متدولوژی یا کدام استقرا چنین تعریفی از دین داده می‌شود؟! و آن همه توصیه‌های روشن شریعت در باب روش‌های اسلام چیست؟!

ثانیاً آیا به راستی، مناسبت و سنخیتی بین ارزش‌ها و روش‌ها نیست؟! آیا با هر روشی، می‌توان به هر ارزشی دست یافت؟ یا این که روش‌ها و ارزش‌ها در هم تنیده‌اند؟

آیا «کلیات» در «جزئیات»، و «اهداف» در «وسائل»، ترشح نمی‌کنند؟ به عبارت دیگر، آیا با هر وسیله‌ای به هر هدفی می‌توان دست یافت؟ آیا همه‌ی روش‌ها متغیرند؟! آیا روش‌ها به دینی و غیر دینی، یعنی مشروع و نامشروع، تقسیم نمی‌شود؟! آیا این همان تفکیک ثابت از متغیر است؟! اصلاً مرز ارزش و روش کجا است؟! اگر مراد از روش، روش‌های ابزاری و فن آوری است، این نه تنها به اسلام، بلکه به هیچ مکتبی ربطی ندارد و اگر مراد از «روش»، نحوه‌ی عمل است، چه کسی می‌تواند انکار کند که این دین، احکام رفتاری خاص دارد؟ و اصولاً تفاوت ادیان و مکاتب، در همین روش‌هایی است که برای زندگی، توصیه می‌کنند.

البته لازم نیست که همه‌ی رفتارها در حدّ جزئیات، منصوص شرعی باشد. اما لازم است که همه‌ی آنها مشروع باشد. «مشروعیت» اعم از «منصوصیت» است و شامل همه‌ی مصادیق عمومات و اطلاعات و اباحت شریعت می‌شود. با این احتساب، همه چیز، مشمول احکام خمس (واقعی یا ظاهری) است و همین، برای تقسیم روش‌ها به «دینی و غیر دینی» کفایت می‌کند. آقایان گمان می‌کنند که مباحات، امور غیر دینی‌اند. حال آن‌که اباحه، نوعی موضع‌گیری شرعی است. منطقه‌الفراغ، منطقه‌ای است که حدود آن را شریعت الاهی معلوم کرده است. اصالت حلیت و اباحه نیز، اصول شرعی و عقلی (مورد امضای شارع) می‌باشند و اصاله‌الاباحه‌ی اسلامی غیر از اباحی‌گری لیبرال است. پس نمی‌تواند منفذی برای خروج از شریعت و دیانت خوانده شود. عقل هم نقطه‌ی مقابل شریعت الاهی نیست بلکه از منافع شریعت و در راستای آن است. عقل، حتی در مقولات منصوص نیز، در مقام فهم، تفسیر و اجرا و تفریع و ... مداخله‌ی جدی دارد. خود شریعت، مواردی را که شارع، مسکوت گذارده، حلال و مجال تصمیم‌گیری آزاد مؤمنین با توجه به ارزش‌ها و اولویت‌های اسلامی دانسته است.

مهم، آن است که اهتمام کلیه‌ی فعالیت‌های عقلانی، پیشبرد مطلوبات شارع و تأمین احکام، حدود و حقوق بر اساس وحی الاهی باشد و با احکام اسلامی، مخالفت نشود. اگر علوم عقلی و تجربی در حوزه‌ی مباحات و در راستای اهداف شرع الاهی، فعال شوند، آن حوزه، در عین حال، هم دینی و هم علمی است و باید نیز چنین باشد. یقیناً با رعایت حقوق و احکام دینی، افق برای تدابیر عقلانی در قلمروی سیاست و اقتصاد و فرهنگ، گشاده است و در غیر این صورت اساساً «تمدن اسلامی»، بی‌معنی خواهد بود. چنانچه بدون علوم انسانی، تمدنی در کار نخواهد بود تا اسلامی یا غیر

اسلامی باشد. اما مسئله‌ی مهم، در مفروضات و تفسیرها و توصیه‌های علوم انسانی است که چه مقدار، دینی و چه مقدار، مخالف با احکام و اخلاق و معارف دینی است و در موارد تزاخم، کدام جانب را باید مقدم داشت. علوم اجتماعی، اقتصاد و مدیریت و سیاست، هرگز «علم محض» نیستند بلکه گرانبار از نظریات ایدئولوژیک و فلسفی و اخلاقی و حقوقی نظریه‌پردازانند و به همان نسبت که با ارزش‌ها و روش‌های دینی تماس دارند، قابل تقسیم به اسلامی و غیر اسلامی می‌باشند. شأن دین را فراتر یا فروتر از چیزی خواندن و توجه به متون و تصریحات دینی نداشتن، دیگر یک تحلیل دینی نمی‌تواند باشد. بلکه تحمیل بر دین است و اما ارشادی بودن بعضی احکام شرعی نیز که مستمسکی برای تعطیل احکام از نظر بعضی قرار گرفته، به معنی آن نیست که آن احکام، قابل تخلف است بلکه بدین معنی است که عقل، فلسفه‌ی این احکام را در می‌یابد و با احکام تشریحی، هم‌صدایی می‌کند. پس ارشادی بودن بعضی احکام اجتماعی اسلام، به مفهوم دینی نبودن این مناسبات نیست و دینی بودن یک تدبیر نیز، منافاتی با عقلانی بودن آن ندارد. بی‌شک، تدبیر دنیا، کار عقل است، بلکه تدبیر آخرت نیز کار عقل است. اما این تدبیر، باید ملتزم به تعالیم و امر و نهی الاهی باشد یا خیر؟! مسئله این است.

تعامل «وحي» و «عقل»، در تدبیر دنیا و آخرت

و اما به چه معنی، یک حکومت، دینی و مشروع خواهد بود؟! گفته شده است که عدم مخالفت با شرع، یک فعل را «دینی» نمی‌کند و مباحات را نباید به شرع نسبت داد و حکومت باید در دست عقل جمعی باشد، منتهی

جهت‌گیری کلی به سوی اهداف عالی‌ی دین باشد و تدابیر، تنها مخالف احکام نباشد.

بخش نخست این ادعا غلط است و بخش دوم آن، صحیح اما بی‌فایده به حال ادعای آقایان است. در مورد نکته‌ی اول عرض می‌کنیم که چرا عدم مخالفت با احکام الاهی، فعل ما را «دینی» نکند؟! عدم مخالفت با شرع، یعنی «طاعت واجبات» و «ترک محرّمات»، کاملاً دلیل بر مشروعیت و دینی بودن یک رفتار (چه فردی، چه اجتماعی و چه حکومتی) است. مباحات، شرعاً مجاز دانسته شده‌اند؛ پس عمل مباح، یک عمل دینی است و هر چه هم دایره‌ی آن وسیع باشد مشکلی ایجاد نمی‌کند.

بدیل‌های متعدد و فراوان عقلی، هرچه هم متنوع و متحول باشند، مع‌ذکب اگر به همان دو قید (رعایت اهداف و احکام دین) مقید باشند، همه‌ی آن‌ها مشروع است و اشکالی به وجود نمی‌آورد. در انجام اعمال مباح، نه تنها عدم مخالفت آن فعل با شرع، بلکه انجام خود عمل را هم می‌توان به شرع نسبت داد.

عمل مشروع، عملی است که خصوصاً یا عموماً، منصوص و مجاز است پس دینی است. البته ترجیح عقلی یک بدیل بر سایر شقوق، تابع ملاک‌های شرعی است و تفاوت‌های فاحش میان چند بدیل مشروع، ناشی از کاستی‌های طبیعی عقل بشری است و خداوند تکلیف فوق طاقبت بشر نمی‌کند. پس «تدبیر عقلانی دنیا بر اساس احکام و اهداف دین» و «تدبیر دینی دنیا به وسیله‌ی به کارگیری عقل»، دو تعبیر از یک شیوه‌اند و تفاوت جدی ندارند مگر آن که نیت ما چیز دیگری باشد.

و اما در مورد نکته‌ی دوم این فرمول باید گفت هیچ منافاتی ندارد که ساز و کار مدیریت در یک گفتگوی جمعی و مشارکت عقلی همگانی

باشد اما اهداف و احکامی که حکومت تعقیب می‌کند، اسلامی و دینی باشد. اصولاً ولایت فقیه و حکومت اسلامی، معنایی جز این ندارد. مگر دیدگاه به اصطلاح سستی یا ایدئولوژیک، مخالف تدبیر عقلانی یا مشارکت عقلاناً و مشورت و رایزنی است؟! مگر طرفدار تدبیر غیر عقلانی یا استبداد فردی است؟! سؤال این است که همان دو قید چگونه باید تأمین شوند؟! جهت‌گیری تدبیر امور جامعه به سوی اهداف عالی‌هی اسلام و «عدم نقض احکام شرع» در این تدبیر حکومتی؛ همین دو قید، چگونه تحقق می‌یابد؟! بنده ندیده‌ام که طرفداران ولایت مطلقه‌ی فقیه بیش از همین دو قید، چیز اضافی‌ای گفته باشند. همان قرائت توتالیتر از ولایت فقیه (به تعبیر بعضی آقایان) هم ادعایی بیش از این ندارد. می‌خواهند اهداف تربیتی و اقتصادی و اجتماعی و عبادی اسلام تأمین شود و احکام و حدود شرعی، مراعات گردد، همین. آیا این زیادت‌طلبی و تمامت‌خواهی است؟! آقایان می‌گویند، عقل جمعی مسلمانان حکومت کند و دین فقط نظارت کند. عرض می‌کنم همین مورد قبول است منتهی ابتدا باید پرسید که عقل جمعی مسلمانان یعنی چه؟ و با عقل جمعی غیر مسلمانان چه تفاوتی دارد و هم‌چنین مراد از «نظارت» چیست؟! نظارت با ضمانت اجرا یا بی‌ضمانت اجرا؟! آیا نظارتی شاعرانه یا در حدّ وعظ؟! یا نظارتی که منشا اثر و اصلاح اجتماعی باشد؟! نظارت فقیه به چه معنی است؟! استطلاعی یا استصوابی؟! اگر عقل جمعی بر اساس ضوابط اسلام، تحت نظارت فقیه عادل اصلح، تدبیر امور کند، آن‌وقت همین جمهوری اسلامی حضرت امام (رض) و همین ولایت فقیه خواهد بود که دو دهه است در ایران اعمال می‌شود. مگر امام (رض) در کل امور جزئی مدیریت‌های کشور دخالت می‌کرد و متکفل امور تخصصی و علمی جامعه بود؟! ایشان، مراقب نظام و ناظر اوضاع بودند

و سیاست‌گذاری می‌کردند و در مواردی نیز که تخلف آشکاری می‌دیدند یا ضرورت جدیدی را حس می‌کردند، صحبتی می‌فرمودند و فرمانی می‌دادند. ولایت مطلق فقیه، این بود. نه آن‌که همه‌ی تخصص‌ها و عقل‌ها و امکانات تعطیل یا حذف شود و یک نفر به جای همه فکر کند و در همه‌ی امور تصمیم بگیرد و... اما نکته همین است که بدون حاکمیت فقیه عادل و بدون ولایت مطلقه‌ی فقیه، همان دو قید هم که طرفداران «عقل جمعی مسلمین» اعتراف کردند، تأمین نمی‌شود؛ یعنی هیچ ضمانتی برای تعقیب «اهداف عالی‌ی دین» و «تأمین احکام الاهی» نخواهد بود.

«دین‌داری»، ممکن است که منحصرأ اقتضای شکل ساختاری واحدی در مدیریت را نداشته باشد (چون اساساً شکل و ساختار، متحول و محصول تجربه و فکر است) اما لزوماً مقتضای احکام و اهداف خاصی هست. پس «تدبیر عقلانی دنیا با نظارت جدی دین»، تفاوتی با «تدبیر دینی دنیا به کمک رفتار عقلانی»، ندارند مگر بر روی کاغذ. زیرا هر دو، «تدبیر جامعه» را که عملیاتی عقلانی است، مشروط به رعایت احکام شرع و ارزش‌های اسلامی می‌کنند.

دنیا و آخرت در اسلام

کسانی گفته‌اند که دین برای تأمین آخرت و یا اخلاقی فردی آمده و هیچ دخالتی در تدبیر دنیا و سامان جامعه ندارد؛ اولاً اگر اسلام از آخرت و اخلاق، تعریف خاصی داده و راه وصول به آن‌ها را به گونه‌ای نشان داده که راه آخرت و تکامل اخلاقی، از همین دنیا و مناسبات انسانی می‌گذرد و قابل تفکیک از عقاید و رفتار و حقوق مردم نیست، چه باید گفت؟! اصولاً

آخرت چیست؟ و اخلاق چگونه محافظت می‌شود؟ آیا با تن دادن به هر نوع نظام سیاسی و حقوقی و اقتصادی و فرهنگی، آن آخرت و این اخلاق، تأمین خواهد شد؟! چگونه باید زیست تا آخرت خوب را در پی داشته باشد؟ می‌بینید که نمی‌توان آخرت را از دنیا و اخلاق را از عدالت و حقوق و... تجزیه کرد. آیا می‌توان گفت که دین صرفاً برای تربیت آمده و به سیاست کاری ندارد و احکام و حقوقی تعیین نکرده است؟! این دوستان ظاهراً از تربیت، یک مفهوم تجربیدی و انتزاعی در ذهن دارند. انسان را جزیره‌ای فرض می‌کنند و به او می‌گویند به هر نحو که شد زندگی‌ات را بکن و نظام سیاسی، نظام حقوقی، اقتصادی، رسانه‌های فرهنگی، آموزش و پرورش و... هرگونه بود مهم نیست و ما جداگانه و بی‌توجه به این واقعیات اجتماعی، تو را تربیت می‌کنیم.

یعنی گوش مردم، یکشنبه‌ها مال کلیسا و در اختیار خدا و مسیح، اما زندگی مردم و کل اموراتشان، حتی یکشنبه‌ها در اختیار قیصر باشد. این همان «تفکیک امور قدسی از امور عرفی» است که بنیاد نظریه‌ی سکولاریسم را تشکیل می‌دهد. من ریشه‌اش را عرض کردم که تفکیک کامل دانش از ارزش و نگاه خاصی به احکام اعتباری و حقیقی است.

شما در حریم خانوادگی خود ملاحظه کنید. آیا فرزند کوچک خود را می‌توانید بدون مداخله در نحوه‌ی زندگی او تربیت کنید؟ بگویید که من در رفت و آمد تو، در نوع معیشت و نوع زندگی تو و در هیچ یک از امور حیاتی تو دخالت نمی‌کنم و به نوع مناسبات و رفتار تو کاری ندارم ولی تو را تربیت می‌کنم؟ تربیت، چیزی نیست جز یک سری تعالیم نظری و یک سری ملاحظات عملی، چه در ساحت فردی و چه در ساحت جمعی، و این‌ها دقیقاً به حقوق و معیشت و حکومت و سیاست، مربوط است.

نکاتی که عرض شد از جمله، مفروضات و ملزومات دیدگاه مخالف با حکومت اسلامی از منظر معرفتی و کلامی است. اینک وارد حوزه‌ی حقوقی-فقهی می‌شویم تا ببینیم چه نسبت‌های غلط بلکه دروغی به امام راحل داده و نظریات ایشان را چگونه تحریف می‌کنند. و بعضی تعبیرهای غلطی را که به دیدگاه امام(رض) در باب ولایت فقیه معطوف کرده‌اند بررسی اجمالی می‌کنیم.

ابتدا باید متذکر بود که در دیدگاه امام، «شارع» در مورد سرنوشت بندگانش و به ویژه در مسئله‌ی حاکمیت، سکوت نکرده و آن را مهمل نگذاشته است. احکام اجتماعی برای تکامل انسان، وضع کرده و برای حاکمیت، شرایطی گذارده است، یعنی به نفع مردم و از فرط حساسیت نسبت به حقوق بشر، سخت‌گیری زیادی در مورد حاکمیت، به خرج داده است چون هرکسی لیاقت و حق آن را ندارد که بر سرنوشت و جان و مال و آبروی مردم مسلط شود. مردم، اگر به دنبال فلاح و سعادت و کمال‌اند، به ضرورت منطقی باید آن احکام و اهداف را تبعیت کنند. خداوند با اعلام شرایط حکومت، عملاً به مصادیق حاکم اشاره کرده و تشخیص آن را به عهده‌ی خود مردم یعنی مؤمنین گذارده تا از طریق نخبگان خود، مصادیق را بیابند و با فرد اصلح، بیعت کنند. حاکمیت صالح اسلامی، اگر تابع احکام الهی و ملتزم به حقوق مادی و معنوی مردم باشد، مشروعیت دارد و در غیر این صورت، نامشروع و ناصالح است و باید اصلاح یا تعویض شود.

اینک می‌خواهم به چند نمونه از تحریف‌های غیر اخلاقی و افتراءات فقهی در حقوق سیاسی که بعضی آقایان در خصوص نظریات امام(رض) در ولایت فقیه، مرتکب شده‌اند اشاره کنم و جالب است که برخی از اینان ادعا

کرده‌اند که مروج نظریات امام در این حوزه بوده و قرائت ایشان!! را قبول دارند.

عرض کردیم که در تز امام، حاکمیتی که مسئول ساختن جامعه‌ای اسلامی و عادلانه است باید از بینش اجتهادی در اسلام و از توان تدبیر و مدیریت عقلانی و تجربه و محبوبیت مردمی و از تقوا و عدالت در امور فردی و حکومتی برخوردار باشد. اینک برخی از افتراات کذایی را مرور کنیم:

حق نظارت و عزل

ادعا شده است که: «در دیدگاه امام، مردم، نه بلاواسطه و نه به واسطه‌ی نمایندگانشان حق دخالت در اعمال ولایت یا نظارت بر اعمال ولی فقیه عادل را ندارند و در عزل و نصب ولی شرعی، هیچ حقی ندارند و با وجود فقاقت و عدالت، دیگر امکان امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکمیت اسلامی نیست و لذا به رسمیت شناختن چنین حقی برای مردم یا نمایندگان مردم، به منزله‌ی نفی ولایت و خروج مردم از عنوان شریع «مولی علیهم» است!!»

درحیرتیم که این نسبت‌ها را از کجا می‌آورند؟ نه در قانون اساسی امام، نه در آثار مکتوب فقهی و نه در فرمایشاتشان، هرگز عباراتی دال بر این که رهبر، قابل عزل و نصب نیست و مردم با نمایندگانشان حق نظارت ندارند یا نباید امر به معروف کرد و ... مطلقاً وجود ندارد. بلکه ایشان صریحاً می‌فرمودند که ولی فقیه اگر مرتکب معاصی شود، اگر حقوق شرعی مردم را تضییع کند، اگر به وظایف خود عمل نکند و اگر و اگر...، از ولایت،

ساقط است و اطاعت او حرام است. قانون اساسی این نظام هم صریحا از حق نظارت و حتی عزل و نصب رهبری سخن می‌گوید. مگر مجلس خبرگان، نمایندگان مردم نیستند و مگر عزل و نصب رهبر و یا نظارت بر رهبری و استیضاح، حق، بلکه وظیفه‌ی مسلم آنها نیست؟!

آرای عمومی و فرمالیزم

ادعا شده است که: «در این دیدگاه، مردم در انتخابات در مورد حاکمیت، ذی‌حق نیستند و احترام به مردم و انتخابات، در واقع صوری است و از باب اضطرار یا برای مقابله با تبلیغات دشمنان، به آرای عمومی رجوع می‌شود و اختیاراتی که به مردم داده می‌شود، فقط در این حد است که مردم مخیر می‌شوند از میان فقیهان عادل‌ی که در تعیین و تشخیص ولی امر، هم‌مبنا هستند، افرادی را انتخاب کنند و فقیهان منتخب مردم، ولی امر را تعیین کرده یا تشخیص دهند و چه مردم رأی بدهند چه ندهند، ولایت فعلیه برای ولی به صرف تعیین فقهاء ثابت است. یعنی فقط برای بستن دهان دشمنان اسلام، انتخاب صورت می‌گیرد.»

اولا این دوستان، گویا چشمشان را بسته‌اند. نه جهت‌گیری توده‌های مردم را می‌بینند و نه حتی قانون اساسی و روال انتخاب رهبری را مد نظر قرار داده‌اند. اگر مردم رأی ندهند، مگر مجلس خبرگانی، تشکیل و رهبری، تعیین می‌شود؟

رهبری، طی یک انتخاب دو مرحله‌ای از سوی مردم، تعیین می‌شود و دو مرحله‌ای بودن انتخابات، در دنیا مرسوم است و وجه دو مرحله‌ای شدن آن هم، حساسیت مسئله و ضرورت تشخیص مصادیق و احراز ملاک‌های

پیچیده‌ای است که در مورد حق حاکمیت، وجود دارد و محتاج به کارشناسی است. هر چه سخت‌گیری در مورد شرایط رهبری، بیشتر باشد، بیشتر به نفع مردم و حقوق مردم است. اسلام، در مورد حاکمیت، حساس است و سرنوشت مردم را به دست هر کسی نمی‌سپارد.

پس مردم کاملاً ذی‌حق‌اند و البته دایره‌ی این حقوق را «شریعت» معلوم کرده یعنی حق ندارند علی‌رغم شرط و شروط الهی، کسی را به زعامت برگزینند. حق ندارند با افراد فاسق و ظالم و اهل دنیا بیعت کنند، حق ندارند از افراد بی‌کفایت، جاهل، بی‌سواد، خودخواه، بی‌تقوا، وابسته، عیاش، غیر کارشناس و بی‌اراده، اطاعت کنند و ولایت‌پذیری در برابر فاقدین شرایط نظری و عملی، حرام است. اما در داخل حریم شرط و شروط الهی، مردم کاملاً ذی‌حق‌اند و این حق، در قانون به رسمیت شناخته شده و پایه‌ی تئوریک این نظام است، پس احترام به آرای مردم، صوری و برای بستن دهان‌ها نیست بلکه این آرا اگر رأی شارع را نقض نکند و با مسلمانی مردم، منافات نداشته باشد قطعاً نافذ و منشأ آثار شرعی و اجتماعی است. در باب نوع دخالت آرای مؤمنین و مردم در حق حاکمیت و مشروعیت در مباحث قبلی توضیحاتی دادیم که از جهانی شبیه دخالت مقلد در مشروعیت و حجیت فتوای مرجع خاصّ برای او است و البته تفاوت‌هایی هم در کار است.

ولی فقیه با مردم، واقعا نوعی قرارداد می‌بندند که البته آن را نمی‌توان وکالت نامید مگر در اموری که حوزه‌ی اختیارات شرعی مردم است. در این قرارداد، یک طرف متعهد می‌شود که صادقانه و به طور جدی به دنبال اجرای احکام خدا و تأمین حقوق مادی و معنوی مردم و اجرای عدالت و تربیت و امنیت جامعه باشد بدون هیچ امتیاز دنیوی شخصی و دنیاطلبی، و

طرف دیگر که مردم باشند، با این بیعت - که از طریق انتخابات خبرگان صورت می‌گیرد - تعهد می‌کنند که در چارچوب شریعت الهی و مصالح ملی از مقام «ولایت»، حمایت و تبعیت کنند و قانون‌پذیر باشند و البته در عین حال، هم مستقیماً و هم با واسطه‌ی خبرگان نماینده‌ی خود بر رهبر، نظارت کنند که احیاناً از مسیر الهی و تعهدات خود، خارج نشود. این «ولایت» است و در عین حال، نوعی «قرارداد» هم می‌تواند به شمار آید.

واقعاً یک تعهد طرفینی است که البته نه مردم و نه امام، هیچ‌یک نمی‌توانند در این قرارداد، از حریم اختیارات شرعی خود خارج شوند و طرفین نسبت به یکدیگر، التزاماتی متقابل دارند. رابطه، رابطه‌ی مالک و مملوک، یا ارباب و رعیت نیست. رابطه‌ی ایمانی و اخلاقی و حقوقی و با ضابطه‌های کاملاً مشخص است.

البته، بی‌تردید «صلاحیت» یک فرد برای تصدی ولایت، چیزی نیست که با آرای مردم یا خبرگان، موجود یا معدوم شود و لذا چه مردم رأی بدهند و چه ندهند، شخص، صلاحیت برای رهبری را یا دارد و یا ندارد و این‌ها ربطی به هم ندارند. کشف صلاحیت، غیر از ایجاد صلاحیت است.

اما فعلیت این «ولایت»، رسمی شدن و قانونیت و نفاذ آن، البته به آرای مردم ارتباط خواهد یافت، تا مردمی بودن و اطاعت‌پذیری را تأمین کند و این آرا از طرق کارشناسان منتخب مردم (خبرگان) تأمین می‌شود تا قید «کاشفیت» لحاظ شود یعنی صلاحیت فرد برای تصدی ولایت، توسط افراد مورد اعتماد مردم، احراز و اعلام شود و حجیت یابد. پیش از رأی مردم و اعلام نظر کارشناسان مردمی البته ولایت، قابل تحقق نیست گرچه صلاحیت آن باشد. اختلاف «جعل» و «کشف» هم ثمره‌ی عملیه‌ی مهمی در این مقام نخواهد داشت. به ویژه که جعل هم جعل مشروط و ایدئولوژیک است.

تفئذ، مشروعیت، مسئولیت

آقایان به امام، نسبت می دهند که: مشروعیت «فرد منتخب مردم» در هر سطح، متوقف بر امضاء و تفئذ ولی فقیه است و یک شخص، منشأ مشروعیت کل نظام است و همه‌ی نهادهای حکومتی و حتی قانون، با تفئذ وی مشروع می شود و فوق قانون هم هست و فقط در برابر خدا مسئول است و هیچ نهاد بشری و قانونی حق نظارت بر ولی فقیه را ندارد و نظارت بر رهبری، استطلاعی است نه استصوابی و مافوق او، فقط خدا است.»

اولاً ببینیم مسئله‌ی تفئذ، از چه قرار است؟! تفئذ در حکومت اسلامی، نه سختی با توشیح ملوکانه در نظام شاهی دارد و نه یک امضای تشریفاتی است. بلکه اعمال حساسیت نسبت به رعایت موازین اسلامی و حقوق مردم است. مسئله‌ی تفئذ را باید در راستای مسئله‌ی مشروعیت فهمید. اگر در باب حق حاکمیت نسبت به دغدغه‌های مکتبی، اهمی باشد بی شک باید به نظارت از ناحیه‌ی رهبری واجد شرایط، تن داد و این نظارت اگر تشریفاتی نباشد و ضمانت اجرا داشته باشد، همین «تفئذ» خواهد بود. ملاک برای تفئذ یا عدم تفئذ، تمایلات شخصی رهبری نیست بلکه تشخیص او و در راستای وظایف او است.

ثانیاً ببینیم مفهوم نشئت «مشروعیت» از شخص، دقیقاً چیست و چه مقدار، مفهومی اسلامی است؟! برخی مدام از الفاظی استفاده می کنند که شباهت، بلکه مطابقت «ولایت فقیه» را با نظام «سلطنت» القا کنند. لذا باید مجدداً در باب غیر قابل قیاس بودن «ولایت مطلقه‌ی فقیه» با «سلطنت مطلقه‌ی فردی»، رابطه‌ی ولی فقیه با «قانون»، چند تذکر عرض کنم:

یک: «ولایت مطلقه» به علت شباهت صرفاً لفظی با «حکومت مطلقه»، متأسفانه قربانی بعضی سوء تفاهم‌ها و سوء تعبیرها شده است. ولایت مطلقه‌ی فقیه، اساساً در تقسیم‌بندی مشهور علوم سیاسی از سنخ حکومت‌های مشروطه است نه حکومت مطلقه.

امام، بارها به لوازم این تفکر و مسئولیت رهبری اشاره کرده‌اند و صریحاً هم در کتاب ولایت فقیه فرموده‌اند. عین عبارت ایشان چنین است:

«حکومت اسلامی، نه استبدادی است نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنی 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 و سلم) معین گشته است. مجموعه شرط، همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی، حکومت قوانین الهی بر مردم است.» (ولایت فقیه ص ۵۲ و ۵۳)

پس ولایت مطلقه‌ی امام خمینی، یک نظام مشروطه است منتهی یک مشروطه‌ی لائیک نیست که صرفاً مشروط به آرای بشری باشد بلکه در درجه‌ی اول مشروط به شروط الهی است که مردم مسلمان، خود آن را پذیرفته‌اند و حکومت یک فقیه عادل واجد شرایط، به شرطی مشروع است که احکام خدا و حقوق شرعی مردم و مقتضیات عدالت اجتماعی و مصالح امت اسلامی را رعایت کند.

پس نه تنها ولی فقیه به عنوان یک شخص، منشأ مشروعیت نظام و قانون و مناصب حکومتی نیست بلکه حتی مشروعیت و اختیارات خود به عنوان یک شخص حقوقی را هم، از ناحیه‌ی خود ندارد و با کسب

صلاحیت‌های علمی و عملی، باید آن را به دست آورد و بنا به فرض، به دست آورده تا توانسته متصدی ولایت عامه شود.

البته وقتی از مشروعیت اجزای حاکمیت، مثل عزل و نصب‌ها و قوانین جزئی اداری و... سخن به میان آید، طبیعی است که ابتدا باید ریشه‌ی آن را در اصل مشروعیت نظام جست که به مسئله‌ی حق حاکمیت، مرتبط می‌شود و عرض کردیم که حق حاکمیت، مشروط به ضوابط اسلامی مثل عدالت، فقاقت و توان مدیریت و... است. به این معنا است که می‌گویند حاکمیت، بدون حضور یک متفکر دینی مجتهد و عادل و با تقوی در رأس آن، مشروع نیست. معنای این عبارت، آن نخواهد بود که شخص، منشأ مشروعیت یا فوق قانون است بلکه وجود آن ضوابط خاص و شخصیت حقوقی وی است که شرط مشروعیت نظام می‌باشد و این نکته‌ای روشن و بی‌اشکال است.

اما این که گفته شد که ولی فقیه در منطق امام(رض) فقط در برابر خدا مسئول است و هیچ قانونی نمی‌تواند بر او نظارت کند، این نیز یک تفسیر جعلی و افتراء به امام است. نه تنها نظارت، بلکه استیضاح و امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حاکمیت و حتی عزل رهبر، در شریعت و در قانون این نظام، پیش‌بینی شده و هیچ کس منکر آن نیست. البته مفهوم کلامی «مسئولیت»، در واقع، منحصر به محضر خدا است و نه فقط در مورد رهبری، بلکه همه‌ی مردم در پیشگاه خداوند مسئولیت شرعی دارند. اما مسئولیت به مفهوم حقوقی و اجتماعی آن که مستلزم حق سؤال و نظارت و انتقاد و عزل باشد، کاملاً در قانون پیش‌بینی شده است و همه‌ی مردم به نحو عام و خبرگان نماینده‌ی آنها به نحو خاص، چنین حقی را دارند. البته نقد و استیضاح و عزل رهبری، قانونمند است و آداب عقلی و شرعی خاصی دارند

و این انضباط و قانونمندی انتقاد، در نظام‌های لائیک هم جاری است. مافوق رهبر، فقط خدا است، آری اما همین خداوند، حقوقی برای مردم، بر ذمه‌ی رهبری (و به عکس) ثابت کرده که باید رعایت شوند و مشروعیت نظام، به رعایت آن حقوق، گره خورده است.

این که نظارت، ضامن اجرا باید داشته باشد البته سخن درستی است و قانون نیز پیش‌بینی کرده که مردم، خبرگان خود را برگزینند تا ایشان بر اساس ضوابط اسلامی و قانونی بر رهبر، نظارت کنند اما اگر مراد، آن است که رهبری باید در کلیه‌ی تصمیمات خود، یک به یک از مردم یا از وکلای آنان اجازه بگیرند، حرف نامربوطی است؛ یعنی نه شدنی است و نه در قانون آمده و نه حتی در نظام‌های غیر ولایی و غیر دینی، چنین می‌کنند و نه چنین می‌توانند بکنند. زیرا در چنین شرایطی اصولاً رهبری، دیگر معنا و امکان نخواهد داشت و دیگر رهبری نخواهد بود. «نظارت بر رهبری»، غیر از «دخال‌ت در رهبری» است. اصولاً «رهبری» وقتی مفهوم می‌یابد که مردم، تبعیت (در عین نظارت) کنند. معیار «نظارت» نیز نظام حقوقی و اخلاقی اسلام است ولی نباید و نمی‌توان جای رهبری و مردم را از حیث حقوقی، عوض کرد. در هیچ کجای دنیا هم حاکمیت چنین نمی‌کند. این نوعی تئوریزه کردن هرج و مرج است، منتهی گروهی همان‌طور که شاه را نصیحت می‌کردند که «سلطنت کند نه حکومت»، اکنون نیز از ولی فقیه می‌خواهند که «سلطنت کند نه ولایت»، به عبارت دیگر، تنها نظارت تشریفاتی و استطلاعی داشته باشد و در هیچ موردی دخالت نکند!! چنان‌چه گفتیم نظارت بر رهبری غیر از دخالت در رهبری است و هیچ رهبری، اساساً امکان استجازه و استصواب لحظه به لحظه از شهروندان را ندارد.

ولایت، ضدّ سلطنت

«ولایت مطلقه‌ی فقیه» را باید مسبوق به محکّمات فلسفه‌ی سیاسی اسلام، تفسیر کرد. محکّماتی از این قبیل که حاکم مستبد، طاغوت است و ولایت، سلطنت نیست، دو شبهه‌ی اصلی در باب «ولایت مطلقه‌ی فقیه» را که از دو نقطه‌ی عزیمت متفاوت هم صورت گرفته است مجاب می‌کند و هر دو را هم امام رضا(علیه‌السلام)، نظراً و عملاً پاسخ فرموده بودند. یکی استبدادی و سلطنتی بودن «ولایت مطلقه» است که با وجود مشروط بودن حاکمیت فقیه، حقّ نظارت عامه و خبرگان، حقّ امر به معروف و نهی از منکر و استیضاح، حقّ عزل و به ویژه شرایط بسیار صعب‌العُبور «ولایت» و وظایف سنگین رهبری و ...، استبداد و حاکمیت مطلقه‌ی فردی و سلطنت را به کلی منتفی می‌کند. اما شبهه‌ی دوم که اتفاقاً از منشأ متفاوتی صورت می‌گیرد، توهم «فوق قانون» و «فوق شریعت» بودن رهبری است.

در اینجا البته بحث اختیارات حکومت و رهبری پیش می‌آید و باید دانست که اولاً اختیارات مربوط حاکمیت، اختیارات شخصیت حقوقی است نه حقیقی. گرچه نباید غفلت کرد که این اختیارات را بالاخره اشخاص حقیقی‌اند که اعمال می‌کنند و تفکیک شخصیت حقیقی از حقوقی، یک تفکیک اعتباری است اما در واقع، همین تفکیک اعتباری است که منشأ و حدود اختیارات را معلوم می‌کند و مطلقه بودن ولایت را نیز توضیح می‌دهد. شخصیت حقیقی، منشأ و زمینه‌ی شخصیت حقوقی فرد است و در عین حال، مجرای اعمال حقوق و اختیارات شخصیت حقوقی هم هست و لذا تفکیک این دو از یکدیگر در موارد بسیاری، اعتباری است. «اختیارات حکومتی» که توأم با مسئولیت دنیوی و اخروی و لازمه‌ی انجام تکلیف و

خدمت به مردم است، غیر از حقوق شخصی رهبر است. رهبر و سایر مسئولان در حاکمیت دینی از حیث منافع خصوصی و حقوق شهروندی، هیچ امتیازی نسبت به آحاد مردم ندارند بلکه باید محدودیت‌های بیشتری نیز رعایت کنند.

پس ولایت فقیه، به مفهوم ولایت «نهاد حاکمیت» است اما این حاکمیت را فقیه است که اعمال و نمایندگی می‌کند و بدون نظارت و اجازه‌ی او، قابل اعمال نیست. لذا «ولایت فقیه»، درست است که متعلق به شخصیت حقوقی «فقیه» یعنی نهاد «دولت اسلامی» است، اما قائم به شخصیت حقیقی «فقیه» است و اگر این دولت و نهاد حکومت، «فقیه عادل» را در رأس تصمیم‌گیری نداشته باشد و تصمیماتش توسط مجتهد عادل، تنفیذ و تأیید نشود، مشروعیت ندارد. پس مراد از اختیارات مطلقه، این نیست که ولی فقیه یا حاکمیت، حق ظلم کردن و قانون‌شکنی و تجاوز به حریم شرعی افراد شهروند یا سلب حقوق آنها و یا حق معصیت کردن و نقض احکام الهی و تصمیم‌گیری بر خلاف مصالح ملی را دارند، هرگز. زیرا ارتکاب هر یک از این محرّمات، عدالت و صلاحیت حقیقی و لذا مشروعیت حقوقی و حق حاکمیت شرعی و مدنی را از فقیه مزبور سلب می‌کند.

معیار تصمیم‌گیری‌های «ولی فقیه»، معیارهای دینی و عقلی است. این جا حوزه «منافع شخصی» ولی فقیه یا امتیازات مادی او نیست. اگر حاکم، بر اساس چنین معیارهای غلط، موضعی بگیرد، اصولاً از ولایت، ساقط است زیرا فاقد عدالت شده است. اگر احراز شود که فقیه بر اساس نفسانیت و عصبیت و خودخواهی و دنیاطلبی، موضع می‌گیرد، اصولاً حکومت او نامشروع است و باید اصلاح و در غیر این صورت، تضعیف و برانداخته

شود؛ یعنی ابتدا استنباط و سپس عزل او واجب است، و اطاعت و حمایت از او حرام می‌باشد. پس این اختیارات بر محور «مصلح امت» (آن هم با تعریف اسلامی «مصلحت» نه با تعریف لائیک و مادی آن) است که رهبری صالح و مجتهد پس از مشورت با نخبگان و صاحب‌نظران و کارشناسان، به «تشخیص» می‌رسد و آن را بر اساس اعتقاد به معارف اسلامی و التزام به اخلاق و احکام اسلامی، اعلام و اعمال می‌کند و مسئولیتی را هم می‌پذیرد.

البته در حوزه‌ی مباحات اولی، می‌تواند بر اساس همان مصالح عقلی و اهداف اسلامی، جعل احکام حکومتی کرده، برخی مباحات را منع یا الزام کند و احکام حکومتی، موقتی و تابع مصلحت‌سنجی‌های کارشناسانه و لازمی حاکمیت است. دوم این که در موارد خاصی، گاه تزامم میان مصالح یا قوانین با یکدیگر پیش می‌آید. در چنین مواردی عقلاً و شرعاً باید اهم را بر مهم ترجیح داد و ملاک اهمیت نیز در تعامل «شرع و عقل»، پس از تأمل و مشورت به دست می‌آید و نهایتاً تشخیص آن با رهبری بوده و در ذیل رهبری، با «شورای تشخیص مصلحت» است.

ولایت مطلقه، امری عقلایی

ولایت مطلقه‌ی فقیه، همان است که گفتیم و توجه داشته باشیم که انواعی از این اختیارات در نظام‌های لائیک نیز برای حاکمیت، تثبیت شده است با این تفاوت که ملاک این تشخیص و ترجیح‌ها و قانون‌گذاری‌ها در حکومت‌های استبدادی، شخص سلطان و تمایلات و منافع اوست و در حکومت‌های دموکراتیک، ظاهراً آرای عامه است (و در واقع، الیگارش‌ی

کمپانی‌های سرمایه‌داری و سلاطین رسانه‌های تبلیغاتی) است و در حکومت اسلامی، این ملاک، مجموعه‌ی آموزه‌های دینی (نه فقط احکام فرعی فقهی) و مسلمات عقلی در رعایت عدالت و مصالح جامعه‌ی اسلامی می‌باشد.

پس ملاحظه می‌کنید که اختیاراتی که «مطلقه» می‌نامیم، اصلاً جزء لوازم عقلی «حاکمیت» است و در کلیه‌ی حاکمیت‌های دینی و لائیک نوعی از آن وجود دارد و جالب است که بدانید از میان بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی لیبرال، کسانی چون جان لاک و... که پدران لیبرالیسم کلاسیک می‌باشند، صریحاً از چنین اختیارات سیال مدیریتی و به عبارتی فوق قانون، تحت عناوینی چون «قانون نانوشته» یا حقّ و توی «مصالح جمعی» یا اهم بودن منافع ملی نسبت به سایر ملزومات حکومتی و... به صراحت و تأکید دفاع شده است. «ولایت فقیه» (و هیچ حاکمیت دیگری)، اگر مطلقه (به این معنا که عرض کردم) نباشد، اصولاً قابل اعمال نیست. ولایت «غیر مطلقه» فقیه، چیزی مثل حکومت طالبان می‌شود که در آن، اجتهاد و «اصلی-فرعی» سازی، و اولویت‌بندی و معماری جامعه وجود ندارد و لذا آن حکومت دینی، در رأس حاکمیت احتیاجی به مجتهد عادل ندارد.

حکومت عوام است که بند به بند و از یک کنار بخواهند قانون یا شرع را بدون ملاحظات اجتهادی اجرا کنند. حال آن‌که، حکومت دینی، صرفاً چیدن آجرهای قانون مدنی یا احکام فرعی شرعی بر روی یکدیگر نیست بلکه به علاوه، «مهندسی احکام» است یعنی نوعی نظام‌سازی و معماری جامعه‌ی دینی و اولویت‌بندی اجرایی احکام است. البته مصلحت‌سنجی، خارج از دایره‌ی شریعت نیست و «مصلحت نظام» شیعه، با استحسان و قیاس و... واقعا تفاوت دارد و گرچه طبق بعضی از تعریف‌هایی که از مصالح مرسله، فتح و سد ذرایع شده، مشابهت‌هایی وجود دارد، لذا اظهار

شعفی هم که رویکردهای سکولار از فرمایشات امام در باب «مصلحت نظام» کردند بی‌مورد است چون گمان کردند که این مصلحت نظام اسلامی، همان «منافع ملی» در قاموس لیبرال است و لذا گفتند که ولایت مطلقه‌ی فقیه، تشریح در عرض شریعت و کمک به سکولاریزاسیون حکومت شرعی است!! آقایان گمان کردند که «حق تأخیر اجرای حکم شرعی فرعی» جهت مصلحت مهم‌تر شرعی، به مفهوم تعطیل بلکه نسخ شریعت و حذف احکام الهی از صحنه‌ی حاکمیت به بهانه‌ی منافع ملی است؛ هرگز چنین نیست، بلکه این حق را خود شریعت و خود قانون اساسی، به مجتهد عادل در رأس حاکمیت داده است و حاکمیت رسول‌الله (ص) و علی (ع) هم از این حق، بارها استفاده کردند و بدون آن، اعمال حاکمیت نمی‌توان کرد یعنی اجرای حکم را به خاطر اجرای یک حکم مهم‌تر دیگر اسلامی یا به علت مصلحت مهم‌تر شرعی، موقتا به تأخیر انداختند. و این، قربانی کردن «شرع» به پای «مصلحت» نیست بلکه رعایت منطقی مصلحت‌سنجی‌ها است که در خود شریعت، لحاظ و پیش‌بینی، بلکه توصیه شده و در قانون اساسی نیز به «ولایت مطلقه»، تصریح شده است و همه‌ی این اختیارات، به مقام اجرا مربوط است نه تشریح.

اولویت‌بندی‌های حاکمیت صالح، به معنی قانون‌شکنی یا حذف شریعت نیست. روال اصلی حاکمیت، رعایت قانون اساسی بلکه قوانین جزئی کشور است. لذا رهبر حق ندارد حتی قوانین عادی راهنمایی و اجرایی را در مسائل شخصی خود زیر پا بگذارد و نمی‌گذارد. بلکه بیش از دیگران، اهل رعایت و احتیاط است. و این است که عرض کردیم فقیه که در اجرای عدالت، «ولایت مطلقه» و اختیارات زیاد (توأم با مسئولیت دنیوی و اخروی دارد و مبسوط‌الیه است) اما در حوزه‌ی منافع شخصی، صد در صد محدود و تحت

فشار و مقبوض‌الیه است و هیچ حاکمی در هیچ نظام سیاسی در اندازه‌ی حاکم شرعی، مقید و محدود و مسئولیت‌پذیر نیست. پس محاسبات و اختیارات حکومتی غیر از منافع شخصی است و به این معنی، رهبر، فوق قانون نیست، چه رسد به فوق شریعت!!

مصالح جامعه، نه منافع فردی حاکمان

«مصلحت»، علی‌الاصول در همان رعایت شرع و قانون اساسی است اما اگر در شرایط خاصی، مصالح خاصی پیش آید که برای رعایت حقوق مهم‌تر مردم یا احکام مهم‌تر الهی مثل حفظ اصل «نظام عادل»، در مواردی که واقعا خطرات جدی‌تری آن را تهدید کند، عقلاً و شرعاً می‌توان یک قانون مدنی یا حکم شرعی را که با آن مصلحت مهم‌تر در تزامن است، موقتاً اجرا نکرد و همه می‌دانیم که این، نه استبداد است و نه سکولاریزم و نه هوای نفس، زیرا در ولایت مطلقه‌ی فقیه، حاکم، فقیهی است تابع احکام فرعی الهی (اعم از اولی و ثانوی)، ولی چون اصل تشکیل و حفظ حکومت اسلامی، خود یک حکم اولیه‌ی شرعی، بلکه اهم احکام است در مقام تزامن با احکام فرعی دیگر، اعم از عبادی و غیر عبادی، در مقام اجرا اولویت می‌یابد و این خود حکم اولی الهی است و در قانون اساسی نیز عین تعبیر «ولایت مطلقه» با همین معنای مورد نظر امام (رض) آمده و این اختیارات، قانونمند و مدون شده است. نباید میان «مزایای شخصی» با «اختیارات حکومتی» خلط کرد، چنان‌چه نباید میان «منافع شخصی حاکم یا هیئت حاکمه» با «مصالح اسلامی جامعه و نظام» خلط کرد.

مثلاً امر دائر است که حکومتی بماند تا احکام اسلام را اجرا کند یا این حکومت، قربانی اجرای نابه‌هنگام، ناقص یا غلط فقط یکی از صدها حکم

شود. واضح است که اجرای ۹۹ حکم بر اجرای یک حکم، مقدم است. پس ولی فقیه در عرض احکام شرع (یا بالاتر از آن!!) جعل حکم نمی‌کند بلکه از اختیارات حکومتی مشروع خود برای اجرای کامل‌تر، وسیع‌تر و دقیق‌تر احکام شرع بهره می‌برد. اختیارات حکومتی، معصوم و غیر معصوم ندارد زیرا وظایف حکومت اسلامی، وظایف روشنی است که منحصر به معصوم (ع) نشده و بدون آن اختیارات قابل اعمال نیست البته شخصیت حقیقی هیچ کس با معصوم، قابل قیاس نیست ولی مسئولیت‌ها و لذا اختیارات حقوقی حاکم غیر معصوم، شعبه‌ای از همان اختیارات معصوم و مسبوق به اذن او و تداوم راه او - البته به نحو غیر معصومانه - است.

البته اختیارات حکومتی، قابل سوء استفاده و سوء فهم نیز هست و باید مراقب بود که به بهانه‌ی مصلحت، احکام خدا و حقوق مردم را احیاناً تعطیل نکنند که هم حاوی استبداد و هم سکولاریزم خواهد بود و مسئله بسی حساس است اما این آفت را به انحای دیگری باید مهار کرد نه با سلب اختیارات معقول حاکمیت، چون حاکمیت بدون این اختیارات، قادر به انجام وظایف شرعی و عقلی خود نیست. مهار حاکمیت، علاج دیگری دارد و به مسئله‌ی حق حاکمیت و مشروعیت و نظارت بر حاکم و ... مربوط می‌شود و در آن حوزه‌ها باید و می‌توان حاکمیت را مهار کرد و این مهار، باید ممه‌ور به مهر ضوابط اسلامی باشد.

مدیریت و اجتهاد، نه تشریح و نه قانون‌شکنی

بنابراین، «مطلقه بودن» ولایت، به مقام تشریح مربوط نیست، بلکه نوعی برنامه‌ریزی عملی و مدیریتی است. از طرفی، رابطه‌ی ولی فقیه با «قانون» هم روشن است. در مسائل شخصی، «ولی فقیه» کاملاً و بدون استثنا، تابع

قانون و با دیگران، مساوی است و اما در باب اختیارات حکومتی، البته با بقیه تفاوت دارد زیرا چنانچه گفتیم وظایف بیشتری از دیگران دارد و در دنیا و آخرت، مسئول حقوق مردم است.

در حکومت علی‌الاصول، قانون اساسی، ملاک است اما خود قانون اساسی، مشروعیت‌اش را از کجا آورده است؟ شریعت الهی، خاستگاه این قانون است. در چنین مواردی، حاکم حق هیچ تخلفی ندارد. البته موارد خاصی در قانون هست که به ساختار اجرایی حاکمیت و مدیریت مربوط می‌شود و جنبه‌ی ایزاری برای ابعاد محتوایی و اسلامی قانون دارد و وحی منزل نیست و قابل اصلاح و تجدید نظر می‌باشد و البته راه قانونی و پیش‌بینی شده‌ای نیز برای آن هم پیش‌بینی شده که نباید از آن تخلف کرد. به علاوه که اختیارات ویژه‌ی «بحران» هم مثل هر حکومتی در حکومت اسلامی نیز ملحوظ می‌باشد. اگر صلاحیت رهبری هست، حق تشخیص مصلحت را دارد چون این حق، اصولاً یک حق حکومتی است. بنابراین رهبری پس از مشورت با شورای تشخیص مصلحت و سایر کارشناسان و توجیه کردن جامعه، می‌تواند اجرای یک قانون را موقتاً تعطیل کند و این حق هم در خود قانون، پیش‌بینی شده و در قانون اساسی از «ولایت مطلقه» - به همین مفهوم - صریحاً نام برده شده است و لذا از این موارد نمی‌توان تعبیر به قانون‌شکنی کرد. این اختیار، یک اختیار قانونی و مشروع است. یک مثال ساده، برای مفهوم صحیح «فوق قانون بودن» یا «مصلحت نظام»، اختیارات افسر راهنمایی بر سر چهارراه است که در صورت کور شدن گره‌ی ترافیک می‌تواند موقتاً قانون چراغ قرمز را تعطیل کند و دستورات فوق قانون (نه غیر قانونی) در جهت هدف و روح قانون بدهد تا مشکل حل شود. این اختیارات عقلی، حق همه‌ی مدیریت‌هایی است که باید امکان

مانور عقلایی در جهت انجام وظیفه داشته باشند بنابراین به هیچ تعبیری، قانون‌شکن و مستبد تلقی نمی‌شود.

اینک به برخی تحریف‌ها که علیه مکتب سیاسی امام خمینی(رض) صورت گرفته پاسخ داده و تاکید خواهیم کرد که مردم‌گرایی، غیر از پوپولیسم و عوام‌زدگی، مشارکت غیر از مباشرت، و نظارت غیر از دخالت است، عقد حکومت، از نوع و کالت نیست و مشروعیت، یک حقیقت غیر زمانی و فرا زمانی است و انتخاب جهت‌دار، منافاتی با انتصاب الهی ندارد و حکومت دینی پیشنهادی مخالفان ولایت فقیه، در واقع، یک حکومت دینی نیست.

مشارکت یا مباشرت!؟

افترای دیگری نیز به مکتب سیاسی حضرت امام(رض) زده‌اند: «در این دیدگاه، مردم در تمامی شئون سیاسی و امور عمومی به ویژه در تعیین خطوط کلی سیاسی جامعه، فاقد اهلیت و ناتوان از تصدی دانسته می‌شوند.»!!! از مفتریان باید پرسید که اگر مکتبی برای حاکم و حاکمیت، شرط «عدالت» و «آگاهی» و «التزام» به مکتب را نهاد، آیا مردم را ناهل و ناتوان دانسته است؟! در کدام حاکمیت غیر دینی، تنظیم همه‌ی شئون کلان سیاسی و امور عمومی و تعیین خطوط کلی سیاسی جامعه با آحاد افراد است و همه در کلیه‌ی برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری دولت خود دخالت مستقیم و لحظه به لحظه می‌کنند؟! و در کجای سیره‌ی امام یا سایر منادیان ولایت فقیه، چنین تحقیری نسبت به مردم شده است؟! در دیدگاه امام(رض)، در حیطه‌ی توانایی‌ها و وظایف و نیاز خود، هریک از مردم و مسئولان، حدودی

و حقوقی دارند که معلوم است. به راستی چرا چنین تعبیرات سخیف، تحریک کننده و مغالطه گر از چنان مفاهیم منطقی و روشنی می شود؟!

انکار فضیلت نخبگان، پوپولیزم و عوام‌فریبی

نیز گفته‌اند که در دیدگاه امام(رض): «مردم در اداره‌ی امور و تدبیر مسائل اجتماعی بر مبنای اهداف و احکام اسلامی با فقیهان، هم‌سطح نیستند.» باید پرسید ولایت فقیه به کنار، در جوامع لائیک، آیا کلیه‌ی صنوف و اقشار در کلیه‌ی امور و مسئولیت‌ها با یکدیگر و با حاکمیت به طرز مساوی دخالت می‌کنند؟! آیا تفکیک وظایف و اختیارات نمی‌شود؟ آیا حوزه‌ی اختیارات و مسئولیت‌ها روشن نمی‌شود؟! آیا تقسیم کار، غیر معقول است؟! آیا سایر مردم، اطباء، مهندسان، کارگران، بازاریان و کارمندان در اداره‌ی کشور و تدبیر مسائل اجتماعی، همگی با یکدیگر و نیز با مدیران کشورشان، صاحب وظایف و اختیارات کاملاً یکسان و توانایی‌های کاملاً یکسانند؟! و هر کسی جای هر کسی می‌نشیند و کار او را می‌کند؟! در نظام اسلامی، اگر تدبیر امور بر مبنای اهداف و احکام اسلامی باید باشد، طبیعی است که یکی از متقضیات منطقی و ملزومات عملی همان ایده، تفاوت غیر فقیه با فقیه است و این تعجیبی ندارد. مگر فقیه کیست و چه می‌کند؟! فهم و دسته‌بندی همان اهداف و احکام، کاری است که فقیه می‌کند و معلوم است که غیر فقیه در این باب، با فقیه، مساوی نیست، و نه توانایی مساوی و نه وظیفه‌ی یکسان دارند. اگر مساوی باشند مفهومی آن است که بود و نبود فقه و فقاہت، علی‌السویه است. چنان‌چه طبیب نیز با غیر طبیب در امر طبابت، هم‌سطح نیست و سایر تخصص‌ها نیز چنین است.

فقیه و غیر فقیه در حقوق شهروندی، کاملاً مساوی‌اند ولی در قدرت تشخیص مسئله‌ی فقهی، هرگز مساوی نیستند و این تعجیبی ندارد. اما در کار ویژه هیچ‌یک از علوم و فنون و مهارت‌ها، متخصص و غیرمتخصص، مساوی نیستند و اختیارات و نیز وظایف متفاوتی دارند.

«انتخاب مشروط»، غیر معارض با «انتصاب»

گفته‌اند که در دیدگاه امام(رض): «مردم در نصب و عزل حاکم، دخالتی ندارند و حاکم، منصوب خدا است نه منتخب مردم».

این نسبت نیز دروغ است. مردم در انتخاب دو مرحله‌ای، رهبر را بر سر کار می‌آورند و با او بیعت می‌کنند و از طریق نمایندگان خبره‌ی خود که حق عزل نیز دارند بر رهبر، نظارت می‌کنند. مهم آن است که ملاک این عزل و نصب‌ها، به دل‌خواه افراد و یا با معیارهای لائیک و غیر الاهی نیست بلکه ملاک عزل و نصب‌ها و مشروعیت‌ها و سلب مشروعیت‌ها، شریعت و عدالت اسلامی است که ضامن حقوق مردم و حکم الاهی می‌باشد. بنابراین در پاسخ این سوال که حاکم، انتصابی است یا انتخابی؟! باید گفت که هم نصب الاهی و هم انتخاب مردمی، توأمان و هر یک به گونه‌ای دخالت دارند. از طرفی، نصب الاهی است چون «شرایط حاکم» را خداوند بیان فرموده و لذا در عصر غیبت، به نصب عام، حدود و شاخصه‌ها را بیان فرمود و بنابراین او به هر حاکمیتی راضی نیست. از طرف دیگر، انتخاب مردم دخالت دارد چون این مردمند که طی انتخابات دو مرحله‌ای، رهبر را به رهبری شناخته و بر می‌گزینند و البته این انتخاب باید در چارچوب موازین شرعی باشد پس رهبری، هم منصوب خداوند (به نصب عام) و هم منتخب

مردم (از حیث کشف مصداق اصلح در ذیل نصب الاهی) است. ما در جلسات قبل، در باب انتخاب در طول انتصاب و نحوه دخالت رأی مردم در حق حاکمیت فقیه خاص اشاره کرده‌ایم.

دخالت یا نظارت؟!

آقایان به دیدگاه امام(رض) نسبت می‌دهند که: «مردم، حق دخالت در اعمال ولایت و یا نظارت بر اعمال حاکم را ندارند».

می‌پرسیم که دخالت در اعمال ولایت، به چه معنی است؟! وقتی مراد، مشارکت در مسائل سیاسی و پیشبرد امور اجتماعی است، نظام اسلامی قطعاً نظامی مردمی و متکی به ایمان و مشارکت مردم است و این همه انتخابات پیاپی، از مظاهر مهم این مشارکت است، ولی اگر مراد، دخالت در رهبری است، اساساً دعوی غیر منطقی می‌باشد و با تفکیک وظایف قانونی، منافات دارد و در واقع، توجیهی به سود هرج و مرج است. باز نظام‌های لائیک را مورد ملاحظه قرار دهیم. آیا در این نظام‌ها مردم، به جای رییس جمهور یا سایر مسئولین و نهادها تصمیم می‌گیرند؟! آیا مردم، کار پارلمان را و پارلمان، کار دادگستری را و دادگستری، کار ارتش را ... می‌کند؟! مشارکت، مقوله‌ای، و هرج و مرج، مقوله‌ی دیگری است و خلط مبحث میان این دو، گزافه است. «نظارت» بر حاکمیت و رهبری البته مبحث مهمی است و ما تکلیفش را روشن کردیم که در نظام ولایت مطلقه‌ی فقیه، نمایندگان مردم نه تنها حق، بلکه وظیفه‌ی نظارت بر رهبری را دارند و فلسفه‌ی مجلس خبرگان اصولاً همین است اما دخالت در مدیریت نظام، عین قانون‌شکنی و استبداد عامیانه و هرج و مرج‌گرایی و زمینه‌سازی برای اعمال خشونت است.

هر عقدی، وکالت نیست

می‌گویند که در این دیدگاه: «مردم، طرف عقد با حکومت نیستند تا حق شرط ضمن عقد از قبیل تعهد به قانون اساسی داشته باشند».

مسئله‌ی حاکمیت، صرفاً در قالب یک عقد و قرارداد، قابل تفسیر نیست. مسئله‌ی حاکمیت، از سوی شارع، مسکوت نمانده است بلکه احکام، حدود و حقوق روشنی از سوی او در باب حکومت و شرایط و وظایف و اختیارات آن رسیده است که مسلمانان، طبق منطق مسلمانی خود، باید آن را رعایت کنند. پس هرگونه قرارداد و توافق میان حاکم و مردم قاعدتاً جز در چارچوب شریعت یا منطقه‌الفراغ شرعی نمی‌تواند باشد. اگر عقدی باشد، همان بیعت است که حاکم و مردم، هر کدام نسبت به دیگری حقوقی و وظایفی دارند و باید رعایت کنند. در این ضمن، هر شرط مشروعی نیز که گذارده شود، از جانب طرفین لازم‌الرعايه است، بی‌آن‌که لازم باشد که حاکمیت را نوعی «وکالت» خاص از جانب مردم بدانیم. ولایت، حاوی نوعی تعهد دو جانبه هست اما «وکالت» به معنی خاص حقوقی آن نیست. و اتفاقاً شرط و شروط بسیاری در قانون آمده که طرفین باید بدان ملتزم باشند، «حدود» بسیاری وجود دارند که ولی فقیه، ملزم به رعایت آنها است. در باب قانون اساسی نیز پیش‌تر توضیحاتی ارائه شد و اجمالاً باید در قانون اساسی، میان منطوقات ثابت شرع و روش‌های اجرایی که مکانیزم‌های عقلایی و تجربی بشری و لذا اجتهاد بردار و متغیر می‌باشد، تفکیک نمود.

رابطه‌ی مشروعیت و «عقربه‌های ساعت»!

گفته شده است: «مردم در نظریه‌ی امام، دائماً تحت ولایت هستند نه ادواری و موقت». در پاسخ ابتدا باید رابطه مشروعیت و حق حاکمیت را با

زمان سنجید که چه ملازمه‌ی ذاتی میان آن دو ممکن است موجود باشد؟! چه بسا بتوان متقابلاً از مخالفان عدم تقید زمانی مشروعیت پرسید که: اگر رژیم، رژیم درستی است، چرا زمان‌بندی؟! و اگر فاقد مشروعیت است یا به تدریج از آن سلب مشروعیت شود، حتی برای یک لحظه نیز نامشروع خواهد بود. وقتی شرایط و ضوابط حاکمیت و حدود ولایت، روشن باشد و نظارت بر حاکمیت نیز تضمین گردد، به محض تخطی و تخلف احتمالی وی، شرعاً منعزل می‌شود و قانوناً نیز توسط خبرگان نماینده‌ی مردم، بر اساس معیارهای شرعی، باید عزل گردد و اما اگر شرایط ولایت و صلاحیت وی، باقی است پس حق ولایت و حاکمیت نیز باقی است. اگر شرایط و صلاحیت حاکمان زایل شده، ولی فقیه، دیگر حق حاکمیت را از دست داده و شرعاً اوامر او نافذ نیست، چه یک ساعت از شروع حاکمیت گذشته باشد چه ده سال و چه بیشتر. اما باید گفت که اساساً توقیت، منع ندارد اما ضرورتی هم ندارد و چرا ده سال! چرا پنج سال نه؟! چرا پنجاه سال نه؟! چه ملاکی در کار است؟ ما گمان می‌کنیم که توقیت، مانع شرعی ندارد و می‌تواند ادواری باشد مشروط به آن که فرد ذی‌صلاح را صرفاً به خاطر سپری شدن مقداری زمان، دور نیندازیم و امت را از وجود وی محروم نکنیم و نیز باعث نشود که یک فرد ناصالح را تا موعد مقرر تحمل کنیم صرفاً بدان دلیل که هنوز زمانش به پایان نرسیده است!!

حساسیت و سخت‌گیری نظام ولایت فقیه، بسا بیش از آن است که با یک توقیت، مسئله را فیصله یافته، تلقی کند زیرا در قانون ولایت فقیه، به محض آن که حاکمیت، شرایط و صلاحیت خود را از دست دهد، فاقد مشروعیت می‌شود و لازم نیست مردم چند سال صبر کنند تا دوران قانونی او به پایان برسد. هم‌چنین باید تغافل نکرد که اگر حاکمیتی فاسد شده باشد،

صرف توقیت، کارساز نیست. باید مکانیزم نظارت را طبق شریعت و عقل و تجربه، تقویت کرد و الا چه بسا رییس‌جمهورهای ظاهراً موقت و عملاً مادام‌العمر را شاهدیم که به نام قانون خود را سال‌های سال تحمیل کردند. اگر مکانیزمی برای کنترل فساد حاکمیت نداشته باشیم، زمان، به تنهایی دردی دوا نخواهد کرد. البته حقّ خطا کردن تا حدودی برای هر حاکمیت، محفوظ است و حتی انحرافات جزئی که با تذکر و نقد، قابل اصلاح باشد، تحمل شدنی است و نمی‌توان توقع عصمت داشت. اما اگر حاکمیتی فاسد شود، از موانع زمانی و قانونی هم به راحتی عبور می‌کند و به راحتی احتیاجی به اختیارات فوق‌قانون یا فرصت‌های مادام‌العمر ندارد. پس اهرم «نظارت» و «نقد» را باید تقویت و دقیق کرد و گرنه محدودیت‌های زمانی و بخشنامه‌ای، چندان مؤثر و سرنوشت‌ساز نیست. در مورد رییس‌جمهور نیز همین را می‌توان گفت. در عین حال، توقیت و دوره‌بندی، به عنوان اولی شرعی، ظاهراً اشکالی ندارد. آقایان بعد از این نسبت‌های عجیب به دیدگاه امام، تصریح کرده‌اند که: در دیدگاه امام(رض) مشارکت عمومی، منتفی است، یعنی دین قابل جمع با توسعه‌ی سیاسی و آزادی و مشارکت عمومی نیست و تکلیف دینی با آزادی‌های سیاسی و آرای عمومی متعارض است و امام، مشارکت مردم را نه لازم می‌دانند و نه مفید!! گمان می‌کنیم این افتراوات، دیگر احتیاج به پاسخ نداشته باشد.

پیشنهاد منتقدین امام(رض)

و اما ببینیم نظر پیشنهادی آقایان چیست؟! از طرفی می‌گویند که حکومت، عقد و معاهده‌ای بین شهروندان با عاملان خدمات عمومی، بر اساس شرط ضمن عقدی به نام قانون اساسی است. بسیار خوب! این تعریف

شناخته شده‌ای در باب حکومت در تفکر لیبرال، و یکی از قدیمی‌ترین و بدوی‌ترین قرائات «قرارداد اجتماعی» در غرب است. در ادامه‌ی این تعریف، استدلال کرده‌اند که مردم بر جان و مال و سرنوشت خود مسلط‌اند و لذا سامان سیاسی جامعه، حق مسلم آنان است که تعبیری از همان «مالکیت مشاع شخصی» است که دیگرانی هم گفته‌اند و اما اگر آقایان، «سازگاری با اهداف متعالی دین» و «عدم ناسازگاری با احکام شریعت» را شرط ضروری برای مشروعیت یک حکومت می‌دانند، آیا همان (به اصطلاح آقایان) «قرائت توتالیتر» از ولایت فقیه و حکومت اسلامی، مگر واقعا به بیش از این دو شرط می‌اندیشد؟ به نظر ما نیز کفایت می‌کند که مدیریت یک کشور، تابع اهداف و احکام شریعت باشد تا اسلامی دانسته شود و نظریه‌ی ولایت فقیه امام(رض) نیز به دنبال چیزی بیش از تحقق همین دو شرط نبوده و نیست. منتهی پرسش اصلی این است که تحقق همین دو شرط، بدون اختیارات حکومتی و بدون ولایت فقیه، آیا امکان دارد؟! آیا با آن دو قید، تحقق می‌یابد؟ و به چه میزان؟! اگر از صاحبان این گرایش پیرسید که پس در کجای این تعریف از حکومت، می‌توان سراغ اسلام را گرفت؟! حداکثر مجال و فضایی که می‌دهند، این است که یک شورای روحانی، نوعی نظارت حاشیه‌ای بر قوانین مجلس داشته باشد و بس.

در واقع، در این نظام سیاسی، اولاً «ولایت فقیه» به معنی حکومت و نظام سیاسی، منتفی است یعنی وجود فقیه عادل جامع‌الشرایط، در رأس نظام و به عنوان زعیم و سیاست‌گذار و مراقب، حتی با این اختیاراتی که در قانون اساسی آمده، منتفی است. تنها علامتی که برای اسلامی بودن نظام، در نظر گرفته می‌شود و به عقیده‌ی این دوستان، کفایت هم می‌کند، آن است که حداکثر، چیزی مثل شورای نگهبان در مجلس باشد و آنها هم با انتخابات

عمومی، گزینش شوند بنابراین رهبری، نه در تعیین شورای نگهبان و نه در تفیذ و تأیید و یا عزل دولت، نقش قانونی نداشته و تقریباً حذف می‌شود و یا حداکثر، نقش تشریفاتی همچون ملکه‌ی انگلیس خواهد داشت و عملاً توصیه‌ی آقایان به «ولی فقیه» این است که «سلطنت» کند نه «حکومت»!! و اما ببینیم نظارت شورای روحانیون منتخب مردم (یعنی تنها عنصری که برای حفظ اسلامیت نظام، پذیرفته می‌شود) در چه حدهای خواهد بود؟! صرفاً در حدّ عبادات و بخشی از حقوق خصوصی است و در اجتماعات هم، در منطق آقایان، بیش از امور حسبیّه، نه حکمی شرعی در کار است و نه نظارتی لازم است چه رسد به ولایت و زعامت!!

بنابراین ملاحظه می‌کنید که حکومت دینی آقایان، حکومتی است که احتیاجی به «ولی فقیه» ندارد و ولایتش حتی از موارد مذکور در قانون نیز بسیار محدودتر خواهد بود. چرا که اساساً در ماسوای اموری از قبیل اموال مجهول‌المالک و تیمار دیوانگان و... به عقیده‌ی اینان، اسلام، اصلاً حکمی و رویکردی ندارد و میزان نظارت شورای نگهبان انتخاباتی هم معلوم است که تا چه حدّ خواهد شد و چقدر تشریفاتی و یا دست کم، بی‌اثر و کم‌اثر است! حال سؤال این است که آیا آقایان با چنین توصیه و دیدگاهی، باز هم می‌توانند هم‌چنان از ضرورت رعایت دو قید «سازگاری با اهداف دین» و «عدم ناسازگاری با احکام شریعت» سخن بگویند؟! نظامی که قوه‌ی مجریه‌اش هیچ خاستگاه دینی نداشته و تحت نظارت و دخالت (چه رسد به ولایت) «فقیه عادل» نیست و قوانین‌اش هم صرفاً در حدّ عبادات و امور حسبیّه (با دایره‌ی ضیق مورد نظر دوستان)، تابع ملاحظاتی اجمالی است، چگونه می‌خواهد و اصلاً چگونه می‌تواند آن دو قید را اعمال کند؟ و دیگر از کدام اهداف دین و کدام احکام دین می‌توان سخن گفت؟! آیا اسلام در

مورد نظام آموزشی - تربیتی کشور، رسانه‌های «فرهنگ‌ساز» جامعه، نیروهای نظامی و انتظامی و اطلاعاتی کشور، مدیریت کشور، سیاست‌گذاری‌های اقتصادی و حقوقی، احکام و اهداف و ملاحظاتی ندارد؟! آیا این نهادها در دینی یا غیر دینی کردن جامعه و در اصلاح یا افساد انسان‌ها دخالت ندارد و آیا می‌توان بدون هیچ دخالت و نظارتی در این امور، آن احکام و اهداف اسلامی را در جامعه‌ی بشری تأمین کرد؟!

عده‌ای از طرفداران سکولاریزاسیون حکومت، به قصد تحریف نظر برخی فقهای شیعه، تشبث به عنوان «امور حسیه» در فقه شیعه کرده‌اند تا نتیجه بگیرند که اصولاً دین، ارتباطی با حاکمیت و مدیریت سیاسی کشور ندارد حال آن‌که امور حسیه دقیقاً بر خلاف فلسفه‌ای که در فقه شیعه (در عصر حاکمیت‌های جور) دارد، مورد سوء تعبیر آقایان قرار می‌گیرد. فقهای سلف (رض)، فتوا داده‌اند که حتی در حکومت‌های غاصب و نامشروع، نباید امور مردم، معاش و معاد مردم معطل بماند بلکه حتی الامکان در امور بی‌صاحب و بی‌متولی که به حقوق شرعی مردم و حدود الهی مربوط می‌شود، نباید بی‌کار نشست. در واقع امور حسیه، «حداقل» لازم از وظایف اجتماعی شرعی است که حتی با حضور نظام‌های فاسد نباید معطل بماند، نه آن‌که این امور، «حداکثر» مداخلات شرعی و وظایف دینی علما و حکومت اسلامی باشد.

ولایت، فقط از خدا است

هیچ انسانی بر انسان دیگر، ولایت و حق آمریت ندارد. تنها خداوند است که خالق، مالک و ولی بشریت است و حق امر و نهی و تشریح دارد. پس هیچ حاکمیتی، مشروعیت نخواهد داشت مگر آن‌که مأذون و منصوب

شارع (بالتعمین یا بالتوصیف) باشد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که اعمال هیچ «ولایت» بر مردم، مشروع نخواهد بود مگر آن که مستند به ولایت خدا و رسول خدا و به عبارت دیگر، مبتنی بر احکام و ارزش‌های اسلامی باشد. حاکم باید به نحو اسلامی حکومت کند، پس علاوه بر کردانی و مدیریت و تدبیر، باید اهل امانت و عدالت و تقوی باشد و نیز باید از اسلام (معارف، ارزش‌ها و احکام اسلامی)، آگاهی تفصیلی و عالمانه داشته و قادر به درک اجتهادی از اسلام باشد. مجتهد، نظریه‌پرداز اسلامی است و تنها در صورت فقدان چنین حاکمی است که تن به حکومت مسلمان عامی (مقلد) می‌توان داد. نباید فراموش کرد که همه‌ی بشریت، تحت ولایت والیان و حاکمان خویشند و این والیان، اگر الهی و عادل نباشند، شق دیگر، آن است که شیطانی، ظالم و فاسق باشند و روشن است که شرعاً و نیز عقلاً ولایت کدام والیان، اعتبار و مشروعیت و حجیت دارد و چه کسانی حق حاکمیت بر مردم ندارند. اگر قانون اسلامی باید در کشور اجرا شود، روشن است که این حاکمیت، واجد چه خصوصیات (قانون‌شناسی و فقهات، عدالت، قدرت اداره و رهبری) باشد. همه‌ی این حساسیت‌ها، در جهت پاس‌داشت حقوق مردم است. حکومت، اگر حقوق شرعی مردم و احکام و اهداف الهی را رعایت نکند فاقد مشروعیت خواهد بود. بنابراین ولایت فقیه، حکومتی مشروطه و مشروط است، مشروط به شروط اسلامی نه ضوابط و معیارهای غیر اسلامی.

تئوری سبقت فقیه

در صورت عدم تشکیل حکومت دینی، در دوره‌ی حکومت‌های جائز، هر فقیه عادل و واجد شرایطی که موفق به قیام و تشکیل حکومت اسلامی شود، سایر فقهاء باید با وی همراهی کنند و «سبقت» در چنین مواردی

است که می‌تواند ملاک باشد. فقیه در صورتی که بتواند، حتی با کودتا نیز باید رژیم ستمگر و فاسد را سرنگون کند. اما وقتی نظام مردمی و شرعی و قانونی بر سر کار است، دیگر تعیین رهبر بر اساس ضوابط شرعی و قانونی صورت می‌گیرد و سایر فقهاء، در امور حکومتی نباید در عرض ولی فقیه، اعمال ولایت کنند و باعث هرج و مرج شوند و در این جا سبقت، ملاک نیست بلکه مردم از طریق خبرگان منتخب و مورد اعتماد خود، فرد صالح‌تر را از میان افراد ذی‌صلاح و فقهای بزرگ، شناسایی و به رهبری بر می‌گزینند و این تشخیص مردم، تکلیف شرعی برای فقیه خاص منتخب، ایجاد می‌کند و منشأ حق حاکمیت و ولایت برای همان فقیه خاص از میان فقهای مورد تأیید شارع - برای حکومت کردن - می‌گردد.

آرای زینتی مردم!؟

مردم، ذی‌حق و نیز مکلف‌اند و یافتن (کشف و تشخیص) و سپس انتخاب و گزینش فرد ذی‌صلاح، حق مردم و در عین حال و به معنای دیگری، وظیفه‌ی ایشان است و این انتخاب، البته انتخابی بی‌اصول و معیار نمی‌تواند باشد بلکه در چارچوب ضوابط دینی (عقلی و نقلی)، «تصب عام الاهی» است. پس رجوع به آرای مردم برای اخذ بیعت و اتمام حجت و جلب همکاری و مشارکت مردم، وجه شرعی دارد و از باب تصنع و ریاکاری و مردم فریبی نیست. البته رأی مردم، صلاحیت شرعی کسی را موجود یا معدوم نمی‌کند ولی تا مردم، کسی را واجد شرایط و صلاحیت شرعی و عقلی و ... ندانند و او را به عنوان مصداقی برای «ولایت انتصابی شارع» و منصوب امام معصوم(ع)، تشخیص ندهند، وظیفه نیز ندارند که از او اطاعت کنند بلکه حتی باید گفت که حق بیعت با او نیز ندارند و در

حکومت قانونی اسلامی (مثل جمهوری اسلامی) نیز فقیهی خاصّ حقّ تحمیل خود بر مردم از راه‌های غیر قانونی را ندارد. مشروعیت و حقّ حاکمیت فقیه خاص، دو جزء و عنصر دارد که هر دو شرعی و اسلامی است. یک: عنصر شرایط فقیه، دو: عنصر مردمی. عنصر نخست، آن است که خداوند، حقّ حاکمیت بر مردم را به جاهلان، ظالمان، فاسقان و دین‌شناسان نداده و عدالت و فقاہت و کاردانی و... را شرط حاکمیت قرار داده است نه امیال انسان‌ها (اکثریت یا اقلیت یا دولت یا ملت) را. عنصر دوم، آن است که خداوند، اطاعت و ولایت‌پذیری از فقیه خاصّ را در عصر غیبت بر مؤمنین و مردم، واجب نکرده مگر آن که مردم او را به رهبری دینی برگزینند و مردم، تنها حقّ و اجازه دارند کسی را به رهبری برگزینند که وی را واجد صلاحیت‌های شرعی و عقلی برای تصدی ولایت، تشخیص دهند و صلاحیت او را احراز کنند. پس ولایت فقیه را می‌توان به تعبیری، انتصابی - انتخابی دانست. ولی مشروعیت، فقط و فقط الهی است زیرا هم انتصاب (بالتوصیف) و هم انتخاب (بالتعین و کشف مصداق منظور الهی)، هر دو وجه شرعی داشته و زمینه را برای حاکمیت «حاکم دینی» فراهم می‌کند و این انتخابات، یک گزینش نامشروط و غیر ایدئولوژیک نیست بلکه انتخاب به معنی کشف مصداق واجد صلاحیت است.

عزل رهبر

عزل رهبر نیز عزلی الهی است که توسط مردم، صورت می‌گیرد یعنی خبرگان منتخب مردم، اگر فقدان صلاحیت شرعی برای رهبری را در شخص رهبر کشف کنند، این کشف را اعلام می‌کنند و این علم و خبر

خبرگان، حجیت شرعی نزد مؤمنان دارد و پس از آن، مردم، وظیفه‌ی اطاعت از حاکم را ندارند چون حکومت او مأذون شرعی یعنی مشروع نیست و نزد خداوند، منعزل (معزول الاهی) است پس در دنیا و عرصه‌ی سیاست هم باید عزل شود. بنابراین می‌بینیم که بنابر نظریه‌ی مشروعیت انتصابی که نظر اصلی کلیه‌ی فقهای شیعه بوده است نیز حاکم، به فرمان خدا، نه تنها در آخرت بلکه در دنیا نیز باید پاسخگوی مردم و خبرگان ایشان باشد و تن به نقد و نظارت دهد.

«کارآمدی»، جزء مشروعیت است

«کارآمدی» را از «مشروعیت» نمی‌توان جدا کرد. آن حکومتی را می‌توان اسلامی و مشروع دانست که بتواند عدالت اسلامی و احکام و حدود الاهی را اجرا و حقوق مردم را تأمین کرده و به فرمایش حضرت امیر (در عهدنامه‌ی مالک اشتر) در چهار وظیفه‌ی «توزیع عادلانه‌ی ثروت» (جبایه‌الخراج)، تربیت فکری و اخلاقی مردم و اجرای احکام دین (استصلاح اهلها) و ایجاد امنیت و نظم و استقلال (جهاد عدوها) و آباد کردن جامعه و ارتقای سطح زندگی و رفاه و عمران (عمارهی بلادها) موفق باشد و بکوشد. اگر حاکمان، قادر به انجام این وظایف الاهی خود نبوده و فاقد صلاحیت تخصصی باشند، مشروعیت الاهی نیز ندارند و فاقد حق حاکمیت هستند و باید اصلاح یا تعویض شوند. رهبری و نظام دینی، موظف به مشورت با کارشناسان و استفاده‌ی صحیح از همه‌ی تخصص‌ها و کارشناسان در اداره‌ی امور جامعه می‌باشند و هر تصمیم سیاسی - مدیریتی را باید با مبانی فقهی و نیز مبانی علمی و تخصصی و فنی مربوطه (به حسب مورد) به دقت بسنجند و الا در دنیا و آخرت، مسئولند. حکومت دینی، حق ندارد بر خلاف مصالح

جامعه و حقوق شهروندان، کمترین اقدامی کند و رهبران و مسئولان، کمترین امتیاز اضافی و حقوق بیشتری از سایر شهروندان نسبت به بیت‌المال و سایر اختیارات حکومتی ندارند. مراد ما از کارآمدی، که آن را جزء ارکان مشروعیت دینی دانستیم، صلاحیت و توان تخصصی حاکمان در حوزه‌ی کار ویژه‌های خویش است و به «مقبولیت اجتماعی»، در این خصوص عنایت نداشتیم. مراد ما روایاتی است که متصدیان غیر شایسته و ضعیف و بی‌مهارت در حاکمیت را صریحاً خائن به دین و مردم خوانده‌اند. البته ضعف و قوت، مراتبی دارد و باید واقع‌بینانه و منعطفانه به مسئله نگریست.

ولایت و شورا (ملت صغیر!؟)

«ولایت» به مفهوم زعامت سیاسی و حاکمیت، به معنی صغیر دانستن مردم نیست. هر جامعه‌ای، احتیاج به حاکمیت قانون و نظام سیاسی و رهبری دارد و الا امور حیات جمعی، مختل شده و فساد و ظلم و هرج و مرج، دامن‌گیر مردم می‌شود. مفهوم «ولایت» این نیست که مردم، فاقد شعور و صلاحیت دانسته شده و یا فاقد اهلیت و ناتوان از تصدی کلیه‌ی امور مدنی می‌باشند. «نیاز به حکومت»، مخصوص جامعه‌ی دینی نیست بلکه همه‌ی جوامع به ولی و متصدی و قیم (کسی که به امور مردم، قیام کند و مدیریت را بر عهده گیرد) نیازمند بوده و واجد آنند. تفاوت حکومت‌ها در صلاح و فساد اولیای امور و والیان و متصدیان است. در اسلام، این ولایت و حق تصدی امور اجتماعی، مخصوص انسان‌های صالح و مصلح و مسئول در راه اجرای عدالت اسلامی است و این اختیارات در هیچ راه دیگری، از جمله منافع خصوصی حاکمان و افساد و اضلال جامعه نباید به کار رود. از آن‌جا که این «ولایت»، مسئولیتی معطوف به مصالح اسلام و مسلمین است،

بی‌شک باید از مشورت نخبگان و صاحب‌نظران و متخصصان بهره برد و استبداد به رأی و تفرعن و خود محوری، خلاف عدالت و فقاہت بوده و مشروعیت حاکم را زیر سؤال می‌برد.

ولایت شورایی مراجع تقلید

آنچه تحت این عنوان طرح شده است، در واقع، همان «شورای رهبری» است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی، قبل از اصلاحات نیز مطرح و مربوط به دورانی بود که فقیه و مرجع خاصی، به نحوی بارز، افضل از بقیه نباشد و جمعی از فقهای هم‌سطح و صالح حضور دارند که همگی صلاحیت رهبری دارند و رهبری به شکل شورایی اعمال می‌شود. رهبری گروهی، تقریباً در هیچ نظام سیاسی در دنیای کنونی تعقیب نمی‌شود. شورای رهبری از قانون اساسی ایران نیز حذف گردید. اما ملزم بودن رهبر به مشورت با سایر فقهاء و نیز کارشناسان و نخبگان جامعه، امری ضروری اما علی‌حده است ولی رهبری گروهی (شورای رهبری)، تقریباً در هیچ جا موفق نبوده و دوام نیاورده است به ویژه که در مسائل مهم، رهبری، خود باید فصل‌الخطاب و حل‌کننده‌ی اختلافات باشد و مسئولیت کار را برعهده گیرد و جایی برای اختلاف و تردید و سپس توکیل به یکدیگر و عدم قبول مسئول نیست. بنابراین «ولایت شورای مراجع تقلید»، نظریه‌ی جدید و مستقلی نیست و مثلاً به جای مجلس خبرگان (فقهاء مورد اعتماد و انتخاب مردم)، از حوزه‌های علمی نام برده و قید مرجعیت را نیز برای رهبری لازم می‌دانست (چنانچه در قانون اساسی پیش از اصلاحات و بازنگری چنین بود). قید «مرجعیت» نیز در بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی، بدان دلیل حذف شد که چنین قیدی در ادله‌ی شرعی، اعتبار نشده است بلکه اصل

اجتهاد و فقاہت، ملاک است. «مرجعیت»، امری اجتماعی - نه لزوماً معرفتی - است و آوردن این قید اصطلاحی (با ملازمات و ملاحظات رایج در سده‌های اخیر در مورد مرجعیت)، باعث محرومیت از مجتهدین صالح و لایقی می‌شد که علی‌رغم صلاحیت علمی، از ارائه‌ی رساله‌ی علمیه و... اجتناب کرده‌اند.

ولایت فقیه و آریستوکراسی

ولایت فقیه (فرداً یا جمعاً) بی‌شک، نوعی آریستوکراسی و حکومت طبقاتی یا صنفی نیست بلکه حکومتی عقیدتی و اصولگرا و مردمی است و به همین دلیل، نوعی «نخبه‌گرایی مردمی» بر آن حاکم است و «درک التزام» نسبت به اصول حاکم بر نظام، شرط واقعی حاکمیت خواهد بود و اگر طبیعتاً نوعی محدودیت منطقی پدید می‌آید، ناشی از مشروط بودن حاکمیت است که اصولاً با انحصار طبقاتی و صنفی و... تفاوت دارد. در پایان باید گفت برای عضویت در شورای مراجع نیز، ملاک و شیوه‌ی خاصی و واضحی از سوی پیشنهاد دهندگان مزبور ارائه نشده است و اگر این ضوابط، دقیق و ریز شود، عملاً چیزی بیش از مجلس خبرگان و روال قانونی اساسی کنونی نخواهد بود. مآلاً باید گفت که نظریه‌ی «ولایت شورای مراجع تقلید»، نظریه‌ی مستقل یا جدیدی نیست بلکه این همان صورت خام شورای رهبری است که در قانون اساسی قبلی برای شرایط خاصی پیش‌بینی شده بود و به لحاظ مشکلات عملی و کشف راه‌های شرعی و عقلایی بهتر و ارجح، از قانون حذف گردید.

پی نوشت‌ها

۱. علامه مجلسی، عین‌الهیوة، تهران، ۱۳۴۱، ص ۴۹۱.
- ۲ و ۳. همان، ص ۴۹۶.
۴. کتابخانه مجلس، ش ۱، به نقل از حسن طارمی، علامه مجلسی، تهران، طرح نو، ص ۷۵.
۵. بحار، ج ۷۵، ص ۳۳۵ بعید - باب ۸۱ و ص ۳۶۷ - باب ۸۲ (الركون الی الظالمین و حبه‌م و طاعتهم).
۶. دین و سیاست در عصر صفوی، ص ۴۱۲.
۷. شیخ نوری، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه شیخ، محمد ترکمان.
۸. تظلم شیخ و علماء تهران به محمدعلی شاه.
۹. همان کتاب، فتاوی میرزای شیرازی به نقل از شیخ شهید، ترکمان، ج ۱، ص ۳۸۲.
۱۰. تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل، ج ۱، صص ۸-۵۶.
۱۱. همان، ص ۱۱۳.
۱۲. المكاسب المحرمه، اراکی، ص ۹۴.

منابع:

در این نشست‌های تقد و بررسی، از منابع ذیل استفاده شده است:

۱. الهدایه الی من له الولایه، صابری همدانی، تقریرات.
۲. وسائل الشیعه الی مسائل الشریعه، شیخ حرّ عاملی.
۳. کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری.
۴. تنبیه‌الامّه و تنزیه‌المّله، آیت... شیخ محمدحسین نایینی، با تعلیقات آیت... طالقانی.
۵. عوائد الایام، ملاّ احمد نراقی.
۶. کتاب البیع، امام خمینی.
۷. المیزان، تفسیر علامه طباطبایی.
۸. ایصال الطالب الی التعلیق علی المکاسب، جواد تبریزی.
۹. حاشیه‌ی کتاب المکاسب، آخوند خراسانی.
۱۰. جامع المدارک فی شرح المختصر، خوانساری.
۱۱. المکاسب المحرّمه، امام خمینی.
۱۲. الخمینی و الدّولة الاسلامیه، محمدجواد مغنیّه.
۱۳. نهج الفقاهه، سید محسن طباطبایی حکیم.
۱۴. مصباح الفقاهه، سیدابوالقاسم خویی.
۱۵. التّنقیح فی شرح العروه الوثقی، شیخ علی غروی.
۱۶. العروه الوثقی، محمدکاظم یزدی طباطبایی.

١٧. دراسات فى ولاية الفقيه، حسينعلى منتظرى.
١٨. الاسلام يقود الحياة، سيد محمد باقر صدر.
١٩. نظام الحكم و الاداره فى الاسلام، مهدي شمس الدين.
٢٠. حكمت و حكومت، مهدي حائرى يزدى.
٢١. تحرير الوسيله، امام خمينى.
٢٢. الرسائل، امام خمينى.
٢٣. ولايت فقيه، امام خمينى.
٢٤. جواهر الكلام فى شرح شرايع الاسلام، محمد حسن نجفى.
٢٥. جامع المقاصد فى شرح القواعد، محقق كركى.
٢٦. جامع الشتات، ميرزاى قمى.
٢٧. مجمع الفائده و البرهان فى شرح ارشاد الاذهان، محقق اردبيلى.
٢٨. رساله فى صلوه الجمعة، رسائل محقق كركى.
٢٩. الشهاب الناقب فى وجوب صلوه الجمعة، فيض كاشانى.
٣٠. المقنعه، شيخ مفيد.
٣١. تذكرة الفقها، علامه حلى.

«فهرست محصولات موسسه طرحی برای فردا»

محصولات دیداری و شنیداری:

- ۱- مجموعه ۳۹۰ جلسه سخنرانی (نرم افزاری + صوتی) در قالب ۱۵ حلقه CD
- ۲- مجموعه ۳۹۰ جلسه سخنرانی (نرم افزاری + صوتی) در قالب
- ۳- مجموعه ۳۸۰ جلسه سخنرانی (فشرده تصویری مخصوص موبایل gp۳) در قالب ۲ حلقه DVD
- ۴- مجموعه تصویری «من و تو برادریم ۱» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع وحدت
- ۵- مجموعه تصویری «من و تو برادریم ۲» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع وحدت
- ۶- مجموعه تصویری «حقی که به گردن ماست» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع شهیدان بهشتی، مطهری، شریعتی
- ۷- مجموعه تصویری «انسان رها خواهد شد» شامل ۱۵ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع مهدویت در قالب ۳ حلقه DVD
- ۸- مجموعه تصویری «حسین (ع)؛ عقل سرخ» شامل ۱۸ جلسه سخنرانی تصویری در قالب ۴ حلقه DVD
- ۹- مجموعه تصویری «بی‌آئید رودخانه مرداب نشود» شامل ۱۰ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع انقلاب اسلامی در قالب ۲ حلقه DVD
- ۱۰- مجموعه تصویری «آموزش و پرورش؛ دوباره بیاندیشیم» شامل ۴ جلسه سخنرانی تصویری باموضوع آموزش و پرورش در قالب ۱ حلقه DVD
- ۱۱- مجموعه تصویری «سلسله گفتار خمینی شناسی» شامل ۱۵ جلسه سخنرانی تصویری در قالب ۳ حلقه DVD
- ۱۲- مجموعه تصویری «زن» شامل ۱۲ جلسه سخنرانی تصویری در قالب ۲ حلقه DVD
- ۱۳- نرم افزار «زن» ۱۲ جلسه سخنرانی (فشرده صوتی و تصویری) در قالب ۱ حلقه CD
- ۱۴- نرم افزار «خط امام؛ عرفان، جهاد، عدالت» ۱۵ جلسه سخنرانی (فشرده صوتی و تصویری) در قالب ۱ حلقه CD
- ۱۵- نرم افزار «محمد (ص)؛ پیامبری برای همیشه» ۱۸ جلسه سخنرانی (فشرده صوتی و تصویری) در قالب ۲ حلقه CD
- ۱۶- به همراه مجموعه کامل تصویری