



مشروعیت حکومت اسلامی از منظر شهید مطهری

پدیدآورنده (ها) : قدر دان قرا ملکی، محمد حسن

میان رشته ای :: نشریه نامه مفید :: بهار ۱۳۷۸ - شماره ۱۷ (ISC)

صفحات : از ۲۰۵ تا ۲۳۲

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/9041>

تاریخ داندود : ۱۴۰۲/۱۰/۱۴

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- نقش مردم در حکومت اسلامی (مشروعیت بخشی یا کارآمدی؟)
- واکاوی مفهوم مشروعیت حکومت بررسی مقایسه ای؛ دیدگاه های توماس آکوئیناس و خواجه نصیرالدین طوسی
- بررسی فقهی دیدگاه مشروعیت تلفیقی ولایت فقیه در قالب ثبوت الهی و اثبات مردمی
- بررسی آرای فقهای متقدم در نسبت خواست مردم و مشروعیت حکومت (تا قرن هشتم)
- نگاهی تطبیقی به مبانی حقوق بشر در اسلام و غرب
- بررسی و نقد مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت
- منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی (۲)
- مقایسه دیدگاه آیه الله جوادی آملی و آیه الله مصباح یزدی در زمینه «ادله اثبات ولایت فقیه»
- تبلور انگاره‌های سیاسی اسلام در مردم‌سالاری دینی از دیدگاه فلسفه سیاسی استاد مطهری
- مشروعیت و مقبولیت از منظر آیت الله مصباح یزدی
- دموکراسی در اندیشه سیاسی مصباح یزدی
- مشروعیت حکومت و دولت (۳)

عناوین مشابه

- آزادی در حکومت اسلامی از منظر شهید مطهری
- مشروعیت و جایگاه مردم در حکومت از منظر نائینی، تبیینی از توسعه نیافتگی در جوامع اسلامی
- مسأله و مفهوم خودی در اخلاق اسلامی از منظر شهید مطهری
- مبانی مشروعیت در حکومت اسلامی از منظر نهج‌البلاغه
- انقلاب اسلامی ایران از منظر استاد شهید مرتضی مطهری
- اصلاح طلبی اسلامی مبنایی برای ساخت جهان عاری از خشونت از منظر استاد شهید مرتضی مطهری
- تبیین جایگاه مردم در حکومت اسلامی از منظر شهید صدر
- چیستی علوم اسلامی و رابطه آن با علوم انسانی از منظر شهید مطهری
- امکان اسلامی سازی دانش سیاسی از منظر شهید مطهری و دکتر داوری
- بررسی نظریه انتقادی تکنولوژی فینبرگ از منظر حکمت اسلامی با تاکید بر آثار شهید مطهری

به بهانه بیستمین سالگرد شهادت آن عزیز سفر کرده

مشروعیت حکومت اسلامی

از منظر شهید مطهری



محمد حسن قدردان قراملکی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

چکیده

مقاله‌ای که پیش رو دارید، به پردازش منشأ مشروعیت حکومت اسلامی از منظر شهید مطهری می‌پردازد، در این نوشتار نکات ذیل مورد کنکاش قرار گرفته است.

- ۱- فرضیه‌های مختلف در مقوله مشروعیت حکومت.
 - ۲- مشروعیت الهی حکومت پیامبر اسلام و امامان علیهم‌السلام.
 - ۳- پاسخهای استاد از شبهات بعضی معاصران به نظریه‌ی فوق، مانند شبهه‌ی شورا، بیعت و استتکاف امامان از پذیرفتن حکومت.
 - ۴- تحلیل منشأ مشروعیت ولایت فقیه.
- موضع استاد در مسأله‌ی اخیر چندان شفاف نیست که آیا مشروعیت ولی فقیه بطور تمام و کمال انتصابی است یا انتخابی؟ و یا این که تلفیقی از هر دو؟
- نویسنده تلاش می‌کند با فحص و استخراج آرا و اندیشه‌های مختلف استاد، و مقایسه آنها با یکدیگر، به پاسخ سؤال مزبور دست یابد. برای تبیین بیشتر، ادله و شواهد هر دو نظریه (انتصاب و انتخاب) از آثار آن عزیز سفر کرده، مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد.

یک: فرضیه‌های مطرح در مشروعیت حکومت‌ها

تعریف حکومت و دولت در نگاه نخستین، امر روشن و سهل به نظر می‌رسد، اما با توجه به تکرر مکاتب سیاسی و تئوری‌های مشروعیت و انواع حکومت و ماهیت و غایات آن، پیچیدگی تعریف آن روشن می‌شود. عالمان سیاست گاهی حکومت (Government) و دولت (state) را دو واژگان مترادف تعریف کرده‌اند. اما برخی دیگر، حکومت را شعبه‌ای از دولت تفسیر کرده‌اند. حکومت به دستگاه خاصی اطلاق می‌شود که مسؤولیت اعمال قدرت و حاکمیت سیاسی و اجرایی را بر عهده دارد. اما دولت فراتر از آن و شامل مجموعه‌ی قوای سه‌گانه و دیگر اموری است که ارتباط فرد و جامعه را با مجموعه حکومت‌کننده، تنظیم می‌کند.

کلایمرودی، آندرس و کریستول در این باره می‌نویسند:

«دولت از نقطه نظر علم سیاست و حقوق عمومی، عبارت از اجتماعی از مردم (با جمعیت تقریباً زیاد) است که بطور مداوم در سرزمین معلومی سکونت اختیار کرده و مستقل (و یا تقریباً مستقل) بوده و دارای یک حکومت متشکل باشند که اکثریت جمعیت مذکور عادتاً از دستورات آن اطاعت نمایند. دولت، اجتماعی است برای اجرای هدف‌های عموم، در صورتی که حکومت دستگاهی است (یا همانطور که گارنر می‌گوید) سازمان، اداره و یا تشکیلاتی است که بوسیله آن، هدف‌های مذکور اجرا شود.»^۱

دولت در تعریف فوق با چهار مؤلفه [۱. جمعیت ۲. سرزمین ۳. حکومت ۴. حاکمیت یا استقلال] تفسیر و مشخص شده است. اما در این تعریف به دو مشخصه دیگر دولت - یعنی قانون و عدالت - توجهی نشده است. به نظر می‌رسد در دید تعریف‌کنندگان فوق، مشخصه قانون و عدالت از امتیازات دولت مشروع و عقلانی است.

اما رواقیون قدیم و مسیحیان اولیه و سن اگوستین تأکید داشتند که عدالت لازمه دولت است.^۲ علامه شهید با اعتباری دانستن حکومت و ترکیب آن از امور و اجزای مقوم، مانند قانون، دفاع از هجوم خارجی، امنیت، فصل خصومت و اجزای غیر مقوم مانند حفظ موارث فرهنگی و ارائه خدمات عمومی نظیر مخابرات و بهداشت، حکومت و دولت را در عرض هم قرار داده و تعریف تام از آن دو آرایه می‌دهد.

پس دولت و حکومت، در حقیقت، یعنی مظهر قدرت جامعه در برابر هجوم خارجی و مظهر عدالت و امنیت داخلی و مظهر قانون برای داخل و مظهر تصمیم‌های اجتماعی در روابط خارجی.^۳

استاد در این تعریف، موافق فلاسفه سیاسی است که عدالت و قانون را در تعریف دولت

۱ - کارلتون کلایمرودی و دیگران، آشنایی با علم سیاست، بهرام ملکوتی، کتاب‌های سیمرخ، چاپ سوم، ج ۱، ص ۱۱، تهران ۲۵۳۴.
۲ - ر.ک: همان.
۳ - پیرامون جمهوری اسلامی، صدرا، چاپ نهم، ص ۱۵۱، تهران ۱۳۷۴.

گنج‌نیده‌اند، مهم‌ترین بحث در فلسفه سیاسی، منشأ و مصدر مشروعیت حکومت و حاکمیت است که جولانگاه آرا و اندیشه‌هاست که به تبیین آن می‌پردازیم.

انسانها همه در اصل آفرینش برابر و بطور یکسان از حقوق فطری و طبیعی، مانند آزادی فردی و اجتماعی، آزادی عقیده و بیان، مساوات و حق تملک برخوردارند و کسی بر دیگری حق تقدم و فضیلت ندارد و نمی‌تواند با اعمال حاکمیت حقوق طبیعی او را تقیید یا سلب کند. از سوی دیگر، وجود حکومت و قانون در جامعه امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و با فقدان آن، جامعه با اغتشاش و آنارشسیسم و سلطهٔ اقویا بر ضعیف‌ها مواجه خواهد شد. چنانکه حضرت علی علیه السلام فرموده است: «لابد للناس من امیر فاجرو او بزه^۱ سؤال بر این نکته متمرکز است که حق حاکمیت در جامعه از آن کی و کدام طبقه است؟ آیا حق حکومت به عهدهٔ شخص یا طبقهٔ خاص واگذار شده است یا این که به عهدهٔ خود جامعه است؟

به دیگر سخن، در واقعیت حکومت‌های موجود و همچنین در این که اکثریت مردم (حکومت شوندگان) مجبورند از حاکمان اطاعت کنند تردیدی نیست، اما عقل و عقلاء بر این نکته تأکید می‌کنند که دلیل و ملاک حاکمیت گروه اقلیت بر اکثریت چیست؟ چرا مردم اخلاقاً و عقلاً باید در طوق اطاعت حاکمان باشند؟ آیا حاکمان برای ایجاد قدرت خود توجیه و دلیل عقلانی و اخلاقی دارند؟ فلاسفه سیاسی از این بحث به مسأله «مشروعیت» (Legitimacy)، که به معنای قانونیت و حقانیت است) تعبیر می‌کنند، اگر حکومتی برای توجیه قدرت خود توانست یک نظریه و دلیل قانع کننده و توجیه عقلانی و خرد پسند ارایه کند، حکومتی دارای مشروعیت و اقتدار و وجودش مشروع و حق خواهد بود. در مقابل مشروعیت، غصب (Usurpation) قرار دارد که در صورت فقدان پارامترهای مشروعیت، حکومت غاصبانه خوانده خواهد شد. که به جای دارا بودن حق حکومت و اقتدار، تنها از قدرت و اعمال حاکمیت قهری برخوردار خواهد بود. پس مبحث تنقیح و تبیین ملاکهای مشروعیت در فلسفه سیاسی، از اهمیت والایی برخوردار است و فلاسفه دوران باستان به این مسأله توجه و عنایت ویژه‌ای داشتند که در ذیل به برخی از ملاکها اشاره می‌شود.

ملاکهای مشروعیت

۱. زور و غلبه (Power)

برخی ملاک مشروعیت را بر خورداری از قدرت و زور بیشتر می‌دانند و بر این باورند که حکومت حق و مشروع، حکومتی است که از قوه قهریهٔ بیشتری برخوردار باشد «الحق لمن غلب». سوفسطائیان و گرسیوس، مورخ و سیاستمدار رومی، هابز، فیلسوف سدهٔ هفدهم^۲ و امام احمد بن حنبل^۳ از این

۱- نهج البلاغه، خطبهٔ ۴۰.

۲- ر. ک. ارنست کاسیر، افسانهٔ دولت، نجف دریا بندری، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۹۷. نیز ژان ژاک روسو،

نظر جانبداری می‌کنند. استاد شهید، حاکم مشروع را حاکمی وصف می‌کند که مشروعیتش برخاسته از مردم و یا از خداوند باشد.

«حکمران بالضرورة یعنی کسی که متابعت مشروع دارد نه کسی که به زور خود را تحمیل کرده است و آن کسی که متابعت مشروع دارد به دو گونه ممکن است: یکی به نحو ولایت و دیگر به نحو وکالت».^۴

۲. حق طبیعی و فطری

بعضی فلاسفه سامان طبیعت را بر تفویض و پخش مسؤولیت‌ها و حرفه‌ها در میان انسانها می‌دانند و معتقدند که طبیعت، شأن و منزلت حکمرانی را تنها بر عهدهٔ عدهٔ خاصی نهاده است و این مسؤولیت از توان دیگران بر نمی‌آید و به اصطلاح، حاکمان، حاکمان زاده شده‌اند. ارسطو در این باره می‌گوید:

برخی از زندگان، از همان نخستین لحظهٔ زادن، برای فرمانروایی یا فرمانبرداری مقدر می‌شود. این ویژگی در زندگی رواندار نتیجه از سرای طبیعت است.^۵
استاد در تبیین آن می‌نویسد:

«این که حق طبیعی یک تخمه و یک نژاد است. برخی نژادها آسمانی هستند، همان عقیده‌ای که در ایران قدیم وجود داشته در مورد آسمانی نژاد بودن شاهان، و تخمهٔ شاهی و نژاده بودن، پس حق طبیعی و موروثی می‌شود. (نظیر زنبور عسل)»^۶

۳. سنتی (Tradition)

سنتها و مقررات که سالها و سده‌ها رایج است و مورد اعتراض قرار نگرفته، خود به خود مورد تقدیس قرار گرفته و از مشروعیت برخوردار است.
ماکس وبر در توضیح آن می‌نویسد:

«مبتنی است بر اعتقاد متداول به تقدس سنتهایی که از قدیم اعتبار داشته‌اند و مشروعیت کسانی که این سنتها، آنان را مأمور و مجاز به اعمال سیادت می‌کند».^۷

→ قرارداد اجتماعی، زیرک زاده، ص ۴۲.

۳- ر. ک. قاضی ابی یعلی، الاحکام السلطانیة، مکتب الاعلام الاسلامی، ص ۲۰، قم، ۱۴۰۶ ق.

۴- پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۵۰.

۵- ارسطو، سیاست، حمید عنایت، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۰.

۶- پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.

۷- ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، عباس منوچهری، مولی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۰ و ۲۷۳.

حاکمیت‌های، سلطنت و وراثت، پیر سالار، پدر سالار، خون و نژاد مثلاً حکومت قریشی، آرتوکراسی، اشراف و نخبه‌گرایی را می‌توان زیر مجموعه ملاک فوق بر شمرد.

۴. قرارداد و رضایت عمومی

بیشتر فلاسفه سیاسی اخیر معتقدند که حکومت وقتی مشروع می‌شود که حکومت شوندگان آن را بپذیرند، روسو می‌نویسد:

«تنها چیزی که می‌تواند قدرت مشروع و حکومت حقه را تشکیل دهد، قراردادهایی است که به رضایت طرفین بسته باشد.»^۱

علامه شهید در تقریر آن می‌گوید:

«در حق عموم مردم است از باب این که همهٔ مردم علی‌السویه آفریده شده‌اند، حکومت یک امر دنیایی است و مذهب نباید در این دخالت کند و یا اساساً منکر مذهب شدند، و بالاخره به مردم تعلق دارد نه به خدا، اعم از این که قائل به خدا باشیم یا نشویم.»^۲

۵. الوهی و کاریزمائی (Charisma)

بیشتر ادیان موجود حق حاکمیت را از آن خداوند و یا چهره‌های استثنایی دینی خود می‌دانند و در نگرش‌های غیر دینی، انسان‌های نابغه و استثنایی، مانند ناپلئون، خود به خود از حق حاکمیت برخوردارند.

ماکس وبر در توضیح آن می‌نویسد:

«مبتنی است بر فرمانبرداری غیر عادی و استثنائی از یک فرد، به خاطر تقدس، قهرمانی و یا سر مشق بودن وی، و از نظامی که وی ایجاد کرده یا به شکل وحی بر او نازل شده است و ایثار در برابر او و نظامش.»^۳

نظریهٔ فوق، در حوزهٔ ادیان، موسوم به «مشروعیت الهی» و یا «مشروعیت از بالا» است که مدعی است خاستگاه مشروعیت حکومت و حاکمان می‌بایست «سستند به خداوند باشد. پادشاهان و امپراتوران اغلب مشروعیت حکومت خود را با استناد به نظریهٔ فوق توجیه می‌کردند و خود را «شاه-خدایان» (God-kings)، «پسران خدا» (Sons of God)، «پادشاهان برگزیده» (Selected kings)، «پادشاهان سایهٔ خدا» (Shadow of God kings)، می‌خواندند. در آیین مسیحیت، امپراتور و قیصر نیز مشروعیت خود را از بالا توجیه می‌کرد، لکن در کسب آن از آسمان با

۱- ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۴۱.

۲- پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۵۴.

۳- ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۲۷۳.

پاپ و کلیسا اختلافی داشت، کلیسا مدعی بود مشروعیت الهی حکومت قیصر توسط نهاد کلیسا به قیصر منتقل می‌شود، اما امپراتور مدعی دریافت مشروعیت الهی به گونه مستقیم و با حذف کلیسا بود.

استاد در تقریر نظریه مشروعیت الهی در فقه اسلامی می‌نویسد:

«حق الهی، به معنی این که حاکمیت اعم از وضع قانون و وضع مصوبات فرعی و حکم به مفهوم فقهی، یعنی بر مبنای مصالح موقت (زمان) نظیر معبودیت است، نظیر فصل قضا است، نظیر افتاء است. جز خداوند کسی شایسته نیست - و ریشه این مطلب همان فلسفه نبوت است که ایدئولوژی و وضع قانون بشری جز وسیله خدا میسر نیست، قهراً در مقام اجرا نیز ولایت الهی شرط است - و افرادی که نه به دلیل خاصیت طبیعی و موروثی بلکه به دلیل خاصیت تقرب و عدالت و علم، این حق را پیدا می‌کنند و قهراً ماهیت حکومت، ولایت بر جامعه است نه نیابت از جامعه و وکالت از جامعه. فقه هم این مسأله را به عنوان ولایت حاکم مطرح کرده است، از نوع ولایتی که بر قضا و غیب دارد، پس ملاک، انتخاب مردم نیست»^۱

سخن ما در این مبحث درباره خاستگاه مشروعیت حکومت است، اما این که نوع حکومت الهی از نوع ولایت - آن هم به شکل ولایت بر قاصران و غایبان - است، موضع استاد را در صفحات آینده بیان خواهیم کرد.

نظری به تقسیمات دیگر مشروعیت

ملاکهای ذکر شده، به صورت استقرار و بالحاظ ادعای خود حکومت کنندگان بود. ماکس وبر در تقسیم کلی، ملاکهای مشروعیت را به سه قسم ۱. عقلایی ۲. سنتی ۳. کاریزمایی، تقسیم کرده است.^۲ آنتونی کوئینتن برای مشروعیت سه قسم عمده یعنی ۱. نظریه ذاتی گرا ۲. عرض گرا ۳. ارگانیک بر می‌شمارد که اولی بر حسب سرشت و ذات نظریه، دومی بر حسب اهداف و نتایج دولت و سومی بر حسب حکومت شوندگان است.^۳

استاد شهید در یاداشتهای ناقص خود، ابتدا به دو ملاک مشروعیت ۱. مشروعیت الوهی (ولایت) ۲. مشروعیت مردمی اشاره می‌کند و درباره ملاک قهر و زور، منکر مشروعیت آن می‌شود. اما این جا این سؤال پدید می‌آید که در فرض تعارض دو مشروعیت فوق، کدام یک مقدم خواهد شد. در آخر مقاله به نظر استاد اشارت خواهد رفت.

۱ - پیرامون جمهوری اسلامی، ۱۵۳. ۲ - ر.ک. اقتصاد و جامعه، ص ۲۷۳ و ۲۷۴. ۳ - ر.ک. آنتونی کوئینتن، فلسفه سیاسی، (مقدمه)، مرتضی اسعدی، به آور، تهران، ۱۳۷۴، از ص ۲۹ تا ص ۳۴. برای توضیح بیشتر، ر.ک. سعید حجاریان مسأله مشروعیت، مجله راهبرد، شماره ۳، بهار ۱۳۷۳. و نیز علی رضا شجاعی وند، مشروعیت دینی دولت، انتشارات تبیان، از ص ۴۲ به بعد.

سپس استاد در مقام استقراء انواع مشروعیت به چهار قسم یعنی ۱. حق طبیعی و موروثی ۲. حق الهی ۳. حق اشراف و طبقه خاص ۴. جمهور مردم، اشاره می‌کند.^۱ استاد از آنجا که حق «زور و غلبه» را انکار می‌کرد، آن را در شمار ملاکها نگنجانده است، اما ذکر حق موروثی در کنار حق طبیعی، خالی از وجه به نظر می‌رسد. چرا که حق ارثی نه در شمار حقوق طبیعی و فطری بلکه در شمار حقوق سنتی قرار دارد، مگر این که مدعی شویم که شاهدگان استمرار سلطنت خود را جزء حقوق طبیعی خود می‌دانستند. اما حق طبقه خاص و اشراف، همان طور که استاد خود تذکر داده است، این از بحث حق حاکمیت و مشروعیت خارج است و به این که صلاحیت حکومت از آن چه کسی است؟ بر می‌گردد.

دو: مشروعیت حکومت پیامبر ﷺ

بیشتر گفته شد که درباره مصدر مشروعیت حکومتها آرای متکثری وجود دارد، عالمان اسلامی هر چند در چگونگی مشروعیت حکومت در عصر غیر پیامبر اختلاف نظر دارند، اما در دو امر اتفاق نظر دارند: یکی در مشروعیت الهی حکومت پیامبر ﷺ است، به این معنا که پیامبر علاوه بر دارا بودن دو شأن و مسؤولیت الهی (مقام تبلیغ و مرجعیت دینی و مقام قضاوت)، از سوی خداوند هم مأموریت آسمانی داشته است که حکومت دینی تشکیل دهد و خود زعامت و رهبری مطلق آن را در دست گیرد.

پیغمبر اکرم در زمان حیات، خودشان ولی امر مسلمین بودند و این مقام را خداوند به ایشان عطا فرموده بود... در این که پیغمبر چنین شأنی را داشته و این شأن الهی بوده است - یعنی حقی بوده که خداوند به پیغمبر اکرم عنایت فرموده بود، نه این که از جانب مردم به آن حضرت تفویض شده باشد - میان شیعه و سنی بحثی نیست.^۲

استاد دلیل نظریه «انتصاب» را آیات متعددی ذکر می‌کند. مانند:

﴿النبی اولی بالمومنین من انفسهم﴾^۳

﴿اطیعوا الله و اطیعوا الرسول﴾^۴

﴿انما ولیکم الله و رسوله﴾^۵

و در توضیح آن می‌گوید:

۱ - پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۵۰ از ص ۱۵۲ به بعد.

۲ - ر.ک. مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ج ۳، ص ۲۸۱ و نیز اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۵.

۳ - نساء / ۵۹

۴ - احزاب / ۶

۵ - مائده / ۵۵

منصب سومی که پیغمبر اکرم رسماً داشت و هم به او تفویض شده بود به نص قرآن و هم عملاً عهده‌دار آن بود، همین ریاست عامه است، او رئیس و رهبر اجتماعی مسلمین بود و به تعبیر دیگر سائس مسلمین بود.^۱

اما امر دومی که مورد اتفاق عالمان شیعه و سنی است ضرورت توجه و عنایت حاکم - در هر عصری - به اصول و قوانین اسلام در اداره حکومت است، به گونه‌ای باید قرآن و سنت به عنوان منشور حکومت و قانون اساسی تلقی گردد و حکام در چهارچوب آن عمل کنند.

شبهه‌ی عدم مشروعیت الهی حکومت پیامبر ﷺ

در قرن حاضر برخی از معاصران در نظریه‌ی «انتصاب» و مشروعیت و حیانی بودن حکومت پیامبر تشکیکاتی کرده‌اند و بر این باورند که منصب سوم پیامبر - یعنی تشکیل حکومت اسلامی و زعامت آن - صرفاً با تقاضا و بیعت مردم انجام گرفته است و در این خصوص وحی و دستوری از سوی خداوند و قرآن به پیامبر ابلاغ نشده است تا مشروعیت حکومت حضرت وجه شرعی و الهی پیدا کند. از مروجان این تئوری می‌توان به علی عبدالرزاق^۲ در جهان تسنن و دکتر مهدی حائری یزدی^۳ و مهندس بازرگان^۴ در عالم تشیع اشاره کرد. اما پیشینه‌ی این تئوری در ایران به چند دهه پیش بر می‌گردد، به عنوان مثال نویسنده‌ای به نام مهدوی زنجانی در سال ۱۳۴۵ طی مقاله‌ای در مجله زن روز (شماره ۹۰) حکومت پیامبر را امری اتفاقی توصیف کرده و درباره‌ی احکام اجتماعی اسلام می‌نویسد: پیغمبر هم این قوانین را به عنوان این که جزء دین است و مربوط به وظیفه‌ی رسالت است نیاورده، بلکه چون اتفاقاً آن حضرت زمامدار بود به این مسایل هم پرداخت.^۵

استاد بعد از نقل شبهه‌ی فوق، به نقد و جرح آن می‌پردازد و آیاتی که در آنها پیامبر به عنوان «اولی الامر»، «ولیکم»، «واجب الاطاعة» معرفی شده است، دلیل بر بطلان شبهه می‌داند.^۶ توضیح بیشتر نظر استاد بعد از تقریر نظریه بعد خواهد آمد.

سه: مشروعیت حکومت امامان شیعه

بعد از فراغ از مشروعیت الهی و انتصابی بودن حکومت پیامبر، نوبت به بررسی مشروعیت

۱ - مجموعه آثار، ج ۴، ص ۸۴۳. ۲ - ر.ک. الأسلام و اصول الحکم، ص ۱۷۱.

۳ - حکمت و حکومت، صفحه‌های، ۱۲۳، ۱۶۷، ۱۷۰.

۴ - آخرت و خدا هدف بعثت، ص ۲۲۹، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۷۷.

۵ - نقل از، شهید مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، انتشارات اسلامی، چ نهم، قم، ۱۳۵۹، ص ۸۸.

۶ - ر.ک. مجموعه آثار، ج ۴، ص ۸۴۳.

حکومت‌های بعد از پیامبر می‌رسد. شیعه بر این اعتقاد است که پیامبر ﷺ هر سه مسؤولیت و شأن الهی خود (مرجعیت دینی، منصب قضا و حکومت) را با امر الهی به امام علی علیه السلام تفویض نموده است و بدینسان مشروعیت امامت و حکومت امام علی علیه السلام و یازده امام دیگر، مانند زعامت پیامبر منتسب به وحی و خداوند است. مهمترین نکته‌ی فراق و اختلاف تشیع و تسنن از همین موضوع شروع می‌شود و تسنن برخلاف شیعه معتقد است که پیامبر حاکم بعدی خود را - نه به تعیین خود و نه به تعیین وحی - نصب و مشخص نکرده و آن را به خود مردم واگذار نموده است.

استاد شهید در آثار و سخنرانی‌های خویش بر عقیده تشیع تأکید می‌کرد و به اقامه ادله و شواهد آن می‌پرداخت.

پیغمبر اکرم در زمان حیات، خودشان ولی امر مسلمین بودند و این مقام را خداوند به ایشان عطا فرموده بود و پس از ایشان طبق دلایل زیادی که غیر قابل انکار است، به اهل بیت رسیده است.^۱

تمایز امامت و حکومت

آنچه شیعه بر تنصیب بودن آن اصرار می‌ورزد، صرف تعیین حاکم و والی مسلمین بعد از حیات پیامبر نیست بلکه مسأله مورد بحث فراتر از مقوله‌ی حکومت و تعیین حکمران است، بلکه شیعه امامت را در دایره‌ی گسترده‌ای می‌بیند و آن را والا و برتر از حکومت می‌داند که مشتمل بر مرجعیت دینی و علمی است، به این معنا که امام و جانشین پیامبر همانند وی دارای عصمت و مسؤولیت الهی در بیان و حراست از دین است و رأی وی مانند رأی پیامبر در همه‌ی زمینه‌ها، چه دینی و چه سیاسی و اجتماعی، فصل خطاب امت خواهد بود و این شأن امام والا تر و مقدم بر شأن حکومتی است. استاد در این باره می‌گوید:

در مورد مسأله امامت، آنچه که در درجه‌ی اول اهمیت است مسأله جانشینی پیغمبر است در توضیح و تبیین و بیان دین منهای وحی... آیا بعد از پیغمبر انسانی وجود داشت که واقعاً مرجع احکام دین باشد آن طوری که ایشان مرجع و مبین و مفسر بودند.^۲

بنابراین، مسأله امامت و نقطه اختلاف شیعه و سنی را نباید به طور سطحی و ابتدایی از مسأله حکومت و تنصیبی و موروثی بودن آن شروع کرد که آن یک امر تاریخی و دنیوی و قابل جرح و نقد است که چه بسا موجب غلبه‌ی نظریه‌ی اهل تسنن که به ظاهر موافق دموکراسی روز است، شود. اگر امامت را به این شکل ساده و در سطح حکومت طرح کنیم و بگوییم امامت یعنی حکومت، آن وقت

۱- همان، ج ۳، ص ۲۸۱.

۲- امامت و رهبری، صدر، ج پنجم، تهران، ۱۳۶۶، ص ۷۱ و ۷۲.

می‌بینیم جاذبه‌ی آنچه اهل تسنن می‌گویند بیشتر از جاذبه‌ی آن چیزی است که شیعه می‌گوید.^۱ ایشان چنین شیوه‌ی بحث را اشتباه بسیار بزرگ می‌دانند که بعضی از قدماتی متکلمان هم مرتکب آن شده‌اند^۲ به دیگر سخن، اگر با ادله‌ی متقن شایستگی امام علی علیه السلام بر نیابت و تصدی مقام مرجعیت دینی پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت شود، نیابت ایشان در امر حکومت هم خود به خود ثابت می‌شود، استاد در تحلیل آن می‌گوید:

مسأله امامت از جنبه‌ی زعامت و حکومت این است که حالا که بعد از پیغمبر مانند زمان ایشان معصوم وجود دارد و پیغمبر وصی برای خود معین کرده است که او در سطح افراد دیگر نیست و از نظر صلاحیت مثل خود پیغمبر استثنایی است، دیگر جای انتخاب و شورا و این حرف‌ها نیست... آیا ما شخص معصوم از خطا و عالم به تمام معنی داشته باشیم که حتی امکان اشتباه هم برایش وجود ندارد و با این حال برویم شخص دیگری را به جای او انتخاب کنیم^۳؟

بنابراین از این لحاظ، نسبت امامت و حکومت عموم و خصوص مطلق می‌شود به این صورت که لازمه‌ی مقام امامت، زعامت و رهبری هم هست اما عکس آن صحیح نیست. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله را برای امامت تعیین کرده است که لازمه‌ی امامت حکومت کردن هم است و گذشته از این، در مواقعی به خود حکومت [علی علیه السلام] هم تصریح کرده است ولی بر مبنای این که امام بعد از من، اوست.^۴

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

نکته‌ی ظریف

ره آورد تأمل در مطالب گذشته این نکته‌ی ظریف است که دارا بودن مقام امامت و زعامت و تعیین آن بر حسب لیاقت و شایستگی انجام می‌گیرد و چون چنین شایستگی و به بیان دقیق علت مقتضیه در آن عصر - و با اعتقاد شیعه در تمامی اعصار - منحصر در وجود مبارک حضرت علی علیه السلام بود، از آن بر می‌آید که آن حضرت در مقام واقع و ثبوت، امام و جانشین حقیقی پیامبر و در همین وعاء هم نیازی به تنصیب پیامبر هم نبود و لذا نصب‌هایی که از پیامبر در خصوص امامت حضرت علی علیه السلام وارد شده، همه جنبه‌ی کاشفیت و ارشادی دارند، و این گونه نیست که حضرت علی علیه السلام با این نصوص مثلاً حدیث غدیر به مقام امامت نایل گشته، بلکه برعکس یعنی چون در واقع مقام امامت را داشته است این نصوص وارد شده است. بنابراین مقام امامت حضرت علی علیه السلام با تنصیب صورت

۱ - همان، ص ۷۱.

۲ - همان، ص ۶۹.

۳ - همان، ص ۸۱.

۴ - همان، ص ۸۰ و ۹۶.

نگرفته است تا اشکال شود که شیعه مسأله حکومت را از چهره‌ی دموکراسی و عقلانی خارج و آن را به صورت موروثی کرده است.

دلیل ضرورت انتصاب

شاید این جا این سؤال مطرح شود که چرا پیامبر یافتن امام و رهبر حقیقی را به عهده‌ی خود مردم نگذاشت و با روایات مختلف، مردم را به بیعت با او ملزم کرد؟

پاسخ این سؤال روشن است چرا که یکی از وظایف پیغمبر ارشاد و راهنمایی امت خود و تبیین اصول شریعت خود است و در سوی دیگر، مردم صدر اسلام به خاطر شبهات مختلف - مانند سوء تبلیغات امویان و خلفا - در حدی از رشد سیاسی نبودند که امام واقعی خویش را خود تعیین و پیدا کنند، و لذا مسأله «تنصیب» ضروری بود. از این جا معلوم می‌شود که مردم آن وقت صلاحیت نداشتند که خلیفه یعنی ولی امر را انتخاب کنند و فرضاً قبول کنیم که اصل حکومت اسلامی بر انتخاب است نه بر انتصاب، در آن روزها و بلکه تا سالها و قرن‌ها می‌بایست که حاکم انتصابی باشد.^۱

بررسی شبهات بعضی معاصران

مطابق ادله‌ی قرآنی و روایی مشروعیت ولایت و حکومت معصومان علیهم‌السلام مستند به شرع و وحی است و پذیرش مردم، به عنوان مقبولیت و مشروعیت سیاسی مطرح است، این نظریه که مورد اتفاق عالمان اسلامی است در قرن معاصر مورد تردید و جرح برخی از روشنفکران قرار گرفته است. مجموعه‌ای از این شبهه‌ها در کتابی به نام «خلافت و امامت» در سال ۱۳۴۹ توسط حسینیه‌ی ارشاد انتشار یافت، که استاد شهید در آثار مختلف خود به نقد آنها پرداخته است که اشاره می‌شود.

۱) شبهه‌ی نفی حاکمیت خدا

برخی از منکران مشروعیت الهی حکومت پیامبر و امامان شیعه، برای اینکه نظریه‌ی خود را به اصطلاح صورت اتقان بخشند، نه تنها منکر حق حاکمیت معصومان شدند بلکه پا را فراتر نهاده، منکر حق حاکمیت خداوند متعال شدند،^۲ و در تعلیل آن مدعی شدند که چون کار حکومت امر مربوط به

۱ - حماسه حسینی، انتشارات صدرا، تهران، ج ۳، ص ۲۴.

۲ - مهندس مهدی بازرگان می‌نویسد: «خلافت و حکومت از دیدگاه امام حسین علیه‌السلام و اسلام نه از آن یزید و خلفاست، نه از آن خودشان و نه از خدا، بلکه از آن امت و به انتخاب خودشان است». آخرت و خدا، ص ۴۳

خود مردم و عقلایی است از حوزه‌ی حاکمیت الهی خارج است. بدینسان مشروعیت حکومت معصومان هم باید مستند به مردم باشد و نمی‌توانند آن را از خداوند دریافت کنند؛ چرا که خود خداوند دارای چنین حقی نیست تا آن را به دیگران انتقال دهد.

رفع این شبهه نیازی به مباحث دقیق فلسفی و کلامی ندارد و نگاه اولیه به آیات متعدد قرآن کریم مانند ﴿ان الحكم الا لله﴾ - که حق حاکمیت را منحصر به خداوند متعال کرده است - و هن و سستی اشکال را به وضوح نشان می‌دهد و استاد هم آن را جزء اصول مسلم اسلام انگاشته و در آثار مختلف خود تصریح بدان کرده است که نیازی به توقف در این مسأله نیست.

۲ شورایی بودن حکومت

مخالفان مشروعیت الهی حکومت معصومان، در تأیید نظر خود، به بعضی آیات متمسک شدند تا بدینسان رأی خود را موافق قرآن توصیف کنند، یکی از این آیات، آیه‌ی شورا است که خداوند در آن پیامبر و مردم را دعوت به انجام کارها توسط شورا نموده است، و چون کار حکومت از امور غیر دینی و مردمی است، پس امر آن به عهده شورا و رأی مردم واگذار شده است. دکتر حائری یزدی در تقریر آن می‌نویسد:

خداوند سبحان در سوره‌ی شوری (آیه‌ی ۳۸) می‌فرماید: ﴿و امر هم شوری بینهم﴾ یعنی امور مردمی باید از طریق مشاورت و رایزنی خود آنها با یکدیگر حل و فصل شود، نه از طریق وحی و رسالت الهی.^۱

البته شبهه‌ی فوق در نیم سده‌ی پیشین در کتاب «خلافت و امامت» و در کتاب دیگر به نام «حکومت در اسلام» آمده بود.^۲ استاد در پاسخ، به این نکته تأکید می‌کند که اصولاً مسأله حکومت، صرف یک حکومت ظاهری و اداره‌ی چند شهر نیست بلکه حکومت در اسلام شعبه‌ای از امامت است که معنای وسیع و مقدسی دارد و تعیین آن به عهده خدا و رسول خداست، اما مسأله شورا که مورد تأکید اسلام است در امور مهم دیگری است که در خصوص آن نص و دستور خاصی از خداوند وارد

→ و ۴۴.

دکتر سروش هم می‌گوید: «حق حکومت در همه حال از آن مردم است، حکومت بندگان، حکومتی است در خور بندگان، نه خدایان، که با آرای آدمیان بر می‌نشینند و با آرای آنان بر می‌افتند». کیان، شماره ۲۱، ص ۱۲. و نیز ر.ک: دکتر مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۸۲.

۱ - حکمت و حکومت، ص ۸۲.

۲ - ر.ک: حیدر علی قلمداران، حکومت در اسلام، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، تهران، ۱۳۸۵ ق، لازم به ذکر است که نویسنده‌ی فوق بر حسب ظاهر عباراتش انتصابی بودن حکومت پیامبر را می‌پذیرد. اما جریان سقیفه را در صفحه ۲۸ به بعد، مقتضای دستور اسلام در امر شورا وصف می‌کند.

نشده بود و چون درباره‌ی اختصاص امامت و حکومت به حضرات معصومان نص وارد شده است تمسک به آیه‌ی شورا فاقد وجاهت شرعی و علمی خواهد بود.

ولهذا ما منکر ﴿امر هم شوری بینهم﴾ نیستیم، اما «امر هم شوری بینهم» در کجا؟ آیا در امری که نصی از قرآن رسیده و تکلیفش روشن است؟ در آنها نیست، بلکه در مواردی است که مربوط به حکمی از احکام الهی نیست و دستوری درباره‌اش نرسیده است.^۱

اما اصل شورا در انتخاب حاکم در عصر غیبت که در خصوص آن نصی وارد نشده است، باید گفت که هر چند در تعیین رهبر مسلمین در عصر غیبت فرد خاصی وارد نشده است، اما نص در خصوص شرایط و صفات کلی رهبر وارد شده است که نباید اعتبار و لحاظ آن را موقوف به شورا کرد، اما در تعیین فرد خاص، بحث آن به تفصیل در فصل‌های آینده خواهد آمد.

۳) ناسازگاری بیعت با مشروعیت الهی

استاد ابتدا بیعت را از «النهاية» ابن اثیر چنین تعریف می‌کند:

بیعت عبارت از عقد بستن و معاهده نمودن بر آن در اسلام، گویی هر کدام از طرفین دارایی خود را به دیگری می‌فروشد و خالص نفس و طاعت و امور داخلی و باطنی خود را به او واگذار می‌کند.^۲

بیعت از ماده «بیع» به معنای فروختن است، حقیقت بیعت پیمان است، همین چیزی است که ما امروز در مواقعی به آن می‌گوییم دست دادن... این فشار دادن [دست] یعنی من قول دادم، من متعهد شدم، در عرب هم همین کار معمول بود که اسم این را می‌گذاشتند، «بیعت».^۳

البته این پیمان و تعهد که از آن به «بیعت» یاد می‌شود به خصوص تعهد و میثاق مردم در قبال حاکم و حکومت اطلاق می‌شود و پیمان‌هایی که یک طرف آن حاکم و حکومت نباشد بیعت بر آن گفته نمی‌شود.^۴

فرق بیعت با رأی

بیعت با رأی دادن در زمان ماکمی فرق می‌کند، [بیعت] پررنگتر است، رأی صرف انتخاب کردن است، نه تسلیم اطاعت شدن، بیعت این است که خود را تسلیم امر او می‌کند.^۵ به دیگر سخن بیعت

۱- امامت و رهبری، ص ۱۴۷.

۲- حماسه حسینی، ج ۳، ص ۲۴.

۳- آشنایی با قرآن، انتشارات صدرا، ج دوم، تهران ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۰۳ و ۲۰۴.

۴- حماسه حسینی، ج ۳، ص ۱۰۸.

۵- همان، ص ۱۱۱.

رنگ شرعی به خود می‌گیرد و از این رو استاد با استناد به بعضی از فرازهای نهج البلاغه^۱ وفای مردم به عهد و بیعت خود در قبال حاکم دینی را الزام شرعی می‌داند.^۲ در سوی دیگر با رجوع به تاریخ سیاسی صدر اسلام، با بیعت‌های مختلفی مواجه می‌شویم که بین مردم و حاکم اسلامی و در رأس آنها پیامبر اسلام و امام علی علیه السلام منعقد شده است^۳ و قرآن کریم هم اصل بیعت را مورد تأیید قرار داده است.

﴿لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة﴾^۴

پیامبر قبل از حکومت خود، از مردم مدینه بیعت گرفت و یا مردم با او بیعت کردند، حضرت علی علیه السلام بر حکومت خود، از مردم بیعت گرفت و در دوران حکومت خود به صورت متعدد به این امر اشاره می‌کرد. برخی از روشنفکران معاصر، وجود بیعت‌های مختلف را مستمسک مدعای خود قرار داده‌اند و بیعت را دلیل بر عدم مشروعیت الهی و وحیانی حکومت‌های معصومان وصف می‌کنند؛ چرا که به زعم آنها در صورت اعطای مشروعیت حق حاکمیت از سوی خداوند، دیگر وجود بیعت و استناد به آن معنایی نخواهد داشت.

شاهد گویای این مدعا تاریخ زمامداری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و مولی الموحدان حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام است، در این دو شاهد تاریخی می‌توان به خوبی مشاهده کرد که انتخاب زمامداری سیاسی، به خاطر اجرا و کارایی احکام و قوانین اسلامی، تنها به ابتکار و از سوی خود مردم به صورت بیعت برای تشکیل حکومت مردمی تحقق یافته است و از حوزه وحی و پیامبری بیرون بوده است.^۵ مهندس بازرگان هم خلافت موقت امام حسن علیه السلام را معلول انتخاب و بیعت مسلمانان ذکر می‌کند.^۶ خوشبختانه متفکر شهید به این شبهه توجه داشته و بعد از اشاره به بیعت‌های مختلف صدر اسلام می‌گوید:

این جا این سؤال پیش می‌آید که: چه لزومی داشت که پیغمبر و امام از مردم بیعت می‌گرفتند، و بیعت از نظر شرعی چه اثر الزام آوری دارد؟ آیا اگر مردم بیعت نمی‌کردند، اطاعت پیغمبر واجب نبود؟ و چرا امیر المؤمنین به بیعت استناد می‌کند؟^۷

استاد در پاسخ شبهه، به فلسفه وجود اصل بیعت در جامعه عرب اشاره می‌کند و هدف آن را اعلام آمادگی مردم برای قبول حکومت و اطمینان و تحکیم پیمان منعقد بیان می‌کند. به نظر می‌رسد بیعت - در بعضی موارد - صرفاً اعتراف و اظهار آمادگی است، قول وجدانی است،

۲ - حماسه حسینی، ج ۳، ص ۱۰۹.

۴ - سوره فتح / ۱۸.

۶ - آخرت و خدا، ص ۴۴.

۱ - نهج البلاغه، خطبه‌ی ۸ و ۳۴.

۳ - همان، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

۵ - حکمت و حکومت، ص ۱۶۷ و ۱۶۸.

۷ - حماسه حسینی، ج ۳، ص ۱۱۰.

بیعتی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می گرفت از این جهت بود، خصوصاً با توجه به این که در خوی عرب این بود که قول خود را نقض نکنند، نظیر قسم خوردن نظامی ها یا وکلاست که به هر حال نباید به مملکت خود خیانت کند، ولی این قسم تأکید و گرو گرفتن وجدان است، تا شخص بیعت نکرده فقط همان وظیفه‌ی کلی است که قابل تفسیر و تأویل است، ولی بیعت، شخص بطور مشخص اعتراف می کند به طرف و مطلب از ابهام خارج می شود و بعد هم وجدان خود را گرو می گذارد.^۱

آنگاه استاد فلسفه و علت استناد امام علی علیه السلام به بیعت، هنگام جدایی امثال زبیر، به جای استناد به مسأله «تنصیص» را چنین تبیین می کند.

امیر المؤمنین که با زبیر و غیر زبیر به بیعت استناد می کند در حقیقت مسأله منصوصیت را که خلافت ابوبکر و عمر و عثمان آن را از اثر انداخته، صرف نظر می کند و به یک اصل دیگر که آن هم یک اصل شرعی است استناد می کند.^۲

علامه‌ی شهید بیعت مردم را نه مصدر مشروعیت که مصدر فعلیت و تحقق آن ذکر می کند، که از مقبولیت و مشروعیت سیاسی آن حکایت می کند و بدون آن، زعامت و امامت جامعه در دست امام حائز شرایط قرار نخواهد گرفت.

این جهت [وجود صفات رهبری] به تنهایی وظیفه‌ای ایجاب نمی کند، اگر مردم اصلحیت را تشخیص دادند و بیعت کردند و در حقیقت با بیعت، صلاحیت و آمادگی خود را برای قبول زمامداری این امام اعلام کردند او هم قبول می کند.^۳

ایشان در موضع دیگر تصریح می کند که با عدم بیعت، امامت امام حقیقی باطل نمی شود. مسأله بیعت کردن قول گرفتن از آنهاست که پیروی بکنند، مسأله بیعت این نیست که اگر شما بیعت نکنید من دیگر خلافتم باطل است، بیعت می کنند یعنی قول می دهند که تو هر کاری بکنی ما پشت سرت هستیم.^۴

۴) امتناع امامان از حکومت

یکی دیگر از شبهاتی که در مشروعیت الهی امامت و حکومت ائمه اطهار علیهم السلام مطرح می شود مربوط به امتناع آنان از پذیرفتن حکومت و عدم تلاش در تحصیل آن است، برخی ظاهر سخنان امام علی علیه السلام - که هنگام بیعت مردم از آنان خواست او را رهاکنند و به دنبال رهبر دیگر باشند -^۵ را دلیل بر استتکاف آن حضرت از حکومت می دانند و علاوه بر آن مدعیند که آن حضرت پیش از آن هم هیچ

۱- همان، ص ۱۱۱.

۲- همان.

۳- همان، ص ۱۷۶.

۴- امامت و رهبری، ص ۱۴۰.

۵- نهج البلاغه، خطبه‌ی، ۹۱.

گونه تقاضا و تلاشی برای به دست گرفتن حکومت از خود نشان نداد.

و درباره‌ی صلح امام حسن علیه السلام و واگذاری امر حکومت به معاویه گفته می‌شود که: «اگر امام حسن علیه السلام خلافت را ملک شخصی و مأموریت الهی یا نبوی می‌دانست، به خود اجازه نمی‌داد آن را به دیگری صلح کند».

و اما حرکت امام حسین علیه السلام به سوی کوفه صرفاً یک حرکت دمکراتیکی بود.

پاسخ منفی امام صادق علیه السلام بر تقاضای خلافت که توسط ابو سلمه که شورش علیه دستگاه اموی را رهبری می‌کرد و همچنین عدم پذیرفتن ولایت عهدی امام رضا علیه السلام را، دو شاهد دیگر بر مدعای خود ذکر می‌کنند.^۱

پاسخ این شبهه محتاج بسط مقال است ولیکن آنچه این شبهه را از بنیان فرو می‌ریزد شیوه‌ی نادرست بحث مدعیان است، آنان برای اثبات مدعای خویش رو به جزئیات و قطعات تاریخ آوردند و بدون اینکه شرایط و اوضاع سیاسی و اجتماعی زمانه را تحلیل و بررسی کنند- که طبع روشنفکری آن را اقتضا می‌کند- دست به استنتاج نتیجه زدند، در حالی که شیوه‌ی بحث تاریخی بحث و فحص جامعی از علل و شرایط آن روزگار می‌طلبد که متأسفانه این نکته مهم از دید آنان مغفول مانده است مثلاً باید بررسی شود که چرا حضرت علی علیه السلام ۲۵ سال سکوت کرد، آیا سکوت آن حضرت به خاطر این بود که خلافت راه قانونی و مشروع خود را طی کرده بود و حضرت برای خود حقی قایل نبود؟

چه حوادثی پشت پرده بود که امام حسن صلح کرد؟ و یا امام صادق و امام رضا از شرایط موجود استفاده نکردند؟

فحص و تتبع حوادث سیاسی و اجتماعی تاریخ اسلام روشن می‌کند که امامان علیهم السلام زمینه‌ی لازم برای تشکیل حکومت اسلامی را به هیچ وجه پیدا نکردند و امامان از نداشتن یاران صدیق و خالص خود همیشه می‌نالیدند.^۲

اما نکته‌ی مهم که شبهه‌ی فوق را مخدوش می‌کند، تصریحات و نصوص امامان شیعه بر انتصاب خودشان از طریق وحی الهی به منصب امامت و حکومت است که نمونه بارز آن خطبه‌های سوزناک علی علیه السلام مبنی بر حقانیت خود، وجود نص بر خلافت و غاصب خواندن خلفای وقت است که استاد مطهری به صورت تفصیل به توضیح و تبیین آنها پرداخته است.^۳

۱- ر.ک: آخرت و خدا، ص ۴۲ - ۴۴. ۲- ر.ک: بحارالانوار، ج ۴۴، صص ۱۵، ۲۵ و ۱۴۷.
۳- ر.ک: سیری در نهج البلاغه، بخش پنجم (اهل بیت و خلافت). انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۱.

امتناع حضرت علی علیه السلام

اما این اشکال که حضرت علی علیه السلام در تحصیل حکومت تلاش و تقاضایی نداشت، این نه تنها بر خلاف تاریخ بلکه برعکس سخن خود امام علیه السلام هم است، چرا که آن حضرت در پاسخ شخصی که او را متهم به حرص در حکومت می‌کرد - و می‌دانیم که حرص در جایی است که طلب بیش از حد باشد - فرمود، «و انما طلبت حقاً لی و انتم تحولون بینی و بینة و تضربون وجهی دو نه»^۱ من حق خود را طلب کردم و شما می‌خواهید میان من و حق خاص من حائل و مانع شوید و مرا از آن منصرف سازید.^۱

اما این که آیا حضرت علی علیه السلام در هنگام بیعت جداً از پذیرفتن حکومت که حق الهی خود بود و به صریح سخن خود طالب آن بود، استنکاف می‌کرد؟ یا این که می‌خواست شرایط خود را به مردم اعلام و تحمیل کند و برای کارهای آینده خود که چه بسا بر خلاف سنت خلفای پیشین خواهد بود، اتمام حجتی کرده باشد.

استاد در پاسخ شبهه فوق می‌گوید:

جواب این مطلب از خود کلمات امیر المؤمنین علیه السلام روشن است. وقتی آمدند با حضرت بیعت کنند، فرمود: «دعونی و التمسوا غیری فاننا مستقبلون امرأ له و جوه و الوان»^۲ «مرا رها کنید بروید دنبال کس دیگری، که ما حوادث بسیار تیره‌ای در پیش داریم» تعبیر عجیبی است، کاری را در پیش داریم که چندین چهره دارد یعنی آن را از یک وجه نمی‌شود رسیدگی کرد، از وجه‌های مختلف باید رسیدگی کرد. بعد می‌گوید: «ان الآفاق قد أغمات و المحجة قد تكثر».

خلاصه راه شناخته شده‌ای که پیغمبر تعیین کرده بود الان نشناخته شده، فضا ابر آلود گردیده است و در آخر می‌گوید: «ولکن من اگر بخواهم بر شما حکومت کنم» «رکبت بکم ما اعلم». آن طوری که خودم می‌دانم عمل می‌کنم، نه آن طور که شما دلتان می‌خواهد» این جمله را امام برای اتمام حجت کامل می‌گوید... پس این نه معنایش این بود که حضرت [حکومت را] رد کرد بلکه می‌خواست اتمام حجت کامل کرده باشد.^۳

صلح امام حسن علیه السلام

اما صلح امام حسن و ترک حاکمیت، تاریخ، علل و ادله‌ی آن را به وضوح ثبت کرده است، سستی

۱ - نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۷۰، و نیز: سیری در نهج البلاغه، ص ۱۰۱. برای توضیح بیشتر رک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۳۰۷ و ج ۲، ص ۴۷ و ج ۱۱، ص ۱۱۴. و نیز بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۴۱۹.
۲ - نهج البلاغه، خطبه‌ی ۹۱.
۳ - امامت و رهبری، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.

لشکر امام حسن علیه السلام نفوذ نفاق در آن و قدرت برتر نظامی معاویه، از جمله اموری است که پیروزی نظامی معاویه و شکست امام حسن علیه السلام را قطعی می‌کرد.

شهادت و یا زنده ماندن آن حضرت بعد از مخاصمه دو لشکر به مدت نامعلوم [چند ماه یا چند سال] و کشته شدن هزاران نفر از مسلمانان بدون کسب نتیجه نهایی که به سود اسلام منتهی شود، هیچ‌گونه افتخاری برای امام و مصلحتی برای اسلام نداشت تا امام علیه السلام به صلح تن در ندهد.

اگر امام حسن علیه السلام می‌جنگید، یک جنگ چند ساله میان دو گروه عظیم مسلمانان شام و عراق رخ می‌داد و چندین هزار نفر مردم از دو طرف تلف می‌شدند، بدون آن که یک نتیجه‌ی نهایی در کار باشد. احتمال این که بر معاویه پیروز می‌شدند - آن طور که شرایط تاریخ نشان می‌دهد - نیست و احتمال بیشتر این است که در نهایت امر شکست از آن امام حسن علیه السلام باشد. این چه افتخاری بود برای امام حسن که وارد جنگی دو یا سه ساله شود که از دو طرف چندین ده هزار و شاید متجاوز از صد هزار نفر آدم کشته بشوند و نتیجه‌ی نهائیش یا خستگی دو طرف باشد که بروند سر جای خودشان و یا مغلوبیت امام حسن و کشته شدنش در مسند خلافت.^۱

استاد درباره‌ی تفاوت شرایط زمانی امام حسن با امام حسین می‌گوید:

اما امام حسین یک جمعیتی دارد که همه‌ی آن هفتاد و دو نفر است، تازه آنها را هم مرخص می‌کند، می‌گوید می‌خواهید بروید من خودم تنها هستم، آنها ایستادگی می‌کنند تا کشته می‌شوند، یک کشته شدن صد در صد افتخار آمیز.^۲

استاد دومین تفاوت را خلیفه بودن امام حسن و معترض بودن امام حسین ذکر می‌کند و چون مسند خلافت مقدس است نباید خلیفه مسلمین کشته شود.^۳

دموکراتیک خواندن قیام امام حسین علیه السلام

اما این که آیا قیام امام حسین علیه السلام یک قیام دموکراتیکی و صرفاً به خاطر پاسخ به درخواست مردم کوفه بود، شهید مطهری به تفصیل درباره‌ی آن در «حماسه حسینی» بحث کرده و تصریح کرده است که امام علیه السلام از آغاز حرکت خود به فرجام شهادت آگاه و حرکت وی به سوی کوفه جهت اتمام حجت بود.

۱ - سیری در سیره‌ی ائمه اطهار، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۶، ص ۸۸.

۲ - همان.

۳ - همان، ص ۹۱، و نیز اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۲۲۴ به بعد.

امتناع امام صادق علیه السلام

اما داستان سوزاندن دعوتنامه‌ی حکومت توسط امام صادق و امتناع حضرت از پذیرفتن پیشنهاد رهبری قیام نظامی برای به دست گرفتن حکومت که ابو سلمه خلال مطرح کرده بود، استاد به تفصیل به تبیین شأن نزول و علل امتناع و شرایط آن روزگار پرداخته است که از حوصله‌ی این نوشتار خارج است، خلاصه آن این است که اولاً امام علیه السلام از عدم پیروزی نظامی آگاه بود^۱ و ثانیاً مناسبترین اقدام و عمل در آن عصر، استفاده بهینه از فرصت لازم جهت انقلاب علمی و فرهنگی بود که آثار آن نیز تا به امروز مؤید آن است.^۲

امتناع امام رضا علیه السلام

اما مسأله عدم پذیرفتن ولیعهدی توسط امام رضا علیه السلام، در پاسخ آن باید نکات تاریخی روشن شود که آیا مأمون واقعاً می‌خواست حضرت به عنوان ولیعهد واقعی باشد و بعد از او خلیفه‌ی مسلمین گردد؟ یا این که مأمون اغراض سیاسی دیگری داشت، مثلاً می‌خواست برای تداوم حکومت خود نظر ایرانیان را به حکومت خود جلب کند و یا این که در صدد سرنگونی قیام علویان و خلع سلاح امام بود؟^۳ و یا این که می‌خواست با کشاندن امام به عرصه حکومت، هم شخصیت معنوی امام را زیر سؤال ببرد و هم به حکومت خویش مشروعیت بخشد؟ در تحلیل مسأله ولایتعهدی، این نکات تاریخی باید روشن گردد. اما در فلسفه‌ی امتناع امام از پذیرفتن ولایتعهدی، نکته‌ی جالبی وجود دارد که طراحان شبهه به کلی آن را ندیده و یا نادیده انگاشته‌اند و آن علتی است که خود حضرت به آن تصریح می‌کند. حضرت از پذیرفتن پیشنهاد مأمون سرباز می‌زند اما نه به علتی که حکومت را حق الهی و شرعی خود نمی‌داند که مستشکل آن را توهم کرده است، بلکه درست به همین علت، یعنی چون حکومت حق الهی حضرت است، پیشنهاد مأمون را رد می‌کند، چرا که پذیرفتن پیشنهاد، یعنی تأیید و به رسمیت شناختن خلافت مأمون و انکار حق الهی خود، شهید مطهری جریان پیشنهاد مأمون را به امام چنین تشریح می‌کند:

بار دیگر مأمون با حضرت مذاکره کرد و باز تهدید به قتل کرد. یکدفعه هم گفت: چرا قبول

۱- ذکر این نکته خالی از فایده نیست که ابو سلمه پیش از رسیدن پاسخ مثبت عبدالله بن الحسن که به او نیز نامه نوشته بود- توسط سفاح که به او بدگمان شده بود، کشته شد، بعد عبدالله و فرزندانش هم به همین خاطر کشته شده‌اند. ر.ک: بیست گفتار، ص ۱۵۵، و نیز اصول کافی، ج ۲، ص ۲۴۳.

۲- ر.ک: بیست گفتار، ص ۱۵۲ - ۱۶۰، صدرا، قم ۱۳۵۸. و نیز سیری در سیره ائمه اطهار، فصل امام صادق علیه السلام.

۳- برای توضیح بیشتر، ر.ک: علامه طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۲۱۲.

نمی‌کنی؟ آنها خودشان می‌دانستند که ته دلها چیست؟ و حضرت رضا چرا قبول نمی‌کند. حضرت رضا قبول نمی‌کرد، چون خود حضرت بعدها به مأمون فرمود: تو مال چه کسی را داری می‌دهی؟ این مسأله برای حضرت رضا مطرح بود که مأمون چه کسی را دارد می‌دهد؟ و قبول کردن این منصب از وی به منزله‌ی امضای اوست، اگر حضرت رضا خلافت را من جانب الله حق خودش می‌داند، به مأمون می‌گوید تو حق نداری مرا ولیعهد کنی، تو باید واگذار کنی و بروی و بگویی من تاکنون حق نداشتم، حق تو بوده و شکل واگذاری کردن، قبول کردن توست و اگر انتخاب خلیفه به عهده مردم است باز به او چه مربوط.^۱

امام رضا با اجبار و تهدید به قتل که به ولایتعهدی تن داده بود، برای زدودن شبهه عدم مشروعیت الهی خلافت آن حضرت بعد از برگزاری مراسم بیعت در حضور مأمون در یک سخنرانی - به تعبیر استاد یک سطر و نیم - فرمود: «لنا علیکم حق برسول الله ﷺ ولکم علینا به حق، فاذا انتم آدیتم الینا ذلک وجب علینا الحق لکم»^۲

«ما یعنی اهل بیت، ما ائمه، حقی داریم بر شما مردم به این که ولی امر شما باشیم، این حق اصلاً مال ماست و چیزی نیست که مأمون بخواهد به ما واگذار کند»^۳

با این تصریح به فلسفه‌ی امتناع از ولیعهدی و مشروعیت الهی حکومت نگارنده بر این گمان است که مرحوم بازرگان روایت فوق را ندیده و تاریخ ولیعهدی را به صورت جامع مرور نداشته تا چنین سهوی از او صادر شده است.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

چهار) منشأ مشروعیت ولایت فقیه

بحث در مقوله‌ی حکومت در عصر غیبت امام علیّه یکی از مباحث حساس و مهم فقهی و کلامی تشیع است که فقها و متکلمان به تحلیل و بررسی آن پرداختند. بیشتر گفته شده که پیامبر و امام علیّه دارای سه شأن و مسؤولیت الهی [مرجعیت دینی، قضاوت و حاکمیت] بودند، در باره‌ی انتقال شأن مرجعیت دینی و علمی پیامبر و امام به فقها حایز شرایط، در فقه شیعه بحثی نیست و اجماع هم بر آن قائم است. اما درباره‌ی منصب «قضا»، اکثریت فقها معتقدند که کرسی قضاوت منحصر به فقیه جامع شرایط است. اما در این که حق قضاوت فقیه از باب ولایت شرعی است یا صرف اجازه و از قبیل امور حسبیه، آرای مختلفی عرضه شده است. اما نکته مهم و حساس درباره‌ی انتقال منصب سوم پیامبر و امام به فقیه و مصدر مشروعیت آن است، که با نظرات مشتت و مضطرب فقها و متکلمان

۱ - سیری در سیره ائمه اطهار، ص ۲۱۳

۲ - بحار الأنوار، ج ۴۹، ص ۱۴۶. چاپ بیروت.

۳ - سیری در سیره ائمه اطهار، ص ۲۱۲. برای توضیح بیشتر ر.ک: نگارنده مجله معرفت، سیره ائمه در تقابل با سکولاریزم، شماره ۲۹.

مواجه می‌شویم که می‌توان آرای مطرح را در صور ذیل استقراء کرد.

۱) حق محض الهی

حاکمیت به معنای عام آن - یعنی قانون کلی و فرعی و تعیین حاکم - اختصاص به خداوند دارد که با ضوابط و ملاکهای شرعی و الهی، نه انتخاب مردمی صورت می‌گیرد، این قرائت در فقه قرائت رایج است. شهید مطهری در تبیین آن می‌گوید:

حق الهی به معنای این که حاکمیت اعم از وضع قانون و وضع مصوبات فرعی و حکم به مفهوم فقهی، یعنی بر مبنای مصالح موقت (زمان) نظیر معبودیت است، نظیر فصل قضا است نظیر افت است، جز خداوند کسی شایسته نیست، ریشه‌ی این مطلب همان فلسفه‌ی نبوت است که ایدئولوژی و وضع قانون بشری جز وسیله‌ی خدا میسر نیست، قهراً در مقام اجرا نیز ولایت الهی شرط است و افرادی که نه به دلیل خاصیت طبیعی و موروثی بلکه به دلیل خاصیت تقرب و عدالت و علم، این حق را پیدا می‌کنند و قهراً ماهیت حکومت، ولایت بر جامعه است نه نیابت از جامعه و وکالت از جامعه، فقه هم این مسأله را به عنوان ولایت حاکم مطرح کرده است، از نوع ولایتی که بر قصر و غیب دارد. پس ملاک انتخاب مردم نیست، انطباق، با معیارهای الهی است و یا آن انطباق خود به خود حاکم می‌شود و مانعی نیست که در آن واحد دهها حاکم شرعی و ولی شرعی وجود داشته باشد.^۱

۲) تنواریستوکراسی

این قرائت، همانند قرائت پیشین، بر اختصاص وضع و تشریح قوانین فردی و اجتماعی برای خداوند تأکید می‌کند، اما در تعیین حاکم و پیشوا علاوه بر التزام به شرایط رهبر که در اسلام تعیین شده است، برای از بین بردن محذور تعدد حاکم شرع در آن واحد، معتقد است که تعیین حاکم به صرف انطباق با شرایط کلی الهی انجام نمی‌گیرد بلکه نیازمند قید دیگری است و آن انتخاب حاکم توسط گروه خاصی از عالمان دین، یعنی «فقها» است. استاد در این باره می‌گوید:

نظریه بالا با تفاوت میان عصر حضور [امام معصوم] و عصر غیبت و با تفاوت در ضرورت ققاهت و عدالت حاکم (قابل انطباق بر فقه شیعه) ولی انتخابگرها سایر فقها هستند.^۲

۳) تنوادمکراسی

این نظریه مشروعیت حکومت را دو سویه می‌داند، سویی اول آن خداوند متعال است که با

التزام به قوانین شریعت و شرایط رهبر که دین تعیین کرده است، عملی می‌شود. سوبه‌ی دیگر آن - که به منزله علت اخیره است - خود مردم است که با انتخاب حاکم دارای صلاحیت رهبری بدان مشروعیت می‌بخشد و به تعبیر دقیق‌تر مشروعیت آن را کامل می‌کنند.

نظریه‌ی بالا... ولی انتخابگرها یا سایر فقها هستند و یا انتخاب آنها نظیر انتخاب مرجع تقلید با عامه است، نوعی دموکراسی.^۱

برخی از فقهای معاصر، از این رأی جانبداری می‌کنند.^۲

۴) اصل بیعت و شورا

سه قرائت فوق که منتسب به تشیع است، از ویژگیهای مهم و عمده‌ی حاکم آن قید عدالت و فقاہت است که وجود هر دو به صورت شرط لازم ملحوظ شده است، به گونه‌ای که اصل انتخاب توسط مردم یا سایر فقها می‌بایست از میان فقها انجام گیرد؛ اما در قرائت اهل تسنن از اسلام، شرط فقاہت حذف و تنها به شرط عدالت بسنده شده است و همچنین حاکم که توسط بیعت و شورا انتخاب می‌شود می‌تواند واضح قوانین جزئی باشد.

وضع قانون کلی، الهی است ولی تعیین حاکم برای وضع قوانین جزئی و حکم بر طبق مصالح و آمریت، بر عهده‌ی مردم و حق مردم است، (اصل بیعت و شورا) نظریه‌ی اهل تسنن و شرط حاکم، حداکثر عدالت و سیاست است نه فقاہت و فیلسوفی.^۳

حاصل آن: فقهای شیعه درباره‌ی شأن و چگونگی ولایت و حکومت فقیه در عصر غیبت آرای مختلفی دارند که فهرست کلی آنها در ذیل اشاره می‌شود.

۱. شأن مرجعیت علمی و دینی فقط. ۲. شأن قضا به نحو اجازه و امور حسبیه. ۳. شأن قضا به نحو ولایت. ۴. شأن قضا و حکومت به نحو اجازه و امور حسبیه. ۵. شأن قضا و حکومت به نحو ولایت به مجرد تنصیص. ۶. همان، با تنصیص و انتخاب سایر فقهاء. ۷. همان، با تنصیص و انتخاب مردم.

وجه اشتراک چهار نظریه‌ی اخیر - که قایل به حکومت فقیه است - استناد مشروعیت اصل حکومت و تصرف فقیه به امر الهی، از طریق نیابت عامه از امام معصوم است و نیابت فقیه و انتصاب کلی او از سوی دین، شرط لازم و اولی در اعتبار حاکمیت فقیه در عصر غیبت است، اما این که آیا این

۱ - همان.

۲ - ر. ک. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۱۱۲۴؛ آیه الله منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۹؛ آیه الله جعفر سبحانی، معالم الحکومة، ص ۲۰۶، و نیز مبانی حکومت اسلامی، ص ۱۶۹ به بعد.

۳ - پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۵۴.

شرط، شرط کافی است و نیازی به انتخاب حاکم از سوی فقها یا مردم نیست؛ و یا اینکه این شرط شرط لازم و تنجز و فعلیت یافتن مشروعیت فقیه متوقف به انتخاب او توسط سایر فقها یا مردم است؟ این موضوع وجه تمایز و اختلاف آراء است.

تبیین نظریه‌ی استاد

بعد از تبیین فروض حکومت در عصر غیبت در اندیشه‌ی اسلامی، اینک به پردازش و یافتن نظریه‌ی علامه‌ی شهید در مصدر مشروعیت ولی فقیه می‌پردازیم.

الف) انتصاب کلی

آنچه از استقراء و فحص آرای ایشان دستگیر می‌شود، مسلم انگاشتن مشروعیت الهی ولایت فقیه به نحو «انتصاب کلی» است، به این معنا که شارع مقدس با ارائه ملاکها و شرایط کلی، ولی فقیه را مأمور تصدی امر قضا و حکومت کرده است و منشأ مشروعیت او هم از این لحاظ به شرع و شریعت بر می‌گردد، اما این که آیا این مصدر به نحو جزء العلة است یا تمام العلة؟ درباره‌ی آن بعداً سخن خواهیم گفت. استاد در همه جا سخن از «ولایت» در مقابل نظریه‌ی «وکالت» به میان می‌آورد - که امروزه برخی آن را تبلیغ می‌کنند - و آن را نظریه‌ی فقه شیعه معرفی می‌کند.

کسی که متابعت مشروع دارد به دو گونه ممکن است، یکی به نحو ولایت و دیگر به نحو وکالت، آنچه در فقه مطرح است به عنوان ولایت حاکم مطرح است.^۱

استاد نظریه‌ی انتصاب کلی را چنین تبیین می‌کند.

آن حکومتی که باید میان مردم باشد، باید واجد شرایطی باشد که آن شرایط را اسلام معین کرده باشد، اگر آن شرایط را که اسلام معین کرده است، داشته باشد - همانطور که مفتی بدون این که خدا شخصش را معین کرده باشد، با آن شرایط می‌تواند فتوا بدهد - حاکم هم بدون این که خدا شخصش را معین کرده باشد، می‌تواند در میان مردم حکومت کند.

پذیرش اختیارات وسیع حاکم اسلامی، منتقل شده از حاکم معصوم و همچنین تأیید ادله ولایت فقیه توسط استاد شهید، از دیگر شواهدی است که نظریه‌ی انتصاب کلی را تأیید می‌کنند، که بحث آن خواهد آمد.

ب) نقش انتخاب در مشروعیت ولایت فقیه

اسلام برای امامت و رهبری جامعه‌ی اسلامی شرایط و صفاتی را تعیین و وضع نموده است که با دارا بودن بر آن شرایط، شخصی صلاحیت رهبری و حاکمیت پیدا می‌کند. واضح است که به صرف

وجدان صلاحیت، رهبری و حاکمیت فعلی تحقق نمی‌یابد مگر این که مورد پذیرش مردم قرار گیرد. موافقان نظریه‌ی ولایت فقیه در این دو امر (تعیین شرایط رهبر در اسلام و توقف مشروعیت سیاسی آن به اقبال مردم) اتفاق نظر دارند. اما محل مناقشه در علت تام یا جزء العلة بودن دین در اعطای مشروعیت به ولایت فقیه است، به این معنا که آیا ولی فقیه تمام مشروعیت حکومت خود را تنها از دین و خدا دریافت می‌کند و انتخاب سایر فقهاء یا مردم هیچگونه تأثیری در آن ندارد؟ و به تعبیری آیا مصدر مشروعیت ولایت فقیه یک سویه است؟ و نقش انتخاب فقط در کارآمد بودن حکومت خواهد بود. یا این که شرع و دین یک سوی مشروعیت است؟ و سویی دیگر، انتخاب مردم و فقهاء است و انتخاب آنها متمم و مکمل مشروعیت الهی و ولایت فقیه است و نقش جزء اخیر علت را ایفا می‌کند؟ لازمه فرض اول، تکثرولی فقیه با وجود فقهای جامع شرایط در یک اجتماع است، استاد در این باره می‌نویسد: ملاک انتخاب مردم نیست، انطباق با معیارهای الهی است و با آن انطباق، خود به خود حاکم می‌شود و مانعی نیست که در آن واحد دهها حاکم شرعی و ولی شرعی وجود داشته باشد.^۱

اما بنا بر فرض دوم که اجتماع ملاکهای رهبری - که اسلام تعیین کرده است - جزء علت هستند و در صورت انطباق آنها بر چند فقیه، آنان باز خود به خود حاکم شرع نمی‌شوند بلکه تحقق آن منوط به گزینش و انتخاب است که نقش این انتخاب نه در حد کشف، بلکه تفویض است. هر دو قرائت طرفدارانی دارد، بعضی از اندیشوران از نظریه‌ی اول جانبداری می‌کند و برخی از فقهای معاصر هم قرائت دوم را می‌پذیرند.^۲ البته این جا قرائت سومی هم وجود دارد که حاکمیت را از فقیه نفی و آن را به خود «انسان» به این عنوان که خلیفه‌ی الهی است، واگذار می‌کند و نقش فقیه را اشراف و نظارت بر حکومت می‌داند،^۳ تحلیل و بررسی هر سه قرائت در حوصله و موضوع این نوشتار نمی‌گنجد.

استاد و نفی مشروعیت انتخاب

با این توضیح به یافتن موضع استاد در این موضوع مهم و حساس می‌پردازیم. از برخی عبارات

۱ - همان.

۲ - ر. ک. در اسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۴۰۵ و ۴۱۵. آیه‌الله خامنه‌ای در این موضوع می‌گوید: «نظر مردم تعیین‌کننده است، اما نسبت به آن انسانی که دارای معیارهای لازم است، اگر معیارهای لازم در آن انسان نباشد، انتخاب نمی‌تواند به او مشروعیت ببخشد... آن کسی که این معیارها را دارد و از تقوا و صیانت نفس و دینداری کامل و آگاهی لازم بر خوردار است. آن وقت نوبت می‌رسد به قبول ما، اگر همین آدم را با همین معیارها مردم قبول نکردند، باز مشروعیت ندارد. چیزی به نام حکومت زور در اسلام نداریم». ر. ک. حکومت در اسلام، سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص ۳۳.

۳ - این آخرین رأی شهید صدر است که در کتاب «خلافة الانسان و شهادة الأنبياء» و «الاسلام بقود الحیاة» طرح کرده است.

و شواهد، مانند نفی وکالت، قیاس حاکم به مفتی و قاضی و همچنین سخن از پذیرش و قبول مردم، نظریه‌ی اول استظهار می‌شود که نقل و تحلیل می‌شود.

۱. ولایی بودن حکومت فقیه

ایشان با جانب‌داری از نظریه‌ی فقها در «ولایی» انگاشتن حکومت فقیه، نظر مقابل آن را «وکالت» ذکر می‌کند که در آن مردم در اعطای مشروعیت دخیل‌اند.

حکمران بالضروره - یعنی کسی که متابعت مشروع دارد، نه کسی که به زور خود را تحمیل کرده است - و آن کسی متابعت مشروع دارد به دو گونه ممکن است: یکی به نحو «ولایت» و دیگر به نحو «وکالت»، آنچه در فقه مطرح است به عنوان ولایت حاکم مطرح است.^۱

۲. مقایسه حاکم با مفتی

قرینه‌ی دوم، مقایسه حاکم با مفتی است، همانطور که مفتی به مجرد داشتن شرایط افتا به مقام مرجعیت می‌رسد، حاکم هم به این شکل است.

آن حکومتی که باید میان مردم باشد، باید واجد شرایطی باشد که آن شرایط را اسلام معین کرده است، اگر آن شرایطی را که اسلام معین کرده است، داشته باشد، همانطوری که مفتی بدون این که خدا شخص را معین کرده باشد با آن می‌تواند فتوا بدهد حاکم هم بدون اینکه خدا شخص را معین کرده باشد می‌تواند در میان مردم حکومت بکند.^۲

۳. مقایسه حاکم با قاضی

شاهد سوم، مقایسه حاکم با قاضی است که به صرف انطباق، می‌توان او را قاضی تعیین شده از سوی خداوند دانست.

مقام قضاوت و مقام حکومت را بطور کلی می‌شود تعیین کرد، یعنی پیغمبر این طور می‌گوید که بعد از من هر کس داری فلان صفات باشد می‌تواند قاضی باشد... آن وقت اگر کسی دارای این مقام بود می‌تواند بگوید، مرا خدا معین کرده است، چون پیغمبر اصلی ذکر کرده که مطابق آن اصل می‌توانم قاضی باشم، ما که شیعه هستیم این جور می‌گوییم که شرط اول قاضی این است که مجتهد باشد... اگر شخصی همه‌ی این شرایط را که اسلام معین کرده است دارا بود، باید گفت این آدم را خدا معین کرده است.^۳

۱- پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۵۰.

۲- اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۱۷۹.

۳- همان، ص ۱۷۴.

۴. سخن از پذیرش و قبول مردم

برخی، عبارت ذیل استاد را شاهد دیگر بر انحصار مبدأ مشروعیت ولایت فقیه به «انتصاب» می‌دانند،^۱ چراکه استاد در این عبارت، حق مردم را صرف پذیرش وصف می‌کند.

آیه کریمه «انما ولیکم الله و رسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکاة و هم راکعون»^۲ ناظر به چنین ولایتی [پیشوایی و مقتدایی دینی] است. البته مقصود این نیست که این آیه شامل برخی دیگر از اقسام ولایت که بعداً ذکر خواهیم کرد، نیست. مقصود این است که این آیه شامل ولای امامت و پیشوایی و مرجعیت دینی هست.

در برخی احادیث گذشته نیز کلمه «ولی» در مورد ولای امامت استعمال شده است. این نوع ولای را اگر به امام نسبت دهیم به معنای حق پیشوایی و مرجعیت دینی است و اگر به افراد امت نسبت دهیم، به معنای پذیرش و قبول این حق است.^۳

تحلیل و ارزیابی

به نظر می‌رسد که می‌توان در دلالت شواهد و قراین فوق جرح وارد کرد. اما شاهد اول که دلالت بر نفی «وکالت» در فقه می‌کند، باید گفت که مراد استاد این است که آنچه در فقه مطرح است، نشأت گرفتن مشروعیت حاکم اسلامی از امام معصوم و خداوند است و آن با نظریه‌ی دوم نیز همگون است؛ چرا که آن هم حکومت ولی فقیه را از نوع «ولایت» تفسیر می‌کنند و مراد استاد از نفی «وکالت» و قرار دادن آن در مقام «ولایت»، وکالت و انتخاب مردمی به صورت مستقل و از نوع دموکراسی غربی است که مطابق آن، مشروعیت حاکم فقط از ناحیه مردم و دموکراسی متحقق می‌شود و مشروعیت الهی در آن هیچگونه جایگاهی ندارد. اما این که نظریه‌ی «ولایت» و «انتخاب» به صورت مرکب در فقه مطرح نشده و فاقد ارزش است، از عبارت فوق بر نمی‌آید، بلکه قراین دیگر برعکس آن است؛ چرا که استاد در جای دیگر، نظریات مطرح در فقه شیعه را سه نظریه ذکر کرده و نظریه‌ی دوم و سوم را «ولایت» به قید «انتخاب» توسط فقها یا مردم بر می‌شمارد، علاوه بر آن ایشان در اول همین عبارت به رکن دوم مشروعیت (پذیرش مردم) تصریح می‌کند و «متابعت مشروع» - که به عنوان مقسم و جزء مقوم هر دو نظریه می‌آورد - را نخست به «کسی که به زور خود را تحمیل نکرده باشد» تفسیر می‌کند و از آن چنین بر می‌آید که اگر نظریه‌ی اول - یعنی «ولایت تنها» - خود را به زور به مردم تحمیل کند، مشروعیت نخواهد داشت.

۱ - مجله حوزة، شماره ۸۶ و ۸۵، فروردین و اردیبهشت سال ۷۷، ص ۱۱۳.

۲ - مجموعه آثار، ج ۳، ص ۲۸۰.

۳ - مانده / ۵۵.

اما درباره‌ی شاهد دوم و سوم باید گفت که استاد در این عبارات در مقام بیان و تبیین ضرورت داشتن حاکم، شرایط و صفاتی است که آیین مقدس اسلام آنها را وضع و ملحوظ نموده است. اما این که علاوه بر آن، شرط یا شرایط دیگر در مشروعیت حاکم دخیل است یا نه؟ استاد در مقام اثبات یا نفی آن نبوده است، تا از عدم تصریح آن، عدم اعتبارش استنتاج گردد.

اما سخن استاد که به صرف دارا بودن شرایط لازم، «می‌تواند حکومت بکند» یا «می‌تواند قاضی باشد»، «این آدم را خدا معین کرده است»، ناظر به تعیین صفات لازم و صلاحیت چنین شخصی از سوی خدا برای منصب قضا و حکومت است و به بیانی ایشان به وجود مقتضی اشاره می‌کند.

اما درباره‌ی شاهد چهارم باید گفت که همانطور که استاد در همین موضع تصریح کردند، ولای پیامبر به چهار قسم تقسیم می‌شود که یکی ولای به معنای «مرجعیت دینی و تبیین آموزه‌های دینی» است که این ولای از سوی خداوند ابتدا به ایشان و سپس امامان و بعد به نواب آنان تفویض شده است. در این ولای نه مردم، بلکه خواص نیز در مقام وحی و پیامبر نقش جزء «قبول» و «پذیرش» ندارند و ظاهر بلکه نص کلام استاد در همین «ولای» است، که این نیز موضع اختلاف نیست. اما این که آیا شأن مردم در قبال «ولای» به معنای «حکومت» و رهبری اجتماعی و سیاسی هم صرف پذیرش و قبول است؟ یا این که خود جزء مصدر مشروعیت و حقتند؟ از این سخن استاد بر نمی‌آید.

استاد و پذیرفتن مشروعیت انتخاب

حاصل آن که نمی‌توان نظریه‌ی «انطباق» را به ضرس قاطع به استاد نسبت داد، حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا نظریه‌ی دوم، نظریه‌ی برگزیده‌ی ایشان است یا نه؟ برخی عبارات و قراین آن را تأیید می‌کند.

۱. ولایت شرعی یعنی مهر ایدئولوژی مردم

استاد مصدر حق شرعی ولی فقیه را مردم متدین می‌داند و با اشاره به حکم امام خمینی به نخست وزیر موقت [بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آراء اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران... جنابعالی را بدون در نظر گرفتن حزبی و بستگی به گروهی خاص، مأمور تشکیل دولت موقت می‌نمایم] ^۱ آن را چنین تحلیل می‌کند.

حق شرعی امام از وابستگی قاطع مردم به اسلام، به عنوان مکتب و یک ایدئولوژی ناشی می‌شود و مردم تأیید می‌کنند که او مقام صلاحیتداری است که می‌تواند قابلیت اشخاص را از جهت انجام وظایف اسلامی تشخیص دهد. در حقیقت حق شرعی ولایت شرعی، یعنی

۱ - صحیفه نور، ج ۵، ص ۲۷.

مهر ایدئولوژی مردم و حق عرضی، همان حق حاکمیت ملی مردم است که آنها باید فرد مورد تأیید رهبر را انتخاب کنند.^۱

۲. حق انتخاب و عزل حاکم و موقتی بودن آن

قرینه‌ی دیگر، برداشت ایشان از نظریه‌ی «جمهوری اسلامی» است که معتقد است قید اسلامیت محتوای آن را تعیین می‌کند، اما شکل آن مثل تعیین رهبر و موقتی بودن آن به عهده‌ی مردم است. کلمه‌ی «جمهوری» شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند... یعنی حکومتی که حق انتخاب با همه‌ی مردم است قطع نظر از این که مرد یا زن، سفید یا سیاه، دارای این عقیده یا آن عقیده باشد. در این جا فقط شرط بلوغ سنی و رشد عقلی معتبر است و نه چیز دیگر، بعلاوه این حکومت، حکومتی موقت است، یعنی هر چند سال یکبار باید تجدید شود، یعنی اگر مردم بخواهند می‌توانند حاکم را برای بار دوم یا احیاناً بار سوم و چهارم - تا آنجا که قانون اساسی شان اجازه می‌دهد - انتخاب کنند و در صورت عدم تمایل، شخص دیگری را که از او بهتر می‌داند، انتخاب کنند... مسأله جمهوری مربوط است به شکل حکومت که مستلزم نوعی دموکراسی است، یعنی این که مردم حق دارند سر نوشت خود را خود شان در دست بگیرند.^۲

توضیح این که در نظریه‌ی «انطباق» سخن از انتخاب و حاکمیت مردم بر سر نوشت خود نیست، بلکه سخن از پذیرش و انقیاد مردم - آن هم به نحو وجوب شرعی است - و دوره‌ی حکومت حاکم شرعی هم موقت نیست، بلکه به شرط حفظ شرایط است که احتمال دارد ما دام العمر هم باشد. اما استاد در عبارت فوق سخن از «انتخاب رئیس حکومت توسط مردم»، «موقتی بودن حاکم» «حق حاکمیت مردم بر سر نوشت خود» و این که انتخاب مردم نه از مقوله‌ی «وظیفه» که از مقوله‌ی «حق» است به میان می‌آورد.

۳. قراین دیگر

مضاف بر این که ایشان قایل بر فطری بودن حقوقی نظیر آزادی و دموکراسی - به معنای حقیقی آن - و امانت بودن حکومت در دست حاکم از سوی مردم است که تبیین آنها در این مختصر نمی‌گنجد.^۳ با این وجود استناد این رأی استاد به ضرس قاطع باز محل تأمل است و باید بگوییم که:

چون نیست خواجه حافظ
معدور دار ما را

۱ - پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۶۷ و ۶۸. ۲ - پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۲ و ۶۳.

۳ - برای توضیح ر. ک. سیری در نهج البلاغه، فصل حقوق مردم در مقابل حاکم، نگارنده مقاله‌ای تحت عنوان «حقوق مردم در حکومت اسلامی از دیدگاه شهید مطهری» نگاشته است که بزودی تقدیم خواهد شد.