

فقه و سیاست

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۹

۱

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی)

(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک زایی

سر دبیر: سیدسجاد ایزدهی

دبیر تحریریه: همت بدرآبادی

مترجم چکیده‌ها و منابع انگلیسی: علی میرعرب

مترجم چکیده‌های عربی: محمدتقی محمدیان

مجوز انتشار نشریه غیربرخط **فقه و سیاست** در زمینه علوم سیاسی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۸/۰۸/۱۳ به شماره ثبت ۸۵۸۶۷ از سوی معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.

فقه و سیاست در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی؛ سامانه نشریه: ijp.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) و کتابخوان همراه پژوهان (Pajuhan.ir) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف،

اداره نشریات. صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۶۸۵۵ / ۳۱۱۵۶۹۰۹ - ۲۵

سامانه نشریه: ijp.isca.ac.ir چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

محمد جواد ارسطا

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

سیدسجاد ایزدهی

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

احمد رهدار

استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

سید جواد راثنی ورعی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سید کاظم سید باقری

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ابوالقاسم علی دوست

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نجف لک زایی

استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

احمد مبلغی

استاد حوزه علمیه قم و عضو مجلس خبرگان رهبری

منصور میراحمدی

استاد دانشگاه شهید بهشتی



داوران این شماره

محمود فلاح، رضا عیسی نیا، منصور میراحمدی، روح الله شریعتی، مختار شیخ حسینی، خالد غفوری، سیدعلی حسینی زاده، سیدمهدی علیزاده موسوی، نجف لک زایی، محسن مهاجرنیا.

اهداف انتشار دوفصلنامه الکترونیکی علمی - تخصصی فقه و سیاست

دوفصلنامه فقه و سیاست به منظور توسعه، تحوّل و تعمیق مطالعات فقهی مرتبط با عرصه سیاست، مشتمل بر رویکرد معرفتی به گرایش بینارشته‌ای فقه سیاسی، روش‌شناسی فقه سیاسی، مسائل فقه سیاسی، فقه الحکومه، فقه حکومتی توسط پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تأسیس شده است.

دوفصلنامه فقه و سیاست با اهداف زیر منتشر می‌شود:

۱. گسترش مرزهای فقه و سیاست و تعمیق مباحث آن بین حوزویان و دانشجویان؛
۲. دستیابی و ارائه آخرین یافته‌ها و دستاوردها در حوزه فقه و سیاست؛
۳. اهتمام در تولید مباحث فقه سیاسی در راستای پاسخگویی به نیازهای اساسی کشور؛
۴. فراهم ساختن زمینه پرورش پژوهشگران و دانشمندان تراز اول در زمینه فقه و سیاست؛
۵. ایجاد امکان مشارکت و همکاری پژوهشگران برجسته سایر مراکز علمی در زمینه فقه و سیاست؛
۶. ایجاد بستری برای ارتباط و همکاری و جذب و حفظ نخبگان حوزوی، دانشگاهی در حوزه فقه و سیاست؛

۷. معرفی، نقد و ارزیابی اندیشه‌ها و جریان‌های فقه و سیاست در کشور ایران و جهان اسلام؛
۸. بسط مباحث و مسائل فقه و سیاست در قالب رویکرد معرفتی به گرایش بینارشته‌ای فقه و سیاست، روش‌شناسی فقه و سیاست، مسائل فقه و سیاست، فقه الحکومه، فقه حکومتی، فقه و سیاست تطبیقی، فقه و سیاست اهل سنت و ... ؛

۹. هم‌افزایی و بهره‌مندی از انجمن‌ها و گروه‌های علمی در سطح حوزه علمیه قم، سایر حوزه‌های علمیه و دانشجویان عرصه فقه و سیاست؛

۱۰. زمینه‌سازی برای تضارب آرا و هم‌فکری پژوهشگران حوزه فقه سیاسی اسامی و فراهم‌ساختن زمینه‌های رقابت و نوآوری در این زمینه؛

۱۱. کسب مرجعیت علمی در زمینه فقه سیاسی؛

۱۲. تقویت فعالیت‌های علمی جمعی گروهی پژوهشگران عرصه فقه و سیاست.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در دوفصلنامه فقه و سیاست بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس <http://ijp.isca.ac.ir> ارسال نمایند.

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه فقه و سیاست در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه فقه و سیاست نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه فقه و سیاست از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی شود.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیقی اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه فقه و سیاست فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

○ **حجم مقاله:** واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

○ **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً

مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

○ **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان **References** درج شوند).

روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داندلود فایل

آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۸..... نقد و بررسی ریاست جمهوری زنان.....
سیدسجاد ایزدهی
- ۳۴..... جایگاه ترور و خشونت در فقه.....
منصور میراحمدی
- ساختار حکومت اسلامی - ولایتی و شبکه درونی آن (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی علیه السلام و امام
۶۲..... خامنه‌ای مدظله العالی).....
غلامحسن مقیمی
- ۹۵..... تعامل کلام و فقه سیاسی در ولایت فقیه.....
قاسم ترخان
- ۱۲۵..... حاکم مشروع در فقه شیعه از منظر آیت الله شیخ محمد یعقوبی.....
عبدالوهاب فراتی
- ۱۵۲..... ظرفیت‌های میانی امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا برای فقه سیاسی.....
هادی جلالی اصل
- ۱۸۰..... الملخصات.....

Critique of the Women's Republic

Seyed Sajjad Izdehi¹

Received: 22/02/2020

Accepted: 24/05/2020

Abstract

The purpose of this article is to analyze the condition of being a man for the presidency based on the principles of jurisprudence and the constitution; therefore, jurisprudential arguments have been studied in this regard by adopting the method of content analysis. The necessity and importance of paying attention to this issue is due to the fact that in the past, based on the logic of reason, the manners of the Ahl al-Bayt and verses and narrations, have ruled to deny women's tenure in the general affairs of society. Matters such as differences of opinion of jurists, the emergence of the presidency, a different understanding of its nature (province or power of attorney) and the requirements and conditions of society, led to the legislators in the Constitution of the Islamic Republic of Iran, instead of state that the president is a man, have used the term "politicians" that according to some interpretations, it is not in conflict with the being woman a president. Therefore, the most important achievement of this article is that based on the constitution and jurisprudential principles and arguments, can be concluded that women's tenure is preferable to a macro-socio-political one such as the presidency.

Keywords

Men, Politicians, Presidency, Province, Women, Jurisprudence, Constitution.

1. Associate Professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran.
(sajjadizady@yahoo.com).

نقد و بررسی ریاست جمهوری زنان

سیدسجاد ایزدهی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۰۳

چکیده

هدف مقاله حاضر، تحلیل و بررسی شرط رجولیت (مردبودن) برای ریاست جمهوری بر اساس مبانی فقهی و قانون اساسی است؛ از این رو با اتخاذ روش تحلیل محتوا به بررسی ادله فقهی در این خصوص پرداخته شده است. ضرورت و اهمیت توجه به این موضوع از این جهت است که در زمان‌های گذشته بر اساس منطق عقل، سیره اهل بیت علیهم‌السلام و آیات و روایات، حکم به نفی تصدی زنان در خصوص امور کلان جامعه داده است؛ اموری چون اختلاف دیدگاه فقیهان، نوپدیدبودن مقوله ریاست جمهوری، فهم متفاوت از ماهیت آن (ولایت یا وکالت) و اقتضائات و شرایط جامعه، به گونه‌ای انجامید که قانون‌گذاران در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به جای اینکه بر مردبودن رئیس جمهور تصریح کنند، از عبارت «رجال سیاسی» استفاده کرده‌اند که بر اساس برخی تفاسیر، منافاتی با زن بودن رئیس جمهور ندارد. بنابراین مهمترین دستاورد این مقاله این است که بر اساس قانون اساسی و مبانی و ادله فقهی مرجوح بودن تصدی زنان در مناسب کلان سیاسی - اجتماعی چون ریاست جمهوری می‌توان نتیجه گرفت.

کلیدواژه‌ها

رجل، رجال سیاسی، ریاست جمهوری، ولایت، زنان، فقه، قانون اساسی.

sajjadizady@yahoo.com

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

* ایزدهی، سیدسجاد. (۱۳۹۹). نقد و بررسی ریاست جمهوری زنان. فصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، (۱)

Doi: 10.22081/ijp.2020.69252

صص ۳۲-۸

مقدمه

انسان‌ها نه تنها نمی‌توانند نسبت به جامعه خویش بی‌تفاوت باشند، بلکه نظارت بر حسن انجام امور جامعه خویش را بر عهده دارند، و حتی فراتر از این هدایت جامعه به سوی کمال و آرمان‌های والای اسلامی - انسانی، مستدعی تلاش همه اعضای جامعه در امور زندگی اجتماعی است؛ اما ویژگی‌های جسمی و روحی دو گروه عمده جامعه (مردان و زنان) کارکردهای متفاوتی را در طول تاریخ برای آنان رقم زده است. بر این اساس زنان عمدتاً به امور خانواده و مشاغل و حرفه‌های مرتبط با امور خانوادگی مشغول بوده‌اند نه متصدی امور کلان جامعه؛ لکن انقلاب صنعتی و مدرنیته در مغرب‌زمین، زنان را به سوی مشاغل یکسان و مشابه مردان سوق داده و گستره وسیعی از مشارکتهای سیاسی را برای آنان رقم زده است؛ از این رو بر خلاف زمان‌های گذشته که زنان در نظام‌های سیاسی، سهمی از اداره جامعه نداشته، تدبیر امور کلان جامعه بر عهده آنان نهاده نمی‌شد، امروزه زنان با ورود به مناصب بالای سیاسی، اجتماعی، اداره یک کشور در قالب ریاست‌جمهوری یا اداره وزارتخانه یا سازمان بزرگ و پهناوری را عهده‌دار شده‌اند.

این رویکرد سیاسی - اجتماعی نسبت به زنان به جامعه غرب محدود نشده، امروزه نظام‌های سیاسی و کشورهای متعددی، ضمن یکسان‌پنداری زنان و مردان در خصوص تدبیر امور جامعه، اداره کلان امور خویش را بر عهده زنان نهاده، با رواج این قضیه در برخی جوامع اسلامی، این امر به مثابه مسئله‌ای فقهی در فقه شیعه مطرح شده است؛ از این رو با تحقق نظام جمهوری اسلامی و تدوین نقشه راه اداره نظام اسلامی، در تدوین قانون اساسی، در اصل صد و پانزدهم آن، این گونه اظهار شده است که رئیس‌جمهور باید از میان رجال سیاسی - مذهبی انتخاب شود. بلکه تفسیر این اصل با ارائه دیدگاه‌های متفاوتی مواجه شده است؛ بدین صورت که از یک سو رجل سیاسی، از سوی برخی به شرط مردبودن برای نامزد ریاست‌جمهوری تفسیر شده و از سوی دیگر برخی با تفسیر «رجل سیاسی» به شخصیت سیاسی، بر این باور قرار گرفتند که منعی درباره ریاست‌جمهوری زنان وجود ندارد.

این تحقیق در صدد است بر اساس رویکرد فقهی - حقوقی، به نقد و بررسی تصدّی زنان بر منصب ریاست جمهوری پرداخته و دیدگاه قانون اساسی در خصوص رجلی سیاسی را تحلیل و بررسی کند.

۱. مفهوم واژه «رجل»

واژه «مرد» که عمدتاً در برابر واژه «زن» قرار گرفته، به افراد مذکر از انسان اطلاق می‌شود، در زبان تازی در قالب دو ماده استعمال می‌شود. از یک سو استفاده از واژه «ذکر» برای مردان در قبال واژه «أنثی» بر ویژگی‌های جسمانی آنان در قبال زنان حکایت می‌کند؛ از سوی دیگر با عنایت به اینکه ماده «رجل» در اصل در خصوص عضوی از انسان (پا) مورد استفاده قرار می‌گیرد که به واسطه آن حرکت می‌کند، این واژه بر جنس «نر» از آن رو اطلاق شده است که آنان، روی پای خویش ایستاده و در تأمین معاش خود و خانواده خویش، به دیگران متکی نیستند. این در حالی است که جنس «ماده» به خاطر لطافت و ضعف بدنی، در معاش و زندگی خویش بر مردان تکیه می‌کند و واژه «أنث» از آن روی بر جنس «ماده» اطلاق می‌شود که دارای لطافت و ضعف هستند و از همین روی در قرآن کریم هرگاه ملاحظه خصوصیات جسمانی مردان در قبال زنان مطرح باشد، از آنان با واژه «ذکر» یاد شده و هرگاه ویژگی‌های آنان مانند قدرت، اتکا بر نفس، قدرت و استبداد به رأی مدّ نظر باشد، از واژه «رجل» استفاده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۷۱).

۲. ماهیت ریاست جمهوری

تصدّی منصب ریاست جمهوری از سوی زنان در گرو فهم ماهیت این منصب است. بر این اساس گرچه ریاست جمهوری نهادی نوپدید بوده، نشانی از ماهیت آن در ادبیات فقهی یافت نمی‌شود، فهم ویژگی‌های آن می‌تواند در کی مناسب از ماهیت آن ارائه نماید؛ بدین صورت که گرچه رئیس جمهور به مثابه نماینده مردم یک کشور از سوی اکثریت آنان انتخاب شده و وی را می‌توان وکیل و نماد اراده و خواست مردم به شمار

آورد و از این رو در اصل صد و بیست و یکم قانون اساسی که مرتبط با چگونگی قسم خوردن رئیس جمهور است، این منصب به مثابه امانتی از جانب مردم که به رئیس جمهور واگذار شده، تعبیر شده است، لکن از دیگر سو می توان بلکه می بایست جایگاه ریاست جمهوری را به مثابه ولایت و سرپرستی بخشی از جامعه برشمرد. بدین صورت که ریاست جمهوری با انتخاب مردم، واجد اختیارات فراگیر نمی شود، بلکه این اختیارات پس از تنفیذ این جایگاه از سوی ولی فقیه به وی تفویض می شود و درحقیقت با تنفیذ این انتخاب از سوی ولی فقیه، بخشی از اختیارات وی به رئیس جمهور به عنوان عالی ترین مقام اجرایی کشور واگذار می شود، بلکه عملاً وی پس از تنفیذ، در اختیارات تفویض شده به رئیس جمهور دخالت نمی کند. «رهبری در کار قوای سه گانه نه دخالت می کند و نه می تواند که دخالت بکند» (خامنه ای، ۱۳۹۰/۰۷/۲۴). بلکه از آنجا که ولایت به معنای سلطه و سرپرستی بر جامعه است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۳۱۰) و رئیس جمهور به مثابه رئیس قوه مجریه به عنوان موثرترین و فراگیرترین قوای نظام اسلامی پس از تنفیذ، از اختیارات اجرایی فراگیری در جامعه برخوردار می شود و اراده وی در زندگی فردی و جمعی شهروندان تأثیر بسزایی دارد؛ از این رو سنخ اختیارات وی را می توان از مصادیق سرپرستی و ولایت دانست. گرچه این سطح از ولایت با ولایت فراگیر و مطلقه ای که بر عهده ولی فقیه است، تفاوت بسیاری دارد.

آنچه بحث جواز یا عدم جواز ریاست جمهوری زنان را با شناخت ماهیت ریاست جمهوری پیوند می زند، این است که هر کدام از رویکردهای دو گانه (ولایت و وکالت) در خصوص ماهیت ریاست جمهوری می تواند در سرنوشت حکم جواز یا عدم جواز ریاست جمهوری زنان تأثیر گذار باشد؛ زیرا در حالی که بر اساس رویکردی که ریاست جمهوری را به مثابه ولایت معرفی می کند، اصل، عدم ولایت فراگیر زنان بر جامعه است و در صورت عدم دلیل قطعی بدین جهت نمی توان حکم به جواز ریاست جمهوری زنان کرد. بر اساس رویکردی که ریاست جمهوری را به مثابه وکالت از جانب شهروندان می داند، نه تنها هیچ اصل اولیه ای بر عدم وکالت زنان نسبت به شهروندان جامعه وجود ندارد، بلکه ادله وکالت، شامل جواز وکالت هر فردی نسبت به

دیگران بوده و مقید به مرد بودن و کیل نیست. بر این اساس در صورت شک در جواز و کالت زنان و فقدان دلیلی بدین جهت، می‌بایست حکم به جواز و کالت زنان و به تبع، جواز ریاست جمهوری زنان کرد.

۳. نقد و بررسی ادله ناظر به اشتراط مرد بودن رئیس‌جمهور

۳-۱. اصل اولیه

فارغ از ادله‌ای که می‌تواند در خصوص سرپرستی زنان برای منصب ریاست جمهوری مورد استفاده قرار گیرد، هر گاه دلیلی برای این امر وجود نداشته باشد، در مقام شک می‌بایست به اصل عملی مراجعه کرد. بر این اساس می‌توان به اصل عدم اشتراط مرد بودن (رجولیت) برای ریاست جمهوری و عدم منع از ریاست جمهوری زنان اشاره کرد، باید گفت اصل عدم اشتراط، متأخر و محکوم اصل عدمی دیگری (اصل عدم ولایت) است؛ لذا در مقام شک و فقدان دلیل به اصل عدم ولایت استناد می‌شود. بر اساس این اصل که مطابق ارتکاز عقلاست، افراد بشر با یکدیگر برابر بوده و اصل عدم ولایت هر کس نسبت به دیگری است. مطابق همین منطقی، هر گاه فردی در صدد اعمال ولایت بر دیگران باشد، سرپرستی آنان از سوی دیگران با مقاومت مواجه شده و در این خصوص، از آنان طلب دلیل و حجت می‌شود؛ از همین روست که مسئله مشروعیت در جهان معاصر، عنصر اصلی در حاکمیت سیاسی محسوب شده و هر حکومتی در صدد است اعمال ولایت و سرپرستی خود را به گونه‌ای تبیین و توجیه کند که از سوی توده مردم و اندیشمندان پذیرفته شود. این اصل عقلایی اولیه در فقه شیعه نیز مورد تأکید قرار گرفته است (نراقی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲۹).

مطابق مبانی کلامی شیعه، ولایت دراصل از آن خداوند بوده و منصب ولایت از جانب وی به هر که اراده کند، اعطا می‌شود که موجب خروج وی از اصل عدم خواهد شد؛ لذا در خروج از مقتضای اصل عدم، می‌بایست، دلیلی قطعی از جانب فرد، افراد یا نهاد صاحب صلاحیت وجود داشته باشد. در این میان قدر متیقن از روایاتی که ولایت

را از جانب خداوند به فرد یا افرادی تفویض می‌کند، ولایت و سرپرستی مردان بوده و دلیلی قطعی جهت خروج از مقتضای این اصل برای زنان وجود ندارد؛ از این رو با وجود شک در خروج از اصل اولیه، ولایت زن همچنان تحت شمول اصل عدم باقی خواهد ماند. به عبارت دیگر با توجه به اینکه از یک سو معروف بین اصولیون این است که مقتضای قاعده در صورت شک در حجیت، عدم حجیت است؛ بلکه برخی شک در حجیت را مساوق با قطع به عدم حجیت دانسته‌اند؛ از سوی دیگر جواز تصدی زنان در منصب ریاست جمهوری مستند به دلیل قطعی نبوده و مشکوک است؛ لذا شک در مشروعیت تصدی گری زنان در مناصبی چون ریاست جمهوری مساوق با عدم مشروعیت تصدی این مناصب خواهد بود.

آنچه می‌تواند اصل عدم ولایت زنان را مورد خدشه و اشکال قرار دهد، این است که این اصل در صورتی می‌تواند مورد استناد قرار گیرد که منصب ریاست جمهوری از مصادیق ولایت به شمار رود؛ این در حالی است که بر اساس ادله و شواهدی می‌توان ریاست جمهوری را نه به مثابه ولایت، بلکه ذیل و کالت رئیس جمهور از سوی شهروندان به شمار آورد؛ چنان که قانون اساسی نیز در این باره در اصل ۱۱۴، بر انتخاب رئیس جمهور برای مدت چهار سال با رأی مستقیم مردم تأکید کرده و در اصل ۱۱۷ قانون اساسی نیز این گونه اظهار شده است که «رئیس جمهور با اکثریت مطلق آرای شرکت کنندگان انتخاب می‌شود»، بلکه برخی اعضای خبرگان قانون اساسی نیز در تفسیر ماهیت جایگاه ریاست جمهوری، آن را ذیل نظریه و کالت تفسیر کرده‌اند. «در اینجا ولایت هم نیست و ولایت با رهبری (است) و فقط تنفیذ امر است و یک قدرت اجرایی و یک و کالت است» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷۷۰).

بر این اساس می‌توان این گونه اظهار داشت که ریاست جمهوری زنان از مصادیق اصل عدم ولایت زنان نیست. بلکه مجموعه ادله‌ای که صلاحیت زنان در زمامداری بر جامعه را نفی می‌کنند نیز شامل تصدی منصب ریاست جمهوری نبوده، بلکه ناظر به ولایت به مثابه ریاست کلی بر جامعه است که در زمان گذشته شامل سلاطین بوده و در

عصر حاضر مشتمل بر قدرت و اختیاراتی معادل ولایت مطلقه فقیه و ناظر به اختیاراتی در حد همه قوای سه گانه می‌شود. اما قرار گرفتن منصب ریاست جمهوری ذیل این اصل (اصل عدم) با توجه به احتمال انطباق آن ذیل و کالت از توده شهروندان صحیح نخواهد بود؛ چنان که در سایر کشورها و نظام‌های سیاسی نیز رئیس جمهور، منتخب شهروندان جامعه و نماینده ارشد توده شهروندان به شمار رفته و سرپرستی و ریاست وی بر امور کلان و اجرایی، در سایه تفویض امور شهروندان به وی صورت می‌پذیرد. بر این اساس اگر منصب ریاست جمهوری از مصادیق عقد و کالت (قرارداد اجتماعی) به شمار آورده شود، چون از مصادیق ولایت خارج می‌شود، اصل عدم ولایت، در خصوص آن جاری نشده، بلکه ادله عموم و کالت در این مقام جاری خواهد بود و از آنجا که منعی برای وکالت زنان نسبت به شهروندان وجود ندارد، زنان بر اساس ادله جواز وکالت می‌توانند حائز منصب ریاست جمهوری شوند. بدیهی است در فضای گذار از پیشامدرنیته و رجوع به نظریات مبتنی بر دموکراسی که حاکمیت سیاسی را به وکالت و نمایندگی رئیس جمهور از جانب شهروندان - بر اساس نظریه قرارداد اجتماعی - نسبت می‌دهد، زنان قادر به تصدیق مناصبی چون نخست‌وزیری یا ریاست جمهوری شدند. این در حالی است که مطابق نظام‌های رایج پیشامدرنیته زنان متصدی امور کلان جامعه نبودند. آنچه می‌تواند حکم به مرجوحیت تصدی زنان در این امور بدهد، ابهام در ماهیت ریاست جمهوری است؛ زیرا با فرض ابهام و تردید در ماهیت این منصب نمی‌توان با فرض قرار گرفتن آن ذیل وکالت، حکم به براءت و جواز داد، بلکه با احتمال اندراج ریاست جمهوری ذیل ولایت می‌بایست حکم به احتیاط کرده، تصدی زنان در این منصب را مرجوح دانست.

رویکرد دیگری که در خصوص مقتضای اصل اولیه می‌تواند مورد عنایت قرار گیرد، اصالت عدم منع [جواز تصدی ریاست جمهوری از سوی زنان] بر اساس تعابیر قانون اساسی است؛ زیرا در حالی که مطابق مقتضای اصل، هیچ انسانی از هیچ عملی محروم نیست مگر اینکه محرومیت یا منع به صورت صریح در قانون ذکر شده باشد، قانونگذار با فرض آزادی‌های عمومی، در مواردی، آزادی‌ها را محدود کرده و قیودی

برای آزادی‌ها قرار داده است و بر این اساس هرگاه قانونی صراحت در منع یا محرومیتی نداشته باشد، مقتضای عدم محرومیت و منع حاکم خواهد بود و وجود الزامات قانونی نیازمند نص صریح قانونی است (ر.ک: جعفری لنگرودی، ۱۳۷۰، ص ۶۶).

مطابق این منطق اگر نص صریحی در خصوص منع زنان در تصدی منصب ریاست جمهوری وجود نداشته باشد، به صرف عباراتی که احتمال ممنوعیت آنان را در بر داشته باشد، نمی‌توان اکتفا کرده و آنان را از تصدی ریاست جمهوری محروم کرد. با وجود این قانون‌گذاران گرچه از منع صریح ورود زنان در این مناصب خودداری کردند، استفاده از عبارتی (رجل سیاسی) در قانون اساسی در این خصوص را که موهم خدشه در جواز حضور زنان در این منصب است، شاید بتوان به مثابه منعی اجمالی در این خصوص یاد کرد. بر این اساس این تصدی نه ذیل عنوان ممنوعیت، بلکه مرجوحیت قرار خواهد گرفت.

۲-۳. دلیل عقل

آنچه در جوامع به عنوان ملاک سپردن امور تلقی می‌شود، نه جنسیت آنان، علم و دانش است. بر همین اساس به غیر پزشک در امر طبابت مراجعه نمی‌شود، بلکه سرپرست امور جامعه علاوه بر دانش مناسب جهت اداره مطلوب جامعه، باید از قدرت متناسب با سرپرستی آن نیز برخوردار باشد. این قدرت و توانایی در عرصه مدیریت کلان جامعه که در زمان گذشته با توانایی جسمانی، قدرت بدنی، اداره جنگ و جنگاوری همراه بود، امروزه با تغییر گونه نظام‌های سیاسی و روابط بین‌الملل، نه توانایی‌های جسمی، بلکه توانایی وی در اداره کلان جامعه، قدرت تصمیم‌گیری و مدیریت نظام سیاسی، تأمین آزادی‌های سیاسی، حفظ امنیت داخلی و مرزهای سیاسی و... مد نظر قرار می‌گیرد. منطق اشتراط دوگانه علم و قدرت در اداره جامعه، در آیات قرآن نیز مورد تأکید قرار گرفته است.^۱

۱. إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ (ر.ک. بقره: ۲۴۷). وَقَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ (يوسف: ۵۵).

بر این اساس گرچه اداره امور جامعه در زمان گذشته مستلزم قدرت جسمانی بوده و از این رو مناصب سیاسی و حاکمیتی بر عهده زنان قرار داده نمی شد، لکن با تغییر شرایط زمانه و عدم نیاز به قدرت جسمانی می توان از زنان، در صورتی که از دانش اداره جامعه و قدرت تدبیر و اداره آن برخوردار باشند، استفاده کرد. مطابق این منطق، با وجود اشتراک زنان و مردان در ملاک تصدی امور کلان کشور، تفاوتی میان آنان در ریاست جمهوری وجود نخواهد داشت.

لکن در قبال این منطق باید گفت عقل بر اساس رویکردی دیگر با مد نظر قراردادن جنسیت انسان‌ها، مدیریت کلان جامعه را بر عهده مردان قرار می دهد. بر اساس این منطق، مرد و زن بودن نه در گرو ویژگی های جسمانی و بدنی، بلکه مشتمل بر روحیات، اخلاقیات و عواطفی است که به غدد، هورمون و ویژگی های زنان و مردانه انسان‌ها مستند است و موجب می شود بر خلاف مردان که از قدرت بدنی یا عقل خویش در مواجهه با مشکلات بهره می گیرند - دست کم این ویژگی ها در آنها غلبه دارد - زنان غالباً از عواطف و احساسات خویش در این خصوص استفاده می کنند. بر این اساس زنان به خاطر اشتراک در ترکیبی خاص از عقل، خرد، احساس و عواطف، وظایف متفاوتی را در طول تاریخ بر عهده گرفته و از انجام آن به خوبی برآمده اند؛ لذا همچنان که هر کدام از اعضای بدن به خاطر ویژگی هایشان، وظایف مشخصی را انجام می دهند، هر کدام از دو جنس مرد و زن هم شایسته است وظایفی را بر عهده بگیرند که با روحیات آنان متناسب بوده و در انجام آن از توفیق بیشتری برخوردارند.

طبیعی است رئیس جمهور به مثابه مدیر کلان جامعه می بایست در بسیاری مواقع عواطف خویش را نادیده گرفته، با عقلانیت و البته مصلحت اندیشی، امور جامعه را با به کارگیری زور سامان بخشد، بلکه در مواقعی به جنگ با دشمنان پردازد. طبیعتاً روحیات و عواطف زنانه رئیس جمهور زن می تواند مانع از آن بشود که بتواند کارکردهای اصلی خود را به خوبی ایفا کرده، اغراض و غایات آن را به سامان برساند. با عنایت به اینکه اداره حکومت مستلزم امور مهمی چون تصرف در اموال، انفس و تحدید آزادی های جامعه است، طبیعتاً عقل حکم می کند در صورت شک در تحقق

غایات حکومت به واسطه مدیریت زنان، امور جامعه بر عهده وی نهاده نشود. بدیهی است با وجود اینکه ممکن است اظهار شود این دلیل، تنها شامل غالب زنان با ویژگی‌های برشمرده شده زنانه می‌شود و شامل برخی زنان که از روحیه مردانه‌ای برخوردار بوده و عقلانیت بر عواطف و احساسات آنان غلبه داشته باشد، نمی‌شود، لکن باید بر این نکته تأکید کرد که قانون‌گذار در قوانین خود به موارد غالب عنایت داشته، بر همان اساس هم حکم می‌کند؛ لذا از آنجا که غلبه احساسات در زنان رویکرد غالب آنان را تشکیل می‌دهد، وجود زنانی - در رویکرد غیر غالب - که عقلانیت آنان بر احساسشان غلبه داشته، دارای تجربه و کمال باشند، موجب نمی‌شود منطق غالب عدم رجوع به زنان در امور کلان جامعه فروگذار شده، مورد توجه قرار نگیرد. طبیعتاً با وجود احتمال برخورداری زنان از این اوصاف - با فرض اهمیت این منصب و ضریب تأثیر آن در جامعه - می‌بایست مطابق اقتضای احتیاط، حکم به مرجوحیت این تصدی کرد. شاید بر همین اساس هم باشد که خود زنان نیز غالباً رغبتی به تصدی این مناصب نداشته، بلکه در صورت اقبال برخی زنان به تصدی این مناصب، این امر از سوی سایر زنان با همراهی مواجه نمی‌شود.

۳-۳. بنای عقلا

سیره جاری و بنای عقلا در عصر حاضر بر این مبنا قرار دارد که اداره امور جامعه می‌بایست به کسی که از دانش آن برخوردار بوده و قادر به انجام آن است، سپرده شود و عقلا فرقی در این خصوص میان مرد و زن قائل نیستند. جوامع بسیاری در عصر حاضر مطابق این معنا، از ظرفیت زنان در اداره جامعه استفاده کرده، امور جامعه خویش را به آنها می‌سپارند. بلکه تجربه جوامع سیاسی در عصر حاضر نمایانگر استفاده از زنان در بسیاری مناصب مدیریتی کلان در سطح وزارت، نخست‌وزیری یا ریاست جمهوری است. با سپردن اداره امور کلان جامعه به زنان در جهان غرب، بلکه شرق و اثبات فی الجمله توانایی آنان در مدیریت مطلوب جامعه این تجربه به تفکر غالب در همه جوامع و نظام‌های سیاسی تبدیل شده است؛ لذا بر خلاف زمان‌های گذشته، امروزه منع

از تصدّی مناصب کلان حکومتی از سوی زنان، طرفداران اندکی داشته، جلوگیری از تصدّی زنان در عرصه‌هایی مانند ریاست جمهوری نیازمند استدلال قوی در خروج از این گفتمان غالب است؛ بلکه این امر در عصر حاضر مستلزم ظلم، تبعیض و رویکرد غیرعلمی برشمرده شده و با آن مخالفت می‌شود.

بدیهی است چون بنای عقلا حجّیت مستقل ندارد، این بناء در جواز تصدّی زنان در مناصبی چون ریاست جمهوری در صورتی می‌تواند در فقه شیعه مورد استفاده قرار گیرد که شارع آن را تأیید کند یا ردع و منعی از سوی وی در این خصوص ارائه نشده باشد؛ زیرا بنای عقلا در جامعه رابطه و وثیقی با شریعت دارد و سکوت شارع در فرض تأثیرپذیری مردم از رفتارهای رایج مردم می‌تواند به معنای پذیرش آن از سوی شارع باشد؛ از این رو هرگاه شارع در خصوص رفتارهای رایج مردم سکوت کرده، نسبت به آن اعلام عدم رضایت ننماید، این قضیه در عرف به معنای رضایت شارع تلقی شده، حکم به جواز آن خواهد داد. بر این اساس گرچه تصدّی زنان نسبت به ریاست جمهوری از سوی شارع امضاء نشده است، چون منعی از سوی شارع در این خصوص ثابت نیست، اگر نتوان مشروعیت تصدّی زنان در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی را به فقه مستند کرد، دست کم این است که حرمتی نیز برای تصدّی منصب ریاست جمهوری از سوی زنان ثابت نخواهد بود.

لکن در پاسخ به سیره عقلا در این خصوص باید گفت اولاً عدم ردع تنها از این جهت می‌تواند طریقی برای رضایت شارع باشند که کاشف از رضایت شارع باشد؛ اما اگر شارع در مقام بیان با محذوراتی از قبیل تقیه‌های اجتماعی و تهمت ارتجاع مصون باشد، از این جهت همچنان که سکوت شارع می‌تواند دلیل رضایت وی نسبت به این امر باشد، می‌توان آن را به عدم توان اظهار مخالفت در شرایطی خاص نیز توجیه کرد. از این روی صرف سکوت و عدم ردع شارع، دلیلی برای رضایت وی به حساب نیامده، می‌بایست دلیلی قطعی برای رضایت شارع وجود داشته باشد.

ثانیاً بر خلاف مقوله‌ای چون مرجعیت زنان که امکان و قابلیت عدم ردع شارع برای آن قابل طرح است، این قضیه برای ریاست جمهوری زنان قابل اثبات نیست؛ زیرا مطابق

ادله‌ای که خواهد آمد، امکان مدیریت کلان زنان در عصر حضور شارع وجود داشته و وی عدم رضایت خویش نسبت به آن را در موارد متعدّد اظهار کرده است.

در توضیح این قضیه باید گفت در تمامی ادوار تاریخ دین اسلام هیچ موردی از سرپرستی امور کلان جامعه توسط زنان وجود نداشته و شارع نیز بدان حکم نکرده است. اگر چنین کاری جایز بود، می‌بایست موردی در طول تاریخ اسلام یافت شود که زنان از سوی شارع، حکم به قضاوت یا سرپرستی در امور عمومی یافته باشند. بلکه از آنجا که تغییر نظام اجتماعی باطل از دغدغه‌های اساسی اسلام بوده است و در صورت نارضایتی نسبت به وضعیّت موجود که زنان از مناصب سیاسی- اجتماعی کلان جامعه برخوردار نبودند، می‌بایست نسبت به این وضعیّت اعتراض کرده یا زمینه‌ازین‌بردن آن را فراهم سازد. این در حالی است که نه فقط شارع به این وضعیّت اعتراض نکرده، بلکه در موارد مختلف از حضور آنان در عرصه‌های مرتبط با حوزه‌های عمومی ممانعت کرده و در همین راستا جهاد، نماز جمعه و جماعت و... را از آنان برداشته و با تحفّظ بر اجتناب از مخالطه با مردان و حفظ حجاب، اهتمام آنان به امور خانواده را مورد توجه و تأکید قرار داده است. بر این اساس بسیاری از زنان در همان عصر- مانند حضرت خدیجه، حضرت فاطمه و حضرت زینب- که قابلیت اداره بخش عمده‌ای از امور جامعه را داشتند، نه تنها مسئولیتی عمومی در عرصه اجتماع نیافتند، بلکه این کار را متناسب با جایگاه خویش ندانسته، تنها در حدّ ضرورت، مسئولیت‌هایی سیاسی یا اجتماعی را در قالب اموری چون پشتوانه غذایی و پزشکی برای مجاهدان یا اعتراض به خلیفه و سرپرستی گروهی از افراد را عهده‌دار شدند که با مقوله تصدّی امور کلان سیاسی، اجتماعی فاصله‌ای ژرف دارد.

از این رو باید گفت ارتکاز مشرّعان بر این منطقی استوار بود که زنان به دلیل شرایط و روحیات متفاوتش با مردان می‌بایست با حفظ عفاف و پرهیز از مخالطت با مردان بیگانه، از حضور مدام در امور کلان جامعه پرهیز کرده، به رسیدگی به امور خانواده مشغول باشند. به‌خوبی پیداست چون سرپرستی زنان در امور عمومی موجب خواهد شد آنان در معرض رجوع مردان بیگانه قرار گیرند و این امر مورد رضایت شارع قرار ندارد،

ارتکاز شریعت با تصدّی زنان نسبت به امور کلان اجتماعی موافقت نداشته، گام برداشتن در این مسیر را در راستای شریعت نمی‌دانند. بلکه در طول حکومت ششصد ساله امویان و عباسیان نیز موردی وجود ندارد که زنی به مسئولیت قضاوت یا سرپرستی در امور عمومی انتخاب شده باشد. این در حالی است که برخی از زنان صاحب فضل، علم و کمالاتی بوده‌اند و با اینکه خلفا افراد نالایق بسیاری را به مسئولیت برخی از کارها می‌گماردند، شنیده نشده است آنان به زنی مسئولیت حکومت یا قضاوت واگذار کرده باشند و این خود نشانه آن است که این کار در عرف جامعه اسلامی به گونه‌ای قبیح و منکر بوده که حتی خلفای جور نیز امکان چنین کاری را نداشته‌اند (منتظری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۳).

بر اساس این منطق نمی‌توان بنای رایج عقلا در عصر حاضر را به شارع، در حکم به رضایت نسبت به این بنا و به تبع جواز تصدّی زنان نسبت به ریاست جمهوری در عصر حاضر دانست. گرچه حکم به عدم رضایت شارع به این تصدّی - به دلیل احتمال تقیّه اجتماعی شارع یا تغییر در موضوع حکمرانی در جامعه - نیز معلوم نیست. با توجه به اینکه از نوع عبارات شارع، تشویق یا ترغیبی در این خصوص بر نمی‌آید، بلکه عمده عبارات شارع همسو با رویکرد تحذیری قرار دارد، می‌توان حکم به مرجوحیّت آن نمود.

۳-۴. روایات

با وجود فقدان روایاتی که به صورت صریح بر جواز تصدّی زنان در مناصب کلان جامعه حکم کنند، می‌توان به روایاتی دالّ بر عدم جواز ریاست جمهوری از سوی زنان اشاره کرد. این دسته روایات ذیل دو بخش عمده قرار می‌گیرند. از یک سو روایاتی وجود دارند که زنان را از ورود به مناصب ولایی، بلکه جایگاه کلان اجتماعی منع می‌کنند و از سوی دیگر روایاتی وجود دارند که بر قید «مردبودن» برای تصدّی این مناصب تأکید می‌کنند و با عنایت به اینکه به حجم وسیعی از روایات در خصوص جایگاه زنان در جامعه - در قالب مشورت، قضاوت و... استناد شده است، این تحقیق

با تمرکز بر روایاتی که بر جایگاه ولایت و سرپرستی زنان، عنایت داشته، این مناصب را از جنس زن منتفی می‌داند، تنها دو روایت در این خصوص را مدّ نظر قرار داده است.

۳-۴-۱. روایات دال بر منع از ورود زنان به مناصب ولایی

از جمله روایاتی که می‌توان به آن بر منع از ورود زنان در مناصب ولایی استناد کرد، روایتی است که ولایت زنان در قالب تصدّی مناصب اجتماعی را موجب بدبختی و عقب‌ماندگی جامعه فرض کرده است: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ: قومی که فرمانروایی آنها به دست زن سپرده شود، هرگز روی سعادت نخواهد دید» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۱۹۴).

این روایت از پیامبر ﷺ در صحیح بخاری در حدیثی از «ابوبکره» این گونه نقل شده است که وی می‌گوید: «من سخنی از پیامبر اکرم ﷺ شنیده بودم که در ایام جنگ جمل برای من بسیار مفید بود؛ چرا که نزدیک بود به لشکر جمل پیوندم و همراه آنها (در برابر علی علیه السلام) بجنگم و آن سخن این بود که وقتی این خبر به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله رسید که گروهی از ایرانیان دختر کسری را به پادشاهی برگزیده‌اند، فرمود هر قوم و ملّتی که زنی را زمامدار خود کند، روی رستگاری را نخواهند دید. همین امر سبب شد لشکر جمل را که درحقیقت عایشه بر آنان حکومت می‌کرد، رها سازم» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۹۰).

گرچه این روایت در خصوص شرایط سیاسی-اجتماعی زمان ساسانیان وارد شده و به نفی تصدّی زنان در آن عصر نسبت به مناصب والای سیاسی عنایت دارد؛ اما اختصاصی به آن مورد نداشته، می‌تواند برای همه زمان‌ها و مکان‌ها صادق بوده و دلیلی به جهت نفی مشروعیت تصدّی‌گری زنان به شمار آید؛ زیرا اولاً روایت فوق به صورت قضیه حقیقیه و نه خارجیه استعمال شده است و مقتضی حکمی کلی در قالب «نکره در سیاق نفی» آمده است که برای هر زمان و مکانی جاری خواهد بود. ثانیاً بر فرض این روایت در خصوص مورد خاصی نقل شده باشد، باید گفت مورد، مخصّص نبوده و ورود یک روایت در خصوص موردی خاص، آن را به همان مورد محدود نمی‌کند.

ثالثاً فهم راوی از روایت (تطبیق این حکم کلی بر رهبری عایشه در جنگ جمل) نیز اختصاص این روایت، به مواردی چون رهبری کلّ جامعه توسط زنان را که از سوی پیامبر ﷺ برای دختر کسری منفی بر شمرده شد، نفی کرده، تصدّی گری‌های کمتر از آن را هم (در قالب سرپرستی گروه برپاکندگان جنگ جمل توسط عایشه) نیز در بر می‌گیرد. طبیعتاً همچنان که پادشاهی دختر کسری برای کشور ایران مذموم تلقّی شده است، ریاست جمهوری زنان نیز بر اساس همان ملاک، ناپسند و غیر قابل پذیرش خواهد بود.

هرچند این روایت از حیث سند به خاطر آنکه در مجامع روایی معتبر شیعه نیامده و تنها شیخ طوسی در کتاب خلاف برای نفی قضاوت زن به آن تمسک جسته و دیگران هم در کتب فقهی این حدیث را از ایشان نقل کرده‌اند، ضعیف تلقّی می‌شود؛ اما با توجه به موارد ذیل می‌توان نسبت به صدور روایت یقین کرد: اولاً این روایت در بسیاری از کتب معتبر حدیثی اهل سنت مانند صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۹۰)، سنن نسائی (نسائی، ۱۳۴۸ق، ج ۸، ص ۲۲۷) و سنن ترمذی (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶۰) و مسند احمد (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۵، ص ۳۸) آمده است. ثانیاً در تحف العقول (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵) از کتب شیعی نیز ذکر شده است. ثالثاً تکرار آن در قالب واژه‌های متعدّد و مختلف موجب می‌شود که تواتر معنوی به صدور آن از سوی پیامبر ﷺ حاصل شود. رابعاً مشهور فقیهان به مفاد آن عمل کرده‌اند؛ لذا ضعف سندی آن در سایه موافقت آن با عمل مشهور، قابل جبران است.

در برخی روایات دیگر نیز ولایت و سرپرستی بر جامعه را از جانب جنس زن منتفی دانسته شده است:

عن جابر بن یزید جعفی قال سمعت ابا جعفر یقول: لیس علی النساء أذان و لا إقامة و لا جمعة و لا جماعة... و لا تولی امرأة القضاء و لا تولی الامارة و لا تستشار: جابر بن یزید جعفی گفت امام باقر علیه السلام شنیدم که فرمود: زنان اذان، اقامه، نماز جمعه، نماز جماعت،... و قضاوت نمی‌کنند و متصدی امارت نمی‌شوند و با آنان مشورت نمی‌گردد» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۱۶۲).

این روایت نیز در راستای دلالت بر مدّعی فوق در صدد است بسیاری از امور به خاطر ویژگی‌های اختصاصی زنان از آنان برداشته شده که از آن جمله می‌توان به اذان و اقامه، نماز جماعت و جمعه اشاره کرد؛ لکن - چنان که پیداست - برداشته شدن این امور از زنان، نه به معنای تحریم آن، بلکه نفی وجوب آنهاست؛ لکن باید گفت فقرات مورد نظر که به بحث ورود زنان به عرصه سیاست (قضاوت و امارت) عنایت دارد، با فقرات سابق از حیث قالب و محتوا در یک سیاق نیست؛ زیرا علاوه بر اینکه در این فقرات به جای عبارت «لیس علی النساء»، از سیاق «لای نفی» که مفید نهی است، استفاده شده (بلکه استفاده از عبارت «لا تلی»، به عنوان نسخه‌بدل می‌تواند بر حکم بر نهی تأکید نماید) اجماع بر عدم مشروعیت قضاوت از سوی زنان در فقه شیعه می‌تواند قرینه‌ای بر عدم مشروعیت امارت و سرپرستی در امور عمومی جامعه تلقی گردد؛ بلکه این معنا در عبارات بسیاری از فقیهان در این راستا مورد استفاده قرار گرفته است که از آن میان می‌توان به سیدعلی طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۸۵)، سیدمحمد مجاهد (طباطبایی، بی تا، ص ۶۹۵)، ملااحمد نراقی (نراقی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۱۹)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۵ق، ج ۱۴، ص ۴۰)، شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱)، سیدکاظم طباطبایی (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۴۱۸) و سیدمحمد رضا گلپایگانی (گلپایگانی، ۱۴۰۱ق، ص ۴۷) اشاره کرد. بدیهی است عمل فقیهان به این روایت و محتوای آن می‌تواند ضعف سندی این روایت را نیز جبران نماید.

۳-۴-۲. روایات دال بر اشتراط مردبودن در تصدّی امور ولایی

علاوه بر روایات دالّ بر ممنوعیت تصدّی مناصب ولایی (امور کلان جامعه) توسط زنان برخی روایات بر اشتراط مردبودن برای متصدّی این امور دلالت می‌کنند که از آن میان می‌توان به روایت مشهوره ابی‌خدیجه که به مثابه یکی از ادله ولایت فقیه مورد استناد قرار می‌گیرد، اشاره کرد: «إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنْ أَنْظَرُوا إِلَيَّ رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ: ما بر حذر می‌داریم از اینکه دعاوی تان را نزد حاکمان جور ببرید، بلکه

نزد مردی که چیزی از دانش و علوم ما می‌داند، بروید و او را قاضی بین خود قرار دهید؛ چراکه من چنین شخصی را قاضی قرار دادم و شما نیز برای دادستانی‌های خود نزد او بروید» (حز عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۴).

بر این اساس امام علیه السلام، مؤمنان را در امور کلان اداره جامعه چون قضاوت و ولایت، به «مرد»ی که از معارف شیعی آگاهی دارد، ارجاع داده است و اگر صفت «مرد بودن» برای این منصب موضوعیتی نداشت، امام علیه السلام مؤمنان را به فردی با این ویژگی‌ها و نه با وصف «مرد» ارجاع می‌داد و از آنجا که اصل در «قید»، احترازی بودن است، لذا آوردن قید «رجل» در روایت را می‌بایست در راستای احتراز از تصدی زنان در این مناصب فرض کرد.

با عنایت به اینکه ریاست جمهوری می‌تواند از جمله مناصب کلان جامعه (ولایی) فرض شده یا از ملاک برابر نسبت به آن مناصب برخوردار باشد؛ لذا این شرط را برای این منصب نیز می‌باید در نظر گرفت. لکن باید به این نکته توجه داشت که این روایت بر فرضی می‌تواند مورد استناد قرار گیرد که مراد از واژه «رجل» در این روایت، به معنای مرد به معنای انسان نر (در برابر انسان ماده) باشد؛ این در حالی است که می‌توان مراد از این واژه را نه مرد، بلکه فرد و شخص دانست که در این صورت، اختصاص این مناصب برای مردان قابل استناد نیست؛ چنان که در برخی روایات با اینکه به لفظ «رجل» اشاره شده است؛ اما مراد از این لفظ نه «مرد» بلکه «شخص» است، بلکه این دست از روایات علاوه بر اموری که جنسیت در آن دخیل نیست - مانند شک در ادای اذان و اقامه بعد از تکبیرة الاحرام - در امور سیاسی و اداره کلان امور جامعه (امور ولایی) نیز مورد استفاده قرار گرفته است:

- «ما ولت أمة رجلاً قطّ أمرها و فيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً: هیچ امتی فردی را به حکومت نگمارند با آن که داناتر از او بود جز آن که کارشان به تباهی و پستی گرایید» (طبرسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۵۱).

- «من إستعمل رجلاً من عصابة و فيهم من هو أَرْضَى اللهُ منه فقد خان الله و رسوله و المؤمنین: هر کس کارگزاری را از بین مسلمانان برگزیند و او می‌داند که در بین آنان

شایسته‌تر به کار و دانای‌تر به کتاب و سنت پیامبر وجود دارد، به خدا و پیامبر و تمامی مسلمانان خیانت کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۵؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۵).

ظاهراً استعمال کلمه «رجل» و اراده «انسان» و «شخص» از آن، بدین جهت بوده است که عادتاً در آن زمان مردها به این امور پرداخته، این امور مقوله‌ای مردانه به شمار می‌رفت؛ لذا مراد سؤال کنندگان بلکه امام علیه السلام در استفاده از لفظ «رجل»، نه احتراز از «زن» بودن این مناصب، بلکه اشاره به رویکرد غالب زمانه بوده است و از آنجاکه بر این اساس رویکرد احترازی برای قید «رجولیت» معلوم نیست، این تعبیر دلیلی بر اشتراط قید رجولیت برای این مناصب، بر شمرده نمی‌شود (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۹).

۴. نقد و بررسی عبارات قانون اساسی در اشتراط مردبودن رئیس‌جمهور

با توجه به اینکه در دیدگاه فقه شیعه، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است، بلکه اداره نظام سیاسی در برخی موارد، مستلزم تدبیر امور جامعه از سوی زنان - در برخی مناصب خاص - بوده است، قانون‌گذاران در تصویب قانون اساسی در خصوص تصدّی منصب ریاست‌جمهوری از سوی زنان به گونه شفاف نسبت به این قضیه ابراز نظر نکرده‌اند و به جای اینکه از شرط مردبودن یا منع از شرط زن‌بودن صحبتی به میان بیاید، این‌گونه اظهار شده است که «رئیس‌جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی... انتخاب گردد» (اصل صدوپانزدهم قانون اساسی).

با وجود اینکه لفظ «رجال سیاسی» در قانون اساسی ظهور در شرط مردبودن برای رئیس‌جمهور دارد، با عنایت به اینکه این واژه می‌تواند معانی دیگری چون «نخبگان سیاسی، شخصیت‌های سیاسی، بزرگان و عقلاّی جامعه» را هم دربر داشته باشد، در مجلس خبرگان قانون اساسی، دو گونه تلقّی در این خصوص ارائه شده است. بر این اساس درحالی‌که اکثریت قانون‌گذاران بر این باور بودند منصب ریاست‌جمهوری گونه‌ای ولایت به شمار می‌رود و روایات و فتاوی‌ای مشهور فقیهان بر منع از تصدّی زنان نسبت به امور ولایی دلالت دارد، لذا نمی‌توان این منصب را به زنان سپرد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۳، صص ۱۷۶۸ - ۱۷۷۱). اقلیت قانون‌گذاران معتقد

بودند آنچه در فقه شیعه ممنوع است نه این منصب، بلکه مناصبی چون قضاوت یا مرجعیت است. طبیعتاً شرط مردبودن برای این منصب را غیر لازم برشمردند (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷۷۰).

از این رو به جای اینکه قانون‌گذار بر شرط مردبودن، یا منع از زن بودن متصدی منصب ریاست‌جمهوری تأکید کند، به واژه «رجال سیاسی، مذهبی» اکتفا کرده، بلکه شورای نگهبان به مثابه مفسر رسمی قانون اساسی (اصل نودوهشت قانون اساسی) نیز عملاً تفسیری از این لفظ ارائه نکرده و بر شرط مردبودن رئیس‌جمهور تصریح نکرده است. بر این اساس گرچه برخی در تبیین اصل قانون اساسی، عدم اشتراط مردبودن برای رئیس‌جمهور را مورد تأکید قرار داده‌اند؛ واژه «رجال» به عنوان کلمه‌ای عربی اختصاص به مردان ندارد، بلکه مشتمل بر مفاهیمی چون شخصیت‌ها، بزرگان و برجستگان است و معتقد است چون در تدوین قانون، نباید قانون‌گذار بیانی به کار برد که ابهام و اجمال داشته باشد، اگر این واژه در قانون اساسی به جنسیت «مرد» عنایت داشت، می‌بایست به صراحت، از کلمه «مردان» استفاده می‌کرد، بلکه در فقه شیعه، دلیل متقنی دال بر منع از ریاست‌جمهوری زنان نداریم (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۶ق، ص ۳) و تعبیر به «رجال» نه به لحاظ رعایت اصل شرعی ممنوعیت زن از ولایت و حکومت، بلکه به جهت مراعات مصلحت مقطعی کشور بوده است (مهرپور، ۱۳۷۴ق، صص ۲۹۹-۳۰۰)؛ لکن در پاسخ به این دیدگاه باید گفت:

اولاً از حیث لغوی کلمه «رجال» به معنای مردان در برابر نساء به معنای زنان قرار دارد و از ظاهر این لفظ، جز در مواردی که قرینه‌ای بر خلاف آن نباشد، نمی‌شود صرف نظر کرد (هاشمی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۷)؛ از این رو زنان نمی‌توانند به ریاست‌جمهوری انتخاب شوند (وفادار، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۵۶۰).

ثانیاً اختیارات ریاست‌جمهوری به مثابه بخشی از اختیارات ولیّ فقیه که به واسطه تنفیذ و امضای وی به ریاست‌جمهوری تفویض می‌شود، گونه‌ای اعمال ولایت بوده و از آنجا که سرپرستی جامعه از سوی زنان از مشروعیت فقهی برخوردار نیست؛ لذا نمی‌توان حکم به جواز تصدی این منصب از سوی زنان داد (عمید زنجانی، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۱۸۴).

ثالثاً در قانون اساسی کشورها قوانین به ملاک هنجارها و باورهای غالب مردم و دین شهروندان آن به مثابه اموری ثابت تدوین شده و مصلحت کوتاه‌مدت و شرایط خاص در فرایند قانون‌گذاری مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد.

با این وجود قانون‌گذار با تعبیر به رجال سیاسی فضا را برای امکان این تصدّی باقی گذاشته است، گرچه همین عبارت و عدم تصریح به شرط مرد بودن و قراردادن ابهام در این تفسیر را می‌توان به عدم تساوی زنان و مردان در این قضیه و رجحان ریاست جمهوری مردان تعبیر کرد.

نتیجه‌گیری

ریاست جمهوری به مثابه مدیر کلان اجرایی نظام سیاسی از موضوعات نوپدید است که تحقّق آن در نظام اسلامی مستدعی بحث در استناد آن به مبانی فقهی است؛ بلکه با عنایت به اینکه در بسیاری جوامع، تصدّی این منصب اختصاصی به مردان نداشته، بلکه بستر ورود زنان به این منصب فراهم است. این بحث در فقه شیعه مطرح شده است که آیا زنان توانایی تصدّی این منصب را دارند یا اینکه مانند منصب عالی ولایت فقیه بر اداره کلان جامعه که به مردان اختصاص دارد، ریاست جمهوری نیز می‌بایست به مردان اختصاص یابد. این تحقیق ضمن بررسی کلیدواژه‌ها چون «رجل» و تبیین ماهیت منصب ریاست جمهوری عمده ادله‌ای را که به شرط رجولیت برای این منصب اشاره دارد، تحلیل و بررسی کرده است. بر اساس این ادله گرچه دلیل عقل بر این باور تأکید می‌کند که ریاست جمهوری، مقوله‌ای جنسیتی نبوده، بلکه مستلزم دو ویژگی اساسی دانایی و توانایی است؛ لکن از آنجا که احساسات در غالب زنان بر عقلانیت غلبه دارد و مدیریّت کلان جامعه، مستلزم عقلانیت حدّا کثری است؛ لذا حکم به جواز تصدّی زنان در منصب ریاست جمهوری خلاف غرض شارع در اهتمام به اداره امور کلان جامعه است که بر احتیاط، دقّت و عقلانیت مستند است و هرچند عقلا در عصر حاضر بر تصدّی زنان بر مناصب کلان اداره جامعه تأکید می‌کنند؛ لکن از آنجا که بنای عقلا از حجّیت مستقل برخوردار نبوده و حجّیت آن در گرو رضایت شارع است و احراز

رضایت شارع با توجه به قرائت تاریخی، بلکه شرایط اجتماعی معلوم نیست؛ لذا حکم به عدم تقید ریاست جمهوری به قید رجولیت معلوم نیست؛ بلکه روایاتی که به جایگاه زنان در مناصب ولایی عنایت دارد، جامعه را از واگذاری امور کلان‌شان به زنان منع کرده و جنس ولایت و سرپرستی را در زمره کارهای زنانه ندانسته است. گرچه روایاتی را که بر واگذاری امور کلان جامعه به «رجل» تأکید می‌کنند، نمی‌توان در راستای قید مردبودن برای مدیر کلان جامعه معنا کرد.

با وجود اینکه ادله مذکور، حکم به جواز ریاست جمهوری زنان نمی‌دهند یا دست‌کم این است که با فرض تشکیک در حرمت این امر، تصدّی زنان در این منصب را می‌بایست مرجوح دانست. در صورت فقدان دلیلی بر منع از قید رجولیت برای رئیس‌جمهور اصل اولیه حکم به جواز تصدّی زنان کرده و نمی‌توان حکم به منع ریاست جمهوری زنان بر اساس اصل عدم ولایت زنان کرد. البته می‌توان منع از تصدّی زنان را نه به مقتضی جواز، بلکه به موانع شرعی حضور حدّا کثری زنان در مناصب سیاسی-اجتماعی و عنایت به غایات کلان شارع مستند کرد که از آن جمله می‌توان به اموری چون محوریت و واگذاری امور متناسب با روحیات زنانه به آنان ضرورت تأکید بر اداره خانواده از سوی زنان، عدم مخالطه زنان و مردان در جامعه، تضمین بهداشت اخلاقی و روانی جامعه اشاره کرد.

بر اساس اقتضانات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، با وجود اینکه در این قانون به جای شرط «مردبودن» برای رئیس‌جمهور از واژه «رجال سیاسی» یاد شده است که مشتمل بر قرائت امکان ریاست جمهوری زنان است، ارائه این واژه به خاطر اختلاف قانون‌گذاران در زمان تدوین قانون اساسی، دلیلی بر جواز تصدّی زنان در این منصب نبوده، بلکه با وجود اینکه ظاهر از واژه «رجل سیاسی» بر مردبودن رئیس‌جمهور تأکید می‌کند، دلیلی بر رجوع به دیدگاه اقلیت (موافقان ریاست جمهوری زنان) در برابر دیدگاه مشهور شیعه و قانون‌گذاران (مخالفان) نمی‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. احمد بن حنبل. (بی تا). مسند احمد. بیروت: دار صادر.
۲. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). کتاب القضا و شهادات، کتاب القضاء و الشهادات (چاپ یکم). قم: کنگره بزرگداشت صدمین سالگرد شیخ انصاری.
۳. البخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). صحیح البخاری. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر.
۴. الترمذی، ابی عیسی محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). الجامع الصحیح (سنن الترمذی) (محقق: عبدالرحمن محمد عثمان). بیروت: دار الفکر.
۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۷۰). حقوق اسلام (چاپ یکم). تهران: کتابخانه گنج دانش.
۶. حرانی، ابن شعبه. (۱۴۰۴ق). تحف العقول (محقق: علی اکبر الغفاری، الطبعة الثانية) قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). بیانات در دیدار دانشجویان کرمانشاه. برگرفته از: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17597>
۹. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (الطبعة الاولى). بیروت: دار الفکر.
۱۰. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی. (۱۳۶۴). تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمد مجاهد. (بی تا). المناهل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۲. طباطبایی، سیدعلی. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۳. طباطبایی یزدی، سیدمحمد کاظم. (۱۴۲۳ق). عروة الوثقی (شش جلدی). قم: موسسه النشر الإسلامی.
۱۴. طبرسی، ابو منصور احمد بن علی. (۱۴۱۳ق). الإحتجاج. قم: انتشارات اسوه.
۱۵. عمید زنجانی، عباس علی. (۱۳۷۳ق). فقه سیاسی (چاپ سوم). تهران: امیرکبیر.

۱۶. قانون اساسی جمهوری اسلامی برگرفته از: <https://b2n.ir/232108>.
۱۷. گلپایگانی، سیدمحمد رضا. (۱۴۰۱ق). کتاب القضاء. قم: چاپخانه خیام.
۱۸. متقی هندی، علاءالدین. (۱۴۰۹ق). كنز العمال. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۲۰. مصطفوی، سیدحسن. (۱۳۷۴). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. منتظری، حسین علی. (۱۳۶۷). مبانی فقهی حکومت اسلامی. تهران: مؤسسه کیهان.
۲۲. موسوی بجنوردی. (۱۳۷۶). زنان و ریاست جمهوری. مجله زنان، (۳۵)، ص ۳.
۲۳. مهرپور، حسین. (۱۳۷۴). نظری بر مقام زن و حقوق اجتماعی او از دیدگاه قرآن کریم. حقوق بشر و موضع جمهوری اسلامی ایران (چاپ اول)، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۴. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۵). جواهر الکلام. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. نراقی، ملا احمد. (۱۴۰۵ق). مستند الشیعه. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۶. النسائی، احمد بن شعیب. (۱۳۴۸ق). السنن الكبرى. بیروت: دار الفکر.
۲۷. وفادار، علی. (۱۳۷۷). حقوق اساسی و تحولات سیاسی (چاپ اول). تهران: انتشارات شروین.
۲۸. هاشمی، سیدمحمد. (۱۳۷۵). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (چاپ دوم). قم: مجتمع آموزش عالی قم.

References

* Holy Quran.

1. Ahmad Ibn Hanbal. (n.d.). *Musnad Ahmad*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
2. Al-Tabarsi, A. M. A. (1413 AH). *Protest*. Qom: Oswa. [In Arabic].
3. Amid Zanjani, A. A. (1373 AP). *Political jurisprudence* (3rd ed.). Tehran: Amirkabir. [In Arabic].
4. Ansari, M. (1415 AH). *Book of Judgment and Martyrdom, Book of Judgment and Martyrdom* (1st ed.). Qom: Congress commemorating the 100th anniversary of Sheikh Ansari. [In Arabic].
5. al-Bukhari. (1401 AH). *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
6. al-Hurr al-Amili. (1409 AH). *Wasa'il al-Shi'a*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
7. al-Nisaei, A. (1348 AH). *Sunnah Al-Kubra*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
8. al-Tirmidhi. (1403 AH). *Sunan al-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
9. al-Zabidi, M. (1414 AH). *The crown of the bride from the jewel of the dictionary* (1st ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
10. Constitution of the Islamic Republic. [In Persian].
11. Detailed minutes of parliamentary deliberations on constitutional review. (1364 AH). Tehran: General Department of Cultural Affairs and Public Relations of the Islamic Consultative Assembly. [In Persian].
12. Golpayegani, S. M. R. (1401 AH). *Book of Judgment*. Qom: Khayyam. [In Arabic].
13. Hashemi, S. M. (1375 AP). *Constitutional Rights of the Islamic Republic of Iran* (2nd ed.). Qom: Qom Higher Education Complex. [In Arabic].
14. Ibn Shu'bah al-Harrani. (1404 AH). *Tuhaf al-Uqul* (A. A. Ghaffari, Ed., 2nd ed.) Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic].
15. Jafari Langroudi, M. J. (1370 AP). *Islamic Law* (1st ed.). Tehran: Ganj-e-Danesh. [In Persian].
16. Khamenei, S. A. (24/7/1390). Statements in the meeting of Kermanshah students. [In Persian]. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17597>

17. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: al-Wafa Institute. [In Arabic].
18. Mehrpour, H. (1374 AP). A view on the status of women and their social rights from the perspective of the Holy Quran. *Human Rights and the Position of the Islamic Republic of Iran* (1st ed.). Tehran: Ettela'at.
19. Montazeri, H. A. (1367 AP). *Jurisprudential principles of Islamic government*. Tehran: Kayhan Institute. [In Persian].
20. Mottaqi Hindi, A. (1409 AH). *Kanz al-Ummal*. Beirut: Al-Risalah Foundation. [In Arabic].
21. Mousavi Bojnori. (1376 AP). *Women and the presidency*. Women's Magazine, (35), pp. 3. [In Persian].
22. Mustafavi, S. H. (1374 AP). *Research in the words of the Holy Quran*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
23. Najafi, M. H. (1365 AP). *Jawahir al-kalam*. Tehran: Islamic Books House. [In Arabic].
24. Naraqi, M. A. (1405 AH). *Shiite Documentary*. Qom: Ayatollah Al-Marashi Library. [In Arabic].
25. Tabatabaei Yazdi, S. M. K. (1423 AH). *Orwa al-Wothqa*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].
26. Tabatabaei, S. A. (1418 AH). *Riyadh al-Masail*. Qom: Al-Bayt Institute. [In Arabic].
27. Tabatabaei, S. M. M. (n.d.). *al-Manahel*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
28. Wafadar, A. (1377 AP). *Fundamental Rights and Political Developments* (1st ed.). Tehran: Shervin Publications. [In Persian].



The Place of Terror and Violence in Jurisprudence

Mansour MirAhmadi¹

Received: 07/02/2020

Accepted: 16/05/2020

Abstract

Given the spread of terror and terrorism, as one of the most important examples of violence in some Islamic countries in recent years, the present article examines the concept of violence and religious violence and tries to examine the presented jurisprudential arguments about terrorism. The main claim of the article is that although some extremist currents and groups try to justify assassination by presenting some jurisprudential arguments, such a view has no jurisprudential background, and the above arguments also fail to prove the legitimacy of assassination. The proof of this claim clearly shows that, contrary to some views of Orientalists, it is not possible to accept the inherent harshness of Islam by relying on such views. Contrary to what seems logical, misconceptions about religious teachings that have been perpetuated by some extremist groups have produced violence in certain circumstances and contexts.

Keywords

jurisprudence, violence, religious violence, terror, Islamic world.

1. Professor, Shahid Bahashti University, Tehran, Iran. (m_mirahmadi@sbu.ac.ir).

جایگاه ترور و خشونت در فقه

منصور میراحمدی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۸

چکیده

مقاله حاضر با توجه به گسترش ترور و تروریسم، به عنوان یکی از مهم‌ترین مصادیق خشونت در برخی کشورهای اسلامی در سال‌های اخیر، ضمن بررسی مفهومی خشونت و خشونت مذهبی تلاش می‌کند استدلال‌های فقهی ارائه‌شده درباره ترور را بررسی کند. مدعای اصلی مقاله این است که اگرچه برخی جریان‌ها و گروه‌های افراطی تلاش می‌کنند با ارائه برخی استدلال‌های فقهی به توجیه ترور بپردازند، چنین دیدگاهی فاقد پیشینه فقهی بوده، استدلال‌های مذکور نیز از اثبات شرعی بودن ترور ناتوان می‌نمایند. اثبات این مدعا به وضوح نشان می‌دهد بر خلاف برخی دیدگاه‌های شرق‌شناسان، نمی‌توان با تکیه بر چنین دیدگاه‌هایی خشن بودن ذاتی دین اسلام را پذیرفت. در برابر آنچه منطقی می‌نماید، برداشت‌های نادرستی از آموزه‌های دینی است که دستمایه برخی گروه‌های افراطی گردیده، در شرایط و زمینه‌های خاصی تولید خشونت نموده است.

کلیدواژه‌ها

فقه، خشونت مذهبی، ترور، فتک، غیله، جهان اسلام.

m_mirahmadi@sbu.ac.ir

۱. استاد دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

* میراحمدی، منصور. (۱۳۹۹). جایگاه ترور و خشونت در فقه. فصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، (۱)

Doi: 10.22081/ijp.2020.69253

صص ۳۴-۶۰

گسترش ترور و تروریسم به عنوان یکی از مهم‌ترین مصادیق خشونت در برخی کشورهای اسلامی، آن را به یکی از مهم‌ترین مسائل فراروی جهان اسلام تبدیل کرده است. جهان اسلام در شرایط کنونی با پدیده‌ای بسیار خشن و تنفرآمیز روبه‌رو گردیده است. آنچه در کنار چهره خشونت‌آمیز این پدیده برای جهان اسلام اسفبارتر می‌نماید، تولید ادبیات خاصی است که با اصطلاحات کلامی و فقهی سعی در موجه‌نشان‌دادن آن دارد. تولید و انتشار این گونه ادبیات از سویی دستمایه مناسبی برای گروه‌های افراطی در برخی کشورهای اسلامی فراهم ساخته تا بر پایه آن رفتار و عمل خشونت‌آمیز خود را توجیه و موجبات گسترش آن را فراهم کنند و از سوی دیگر چهره‌ای خشن از اسلام ارائه نمایند تا بر پایه آن برخی شرق‌شناسان در صدد برآیند فرضیه دیرینه خود مبنی بر خشن‌بودن دین اسلام را بار دیگر اثبات کنند.

مقاله حاضر با بررسی مفهومی خشونت و خشونت مذهبی تلاش می‌کند یکی از مهم‌ترین مصادیق آن یعنی ترور را از منظر فقهی بررسی کند.

برای رسیدن به چنین هدفی ابتدا تلاش می‌شود مفهوم خشونت و سپس خشونت مذهبی بررسی و آن‌گاه با مطالعه برخی متون و ادبیات فقهی به واکاوی مفهوم ترور به عنوان یکی از مصادیق مهم خشونت مذهبی پرداخته شود و در گام بعدی با تکیه بر این ادبیات، به پیشینه بحث فقهی درباره ترور توجه شده، دیدگاه فقهای گذشته درباره آن بررسی گردد. این بررسی جایگاه دیدگاه فقهی برخی گروه‌های افراطی چون داعش را در میان دیدگاه فقهی گذشته نشان داده، استدلال‌های آنان را در تجویز ترور آشکار می‌سازد. در پایان با اشاره به برخی استدلال‌های فقهی، نادرستی دیدگاه طرفداران فقه خشونت و تجویز ترور مورد نقد قرار می‌گیرد.

۱. مفاهیم پژوهش

۱-۱. خشونت و خشونت مذهبی

واژه خشونت معادل واژه انگلیسی «Violence» و عربی «عنف» در زبان فارسی به مفهوم

درشتی و زبری (دهخدا، ۱۳۷۷، واژه خشونت)، درشتی، ناهمواری، تندخویی و بی‌رحمی (معین، ۱۳۵۰، واژه خشونت)، درشتی کردن، درشت‌خویی، تندخویی، زبری، زمختی، ناهمواری و درشتی (عمید، ۱۳۷۱، واژه خشونت) آمده است.

خشونت نه به عنوان یک رویداد (Event) بلکه یک امر واقعی (Fact) واقعیتی بسیار مهم در حوزه روابط اجتماعی انسان‌ها به شمار می‌آید. خشونت به عنوان یک رویداد، آن‌گاه تحقق می‌یابد که رفتاری خشن و همراه با تندخویی و بی‌رحمی صورت می‌گیرد؛ اما آن‌گاه که چنین رفتاری تکرار شود یا با وجود ندرت، از اهمیت بسیار زیادی به لحاظ نوع رفتار و میزان خشونت آن، برخوردار باشد، خشونت تبدیل به یک امر واقعی می‌گردد. خشونت به عنوان یک امر واقعی غیرقابل نادیده گرفتن است و مورد توجه قرار می‌گیرد. خشونت از این زاویه به رفتار و وضعیتی اطلاق می‌شود که ترس و وحشت فوق‌العاده‌ای را با هدف تأثیرگذاری بر رفتار دیگران به همراه داشته باشد.

برخی نویسندگان، خشونت را هر رفتار دشمنانه‌ای دانسته‌اند که بر خود یا بر دیگری واقع می‌شود، چه این رفتار از سنخ گفتار باشد یا کردار، از یک نفر صادر شود یا از یک گروه و... (مختار الخادمی، ۲۰۱۰م، ص ۱۶). مفهوم خشونت نیز در لغت عربی (عنف) به معنای به‌کارگیری قدرت و عدم مدارا (رفق) است. هرچند در اصطلاح از این مفهوم تعریف واحدی وجود ندارد، مطابق تعریف سازمان جهانی بهداشت، خشونت به کار بست نیروی مادی یا سلطه معنوی از جانب شخصی علیه خود یا شخص، گروه یا اجتماعی همراه با تهدید یا اعمال آن که نتیجه به‌کارگیری این نیرو اصابت ضرر مادی، جانی یا تأثیر سلبی بر رشد و پیشرفت فرد داشته یا محروم کردن او از نیازهای زندگی طبیعی را در پی داشته باشد، تعریف شده است (الفیلی، ۲۰۱۳م، ص ۱۲). خشونت با چنین مفهومی در عرصه‌های گوناگونی از جمله دین نوعی افراط‌گری را به همراه دارد. به همین دلیل از نگاه برخی نویسندگان، افراط‌گری عبارت از افکار دینی خشنی است که به موجب آن تدین فرد منجر به ضرر زدن به دیگران برای تحقق افکار خود می‌شود (المشوح، ۲۰۱۱م، ص ۵۲).

بر اساس این تعاریف، اطلاق خشونت بر یک رفتار در صورتی است که از وصف دشمنی برخوردار باشد. این رفتار توأم با دشمنی، چه با گفتار باشد و چه با کردار، نوعی تجاوز به حقوق خود یا دیگران را در پی دارد و از این رو رفتاری خشن به شمار می‌آید. به همین دلیل آن‌گاه که خشونت در عرصه اجتماع مورد استفاده قرار می‌گیرد، به زیرپا گذاشتن و مورد حمله قرار دادن قواعد و مقررات مورد قبول جامعه تعریف می‌گردد (پرفیت، ۱۳۷۸، ص ۲۸). طبق این تعریف خشونت آن‌گاه در جامعه‌ای شکل می‌گیرد که رفتارهایی بر خلاف قواعد و مقررات مورد قبول جامعه صورت می‌گیرد. چنین رفتاری بی‌تردید آسیب‌های متعدد جسمی و روانی بر دیگران وارد می‌سازد و در بسیاری موارد نوعی وضعیت و حالت وحشت‌انگیز و ترس‌آوری را نیز بر جامعه حاکم می‌گرداند.

با توجه به این تعاریف می‌توان از ایده «خشونت به مثابه رفتار یا وضعیت ترس یا وحشت‌آفرین» سخن گفت. در رفتار خشونت‌آمیز تهدید به کار گرفته شده، ترس یا وحشت فوق‌العاده‌ای را ایجاد می‌کند. با وجود این فهم دقیق‌تر ماهیت خشونت، مستلزم تحلیل مفهومی آن است.

در خشونت به مثابه رفتار یا وضعیت ترس یا وحشت‌آفرین، سه مؤلفه یا عنصر اساسی مفهومی وجود دارد:

۱-۱-۱. عامل خشونت

در هر رفتار یا وضعیت خشونت‌آمیزی به وجود آورنده این رفتار یا وضعیت، «عامل خشونت» تلقی می‌گردد. عامل خشونت کسی است که رفتار تهدیدآمیزی را نسبت به دیگران انجام می‌دهد یا وضعیتی وحشت‌آفرین به وجود می‌آورد؛ اگرچه مصادیق متعددی را می‌توان در رفتارها و وضعیت‌های خشونت، مشاهده کرد.

۲-۱-۱. متعلق خشونت

دومین مؤلفه مفهومی خشونت، «متعلق خشونت» است که در واقع قربانی رفتار یا

وضعیت خشونت آمیز به شمار می آید. بی تردید هر رفتار خشونت آمیزی به فرد یا افرادی تعلق می گیرد و هر وضعیت خشونت آمیزی نیز فرد یا افرادی را قربانی چنین وضعیتی قرار می دهد. به دیگر سخن در چنین رفتار و وضعیتی متعلق خشونت به طور مستقیم یا غیرمستقیم از تهدید به کار گرفته و وحشت ایجاد شده متأثر می شود و در این صورت است که عنصر دوم مفهوم خشونت قابل مشاهده است.

۱-۱-۳. هدف خشونت

هر رفتار یا وضعیت خشونت آمیزی ناظر به هدف خاصی است که سومین مؤلفه مفهومی خشونت را شکل می دهد. عامل خشونت نسبت به متعلق خشونت با هدف خاصی رفتار وحشت آفرینی را انجام داده یا وی را در وضعیتی خشونت آمیز قرار می دهد. به دیگر سخن اگرچه ممکن است در تعریف خشونت، به هدف آن اشاره نشود و به ذکر مؤلفه اول و دوم در تعریف اکتفا شود، با دقت در پدیده خشونت می توان مؤلفه سوم را نیز تشخیص داد. در این صورت در می یابیم عامل خشونت برای دستیابی به هدفی حاضر، به تولید رفتار یا وضعیت خشونت آمیز می پردازد. بی تردید اهداف متعددی را می توان در رفتار یا وضعیت خشونت آمیز مشاهده کرد که مهم ترین آنها را در چهار مورد اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و مذهبی می توان خلاصه کرد.

یکی از مهم ترین اهدافی که عامل خشونت نسبت به متعلق خشونت دنبال می کند، دستیابی به منافع و تحقق انگیزه های اقتصادی است که خشونت به مثابه امر اقتصادی را شکل می دهد. این امر ریشه در پیوند خشونت و اقتصاد دارد که رابطه ای دیرینه است. از زمانی که انسان توانست علاوه بر نیازهای اولیه خود بخشی از محصول خویش را نیز ذخیره و انباشت کند، مفهوم ثروت پدید آمد. از همین مقطع بود که همزمان با پدید آمدن نخستین تمدن ها، گروهی از اعضای این جوامع توانستند خود را از حوزه تولید ثروت کنار کشیده، وظیفه خود را حمایت و دفاع مسلحانه از جامعه اعلام کنند و به نوعی استفاده از خشونت را به انحصار درآوردند (فکوهی، ۱۳۷۸، ص ۸۶). بدین ترتیب در کنار انحصار ثروت، دست به خشونت برده، با ضربه زدن به منافع دیگران به کسب

ثروت می‌پرداختند. گروهی نیز در مبارزه با چنین فرایندی، دست به خشونت برده، ضربه‌زدن به منافع ثروتمندان و در نتیجه کسب ثروت برای خود را دنبال کرده‌اند. در چنین خشونت‌هایی هدف اساسی جنبه اقتصادی دارد. به دیگر سخن هدف نهایی به دست آوردن ثروت و حفظ و افزایش دادن آن است (فکوهی، ۱۳۷۸، ص ۸۷).

برخی اوقات قرار گرفتن فرد یا افراد یا حتی دولت‌هایی در موقعیت اجتماعی فروتر موجب بروز رفتارهای خشونت‌آمیز به منظور دستیابی به موقعیت و جایگاه اجتماعی بالاتر می‌گردد که از آن به خشونت به مثابه امر اجتماعی می‌توان تعبیر کرد. خشونت به مثابه امر اجتماعی، رفتارها و وضعیت خشونت‌آمیز در عرصه زندگی اجتماعی به دلایل مختلفی است که می‌توان از آن به «فقدان شرافت و احترام» یاد کرد. آنچه سبب این رفتارها و وضعیت می‌گردد، عوامل اجتماعی به وجود آمده و در نتیجه، مهم‌ترین انگیزه این رفتارها رسیدن به یک جایگاه اجتماعی مطلوب تلقی می‌گردد. چنان‌که برخی محققان به‌درستی اشاره کرده‌اند، «فقدان شرافت و احترام، انسان‌ها را به خشونت سوق می‌دهد» و می‌توان رابطه میان توقعات اجتماعی و میزان ارضای آنها «و برهم خوردن» تعادل و موازنه جامعه (فکوهی، ۱۳۷۸، ص ۷۶) را مهم‌ترین عوامل اجتماعی شکل‌گیری خشونت به مثابه امر اجتماعی در جوامع دانست.

رسیدن به اهداف و مقاصد سیاسی از جمله اهداف دیگر شکل‌گیری خشونت است. خشونت آن‌گاه به مثابه امر سیاسی قابل طرح است که هدفی سیاسی را تعقیب نماید. اگر هدف افراد از به کارگیری خشونت در جامعه به دست آوردن یک وضعیت جدید سیاسی در جامعه باشد، خشونت از پایین به بالا شکل می‌گیرد که در رادیکال‌ترین آن در قالب مفهوم انقلاب صورت‌بندی می‌شود. از آنجا که در این مفهوم دست کم دو مؤلفه «تغییر نظام سیاسی و دگرگونی ارزش‌ها و باورهای مسلط بر جامعه» وجود دارد (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۲۵)، چنین تحولی ناگزیر همراه با خشونت خواهد بود. در واقع زمانی که در یک جامعه این ایده پذیرفته می‌شود که دگرگونی نظام اجتماعی امری ضروری است، ظهور خشونتی فراگیر برای رسیدن به این هدف نیز ضروری می‌نماید. به همین دلیل انقلاب و خشونت رابطه تنگاتنگی با هم دارند؛ به گونه‌ای که «انقلاب چیزی نیست

جز عملی ساختن طرحی خشونت‌آمیز که احتمالاً می‌تواند نظام اجتماعی را دگرگون سازد» (محمدی، ۱۳۹۳، ص ۴۱).

از سوی دیگر و از بالا به پایین نیز می‌توان رابطه خشونت و سیاست را توضیح داد. از این زاویه گاه قدرت مسلط بر جامعه برای مقابله با مخالفان خود و حفظ قدرت خود با تکیه بر انحصارگرایی اقتصادی از خشونت بهره می‌گیرد. در چنین دولت‌هایی هم حکومت به راحتی مخالفان خود را ترور می‌کند و از سویی مشکلات موجود، زمینه را برای ترور و مخالفت مردم با حکومت‌هایشان فراهم می‌کند (اسپوزیتو، ۱۳۸۲، ص ۹۷).

در نهایت وجود باورهای مذهبی در افراد، گروه‌ها و دولت‌ها نیز گاه موجبات ایجاد رفتار یا وضعیت خشونت‌آمیز را فراهم می‌سازد که از آن به خشونت به مثابه امر مذهبی می‌توان تعبیر کرد. اگرچه مذهب در یک تقسیم‌بندی کلان در سه سطح باورها، ارزش‌ها و الزامات (باید و نبایدها) مطرح می‌شود و در این سه سطح هیچ ارتباط معناداری با خشونت پیدا نمی‌کند، چگونگی اجرای الزامات مذهب می‌تواند در شرایط خاصی موجبات ظهور خشونت را فراهم سازد. در این صورت وجه شرعی یا فقهی مذهب با رفتار خشونت‌آمیز ارتباط پیدا می‌کند؛ از این روست که در این باره مذهب به فقه تحویل رفته، خشونت با برخی آرای فقهی می‌تواند پیوند برقرار سازد. بدین ترتیب خشونت به مثابه امر مذهبی، خشونت به مثابه امر فقهی می‌گردد. مقصود از این عبارت آن است که این حالت و وضعیت را با تمامی اسباب، علل و اشکال آن به آرای فقهی نسبت دهیم (مختار الخادمی، ۲۰۱۰، ص ۲۴). در مقاله حاضر به بررسی این وجه از خشونت از منظر فقهی در یکی از مهم‌ترین گونه‌های آن یعنی ترور می‌پردازیم. روشن است که شکل‌گیری چنین برداشتی از خشونت حاصل نوعی تنگ‌نظری و برداشت متصلب از آموزه‌های دینی است.

۱-۲. ترور و خشونت مذهبی

واژه ترور معادل واژه انگلیسی «Assassination» و عربی «اهراق» و «ارهاب» در لغت فارسی نیز به مفهوم «قتل سیاسی به وسیله اسلحه» (دهخدا، ۱۳۷۷، واژه ترور) و «هراس افکندن،

ایجاد وحشت کردن، کشتن ناگهانی یک فرد بدون آنکه فرد مورد نظر فرصتی برای دفاع یا مقابله داشته باشد» (معین، ۱۳۵۰، واژه ترور) و «اقدام از پیش طراحی شده برای کشتن مخالفان یا ایجاد رعب و وحشت در میان مردم» (عمید، ۱۳۷۱، واژه ترور) و «صدمه زدن و آسیب رساندن به حقوق عمومی و آزادی‌های فردی - جمعی، امنیت مدنی، آسایش شهروندان، حق مقدس حیات، جان و مال و ناموس مردم و اموال عمومی» (قره‌داغی، صبحی منصور و علی، ۱۳۹۳، ص ۵۵) معنا شده است. دقت در معانی مذکور نشان‌دهنده چند نکته اساسی در مفهوم ترور است. ترور در مرحله نخست قتل، آدم‌کشی یا اقدام به آن است. در مرحله دوم به کشتن ناگهانی به گونه‌ای که مقتول یا هدف ترور فرصت دفاع ندارد، اطلاق می‌شود. در مرحله سوم این قتل و آدم‌کشی همراه با ایجاد رعب و وحشت صورت می‌گیرد. از این رو در صورتی یک قتل یا اقدام به آن، ترور نامیده می‌شود که به صورت ناگهانی و همراه با رعب و وحشت صورت گیرد.

دقت در مفهوم اصطلاحی «ترور» تناسب این مفهوم را با مفهوم لغوی ترور نشان می‌دهد. ترور اصطلاحاً به حالت وحشت فوق‌العاده‌ای اطلاق می‌شود که ناشی از دست‌زدن به خشونت و قتل و خونریزی از سوی یک گروه، حزب یا دولت به منظور نیل به هدف‌های سیاسی، کسب یا حفظ قدرت است (آقابخشی، افشاری‌راد، ۱۳۷۹، ص ۵۸۳). این اصطلاح از خصلت سیاسی برخوردار است؛ اما از آنجا که هم توسط گروه‌ها و هم حکومت‌ها ممکن است شکل گیرد، در هر دو زمینه کاربرد دارد. از این نظر ترور در سیاست به «کارهای خشونت‌آمیز و غیرقانونی حکومت‌ها برای سرکوبی مخالفان خود و ترساندن آنها» اطلاق می‌گردد؛ همچنان که «کردار گروه‌های مبارز که برای رسیدن به هدف سیاسی خود دست به کارهای خشونت‌آمیز و هراس‌انگیز می‌زنند» نیز ترور دانسته می‌شود (آشوری، ۱۳۶۶، ص ۹۸). در برخی دیگر از این تعاریف مربوط به ترور به مثابه یک اقدام جنگی نامشروع، بر «عنصر نیرنگ‌آمیز» در آن تأکید شده است. از این نظر «کشتن یا زخمی کردن یکی از افراد دشمن با توسل به نیرنگ» ترور نامیده شده است (راجرز؛ مالرب، ۱۳۸۶، ص ۹۱).

بر این اساس می‌توان به این جمع‌بندی اشاره کرد که ترور به عنوان یک رفتار

خشونت‌آمیز، همچون مفهوم خشونت از سه مؤلفه اساسی تشکیل می‌شود: عامل، متعلق و هدف. عامل ترور فرد یا گروه یا دولتی است که مرتکب قتل و آدم‌کشی به شیوه وحشتناک و همراه با رعب و به صورت ناگهانی می‌شود. متعلق ترور فرد یا گروه یا دولتی است که قربانی قتل و آدم‌کشی است و در نهایت هدف ترور می‌تواند انگیزه‌های اجتماعی، اقتصادی، مذهبی یا سیاسی و... باشد. اگرچه فرد یا دولت می‌تواند عامل و متعلق ترور باشد، در مقاله حاضر به تناسب موضوع، دولت به عنوان عامل و متعلق در نظر گرفته نمی‌شود. از سوی دیگر با توجه به هدف مقاله، ترور مورد بحث، ناگزیر مذهبی و عقیدتی است، هرچند این هدف بی‌تردید می‌تواند تأمین‌کننده اهداف دیگر به‌ویژه اهداف سیاسی و امنیتی باشد. این رفتار نیز بی‌تردید می‌تواند موضوع تأملات فقهی سیاسی قرار گیرد. این رفتار هم پیامد و اهداف سیاسی دارد و هم برخی اوقات با انگیزه‌های مذهبی و با توجیهاات و ادله فقهی همراه می‌گردد.

در تحولات سال‌های اخیر، جهان اسلام شاهد ظهور گروه‌های افراطی و رادیکالی است که رفتارهای خشونت‌آمیز و به‌طور خاص ترور افراد، گروه‌ها و دولت‌های مستقر در کشورهای اسلامی داشته و وضعیتی خشن را در زندگی سیاسی اجتماعی این کشورها به وجود آورده‌اند. مطالعه رفتارهای خشونت‌آمیز و ترورهای صورت‌گرفته از سوی گروه‌های افراطی و رادیکال در سال‌های اخیر نشان‌دهنده این وضعیت ناگوار است که بیشتر آنها حکایت از نوعی خشونت در عرصه افکار و رفتارهای مذهبی دارد.

۱-۲-۱. واژگان مترادف ترور

قبل از بررسی فقهی رفتار تروریستی آنان، نگاهی به واژگان مترادف ترور در ادبیات و آثار فقهی لازم به نظر می‌رسد. یکی از مهم‌ترین واژگان عربی در این باره «فتک» است. فتک از نظر لغت نویسان به مفهوم نوعی حمله غافلگیرانه است. به گفته جوهری «فتک آن است که شخص دیگری را در حال غفلت به چنگ آورده، به قتل برساند» (جوهری، ۱۴۰۴ق، ماده «فتک») یا «ناگهانی بر فردی فائق آید و او را بکشد یا مجروح سازد» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۱۷۷). بر این اساس فتک نوعی روش قتل و جراحت به شمار

می‌آید؛ روشی که در آن غافلگیری شرط اساسی است. افزون بر غافلگیری برخی، از قید «امان» در تعریف فتک استفاده کرده‌اند. بر اساس این تعریف فتک «کشتن حيله گرانه کسی است که از طرف قاتل در امان به سر می‌برد» (گرچی، ۱۳۸۶، به نقل از: سیل الهدی الرشاد، ج ۴، ص ۳۳۲). بنابراین می‌توان فتک را نوعی روش قتل دانست که در آن فرد یا افرادی که در وضعیت امان قرار دارند، به گونه‌ای غافلگیرانه کشته می‌شوند. با چنین مفهومی فتک می‌تواند یکی از واژگان مترادف «ترور» دانسته شود. فتک نوعی رفتار خشونت‌آمیز است که با غافلگیری اقدام به کشتن فرد یا افرادی می‌شود؛ به گونه‌ای که فرد یا افراد مقتول به دلیل در امان دانستن خود، فرصت دفاع از خود را پیدا نکرده‌اند؛ از این رو همچون ترور، در فتک نیز «ناگهانی بودن» و «ایجاد رعب و وحشت» وجود دارد.

«غیله» از دیگر واژگان مترادف با ترور دانسته شده است. غیله در نهایت این گونه تعریف شده است: «غیله آن است که شخص را فریب دهد و در محل مخفی بکشد» (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۰۹). غیله بر این اساس رفتاری خشن است که با هدف کشتن فرد یا افرادی به صورت پنهانی و با فریب رخ می‌دهد؛ بنابراین غیله نیز همچون فتک رفتاری خشن محسوب می‌گردد؛ رفتاری که منجر به قتل می‌گردد و نوعی شیوه قتل تلقی می‌گردد. اما تفاوتی که میان این دو وجود دارد، این است که «فتک استفاده کردن از غفلت مقتول و کشتن او به صورت آشکار است و غیله کمین کردن در مکانی و کشتن مقتول به صورت پنهانی است» (زمخشری، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۰۹) و به گفته ابن منظور «غیله آن است که فردی را فریب داده و او را به مکانی که مخفی شده، هدایت می‌کند و او را به قتل می‌رساند» (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۱۷۷)؛ از این رو هر چند در فتک و غیله، حمله غافلگیرانه وجود دارد، در فتک نوعی تأمین به فرد مورد فتک وجود دارد، ولی اغتیال از این نظر اعم است و در اغتیال بردن فرد مورد اغتیال به محل مخفی ملاحظه شده است؛ ولی فتک از این نظر اعم است (هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲). در واقع در این دو شیوه قتل، غافلگیری قابل مشاهده است، هر چند در غیله در محل مخفی این قتل صورت می‌گیرد و ممکن است مقتول، قاتل را مشاهده نکند؛ اما در فتک، قتل به شکل آشکار صورت می‌گیرد و قاتل هم مشاهده می‌شود. به رغم این تفاوت، کشتن به شیوه غافلگیری و ناگهانی

و در نتیجه همراه با وحشت و رعب در هر دو روش فتک و غیله وجود دارد و بر این اساس می‌توان هر دو را از مصادیق ترور دانست. افزون بر این دو واژه، امروزه در ادبیات جدید عربی از واژه «ارهاب» به عنوان معادل ترور استفاده می‌شود. ارهاب از ریشه «رهب» گرفته شده به معنای خوف و فرع (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۰) یا «ترس‌انگیزی، تهدید، ترور و خرابکاری» (آذرنوش، ۱۳۹۱، ص ۳۹۳) معنا شده است.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان مفاهیم فتک، غیله و ارهاب را از جمله مفاهیم مترادف با مفهوم ترور دانست که در تمامی آنها شاخص‌هایی چون غافلگیری، ناگهانی‌بودن، وحشت و هراس‌افکنی را مشاهده کرد.

۲. فقها و مسئله ترور

مطالعه آثار فقهی به‌وضوح حکایت از مخالفت بیشتر فقهای شیعه و اهل سنت با ترور دارد. اکثر فقها ترور را حرام دانسته، بر این باورند هیچ یک از منابع و ادله فقهی ترور را تجویز نمی‌کند. اگرچه در آثار فقهی گذشته اصطلاح ترور به کار نرفته، می‌توان با توجه به شاخص‌های مفهومی ترور و مفاهیم معادل آن در ادبیات فقهی که بیان گردید، دیدگاه فقها را درباره ترور توضیح داد؛ برای نمونه از میان فقهای گذشته شیعی می‌توان به دیدگاه شیخ طوسی و محقق حلی ذیل مفهوم محارب اشاره کرد. شیخ طوسی در تعریف محارب با استفاده از عموم روایات می‌نویسد: «کسی که سلاح برکشد و مردم را چه در شهر یا در بیابان و به هر شیوه‌ای بترساند، محارب محسوب می‌شود» (شیخ طوسی، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۴۹). در این تعاریف استفاده از سلاح و در نتیجه ایجاد رعب و وحشت در میان مردم مورد تأکید قرار گرفته است که در تعریف ترور نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. این نکته در تعریف محقق حلی با وضوح بیشتری مورد تأکید قرار گرفته است: «محارب کسی است که برای ترساندن مردم سلاح بکشد، چه در خشکی، چه در دریا، چه شب، چه روز، چه در شهر و چه در بیرون شهر» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۵۰). صاحب ریاض نیز در تعریف آن می‌نویسد:

محارب هر کسی است که سلاح مانند شمشیر و غیره را آشکار کند، در بیابان یا

در دریا، در شهر یا غیر شهر، شب یا روز برای ترساندن مسلمانان و اگرچه محارب به دلیل ضعیف بودن اهلیت ترساندن نداشته باشد و نیز اگرچه از اهل فتنه نباشد و بنا بر اقوی اگرچه مرد نباشد و این فتوا را عموم علمای متأخر شیعه پذیرفتند و صاحب کنز العرفان آن را به فقها نسبت داده و ادعای اجماع بر آن نموده است (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۱۴۹).

آنچه از تعاریف مذکور که به عنوان نمونه اشاره شد، می توان به دست آورد، این است که از نظر اکثر فقهای شیعه، محارب به معنای عام، شامل کسی است سلاح بر می کشد؛ به گونه ای که منجر به ترسانیدن مردم می شود. این نکته به وضوح در تعریف ترور نیز به چشم می خورد. ترور به مثابه یک عمل خشونت آمیز و مجرمانه قابل تلقی به عنوان محاربه است. شخصی که اقدام به ترور می کند، از سلاح استفاده کرده، عملی انجام می دهد که در آن ترساندن مردم قطعاً صورت می گیرد و در نتیجه می توان حکم حرمت محاربه را بر ترور قابل تطبیق دانست.

افزون بر واژه «محاربه»، در آثار فقها از واژه «فتک» نیز سخن به میان آمده است که می توان در تبیین دیدگاه فقهای شیعه درباره ترور از آنها استفاده کرد؛ برای نمونه فیض کاشانی در تعریف فتک می نویسد: «فتک این است که فردی بر فرد دیگری در حالت غفلت حمله ور شده و او را به قتل می رساند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۶، ص ۸۰۹). در ادبیات فقهای شیعه با چنین نگاهی به فتک، به حرمت فتک حکم گردیده و از این تعبیر بارها استفاده شده است که «انّ الاسلام قید الفتک: اسلام فتک را به زنجیر کشیده است» (مقدس اردبیلی، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۱۵۱).

از دیدگاه فقهای شیعه اغتیال نیز جایز نیست؛ برای نمونه صاحب جواهر این حکم را حتی درباره کافر ذمی یا حربی دارای امان در دارالاسلام صادر می کند. وی در مورد کافر ذمی «داخل شدن وی در دارالاسلام را با امان گرفتن، مانع از اغتیال» دانسته است؛ همان طور که از نظر وی «در مورد هر کافر حربی نیز که با امان داخل دارالاسلام شده است» این حکم صدق می کند (نجفی، ۱۳۸۶، ج ۲۱، ص ۲۷۷). پرپیدا است چنانچه اغتیال در مورد کافر ذمی و حربی دارای امان، حرام باشد،

به اولویت در مورد کشتن غافلگیرانه مسلمانان حرام خواهد بود.

از ادبیات فقهای معاصر شیعه نیز می‌توان چنین حکمی را درباره اغتیال مشاهده کرد؛ برای نمونه از نظر آیت‌الله منتظری «فتک و اغتیال افراد مهدورالدم که در حال جنگ با اسلام و مسلمانان یا تدارک و حمایت از آن نباشند، از نظر دینی امری قبیح و مورد نهی است و در این جهت فرقی نمی‌کند که این افراد در محدوده کشور اسلامی باشند یا در خارج آن و این تصور که چنانچه آنان در خارج کشور اسلامی باشند، کشتن آنها به شکل فتک جایز است، زیرا به امنیت داخلی ضرری نمی‌زند مردود است» (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳).

افزون بر فتک و اغتیال، در ادبیات برخی فقهای معاصر، مفهوم ترور نیز مستقیماً مورد توجه قرار گرفته است؛ برای نمونه آیت‌الله بهجت در پاسخ به پرسش «آیا کشتن افراد به صورت ترور جایز است؟ پاسخ منفی می‌دهد» (بهجت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۴۷). بنا بر آنچه گذشت، می‌توان به این جمع‌بندی اشاره کرد که ترور از دیدگاه فقهای شیعه جایز نیست. چه در قالب مفهوم فتک و چه اغتیال، حکم حرمت بر آن قابل تطبیق است.

در شرح کتاب الموطأ یک مسئله به بیان حکم قتل به شیوه غیله پرداخته و می‌نویسد: «اگر قتل به شیوه غیله بوده است نمی‌توان قاتل را عفو کرد؛ چراکه حکمش لازم است و حدش ثابت و جایز نیست عفو قاتل مانند کسی که محارب او را به قتل رسانده است» (الباجی، ۱۳۳۲ق، ج ۴، ص ۲۰۵).

در شرح ریاض الصالحین از مالک و ابن تیمیه نقل می‌کند که قتل مرتکب غیله واجب است و مستوجب قصاص است؛ یعنی کسی که شخصی را فریب دهد و بکشد، کشته می‌شود، حتی اگر اولیای مقتول قاتل را ببخشند؛ زیرا غیله شر و فساد است و نمی‌توان از آن گذشت؛ مثلاً فردی به هنگام خواب مورد حمله قرار می‌گردد و کشته می‌شود، در این صورت قاتل کشته می‌شود در هر حال؛ حتی اگر اولیای مقتول بگویند ما او را بخشیدیم. این رأی مالک و ابن تیمیه است و این قول صحیح است (النووی، ۱۹۷۰م، ج ۱، ص ۲۵۷).

در منابع فقهی و روایی اهل سنت نیز تعبیر فتک به کار رفته و حکم به عدم جواز آن

صادر شده است؛ برای نمونه احمد بن حنبل نقل می‌کند که مردی نزد زبیر بن عوام آمد و گفت: آیا اجازه می‌دهی علی را بکشم؟ زبیر گفت: نه، چگونه او را می‌کشی در حالی که همراه او ننگهبانانی هستند؟ آن مرد گفت: به او نزدیک می‌شوم و او را به شیوه فتک به قتل می‌رسانم. زبیر گفت: نه، رسول خدا ﷺ فرمود: ایمان فتک را ممنوع ساخته است، مؤمن فتک انجام نمی‌دهد (ابن حنبل، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۶).

با وجود دیدگاه‌های فقهی شیعی و اهل سنت درباره عدم جواز ترور و نامشروع دانستن آن، در سال‌های اخیر شاهد برخی دیدگاه‌های فقهی در جهان اسلام درباره جواز آن هستیم؛ دیدگاه‌هایی که امروز به «فقه تکفیری» قابل نام‌گذاری است. در این دیدگاه‌ها ترور به مثابه عمل مشروع در نظر گرفته شده و از آن دفاع فقهی صورت می‌گیرد. در ادامه به توضیح برخی از این دیدگاه‌ها می‌پردازیم؛ برای نمونه ابو عبدالله المهاجر در کتاب مسائل من فقه الجهاد نمونه بارزی از چنین دیدگاهی را نشان می‌دهد. وی تقسیم‌بندی رایج فقهی درباره «دار» به دارالاسلام و دارالکفر را به «دارالاسلام و دارالکفر و الحرب» تغییر داده، مناط حکم را «نوع احکام جاری در سرزمین» می‌داند و از این رو «زمانی که این احکام، احکام اسلام باشد، دارالاسلام خواهد بود و اگرچه اغلب ساکنان آن کفار باشند و هرگاه این احکام کفر باشد - تمام احکامی که غیر احکام اسلام هستند - پس دارالکفر و الحرب خواهد بود و اگرچه اغلب ساکنان آن مسلمانان باشند» (المهاجر، ۱۴۳۵ق، ص ۱۸). معیار قراردادن جریان احکام در یک سرزمین و مترادف دانستن دارالکفر یا دارالحرب، زمینه فقهی مناسبی در اختیار ابو عبدالله المهاجر قرار داده تا بر اساس آن مفهوم «حربی» را به عنوان پسوند کافر این‌گونه توضیح دهد که مراد از صفت حربی که در متون فقهای گذشته وارد شده است، این نیست که کافر در حال جنگ با مسلمانان باشد، بلکه مراد از آن این است که هیچ کافری در میان مسلمانان امان ندارد،... پس در گفتار آنان حربی قید نیست، بلکه حکم است؛ یعنی هیچ کافری در میان مسلمانان امان ندارد؛ پس بالذات حربی است، چه در حال محاربه باشد و چه نباشد (المهاجر، ۱۴۳۵ق، ص ۴۳). در این تحلیل و برداشت از مفهوم حربی، مراد از وصف «حربی» آنچه در متون فقهای پیشین آمده، به این معنا

نیست که کافر در حالت جنگ با اهل اسلام باشد، بلکه مراد این است هر کافری که از ناحیه اهل اسلام امان ندارد، کافر حربی تلقی می‌شود و واژه حربی در کلام آنها قید نیست بلکه حکم است؛ یعنی هر کافری از ناحیه اهل اسلام در امان نیست؛ پس او بالذات حربی است، چه در حالت جنگ باشد یا نباشد. این توسعه مفهومی محدوده دارالحرب را توسعه جغرافیایی نیز خواهد داد و زمینه برای خشونت‌گرایی جریان‌های افراطی را با تصرف در این مفهوم فراهم خواهد نمود.

ابوبصیر طرطوسی یکی دیگر از نظریه‌پردازان جریان افراطی معاصر اعتقاد دارد: کفر به هر شکلش ممکن نیست ارکانش به لوزه درآید و از مکانش برداشته شود، مگر به قتل و ممکن نیست برای دولتی ارکان آن را ریشه کن نماید و وجودش را اثبات نماید، مگر بعد از خون‌ریزی و مثله کردن آن (محمود ابوعمر، ۱۹۹۹م، ص ۸۷). نتیجه چنین فهمی طبعاً توسعه خشونت و قتل و مشروعیت‌بخشیدن به ترور از نظر این جریان خواهد شد.

ابوعبدالله مهاجر هر کافری را کافر حربی یا محارب می‌داند و با چنین دیدگاهی، جنگ با کافر و قتل وی به‌طور مطلق جایز دانسته می‌شود. نکته مهم از منظر موضوع مورد بررسی (ترور) این است که وی کافر را که مطلقاً حربی می‌داند. در تقسیم‌بندی دیگر به دو قسم کافر اصلی و مرتد تقسیم می‌کند (المهاجر، ۱۴۳۵ق، ص ۶۲) و با چنین تقسیم‌بندی زمینه تعمیم احکام کافر محارب را از کافر اصلی به کافر مرتد فراهم می‌سازد. بر این اساس طبق این نگرش، چنانچه مسلمانی از دین اسلام برگردد یا به اسلام آن گونه که این نگرش باور دارد، عمل نکنند، مرتد دانسته شده و مرتد نیز کافر تلقی می‌گردد و در نتیجه همچنان که قتل کافر اصلی جایز است، قتل کافر مرتد نیز جایز دانسته می‌شود. افزون بر اینکه در دیدگاه مهاجر کفر کافران مرتد شدیدتر از کفر کافران اصلی بر اساس اجماع است (المهاجر، ۱۴۳۵ق، ص ۳۶۲). از نظر طرطوسی «کفار اصلی مانند نصاری و یهود و مجوس و مرتد (کسی که از اسلام به غیر اسلام گرایش یافته) مانند بعضی‌ها، سکولارها، کمونیست‌ها و شبیه اینها یا کسی که عملی که ناقض توحید است، انجام دهد». ایشان اعتقاد دارد اهل ذمه زمانی معنا دارد که دارالاسلام وجود داشته باشد؛ اما زمانی که دارالاسلام وجود ندارد، ذمه‌ای هم وجود ندارد؛ لذا

همه اینها کافر حربی محسوب می‌شوند (محمود ابوعمر، ۱۹۹۹م، ص ۷۳).

در این رویکرد همه سرزمین‌های اسلامی که قبلاً دارالاسلام تلقی می‌شده است، امروزه به دارالکفر تبدیل شده است؛ لذا به باور ابوبصیر سرزمین‌هایی که مسلمانان در آنها زندگی می‌کنند و قبلاً دارالاسلام و امان بودند، به دار کفر و رده تبدیل شده‌اند؛ زیرا مرتدان بر آنها حکومت می‌کنند (محمود ابوعمر، ۱۹۹۹م، ص ۷۳). در واقع این اندیشه به دلیل اعتقاد این افراد به جاهلیت دوره معاصر و غیرمشروع بودن حکام در جهان اسلام است. در این نگاه چون حکام کشورهای اسلامی بر اساس احکام الهی حکم نمی‌کنند، این سرزمین‌ها نیز دارالاسلام نیست چنان‌که گذشت، ترور در ادبیات فقهی با تعابیر مختلفی مورد توجه قرار گرفته است که در کتاب مسائل من فقه الجهاد با دو تعبیر «غیله» و «فتک» مورد بررسی قرار گرفته است. ابو عبدالله مهاجر با اشاره به تفاوت معنایی فتک و غیله می‌نویسد: هر دو از اموری است که شرع مطهر در حق محاربان خدا و رسول خدا و دینش که جلوی راه خدا را بسته‌اند، معین کرده است تا زمین را از پلیدی آنها پاک نماید و فتنه را بردارد و دین به‌طور کامل از آن خدا باشد (محمود ابوعمر، ۱۹۹۹م، ص ۶۷). بر این اساس ترور محارب که همراه با نوعی عملیات پنهانی، ناگهانی و در نتیجه رعب و وحشت است، جایز بوده، طرفداران این دیدگاه چنین اعمالی را خیانت و نیرنگ نمی‌دانند و برعکس معتقدان به خیانت و نیرنگ بودن را تکذیب‌کنندگان کتاب و سنت تلقی می‌کنند (محمود ابوعمر، ۱۹۹۹م، ص ۷۶).

شیخ عبدالله بن جبرین نیز به عنوان یکی دیگر از مفتیان جریان تکفیری به جواز قتل شیعیان اعتقاد داشته، در پاسخ به این سؤال که در شهر ما مرد رافضی هست که شغلش قصابی است، اهل سنت او را می‌آورند تا حیوانات آنها را ذبح کند، همچنین اهل سنت با این شخص رافضی و رافضی‌های دیگری که در همین شغل هستند، تعامل می‌کنند، حکم معامله با این رافضی و امثال او چیست؟ حکم ذبیحه آنها چیست، حرام است یا حلال؟ می‌گوید: ذبح کردن به وسیله رافضی و همچنین خوردن ذبیحه او حلال نیست؛ زیرا رافضی‌ها غالباً مشرک‌اند و علی بن ابی‌طالب را در سختی‌ها و مشکلات می‌خوانند، حتی در عرفات، طواف و سعی. همچنین فرزندان آن حضرت را می‌خوانند؛ همان‌طوری

که بارها از ایشان شنیده‌ایم. این شرك بزرگ و ارتداد از اسلام است که به سبب آن شایسته کشتن هستند (یزدانی، ۱۳۹۳، ص ۸۰).

۳. استدلال فقهی بر حرمت ترور

۳-۱. اصل اولیه

تردید نیست که ترور، چه به شکل علنی باشد که در متون فقهی و روایی از آن به فتک تعبیر گردیده و چه به شکل مخفیانه باشد که غیله یا اغتیل نامیده شده است، نوعی قتل است و از این رو همچون قتل، اصل عدم جواز به عنوان اصل اولیه بر آن قابل تطبیق است. به همین دلیل برخی فقیهان شیعه چنین اصلی را نسبت به افراد مهدورالدم نیز جاری دانسته‌اند. از نظر آنان در مقام ثبوت امکان دارد ولایت بر اجرای حکم مهدورالدم محدود به غیر فتک و اغتیل باشد و در مقام اثبات نه فقط دلیل عام یا مطلق برای اثبات آن در دست نیست، بلکه مقتضای اصل اولی نیز عدم چنین سلطه‌ای است (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۸۳). بر این اساس، چنانچه قتل یک انسان طبق اصل اولیه جایز نیست، قتل وی به شیوه فتک و غیله نیز به طریق اولی مصداق اصل اولیه عدم جواز خواهد بود؛ از این رو به نظر می‌رسد طبق اصل اولیه می‌توان بر حرمت یا عدم جواز فتک و اغتیل حکم کرد. بی تردید با وجود دیگر ادله فقهی معتبر بر حرمت یا عدم جواز، نیازی به توسل جستن به اصل اولیه مذکور نیست. با وجود این به هنگام خدشه در دلالت ادله مذکور یا تعارض آنها وجود چنین اصلی به لحاظ روشی سودمند به نظر می‌رسد.

۳-۲. آیات و روایات

جریان تکفیری معاصر در توضیح مفهوم رهب در راستای تجویز خشونت، برداشت ظاهر گرایانه‌ای از برخی آیات قرآن ارائه کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به آیه ذیل اشاره کرد: «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (انفال، ۶۰).

بررسی این مفهوم در قرآن نشان می‌دهد که واژه رهب و مشتقات آن در قرآن در دوازده مورد به کار رفته است (بقره، ۴۰؛ اعراف، ۱۱۶ و ۱۵۴؛ مائده، ۸۲؛ انفال، ۶۰؛ توبه، ۳۱ و ۳۴؛ انبیاء، ۹۰؛ قصص، ۳۲؛ حدید، ۲۷؛ نحل، ۵۱؛ حشر، ۱۳) و مهم‌ترین موردی که با تروریسم معاصر ارتباط برقرار کرده است، آیه مذکور از سوره انفال است؛ درحالی‌که ارباب در این آیه به معنای ردع و منع از قتال است که در آن در ادبیات معاصر به استراتژی بازدارندگی تعبیر می‌شود و مخاطب این آیه دولت اسلامی است نه افراد و جماعت‌های اسلامی (المحفوظ بن بیه، ۱۴۲۷ق، ص ۲۵). نویسنده کتاب الارهاب نیز پس از بررسی نظریات مختلف در ذیل این آیه اعتقاد دارد ارباب اگر علیه اهل حرب اعمال شود، نه تنها مطلوب بلکه مأمور به است؛ اما اگر علیه مسلمانان و غیرمحارب اعمال گردد، مشروع نیست (عبدالعظیم، بی‌تا، ص ۸). محمد عماره متفکر اسلام‌گرای معاصر نیز با بررسی مشرکان در قرآن به این جمع‌بندی می‌رسد که عمومیتی برای قتال با مشرکان وجود ندارد، بلکه قتال به مشرکانی تعلق می‌گیرد که عهد شکسته و طبق آیه سیزده توبه به دنبال اخراج پیامبر و مسلمین‌اند؛ لذا معیار اسلام و دولت اسلامی همزیستی (التعایش السلمی) است تا زمانی که به دنبال فتنه نباشند (عماره، ۲۰۰۵م، صص ۶۶-۶۷). علاوه بر اینکه آیات زیادی در قرآن بر اصالت صلح، وفای به عهد و... اشاره دارد که اصل اولی، عدم استفاده از خشونت است مگر در مواردی که طرف مقابل اقدام به اخراج مسلمانان یا فتنه نماید.

گذشته از اصل اولیه مذکور مهم‌ترین دلیل فقهی دلالت‌کننده بر حرمت یا عدم جواز فتک و اغتیال، روایاتی هستند که در آنها تعبیر «الایمان قید الفتک» یا «الاسلام قید الفتک» به کار رفته است.

روایت اول: قال النبی ﷺ: «الایمان قید الفتک».

این روایت که در منابع شیعه در کتاب بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۶۸) و اهل سنت در کتاب صحیح (بخاری، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۴) نقل شده است، دلالت بر محدودشدن فتک در اسلام دارد. به دیگر سخن از دیدگاه پیامبر اکرم ﷺ ایمان در وجود آدمی مهم‌ترین مانعی است که جلوی اقدام به فتک و ترور را می‌گیرد. از این جهت بر عدم جواز فتک دلالت می‌کند که در واقع ایمان تقییدی بر فتک است. اگر ترور و فتک از

نگاه پیامبر ﷺ جایز بود، از ایمان به عنوان عامل محدود کننده فتک و ترور سخن نمی گفتند؛ به عبارت دیگر کسی که فتک می کند، طبق اسلام یا ایمان عمل نکرده است (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۸۵).

روایت دوم: «ابی الصباح الكنانی قال: قلت لابی عبدالله ع ان لنا جاراً من همدان یقال له الجعد بن عبدالله و هو یجلس الینا فندکر علیاً امیر المؤمنین ع و فضله فیقع فیہ أفتأذن لی فیہ فقال لی یا ابا الصباح أفکنت فاعلاً فقلت ای و الله لئن أذنت لی فیہ لأرصدنه فاذا صار فیها اقتحمت علیہ بسیفی فحَبَطْتُهُ حَتَّى اقتله قال فقال یا اباالصباح هذا الفتک و قد نهی رسول الله عن الفتک یا اباالصباح ان الاسلام قید الفتک و لكن دعه فستکفی: ابی الصباح کنانی نقل کرده که به امام صادق ع گفته: همسایه ای دارم از قبیله همدان که جعد بن عبدالله نامیده می شود که هم نشین ما در مجالس است. ما از فضائل امیر المؤمنین علی ع سخن می گویم او به امام سب و توهین می کند آیا اجازه می دهید که او را بکشم. امام فرمود ای اباصباح آیا چنین کاری را انجام می دهی. گفتم: بله به خدا قسم اگر اجازه دهی در کمین او می نشینم و با شمشیرم بر او حمله می برم و می کشم او را. امام فرمود ای اباصباح این فتک است و پیامبر ع از آن نهی کرده است. ای اباصباح اسلام فتک را محدود کرده و او را رها کن» (کلینی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۷۵).

به گفته محمد محمود عبدالله «بر اساس آیه شریفه *مَنْ يُعْظِمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ حَيٌّ لَهُ* عِنْدَ رَبِّهِ (حج، ۳۰) از مهم ترین محرمات، مجوز دادن قتل و آزار مؤمنان در غیر حالت عدوان و بغی است و در این زمینه روایات زیادی وجود دارد. از جمله روایتی که در صحیح بخاری و صحیح مسلم نقل شده است: قال رسول الله: من حمل علينا السلاح فليس منا یا در حدیثی که اجماع بر آن وجود دارد، فرمود: من حمل السلاح علی امتی فلیس من امتی. بنابراین آنچه امروز با انفجارها علیه مسلمانان و اهل قبله توسط برخی دیگر از مسلمانان انجام می شود، حرام و غیر مشروع است؛ چون پیامبر از قتل نمازگزاران نهی فرمود. از ابوهیره نیز نقل شده که پیامبر فرمود: «انی نهیت عن قتل المسلمین» (محمود عبدالله، ۲۰۱۲، ص ۱۱). بنابراین در مصادر روایی شیعه و اهل سنت روایات متعددی بر نهی

از ترور و خشونت‌گرایی در قالب‌هایی که جریان‌های افراطی معاصر اعمال می‌کنند، وجود دارد.

۳-۳. دلیل عقلی

ترور که از نظر عقلا رفتاری نکوهیده است، از دو جهت قابل تبیین است: نخست، قرار گرفتن ترور در دایره مصداقی قتل است. ترور آنگاه که به ازدنیارفتن فرد یا افرادی منجر می‌شود، از مصداق قتل به شمار می‌آید و قتل از نظر عقلا عملی مذموم دانسته می‌شود. قبح عقل به‌طور کلی و ترور به‌طور خاص امری روشن است؛ چراکه عملی ناقض حق حیات انسان‌هاست و هر آنچه حق اساسی انسانی را نقض کند، از نظر عقلا مذموم دانسته می‌شود.

جهت دوم ناظر به ویژگی‌های ترور است؛ در ترور به مثابه خشونت ویژگی‌هایی همچون غافلگیری، ناگهانی‌بودن، وحشت و هراس‌افکنی وجود دارد و چنین ویژگی‌هایی ترور را به یک عمل ناجوانمردانه، ناعادلانه و ناروا تبدیل می‌کند و از این رو عملی نکوهیده تلقی می‌گردد. عقلا و خردمندان ناجوانمردی علیه دیگران و انجام عمل ناعادلانه نسبت به دیگران را بی‌تردید قبیح می‌دانند و به انسان‌ها توصیه می‌کنند که همواره در رفتار خود از معیارهای عدالت انصاف خارج نگردند.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با بررسی مفهومی خشونت و خشونت مذهبی تلاش کرد یکی از مهم‌ترین مصداق آن یعنی ترور را از منظر فقهی بررسی کند. خشونت به مثابه رفتار یا وضعیت ترس یا وحشت‌آفرین از سه مؤلفه اساسی عامل، متعلق و هدف تشکیل شده است. عامل خشونت کسی است که رفتار تهدیدآمیزی را نسبت به دیگران انجام می‌دهد یا وضعیتی وحشت‌آفرین به وجود می‌آورد. متعلق خشونت در واقع قربانی رفتار یا وضعیت خشونت‌آمیز به شمار می‌آید. عامل خشونت علیه قربانی با هدف خاصی رفتار وحشت‌آفرینی انجام می‌دهد یا وی را در وضعیتی خشونت‌آمیز قرار می‌دهد. از آنجا که این هدف را دست‌کم

در چهار هدف اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و مذهبی می‌توان دسته‌بندی کرد، اقسام خشونت شکل گرفته که یکی از مهم‌ترین آنها خشونت مذهبی است که در مقاله حاضر ترور در جهان اسلام به عنوان یکی از مصادیق خشونت مذهبی مورد بررسی قرار گرفت. ترور به عنوان یک رفتار خشونت‌آمیز، همچون مفهوم خشونت از سه مؤلفه اساسی تشکیل می‌شود: عامل / متعلق / هدف. عامل ترور فرد یا گروه یا دولتی است که مرتکب قتل و آدم‌کشی به شیوه وحشتناک و همراه با رعب و به صورت ناگهانی می‌شود. متعلق ترور فرد یا گروه یا دولتی است که قربانی قتل و آدم‌کشی بوده و در نهایت هدف ترور می‌تواند انگیزه‌های اجتماعی، اقتصادی، مذهبی یا سیاسی و... باشد. در مقاله حاضر با توجه به موضوع آن به بررسی رفتارهای تروریستی برخی گروه‌های مذهبی افراطی در سال‌های اخیر از منظر فقهی پرداخته شد.

با بررسی مفاهیم معادل ترور در کتاب‌ها و ادبیات فقهی قدیم از قبیل فتک و غیله، دیدگاه فقهی غالب شیعی و اهل سنت درباره عدم جواز ترور و نامشروع دانستن آن آشکار گردید. با وجود این با توجه به طرح برخی دیدگاه‌های فقهی در جهان اسلام درباره جواز آن از سوی گروه‌های افراطی مذکور دیدگاه‌هایی که به «فقه تکفیری» قابل نام‌گذاری‌اند، مهم‌ترین استدلال‌های فقهی بر عدم جواز ترور ارائه گردید. با اشاره به اصل اولیه فقهی مبنی بر عدم جواز ترور و با توجه به روایات موجود و نیز با توجه به دلیل محکم عقلی، بطلان دیدگاه گروه‌های افراطی آشکار گردید.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۹۱). فرهنگ معاصر عربی فارسی (چاپ چهاردهم). تهران: نی.
۲. آشوری، داریوش. (۱۳۶۶). دانشنامه سیاسی. تهران: سهروردی، مروارید.
۳. آقا بخشى، على؛ افشارى راد، مینو. (۱۳۷۹). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: چاپار.
۴. ابن الاثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). النهایه فی غریب الحدیث و الاثر (ج ۳، چاپ چهارم). قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المسند (ج ۱). بیروت: دار الفکر.
۷. اسپوزیتو، جان ال. (۱۳۸۲). انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن (مترجم: محسن مدیرشانه چی). تهران: مرکز بازشناسی ایران و اسلام.
۸. الباجی، سلیمان. (۱۳۳۲ق). المنتقی فی شرح الموطأ. قاهره: مطبعة السعادة.
۹. الطرطوسی، ابوبصیر. (بی تا). دفتر الثورة و الثوار (الجزء الثاني). سایت منبر الجهاد و التوحید: www.ilmway.com/site/magdis/f.html.
۱۰. المشوح، خالد. (۲۰۱۱م). التيارات الدينية فی السعودية من السلفية الجهادية الى جهادية القاعدة و ما بينهما. بیروت: مؤسسة الانتشار العربی.
۱۱. المحفوظ بن بیه، عبدالله. (۱۴۲۷ق). الارهاب التشخص و الحلول. الرياض: مكتبة العيكان.
۱۲. المهاجر، ابو عبدالله. (۱۴۳۵ق). مسائل من فقه الجهاد، «فقه الدماء». سایت: منبر الجهاد و التوحید: www.ilmway.com/site/magdis/f.html.
۱۳. النفیلى، عبدالعزيز. (۲۰۱۳م). الانسان بين العنف و التسامح. قاهره: مكتبة الشروق الدولية.
۱۴. النووی، يحيى بن شرف. (۱۹۷۰م). شرح رياض الصالحين (ج ۱). بیروت: دار العلم للمالین.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح بخاری (کتاب جهاد، ج ۲). قاهره: وزاره الاوقاف، المجلس الاعلى للشئون الاسلاميه.
۱۶. بهجت، محمدتقی. (۱۳۸۶). استفتائات جدید (ج ۱). قم: دفتر حضرت آیت الله العظمی محمدتقی بهجت ۴.

۱۷. پرفیت، آلن. (۱۳۷۸). پاسخ‌هایی به خشونت (مترجم: مرتضی محسنی) تهران: گنج دانش.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). صحاح اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۹. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. راجرز، آنتونی؛ مالرب، پل. (۱۳۸۶). قواعد کاربردی حقوق مخاصمات مسلحانه. تهران: امیرکبیر.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۴ق). الفایق فی غریب الحدیث (ج ۳). بیروت: دار الفکر.
۲۲. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد علی بن ابی المعالی. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل (ج ۱۶، چاپ قدیم). قم: مؤسسه آل‌البتین لاحیاء التراث.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). المبسوط فی فقه الامامیه (ج ۸). تهران: المکتب المرتضویه.
۲۴. عبدالعظیم، سعید. (بی تا). الارهاب. اسکندریه: دار الایمان.
۲۵. عماره، محمد. (۲۰۰۵م). السماحه الاسلامیه حقیقه الجهاد و القتال و الارهاب. قاهره: مکتبه الشروق الدولیه.
۲۶. عمید، حسن. (۱۳۷۱). فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر.
۲۷. فکوهی، ناصر. (۱۳۷۸). خشونت سیاسی: نظریات، مباحث، اشکال و راهکارها. تهران: پیام امروز.
۲۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۶ق). الوافی (ج ۱۶). اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام العامه.
۲۹. قره‌داغی، علی؛ صبحی منصور، احمد؛ و علی، هادی. (۱۳۹۳). قرآن کریم رو در روی فقه خشونت (مترجم: کیومرث یوسفی و سید عدنان فلاحی) سندج: زانست.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۲). الکافی (ج ۷)، تهران: انتشارات اسوه.
۳۱. گرجی، یعقوب علی. (۱۳۸۶). پژوهشی فقهی حقوقی درباره ترور و دفاع مشروع. قم: زمزم هدایت.
۳۲. مالک بن انس. (۱۴۰۶ق). الموطأ. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۵۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۴. محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرایع الاسلام (ج ۴). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۵. محمدی، منوچهر. (۱۳۹۳). انقلاب اسلامی، زمینه‌ها و پیامدها. قم: نشر معارف.

۳۶. محمود ابو عمر، عمر. (۱۹۹۹م). الجهاد والاجتهاد تأملات في المنهج. الاردن: دار البيارق.
۳۷. محمود عبدالله، محمد. (۲۰۱۲م). تحريم الارهاب في صحيح السنه و الكتاب. الاردن- عمان: امواج للنشر.
۳۸. مختار الخادمي، نورالدين. (۲۰۱۰م). العنف من منظور العلوم الفقهيه. القاهرة: دارالسلام.
۳۹. معين، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ معين. تهران: زرین.
۴۰. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۳۸۷ق). مجمع الفایده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان (ج ۱۳). قم: فقه الثقلین.
۴۱. منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۷). حکومت دینی و حقوق انسان. قم: ارغوان دانش.
۴۲. نجفی، محمدحسن بن باقر. (۱۳۸۶). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام (ج ۲۱). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۳. هاشمی، سیدحسین. (۱۳۹۰). تروریسم از منظر حقوق اسلام و اسناد بین المللی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۴. یزدانی، سیدمحمد. (۱۳۹۳). فتاوی جریان های تکفیری در جواز قتل مسلمانان. قم: دار اعلام.

References

*Holy Quran

1. Abdul Azim, S. (n.d.). *al-Erhab*. Alexandria: Dar al-Iman. [In Arabic].
2. Aghabakhshi, A., & Afshari Rad, M. (1379 AP). *Culture of Political Science*. Tehran: Chapar. [In Persian].
3. Ahmad Ibn Hanbal. (1414 AH). *Musnad Ahmad* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
4. Amara, M. (2005). *al-Samaha al-Islamiyah is the truth of jihad, fighting and terror*. Cairo: State Oriental School. [In Arabic].
5. Amid, H. (1371 AP). *Amid dictionary*. Tehran: Amirkabir. [In Persian].
6. Ashuri, D. (1366 AP). *Political Encyclopedia*. Tehran: Suhrawardi. [In Persian].
7. Azarnoosh, A. (1391 AP). *Contemporary Arabic-Persian Dictionary* (14th ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
8. al-Baji, S. (1332 AH). *al-Muntaqa fi Sharh al-Muwatta*. Cairo: Sa'ada Press. [In Arabic].
9. al-Bukhari. (1410 AH). *Sahih al-Bukhari* (Vol. 2). Cairo: Ministry of Endowments, Supreme Council for Islamic Affairs. [In Arabic].
10. al-Kulayni (1372 AP). *Usul al-Kafi* (Vol. 7). Tehran: Osweh. [In Arabic].
11. al-Mahfouz bin Bia, A. (1427 AH). *al-Irhab al-Tashakhos wal-Holul*. Riyadh: The Library of the Abyssinians. [In Arabic].
12. al-Mashuh, Kh. (2011). *Religious flights in Saudi Arabia from Salafi jihadist to jihadist al-Qaeda and from among them*. Beirut: Arab Publishing Institute. [In Arabic].
13. al-Muhajir, A. A. (1435 AH). *Issues from the jurisprudence of jihad, "jurisprudence of the al-Dema"*. Retrieved from <http://www.ilmway.com/site/maqdis/d.html>. [In Arabic].
14. al-Nafili, A. A. (2013). *Man between the ankle and tolerance*. Cairo: State Oriental Studies School.
15. al-Najafi, M. H.. (1386 AP). *Jawahir al-Kalam* (Vol. 21). Tehran: Islamic Library. [In Arabic].
16. al-Nawawi, Y. (1970). *Explanation of Riyadh al-Salehin* (Vol. 1). Beirut: Dar

Al-Alam for the Muslims.

17. Bahjat, M. T. (1386 AP). *New referendums* (Vol. 1). Qom: Office of the Grand Ayatollah Mohammad Taqi Behjat. [In Persian].
18. Dehkhoda, A. A. (1377 AP). *Dehkhoda Dictionary*. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
19. Esposito, J. L. (1382 AP) *The Iranian Revolution and its Global Reflection* (M. Modir Shanehchi, Trans.). Tehran: Iran and Islam Recognition Center. [In Persian].
20. Fakuhi, N. (1378 AP). *Political Violence: Theories, Discussions, Forms and Strategies*. Tehran: Payam Ruz. [In Persian].
21. Fayz Kashani, M. (1416 AH). *al-Wfi* (Vol. 16). Isfahan: School of Imam Amir al-Mo'menin (PBUH). [In Arabic].
22. Gorji, Y. A. (1386 AP). *Legal jurisprudential research on assassination and legitimate defense*. Qom: Zamzam Hedayat. [In Arabic].
23. Hashemi, S. H. (1390 AP). *Terrorism from the perspective of Islamic law and international documents*. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
24. Ibn Athir. (1367 AP). *The End in the Strange Hadith and the Effect* (4th ed., Vol. 3). Qom: Ismailian. [In Arabic].
25. Ibn Manzur. (1408 AH). *Arabic language*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
26. Johari, I. (1404 AH). *Sihah al-Logha*. Beirut: Dar Al-Alam for Millions. [In Arabic].
27. Mahmoud Abdullah, M. (2012). *Tahrim al-Irhab fi Sahih Sunnah wal-Kiatb*. Jordan: Amwaj al-Nashr. [In Arabic].
28. Mahmoud Abu Omar, O. (1999). *Jihad and ijti had reflections on the method*. Jordan: Dar al-Biarq. [In Arabic].
29. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 50). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
30. Malik bin Anas. (1406 AH). *Muwatta*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
31. Moein, M. (1386 AP). *Moein dictionary*. Tehran: Zarrin. [In Persian].

32. Mohammadi, M. (1393). Islamic Revolution, circumstances and consequences. Qom: Maaref.
33. Mohaqiq Heli, J. (1408 AH). *Sharia of Islam* (Vol. 4). Qom: Ismailian. [In Arabic].
34. Montazeri, H. A. (2008). *Religious government and human rights*. Qom: Arghavan-e Danesh. [In Persian].
35. Mukhtar al-Khademi, N. (2010). *al-Onf from the meaning of jurisprudential sciences*. Cairo: Dar es Salaam. [In Arabic].
36. Muqaddas Ardabili, A. (1387 AH). *Complex of utility and argument in the explanation of the guidance of the minds* (Vol. 13). Qom: Fiqh al-Thaqalin. [In Arabic].
37. Perfit, A. (1378 AP). *Responses to Violence* (M. Mohseni, Trans.) Tehran: Ganj-e-Danesh. [In Persian].
38. Qara Daghi, A., Subhi Mansour, A., & Ali, H. (1393 AP). *The Holy Quran in the Face of the Jurisprudence of Violence* (K. Yousefi & S. A. Fallahi, Trans.). Sanandaj: Zanest. [In Persian].
39. Rogers, A., & Mallerb, P. (1386 AP). *Applicable rules of the law of armed conflict*. Tehran: Amirkabir. [In Persian].
40. sl-Tartusi, A. B. (n.d.). *Daftar al-Thawra wa al-Thawar* (Vol. 2). Retrieved from <http://www.ilmway.com/site/maqdis/d.html>. [In Arabic].
41. Tabatabaei, S. A. (1418 AH). *Riyadh al-Masail* (Vol. 16). Qom: Al-Bayt Foundation for the Revival of Heritage. [In Arabic].
42. Tusi, M. (1373 AP). *al-Mabsut fi fiqh al-Imamiyya* (Vol. 8). Tehran: al-Muktab al-Murtada'iyyah. [In Arabic].
43. Yazdani, S. M. (1393 AP). *Fatwas of Takfiri movements permitting the killing of Muslims*. Qom: Dar al-Elm.
44. Zamakhshari, M. (1414 AH). *al-Faiq fi Gharib al-Hadith wa'l-Athar* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].

The structure of the Islamic Guardianship and its internal network (With emphasis on the views of Imam Khomeini and Imam Khamenei)

Gholam Hassan Moghimi¹

Received: 05/05/2019

Accepted: 09/06/2020

Abstract

The model of Guardianship which is the product of Shiite jurisprudential-political thought, it has been one of the most important topics in political thought for the past four decades which today has crossed the geographical borders of Iran and it is now being proposed as an alternative theory of government in research circles. The question of this research which has done in citation analysis method is what are the key elements and variables of the Islamic Guardianship? How can its internal structure and network be characterized?

The hypothesis of this paper is that the Islamic government is an interconnected system and set that with the help of the model and method of the system, its conceptual, normative, structural and functional elements can be extracted and its internal network can be explained and characterize in a logical communication action. According to the method and system framework, the research findings are: In its historical course, the «theory of Guardianship" has nourished and gained experience from the two important components of «text" and «time and place". In this sense, this theory is not merely an «ideal," but an ideal that polished in the context of «historical facts." In other words, the structure of the Islamic Guardianship from the perspective of Imam Khomeini and Imam Khamenei is subject to two categories of fixed and variable criteria. On the one hand, the political structure and the way its institutions are arranged, is subject to the requirements of the time and in accordance with the latest achievements of human political knowledge, and on the other hand, it is based on «fixed Islamic rules and standards". Also, in a systematic, transnational and broader view, it can be said that the Islamic political system is composed of a set of social and political institutions that organize the structure of the Shiite Guardianship in a network of legitimate and participatory communication.

Keywords

government structure, Islam, time and place, power network, power flow, Imam Khomeini, Imam Khamenei.

1. Assistant Al-mustafa International University, Qom, Iran (qmoghimi@gmail.com).

ساختار حکومت اسلامی - ولایی و شبکه درونی آن (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی علیه السلام و امام خامنه‌ای مد ظله العالی)

غلامحسن مقیمی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۵

چکیده

مدل حکومت ولایی که محصول اندیشه فقهی - سیاسی شیعی است، یکی از مهم‌ترین مباحث اندیشه سیاسی در چهار دهه گذشته بوده است که امروز مرزهای جغرافیایی ایران را درنور دیده است و هم اکنون به عنوان یک نظریه بدیل حکومتی در محافل پژوهشی مطرح است. پرسش این تحقیق که با روش تحلیلی - استنادی انجام شده است آن است که عناصر و متغیرهای کلیدی حکومت اسلامی - ولایی کدام‌اند؟ ساختار و شبکه درونی آن چگونه قابل ترسیم است؟ فرضیه این نوشتار آن است که حکومت اسلامی به مثابه نظام و مجموعه‌ای به هم پیوسته است که می‌توان به کمک مدل و روش سیستم، عناصر مفهومی، هنجاری، ساختاری و کارکردی آن را استخراج و در یک کنش ارتباطی منطقی، شبکه درونی آن را تبیین و ترسیم نمود. با توجه به روش و چارچوب سیستمی، یافته‌های تحقیق عبارت‌اند از: «نظریه حکومت ولایی» در سیر تاریخی خود از دو مؤلفه مهم «نص» و «زمان و مکان» تغذیه کرده و تجربه اندوخته است. بدین لحاظ این نظریه صرفاً «آرمانی» نیست، بلکه آرمانی است که در متن «واقعیت‌های تاریخی» صیقل داده شده است. به تعبیر دیگر ساختار حکومت اسلامی - ولایی از منظر امام خمینی علیه السلام و امام خامنه‌ای تابع دو دسته ضوابط ثابت و متغیر است. از یک طرف ساختار سیاسی و نحوه آرایش نهادهای آن تابع الزامات زمان و مطابق با آخرین دستاوردهای دانش سیاسی بشری است و از طرف دیگر مستند به «قواعد و موازین ثابت اسلامی» می‌باشد. همچنین در یک نگاه منظومه‌ای و فرانگراانه و گسترده‌تر می‌توان گفت نظام سیاسی اسلامی از مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی و سیاسی ترکیب شده است که در یک شبکه ارتباطی مشروعیتی و مشارکتی، ساختار حکومت ولایی شیعی را سامان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

ساختار حکومت، اسلام، زمان و مکان، شبکه قدرت، جریان قدرت، امام خمینی علیه السلام، امام خامنه‌ای.

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. qmoghimi@gmail.com

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

* مقیمی، غلامحسن. (۱۳۹۹). ساختار حکومت اسلامی - ولایی و شبکه درونی آن (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی علیه السلام و امام خامنه‌ای مد ظله). فصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، ۱(۱) صص ۶۲-۹۳. Doi: 10.22081/ijp.2020.69254

مقدمه

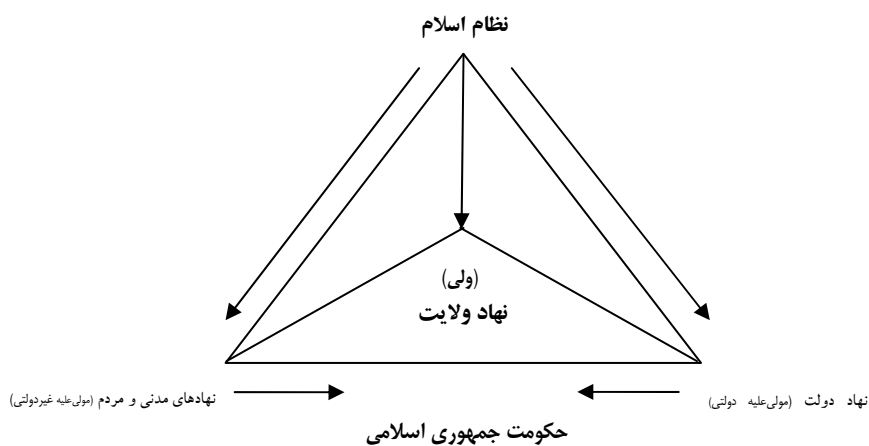
نظریه حکومت ولایی که یکی از مهم‌ترین مباحث دانش فقهی - سیاسی در میان فقهای شیعه محسوب می‌شود، هم‌اکنون به عنوان یک نظریه بدیل حکومتی در محافل علمی مطرح است و پرسش‌های متعددی را برای نسل جوان ایجاد نموده که پاسخ آنها برای تقویت پایه‌های نظری نظام جمهوری اسلامی لازم است و از صاحب‌نظران مسلمان مطالبه می‌شود. پرسش‌های پیش رو بخشی از مهم‌ترین پرسش‌ها در این عرصه است: ارکان، مبانی و مؤلفه‌های آن کدام‌اند؟ ساختار و شبکه درونی آن چگونه است؟ سیر تحول تاریخی آن تا کنون چگونه بوده است؟

مسئله اصلی نوشته حاضر این است که با توجه به روش و نگرش منظومه‌ای و سیستمی و با عنایت به نصوص دینی و واقعیت‌های اجتماعی زمانه و انقلاب اسلامی، ساختار حکومت اسلامی - شیعی دارای چه عناصر ذهنی و عینی می‌باشد؟ این عناصر در یک شبکه ارتباطی منسجم چگونه با هم مرتبط شده و در نهایت یک نظریه حکومتی منطقی و کارآمد را در عصر غیبت ایجاد کرد؟ فرضیه اجمالی این است که ساختار جمهوری اسلامی به مثابه نظام و مجموعه‌ای به هم پیوسته است که می‌توان در قالب مدل منظومه‌ای و سیستمی عناصر مفهومی، هنجاری و عینی آن را استخراج کرد، در یک کنش ارتباطی منطقی به تبیین آنها پرداخت. نگرش و روش منظومه‌ای به علت خصلت کل‌نگرانه و شبکه‌ای داشتن می‌تواند یک نگاه منسجم و سازوار (دوران، ۱۳۷۰، صص ۱۷-۱۸؛ مرعشی، ۱۳۹۱، صص ۸۶-۸۷) از عناصر درونی نظریه جمهوری اسلامی به ما ارائه کند.

۱. مفاهیم و متغیرهای مهم ساختار حکومت ولایی

برای نظریه‌پردازی در خصوص ساختار حکومت اسلامی لازم است ابتدا مفهوم‌سازی کرده، سپس به ایجاد شبکه ارتباطی پردازیم و در نهایت ساختار آن را، با توجه به کارکردهای عناصر آن، ترسیم نماییم. در درون «نظریه حکومتی امام خمینی» چندین مفهوم کلیدی سیاسی نهفته است که در یک روابط منطقی نظام‌وار و سیستمی، نظریه حکومتی شیعه را در عصر غیبت به تصویر می‌کشد. هر گونه گزارش از ساختار نظام

سیاسی ولایی منوط به تبیین مفاهیم مرتبط به آن است. به نظر می‌رسد نظریه حکومتی حضرت امام دارای چهار عنصر و مفهوم مهم و درهم تنیده «اسلام»، «ولایت»، «مردم» و «دولت» باشد که در یک شبکه ارتباطی مشروعیتی و مشارکتی، نظام سیاسی خاصی را که امام خمینی علیه السلام آن را «جمهوری اسلامی» و مقام معظم رهبری آن را «مردم سالاری دینی» می‌نامند، موجب می‌شود. شبکه ارتباطی چهار مفهوم فوق را می‌توان با نمودار ذیل نشان داد:



در ادامه مفاهیم چهارگانه فوق را به اختصار توضیح داده، سپس مدل و الگوی آن را با توجه به روش و رویکرد سیستمی بازسازی و نمودار آن را ترسیم خواهیم کرد.

۱-۱. نظام اسلام (اسلام به مثابه مجموعه نظامات)

اسلام به مثابه مجموعه مقررات، قواعد و نظاماتی است که از جانب خداوند برای هدایت بشر نازل شده و مشتمل بر عقاید، اخلاق و احکام فردی و قوانین سیاسی و اجتماعی می‌باشد؛ از این رو منبع تغذیه یا ادله وجود، وجوب، مقبولیت و مشروعیت حکومت اسلامی را باید از درون گزاره‌ها و منابع اسلامی جست‌وجو کرد.

بدین لحاظ اصلی‌ترین منبع تغذیه نظام تدبیری ولایی در اندیشه سیاسی شیعه، قوانین و مقررات دینی است. از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، اسلام صرفاً مجموعه دستورالعمل فردی و اخلاقی نیست، بلکه مجموعه‌ای از نظریات و نظامات اجتماعی و سیاسی برای اداره امور عمومی است (خمینی، ۱۳۸۱، صص ۱۲، ۲۵، ۶۷ و ۷۲). از دیدگاه ایشان حاکمیت مطلق (إِنَّ الْأَحْكَمَ إِلَّا لِلَّهِ) (یوسف، ۴۰) و تدبیر امور و امر سیاسی (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) (اعراف، ۵۴) از آن خداوند است. از منظر ایشان حاکمیت و ولایت سیاسی در عصر حضور به معصوم: و در عصر حرمان از معصوم، به فقیه جامع شرایط به همراه رضایت مردم واگذار شده است (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۷۰). از دیدگاه ایشان حاکم اسلامی در چارچوب اسلام ولایت دارد (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۲). فراتر از قوانین شرعی هیچ کس ولایت ندارد؛ حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم در چارچوب قوانین و حیانی و اذن الهی ولایت و حاکمیت داشته است (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۰، ص ۵۳).

نکته دیگر در مورد ویژگی‌های اسلام آن است که دین اسلام نظامی هدایتگر (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) (اسرا، ۹)، کامل (لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ) (انعام، ۵۹)، منسجم و یک مجموعه به هم پیوسته (كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ) (حجر، ۹۱-۹۲) است. پیوستگی مقررات اسلام دال بر نظام وار، منظومه‌ای و به هم مرتبط بودن اجزای آن است. همچنان که از آیه فوق فهمیده می‌شود، هر گونه تفکیک اجزای آن موجب نقص در سیستم اسلام و اختلال در ساختار و کارکرد آن می‌شود. نکته دیگر که ذکر آن در اینجا خالی از فایده نیست، نسبت این همانی برقرار کردن امام خمینی علیه السلام میان «نظام اسلام» و «نظام سیاسی» است. ایشان در تعریف اسلام تصریح می‌کند که «الاسلام هو الحكومة بشؤونها» (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۳۳)؛ یعنی اسلام یک منظومه و مجموعه کامل از نظام حکومتی و سیاسی با تمامی لوازم و نهادهای مورد نیازش است. به تعبیر دیگر اسلام دین واحد است؛ ولی دو تجلی و ظهور کامل و جامع دارد: یک ظهور لفظی در قالب قرآن دارد و ظهور دوم آن عینی است که در قالب حکومت اسلامی - به معنای مجموعه نظامات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... تجلی می‌نماید. البته تجلی عینی کامل آن در قالب حکومت جهانی حضرت حجت (عج) خواهد بود.

نگاه فوق به این قاعده و اصل مهم نگاه سیستمی معطوف است که اجزای یک موجود نظام‌وار (ساختار حکومت) هماهنگ، منسجم، لازم و ملزوم و در ترابط متقابل، هدفی خاص را دنبال می‌کنند.

۱-۲. نهاد ولایت (رهبری و زعامت سیاسی)

«ولایت» - به فتح و کسر واو - و دیگر مشتقات آن، در معانی متعددی استعمال شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: صاحب، صدیق، رفیق، موافق، نصرت، یاری، محب، سلطان، تصدی امر، تسلط، سیطره، سلطنت، امارت، حکومت، تدبیر، رب، مالک، سید، منعم و... ولی معنای اصلی این واژه، همچنان که راغب در مفردات و دیگران گفته‌اند: قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است؛ به نحوی که هیچ فاصله و جدایی در بینشان نباشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۷۰؛ فیومی و زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰). به تعبیر دیگر می‌توان گفت نوعی قرابت حسی و معنوی در تمامی معانی فوق نهفته است که همانند نخ تسبیح، همه کاربردهای فوق را به هم متصل می‌کند. شاید بتوان در یک تقسیم‌بندی کلی، معانی متعدد مذکور را به چهار دسته تقسیم کرد: ۱. قرابت یا نزدیکی؛ ۲. محبت یا دوستی؛ ۳. نصرت یا یاری؛ ۴. حکومت یا تصدی امر. مراد ما در اینجا عمدتاً معنای چهارم است.

نکته‌ای که از معانی مختلف واژه ولایت به دست می‌آید، آن است که در همه آنها نوعی تولی و برعهده گرفتن امور وجود دارد؛ لذا راغب در پایان نقل خود گفته است که حقیقت معنای ولایت - با فتح و کسر واو - تولی و برعهده گرفتن امور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۷۰؛ ارسطو، ۱۳۸۴، صص ۲۷-۲۸). علامه طباطبایی نیز اگرچه معنای اصلی را قرب ذکر می‌کند، فرد اکمل آن را قرب در امارت و سلطنت می‌داند که نوعی تولی و تصرف در امور است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۲). علامه بحر العلوم نیز در این باره می‌نویسد: «ولایت به معنای سرپرستی و سلطه‌داشتن بر فرد یا افراد معین می‌باشد و درحقیقت بیانگر نوعی حق دخالت و اعمال نظر در امری برای شخص خاص است. مصطلح فقها آن است که «ولایت» - به کسر واو - سلطه بر غیر به حکم عقل یا

شرح در بدن یا مال و یا هر دو می‌باشد» (بحرالعلوم، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۱۰).

اما در اصطلاح فقه سیاسی، ولایت سیاسی - با توجه به قرائت ولایت مطلقه فقیه - به معنای «قدرت مشروع فقیه جامع الشرایط در چارچوب اسلام و مصالح عمومی» است. از این رو نهاد ولایت از دیدگاه مشهور فقها - همانند حاکمیت‌های متعارف عصر ما کما اینکه ژان بَدن می‌گوید - دارای مختصات چهارگانه (مطلق، عام، تجزیه‌ناپذیر و دائمی) است.^۱ نکته دیگر که ذکر آن در اینجا خالی از فایده نیست، آن است که ولایت را از جنبه‌های مختلف تقسیم کرده‌اند که مطالعه آن را به خوانندگان فرهیخته واگذار می‌کنیم.^۲

۱-۳. نهاد دولت (نهادهای حکومتی و سیاسی)

دولت در اصطلاح علوم سیاسی، معانی متعدد و گاه متمایزی دارد: گاهی به معنای «کشور / State»، گاهی هم به معنای «قوه مجریه / Government» استعمال شده است؛ ولی مراد ما در این تحقیق از دولت «مجموعه‌ای از نهادهای رسمی (Institution) است (قاضی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲۴) که به واسطه مشروعیتی که از جانب نهاد ولایت کسب کرده است، قوانین الزام‌آور را وضع، برنامه‌ریزی و اجرا می‌کند»؛ از این رو در قانون اساسی جمهوری

۱. اولین ویژگی آن «قدرت فراگیر» یعنی مطلق (همه امور) بودن آن است (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۶۴؛ خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، صص ۱۷۰-۱۷۲). دوم آنکه قدرت وی عام (همه افراد) است. سوم آنکه قدرت ولی فقیه در مشروع‌سازی «منحصر» است؛ یعنی ولی فقیه جامع الشرایط یگانه نهاد و تشکل صاحب اقتدار (قدرت مشروع منحصر) تلقی می‌شود که از جانب شارع، اذن ولایت و حاکمیت (قدرت عالیّه فرمانروایی) دارد. چهارمین قید آن «دائم بودن» حاکمیت ولایی است. البته از منظر فقهای شیعه، استمرار ولایت ولی فقیه، منوط به تداوم شرایط ولایت (فقاها، عدالت و تدبیر) است (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱، صص ۱۲۳ و ۳۰۰؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

۲. برای آگاهی بیشتر از این تقسیم‌بندی‌ها ر.ک: محمدجواد ارسطاط. (۱۳۸۹). نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی. ایران، قم: بوستان کتاب، صص ۲۹-۳۰؛ مطهری، مرتضی. (بی‌تا). ولاءها و ولایت‌ها. قم: صدرا. صص ۹-۱۰؛ عبدالله جوادی آملی. (۱۳۶۷). ولایت در قرآن. تهران: رجاء. صص ۷۳-۷۴؛ محمدهادی معرفت (۱۳۷۷). ولایت فقیه قم: التمهید، صص ۵۷-۵۸؛ الشیخ موسی الخوانساری. (۱۴۱۸ق). منیة الطالب: تقریرات درس علامه نایینی. ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۳۲۵؛ ناصر مکارم شیرازی. (۱۴۱۱ق). انوار الفقاهه ج ۱، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، صص ۴۴۶-۴۴۷؛ صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. (۱۳۶۳). ولایت فقیه یا حکومت صالحان. تهران: رسا، ص ۵۰.

اسلامی، نهاد رهبری قوه چهارم محسوب نمی‌شود، بلکه قوای سه‌گانه کشور تحت نظارت راهبردی ولی فقیه، شکل می‌گیرند و با هم تعامل دارند؛ یعنی حاکمیت عالیہ فرمانروایی از آن رهبری است که نقش متعادل‌کننده و راهبری دارد تا به تعبیر مقام معظم رهبری از «حرکت کلی نظام مراقبت کند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۷/۲۴) و یا به تعبیر امام خمینی علیه السلام نقش «هدایتی» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۴۳۱-۴۳۲)، راهبری و نظارتی بر امور و دستگاه‌ها را دارد تا «نگذارد این امور از مجاری خودش بیرون برود» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۳).

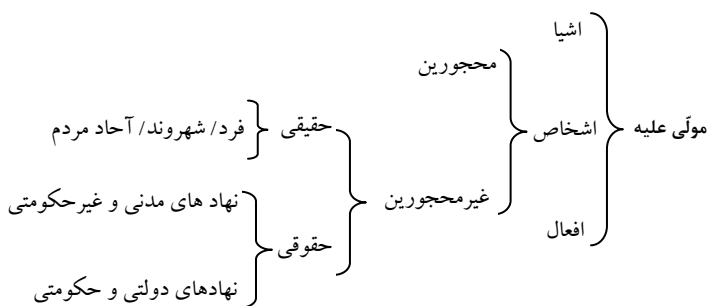
درواقع کارکرد ولی فقیه در درون سلاطین و جناح‌های موجود در کشور ایجاد تعادل، تضارب افکار، راهگشایی و گره‌گشایی است. به عبارت دیگر اختلاف سلاطین، جناح‌بندی‌ها و شکاف‌های اجتماعی و سیاسی گریزناپذیر است؛ ولی مهم «مکانیزم عقلانیت سیاسی معطوف به گزاره‌های دینی» است. در هر صورت مختصات عام دولت در نظام سیاسی شیعه عبارت‌اند از: ۱. اقتدار عام (شامل همه افراد)؛ ۲. واضح مقررات الزام‌آور حکومتی؛ ۳. انحصار [همه امور] قدرت مشروع اذنی در حوزه عمومی و اجرایی؛ ۴. استمرار قدرت تا زمانی که ویژگی قانونیت (مطابق قانون اساسی) را داراست.

بدین لحاظ «نظریه دولت» را نباید با «نظریه ولایت فقیه» اشتباه گرفت. همچنین «شبهه پارادوکس» موضوعاً منتفی است؛ چراکه نظریه‌های دولت (سامانه و نهادهای اجرایی کشور) در شیعه، هم به لحاظ مختصات و هم به لحاظ شکل و محتوا، ماهیت اذنی و اجرایی دارند و مشروعیتش را پس از انتخاب مردم، از نهاد ولایت کسب می‌کند.

۱-۴. مردم و نهادهای غیرحکومتی

«مولی علیّه» در مباحث فقهی حکومت ولایی به سه شکل «اشیا»، «افعال» و «اشخاص» ظهور می‌یابد. کاربرد ولایت در برخی از آنها مثل وقف، ولایت بر اشیا و اموال است و در بعضی مثل فرایض عبادی میت، ولایت بر افعال است و در برخی ولایت بر اشخاص است. جایی که ولایت بر اشخاص جعل می‌شود، یا ولایت بر «اشخاص محجور» است

و یا بر «اشخاص غیر محجور». فقیهان محجوران را شش گروه صغیر، مجنون، عبد، سفیه، مُفلس و مریض مشرف به مرگ می‌دانند. موارد ولایت بر غیر محجور نیز متعدد است (جعفری‌شبه، ۱۳۸۰، صص ۵۴-۵۵). در یک تقسیم‌بندی کلی، ولایت بر اشخاص غیر محجور را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد. یک نوع آن ولایت بر فرد و «شخص حقیقی» است و نوع دوم ولایت بر «شخص حقوقی» و نهادهاست که خود به دو بخش «نهادهای سیاسی و حکومتی» و «نهادهای اجتماعی و غیر حکومتی» تقسیم می‌شوند که نمودار کلی آن را در ذیل آمده است.



امام علی علیه السلام درباره نقش کلیدی مردم و شهروندان (غیر محجورین) در حکومت می‌فرماید: «انما عماد الدین و جماع المسلمین و العدهة للاعداء، العامة من الامة: ستون‌های استوار دین، اجتماعات پر شور مسلمانان و نیروهای ذخیره دفاعی، عموم مردم می‌باشند (نهج البلاغه، نامه ۵۳، فقرة ۴)؛ بنابراین در آموزه‌های اسلامی، آن‌گونه که برخی توهم کرده‌اند،^۱ لازمه «ولایت و حکومت شرعی»، «محجوریت مولی علیه» نیست. در واقع فقط پنج گروه (صغیر، مجنون، عبد، سفیه، مفلس) هستند که ولایت بر آنان به خاطر محجوریت آنها، جعل شده است؛ از این رو فلسفه جعل ولایت در اینجا (مولی علیه محجور) برای جبران نقص مولی علیه است؛ ولی در خصوص مولی علیه غیر محجور -

۱. کدیور، محسن. «حکومت ولایی». هفته‌نامه راه نو (ش ۱۰۶)، ص ۱۳. عبارت وی چنین است: «مردم اگرچه در حوزه امور حقوقی و مسائل شخصی، مکلف و رشیدند، اما در حوزه امور عمومی شرعاً محجورند. دخالت و تصرف مردم در حوزه امور عمومی، محتاج اجازه قبلی و یا تنفیذ بعدی ولی فقیه است.»

اعم از فرد یا نهاد - فلسفه جعل ولایت به دلیل قصور و نقص نیست، بلکه به خاطر لزوم سامان‌دهی نظام معاش و امور عمومی جامعه بر اساس اصول و قواعد اسلامی است. در نتیجه از دیدگاه حضرت امام «ولایت سیاسی»، مستلزم ناتوانی و محجوریت مولی علیهم (مردم) نیست تا گفته شود «جمهوری اسلامی تحت حاکمیت ولایت فقیه، یک جمله متناقض است»^۱ (حائری یزدی، ۱۹۹۵م، صص ۲۱۶ و ۲۱۹).

به لحاظ مشارکت سیاسی، نقطه عزیمت نظام‌سازی سیاسی از مردم و اراده عمومی شروع می‌شود. مردم و شهروندان از ارکان حکومت ولایتی و امامتی^۲ (نهج البلاغه، نامه ۵۳، فقره ۴) هستند. از منظر امام خمینی علیه السلام اراده عمومی، مشارکت سیاسی و مقبولیت مردمی، شرط اعمال ولایت سیاسی است و نیز بنا بر تأکید مقام معظم رهبری، واژه جمهوری در حکومت جمهوری اسلامی، جدای از اسلام نیست تا الصاق آن با اسلامی صوری باشد، بلکه از ارکان اندیشه سیاسی اسلام است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۰۲/۱۷). درست است که مشروعیت امری بسیط و یگانه عامل مشروعیت سیاسی الهی است، همان شریعتی که به ولی فقیه جامع الشرایط حق حاکمیت و مشروعیت داده است، همان شریعت، به مردم حق مشارکت فعال سیاسی داده است؛ از این رو نقش مردم در سیستم و نظام سیاسی ولایتی، همانند نقش ولی فقیه، پیشینی، فعال، دینی و از قبل تعریف شده است. امام خامنه‌ای در این باره می‌فرماید: «بیعت در نظام اسلامی یک شرط برای حقانیت زمامداری زمامدار است... مشروعیت ولایت و حکومت به بیعت مردم وابسته است» (خامنه‌ای، ۱۳۶۶/۰۳/۲۲).

مشارکت سیاسی مردم را به لحاظ شیوه‌ها و مکانیزم‌ها به دو قسم نهادی (حقوقی و مدنی) و غیر نهادی (اشخاص حقیقی) یا غیر مستقیم و مستقیم و یا ساختاری و غیر ساختاری می‌توان تقسیم کرد. لکن مهم‌ترین آسیب مشارکت مستقیم، احساسی و جَوَزَدگی آن است؛ کما اینکه مهم‌ترین عیب مشارکت نهادمند و حزبی، کلیشه‌ای بودن،

۱. مهدی حائری یزدی. (۱۹۹۵م). حکمت و حکومت، نشر شادی، صص ۲۱۶ و ۲۱۹. همچنین نامبرده گفته است: «معنای ولایت، آن هم ولایت مطلقه... این است که مردم همچون صغار و مجانبین حق رأی و مداخله و حق هیچ‌گونه تصرفی در اموال نفوس و امور کشور خود را ندارند و همه باید جان بر کف مطیع اوامر ولی خود باشند».

۲. انما عمادالدین و جماع المسلمین... العامة من الامة فليكن صيغوك لهم و ميلك معهم.

گروه‌گرایی و ترجیح منافع حزبی بر مصالح عمومی است؛ اما سؤال این است که جایگاه احزاب در ساختار حکومت اسلامی از منظر امام خمینی علیه السلام چیست؟

با توجه به اهتمام امام نسبت به مؤلفه‌های مقوم حزب (مشارکت، تکثر و تنوع، رقابت و انتخابات) نه تنها امام آنها را تأیید می‌کند، بلکه ایشان برای تحقق و عینیت عناصر مذکور نیز تأکید و اصرار دارند (سجادی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰). امام در این باره می‌فرماید: «البته دو تفکر هست و باید هم باشد، دو رأی هست باید هم باشد. سلیقه‌های مختلف باید باشد... اگر در یک ملت اختلاف سلیقه نباشد، این ناقص است. اگر در یک مجلس اختلاف نباشد، این مجلس ناقص است. اختلاف باید باشد، اختلاف سلیقه، اختلاف رأی، مباحثه، جارو و جنجال اینها باید باشد» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۲، ص ۶).

معیار امام برای پذیرش حزب، مشارکت آنها در چارچوب قانون اساسی، مصالح اسلامی و منافع ملی نظام جمهوری اسلامی است (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۷، ص ۴۵)؛ اما اینکه چرا تا کنون در ایران، احزاب سیاسی شکل نگرفتند، امام با توجه به فهم اجتهاد سیاسی و جامعه‌شناختی خود، عبارت جالبی دارند.

طرز احزاب سیاسی در سایر کشورهای بزرگ از قبیل انگلستان، فرانسه و آمریکا با وضع احزاب در مملکت امثال ما مختلف است. هیچ وقت نخواهید دید که دو حزب در آمریکا باشد که یکی یا هر دویشان بر خلاف مصلحت آمریکا عمل کنند... اما در ممالکی که توجه به مسائل ندارند... این طور نیست که بعد از آنکه کاندیدای یک حزب در یک امری پیش برد، دیگران بیایند تبریک بگویند... اینها شم سیاسی ندارند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، صص ۴۷-۴۸).

بنابراین ایشان عدم تأسیس حزب در نظام جمهوری اسلامی را عدم توسعه سیاسی، فقدان فرهنگ مشارکتی و مدنی، عدم رقابت سیاسی در چارچوب مصالح اسلامی و ملی و نیز زیر پا گذاشتن خطوط قرمز قانون اساسی می‌داند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، صص ۴۷-۴۸).

۲. چارچوب نظری ساختار حکومت ولایی (مدل سیستم)

در ادامه تلاش می‌کنیم با کمک مدل سیستم، مفاهیم کلیدی پیش‌گفته را مفصل‌بندی و

ساختار حکومت اسلامی را ترسیم نماییم. در یک نگاه فرانگرانه می‌توان تاریخ اندیشه بشری را به دو جریان فکری «جزءنگرانه» و «کل‌نگرانه» تقسیم کرد. اگرچه اندیشه جزءنگرانه همانند کل‌گرایی قدمت بسیار طولانی دارد، از دهه ۱۹۲۰ به وسیله زیست‌شناس آلمانی آقای لودویک فون برنالنفی گرایش به کل‌گرایی در قالب «نظریه ارگانیسم زیستی» مطرح شد. وی در سال ۱۹۶۸ میلادی در قالب کتابی با عنوان نظریه عمومی سیستم‌ها این نظریه را تدوین و تبیین کرد (دوران، ۱۳۷۰، صص ۱۱-۴۰؛ مرعی، ۱۳۹۱، صص ۳۵-۵۶). البته نگاه کل‌گرایانه و نظام‌وار در منابع اسلامی خصوصاً در کلام و فلسفه اسلامی که با روش قیاسی سروکار دارد، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از نظر فلسفه اسلامی، جهان از یک وجود کلی مرتبط به هم برخوردار است که در سلسله مراتب فیض وجودی به «وجود مطلق» متصل می‌باشد (عمید زنجانی، ۱۳۵۸، صص ۱۹۸-۱۹۹؛ قادری، ۱۳۹۱، صص ۱۳۵-۱۳۶؛ فارابی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶).

از آنجا که تفکر منظومه‌ای و سیستمی به نوعی، دانش فرارشته‌ای محسوب می‌شود، بالطبع در علوم مختلف کاربرد و تعاریف متعدد پیدا کرده است. ولی به‌طور خلاصه می‌توان به این جمع‌بندی دست یافت که نظام و سیستم «مجموعه عناصری است که با هم تعامل و کنش متقابل داشته و هدف مشخصی را دنبال می‌کنند». همچنین مکانیزم ساختاری و کارکردی آن به ترتیب «داده»، «فرایند»، «ستاده» و «بازخورد» می‌باشد. مهم‌ترین ویژگی نظام‌ها و سیستم‌ها عبارت‌اند از: کل‌گرایی، هدف‌جویی، تعادل، انعطاف با محیط، پویایی، همبستگی و خودتنظیمی (دوران، ۱۳۷۰، صص ۱۱-۲۱؛ مرعی، ۱۳۹۱، صص ۵۷-۱۰۷؛ واسطی، ۱۳۹۲، ص ۴۰). البته مراد ما از تعادل در این تحقیق، تعادل از نوع مکانیکی (ثبات) نیست، بلکه تعادل ارگانیسمی (خودتنظیمی پویا) است. در درون این نوع تعادل نوعی تعادل و درک هوشمندانه با خود و محیط نهفته است؛ از این‌رو نوعی کارآمدی اثربخشی و حرکت جوهری در آن نهفته است.

با توجه به تعریف و مطالب فوق می‌توان نظام سیاسی اسلامی را این‌گونه تعریف کرد: «مجموعه نهادهای حکومتی و غیرحکومتی هماهنگ و منسجم است که هدف آن تحقق عدالت، از مجرای گزاره‌های اسلامی می‌باشد». اگرچه تا کنون تحقیقی درباره نظریه

ولایت فقیه از منظر تحلیل سیستمی انجام نگرفته است، در غیاب هر گونه تجربه و پیشینه محکم، کاربرد این الگو در مورد تحلیل ساختار حکومت اسلامی می تواند راهگشا باشد. با توجه به مطالب فوق نمودار مدل پژوهش را به شکل ذیل می توان ترسیم نمود:



چنان که در نمودار آمده است، نقطه عزیمت ساختار حکومت ولایتی، نصوص دینی - به مثابه فراسیستم - است. نصوص و ادله نقلی به مثابه منبع تغذیه‌کننده نظام سیاسی ولایتی، منشأ مشروعیت تمامی مؤلفه‌ها و متغیرهای ذهنی و عینی حکومت اسلامی است. حاصل و خروجی تمامی تعاملات و شبکه ارتباطات نظام سیاسی دوساحتی (ارزش‌های اسلامی معطوف به مقتضیات زمان و مکان) است که اندیشه و رفتار رهبری، نهادهای سیاسی، مردم و نیروهای اجتماعی را تعیین می‌کند. در نهایت این بازخوردها هستند که امکان صیقل دادن نظام سیاسی ولایتی را برای زایش و بازتولید فراهم می‌کنند تا اندیشه و کنش فقهی - سیاسی در مصاف با الزامات زمان و واقعیت‌های زندگی سیاسی پویا شود.

نتیجه اینکه در مدل سیستمی، فرایند تعاملی دو مؤلفه داده‌ها (ارزش‌های اسلامی) و محیط (زمان و مکان)، نقش کلیدی را بازی می‌کنند که در ادامه تلاش می‌کنیم آنها را بررسی کنیم.

۳. «زمان و مکان» و «موازین اسلامی» دو عامل تعیین کننده در ساختار حکومت اسلامی

«زمان» در لغت به معنای وقت و «مکان» به معنای محل است؛ ولی در اصطلاح فقه سیاسی و دانش سیاسی، این دو، کاربردهای مختلف و متفاوتی دارند. منظور از زمان و مکان در بحث ساختار حکومت، معنای کلامی و یا فلسفی آن نیست، بلکه معنای عرفی آن است؛ مراد، مجموعه شرایط و خصوصیات زمانی و مکانی است که محصول روابط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی حاکم بر جوامع می باشد. به تعبیر دیگر «زمان» و «محیطی» که موضوعات احکام سیاسی و اجتماعی در آن قرار دارند، بر مفاهیم و نیز مصادیق موضوعات فقه سیاسی تأثیر و آنها را تغییر می دهد. این تغییر به گونه ای است که یا «مصادیق موضوع حکم» را دستخوش قبض و بسط می کند و یا حتی گاهی «مفهوم موضوع» را به کلی عوض می کند، به نحوی که «موضوع» جدید می شود و حکم جدیدی را می طلبد (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ص ۹۸؛ مطهری، ۱۳۷۸، صص ۱۸۱-۱۸۳؛ سبحانی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۹). امام خمینی علیه السلام در این باره می فرماید:

زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند... بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اولی که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می طلبد، مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲۱، ص ۹۸).

بدین لحاظ ایشان در خصوص ساختار و شیوه های اداره حکومت، تصریح می کنند که «چه بسا شیوه های رایج اداره مردم در سال های آینده تغییر کند... علمای بزرگوار اسلام از هم اکنون باید برای این موضوع فکر کنند» (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲۱، ص ۸۸). عبارت فوق ضمن آنکه الگوی حکومت را به شرایط متحول زمان منتسب می کند، به صاحب نظران و فقها توصیه می کند که باید خودشان را در خصوص تغییرات احتمالی ساختار درونی حکومت آماده کنند.

در یک نگاه کلی تر تأثیرپذیری نظریات سیاسی - از جمله نظریات ساختار حکومت - از «زمان و مکان»، به شکل و صورت مختلف قابل ردیابی و بحث است. در ذیل تلاش

می‌کنیم تأثیر گذاری آن را بر عناصر و مؤلفه‌های مختلف - از لسان فقه سیاسی - دنبال کنیم. اولین موضع تأثیر زمان و مکان در پدیده‌های سیاسی، تأثیر در تغییر مفهوم موضوع حکم است؛ بدین معنا که ماهیت و ذات عینی و خارجی موضوعات سیاسی - اجتماعی تغییر نمی‌کند، بلکه تلقی و اعتبار عرف و عقلا، به واسطه زمان و محیط جغرافیایی متفاوت می‌شود؛ برای مثال حضرت امام در مسئله خرید و فروش خون می‌فرماید: «چون در زمان ما برای آن منفعت عقلایی و عرفی (بر خلاف زمان قدیم) متصور است، حلال است» (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵، صص ۱۸۲-۱۸۳).

دومین موضع تأثیر گذاری زمان و مکان در استنباط‌های فقهی در عرصه اندیشه سیاسی، تأثیر آن در عوارض عناوین احکام ثانوی احکام است (خمینی، بی تا، ص ۳۱۵). سومین موضع تأثیر گذاری زمان و مکان در استخراج احکام فقهی در حوزه مسائل حکومتی، تأثیر آن در احکام حکومتی است. در واقع در اینجا یک مؤلفه واسطه‌ای مهم به نام «مصلحت عمومی و نظام» وجود دارد که تأثیر جدی در تغییر موضوعات حکومتی دارد. اگرچه عنصر مصلحت نظام اهمیت فوق العاده دارد، آنچه بر مؤلفه «مصلحت عمومی و حکومت» تأثیر دارد، دو مؤلفه زمان و مکان است. «تذکری پدران به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، صص ۲۱۷-۲۱۸).

چهارمین موضع تأثیر گذاری زمان و مکان در استنباط اجتهادی و فقه سیاسی، تأثیر در مصداق عینی و خارجی موضوع حکم است. گذر زمان و یا تغییر محل و مکان باعث می‌شود در مصداق خارجی احکام سیاسی و اجتماعی تغییر و تبدل ایجاد شود؛ مثلاً حکومت قابل قبول در گذشته ایران «سلطنت عادل» و بعد «مشروطه سلطنتی» بود؛ ولی الآن به واسطه تحولات گوناگون زندگی سیاسی، مصداق خارجی آن در ایران تبدیل به «جمهوری اسلامی» یا «مردم‌سالاری دینی» شده است.

بی تردید فهم و آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی نقش جدی در روش فقهی و شیوه اجتهادی و حکومتی امام از حیث شناخت موضوعاتی همانند «جمهوریت»، «آزادی»،

«پارلمان» و «تفکیک قوا» برای ارائه نظریه سیاسی و حکومتی نقش تعیین کننده داشته است که بحث آن از حوصله این تحقیق خارج است. به طور کلی تأثیر زمان و مکان در ساختار و شکل حکومت و نیز نهادهای حکومتی، متأثر از «شناخت مفهومی موضوع»، «شناخت مصداقی موضوع»، «شناخت روش‌ها و مکانیزم‌های جدید بشری» است. علاوه بر عنصر متغیر (مقتضیات زمان و مکان) اصول و مؤلفه‌های «ثابتی» (موازین و قواعد اسلامی) نیز وجود دارند که در ساختار حکومت تأثیر دارد^۱ نظیر «سیره معصومان»، «قاعده مصلحت عمومی» و «رأی و مقبولیت مردمی» که هر کدام از آنها نیازمند بحث مجزا و مستوفاست. در ادامه تلاش می‌کنیم تا دو مؤلفه فوق را از منظر امام خمینی علیه السلام و امام خامنه‌ای بررسی کنیم.

۴. دیدگاه امام خمینی علیه السلام در باره ساختار حکومت اسلامی

گرچه نظریات مختلف مشروعیت حکومت (انتصابی، انتخابی و ترکیبی) زمینه پذیرش یا نفی بعضی از ساختارهای حکومت را فراهم می‌کند (قاضی‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴)، چون نظریه ولایت مطلقه فقیه به شدت مدافع حضور و مشارکت سیاسی فعال مردم در تمامی عرصه‌هاست، موضوع فوق چندان تأثیری در ساختار حکومت ندارد.

از مجموع بیانات حضرت امام در مورد ساختار حکومت اسلامی می‌توان استنباط کرد که وی آن را متغیر و در چارچوب شرایط و مقتضیات جامعه ایران تعریف می‌کرد. ایشان در این باره می‌گوید: «شکل^۲ نهایی حکومت با توجه به شرایط

۱. ساختارها خنثی و بی‌طرف نیستند (ر.ک: کدخدایی، عباسعلی؛ و طحان‌نظیف، هادی. (۱۳۹۳). «تأثیر ساختارهای حکومتی بر ماهیت نظام سیاسی از منظر عاملیت و ساختار». فصلنامه دانش حقوقی، ش ۱۹، ص ۴۵).
۲. مراد از ساختار در این نوشتار اعم از ساختار (ر.ک: کدخدایی، عباسعلی؛ و طحان‌نظیف، هادی. (۱۳۹۳). «تأثیر ساختارهای حکومتی بر ماهیت نظام سیاسی از منظر عاملیت و ساختار». فصلنامه دانش حقوقی، ش ۱۹، صص ۴۷-۵۱؛ آل‌غفور، سیدمحمدتقی. (۱۳۹۱). «پیامد سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه جمهوری اسلامی ایران بر مشارکت سیاسی»، تحزب و ثبات سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۹۷، شکل (عملکرد)، قالب و فرم (ر.ک: موسی‌زاده، ابراهیم. (تابستان ۱۳۹۶). «شکل، ساختار و تشکیلات حکومت اسلامی در رسایل دینی». فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۲، ص ۵۳۱) است.

و مقتضیات کنونی جامعه ما، توسط خود مردم تعیین خواهد شد» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۶۰)؛ در عین حال ایشان ساختار حکومت را «مبتنی بر قواعد و موازین [ثابت] اسلامی» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۶۷) نیز می‌دانست؛ لذا اعلام می‌کند «حکومت [اسلامی مثل] هیچ یک از انواع طرز حکومت های موجود نیست» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۳) «اسلام... خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۶۷).

خلاصه آنکه از منظر امام ساختار حکومت تابع دو دسته ضوابط ثابت و متغیر است. از یک طرف نحوه آرایش نهادهای آن را تابع الزامات زمان و مطابق با آخرین دستاوردهای بشری می‌دانست و از طرف دیگر آن را «مستند به قانون الهی» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۱۳) و «قواعد و موازین اسلامی» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۶۷) می‌داند: «ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی به آرای عمومی، شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۶۰). در ادامه تلاش خواهیم کرد این دو دسته ضابطه را تبیین نمایم.

دسته اول: اصول و ضوابط «ثابت» حکومت اسلامی عبارت‌اند از:

الف) سیره و «رویه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۷).

ب) حق شرعی مقبولیت و اتکای به «رای مردم» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۶۹).

امام در این باره تأکید می‌کنند که «ما تابع آرای ملت هستیم... پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان چیزی را تحمیل کنیم، بلکه ممکن است گاهی وقت‌ها ما یک تقاضاهایی از آنها بکنیم» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، صص ۲۴-۳۵). «من خودم به جمهوری اسلامی رأی می‌دهم و از شما تقاضا دارم که به جمهوری اسلامی رأی بدهید» (خمینی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۴۹). «این ارگان‌ها را ملت تعیین کرده است و تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از ما جایز نیست و امکان ندارد» (خمینی، ۱۳۶۲، ج ۹، ص ۳۴۳). تعیین نظام سیاسی با آرای خود

مردم خواهد بود، ما طرح جمهوری اسلامی را به آرای عمومی می‌گذاریم (خمینی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۳۵۸).

شاید علت ابتنای ساختار حکومت اسلامی به رأی مردم و موازین اسلامی، به وجوب و تکلیف شرعی مشارکت مردم در امور عمومی و حکومت برگردد؛ همچنان که ایشان فرمودند: «همه مردم موظف‌اند به اینکه نظارت داشته باشند در همه کارها» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۷، ص ۳۴). «اصل امر به معروف و نهی از منکر [برای] همین است... همه را وادار کرده که به همه چرا بگوییم» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۹، ص ۲۹۱). بنابراین در دیدگاه حضرت امام «رأی مردم و مقبولیت مردمی» هم «حق شرعی» است و هم «تکلیف شرعی» است.

ج) همچنین «حق فطری» مردم از اصول ثابتی است که امام خمینی علیه السلام آن را تحت عنوان حق اولیه، برای تعیین شکل حکومت اسلامی به آن تمسک کرده، می‌گوید: «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۴۲).

د) مطابقت با قوانین اسلام از دیگر اصول و ضابطه‌ای است که امام خمینی علیه السلام بر آن تکیه می‌کند: «جمهوری اسلامی... متکی به آرای ملت و مبتنی بر قواعد و موازین اسلامی» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۶۹) است؛ از این رو مردم نمی‌توانند به حکومت‌هایی همانند لیبرالی، کمونیستی و یا دیگر حکومت‌های غیراسلامی رأی بدهند.

دسته دوم: اصول و ضوابط «متغیر» حکومت اسلامی عبارت‌اند از:

الف) «شرایط و مقتضیات زمانی»: امام خمینی علیه السلام در این باره می‌گوید: «شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما... تعیین خواهد شد» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۶۰). در عبارت فوق واژه «کنونی» دال بر مدعای فوق است.

ب) «شرایط و مقتضیات مکانی» نیز در ساختار حکومت اسلامی تأثیر جدی دارد. در عبارت فوق واژه «جامعه ما» به خوبی دال بر مدعای فوق است؛ مثلاً ممکن است

سیستم و نظام جمهوری اسلامی و چینش نهادهای آن در ایران مناسب باشد؛ ولی این ساختار شاید در کشور عراق و یا لبنان که فرق و مذاهب مختلف اسلامی با باورها و هنجارهای خاص خود زندگی می‌کنند، ساختار مناسب نباشد؛ از این رو شرایط و مقتضیات مکانی جامعه عراق و یا لبنان، سازوکار و نهادهای سیاسی خاص خودش را می‌طلبد تا اهداف و احکام اسلامی با سهولت بیشتر اجرا شود و جریان پیدا کند.

۵. دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای (دام عزه) درباره ساختار حکومت اسلامی

مهم‌ترین و جامع‌ترین اظهار نظر امام خامنه‌ای (دام عزه) درباره ساختار حکومت اسلامی، سخنرانی ایشان در آذر ۱۳۹۰ در دانشگاه کرمانشاه در خصوص تغییر نظام ریاستی به پارلمانی است. ایشان همانند امام خمینی علیه السلام استحکام و کارآمدی حکومت اسلامی را بر دو اصل ثابت «اسلام» و «مقبولیت مردم» و یک عنصر متغیر یعنی «شرایط متغیر محیطی» استوار می‌کند. از منظر ایشان نوسازی ساختار نظام سیاسی و روزآمد کردن سازوکارهایش، نه تنها منافاتی با اصول ثابت اسلام ندارد، بلکه موجب پویایی و کارایی آن در بستر متحول و تکاملی زمان است. در ادامه بحث تلاش می‌کنیم اصول، ضوابط و عناصر ثابت و متغیر شکل حکومت را از منظر ایشان بررسی کنیم.

۱. اصول ثابت: امام خامنه‌ای (دام عزه) برای استخراج اصول ثابت فوق، ابتدا یک سلسله مؤلفه‌ها و حلقه‌های مهم که به شکل «زنجیره منطقی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۹/۲۴) با هم متصل هستند، اشاره می‌کند: حلقه اول این زنجیره وقوع انقلاب اسلامی، حلقه دوم تأسیس نظام اسلامی (جمهوری اسلامی)، حلقه سوم تشکیل دولت اسلامی (دولت سازی)، حلقه چهارم را تشکیل جامعه اسلامی (جامعه مطلوب اسلامی) و حلقه پنجم تشکیل امت اسلامی (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۹/۲۴). سپس در ذیل شاخصه‌های جامعه مطلوب اسلامی، اصول ثابت نظام سیاسی را؛ «عدالت اسلامی»، «آزادی اسلامی»، «عزت ملی»، «کرامت انسانی» و «شایسته سالاری» ذکر می‌کنند؛ لکن بلافاصله ذکر می‌کنند که

شاخصه‌های فوق، اهدافی میان‌ی نظام ولایی هستند. هدف غایی آن را با توجه با آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶)، «عبودیت اجتماعی معطوف به معرفت اجتماعی» ذکر می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۹/۲۴). ایشان در پایان در خصوص علت ثابت بودن آنها می‌گوید: «نتیجه‌ای که می‌توانیم بگیریم، این است که نظام اسلامی آرمان‌هایش غیر قابل تغییر است. علت این است که آرمان‌ها آرمان‌های فطری است... نیاز طبیعی و جوشیده از فطرت انسان است. نیاز به عدالت، نیاز به آزادی، نیاز به پیشرفت، نیاز به رفاه عمومی، نیاز به حُقیقات عالی، اینها نیازهای فطری انسان است. جامعه اسلامی یعنی این. ما دنبال این هستیم. این قابل تغییر نیست. اما نظاماتی که ما را به اینها می‌رساند، احیاناً قابل تغییر است. بستگی به این دارد که اقتضائات زمانه چگونه باشد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۹/۲۴).

۲. مؤلفه و اصل متغیر: چنانچه از فقره پایانی فوق استفاده می‌شود، امام خامنه‌ای (دام‌ظله) همانند امام خمینی علیه‌السلام معتقد است تغییر و تحول ساختار حکومت اسلامی است: «بنابراین... نظام جمهوری اسلامی، هم ثبات دارد، هم تحول دارد. ثبات وجود دارد، یعنی... حرکت در خط مستقیم به سمت آرمان‌های معین است، اما سازوکارها عوض می‌شود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۹/۲۴).

ایشان در ادامه بحث، مباحث اصولی ثابت و متغیر مربوط به حکومت اسلامی را با استخدام دو واژه «جوانی» و «پیری» این چنین بیان می‌کنند:

اگر بخواهیم این بخش را خلاصه کنیم، در پاسخ به این سؤال که مسئله جوانی و پیری نظام چگونه قابل حل است و باید بگوییم اولاً نوسازی نظام ممکن است، اما به معنای تجدید نظر در آرمان‌ها نیست... دوم نوسازی به معنای تغییر نظامات و تغییر سازوکارها [است]... نکته سوم هم همین است که این تغییر باید بر اساس اصول باشد... با این نگاه، نظام فرسوده بشو نیست، متحجر نیست... همیشه می‌تواند جوان باقی بماند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۹/۲۴).

امام خامنه‌ای با توجه به مباحث نظری فوق، به ساختار «ریاستی موجود کشور» اشاره و احتمال نوسازی آن را در قالب «پارلمانی» اشاره می‌کند؛ در عین حال تأکید می‌کنند

که هر گونه تغییر ساختاری، باید مستند و مطابق با اصول ثابت و آرمان‌های نظام سیاسی باشد:

امروز نظام ما نظام ریاستی است، یعنی مردم با رأی مستقیم خودشان رئیس جمهور را انتخاب می‌کنند، تا الان هم شیوه بسیار خوب و تجربه‌شده‌ای است. اگر یک روزی در آینده دور یا نزدیک که احتمالاً در آینده‌های نزدیک، چنین چیزی پیش نمی‌آید، احساس بشود که... نظام پارلمانی مطلوب است... هیچ اشکالی ندارد... البته همین تغییر باید متکی به اصول باشد؛ مثلاً فرض بفرمایید شایسته‌سالاری. احساس بشود که شایسته‌سالاری به این شکل، بهتر تحقق پیدا می‌کند یا عدالت به این شکل بهتر تحقق پیدا می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۹/۲۴).

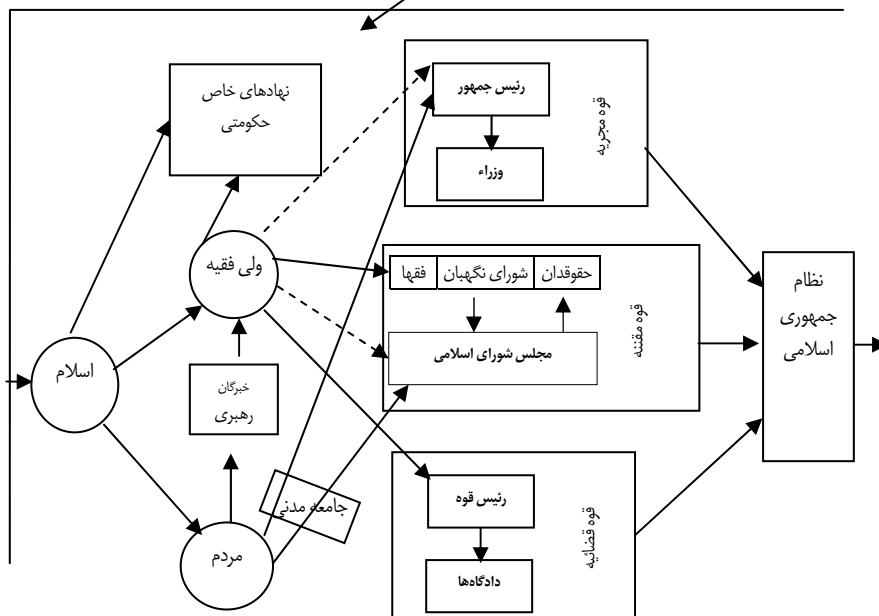
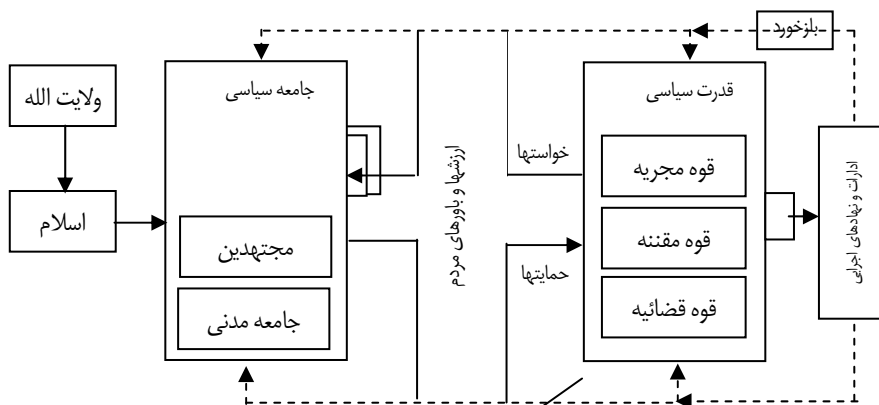
البته ایشان در سخنرانی اخیرشان ضمن اشاره به مشکلات اقتصادی کشور، مشکل امروز کشور را ساختار ریاستی ندانسته‌اند و در حاشیه عملکرد نامطلوب کارگزاران فرمودند:

سؤال کردند که «اشکالاتی که ما امروز در جامعه مشاهده می‌کنیم... به ساختار بر می‌گردد یا به کارگزاران؟»... البته ساختارها در طول زمان تکمیل می‌شوند، نواقصشان، خلأهایشان برطرف می‌شود. این [یک] امر طبیعی است... بنابراین ساختار ایرادی ندارد، ساختار خوب است؛ البته ممکن است کم و زیادش کرد. [در مورد] آن موضوع نظام پارلمانی - که یکی از دوستان گفتند - بحث شده، اینها را ما در آن مجلسی که برای بازنگری قانون اساسی بود، مفضل بحث کردیم و به این نتیجه‌ای که امروز هست، رسیدیم. مشکلات نظام پارلمانی - برای ما لااقل - بیشتر از نظام ریاستی است. به هر حال من مشکلی در ساختار نمی‌بینم. بله ما کارگزارها اشکال داریم (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۰۳/۰۴).

۶. ساختار حکومت جمهوری اسلامی

با توجه به مباحث نظری پیش گفته می‌توان گفت که ساختار حکومت اسلامی - ولایی از مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی و سیاسی ترکیب شده است که در یک شبکه ارتباطی مشروعیتی و مشارکتی، ساختار نظریه جمهوری اسلامی را سامان می‌دهد. شبکه

ارتباطی چهار مفهوم کلیدی فوق و دیگر عناصر مرتبط با آنها را می‌توان - بر اساس دیدگاه امام خمینی علیه السلام و امام خامنه‌ای - با نمودار ذیل نشان داد:



چنان که در نمودار آمده است، امام خمینی علیه السلام محتوا و ماهیت حکومت خود را «مستند به قانون الهی» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۱۳) و «شارع مقدس اسلام» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۴۴) می‌کند؛ ولی ساختار آن را با توجه به آخرین دستاوردهای بشری به آرای ملت واگذار می‌کند: «جمهوری اسلامی... حکومتی است، متکی به آرای ملت و مبتنی بر قواعد و موازین اسلامی [است]» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۴۴).

۷. شبکه قدرت در حکومت اسلامی - ولایی

با یک نگاه کل گرایانه می‌توان گفت که نظام سیاسی ولایی، مرکب از مجموعه نهادهای سیاسی و اجتماعی است که شبکه ارتباطی آنها از طریق قواعد و گزاره‌های اسلامی و عقلانی سامان یافته است. اگرچه شبکه ارتباطی آن بیشتر حالت ارگانسیمی دارد، روابط قدرت در آن به شدت مشارکتی است. علت آن به ماهیت گزاره‌های حق و تکلیفی اسلام معطوف است که خصلت مردم‌سالاری آن گسترده و عمیق است؛ از این رو امام خمینی علیه السلام بارها باصراحت تمام بیان کردند که «در اسلام دموکراسی مندرج است» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۳۴). از منظر ایشان چون اسلام بیشتر از مکاتب بشری برای کرامت، جان، مال و حقوق انسان، ارزش و احترام قایل است، «دموکراسی اسلام کامل‌تر از غرب» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۱۶) بوده و «از همه دموکراسی‌ها بالاتر است» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۱، ص ۱۳۰).

چنان که در نمودار نظام سیاسی ولایی آمده است، در مرکز تصمیم‌گیری ساختار حکومت ولایی، ولی فقیه قرار دارد که دو نقش مهم را ایفا می‌کند: یکی «مشروع‌سازی» نهادها و شبکه ارتباطی درون نظام و دیگری «ایجاد مکانیزم مشارکتی، تعاملی، همگرایی و همبستگی» به منظور کارآمدی و هم‌افزایی در جهت اهداف نظام. بدین جهت اگرچه «ولی فقیه» رکن اصلی حکومت محسوب می‌گردد، توجه به این نکته مهم است که شبکه ارتباطی بین رهبر، مردم و نهادهای حکومتی، از یک طرف بر اساس نظریه تفکیک قوا یعنی ناظر بر همدیگر قرار داده شده است و از طرف دیگر جایگاه و کارویژه ولی فقیه، در چارچوب «مشورت»، «واگذاری امور»، «مصلحت

عمومی»، «موازن اسلامی» و «راهبری کلان» تعریف شده است؛ لذا شبهه دخالت در امور جزئی، تکروی و نیز دیکتاتوری موضوعاً منتفی است:

(ولی فقیه) ناظر بر اینهاست... در واقع رهبری، یک مدیریت کلان ارزشی است... مسئولیت اجرایی نیست، دخالت در کارها نیست... در بخش اقتصادی... در بخش سیاسی... در بخش دیپلماسی... مجلس... قوه قضائیه... (مسئول) مشخص دارد... در همه اینها رهبری نه می‌تواند دخالت کند، نه حق دارد دخالت کند، نه قادر است دخالت کند... اما حرکت کلان و کلی نظام اسلامی به سمت آن آرمان‌ها [با ولی فقیه است] (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۹/۲۴).

امام خمینی علیه السلام نیز نقش رهبری را در درون قوای حکومتی هدایتی، راهبردی و کلان (همراه با مشورت با صاحب نظران) تعریف می‌کند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۴۳۱-۴۳۲؛ خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۳ و خمینی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۰۷).

در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ساختار حکومت در جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر تفکیک قوای سه گانه (مقننه، مجریه و قضائیه) و به همراه قوه‌ای (ولی فقیه) ناظر بر قوای سه گانه، اشاره و شبکه ارتباطی سه قوه را تعاملی ناظر بر هم و مشارکتی ترسیم نموده است. بر اساس اصل یکصد و بیست دو، رئیس جمهور در برابر مردم و رهبر مسئول می‌باشد و نیز بر اساس اصل یکصد و ده، عزل رئیس جمهور - در صورت عدم توانایی اداره کشور - به تشخیص مجلس شورای اسلامی، پس از حکم دیوان عالی کشور، توسط رهبری (با در نظر گرفتن مصالح کشور) عزل می‌شود.

نحوه و کیفیت ارتباط رهبری با دستگاه‌های قانون گذاری، اجرایی و دادگاه‌ها نیز غیرمستقیم، مشورتی و مبتنی بر موازن اسلامی است (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۶۹). به تعبیر دیگر رهبر با قوه مقننه، قضائیه و مجریه و نیز با شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام، از مجاری مختلف ارتباط دارد. در واقع نقش رهبری «ولایت (ولایت سیاسی کلان) بر امور است تا نگذارد این امور از مجاری خویش بیرون برود» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۰، ص ۲۹) و نیز بر اساس اصل یکصد و ده، رهبر سیاست‌های کلی نظام را پس از

مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام تعیین و ابلاغ می‌کند. خلاصه آنکه شبکه قدرت در نظام سیاسی ولایی - همچنان که در نمودار آمده است - متأثر از چهار عنصر «قواعد و موازین اسلامی»، «راهبری راهبردی کلان ولی فقیه»، «مشارکت فعال و اجرایی نهادهای حکومتی در امور کشور» و «نظارت و حضور فعال مردم و نهادهای مدنی» است.

۸. جریان قدرت در حکومت ولایی

منظور از جریان قدرت یا روابط درونی قدرت، چگونگی گذر اطلاعات، تصمیمات، امر و نهی‌ها، فرمان‌ها و دستورات از شبکه‌های مختلف نظام سیاسی است (فیرحی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۴). جریان قدرت در نظام سیاسی ولایی از بالا به پایین و بسته نیست، بلکه خصلت مشارکتی و به تعبیر دقیق‌تر خصلت دوساحتی دارد. به بیان دیگر «امر سیاسی» را در نظام ولایی، از هر منظری (کلامی، فلسفی و فقهی) مطالعه کنیم، «دوساحتی» است. این خصلت دوجهی که ریشه در موازین اسلام دارد، به گونه‌ای است که بین حاکمان و شهروندان، بر اساس گزاره‌های حق و تکلیف که مبتنی بر ادله عقلی و نقلی است، رابطه تعاملی منطقی و فعال ایجاد می‌کند. امام خمینی علیه السلام در این باره می‌گوید:

خداوند تعالی تکلیف ما را معین کرده است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۰۸). همه اهالی این کشور در این معنا حق دارند... تکلیفشان است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۸۷). اسلام هم حقوق بشر را محترم می‌شمارد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۶۹) اسلام دینی است که همه کسی به حقوق خودش می‌رسد و مراعات همه حقوق را می‌کند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۵۲۶).

خلاصه آنکه مهم‌ترین ویژگی جریان و روابط درونی قدرت در نظام سیاسی ولایی، خصلت مشارکتی است. به تعبیر امام خمینی علیه السلام «ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است که متکی به آرای عمومی» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶۰) است. ایشان در جای دیگر تأکید می‌کند که «اینجا آرای ملت حکومت می‌کند... این ارگان‌ها را ملت تعیین کرده است و تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از ما نیز جایز

نیست و امکان ندارد (خمینی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۲۴۳). عبارات فوق به خوبی نشان می‌دهد که شالوده حکومت اسلامی - ولایی با مشارکت، رأی و انتخاب مردم گره خورده است. البته امام خمینی علیه السلام به همان نسبت که بر مشارکت و مقبولیت مردمی تأکید می‌کند، بر مشروعیت اسلامی و انتصابی نیز تأکید دارد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۴۲۰).

درواقع رمز پویایی و کارآمدی نظام سیاسی ولایی نیز در همین نکته لطیف یعنی به «همنشینی» و «هم آوایی منطقی» بین جنبه مشروعیتی و جنبه مشارکتی نظام سیاسی بر می‌گردد. بدین لحاظ امام خمینی علیه السلام به شورای نگهبان توصیه می‌کند که «رفتار شما باید به صورتی باشد که انتزاع نشود که شما در مقابل مجلس و دولت ایستاده‌اید» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، صص ۴۳-۴۴). البته سیره سیاسی خودشان نیز همین گونه بوده است و لذا حکم ریاست جمهوری بنی‌صدر را با اینکه مخالف بود، تنفیذ کرد؛ چون معتقد بود «مشارکت و رأی مردم» میزان و یک اصل است و لذا فرمودند: «میزان آرای مردم است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۴۳۹)، «همه باید مقید به این باشیم... من هم ممکن است با بسیاری از چیزها... مخالف باشم، لکن وقتی قانون شد، خوب، ما هم می‌پذیریم» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۳۷۷).

نتیجه‌گیری

برای نظریه‌پردازی در خصوص ساختار حکومت اسلامی ابتدا مفهوم‌سازی سپس مفاهیم و مؤلفه‌های آن را با کمک مدل سیستم، چارچوب‌بندی و شبکه درونی آن را تبیین و در نهایت ساختار آن را ترسیم نمودیم. این تحقیق پس از بررسی آرای امام خمینی علیه السلام و امام خامنه‌ای به این نتیجه منتقل شد که در درون «ساختار حکومت اسلامی - ولایی»، چندین مفهوم کلیدی سیاسی نهفته است که در یک روابط منطقی نظام‌وار و سیستمی، ساختار خاصی از حکومت را در عصر غیبت به تصویر می‌کشد که هر گونه گزارش از آن منوط به تبیین مفاهیم مرتبط به آن است. نظریه حکومت اسلامی حضرت امام و شاگرد برجسته ایشان، دارای چهار عنصر و مفهوم کلیدی و درهم تنیده «اسلام»، «ولایت»، «مردم» و «دولت» می‌باشد که در یک شبکه ارتباطی مشروعیتی و مشارکتی،

نظام سیاسی کارآمدی را موجب شده که امام خمینی علیه السلام آن را «جمهوری اسلامی» و امام خامنه‌ای آن را «مردم‌سالاری دینی» نامیدند.

حاصل و خروجی تمامی تعاملات و شبکه ارتباطات ساختار حکومتی دوساحتی (ارزش‌های اسلامی معطوف به مقتضیات زمان و مکان) است که اندیشه و رفتار رهبری، نهادهای سیاسی، مردم و نیروهای اجتماعی را تعیین می‌کند. در نهایت این بازخوردهای محیطی هستند که امکان صیقل دادن حکومت اسلامی - ولایی را برای زایش و باز تولید فراهم می‌کنند تا اندیشه و کنش فقهی - سیاسی در مصاف با الزامات زمان و واقعیت‌های زندگی سیاسی پویا شود.

به‌طور کلی تأثیر زمان و مکان، در ساختار حکومت اسلامی و نیز نهادهای حکومتی متأثر از «شناخت مفهومی و مصداقی پدیده‌های سیاسی»، «شناخت روش‌ها و مکانیزم‌های جدید بشری» است. علاوه بر شرایط و مقتضیات زمان و مکان متغیر، اصول و مؤلفه‌های «ثابتی» نظیر «سیره معصومان»، «قاعده مصلحت عمومی»، «رأی و مقبولیت مردمی»، «عدالت اسلامی»، «آزادی اسلامی»، «عزت ملی»، «کرامت انسانی» و «شایسته‌سالاری» نیز وجود دارند که در ساختار حکومت اسلامی - ولایی تأثیر دارند.

از دیگر یافته‌های این نوشتار آن است که اگرچه شبکه ارتباطی آن بیشتر حالت ارگانیک دارد، روابط و شبکه قدرت در آن به‌شدت مشارکتی است. به بیان دیگر «امر سیاسی» را در نظام و ساختار ولایی از هر منظر مطالعه کنیم، «دوساحتی» است. این خصلت دوجوهی که ریشه در موازین اسلام دارد، به‌گونه‌ای است که بین حاکمان و شهروندان بر اساس گزاره‌های حق و تکلیف که مبتنی بر ادله عقلی و نقلی است، رابطه تعاملی منطقی و فعال ایجاد می‌کند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. آل غفور، سید محمد تقی. (۱۳۹۱). پیامد سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه جمهوری اسلامی ایران بر مشارکت سیاسی، در: تحزب و ثبات سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. ارسطو، محمد جواد. (۱۳۸۴). نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران. قم: بوستان کتاب.
۳. ارسطو، محمد جواد. (۱۳۸۹). نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران. قم: بوستان کتاب.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۲). در جستجوی راه از کلام امام (دفتر سیزدهم). تهران: امیرکبیر.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۳). صحیفه امام (ج ۱۴). تهران: مؤسسه نشر و آثار امام.
۶. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۸). الرسائل. قم: اسماعیلیان.
۷. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۹). صحیفه نور (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۷ و ۲۱). تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۸. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام (ج ۱، ۲، ۴، ۵، ۶، ۱۱، ۱۴، ۱۸، ۱۹ و ۲۱). تهران: مؤسسه نشر و آثار امام.
۹. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۹). کتاب البیع (ج ۲ و ۳). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۰. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۱). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۱. امام خمینی، سید روح‌الله. (بی‌تا). کتاب البیع. قم: اسماعیلیان.
۱۲. الخوانساری، الشیخ موسی. (۱۴۱۸ق). منیة الطالب: تقریرات درس علامه نایینی (ج ۱). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. بحر العلوم، محمد بن محمد. (۱۳۶۲). بلغة الفقیه (ج ۳، چاپ چهارم). تهران: منشورات مکتبة الصادق.

۱۴. جعفرپیشه‌فرد، مصطفی. (۱۳۸۰). مفاهیم اساسی نظریه ولایت فقیه. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۷). ولایت در قرآن. تهران: رجاء.
۱۶. حائری یزدی، مهدی. (۱۹۹۵م). حکمت و حکومت. تهران: نشر شادی.
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۶). خطبه‌های نماز جمعه. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir>.
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). سخنرانی در دیدار با دانشجویان استان کرمانشاه، ۹۰/۷/۲۴. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir>.
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶). سخنرانی در جمع معلمان. یکشنبه ۹۶/۲/۱۷. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir>.
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸). دیدار با دانشجویان. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir>.
۲۱. دوران، دانیل. (۱۳۷۰). نظریه سیستم‌ها (مترجم: محمد یمنی). تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۲۲. راغب اصفهانی. (۱۴۱۷ق). معجم مفردات الفاظ القرآن (محقق: ندیم مرعشلی). قم: اسماعیلیان.
۲۳. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۶). الموجز فی اصول الفقه (ج ۲). قم: مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۷۶.
۲۴. سجادی، عبدالقیوم. (۱۳۸۲). مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام. قم: بوستان کتاب.
۲۵. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله. (۱۳۶۳). ولایت فقیه یا حکومت صالحان. تهران: رسا.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان (ج ۶). بیروت: مؤسسة الاعلمی.
۲۷. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۴۲۱ق). فقه سیاسی (ج ۳). تهران: امیرکبیر.
۲۸. عمیدزنجانی، عباسعلی. (۱۳۵۸). مبانی اندیشه سیاسی اسلام (چاپ سوم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۹. فارابی، ابونصر. (۱۳۸۶). سیاست مدینه (مترجم: حسن ملک‌شاهی). تهران: سروش.
۳۰. فیرحی، داود. (۱۳۹۱). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: سمت.
۳۱. قادری، حاتم. (۱۳۹۱). مبانی اندیشه سیاسی اسلام. تهران: انتشارات سمت.

۳۲. قاضی، ابوالفضل. (۱۳۶۸). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی (ج ۱، چاپ دوم). تهران: دانشگاه تهران.
۳۳. کدخدایی، عباسعلی؛ طحان نظیف، هادی. (۱۳۹۳). تأثیر ساختارهای حکومتی بر ماهیت نظام سیاسی از منظر عاملیت و ساختار. فصلنامه دانش حقوقی، ش ۱۹، صص ۴۷-۵۱.
۳۴. کدیور، محسن. (۱۳۷۸). حکومت ولایی (چاپ دوم). تهران: نشر نی.
۳۵. مرعشی، جعفر؛ بلغ، وحیده؛ غیاث آبادی، علی. (۱۳۹۱). تفکر سیستمی و ارزیابی کارآمدی آن در مدیریت جامعه و سازمان. تهران: سازمان مدیریت صنعتی.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار (ج ۱). تهران: انتشارات صدرا.
۳۷. مطهری، مرتضی. (بی تا). ولاءها و ولایتها. قم: صدرا.
۳۸. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۷). ولایت فقیه. قم: التمهید.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ق). انوار الفقاهه (ج ۱). قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین.
۴۰. موسی زاده، ابراهیم. (۱۳۹۶). شکل، ساختار و تشکیلات حکومت اسلامی در رسایل دینی. فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۲، ص ۵۳۱.
۴۱. واسطی، عبدالمجید. (۱۳۹۲). نگرش سیستمی به دین. مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی.

References

*Holy Quran

* Nahj al-Balagha.

1. Aal-Ghafour, S. M. T. (1391 AP). The Impact of the Development Policies and Programs of the Islamic Republic of Iran on Political Participation. Political Party and Stability. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
2. al-Khansari, Sh. M. (1418 AH). *Monyat al-Talib: Lectures by Allameh Naeni* (Vol. 1). Qom: Qom Seminary Teachers Association Islamic Publications Office. [In Arabic]
3. al-Raghib al-Isfahani. (1417 AH). *Dictionary of Quranic words* (N. Marashli, Ed.). Qom: Ismailian. [In Arabic].
4. Amid Zanjani, A. A. (1358 AP). *Fundamentals of Islamic Political Thought* (3rd ed.). Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
5. Amid Zanjani, A. A. (1421 AH). *Political Jurisprudence* (Vol. 3). Tehran: Amirkabir. [In Arabic].
6. Arasta, M. J. (1384 AP). A look at the analytical foundations of the Islamic Republic of Iran. Qom: Bustaneketab. [In Persian]
7. Arasta, M. J. (1389 AP). *A look at the analytical foundations of the Islamic Republic of Iran*. Qom: Bustaneketab. [In Persian].
8. Ayatollah Khamenei. (1390/7/24 AP). *Lecture in a meeting with students of Kermanshah province*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17597>. [In Persian].
9. Ayatollah Khamenei. (1390/7/24 AP). *Lecture in a meeting with students of Kermanshah province*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17597>. [In Persian].
10. Ayatollah Khamenei. (1396/2/17 AP). *Lecture for teachers*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36431>. [In Persian].
11. Ayatollah Khamenei. (1396/2/17 AP). *Lecture for teachers*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36431>. [In Persian].

12. Ayatollah Khomeini. (1362 AP). *Searching a way from the words of the Imam*. Tehran: Amirkabir. [In Persian].
13. Ayatollah Khomeini. (1368 AP). *al-Rasail*. Qom: Ismailiyan. [In Arabic].
14. Ayatollah Khomeini. (1369 AP). *Sahifa Noor* (Vols. 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 17, 21). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
15. Ayatollah Khomeini. (1378 AP). *Sahifeh-ye Imam* (Vol. 14). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian].
16. Ayatollah Khomeini. (1378 AP). *Sahifeh-ye Imam* (Vols. 1, 2, 4, 5, 6, 11, 14, 18, 19, 21.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian].
17. Ayatollah Khomeini. (2002). *Wilayat-Faqih*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian].
18. Ayatollah Khomeini. (1379 AP). *Kitab al-bay'* (Vols. 2, 3). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
19. Ayatollah Khomeini. (n.d.). *Kitab al-bay'*. Qom: Ismailian. [In Arabic].
20. Bahr al-Ulum, M. (1362 AP). *Balgha al-Faqih* (Vol. 3, 4th ed.). Tehran: al-Sadiq School Publications. [In Arabic].
21. Durand, D. (1370 AP). *Systems theory* (M. Yamani, Trans.). Tehran: Islamic Revolution Education Publications. [In Persian].
22. Farabi, Abu Nasr. (1386 AP). *Civil Policy* (H. Malek Shahi, Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian].
23. Feirahi, D. (1391 AP). *Political system and government in Islam*. Tehran: Samat. [In Persian].
24. Haeri Yazdi, M. (1995). *Wisdom and government*. Tehran: Shadi. [In Persian].
25. Jafar pishehfard, M. (1380 AP). *Basic concepts of the theory of Velayat-e-Faqih*. Qom: Secretariat of the Assembly of Experts. [In Persian].
26. Javadi Amoli, A. (1367 AP). *Wilayat in the Quran*. Tehran: Raja. [In Persian].
27. Kadivar, M. (1378 AP). *Hokomat-e Wilaei* (2nd ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].

28. Kadkhodaei, A. A., & Tahan Nazif, H. (1393 AP). The effect of government structures on the nature of the political system in terms of agency and structure. *Legal Knowledge Quarterly*, (19), pp. 47-51. [In Persian]
29. Makarem Shirazi, N. (1411 AH). *Anwar al-Fiqaha* (Vol. 1). Qom: School of Imam Amir al-Mo'menin. [In Arabic]
30. Mara'shi, J., Baligh, W., & Ghiasabadi, A. (1391 AP). *Systems thinking and evaluating its effectiveness in community and organizational management*. Tehran: Industrial Management Organization. [In Persian].
31. Ma'refat, M. H. (1377 AP). *Wilayat-e Faqih*. Qom: Al-Tamheed. [In Arabic].
32. Motahhari, Morteza. (n.d.). *Wila & Wilayat*. Qom: Sadra. [In Persian].
33. Motahhari, M. (1378 AP). *Collection of works* (Vol. 1). Tehran: Sadra. [In Persian].
34. Musazadeh, Ibrahim. (1396). The form, structure and organization of the Islamic government in religious treatises. *Quarterly Journal of Politics, Journal of the Faculty of Law and Political Science*, (2), p. 531. [In Persian].
35. Qaderi, H. (1391 AP). *Fundamentals of Islamic political thought*. Tehran: Samat. [In Persian].
36. Qazi, A. (1368 AP). *Fundamental Rights and Political Institutions* (2nd ed., Vol. 1). Tehran: University of Tehran. [In Persian].
37. Sajjadi, A. Q. (2003). *Fundamentals of partisanship in Islamic political thought*. Qom: Bustaneketab. [In Persian].
38. Salehi Najafabadi, N. (1363 AP). *Velayat-e-Faqih or the government of the righteous*. Tehran: Rasa. [In Persian]
39. Sobhani, J. (1376 AP). *al-Mujaz Fi Osul al-Fiqh* (Vol. 2). Qom: Seminary Management. [In Persian].
40. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 6). Beirut: Scientific Institute. [In Arabic].
41. Waseti, A. M. (1392 AP). *A systemic approach to religion*. Mashhad: Institute of Strategic Studies of Islamic Sciences and Education. [In Persian].



Interaction of theology and political jurisprudence in Velayat-e-Faqih

Ghasem Tarkhan¹

Received: 08/05/2020

Accepted: 16/07/2020

Abstract

Velayat-e-Faqih is a pillar and basic basis in the field of Islamic politics and in fact a universal element of the "Islamic political system". This research, by using the desk research in collecting information and descriptive-analytical method in inferring views and ijthihad method in functions and outcomes answered this question that Is Velayat-e-Faqih merely a jurisprudential discussion or should it be considered as an interdisciplinary matter, some aspects of which should be pursued in theology? If the latter possibility is true, what is the interaction between the science of jurisprudence and theology in the issue of Velayat-e-Faqih? The result of examining the aspects of the interaction of theology and jurisprudence in the three areas of the principles of imagination, affirmation and justification has led to the following results: A) In the field of principles, the concept of guardianship in theology is different from guardianship in jurisprudence; also, according to theological and jurisprudential issues, the correct meaning of Velayat-e-Faqih can be provided. B) In the field of the principles of affirmation, the principle and legitimacy of Velayat-e-Faqih is subject to the acceptance of the comprehensiveness of religion and the theory of appointment or totality. Although the explanation of one pillar in the theory of the whole is the responsibility of jurisprudence, the explanation of the other pillar in the recent theory or the whole pillar in the theory of appointment is the responsibility of theology. C) In the field of justification, the role of theology and jurisprudence is obserbale. Theology by referring to the principle of divine forgery and jurisprudence, and jurisprudence (Fiqh) by referring to the actions of the obligees, which are of the do's and don'ts, can use these reasons.

Keyword

Theology, Velayat_e_Faqih, Realm of Religion, Comprehensiveness of Islam, Legitimacy, Absolute Velayat.

1. Associate Professor, research in stitate for Islamic culture and Thought, Qom, Iran. tarkhan@iict.ac.ir

تعامل کلام و فقه سیاسی در ولایت فقیه

قاسم ترخان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۹

چکیده

ولایت فقیه رکن و مبنای اساسی در حوزه سیاست اسلامی و در واقع عنصر جهان شمول از «نظام سیاسی اسلام» است. پژوهش پیش رو با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی تحلیلی در استنتاج دیدگاه و روش اجتهادی در کارکردها و برایندها به این پرسش پاسخ می‌گوید که آیا ولایت فقیه صرفاً یک بحث فقهی است یا باید آن را از امور بینارشته‌ای به شمار آورد که برخی از وجوه آن را باید در علم کلام پی گرفت؟ اگر احتمال اخیر درست باشد، علم فقه و کلام چه تعاملی در مسئله ولایت فقیه با همدیگر دارند؟ حاصل بررسی وجوه تعامل کلام و فقه در سه حوزه مبادی تصویریه، تصدیقیه و توجیه به نتایج زیر منتج شده است: الف) در حوزه مبادی تصویریه ولایت در کلام با ولایت در فقه متفاوت است؛ همچنین با توجه با مباحث کلامی و فقهی می‌توان معنای درستی از اطلاق ولایت فقیه ارائه کرد. ب) در حوزه مبانی تصدیقیه اصل و مشروعیت ولایت فقیه منوط به پذیرش جامعیت دین و نظریه انتصاب یا مجموعی است. اگرچه تبیین یک رکن در نظریه مجموعی بر عهده فقه است، تبیین رکن دیگر در نظریه اخیر یا تمام رکن در نظریه انتصاب بر عهده کلام است. ج) در حوزه توجیه هم می‌توان نقش کلام و فقه را مشاهده کرد. کلام می‌تواند ناظر به اصل جعل الهی و فقه ناظر به فعل مکلفان که از سنخ باید و نبایدهاست، از این دلایل استفاده کند.

کلیدواژه‌ها

علم کلام، ولایت فقیه، قلمرو دین، جامعیت اسلام، مشروعیت، ولایت مطلقه.

tarkhan@iict.ac.ir

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

* ترخان، قاسم. (۱۳۹۹). تعامل کلام و فقه سیاسی در ولایت فقیه. فصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، (۱)

Doi: 10.22081/ijp.2020.69255

صص ۹۵-۱۲۳.

مقدمه

در نگاه اندیشوران شیعی ولایت فقیه رکن و مبنای اساسی در حوزه سیاست اسلامی و در واقع يك مبنای ثابت و عنصر جهان‌شمول از «نظام سیاسی اسلام» است که هر چند شکل تحقق این نظام در خارج و سازکارهای سیاسی متفاوت شوند، این امر همچنان می‌بایست در تمامی آنها محفوظ و دست‌نخورده باقی بماند؛ از این رو تنها آشکالی از حکومت و به تعبیر دیگر سازکارهایی از سوی اسلام قابل پذیرش است که در آنها جایگاه فقیه در عصر غیبت به عنوان رأس هرم تصمیم‌گیری و بالاترین مدیر کشور محفوظ مانده باشد.

پرسش این نوشتار آن است که با چنین اهمیتی، بحث ولایت فقیه آیا صرفاً یک بحث فقهی است یا افزون بر آن به علم کلام نیز مربوط می‌شود و باید آن را از امور بینارشته‌ای به شمار آورد؟ اگر احتمال اخیر درست باشد، علم فقه و کلام چه تعاملی در مسئله ولایت فقیه با همدیگر دارند؟

علم کلام به حوزه اعتقادات مربوط است (ایجی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۳۴-۳۵؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵) و از وجود و صفات خداوند- اعم از صفات ذات و صفات فعل- (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۱۴۳-۱۴۵) بحث می‌کند. فقه نیز اگرچه به معنای عام آن شامل همه معارف و دستورهای اسلام است، تدریجاً در اصطلاح به فقه الاحکام اختصاص یافت (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، صص ۷۰-۷۱). در این معنا، علم فقه از فعل مکلفان (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۱۴۳-۱۴۴) بحث می‌کند و احکام شرعی عملی را از ادله تفصیلی به دست می‌آورد (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲).

از گذشته مباحث مربوط به ولایت فقیه در فقه مطرح می‌شده و طرح آن در کتب کلامی پیشینه نداشته است؛ زیرا اهل سنت امامت را که ولایت فقیه از فروع آن است، بحثی فقهی به شمار می‌آورده‌اند (ر.ک: غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۷؛ آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۹؛ ایجی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، صص ۳۴۴-۳۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، صص ۹-۱۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۸-۱۳۱).

دانشمندان شیعه نیز اگرچه به برخی جنبه‌های کلامی بحث ولایت فقیه اشاره کرده‌اند، به دلایلی مانند دستیابی آسان مکلفان یا اجابت درخواست حاضران در درس (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۴۵) این گونه مباحث را به صورت استطرادی (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۱۷) در کتب فقهی مطرح کرده‌اند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۹). این مسئله از سر عدم تفتن به کلامی بودن مسئله نبوده است. علامه حلی با اینکه خود یک متکلم برجسته بوده است، مسائلی مانند شرایط امام (مسئله ۲۳۶)، کیفیت انعقاد امامت (مسئله ۲۳۷) و شرط عصمت (مسئله ۲۳۹) را که از مباحث کلامی است، در کتاب تذکره و در کنار مسائل فقهی - مانند وجوب اطاعت از امامت (مسئله ۲۳۸) آورده است و آن را عادت فقها می‌داند و وجه این کار آنان را دستیابی آسان مکلفان به این گونه مباحث می‌شمارد (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، صص ۳۹۳-۴۰۲). در مقابل برخی از اهل سنت با اینکه به فرعی بودن مسئله امامت تصریح کرده‌اند، از باب تأسی به گذشتگان آن را در کتاب‌های کلامی خود مطرح کرده‌اند (ایچی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۴۴). بر این اساس طرح بحث ولایت فقیه در کتاب‌های فقهی را نمی‌توان دلیل بر فقهی بودن آن و مؤید دیدگاهی دانست که این بحث را صرفاً یک بحث فقهی می‌داند یا معتقد است فقها با طرح بحث ولایت فقیه در آثار فقهی خود از اواسط قرن سیزدهم هجری، مسئله ولایت فقیه بر مردم را از مسائل فقهی به شمار آورده‌اند (کدیور، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱). علامه جوادی آملی معتقد است کاری را که امام خمینی علیه السلام انجام داد، این بود که دست «ولایت فقیه» را که تا آن زمان مظلوم واقع شده بود و در محدوده مسائل فرعی محبوس بود، گرفت و از قلمرو فقه بیرون آورد و در جایگاه اصلی خود یعنی علم کلام نشان داد و سپس این مسئله را با براهین عقلی و کلامی شکوفا ساخت؛ به نحوی که بر همه مسائل فقه سایه افکند و نتایج فراوانی به بار آورد که یکی پس از دیگری شاهد آن بودیم (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۸).

نویسنده این نوشتار، موضوع ولایت فقیه را یک امر بینارشته‌ای می‌داند و علی‌رغم اینکه فقه را عهده‌دار برخی مباحث مهم این حوزه می‌داند، بر این باور است که پیش از آن باید به مسائل مهم‌تری در علم کلام پاسخ داده شود تا پس از آن فقه بتواند وظیفه مکلف را در این حوزه مشخص نماید.

در ادامه ناظر به مبادی تصویریه، تصدیقیه و دلایل (مقام تعریف، تصدیق و توجیه)، مسئله ولایت فقیه را با دو رویکرد کلامی و فقهی مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. ناظر به مبادی تصویریه ولایت فقیه

علم کلام و فقه در تعامل با هم می‌توانند معنای درستی از ولایت فقیه و حدود و شرایط آن ارائه کنند.

۱-۱. گونه‌های ولایت در ولایت فقیه

ولایت به معنای سرپرستی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۱۲۲-۱۲۵)؛ اما آیا همه جا از ماهیت و سنخ واحدی برخوردار است؟ آیا واژه ولایت در «ولایت فقیه» به معنای ولایت تکوینی است یا تشریحی؟ آیا بین ولایت شرعی فقیه (در موارد خاص و محدود) و ولایت شرعی سیاسی فقیه در اداره جامعه اسلامی فرقی وجود دارد؟ آیا لازمه ولایت سیاسی فقیه محجوردانستن امت اسلامی است؟ آیا با این استدلال که امت اسلامی رشید است نه محجور، می‌توان به نفی ولایت پرداخت (ر.ک: کدیور، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۷) و حاکمیت فقیه را از باب و کالت دانست؟

با نگاهی به مباحث علم کلام و علم فقه این پرسش‌ها پاسخی درخور می‌یابند؛ زیرا آنچه در ولایت فقیه مطرح است، ولایت تکوینی و ولایت بر تشریح و قانون نیست. ولایت تکوینی بالذات و مستقل مخصوص خداوند است و به اذن و مشیت او، در مواردی به اولیای الهی داده می‌شود، خواه از فقها باشد یا نباشد. همچنین ولایت بر تشریح و قانون‌گذاری مختص خداست. پیامبران الهی نقش پیام‌رسانی و ابلاغ شریعت الهی و همچنین امامان نقش ابلاغ و تبیین شریعت الهی را بر عهده داشتند و به طریق اولی امر قانون‌گذاری به فقها تفویض نشده است. بر این اساس مقتضای توحید در تشریح آن است که اولاً و بالذات فقها حق دخالت در امور قانون‌گذاری را ندارند. بلکه آنان تنها متخصص در شناخت تشریح الهی هستند؛ لذا ولایت فقها در محدوده تشریح است که شامل ولایت بر محجوران و بر جامعه خردمندان می‌شود؛ منتها علم کلام

ولایت بر فرزندگان و علم فقه ولایت بر محجوران را برای فقیه اثبات می‌کند. روشن است که بین این دو نوع ولایت فقیه - چه از نظر افرادی که بر آنها اعمال ولایت می‌شود و چه از نظر محدوده و مواردی که ولایت سیاسی شامل آن می‌شود - تفاوت اساسی وجود دارد.

۱-۲. مطلقه بودن ولایت فقیه

وقتی از ولایت مطلقه فقیه سخن می‌رانیم، معنای درست و دقیق اطلاق چیست؟ بر اساس مباحث علم کلام و فقه برخی از معانی نادرست و برخی درست می‌باشند:

(الف) از بند فوق روشن شد که معنای اطلاق در ولایت فقیه برخوردار از ولایت مطلقه تکوینی و تشریحی نیست.

(ب) همچنین اطلاق به معنای بی‌قید و شرط بودن تصرفات فقیه نیست. کلام شیعه به حسن و قبح عقلی و ذاتی معتقد است. از این جهت این معنا را برای خدا هم ثابت نمی‌داند تا چه رسد به فقیه. خداوند به حکم اینکه در مقام ذات و فعل، کمال و حق محض است، از هر گونه فعل خلاف حکمت و عدل منزه است. از سوی دیگر در فقه نیز چنین تصرفاتی مجاز شمرده نمی‌شود.

(ج) به‌طور یقین مراد از این کاربرد آن نیست که علی‌رغم تکلیف مردم به اطاعت از فقیه، وی در برابر کارهای نیک مردم هیچ تکلیفی ندارد، مگر اینکه از سر رحمت و رأفت خود را در این باره مکلف بداند (مسئله فقهی)؛ زیرا تنها خداوند مالک و آفریدگار همه چیز است (توحید در مالکیت). بر این اساس تکلیفی در برابر کارهای نیک بندگانش ندارد (مسئله کلامی)؛ در نتیجه ولایت به معنای ذکر شده مخصوص خداست و شامل فقیه نمی‌شود (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۳۵-۱۳۸).

(د) از آنچه گفته شد، به روشنی می‌توان استنباط کرد که ولایت به شرع،^۱ مبانی و

۱. آنچه گفته شد با عدم تقیید ولایت به احکام فرعی (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، صص ۴۵۱-۴۵۲) منافاتی ندارد؛ زیرا ترک فروع نیز بر اساس ملاک‌های شرع از سوی ولی فقیه اعمال می‌گردد؛ از این رو تعطیلی حج نیز در دایره شرع ارزیابی خواهد شد.

اهداف اسلامی محدود است. اما اطلاق آن در چه چیزی است؟ اگر این مبنای کلامی را بپذیریم که هر آنچه برای معصوم در اداره اجتماع ثابت است، برای فقیه هم ثابت است، اطلاق را باید در دو ناحیه بدانیم: الف) مولی علیهم، یعنی فقیه بر یکایک افراد جامعه اسلامی از مسلمان و غیرمسلمان، مجتهد و عامی، مقلدان خودش و دیگر مجتهدان و بلکه بر خودش ولایت دارد. ب) اموری که در آنها ولایت دارد؛ یعنی فقیه بر تمام شئون اجتماعی جامعه ولایت دارد و می تواند بر اساس موازین در آن حکم کند. به بیانی دیگر فقیه بر احکام غیرالزامی و نیز الزامی ولایت دارد؛ البته در قسم اول ملزم به رعایت مصلحت و در قسم دوم مشروط به رعایت ضوابط و شرایط تزاحم است (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۹، صص ۱۲۰-۱۲۶). روشن است که اطلاق از ناحیه دوم ناظر به اداره جامعه است؛ از این رو هر کس در اداره جامعه همه اقسام نه گانه ولایت (ولایت در پذیرش، ولایت در فتوا، ولایت در تعیین مصادیق موضوعات، ولایت در قضا، ولایت در اجرای حدود، ولایت تصرف در امور مربوط به جان و مال مردم، ولایت در زعامت و رهبری سیاسی، ولایت در امور حسیه و ولایت در اذن و نظارت) را که برای معصوم ثابت است، برای فقیه هم ثابت بداند، به ولایت مطلقه فقیه معتقد است (ر.ک: جهان بزرگی، ۱۳۷۸، صص ۸۴-۹۰ و ۱۱۳-۱۲۳ و جهان بزرگی، ۱۳۸۹، صص ۹-۱۱).

۲. ناظر به مبادی تصدیقیه ولایت فقیه

آنچه در فقه بررسی می گردد، از سنخ «بایدها» است که مبتنی بر «هست‌ها» است. «این هست‌ها» باید پیش از هر چیز در کلام به اثبات برسد تا از آن بتوان به لوازم فقهی آن رسید. به بیانی دیگر اصل ولایت و حاکمیت سیاسی فقیه در علم کلام و لوازم آن حکم کلامی در فقه بررسی می شود. در فقه گفته می شود حال که خداوند به ولی فقیه اعطای ولایت کرده، بر او واجب است این مسئولیت را بپذیرد و بر مردم واجب است از او اطاعت کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۱۴۳-۱۴۵؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۶-۱۲۷). در زیر به برخی از این مبانی اشاره می شود:

۲-۱. جامعیت دین

بی‌گمان در ادوار گذشته به اقتضای سلطه حاکمان جائز بر سرزمین اسلامی و تقیّه فقیهان شیعه در خصوص ارائه مسائل کلان و حکومتی، فقه عمدتاً رویکرد فردی داشته است و اکنون با تشکیل نظام اسلامی، رویکرد حداکثری یافته و اداره جامعه کلان اسلامی را عهده‌دار شده است؛ لذا از اساسی‌ترین پرسش‌ها آن است که چه رابطه‌ای بین دین و سیاست وجود دارد؟ آیا دین در سیاست دخالت می‌کند و آیا اساساً حکومت باید دینی باشد؟

پاسخ به این پرسش‌ها که به بحث گستره و قلمرو دین (یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی) مربوط است، نه تنها رویکرد استنباطی فقیهان با نگرش حکومتی را اعتبار می‌بخشد و شیوه‌های استنباط و ضوابط آن را مشخص می‌کند، نقش اساسی در پذیرش یا عدم پذیرش ولایت فقیه دارد. در بحث گستره شریعت دو رویکرد حداقلی و حداکثری حائز اهمیت است:

۲-۱-۱. رویکرد حداقلی

برخی معتقدند حتی نبوت و امامت ارتباطی با مسئله حکومت ندارد و تشکیل حکومت از سوی آنان صبغه دینی نداشته و صرفاً یک کار عقلایی بوده است (ر.ک: بازرگان، ۱۳۷۴، صص ۴۶-۶۱). در این نگاه به نفی دخالت دین در مسائل اجتماعی و آنچه به دنیا مربوط است، حکم شده است. بر این اساس ولایت فقیه مبنای شرعی ندارد و آموزه اسلامی نخواهد بود.

مشکل اساسی این مبنای عدم ارائه تحلیلی صحیح از مسئله خاتمیت و همچنین پذیرش مبنای تفکیک قلمرو علم و دین با تأثیرپذیری از تفکر سکولاریستی است. این مبنای در ادامه بحث، ضمن بیان دیدگاه جامع‌نگر مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۲-۱-۲. رویکرد جامع‌نگر و حداکثری

اندیشه ولایت فقیه بر این مبنای دین‌شناختی استوار است که قلمرو دین منحصر در

حوزه‌های فردی، عبادی و آخرتی نیست و علاوه بر آن شامل حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و دنیایی هم می‌شود. به نظر می‌رسد تحلیل درست مسئله خاتمیت دین اسلام که در کلام صورت‌بندی می‌شود، مجالی را برای طرح جدایی دین از سیاست و دیدگاه حداقلی باقی نمی‌گذارد.

دین مجموعه‌ای از احکام، عقاید و ارزش‌هایی است که از سوی خداوند برای هدایت بشر و تأمین سعادت دنیا و آخرت او بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است. آنچه ضرورت دین مرسل را توجیه می‌کند، ناکافی بودن فطرت خداجویی و عقل به‌تنهایی برای هدایت انسان و دستیابی به تمام حق است. دین مرسل از آنجایی که در زمان و مکان خاصی و برای مخاطبان خاصی نازل می‌شده، حاوی عناصر موقعیتی بوده است؛ لذا به جهت محدودیت پیامبران و مخاطبان، همه عناصر جهان شمول دین نفس‌الامری^۱ در ادیان نیامده است. علاوه بر اینکه ادیان در گذر زمان دستخوش تحریف می‌شدند؛ لذا سلسله تکمیل و تصحیح ادیان ادامه داشت تا اینکه دین اسلام ظهور کرد. دین اسلام نیازی به تکمیل توسط دین جدید ندارد؛ زیرا به جهت عدم محدودیت در ناحیه پیامبرش در دریافت همه پیام الهی و نیز در ناحیه مخاطبش^۲ در بردارنده همه آن چیزی است که بشر برای هدایت واقعی به آن نیازمند است. همچنین در پرتو مصونیت منبع اصلی شناخت آموزه‌های دین یعنی قرآن از تحریف و وجود سنتی که مفسر قرآن است و روش معیاری که اهل بیت برای فهم معارف دین پایه‌ریزی کردند. که از آن به روش اجتهاد تعبیر می‌کنیم. نیازی به دینی جدید برای تصحیح نیست (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴-۶۲).

۱. آنچه از عناصر جهان‌شمول در علم الهی برای هدایت انسان به سوی رستگاری وجود دارد.
۲. این ادعا که اسلام در ناحیه مخاطب محدودیت نداشته است، به این معنا نیست که بشر در پرتو هدایت‌های اسلام (با ترویج تعقل و دانش تجربی) وارد دورانی شد که نیازی نیست دوباره پیامبری بیاید (اقبال لاهوری، بی‌تا، صص ۱۴۳-۱۴۷). یا مردم به بلوغی می‌رسند که مستغنی از دین می‌شوند (سروش، ۱۳۷۵، ص ۵). یا آموزش دین همگانی می‌شود و مردم بی‌نیازی محمود نسبت به دین پیدا می‌کنند (سروش، ۱۳۷۵، ص ۱۳-۱۴)؛ زیرا این تحلیل‌ها که مدعای لیبرالیسم (Liberalism) و سکولاریسم (Secularism) است، نفی دیانت را نتیجه خواهند داد، بلکه به این معناست که در مجموع مردمانی که دین برای آنان ظهور کرده، قابلیت حفظ موارث دین وجود دارد.

اما چگونه ممکن است دینی به تمام نیازهای بشر تا انتهای تاریخ پاسخ دهد؟ این همان پرسش و اشکال اساسی است که موجب شد برخی سرّ خاتمیت را بی‌نیازی بشر از هدایت الهی بر اثر تکامل عقلی و فکری بدانند^۱ و زمانی دین متکامل را مطرح کرده و اصل دین را ثابت و مقدس دانسته‌اند که در خلوتخانه خویش همواره دست‌نیافتنی باقی می‌ماند و معرفت دینی را متغیر و همپای معارف بشری در تکامل یا بگویند از آنجایی که دین امری مقدس است و امور مقدس ثابت و بدون تغییرند و دنیا دائم در حال تغییر و تحول است و مناسبات موجود در آن پیوسته دگرگون می‌شود، دین در اداره دنیا کارایی ندارد و این نشان از آن دارد که اساساً دین برای آباد کردن دنیای انسان‌ها نیامده است؛ یعنی باید قلمرو دین و دنیا را از همدیگر جدا کرد و در امر مدیریت دنیا به دانش تجربی روی آورد نه فقه که نمی‌تواند پاسخگوی تمام نیازها و پرسش‌ها باشد. این تفکیک و جداسازی این اثر را نیز خواهد داشت که قداست دین را حفظ می‌کند.

این گونه توجیهاات با همه تنوعش، قلمرو حداقلی را برای دین تصویر کرده است. ریشه این گونه تصورات هم آن است که این دیدگاه نتوانسته است ارتباط درستی را بین بقای دین و تحولات عالم و آدم ایجاد کند و راز خاتمیت را دریابد. اما دیدگاه حداکثری با تلقی صحیح از مبانی انسان‌شناختی، جهان‌شناختی و دین‌شناختی بر این باور است که:

اول. هر یک از دین، دنیا و انسان دارای ابعادی ثابت و متغیر هستند و هر بخش از دین ناظر به بخش متناظر از آن در دنیا و انسان می‌باشد. به عبارت دیگر الف) انسان از دو بُعد ثابت و متغیر برخوردار است، بُعد ثابت او را فطرت الهی (روم، ۳۰) و طبیعت مادی - که به سمت مادیات گرایش دارد - (معراج، ۱۹) تشکیل می‌دهد؛ یعنی در ورای پوسته متفاوت انسان‌ها (انسان سنتی و مدرن) هویت، خصلت‌ها و کشش‌های ثابت و باطن

۱. درحالی که قرآن محدودیت ابزار ادراکی انسان را دلیل نیاز آدمی به دین می‌داند (عَلَمَکُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) (بقره: ۲۳۹) و این یعنی هیچ‌گاه بشر به نقطه‌ای نمی‌رسد که از دین بی‌نیاز شود. شاهد این مطلب تاریخ معاصر بشر است که علی‌رغم عصیان در برابر دین، بیش از هر زمان دیگر خود را بیشتر نیازمند دین احساس می‌کند.

واحدی وجود دارد که انسان‌ها را در طول تاریخ به همدیگر پیوند می‌دهد. آنچه در پی تبدیل فرهنگ‌ها تغییر می‌یابد، شکل روابط و پوسته زندگی آدمی است؛ درحالی که لب این حقیقت و ذات این هویت همچنان دست‌نخورده باقی می‌ماند. ب) دنیا نیز این‌گونه نیست که هیچ امر ثابتی در آن وجود نداشته باشد و تمام هویت آن در گذر ایام دستخوش دگرگونی شود. دنیا نیز به تبع انسان دارای جلوه ثابت و ماندنی است که جوهر روابط موجود در آن را تشکیل می‌دهد و افزون بر این از بُعدی متحول برخوردار است که مرتبط به شکل روابط است. ج) دین هم از دو بخش ثابت و متغیر - آن دسته از عناصر دینی که به شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی وابسته است - برخوردار است. بخش جهان‌شمول ادیان الهی ناظر به بخش ثابت هویت انسان و دنیا و بخش متغیر آن متوجه جنبه متحول و متغیر عالم و آدمی است. از رهگذر تبیین ارتباط این دو بخش می‌توان معضل ارتباط بین علم و دین را حل کرد.

اجمال مسئله این است که عناصر ثابت در دین خاتم، در هر حوزه‌ای از فعالیت‌های اجتماعی بشر در قالب يك مکتب و نظام هماهنگ ارائه شده و می‌بایست این مکتب و نظام از منابع اسلامی به استناد شیوه‌ای که اهل بیت علیهم‌السلام پایه‌گذاری کرده‌اند، استخراج شود. در بخش ثابت هویت انسان و استخراج ثوابت دین بدون شك هیچ دانشی غیر از دانش‌های دینی به کار فقیه نخواهد آمد، هر چند در آنجا ممکن است برخی از دانش‌های غیردینی پرتوی فراراه فقیه بیفکنند و به او این امکان را دهد که بتواند يك عنصر ثابت دینی را استخراج کند؛ اما هیچ‌گاه هیچ عنصری از عناصر علوم غیردینی در متن استدلال یا جست‌وجوی يك فقیه به کار نخواهد آمد. اما بخش متغیر کاملاً مرتبط به دانش‌ها و علوم روز است؛ زیرا در بخش متغیر برای تصمیم‌گیری و تعیین مسیر و نشان‌دادن راه می‌بایست موقعیت و شرایط را شناخت؛ چه این شرایط از گونه اقتصادی باشد، چه تربیتی، چه فرهنگی و چه سیاسی. اینجاست که دانش‌های غیردینی در استخدام يك فرایند و عمل دینی قرار می‌گیرند؛ به این معنا که فقیه در پرتو عناصر ثابت و با کمک متخصصان علوم، به خصوص در حوزه علوم انسانی می‌تواند به طراحی عناصر متغیر پردازد (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، صص ۳۸۳-۴۰۴).

دوم. موطن اصلی آنچه امروزه در جهان اسلام به اشکال مختلف بروز و ظهور دارد، جهان غرب و بستر فرهنگی‌اش یعنی تفکر مسیحی است. مسیحیت که از آغاز دچار تحریف شده بود (ر.ک: ناس، ۱۳۷۲، ص ۶۱۷)، با معضلات اعتقادی و تاریخی زیادی مواجه شد. قبل از نوزایی (Renaissance) رجال دین مسیحی جایگاه مهمی در سیاست یافتند و با معرفی خود به عنوان واسطه بین خدا و مردم برای خویش حقوق اختصاصی خاصی را ادعا کردند که یکی از آنها سلطه و حاکمیت بر مردم و لزوم تبعیت مردم از آنها بود. این گروه برای اداره امور به وضع قوانین دینی اقدام کردند و کوشیدند کاستی مسیحیت در حوزه شریعت را با قوانینی که خود وضع می‌کردند و آن را دینی می‌شمردند، جبران کنند. به مرور در دوران نوزایی، اصلاح‌گری (Reformation) و روشنگری (Enlightenment) به جهت وجود مفاهیم متعارض با یافته‌های علوم تجربی، این نتیجه به دست آمد که مسیحیت نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای اجتماعی-سیاسی جدید باشد؛ از این رو اعلام کردند که دین تنها برای ارتباط انسان با خدا و آخرت آمده است و ضرورتی ندارد در امور اجتماعی یا سیاسی به آن مراجعه شود؛ لذا سکولاریسم فرزند مشروع تمدن غرب است که در بستر تفکر مسیحی رشد کرد؛ اما در اسلام نه کاستی در ناحیه فقه و شریعت وجود داشته است و نه به دلیل آموزه‌های تحریف‌شده، تعارضی بین دین و دانش مشاهده می‌شود. از این جهت مدیریت فقهی که به معنای اداره جامعه در مسیر آرمان‌های اسلام است، منافاتی با مدیریت علمی-اگر مدیریت علمی را به معنای بهره‌برداری از علم بگیریم- ندارد.

سوم. از نظر اسلام، آخرت باطن دنیاست و دنیا جایی است که انسان آخرت خود را در آن می‌سازد. پس اگر دین برای آخرت آمده است، نمی‌تواند برای دنیا برنامه نداشته باشد.

چهارم. اگر با عدم دخالت در امور دنیایی، قداست دین حفظ می‌شود، چرا پیامبر عظیم‌الشان اسلام ﷺ با تشکیل حکومت در مدینه بر خلاف مصلحت اسلام عمل کرد و توجهی به حفظ قداست اسلام نداشت؟

اینها همه دلیل آن است که جدایی دین از سیاست از آموزه‌های اسلام نیست و

اسلام برای اجتماع و سیاست برنامه دارد. بر این اساس ولایت فقیه می‌تواند یک مبنای مهم در نظام سیاسی اسلام تلقی شود.

۲-۲. مشروعیت حکومت و ولایت فقیه

واژه مشروعیت (Legitimacy) از قدیم‌الایام در فلسفه و کلام سیاسی و از قرن نوزدهم در جامعه‌شناسی سیاسی مورد توجه بوده است. مشروعیت در جامعه‌شناسی سیاسی ناظر به کارآمدی، دوام و مقبولیت و رضایت مردمی است و در فلسفه سیاسی و کلام به حق حاکمیت است (اینکه چه کسی باید حکومت کند و آیا نوع حکومت و یا شخص حاکم، حق است یا غاصبانه). حقانیت به مقام ثبوت و نفس‌الامر نظر دارد و مقبولیت به مقام اثبات و خارج؛ لذا نسبت بین این دو معنا عام و خاص من وجه است؛ به این معنا که در جایی که حاکم و نوع حکومت حق و مورد رضایت مردم باشد، هر دو معنا تحقق یافته است؛ اما اگر حاکم و نوع حکومت مشروعیت فلسفی و کلامی (حقانیت) نداشته، ولی مقبولیت مردمی داشته باشد یا بالعکس، یک معنا محقق شده است (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۷۷، صص ۱۱۳-۱۱۷؛ موسویان، ۱۳۸۱، صص ۷۹-۸۹).

بر اساس آموزه‌های کلامی، خداوند تنها منبع ذاتی مشروعیت است؛ زیرا توحید ربوبی گستره وسیعی دارد و شامل توحید در حاکمیت، توحید در طاعت و توحید در تشریح می‌شود. از آنجایی که او مالک ملک است و از این جهت بر دیگران ولایت تکوینی دارد، حق حاکمیت از آن خداست و تنها باید از او اطاعت شود و تنها او حق قانون‌گذاری را داراست (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۸ق، صص ۶۷-۷۳) و هیچ انسانی بر انسانی دیگر حق حاکمیت ندارد، مگر اینکه دلیلی خاص، افرادی را از تحت این اصل خارج کند. این مطلب مورد اتفاق همه متکلمان شیعه است که انبیا و اوصیا از تحت آن اصل اولی خارج شده‌اند و آنان به اذن الهی از حق حاکمیت در روی زمین برخوردار بودند. این حاکمیت که از جنبه‌های آن نفی طواغیت است، در طول حاکمیت خداوند و تحقق‌بخش آن بوده است. آنان برای هدایت انسان‌ها باید موانع را کنار می‌زدند. مدیریت جامعه از سوی طواغیت از سوی مانعی در هدایت انسان‌ها و از سوی دیگر با

توحید در حاکمیت الهی سازگاری نداشته است. در عصر غیبت هم بهترین دلیل بر اخراج فقیه از تحت اصل اولی آن است که گفته شود: توحید در حاکمیت همین را اقتضا دارد؛ یعنی مبنای مشروعیت ولایت فقیه آن است که در عصر غیبت هم نمی‌توان گفت حلال و حرام را فقها بگویند و مدیریت جامعه از آن طواغیت باشد؛ زیرا این دوگانگی با روح توحید در حاکمیت خداوند منافات دارد. مؤید این برداشت روایاتی است که از آنها اذن الهی نسبت به حاکمیت فقیه استفاده می‌شود. با این حال دیدگاه‌های متفاوتی درباره مشروعیت حکومت وجود دارد که در وهله اول حاکی از تنوع مبانی کلامی در این حوزه است. بر اساس کلام شیعه دیدگاه مشروعیت تکوینی^۱ و نظریه تغلیب^۲ با نقدهای جدی مواجه می‌باشند و سه نظریه انتخاب، انتصاب و مشروعیت دو گانه از اهمیت برخوردارند:

۱. نظریه انتخاب خود به دیدگاه‌های مختلفی تقسیم می‌شود: الف) نظریه مشروعیت مردمی محض معتزله^۳ و لیبرال‌دمکرات‌ها که می‌گویند مقبولیت مردمی حقانیت را هم به دنبال دارد. ب) ولایت شأنی فقها: برخی از فقها معتقدند اگرچه مفاد اصلی و اولی روایات، نظریه انتصاب و ولایت بالفعل فقیه جامع شرایط است، به جهت اشکال در مقام ثبوت باید این اخبار را بر خلاف ظاهرشان حمل بر صلاحیت و شأنت نمود و گفت شارع در این روایات به این نکته پرداخته است که فقها صلاحیت زمامداری جامعه اسلامی را دارند؛ اما اینکه چه کسی زمام امور را به دست می‌گیرد، در این روایات بیان نشده و تعیین آن به انتخاب مردم و نهاد شده است (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، صص ۴۰۸-۴۱۵). این دیدگاه اگرچه معتقد است ولایت و حاکمیت انحصاری از آن خداست و ولایت به اذن الهی می‌تواند در مراتب بعدی به دیگران واگذار شود، در

۱. جبریه معتقد بودند مردم صاحب هیچ فعل اختیاری نیستند و خداوند حاکم را خود به صورت تکوینی در رأس جامعه قرار می‌دهد.

۲. برخی از اشاعره بر این اعتقادند که هر کس بر سر کار بیاید ولو با زور و قوه قهریه مشروعیت دارد (ر.ک: موسویان، ۱۳۸۱، صص ۱۲۶-۱۳۳).

۳. اینان معتقدند خدا انسان را آفریده و اختیار حکم، حکومت و قانون را به خود او سپرده است.

زمان غیبت، مشروعیت حکومت را مستند به مردم می‌داند؛ البته مردم حق ندارند غیر از واجدان شرایط معتبر شرعی را انتخاب کنند. بر این اساس امت حق تفویض شده از جانب خداوند را به فقیه واگذار می‌کند (ر.ک: کواکبیان، ۱۳۷۸، صص ۷۰ و ۸۸-۸۹). لذا این نظریه علی‌رغم ادله فوق‌الذکر که همگی از انتصاب فقیه به عنوان «ولی» حکایت دارند، باید ثابت کند خداوند تعیین حاکم را به مردم تفویض و واگذار کرده است؛ مطلبی که به باور ما ادله نظریه انتخاب، توان اثبات آن را ندارد (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۵۷-۱۷۰؛ هادوی تهرانی، ۱۳۸۹، صص ۱۰۲-۱۱۰).

۲. مشروعیت الهی: این نظریه که اصطلاحاً از آن به نظریه انتصاب تعبیر آورده می‌شود، از طرفداران بیشتری در میان فقهای شیعه برخوردار است. این دیدگاه بر اساس مبانی و ادله کلامی پیش گفته معتقد است الف) هیچ کس بر دیگری سلطه ندارد، مگر خدا و آن کسی که از طرف او مأذون است. ب) خداوند حق حاکمیت خود را به پیامبر و امام واگذار کرده است (دلیل ارسال رسول و نصب امام). ج) فقها در زمان غیبت کبری به عنوان نایبان عام مأذون به اذن عام هستند و این یعنی اینکه ولایت و حکومت فقیه نیز به نصب و تعیین الهی است (انتصاب به وصف نه به اسم).^۱ از این جهت مشروعیت (حقانیت) ولی فقیه از طرف مردم نیست؛ اگرچه مردم نقش محوری دارند و می‌توان نقش آنان را تنها در کارآمدی نظام و اجرای منویات رهبر خلاصه نکرد و کشف مصداق ولی امر و زمامدار جامعه را از آنان خواست؛ یعنی آنان فقیه حائز شرایط ولایت را می‌یابند نه اینکه از میان حائزان شرایط، با انتخاب خود ولی را تعیین کنند.

خدا حاکم مورد نظر خود را نصب کرده است و مردم حق ندارند از دیگری اطاعت کنند؛ اما مردم تحقق و فعلیت بخش حاکمیت او هستند نه اینکه مشروعیت به معنای

۱. امام خمینی علیه السلام در ۱۶ بهمن ۱۳۵۷ در انتصاب بازرگان به نخست‌وزیری فرمودند: «من که ایشان را حاکم کردم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم، ایشان را قرار دادم. ایشان را که من قرار دادم واجب‌الاتباع است، ملت باید از او اتباع کند... مخالفت با این حکومت مخالفت با شرع است» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۵۹).

حقانیت حکومت از رأی مردم باشد. لذا اگر حاکمی رأی اکثریت را در حمایت از خود نداشته باشد، موجب نمی‌شود برحق نباشد و لازم نیست رفتارندوم برگزار کند، اگرچه باید تلاش کند مقبولیت مردمی را کسب کند تا کارآمد شود (ر.ک: جهان‌بزرگی، ۱۳۸۹، صص ۱۹-۲۲).

۳. نظریه مجموعی یا مشروعیت دوگانه: این دیدگاه معتقد است خداوند در عصر غیبت امام زمان (عج)، صرفاً فقیه واجد شرایطی را که مورد رجوع مردم است، برای مقام ولایت امر و رهبری امت منصوب فرموده است (ر.ک: کواکب، ۱۳۷۸، صص ۶۲-۹۳؛ کدیور، ۱۳۷۶).

می‌توان دیدگاه‌های ذکرشده را به دو دسته کلی تقسیم کرد: الف) دیدگاه‌هایی که نقشی برای مردم در مشروعیت به معنای حقانیت قائل نیستند، مانند دیدگاه دوم. ب) دیدگاه‌هایی که برای مردم نقشی در مشروعیت به معنای یادشده قائل‌اند، مانند دیدگاه اول و سوم. با تحلیل هر یک از این دیدگاه‌ها می‌توان شاهد تعامل علم کلام و فقه بود؛ برای نمونه بر اساس نظریه انتصاب با امور پنج‌گانه انتصاب موضوعی، انتخاب موضوعی، انتصاب موردی، کشف موردی و انتخاب و بیعت (ر.ک: جهان‌بزرگی، ۱۳۸۹، صص ۴۸-۵۴) مواجهیم:

۱. از بین حکومت‌های مختلف، خداوند موضوعاً حکومت اسلامی را جعل کرده است (انتصاب موضوعی).

۲. اگر مردم نیابند و حکومت اسلامی را از بین حکومت‌های مختلف انتخاب نکنند، موضوعاً حکومت اسلامی تحقق پیدا نمی‌کند (انتخاب موضوعی).

۳. خداوند فردی را برای رأس حکومت منصوب کرده است (انتصاب موردی).

۴. در عصر پیامبر و امام و عصر غیبت، مردم باید افراد منصوب را کشف کنند (کشف موردی).

۵. بعد از همه مراحل چهارگانه مذکور، مردم در زمان حضور معصوم باید با آنان بیعت کنند و در زمان غیبت باید فقهای را که کشف کرده‌اند و بالقوه حاکم‌اند انتخاب کنند تا در مقام تحقق، یکی از فقها حاکم حکومت اسلامی شود (بیعت و انتخاب).

بی گمان تبیین مورد اول و سوم بر عهده کلام و مورد چهارم و پنجم بر عهده علم فقه می‌باشد. همچنین بر اساس نظریه مشروعیت دوگانه می‌توان تعامل فقه و کلام را در موارد زیر دانست:

الف) با تفکیک مقام تشریح و مشروعیت الهی (ر.ک: ذوعلم، ۱۳۸۵، صص ۴۲-۴۶ و ذوعلم، ۱۳۸۱، صص ۳۲-۳۹) نسبت به مقام تشریح و قانون‌گذاری کلام روشن می‌کند که مردم هیچ‌گونه دخالتی در این حوزه ندارند؛ اما شارع مقدس می‌تواند در درستی و صحت احکام، رأی مردم را جزء شرایط آنها لحاظ کند؛ مثلاً نماز جمعه حکم الهی است، با این حال برگزاری و اقامه آن بدون حضور پنج یا هفت نفر مشروعیت ندارد (خمینی، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۳۱-۲۳۲) یا مالکیت از آن خداست، در عین حال تصرف در اموال مردم بدون رضایت آنان مشروع نیست. روشن است که تبیین اینکه چه چیزی در شرایط حکم و تشریح تعبیه شده و خدا آن را تعیین کرده است، بر عهده علم فقه می‌باشد.

ب) با استفاده از آموزه‌های کلامی پیش‌گفته و آنچه فقه در تبیین شرایط می‌گوید، می‌توان به عدم مشروعیت حکومتی که در رأس آن فقیه آگاه، اسلام‌شناس، عادل، مدیر و مدبر نباشد، حکم کرد.

تبیین اینکه مردم مکلف‌اند برای استقرار و دفاع از چنین حکومتی تلاش کنند و همچنین فقهی که به جعل الهی برای این منصب قرار داده شده است، مجاز نیست برای برپایی و استقرار حکومت از هر راهکاری استفاده کند، بر عهده فقه است؛ یعنی در فقه روشن می‌شود که مردم علاوه بر نقش اطاعت، از این نقش هم برخوردارند که بدون اقدام آنها فقیه حق ندارد از هر وسیله‌ای به تشکیل حکومت اقدام کند، لذا چنین حکومتی مشروع نیست.

نتیجه اینکه علاوه نقش مباحث کلامی و فقهی در انتخاب هر یک از نظریه‌های پیش‌گفته در باب مشروعیت حکومت و ولایت فقیه، در تحلیل هر یک از عناصر و اجزای نظریه نیز تعامل این دو علم آشکار است.

۳. ناظر به مقام توجیه ولایت فقیه

بی‌گمان کلامی بودن یک مسئله به عقلی بودن آن و فقهی بودن آن به بهره‌مندی از ادله نقلی نیست. در مسائلی مانند وجوب اطاعت از خداوند، یا بطلان نماز در مکان غصبی با اینکه از مسائل فقهی‌اند، از دلیلی عقلی استفاده می‌شود و در مسائلی مانند صفات پیامبران و تفصیلات معاد با اینکه از مسائل کلامی‌اند، از ادله نقلی بهره برده می‌شود. با این مقدمه باید گفت که دلایل متعددی را می‌توان بر ولایت فقیه اقامه کرد و تعامل کلام و فقه را در این حوزه به نظاره نشست. این دلایل به سه بخش تقسیم می‌شوند:

۳-۱. دلایل عقلی محض

دلیل عقلی محض به دلیلی گفته می‌شود که هر دو مقدمه آن عقلی باشد. این دلیل مبتنی بر قاعده لطف یا دلیل حکمت است که تبیین هر دو بر عهده علم کلام می‌باشد:

الف) قاعده لطف: متکلمان عدلیه، وجوب نبوت و متکلمان امامیه، وجوب نصب امام از جانب خداوند را بر پایه این برهان با دو مقدمه زیر اثبات می‌کنند:

مقدمه اول: وجود حکومت صالح، امام و حاکم عادل در صلاح معنوی جامعه نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. مقدمه دوم: مقتضای لطف الهی - به عنوان یکی از صفات فعل خداوند - این است که آنچه را در رشد و هدایت معنوی جامعه مؤثر است، در اختیار بشر قرار دهد.

از آنجایی که نصب پیامبر (درباره وجوب بعثت، ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۸) و امامی معصوم و پس از آن رهبری صالح که با عدالت و پارسایی همراه است، مصداق لطف الهی است، تعیین آن واجب است؛ بنابراین مجتهدان عادل و پارسا همان‌گونه که در عصر غیبت مسئولیت فتوا و بیان احکام و مسایل دینی را بر عهده دارند، عهده‌دار مسئولیت رهبری سیاسی و اداره حکومت اسلامی نیز می‌باشند (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۴۱-۱۴۴).

برخی بدون تحقیق و تفحص تنها دلیل عقلی را قاعده لطف دانسته، بی‌توجه به

اشکالاتی که از قرن‌ها پیش بر آن وارد شده - مانند اعتراضات فخر رازی - گمان کرده‌اند که خود نخستین منتقد این قاعده هستند و با رد آن باب استدلال عقلی را بسته‌اند (ر.ک: حائری یزدی، ۱۹۹۵م، صص ۱۷۳-۱۷۶)؛ اما با فرض قبول اشکالات وارده بر قاعده لطف، باز می‌توان برای اثبات ولایت فقیه از دلیل عقلی محض دیگری با عنوان دلیل حکمت بهره جست. بر این اساس حتی اگر قاعده لطف ناکافی باشد، باب استدلال عقلی بسته نیست.

ب) دلیل حکمت: عقل پس از اثبات باری تعالی و عالم غیرمادی و معاد برای انسان، نتیجه می‌گیرد که هرچه در این دنیا از افراد بشر سر می‌زند، می‌تواند تأثیری ماندگار بر حیات اخروی او داشته باشد. عقل، خود را در کشف این تأثیرات و تمییز موارد آن عاجز می‌یابد؛ از این رو حکمت خداوند متعال که این عالم و آدم را آفریده، حکم می‌کند که به گونه‌ای راه سعادت را بر انسان‌ها بنمایاند و فرستادگانی به سوی آدمیان اعزام کند. از سوی دیگر برای تأمین هدف از ارسال رسل که همان هدایت مردم است، این پیامبران باید معصوم و مبرّای از خطا در تلقّی و دریافت دستورات الهی و ابلاغ آن به مردم باشند. سپس عقل با تحلیل مسئله عصمت به این نتیجه می‌رسد که عصمت در تلقّی و ابلاغ وحی، با عصمت در تمام شئون، حتّی نسبت به خطا و نسیان ملازمه دارد؛ پس رسول می‌بایست در تمام امور معصوم باشد. آن‌گاه عقل حکم می‌کند که بنا بر اقتضای حکمت الهی، زمام امور جامعه می‌بایست به معصوم سپرده شود. حال اگر عقل به مقام امامت توجّه کند و امام را مفسّر پیام الهی نبوی بیابد، با شیوه‌ای مشابه به نتیجه‌ای همسان می‌رسد. بنابراین عقل پس از اثبات عصمت برای رسول و امام، مقتضای حکمت الهی را در واگذاری زمامداری جامعه به شخص آنان می‌بیند و از این راه «ولایت» به معنای اداره جامعه را برای آنان اثبات می‌کند (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۹، صص ۶۰-۶۴).

عقل به شیوه‌ای مشابه ضرورت زمامداری فقیه جامع‌الشرایط را در زمان غیبت اثبات می‌کند؛ زیرا ولایت امامان در امتداد ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله و ولایت فقها ادامه ولایت امامان علیهم السلام است. علاوه بر این از آنجایی که دین وظیفه حکومت را صیانت از ارزش‌های الهی و احکام شرعی می‌داند، عقل حکم می‌کند که بر قله چنین حکومتی می‌بایست

کسی قرار گیرد که به احکام الهی و وظایف دینی آگاهی داشته باشد. اگر معصوم در میان مردم باشد، عقل او را سزاوار این منصب می‌داند؛ ولی اکنون که او نیست، فقیهان عادل قادر بر اداره جامعه را لایق این مقام معرفی می‌کند.

۲-۳. دلایل عقلی غیرمحض

دلیل عقلی غیرمحض آن است که کبرای قیاس (قیاس از دو مقدمه صغری و کبری تشکیل شده است) عقلی باشد. این روش به گونه‌های مختلف در کلمات دانشمندان تقریر شده است که جهت اختصار تنها به دو بیان اشاره می‌شود:

بیان اول متضمن دو مقدمه است که تبیین آنها بر عهده علم کلام و فقه است:

مقدمه اول: وجود حکومت اسلامی در عصر غیبت یک ضرورت عقلی و واجب دینی است (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۶۱۵-۶۲۲). این یک مسئله فقهی است که از موارد زیر منتج می‌شود: الف) احکام اسلام نسخ نشده و تا قیامت برقرار است (آموزه کلامی). ب) لذا لازم است احکامی مثل حدود و دیات اجرا شود (حکم فقهی). برقراری امنیت و حفظ نظام اجتماعی از واجبات مؤکد اسلامی بوده و حفظ مرزهای مسلمانان از تجاوز عقلا و شرعاً واجب است. ج) تحقق این امور بدون تأسیس حکومت امکان‌پذیر نیست و اجرای آنها متوقف بر دراختیارداشتن قدرت حکومت است.

مقدمه دوم: از آنجایی که این حکومت اسلامی است، عهده‌دار امر حکومت در عصر غیبت، باید کارشناس دین و مجتهد در احکام اسلامی باشد و این همان ولایت فقیه است. به عبارت دیگر حکومت اسلامی به معنای حکومت قانون الهی است. بدیهی است که حاکم و والی مسلمانان باید شرایطی مثل علم به قانون الهی، عدالت، کفایت سیاسی و توان مدیریتی را دارا باشد (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۶۲۲-۶۲۷). بر این اساس امر ولایت و حکومت در عصر غیبت از شئون و وظایف فقیه عادل است.

بیان دوم مقدمه اول: حتی اگر ادله خاصه و روایاتی که به آنها بر ولایت فقیه استناد شده است، از نظر سند یا دلالت کافی نباشد، این مسئله مورد اتفاق فقهاست که شارع ولایت بر امور حسیه را به فقها واگذار کرده است. از سویی دیگر حکومت از مهم‌ترین

و برجسته‌ترین مصادیق امور حسبه است. پس اگر شارع اهمال در امر قاصر و غایب را نمی‌پسندد، باید به طریق اولی اهمال در امر جامعه را روا ندارد و به ازدست‌رفتن منافع مهم‌تر راضی نباشد (مسئله کلامی). مقدمه دوم: از آنجایی که فقیه از موازین و احکام اسلامی آگاه است و روش و آیین حکومت اسلامی را می‌داند، این مقام برای وی ثابت است و اوست که باید در رأس این قدرت قرار گیرد (مسئله فقهی) تا اراده الهی تحقق یابد (ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۴۱۷ق، صص ۷۰-۷۱).

۳-۳. دلایل نقلی محض

برای اثبات ولایت فقیه به روایات فراوانی استناد شده است. اهم این روایات به شرح زیر است:

الف) مقبوله عمر بن حنظله: «... فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲).
 ب) مشهوره ابی‌خدیجه: «إِيَّاكُمْ أَنْ يَحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۱۱).

ج) روایت امیرالمؤمنین عليه السلام: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْحَمَ خُلَفَائِي قَبْلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَنْ خُلِفَاؤُكَ قَالَ الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي يَزُوُونَ حَدِيثِي وَ سُنَّتِي (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۲۰).
 د) امام حسین عليه السلام: مَجَارِي الْأُمُورِ وَ الْأَحْكَامِ عَلَى أَيْدِي الْعُلَمَاءِ بِاللَّهِ الْأَمَنَاءِ عَلَى حَالِهِ وَ حَرَامِهِ (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳۸).

ه) توقیع شریف: أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۸۴).
 فارغ از بحث سندی^۱ درباره دلالت این روایات به صورت خلاصه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. روایت اول اگرچه در باره مشروعیت قضاوت فقیه است، تعلیل امام عام است و

۱. برای آگاهی از سند و دلالت این روایات، ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۹، صص ۹۵-۱۰۲؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۴۸-۱۵۷.

شامل همهٔ مسائلی که سلاطین و زمامداران به حل و فصل آن می‌پردازند، می‌شود (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۶۳۸-۶۴۲).

۲. روایت دوم اگرچه به جای لفظ حاکم لفظ قاضی را دارد، جمله «و ایاکم ان یخاصم بعضکم بعضاً الی اهل الجور» بیانگر حکم کلی است و شامل همهٔ خصوصت‌هایی می‌شود که میان مردم رخ می‌دهد. این درگیری‌ها اختصاص به مسائل مالی ندارد و گاهی مربوط به حقوق و مناصب اجتماعی است که امام علیه السلام از رجوع به سلاطین جور نهی و رجوع به فقیه را بر آنان واجب کرده است.

۳. در روایت سوم از خلیفه و جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله یاد شده است. از آنجایی که در این روایت از شأن خاصی یاد نشده است، استفاده می‌شود که فقها در تمام شئون نبی اکرم - رسالت (تبلیغ آیات الهی و رساندن احکام شرعی و راهنمایی مردم)، قضاوت و ولایت و زمامداری جامعهٔ اسلامی - جانشین آن حضرت هستند.

از جمله «الذین یأتون و من بعدی یروون حدیثی و سنتی» هم به دست می‌آید که راویان و محدثان، جانشینان آن حضرت نیستند؛ زیرا راوی تنها نقل حدیث می‌کند. او نمی‌تواند تشخیص دهد آنچه را نقل می‌کند روایت و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است یا نه؟ این کار تنها از عهدهٔ کسی که به مقام افتا و اجتهاد رسیده و فقیه است، بر می‌آید.

۴. از روایت چهارم استفاده می‌شود که مجاری همهٔ امور (ال در «الامور» برای استغراق است) اعم از امور فردی، اجتماعی و زمامداری مسلمین، به علمای آگاه و عادل واگذار شده است.

۵. تویق (نامه) مبارک دلالت دارد در مورد حوادثی که در زمان غیبت پیش خواهد آمد - احکام مربوط به حوادث و نیز حل و فصل آنها از جنبهٔ سیاسی و حکومتی - باید به راویان حدیث رجوع شود^۱ که اینان حجت امام بر مردم هستند.

حجیت قول فقها به معنای آن است که اگر مردم به گفته فقها عمل نکنند، خدا به

۱. در فقرات پیشین توضیح داده شد که چرا مقصود از راویان احادیث، کسانی نیستند که صرفاً ناقل حدیث‌اند و مجتهد در فهم معنای آن نمی‌باشند.

همان گفته فقیه علیه مردم احتجاج می‌کند و این یعنی تفویض ولایت و رهبری به ولی فقیه است.

نتیجه اینکه در این روایات به جنبه کلامی بحث ولایت فقیه اشاره شده است؛ زیرا سخن از جعل الهیه است و در واقع مفاد این احادیث همان مفاد دلیل عقلی است. از سویی دیگر در فقه نیز می‌توان از باب اطلاق به این ادله تمسک کرد همان‌طوری که فقها برای احکام مکلفان یعنی ناظر به عمل یا کلیاتی که ناظر به عمل است، از این ادله در متون فقهی خود استفاده کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به این پرسش اساسی که علم کلام و فقه بر چه ابعادی از مسئله ولایت فقیه تأثیر می‌گذارند؟، به سه محور اساسی مبادی تصوریه، مبادی تصدیقیه و توجیه اشاره شد:

در محور مبادی تصوریه کلام ولایتی را ثابت می‌کند که متفاوت با ولایت در فقه است؛ همچنین با توجه با مباحث کلامی می‌توان معنای صحیحی از اطلاق ولایت فقیه ارائه کرد. بر این اساس ولایت مطلقه به معنای ولایت در تکوین و تشریح یا بی‌قید و شرط و... نیست، بلکه به معنای آن است که در اداره اجتماع هر آنچه برای معصوم ثابت است، برای فقیه هم ثابت است.

در محور مبادی تصدیقیه:

۱. دین اسلام قلمرو حداکثری دارد و پذیرش ولایت فقیه فرع بر پذیرش این مبنای کلامی است.

۲. مبنای مشروعیت حکومت بر اساس ادله کلامی نظریه انتصاب است؛ اما حقانیت ولایت فقیه از ناحیه خدا و اذن اوست؛ از این رو در برخی فروع مانند نظریه مجموعی فقه نیز باید دخالت کند.

در محور دلایل (توجیه):

سه گونه دلیل کلامی (دلیل عقلی محض، دلیل عقلی غیر محض و دلیل نقلی) می‌توان بر ولایت فقیه اقامه کرد. در هر یک از این دلایل جنبه کلامی یعنی جعل و

نصب الهی مورد تأکید است. از سوی دیگر می‌توان از اطلاق برخی از ادله در مباحث ناظر به فعل مکلفان که از سنخ باید و نبایدهاست بهره برد که فقه متکفل آن می‌باشد. در هر حال تبیین مباحث مطرح شده در فقه، به چگونگی ارزیابی نگاه اسلام نسبت به خدا، جهان و انسان وابستگی تام دارد. استحصال این گونه مباحث در حوزه سیاست، سلسله‌ای از مباحث کلامی و فلسفی را شکل می‌دهد که پایه و اساس پذیرش و ارزیابی مباحث گفته شده خواهد شد.

به بیانی دیگر فقه در صورتی می‌تواند در حوزه سیاست و حکومت دخالت کند که مباحثی مانند جامعیت، دین حداکثری، انتظار بشر از دین، خاتمیت، عقلانیت، کارآمدی، روزآمدی، نظام‌وارگی دین، نفی سکولاریسم، ربوبیت الهی، نظام خلافت و ولایت، و... طرح شوند که فقه حکومتی بر چنین شالوده‌ای بنا می‌شود. اینها می‌توانند به مثابه مبانی کلامی ولایت فقیه به عنوان مهم‌ترین بحث فقه حکومتی نیز تلقی شوند.

از سوی دیگر برخی از مباحث حوزه ولایت فقیه ناظر به وظایف و حقوق شرعی فقیه و سایر مکلفان در باب حکومت است. اموری چون بایستگی اطاعت از ولایت فقیه و لزوم حمایت مردم از ولایت فقیه، عدم مشروعیت خروج در مقابل آن، وجوب دفاع از بیضه اسلام، وجوب اطاعت از قوانین صادره از سوی حاکم، لزوم تمکین در برابر منصوبان از جانب وی، ضرورت مجازات متخلفان از قوانین، راهکارهای اعمال حاکمیت وی در عرصه سیاسی، کیفیت احکام اولیه، ثانویه، حکم حکومتی و... در فقه باید تبیین شوند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۱۳ق). غایة المرام فی علم الکلام (چاپ اول)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین و تمام النعمة (محقق/ مصحح: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم). تهران: اسلامیة.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (محقق/ مصحح: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول (مترجم/ مصحح: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین.
۵. اقبال لاهوری، محمد. (بی‌تا). احیاء فکر دینی در اسلام (مترجم: احمد آرام). تهران: کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.
۶. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمة و البیع و الخیارات (چاپ اول، ط - الحدیثة). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۷. ایجی، میرسید شریف. (۱۴۱۲ق). شرح المواقف (مصحح: بدرالدین نعلانی، چاپ اول)، قم: الشریف الرضی.
۸. بازرگان، مهدی. (۱۳۷۴). آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا. ماهنامه کیان، ش ۲۸، صص ۴۶-۶۱.
۹. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (محقق/نگارنده مقدمه و تعلیق: دکتر عبدالرحمن عمیره، ج ۵، چاپ اول). قم: الشریف الرضی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). ولایت فقیه (محقق: محمد محرابی، چاپ چهارم). تهران: مرکز فرهنگی رجاء.
۱۱. جهان‌بزرگی، احمد. (۱۳۷۸). درآمدی بر نظریه دولت در اسلام (چاپ اول). تهران: کانون اندیشه جوان.
۱۲. جهان‌بزرگی، احمد. (۱۳۸۹). مردم‌سالاری اسلامی، «ولایت فقیه». تهران: پژوهشکده امام باقر العلوم علیه السلام.

۱۳. حائری یزدی، مهدی. (۱۹۹۵م). حکمت و حکومت. (بی جا): انتشارات شادی.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۷). مشروعیت «حکومت ولایی». کتاب نقد، (۷)، صص ۱۱۳-۱۱۷.
۱۵. خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (چاپ پنجم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۶. خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۲۱ق). کتاب بیع (چاپ یکم). ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۷. خمینی، سیدروح‌الله. (بی تا). تحریر الوسيلة (چاپ یکم). قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۱۸. ذوعلم، علی. (۱۳۸۱). سیاست (چاپ یکم). تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۹. ذوعلم، علی. (۱۳۸۵). تجربه کارآمدی حکومت ولایی (چاپ دوم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۱). دین و دولت (چاپ سوم). قم: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل (ج ۴، چاپ سوم). قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامية.
۲۲. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۸ق). محاضرات فی الالهيات (مخلص: علی ربانی گلپایگانی، چاپ یازدهم). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۳. سروش، عبد‌الکریم. (۱۳۷۵). ریشه در آب است: نگاهی به کارنامه کامیاب انبیا. ماهنامه کیان، ش ۲۹، صص ۵-۱۴.
۲۴. شهید ثانی. (۱۴۱۶ق). تمهید القواعد (چاپ اول). قم: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیه بقم المقدسه.
۲۵. صافی گلپایگانی، علی. (۱۴۱۷ق). الدلالة الى من له الولاية. قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
۲۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء (چاپ اول، ط - الحدیثة). قم: مؤسسه آل‌البتیة علیهم السلام.
۲۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مصحح/ محقق/ نگارنده مقدمه و تعلیقات: آیت‌الله حسن زاده آملی، چاپ چهارم). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۸. غزالی، ابوحامد. (۱۴۰۹ق). الاقتصاد في الاعتقاد (چاپ یکم). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۹. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. (بی تا). شوارقُ الالهام فی شرح تجرید الاعتقاد. اصفهان: انتشارات مهدوی اصفهان.
۳۰. کدیور، محسن. (۱۳۷۶ش). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: نشر نی.
۳۱. کدیور، محسن. (۱۳۷۸ش). حکومت ولایی (ج ۱، چاپ دوم). تهران: نشر نی.
۳۲. کواکیان، مصطفی. (۱۳۷۸). مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه (چاپ اول). (بی جا): مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق / مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، ط الإسلامیة). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶ش). آشنایی علوم اسلامی (ج ۳، چاپ هجدهم). تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة. قم: مرکز العالمی الدراسات الاسلامیة.
۳۶. موسویان، ابوالفضل. (۱۳۸۱). مبانی مشروعیت حکومت (چاپ اول). تهران: موسسه نشر و محققات ذکر.
۳۷. ناس، جان بی. (۱۳۷۲). تاریخ جامع ادیان (مترجم: علی اصغر حکمت، چاپ پنجم)، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (علمی فرهنگی).
۳۸. نراقی، ملا احمد. (۱۴۱۷ق). عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام (چاپ یکم). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۹. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۷۷ش). مبانی کلامی اجتهاد. قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
۴۰. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۸۲). باورها و پرسش‌ها (چاپ سوم). قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
۴۱. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۸۹). ولایت و دیانت. قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

References

* The Holy Quran

1. al-Kulayni. (1407 AH). *Usul al-Kafi* (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Ed., 4th ed.). Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
2. Allamah al-Hilli. (1413 AH). *Kashf al-murad fi sharh tajrid al-i tiqad* (H. Hasanzadeh Amoli, Ed., 4th ed.). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic].
3. Allamah al-Hilli. (1414 AH). *Note to the jurists*. (1st ed.). Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
4. al-Shahid al-Thani. (1416 AH). *Preparation of rules* (1st ed.). Islamic Media School in the Field of Science in the Holy Land. [In Arabic].
5. Amadi, S. (1413 AH). *The end of ideals in the science of theology* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
6. Ansari, M. (1415 AH). *al-Makasib* (1st ed.). Qom, World Congress in Honor of Sheikh Ansari. [In Arabic].
7. Ayatollah Khomeini. (1421 AH). *Kitab al-bay'* (1st ed.). C2, Tehran, Imam Khomeini Publishing House. [In Arabic].
8. Ayatollah Khomeini. (2010). *Sahifa Imam* (5th ed.). Tehran: Imam Khomeini Publishing House. [In Persian].
9. Ayatollah Khomeini. (n.d.). *Tahrir al-Wasila* (1st ed.). Qom: Dar Al-Alam Press Institute. [In Arabic].
10. Bazargan, M. (1374 AP). *The Hereafter and God, the goal of the resurrection of the prophets*. Kian, (28), pp. 46-61. [In Persian].
11. Eiji, Mir Sharif Sharif. (1412 AH). *Explanation of the positions* (B. Nasani, Ed., 1st ed.), Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Arabic].
12. Fayyaz Lahiji, A. R. (n.d.). *Shawariq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam*. Isfahan: Mahdavi Publications of Isfahan. [In Arabic].
13. Ghazali, A. H. (1409 AH). *Economics in Belief* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Elamiya. [In Arabic].
14. Hadavi Tehrani, M. (1389 AP). *Wilayat and religion*. Qom: Khaneh Kherad Cultural Institute.

15. Hadavi Tehrani, M. (1998). *Theological principles of ijihad*. Qom: The Home Farming Institute is small.
16. Hadavi Tehrani, M. (2003). *Beliefs and Questions* (3rd ed.). Qom: Khaneh Kherad Cultural Institute.
17. Haeri Yazdi, M. (1995). *Wisdom and government*. n.p.: Shadi Publications. [In Persian].
18. Ibn Shu'ba al-Harrani. (1404 AH). *Tuhaf al-Uqul* (A. A. Ghaffari, Ed., 2nd ed.). Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic].
19. Iqbal Lahori, M. (n.d.). *Revival of religious thought in Islam* (A. Aram, Trans.). Tehran: Islamic Publishing and Research Center. [In Arabic].
20. Jahanbozorgi, A. (1378 AP). *An Introduction to the Theory of Government in Islam* (1st ed.). Tehran: Young Thought Center. [In Persian].
21. Jahanbozorgi, A. (1389 AP). *Islamic Democracy, "Velayat-e-Faqih"*. Tehran: Imam Baqer al-Uloom Research Institute. [In Persian].
22. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Velayat-e-Faqih* (M. Mehrabi, Ed., 4th ed.). Tehran: Raja Cultural Center. [In Persian].
23. Kadivar, M. (1378 AP). *Hokomat-e Wilaei* (2nd ed., Vol. 1). Tehran: Nashr-e Ney.
24. Kadivar, M. (1997). *The view of the state in Shiite jurisprudence*. Tehran: Nashr-e Ney.
25. Kavakebiyan, M. (1378 AP). *Fundamentals of legitimacy in the system of Velayat-e-Faqih* (1st ed.). n.p.: Oruj Publishing House.
26. Khosropanah, A. H. (1998). The legitimacy of the "Hokomat-e Wilaei". *Book Review*, Vol 7, pp113-117.
27. Montazeri, H. A. (1408 AH). *Studies in the jurisprudence and jurisprudence of the Islamic state*. Qom: The World Center of Islamic Studies.
28. Motahhari, M. (1997). *Introduction to Islamic Sciences* (18th ed., Vol. 3). Tehran: Sadra.
29. Mousavian, A. (2002). *Fundamentals of Government Legitimacy* (1st ed.). Tehran: Zikr Publishing and Research Institute.
30. Naraqi, M. A. (1417 AH). *Revenues of the days in the expression of the rules*

of the rules (1st ed.). Qom- Iran: Qom Seminary Islamic Propaganda Office Publications.

31. Nas, J. B. (1372 AP). *Comprehensive History of Religions* (A. A. Hekmat, Trans., 5th ed.), Tehran: Publications and Education of the Islamic Revolution (Scientific and Cultural). [In Persian].
32. Rabbani Golpayegani, A. (1381 AP). *Religion and Government* (3rd ed.). Qom: Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian].
33. Safi Golpayegani, A. (1417 AH). *al-Dalala ila min lah al-Wilaya*. Qom, Islamic Education Publishing Office. [In Arabic].
34. Sheikh al-Saduq. (1395 AH). *Kamal al-Din wa Tamam Al-Ni'mah* (A. A. Ghaffari, Ed., 2nd ed.). Tehran: Islamieh. [In Arabic].
35. Sheikh al-Saduq. (1413 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (A. A. Ghaffari, Ed., 2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
36. Sobhani, J. (1412 AH). *Theology on the guidance of the book, the Sunnah and the intellect* (3rd ed., Vol. 4.). Qom: World Center for Islamic Studies. [In Persian].
37. Sobhani, J. (1428AH). *Lectures on theology* (A. Rabbani Golpayegani, Ed., 11th ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian].
38. Soroush, A. K. (1375 AP). The root is in the water: a look at the successful record of the prophets. *Kian*, No. 29, pp. 5-14
39. Taftazani, S. (1409 AH). *Explanation of intentions* (A. R. Amira, Ed., 1st ed., Vol. 5). Qom: al-Sharif al-Razi. [In Arabic].
40. Zoelm, A. (2002). *Politics* (1st ed.). Tehran: Cultural Institute of Contemporary Knowledge and Thought. [In Persian].
41. Zoelm, A. (2006). *Experience of the efficiency of the provincial government* (2nd ed.). Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian].



Legitimate ruler in Shiite jurisprudence from the perspective of Ayatollah Sheikh Mohammad Yaghoubi

Abd.AL.Wahhab Forati¹

Received: 18/02/2020

Accepted: 09/05/2020

Abstract

Ayatollah Sheikh Mohammad Yaqoubi is the most prominent student of Ayatollah Seyyed Mohammad Sadegh Sadr, known as Sadr II, who has taken over the leadership of part of the Sadr movement since Sadr's martyrdom in 1999. Ya'qubi, like his teacher, believes in the public authority of the jurists. In theory, he, like Imam Khomeini, considered that the only jurist is to be the legitimate ruler in the age of occultation. Reading this theory in the context of Iraq, where the jurisprudent is not practically as extensive as in Iran, can introduce newer dimensions of the theory of Velayat-e-Faqih. Ayatollah Yaghoubi had dealt with the government in two ways: One negative and the other positive. Negative discussion refers to taking a negative stance against undesirable governments, which is almost similar to the arguments of other jurists in this regard. Although in a positive discussion, like some jurists, he defended the theory of the popular guardianship of the jurists, he tried to redefine it in relation to some new concepts such as partisanship and the specific circumstances of Iraq. Undoubtedly, the theory of the popular guardianship of the jurists in Iran can be different from what is happening in Iraq. Understanding environmental differences can be valuable in the diverse analysis of the theory of Velayat-e-Faqih. The purpose of this article is to explain the theory of Velayat-e-Faqih in a different environment from Iraq that its capacities and possibilities in that society should be examined. The method of this article is descriptive; that is why it seeks to present a detailed and structured report and narration of Ayatollah Yaghoubi's view about the Islamic ruler. The results of this study showed that His appointive theory of Velayat-e-Faqih is reduced to spiritual supervision in practice, and the special circumstances of Iraq make him more realistic.

Keywords

Jair province, Velayat_e.Faqih, democracy, interaction, elections, party.

1. Associate Professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. (forati129@yahoo.com).

حاکم مشروع در فقه شیعه از منظر آیت‌الله شیخ محمد یعقوبی

عبدالوهاب فراتی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۹

چکیده

آیت‌الله شیخ محمد یعقوبی بارزترین شاگرد آیت‌الله سید محمدصادق صدر معروف به صدر دوم است که پس از شهادت صدر در سال ۱۹۹۹ میلادی رهبری بخشی از جریان صدر را بر عهده گرفته است. یعقوبی همانند استادش معتقد به ولایت عامه فقیهان است. او که در مقام نظریه، همانند امام خمینی علیه السلام تنها فقیه را حاکم مشروع در عصر غیبت می‌پندارد، در مقام عمل تلاش می‌کند آن را در محیط عراق و در عطف به دولت فراگیر ملی آن کشور بازتفسیر نماید. خوانش این نظریه در محیط کشور عراق که عملاً فقیه همانند ایران میسوط الید نیست، می‌تواند ابعاد تازه‌تری از نظریه ولایت فقیه را مطرح سازد. آیت‌الله یعقوبی درباره حکومت به دو گونه پرداخته است: یکی سلبی و دیگری ایجابی. مراد از بحث سلبی اتخاذ مواضع منفی در برابر حکومت‌های نامطلوب است که تقریباً شبیه مباحث سایر فقیها در این مبحث است. گرچه در بحث ایجابی همانند برخی فقیها از نظریه ولایت عامه فقیهان دفاع می‌کند، او تلاش می‌کند آن را در نسبت با برخی مفاهیم جدیدی مثل تحزب و نیز شرایط خاص عراق بازتعریف کند. بی‌تردید نظریه ولایت عامه فقیهان در ایران می‌تواند با آنچه در عراق می‌گذرد، متفاوت باشد. شناخت تمایزات محیطی می‌تواند در تحلیل متنوع نظریه ولایت فقیه ارزشمند باشد. هدف این مقاله تبیین نظریه ولایت فقیه در محیطی متفاوت‌تر از عراق است تا ظرفیت‌ها و امکانات آن در آن جامعه مورد بررسی قرار گیرد. روش این مقاله نیز توصیفی است؛ زیرا در پی ارائه گزارش و روایتی میسوط و ساختار یافته از نگرش آیت‌الله یعقوبی از حاکم اسلامی است. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که نظریه انتصابی ولایت فقیه وی در مقام عمل به نظارت روحی تقلیل می‌یابد و شرایط خاص عراق او را واقع‌بینانه‌تر می‌نماید.

کلیدواژه‌ها

ولایت جائر، ولایت فقیه، دموکراسی، تعامل، انتخابات، تحزب.

forati129@yahoo.com

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

آیت‌الله شیخ محمد یعقوبی (متولد ۱۹۶۰م) از جمله مجتهدان نواندیش کنونی حوزه علمیه نجف است که پس از شهادت استادش، آیت‌الله سیدمحمد صادق صدر معروف به صدر ثانی، زعامت بخش بزرگی از جریان صدر دوم را بر عهده دارد. یعقوبی که از سوی صدر دوم و نیز آیت‌الله محمدعلی گرامی و آیت‌الله محمدصادقی تهرانی اجازه اجتهاد دارد، به وصایت استادش، جانشین وی شده و به تدریج به مرجعیت رسیده است. از او آثار بسیاری در موضوعات فقهی و مذهبی منتشر شده و دیدگاه‌های اجتماعی و سیاسی‌اش به فقه ارزش بسیاری دارد. طرح دیدگاه‌های فقهی او درباره «حکومت» که برای اولین بار است که در مقالات فارسی منتشر می‌شود، می‌تواند به شناخت ما از وضعیت کنونی تفکر سیاسی بخش‌هایی از حوزه نجف و نیز تفاوت‌های آن با چنین بحث‌هایی در حوزه قم بسیار کمک کند. در حوزه نجف اندیشه ولایت فقیه اغلب در جریان صدر اول و دوم تداوم دارد و تحت تأثیر اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام به طرح این‌گونه مباحث می‌پردازد؛ اما تأمل در وجوه ایجابی این اندیشه نشان می‌دهد که تمایزات تأملات نجف با قم چیست و آنان در چه سطحی از این اندیشه هستند. طرح اندیشه سیاسی آیت‌الله یعقوبی نه به منظور طرح شخصیت ایشان بلکه بهانه‌ای برای آگاهی از تفکری است که در جریان صدر دوم می‌گذارد. در آثار آیت‌الله شیخ محمد یعقوبی درباره «حکومت» دو گونه بحث شده است: یکی سلبی و دیگری ایجابی. مراد از بحث سلبی اتخاذ مواضع منفی در برابر حکومت‌های نامطلوب است. آیت‌الله یعقوبی با ظرافت و موشکافی تمام ابعاد فقهی همکاری با آنها و نیز مبارزه منفی علیه حکومت‌های جائز را ترسیم کرده است. یعقوبی همانند سایر فقهای شیعه مرزبندی دقیقی از حکومت‌های جائز مطرح می‌کند که تبار قدرتمندی در فقه شیعه دارد. اظهار نظر فقیهان شیعه در مسائلی از قبیل جوایز سلطان، ولایت از جانب سلطان جائز و اعانت ظالمان از اسباب حفظ هویت فرهنگی و استقلال شیعه در طول قرن‌ها بوده است. شاید برای آیت‌الله یعقوبی که دوره خفقان رژیم صدام را تجربه کرده، طرح این‌گونه مسائل از حساسیت بیشتری برخوردار باشد و او از نمایی نزدیک به بررسی تعاملات شیعیان با

این دولت پرداخته است. اگرچه آیت‌الله یعقوبی در این مواضع سلبی با سایر فقیهان شیعه همداستان است؛ اما در همان جا و نیز در «مواضع ایجابی» خود با دیگر فقیهان اختلافات مهمی دارد که به تفصیل از آنها سخن خواهیم گفت. مراد از مواضع ایجابی پاسخ آیت‌الله یعقوبی درباره حکومت به سؤالاتی از این قبیل است:

۱. با توجه به نامشروع بودن حکومت‌های جائر، آیا مسلمانان در عصر غیبت مکلف

به اداره جامعه و تدبیر امور آن هستند؟

۲. آیا از سوی شارع مقدس، شیوه و نوع حکومت خاصی تجویز شده است یا همان

شیوه عقلایی تدبیر امور اجتماعی با اصلاحاتی امضا شده است؟

۳. آیا از سوی شارع، صنف یا افراد خاصی به حکومت منصوب شده‌اند؟

۴. ضوابط سیاست دینی کدام‌اند؟

در بخش مواضع سلبی نیز «منکربودن منصب جائر»، «حرمت ذاتی همکاری با آن»،

«موارد رخصت همکاری با حکومت جائر» و بالاخره «مراحل خروج بر آن» از جمله

مباحث مهمی‌اند که آیت‌الله یعقوبی در مورد آنها سخن گفته است. در مواضع ایجابی

نیز باید بر این نکته تأکید کرد اگر در ادوار گذشته که شیعیان در عراق محکوم

حاکمیت اقلیت سنی بودند، کمتر به این گونه پرسش‌ها می‌پرداختند، بی‌تردید امروزه

که شیعیان به قدرت سیاسی بازگشته‌اند، برای فقیهی همانند آیت‌الله یعقوبی این سؤالات

از اهمیت بسیاری برخوردارند. مستندات علمی ما در این مقاله بیشتر «فقه المشارکه فی

السلطه» و نیز «رساله اجتهاد و تقلید» در «سبیل السلام» یا همان رساله عملیه ایشان است

که هر دو در سال ۲۰۰۵ میلادی یعنی دو سال پس از سقوط صدام نوشته شده‌اند.

۱. مباحث سلبی حکومت

از آنجا که مفهوم دولت مشروع در اندیشه سیاسی شیعه بسیار محدود است و تنها نظریه

امامت‌الگوی مشروع دولت دینی به شمار می‌آید، مهم‌ترین سؤالی که در درازای تاریخ

عصر غیبت برای شیعیان مطرح می‌شود، آن است که چه حکومتی در این دوره

مشروعیت دارد و به تبع وظیفه شیعیان در تعامل با این حکومت‌ها چیست؟ بی‌تردید

حکومت‌ها در چنین دوره‌ای به دو گروه مشروع و نامشروع تقسیم می‌شوند. مراد از قسم دوم همان حکومت جائز است که در روایات اسلامی و نیز لسان فقها مورد توجه قرار گرفته است. بی‌تردید این نوع حکومت، نامشروع بوده و همکاری با آنها همواره مجاز نمی‌باشد. این مسئله که برای اولین بار در دوره آل بویه مورد بررسی قرار گرفت و سپس دیگر فقیهان نیز در قرون بعدی بدان توجه نمودند، سبب شد آنان حاکمان را به «سلطان عادل» و «سلطان جائز» تقسیم و وجوه مختلف شرعی تعامل با آن دو را بررسی کنند. اما به گفته آیت‌الله یعقوبی آنان بدون اینکه تعریف دقیق و روشنی از این دو نوع دولت ارائه نمایند، تنها به بیان احکام شرعی انواع این تعاملات بسنده کرده‌اند (یعقوبی، ۲۰۱۵م، ص ۷). در واقع معلوم نیست عدل و جور به حسب مذهب آنان است یا به رویه‌های حکومتی آنان باز می‌گردد؟ چه بسا حاکم جائزی که بدون اذن شرعی بر مردم حکومت می‌کند، عدالت بورزد و «عادل» قلمداد شود و از آن سو نیز چه بسا حاکمی که مأذون است؛ اما در حکومت‌داری ظلم پیشه کند؛ از این رو لازم است قبل از بیان «حکم شرعی» انواع تعاملات به تشریح مفهوم «عدل و جور» پرداخت تا معیار همکاری و نیز معیاری‌های شرعی شورش علیه او روشن گردد.

۱-۱. مفهوم سلطان جائز

در اصطلاح فقهی «جائز» به کسی گفته می‌شود که بدون اذن امام علیه السلام یا نایبش یعنی فقها جامع شرایط بر مردم حکمرانی کند. به همین دلیل جائز به دلیل اشغال غیر شرعی منصب دیگران غاصب است و در حق صاحب اصلی این مقام ستم کرده است و اگر در این منصب به مردم ظلم کند، گناه مضاعفی را مرتکب شده است. در مقابل جائز، عادل قرار دارد که دربرگیرنده حکومت امام معصوم علیه السلام و نیز حکومت مأذون از او می‌باشد؛ از این رو جائز حکومتی غیر از حکومت عادل است و در فقه سیاسی شیعه در غیریت‌سازی با آن شناخته می‌شود. به تعبیر آیت‌الله یعقوبی، سلطان به شرطی متصف به «عادل» بودن می‌شود که در امتداد ولایت خداوند، رسول صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام ولایت داشته باشد. به عبارتی دیگر سلطان عادل کسی است که «امر الله بولایتهم علی الناس» (حر

عاملی، ۱۴۰۹ق، باب ۲، ح ۱) و در درجه بعد، این فرد به احکام شرعی عمل کند و بدون کمی و زیادی به حدود شریعت ملتزم باشد؛ از این رو تعهد سلطان به اقامه شریعت و مأذون بودن او در اقامه دولت، دو شرط مهمی اند که او را «عادل» می گردانند. بر اساس روایات متعددی که در این باره وجود دارد، مصداق سلطان عادل، ائمه علیهم السلام و فقیهان اند. البته در مواردی که فقیه به سلطانی اذن دهد، چنین سلطانی مشمول جور نمی شود. اما اینکه شکل حکومتش به چه نحو باشد و چگونه ساختار قدرتش را می چیند، بسته به شرایطی دارد که در آن حکومت می کند.

در مقابل هر دولتی که از چنین شروطی برخوردار نباشد، «جائر» است؛ از این رو حکومت جائر دو مصداق دارد: ۱) حاکمی که اذن شرعی ندارد، هر چند نظامی عادلانه داشته باشد و به اصطلاح بر مردم به عدالت رفتار می کند، مثل عمر بن عبدالعزیز. او گرچه سب بر امیر مؤمنان علیه السلام را برداشت و در میان مردم به عدالت رفتار کرد، چون غاصب منصب اهل بیت علیهم السلام بود، جائر به شمار می آید. مثال او همانند سارقی است که مالی را می دزد تا صدقه دهد (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۱۷). ۲) حاکم غیرمأذونی که به عدالت رفتار نمی کند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۱۳). این ملاک تقسیم بندی که در فقه المشاركة فی السلطه آمده، دارای لوازم و احکام خاصی است که آیت الله یعقوبی به تفصیل درباره آنها سخن گفته است. حاکم جائر خود دارای اقسامی مثل «جائر مخالف»، «جائر موافق» و «جائر کافر» است که آیت الله یعقوبی میان آنها فرقی نمی نهد (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۲۰) و عملاً تمایز میان آنان در لسان برخی از فقهای معاصر مثل صاحب جواهر را نمی پذیرد؛ از این رو می توان این گونه نتیجه گرفت که به اعتقاد آیت الله یعقوبی هر حاکمی که در عصر حضور و غیبت دارای شرایط خاص نباشد، اساساً جائر به شمار می آید، هر چند شیعه باشد.

۲-۱. پذیرش ولایت در دولت های جائر

بی تردید همچنان که آیت الله یعقوبی می گوید، حاکم جائر به دلیل اینکه منصب امام معصوم علیه السلام را غصب نموده، مرتکب بزرگ ترین منکر شده است. سؤال مهمی که در

اینجا مطرح می‌شود، آن است که حکم فقهی همکاری با چنین دولتی چیست؟ پاسخ به این پرسش یکی از مباحث عمده متون فقهی شیعه است و اغلب فقهای شیعه این مبحث را در کتاب مکاسب با عنوان «معونة الظالمین» به عنوان یکی از درآمدهای حرام یاد کرده‌اند. آیت‌الله یعقوبی نیز که در حوزه علمیه نجف تجربه زندگی در دوره رژیم بعثی دارد و از نزدیک به‌ویژه در دوران جنگ ایران و عراق با چنین موضوعی مواجه بوده است، در این باره کتاب مستقلی با عنوان فقه المشاركة فی السلطه دارد که مفصل‌تر از دیگر فقیهان به بررسی ابعاد فقهی این مسئله پرداخته است. گرچه میان فقها در نكوهش همکاری با سلاطین جور اتفاق نظر وجود دارد، به نظر می‌رسد «نوع حرمت آن» از یک سو و نیز مراد از «معونة الظالمین» از سوی دیگر، میان آنان اختلاف وجود دارد. حتی برخی دامنه این اختلاف را گسترش داده و همانند صاحب جواهر میان «جائر موافق» و «جائر مخالف» تفاوت و تفصیل قایل شده‌اند. از نظر وی صرف انجام دادن مباحات در خدمت حاکمان جائر شیعی جایز است (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۲۳، صص ۴۷-۴۸). شیخ انصاری درباره شمول آن که آیا تنها شامل محرمات می‌شود و یا شغل‌های غیرمحرم همچون خیاطی و بنایی را نیز در بر می‌گیرد، دیدگاه خلاف مشهوری دارد. وی همکاری و کمک به دولت جائر را در دو مورد حرام می‌داند: یکی کمک به آنان در ظلم که رأی مشهور فقیهان است و دوم که نظر خاص ایشان و برخی فقهای دیگر است، مشارکت در امور مباحی چون معماری و خیاطی است که اگرچه حرام نیست، شخص همکار با انجام دادن این امور از کارگزاران او محسوب می‌شود. اما کمک به حاکم جائر در غیر از این موارد همانند ساخت مسجد و یا کمک برای دریافت و یا حتی مجانی به‌طوری که عنوان کارگزاری به این دولت به خود نگیرد، حرام نیست (شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، صص ۲۱۳ و ۲۱۶). علامه مجلسی نیز نظریه مشهور را برگزیده و کمک به حاکم جائر را در موارد غیر ظلم حرام ندانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۵، ص ۱۴۸). مرحوم نراقی نیز به‌طور مطلق کمک به حاکم جائر اعم از کمک به آنها در ظلم و یا در انجام دادن هر گونه عمل حرامی را حرام می‌داند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۰۶). البته برخی دیگر همانند محقق بحرانی همکاری در مواردی مثل خیاطی و معماری را حرام ندانسته و قائل به

جواز همکاری شده است (بحرانی، بی تا، ج ۲۶، ص ۱۱۰)؛ هر چند محقق اردبیلی همکاری در این گونه مشاغل را مکروه دانسته است (اردبیلی، بی تا، ج ۱۰، صص ۵۸-۵۹).

مروری بر کتاب فقه المشاركة فی السلطه نشان می دهد که آیت الله یعقوبی اندکی مقدم تر از حرمت همکاری با دولت های جائز بر «حرمت ذاتی» پذیرش منصب ولایت توسط شخص جائز تأکید می کند و تمام گفت و گوهای خود را بر چنین نگرشی مبتنی می سازد. از نظر او شخص جائز بر حق شرعی مستحق چنین منصبی تعدی کرده و بدون اذن او در حقش تصرف کرده است. فارغ از اینکه او در چنین دولتی فعل حرامی انجام دهد یا نه، احیاناً اگر گناهی انجام دهد، معصیتش دو برابر می شود: یکی به خاطر غضب ولایت و دیگری به خاطر آن گناه انجام شده. حرمت ذاتی در مقابل حرمت عرضی قرار دارد. از نظر تعداد دیگری از فقها قبول ولایت در دولت جائز، حرمت ذاتی ندارد بلکه به خاطر محرمات دیگری که ممکن است در چنین منصبی رخ دهد. این بدان معناست که اگر در موارد حرامی رخ ندهد، بلکه معروفی در آن اقامه گردد، اساساً پذیرش چنین ولایتی جائز است. آیت الله یعقوبی که حرمت عرضی را نمی پذیرد، به تفضیل ادله طرفداران حرمت عرضی را نقد می کند. از نظر او ظاهر روایات نیز تأیید می کنند چنین ولایتی بذاته حرام است، قطع نظر از اینکه گناه دیگری در این ولایت رخ می دهد یا نه؛ به ویژه اینکه پذیرش ولایت در دولت جائز از انجام گناهان بعدی او را دور نگه نمی دارد. برخی مفسران نیز در تفسیر آیه مبارکه «وَلَا تَوَكَّنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود، ۱۱۳). رکون را به معنای تمایل به ظالمان گرفته اند. در واقع اگر میل اندکی به ظلمه موجب لمس آتش می شود، پس به طریق اولی کمک به آنان، آدمی را به آتش می افکند و از آنجا که ملاک گناه کبیره، وعده به آتش است، بی تردید، قبول چنین ولایتی از گناهان کبیره به شمار می آید.

اگر در موارد خاصی، برخی از مؤمنان بنا به دلایلی از جمله قیام به مصالح مردم یا امر به معروف و نهی از منکر، مجاز به پذیرش منصبی در ولایت جور شده باشند، به معنای تخصیص اصل اولیه یعنی حرمت ذاتی نیست تا تأییدی بر حرمت عرضی قبول منصبی در ولایت جائز شود، بلکه این گونه موارد تخصصاً از حرمت ذاتی آن خارج

شده‌اند و نمی‌توانند اصل اولیه را تغییر دهند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۱۱۰).

از این رو هم پذیرش منصب توسط شخص جائر گناه کبیره است و هم مساعدت به او حرمت ذاتی دارد و تفاوت در مذهب حاکم نمی‌تواند از حرمت همکاری با چنین دولتی بکاهد. به سخنی دیگر، آیت‌الله یعقوبی بر خلاف صاحب جواهر میان «جائر موافق» و «جائر مخالف» تفاوت نمی‌گذارد و هر دو را مشمول چنین حرمتی می‌داند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۲۰). آنچه در اینجا باقی می‌ماند، آن است که آیت‌الله یعقوبی در چه موارد خاصی قائل به «رخصت» از جانب «صاحب حق مشروع» است تا تخصصاً از حرمت ذاتی گفته‌شده خارج شوند؟ در پاسخ به این پرسش ایشان به بیان چند مورد اشاره می‌کند که امام علیه السلام در این گونه موارد اذن همکاری داده‌اند؛ البته به شرط اطمینان به عدم مخالفت شرعی دیگری که ممکن است به هنگام همکاری مبتلی گردد:

– پذیرش منصبی که مصالح جامعه اسلامی در آن تأمین و حوائج مؤمنان در ضمن برآورده می‌گردد (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۱۱۰).

– اقامه امر به معروف و نهی از منکر متوقف بر پذیرش مسئولیتی در دولت جائر باشد (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۱۱۱).

– همکار با دولت جائر که به دلیل اکراه، تقیه و اضطرار صورت گرفته باشد؛ مثل مشارکت در جنگ ایران و عراق که مخالفت با آن تبعات مالی و جانی به همراه داشت (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۱۵۲)؛ مگر اینکه می‌توانست با فرار از کشور و یا مخفی شدن خود را از ارتکاب چنین حرامی در امان بدارد. در این گونه موارد فرد مکره نباید، در سایر محرّمات مثل خوردن شرب خمر و امثال آن مشارکت کند و یا به دیگران ضرر برساند. او تنها می‌تواند ضرر را از خود و خانواده خویش بر طرف نماید (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۲۱۰).

اما آنچه در تحلیل پایانی آیت‌الله یعقوبی از موارد گفته‌شده اهمیت دارد، آن است که از نظر او پذیرش برخی مناصب و نیز همکاری با دولت جور نیازمند نظر فقیه جامع شرایط است و تنها اوست که می‌تواند به نیابت از امام علیه السلام چنین موارد را مجاز بداند و به انجام عملی در حکومت جائر رخصت دهد (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۱۱۰).

۱-۳. خروج بر حاکم جائز

بی تردید «غصب حکومت» منکر بزرگی است که نهی از آن واجب است. با این همه درباره شرایط چنین واجبی دو نظریه عمده وجود دارد؛ برخی معتقدند امر به معروف و نهی از منکر در صورتی واجب خواهد بود که ضرر مالی و جانی نداشته باشد و در فرض مذکور، یعنی داشتن ضرر مالی و جانی، وجوب آن ساقط می‌شود. در برابر این نظریه آیت‌الله یعقوبی وجوب آن را دایرمدار ترتب ضرر بر آن نمی‌کند، بلکه معتقد است چنانچه تأثیر داشته باشد. در هر صورت - واجب خواهد بود. در واقع وی وجوب این فریضه را مشروط به مؤثر واقع شدن می‌کند و معتقد است امر به معروف و نهی از منکر در صورت تأثیر گذاری، هر چند همراه با سختی باشد، واجب است. او به تعدادی از روایات به ویژه نامه امام حسین علیه السلام به معاویه استناد می‌کند. او همچنین از مسند احمد نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: برترین جهاد بیان کلمه حقی در برابر حاکم جائز است. از نظر آیت‌الله یعقوبی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در این حدیث، بیان سخن حق در برابر حاکم جائز را برترین جهاد دانسته است؛ زیرا چنین عملی او را به سختی می‌اندازد و ممکن است حیات گوینده را از او بستاند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۵۰).

پیشوایان ما از جمله امام حسین علیه السلام در نامه‌ای به معاویه، امام صادق علیه السلام به منصور، امام کاظم علیه السلام به هارون الرشید، امام رضا علیه السلام به مأمون، هر یک بنا به شرایط تاریخی خود به طور مطلق در برابر حاکمان وقت خود به وظیفه خود که همانا امر به معروف و نهی از منکر باشد، عمل می‌کردند و در این راه متحمل مشتقات و دشواری‌هایی شدند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، صص ۳۵۰ و ۳۶۰).

البته فقهای شیعه مراحل برای امر به معروف و نهی از منکر در نظر گرفته‌اند که از انکار زبانی آغاز می‌شود و تا توسل به شیوه‌هایی چون زور و خشونت به پایان می‌رسد. منتها آیت‌الله یعقوبی به دلیل تفاوتی که این منکر با منکرات دیگر اجتماعی و سیاسی دارد، مراحل دیگری تعریف می‌کند که سابقه‌ای در این گونه مطالعات ندارد. البته بسیاری از فقها آخرین مرحله نهی از منکر را که به قیام خشونت‌آمیز علیه حاکم جائز منجر می‌شود، در صورتی که مفسده‌ای بر آن مترتب نشود و موجب هرج و مرج در

جامعه اسلامی نشود، جایز دانسته‌اند و آن را مشروط به اذن امام نکرده‌اند؛ اما در صورتی که انجام امر به معروف و نهی از منکر، قتل و خونریزی در پی داشته باشد، فقها در مورد آن به اختلاف گراییده‌اند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۳۸). این در حالی است که آیت‌الله یعقوبی معتقد است اذن امام نه شرط و خوب بلکه شرط وجود (واجب) است؛ چراکه کاربرد زور و خشونت نیازمند ابزارهای حکومتی است که امام علیه السلام فراهم می‌آورد. در واقع تحقق این مرحله از امر به معروف و نهی از منکر متوقف بر معروف بزرگ‌تری است به نام «دولت حقه» تا در سایه آن همه معروفات اقامه و همه منکرات ازاله گردند. در فرضی که چنین حکومتی نباشد، بر همه مسلمانان واجب است جملگی به چنین عملی همت گمارند، و لو اینکه در منطقه معینی، دولت محلی تشکیل دهند و بدین گونه مقدمات امر به معروف و نهی از منکر را فراهم آورند؛ از این رو تشکیل حکومت اسلامی نه هدف بلکه ابزاری است برای دستیابی به چنین معروفاتی و فقدان آن رافع مسئولیت مسلمانان نسبت به منکرات جاری در جامعه نمی‌شود.

از این رو جایز نیست مسلمانان در بیوت خود بمانند و نظاره‌گر منکرات در جامعه خود باشند، به بهانه اینکه ازاله این منکرات از وظایف حاکم عادل است. به همین دلیل است که بارها گفته‌ایم ادله امر به معروف و نهی از منکر در معنای وسیعی که دارد، بر وجوب تأسیس حکومت و دولت حقه دلالت دارند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۴۰).

از این رو اقامه معروف و ازاله منکر واجبی است که مسئولیت همگان به شمار می‌آید و فقدان دولت حقه بهانه‌ای بر ترک آن نمی‌شود. از نظر آیت‌الله یعقوبی در میان مجموعه منکرات، شاید هیچ منکری به اندازه غضب ولایت نباشد و ضروری است چنین منکری دفع شود؛ چراکه به فرمایش امام صادق علیه السلام در ولایت جائز، حق از میان می‌رود، باطل احیا می‌گردد و ظلم و فساد رواج می‌یابد، مساجد تخریب می‌گردد و سنت‌های الهی نیز دگرگون می‌شوند (بحرانی، بی‌تا، ص ۲۱۲)؛ اما سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، آن است که شیوه نهی از چنین منکر بزرگی چیست و به چه طریق می‌توان آن را از میان برد و رسالت خویش را به انجام رساند؟ شیوه پیشنهادی آیت‌الله یعقوبی جهت مبارزه با دولت جائز که به عقیده‌اش برگرفته از سنت اهل بیت علیهم السلام در

مواجهه با دولت‌های جائر عصر آنان است (یعقوبی، ۲۰۰۵م (الف)، ص ۳۳۴). اندکی با آنچه در مراحل چندگانه مواجهه با منکرات فردی و جمعی در لسان فقها گفته می‌شود، تفاوت جدی دارد. معمولاً در متون موجود، فقها تنها به لزوم جهاد علیه حاکمان جائر، فتوی و به همین کلیت بسنده کرده یا حداقل آن را به مراحل معهود در امر به معروف و نهی از منکر حواله داده‌اند. در ذیل به مراحل پیشنهادی آیت‌الله یعقوبی اشاره می‌کنیم:

الف) در مرحله نخست باید به صراحت اعلام گردد که ولایت چنین دولتی نامشروع و غاصبانه است تا منکربودن آن بر غاصبان و نیز مردم روشن گردد؛ شیوه‌ای که امام علی علیه السلام در خطبه شقشقیه انجام داد و عملاً نیز حضرت زهراء علیها السلام به هنگام غضب خلافت پیگیری و حجت را بر دیگران تمام نمود.

ب) در مرحله بعد باید مردم را توجیه کرد تا با دولت جور همکاری نکنند. هر عملی که کمکی به آنان تلقی شود و به تداوم دولت آنها بینجامد، حرام است. البته ممکن است عدم همکاری با دولت جائر بر مشکلات اقتصادی مردم بیفزاید و آنان را در تنگنا قرار دهد؛ به همین دلیل در برخی روایات، ائمه علیهم السلام مردم را به فعالیت‌های اقتصادی دیگری مثل کشاورزی و تجارت دعوت می‌کردند تا دچار چنین مشکلاتی نشوند (یعقوبی، ۲۰۰۵م (الف)، ص ۳۴۸). علاوه بر این مراد از عدم همکاری با دولت جائر، اشاره به همکاری‌هایی دارد که منجر به قوام و بقای این دولت می‌شود و هر نوع فعالیتی را در بر نمی‌گیرد. به همین دلیل آیت‌الله یعقوبی وظایف و خدماتی مثل مسئولیت‌های آموزشی و بهداشتی (یعقوبی، ۲۰۰۵م (الف)، ص ۳۴۹) را که به حفظ مصالح عمومی می‌انجامد، مشمول چنین حرمتی نمی‌داند. در واقع فرق میان دو عمل آن است که آیا چنین عملی مصداق «مصلح عامه» است یا «معونه الظلمه»؟

ج) در مرحله سوم باید علناً به نهی متولیان دولت جور پردازد، و لو اینکه زندگی خود را به خطر بیندازد. در مسند احمد آمده است که از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیده شد کدامین جهاد نزد خداوند محبوب‌تر است؟ آن حضرت فرمود: سخن حقی که نزد امام جائری گفته شود، هر چند بیان چنین سخنی زندگی آمران معروف و ناهیان از منکر را به خطر اندازد (یعقوبی، ۲۰۰۵م (الف)، ص ۳۵۰).

د) در مرحله چهارم باید مردم را از پیامدهای چنین دولتی هشدار داد و مانع به قدرت رسیدن چنین دولتی شد. این مرحله که به پیشگیری قبل از علاج خوانده می شود، نیازمند رشد سیاسی مردم است تا خود مانع بنای چنین دولتی شوند. مراد آیت الله یعقوبی از این پیامدها رواج گناهان از میان رفتن برکات الهی، تسلط اشرار بر امور، ترک واجبات است که در روایات اسلامی ذکر شده اند (یعقوبی، ۲۰۰۵م (الف)، ص ۳۶۰).
 ه) در شرایطی که نتوان مانع به قدرت رسیدن یا اصلاح دولت جائر شد، چاره ای جز مبارزه علیه آن وجود ندارد. در واقع خروج بر سلطان جائر آخرین مرحله عمل به امر به معروف و نهی از منکر است که می تواند مقدمه برپایی دولت حقه گردد. از این رو در شرایطی که اصلاح چنین دولتی جز به قیام علیه او میسر نباشد، خروج بر سلطان جائر واجب می شود. البته وجوب خروج مطلق نیست، بلکه منوط به شرایط ذیل است:

- تمام راه های دیگر جهت از بین بردن منکر بی نتیجه مانده و تنها «خروج» مانده باشد. به عبارتی دیگر امثال وجوب تنها به خروج است.
- خروج بر دولت جائر نیازمند آمادگی های مادی و معنوی است و بدون این مقدمات خروج بی ثمر است و غیر واجب.
- خروج مشروط به رعایت مصلحت های بزرگ تری درباره دین و جامعه اسلامی است که باید احراز گردند. این بدان معناست که اگر قیام علیه دولت جائر منجر به ظهور فتنه دیگری مثل هرج و مرج در جامعه گردد، وجوب خروج از میان می رود.
- مهم تر از همه اینکه باید اطمینان حاصل شود افرادی که اهلیت قیام دارند، وجود داشته باشند. این نشان می دهد که مشروعیت خروج تنها بعد نظری ندارد، بلکه نیازمند نیروی عملیاتی جهت تحقق قیام است (یعقوبی، ۲۰۰۵م (الف)، ص ۳۶۳).
- مجموعه این شرایط نشان می دهد که از نظر آیت الله یعقوبی صرف مشروع بودن «خروج بر دولت جائر» در متون حدیثی و فقهی تشیع، دلیلی بر ضرورت التزام به آن نیست و باید مقدمات و زمینه های فرهنگی و سیاسی آن فراهم آید. از نظر او کسانی که

تجربه زیستن در رژیم بعث را دارند، به خوبی می دانند که عمل به این احادیث و فتاوی چه پیامدهای سختی دارد و تطبیق آنها بر شرایط آن روز عراق نیازمند جسارت و آماده سازی مقدمات بوده است؛ چیزی که در حرکت اجتماعی شهید صدر ثانی تبلور پیدا کرد و در نهایت منجر به شهادت وی و البته پیروزی نهایی مردم عراق انجامید. ناگفته پیداست اگر همکاری با حکومت جائر نیازمند اذن از سوی امام علیه السلام یا فقیه است، بی تردید خروج بر آن متوقف بر اذن است. چرا امام یا فقیه صاحب حق است و بدون او تصرف در حق او که همان حکومت باشد، جایز نیست مگر آنکه او اذن داده باشد (یعقوبی، ۲۰۰۵م (الف)، ص ۳۹۸).

۲. مباحث ایجابی حکومت؛ ولایت انتصابی عامه فقیهان

در شرایطی که خروج علیه حاکم جائر منجر به سرنگونی او شود، این سؤال مطرح می شود که چه نوع حکومتی باید برپا گردد؟ از نظر آیت الله یعقوبی دولت حقه که متولی آن در عصر غیبت فقیه جامع شرایط است، تنها دولت مشروع به شمار می آید:

و الخلاصة ان الفقيه الجامع للشرایط لما كان نائباً عن الامام المعصوم (عج) بالنيابة العامة لا الخاصة التي تعنى تعيينه بالنص من قبل الامام فله كل الصلاحيات والوظائف التي جعلها الله تبارك وتعالى للامام مما يرجع الى تدبير شئون الامة دينياً و دنيأً والتي يتعذر على الامام الحجة الغائب القيام بها لمنافاتها لمقتضى المصلحة الالهية باخفاء امره على الناس، و يستثنى منها الوظائف الخاصة للامام كالتبليغ عن الله تبارك و تعالى و الصفات الخاصة بالامام كالعصمة. و الدليل على هذه الولاية لنائب الامام في حال غيبته هو نفس الدليل على وجوب وجود الامام نفسه، و هو حكم العقل بوجوب نصب امام و مرجع يحفظ البلاد و ينظم امور العباد الدينية و الدنيوية و مع ثبوت هذه الالابدية فليزم منها جعلها من قبل الله تعالى (يعقوبی، ۲۰۱۵م (ب)، صص ۳۰-۳۱).

آنچه در این عبارت از آیت الله یعقوبی نقل شد، سیمای عمومی نظریه ایشان درباره جریان زندگی سیاسی شیعه در عصر غیبت است. جمله کانونی این عبارت یعنی «فله

کل الصلاحيات و الوظائف التي جعلها الله تبارك و تعالی للامام مما يرجع الى تدبير شئون الاممة ديناً و دنياً» یادآور جمله معروف امام خمینی علیه السلام در کتاب البیع است که فرمود: «فللفقيه العادل جميع ما للرسول و الائمة عليهم السلام مما يرجع الى الحكومة و السياسة» است (خمینی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۶۲۶). این جمله به رغم سادگی اش بسیار مهم است؛ چرا که تمام صلاحیت‌ها و وظایف امام معصوم علیه السلام به فقیه نیز منتقل می‌شود؛ الا مواردی که اختصاص به امام داشته باشد؛ با این تفاوت که دامنه دین و دنیا در عبارت آیت‌الله یعقوبی بسیار فراخ‌تر از «حکومت و سیاست» در عبارت امام خمینی علیه السلام است و می‌تواند مفهوم عام‌تری از ولایت انتصابی فقیه را تداعی نماید. البته اقامه چنین ولایتی در صورتی است که فقیه مبسوط‌الید باشد؛ از این رو در شرایطی که نظام سیاسی بر اساس اسلام اداره نشود و فقیه نیز مبسوط‌الید نباشد، فقیه می‌تواند تولی در محدوده نظام اجتماعی را به دیگران و کالت دهد، به شرط اینکه مخالفتی با شریعت نداشته باشد (یعقوبی، ۲۰۱۵م (ب)، ص ۳۳).

اما همچنان که روشن است، در تحلیل بافت حکومت فقیه و نیز قلمرو اختیارات وی اختلافات زیادی در کتب فقهی وجود دارد که در یک دسته‌بندی می‌توان آنها را به سه «نظریه» صورت‌بندی کرد. این نظریه‌ها عبارت‌اند از: ۱. سلطنت مشروطه؛ ۲. ولایت انتصاب عامه فقیهان؛ ۳. ولایت انتصابی عامه شواری مراجع تقلید؛ ۴. ولایت انتصابی مطلقه فقیهان؛ ۵. دولت مشروطه با اذن و نظارت فقیهان؛ ۶. خلافت مردم با نظارت مرجعیت؛ ۷. ولایت انتخابی مقیده فقیه؛ ۸. دولت انتخابی اسلامی؛ ۹. و کالت مالکان شخصی مشاع (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۸).

نگارنده در این مقاله بدون اینکه قصدی بر بیان یکایک این نظریه‌ها داشته باشد، تنها می‌کوشد نظریه آیت‌الله یعقوبی را که عبارت از نظریه دوم یعنی ولایت انتصاب عامه فقیهان باشد، توضیح دهد و البته به برخی تفاوت‌های احتمالی آن با کلیت این نظریه اشاره خواهد کرد. در مجموع می‌توان گفت نظریه انتصابی عامه فقیهان چهار رکن اساسی دارد که فهم یکایک آنها از اهمیت بسیاری برخوردارند. در ذیل به توصیف یکایک این چهار رکن اشاره خواهیم کرد:

۲-۱. رکن اول: ولایت

ولایت پاسخ به این سؤال کلیدی در فقه است که شارع چه نوع حکومتی به حاکم الهی تفویض کرده است؟ حکومت الهی چه نوع حکومتی است؟ حاکم الهی چه رابطه‌ای با مردم دارد؟ پاسخ آیت‌الله یعقوبی به این نوع پرسش‌ها «حکومت ولایی» است. برای شناخت بیشتر با ابعاد حکومت ولایی در آرای آیت‌الله یعقوبی به نکات ذیل اشاره می‌کنیم:

۱. به لحاظ فقهی اصل عدم ولایت است؛ به این معنا که کسی بر دیگری بدون دلیل معتبر ولایت ندارد و دیگران حق دخالت در سرنوشت و شئون او را ندارند؛ چرا که خداوند بشر را آزاد خلق کرده و هر کس در اعمال اراده خویش مستقل است و کسی حق ندارد چنین اراده‌ای را از دیگران سلب نماید (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۹).

۲. ولایت بالاصاله از آن خداوند است و هر گونه اعمال ولایت بدون اذن و تفویض او نامشروع است؛ چرا که خداوند مالک و خالق همگان است و او بر همگان ولایت دارد (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۹).

۳. خداوند انبیا و رسولان را به ولایت و سلطه بر امت منصوب نموده است. اطاعت از آنان همانند اطاعت خداوند واجب است. پس از پیامبر اسلام ﷺ ایشان نیز امت اسلامی را به اطاعت امام علی علیه السلام و اهل بیتش علیهم السلام خوانده است. اهل بیت علیهم السلام مستحق ولایت بر امت‌اند و حتی مخالفان آنان نیز به شایستگی اهل بیت اعتراف دارند (کدیور، ۱۳۸۷، صص ۱۰-۱۱).

۴. بر اساس ادله مختلف، بعد از پایان عصر حضور ائمه علیهم السلام صلاحیت رهبری امت اسلامی مستقیماً و بالواسطه به فقیهان جامع شرایط واگذار شده است (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، صص ۹-۱۱).

۵. جامعه بشری بدون ولایت الهی به صلاح نمی‌رسد و تنها شکل حکومت مشروع ولایت الهی بر جامعه انسانی است. هر جامعه‌ای که تحت ولایت حاکم عادل نباشد، تحت ولایت جور است؛ هر حاکمی که بدون نصب شارع حکومت کند، جور و طاغوت است (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، صص ۱۳-۱۴).

۶. حوزه ولایت مورد نظر، امور عمومی جامعه، امور اجتماعی و مسائل سیاسی است. مردم در این حوزه‌ها همواره تحت تدبیر اولیای شرعی خود هستند و موظف به اطاعت از آنان‌اند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۰).

۷. فقیهان عادل در تدبیر امور سیاسی و مدیریت اجتماعی جامعه اسلامی دارای امتیازات و قابلیت‌های شرعی‌اند. آگاهی تخصصی آنها از فقه و ملکه اجتهاد و فقاہت چنین اهلیتی را برای آنان ایجاد کرده است (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۰).

۸. مردم هرگز در نصب و عزل ولی فقیه هیچ دخالتی ندارند. فقیهان از سوی شارع نصب شده‌اند و با ازدست‌دادن صفات عدالت و فقاہت خود به خود عزل می‌شوند. مراد از عدالت در ولی فقیه چیزی بالاتر از ملکه عدالت در «راوی»، «شهود» و «امام جماعت» است و به محض فقدان آن از ولایت منعزل می‌شود (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۵).

۹. ولایت فقیهان بر مردم به نصب است و نه به انتخاب. فقیهان عادل چه بخواهند و چه نخواهند از سوی شارع به ولایت منصوب شده‌اند و در صورتی که شرایط مهیا باشد و به اصطلاح مبسوط الید باشند، موظف‌اند تصدی امور سیاسی و اجتماعی جامعه را بر عهده گیرند و بر مردم نیز واجب است به یاری آنها بشتابند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۲۲۸).

۱۰. فقیه نمی‌تواند به اکراه و زور بر مردم حکومت کند، بلکه موظف است با اقناع دیگران به حکومت برسد. مراد از اقناع دیگران نه انتخابات عمومی، بلکه اقناع «اهل خبره» است. اهل خبره همان علما و استادان حوزه‌های علمیه‌اند که توانایی تطبیق عمل اجتماعی با شریعت را دارند. البته این به معنای بی‌اعتنایی به مردم نیست، بلکه او موظف است در حد امکان مردم را به حکومت دینی قانع نگه دارد. اهل خبره نهادی شبیه مجلس خبرگان رهبری در ایران است با این تفاوت که اعضای آن مجتهد بوده و باید از سوی مردم برگزیده شوند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۱۴).

۱۱. انتخابات در به‌قدرت‌رسیدن فقیه نقشی ندارد و مردم نیز چون تنها از فقیه انتظار دارند که به اقامه معروف و ازاله منکر پردازد، لازم است به یاری او همت گمارند؛ اما از آنجا که اقامه برخی سطوح امر به معروف و نهی از منکر تنها از مسیر «نفوذ و تأثیر» در قدرت حاکمه میسر می‌شود، در شرایطی مثل عراق پس از سقوط صدام که ساختار

سیاسی جدید عراق فشل است و فساد اداری مانع دستیابی مردم به حقوق خویش می‌شود، باید مردم در «انتخابات» شرکت کنند و افراد صالحی را روانه ارکان حکومت کنند؛ از این رو حضور در انتخابات و انتخاب افراد صالح و امین بر مردم همانند نماز واجب است. شاید بتوان گفت امر به معروف و نهی از منکر از طریق انتخابات به صورت کامل تری انجام می‌گیرد؛ چرا که نتیجه انتخابات تدوین قوانین صالح و مشاوره با عالی‌ترین مقامات دولتی درباره مسائل مهم جامعه است (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، صص ۳۳۶-۳۳۷).

۱۲. بر مردم واجب است در اقامه دولت اسلامی به مساعدت فقیه بشتابند و او را در این امر یاری رسانند. در واقع اگر بر فقیه اقامه وظایف بر زمین مانده امام معصوم علیه السلام واجب است، از آن سو نیز بر مردم واجب است او را در تحقق این واجب یاری و از او اطاعت کنند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۲۸۸).

۱۳. فقیهان عادل در اعمال ولایت استقلال دارند و محتاج تحصیل اذن از کسی از جمله مردم نیستند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۱۱).

۱۴. ولایت فقیهان عادل بر مردم دائمی است نه موقت. تا زمانی که عناوین فقاها و عدالت باقی باشد، این ولایت استمرار دارد؛ لذا توقیت شرعی جایز نیست. اگر کسی ولایت دارد، همواره ولایت دارد، و الا ندارد (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۴).

۱۵. ولایت فقیهان عادل عقد نیست تا با شرط ضمن عقد مقید به شرایطی مانند التزام به قانون اساسی شود. این ولایت در سعه و ضیق تنها تابع جعل جاعل است نه مقید به خواست و رضایت مردم (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۲۹).

۱۶. ولی فقیه همانند مرجعیت دینی باید مرد باشد و زن نمی‌تواند به چنین مقامی دست یابد. قضاوت، مرجعیت دینی و ولایت بر شئون امت سه منصب مهم‌اند که مردان بر عهده می‌گیرند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۲۹).

۲-۲. انتصاب

مراد از انتصاب آن است که شارع مقدس به چه نحوه‌ای امام معصوم علیه السلام و سپس

فقیه جامع الشرایط را به حکومت رسانیده است؟ رابطه او با شارع چه رابطه‌ای است؟ پاسخ اجمالی آیت‌الله یعقوبی عبارت است از: نصب.

۱. رابطه بین فقیه و شارع نصب به ولایت است. مراد از نصب، جعل یا اعتبار حکومت از سوی صاحب اصلی حکومت یعنی امام معصوم علیه السلام برای فقیه است که در مقبوله عمر بن حنظله آمده است؛ از این رو از عبارات متعددی مثل «فانی جعلته حاکماً، قاضیاً، حجةً، و خلیفهً» روشن می‌شود که فقیه در «اداره نظام شیعیان در عصر غیبت» منصوب شده‌اند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۰۶).

۲. مراد از نصب در اینجا نه نصب خاص، بلکه نصب عام است (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۱۶)؛ یعنی نصب همه فقهای جامع الشرایط به منصب ولایت. به عبارتی دیگر همه فقها به وصف عنوانی ولایت دارند و جملگی «ولایة الامر» اند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۰۲)؛ اما یکی از میان آنها توسط «اهل خبره» کشف می‌شود و بدین گونه هم به مردم معرفی می‌شود و هم جلوی مدعیان دیگر گرفته می‌شود (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، صص ۳۰-۳۱).

۳. از این رو در صورت تعدد فقیهان جامع الشرایط، منصوبان به ولایت متعدّدند. در این صورت همه فقهای عادل ولایت فعلیه دارند نه اینکه بالقوه صاحب ولایت باشند. از حیث نصب، هیچ فقیه عادل بر فقیه عادل دیگر برتری ندارد تا قائل به نصب این و عدم نصب آن شویم. ضمناً فقیهان بر یکدیگر ولایت ندارند.

۴. هر فقیه‌ای که بتواند لجنه علما و اساتید حوزه را قانع کند که صلاحیت تولی شئون امت را دارد و مردم نیز به مساعدت او بشتابند، دیگر فقیهان همزمان در آن حیطة مجاز به مزاحمت نیستند و می‌باید اعمال ولایت او را محترم بشمارند و از مزاحمت با او پرهیز کنند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۱۴).

۵. از آنجاکه امر سیاسی تکثرناپذیر و طبع حکومت تعددناپذیر است، تعدد ولایت امر در یک زمان و یک منطقه باعث فساد و هرج و مرج می‌شود. گرچه به لحاظ ثبوتی نصب فقهای متعدّد ممکن است، در مقام اعمال ولایت در زمان واحد و جامعه واحد جز تعیین ولی فقیه واحد چاره‌ای نیست؛ از این رو فقیهان دیگر مجاز نیستند در حیطة

ولایت او دخالت کنند، بلکه می‌باید او را در تصدی امور امت یاری رسانند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۲۲۸).

۶. ولی فقیه از بین فقهای جامع الشرایط صاحب ولایت فعلیه به شکل ذیل تعیین می‌شود:

الف) در صورتی که همه فقیهان عادل و حوزه‌های علمیه بر فقیه عادل به عنوان افضل فقهای زمان اتفاق نظر داشته باشند، وی قهراً ولی امر خواهد بود.

ب) در صورتی که در تعیین فقیه افضل اتفاق نظر نباشد، لجنه‌ای از علما و اساتید حوزه گرد هم می‌آیند و به نحوی از انحا فقیه‌ی را به عنوان ولی امر تعیین می‌کنند. این فقیه باید این لجنه را قانع کند که صلاحیت چنین منصبی دارد.

ج) البته بهتر آن است در مقابل مرجعیت فردی که تنها مستند به «مرجعیت اعلی» است، جماعتی همانند «جماعت فضلاء» در حوزه‌ها تأسیس گردد و از طریق آن مرجعیتی که صلاحیت رهبری امت را داشته باشد، اعلان گردد (الخیون، ۲۰۱۱م، ص ۴۵۶).

۷. عزل و نصب ولی فقیه به دست کسی نیست، بلکه به دست شارع است. در صورتی که ولی فقیه شرایط فقاها و عدالت را از دست دهد، خود به خود عزل می‌شود.

۸. ولی فقیه منشأ مشروعیت نظام سیاسی است و همه نهادها و مؤسسات حکومت با تنفیذ او مشروع می‌شوند.

۹. ولی فقیه در برابر خداوند مسئول است و هیچ نهاد بشری قانونی حق نظارت بر او را ندارد؛ لذا همگان تحت نظارت اویند.

۲-۳. فقاها

از جمله سؤالاتی که در نظریه انتصاب مطرح می‌شود، آن است که شارع چه کسانی را بر مردم حاکم نموده است؟ به سخنی دیگر شرایط حاکم اسلامی چیست؟ از نظر آیت‌الله یعقوبی شرایط ولی فقیه عبارت‌اند از: فقاها، عدالت، مسلمان شیعه امامی،

مرد بودن، تدبیر و کاردانی و پاکزاد بودن. با توجه به اهمیت شرط فقاها در ادامه به تحلیل ابعاد آن می‌پردازیم:

۱. فقاها یعنی «علم استنباط احکام شرعیه فرعیه از ادله تفصیلیه» که به تعبیر آیت‌الله یعقوبی فقیه را قادر بر «استنطاق مصادر الشریع و الاخذ منها» می‌کند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۱۰). از نظر وی چنین توانمندی شرط اساسی برای دستیابی به مرتبه مرجعیت دینی و رهبری امت است (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۲۶). در فقه دنبال به دست آوردن حجت شرعی و مؤمن از عقاب در هر مسئله هستیم. ولایت فقیه ضمانت اسلامیت نظام سیاسی است. با ولایت فقیه اطمینان می‌یابیم که هیچ خلاف شرعی در قوانین و سیاست‌های نظام راه نمی‌یابد؛ چراکه فقیه معیار شناخت حق از باطل است (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۰۶). هر تصمیمی که حکومت یا پارلمان مقرر می‌کند، در صورتی که موافقت ولی فقیه را نداشته باشد، غیرنافذ است (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۲۴).

۲. فقه اعم از احکام فردی و اجتماعی است. بسیاری از احکام اسلامی مثل امر به معروف و نهی از منکر و یا اجرای حدود بدون حکومت قابل اجرا شدن نیست؛ همه واجبات اجتماعی اسلام نیازمند برپایی دولت‌اند. بر فقیه واجب است تولی بر امور را بپذیرد و بر مردم نیز واجب است او را یاری رسانند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۰۰).

۳. مهم‌ترین شرط اداره جامعه فقاها است. در تدبیر شئون امت این فقه است که نقش اساسی را بازی می‌کند و تصمیم‌نهایی را می‌گیرد. ولی فقیه در تنظیم امور جامعه در صورتی که صلاح بداند، با متخصصان و کارشناسان مشورت می‌کند و نظر آنان را می‌شنود و آن‌گاه تصمیم می‌گیرد.

۲-۴. رکن چهارم: قلمرو ولایت

از جمله سؤالاتی که درباره نظریه آیت‌الله یعقوبی مطرح می‌شود، آن است که ایشان در چه محدوده‌ای به فقیه جامع الشرایط اختیار داده است؟ قلمرو حکومت فقیه تا کجاست؟ آیت‌الله یعقوبی قبل از اینکه به بیان قلمرو چنین ولایتی بپردازد، چند اصل مهم دارد که در ابتدا به آنها اشاره می‌کنیم:

۲-۴-۱. اصول حاکم بر ولایت فقیه

الف) فقیه چون غیر معصوم است و علم لدنی به ملاکات واقعیه ندارد، ولایتی محدود و مشروط دارد (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، صص ۳۱۲-۳۱۳). برخی از این محدودیت‌ها به سخت‌گیری بر مصداق فقیه عادل باز می‌گردد. در واقع ولی فقیه شرایط سخت‌تری نسبت به «مرجعیت دینی» دارد و باید علاوه بر شرایط آمده در مرجعیت دینی، زیرک، شجاع، آگاه بر امور جامعه و حریص بر پیگیری مسائل مردم باشد (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، صص ۳۱۳-۳۱۴). برخی دیگر از این محدودیت‌ها به حوزه مداخلات فقیه در حوزه شخصی افراد باز می‌گردد. در واقع چون فقیه آگاه بر مصالح واقعیه نیست، نمی‌تواند زنی را طلاق دهد، مال کسی را بستاند یا دستور قتل کسی را دهد (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۱۸).

ب) اگر در موردی شک داشتیم که آیا ولایت فقیه شامل آن می‌شود یا نه؟ اصل عدم آن است و اگر فقیه بدون عنوان شرعی در موردی تصرف کرد، ضامن است و باید ذمه خود را بری نماید (یعقوبی، ۲۰۱۵م، ص ۳۲۲).

ج) ولایت فقیه عنوان مستقلی همانند تقیه و ضرر و حرج نیست که بتواند بر احکام اولیه مقدم شود (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۲۷).

د) هر وظیفه‌ای که مربوط به حکومت اسلامی است و البته عنصر عصمت در آن دخالتی ندارد، به فقیه نیز منتقل می‌شود (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۲۷).

۲-۴-۲. محدوده اعمال ولایت

الف) ولایت بر امور حسبیه که قدر متیقن ولایت بر آنها فقیهان عادل‌اند؛ مثل اموال گمشده، ارث بلاوارث، نصب قیم بر صغیر، سفیه و مجنون و نصب متولی بر موقوفات عمومی (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۲۷).

ب) افتا و قضا از جمله ولایت‌هایی هستند که از سوی معصوم علیه السلام به فقیهان تفویض شده‌اند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۰۸).

ج) واجبات اجتماعی مثل اقامه نماز جمعه، حدود، نصب قضات، اعلان جهاد حتی جهاد ابتدایی.

د) دخالت در تشخیص شبهات موضوعی وظیفه مفتی نیست و از وظایف حاکم به شمار می‌آیند؛ مثل رؤیت هلال اول ماه و نیز بی‌احترامی به مقدسات که موجب دفاع مسلحانه می‌شود (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۰۸).

ه) تصرف در موقوفات عام، مؤسسات دولتی و اموال عمومی از آن فقیه است و تصرف در این موارد بدون اذن فقیه موجب ضمان است (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۲۴).
و) تصرف در هر چیزی که نظام اجتماعی بدان وابسته است، مثل وضع قوانین و نیز مجبور کردن محکوم به فروش کالا، قیمت‌گذاری بر کالا، تأسیس مؤسسات و نهادهای دولتی مثل اداره پلیس، دادگاه‌ها، زندان‌ها و بیمارستان‌ها از آن فقیه است و البته او می‌تواند به تصرفات دیگران اذن دهد. حاکم مأذون او از ذیل مفهوم دولت جائر خارج است (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۲۵).

ز) دفع ضررهای کنونی و محتمل از جامعه مثل توسعه راه‌های مواصلاتی و تخریب ساختمان‌های کهنه از جمله مواردی است که فقیه می‌تواند در آنها تصرف نماید. حتی او می‌تواند به منظور حمایت از کالاهای داخلی بر واردات مالیات وضع کند و از خروج برخی محصولات داخلی جهت جلوگیری از افزایش قیمت آنها ممانعت کند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۲۶).

ح) فقیه می‌تواند در مواردی که در قوانین موجود ظلمی بر مردم روا می‌شود، دخالت کند و قوانینی بر اساس عدالت و رحمت وضع نماید.

ط) فقیه می‌تواند بنا به مصالحی که خود تشخیص می‌دهد، جلوی حقوق و احکام عمومی را بگیرد، مثلاً مانع اجرای حدود شود و یا فرمان عفو عمومی دهد (یعقوبی، ۲۰۱۵م، ص ۳۲۶).

ی) فقیه می‌تواند به منظور تطبیق شریعت بر کلیه امور زندگی، در فعالیت‌های سیاسی مشارکت کند. از مشارکت در ارکان مختلف حکومت مثل پارلمان گرفته تا تولی اصل حکومت در سیاست حضور یابد. در واقع در فرضی که اقامه شریعت منوط به اقامه حکومت توسط فقیه است، بر او واجب است چنین کند (یعقوبی، ۲۰۱۵م (الف)، ص ۳۲۷).

ک) فقیه می‌تواند با تأسیس حزبی همانند «حزب الفضیله» در عراق در سطح جامعه

سیاسی مشارکت کند و یک نهاد سیاسی را بر مدار مرجعیت خود روانه مبارزات انتخاباتی و حزبی نماید. امروزه این حزب که بر مدار مرجعیت وی فعالیت می‌کند، به عنوان «کنله نجات العراق» در پارلمان عراق حضور دارد.

نتیجه‌گیری

بررسی آرای آیت‌الله شیخ محمد یعقوبی نشان دارد که تجربه وی از سال‌های زندگی در دوره صدام و نیز حضور در مدرسه فکری آیت‌الله صدر ثانی از او مجتهدی آگاه به وجوه سلبی و ایجابی دولت اسلامی ساخته است. به رغم اشتراکاتی که وی با دیگر فقیهان در مباحث سلبی دولت دارد، به‌خوبی روشن است که تجربه زیستن در دوره حاکمیت بعثی‌ها، نگرش‌های او در این باره را واقع‌بینانه‌تر از دیگران کرده است. در مباحث ایجابی دولت نیز ایشان با عطف به سنت فکری و فقهی حوزه‌های علمیه از نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان حمایت می‌کند و از نظریه‌های «نظارت» و «انتخاب» که در میان برخی فقها رایج است، دوری می‌جوید. از نظر وی این‌گونه نظریه‌ها، فاقد تباری در سنت فقهی شیعه‌اند. فقیه در عصر غیبت در امتداد ولایت امام معصوم علیه السلام قرار دارد و بر مردم فرض است که در اقامه حکومت دینی به یاری او پردازند. با این همه به نظر می‌رسد رویکرد آیت‌الله یعقوبی به دولت فقیه، ابهامات متعددی دارد که نیازمند تأملات نوبی از سوی ایشان است. درست است که فقیه در این نظریه محوریت دارد، روشن نیست که قرار است الگوی حکومتی خویش را چگونه تعریف کند؟ آیا او قدرتی متمرکز دارد یا اینکه قدرت خویش را تفکیک و یا به دیگران تفویض می‌کند؟ آیا سیره‌های عقلایی مثل انتخابات و امثال آن که در عصر فقیه وجود دارد، حجیت دارند و لازم است فقیه به آنها در بنای حکومت خویش توجه کند؟ به سخنی دیگر آیا تشکیلات و نظامات حکومت فقیه ناشی از اراده، صلاحدید و اختیارات اویند؟ یا اینکه حدود اختیارات فقیه ناشی از تشکیلات و نظامات‌اند؟ از این‌رو روشن نیست که آیا ۱. حکومت فقیه همان چیزی است که در عرف جامعه وجود دارد و باید در جعل حکومت برای فقیه به فهم عرف در دوره او بسنده کنیم؟ ۲. یا اینکه حکومت را به تشخیص خود

فقیهی که به قدرت می‌رسد، واگذار کنیم و او هرچه در این باره گفت، معیار حکومت قرار دهیم؟^۳. یا اینکه به مصادیق تاریخی مثل حکومت نبوی ﷺ و علوی علیه السلام مراجعه کنیم و مفهوم حکومت را از سیره آنان استنتاج کنیم؟ این پرسش‌ها آن‌گاه اهمیت می‌یابند که دریابیم در ادله شرعی چیزی درباره بافت دولت فقیه وجود ندارد و معلوم نیست چه ساختاری از حکومت برای فقیه جعل شده است؟ و بالاخره اینکه نقش مردم در چنین دولتی چیست و «رضایت و اقبال آنان» چه نقشی در بنا و بقای دولت فقیه دارد؟ امیدواریم پاسخ به این گونه سؤالات بر تبیین بیشتر دولت فقیه بیفزاید. در نهایت نیز باید به این نکته اشاره کرد که شرایط خاص عراق نیز مانع اقامه دولتی مبتنی بر ولایت فقیه می‌شود. این بدین معناست آیت‌الله یعقوبی در مقام ثنوری، نظریه ولایت فقیه را مطرح می‌کند، اما در مقام عمل از آن در شرایط کنونی عراق دست می‌کشد و به نوعی از «نظارت روحی» فقیه بر دولت ملی عراق حمایت می‌کند.

فهرست منابع

* قرآن كريم.

۱. اردبیلی، احمد. (بی تا). مجمع الفایده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان (محقق / مصحح: مجتبی عراقی و شیخ علی پناه اشتهاړدی و حسین یزدی). قم: منشورات الجماعه المدرسين فی الحوزه العلیمه.
۲. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۱ق). المكاسب (الطبعة الاولى). قم: منشورات دار الذخائر.
۳. بحرانی، یوسف. (بی تا). الحدائق الناضرة فی احكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۴. خمینی، روح الله. (۱۴۳۴ق). البیع (ج ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. الخیون، رشید. (۲۰۱۱م). ۱۰۰ عام من الاسلام السیاسی بالعراق (الطبعة الاولى). مركز المسبار للدراسات و البحوث.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسایل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۷. کدیور، محسن. (۱۳۸۷). نظریه های دولت در فقه شیعه (چاپ هفتم). تهران: نی.
۸. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۹. نجفی، محمد حسن. (۱۳۹۲ق). جواهر الکلام. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۰. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی احكام الشریعه. مشهد: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۱. یعقوبی، محمد. (۲۰۱۵م الف). فقه المشاركه فی السلطه (الطبعة الاولى). نجف اشرف: دارالصادقین.
۱۲. یعقوبی، محمد. (۲۰۱۵م ب). سبل السلام (رساله عملیه) (الطبعة الرابعه). نجف اشرف: دارالصادقین.
۱۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۷۳). عیون اخبار الرضا. تهران: نشر صدوق.

References

* Holy Quran.

1. al-Hurr al-Amili. (1409 AH). *Wasa'il al-Shi'a*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
2. al-Khoyun, R. (2011). *100 years of political Islam in Iraq* (1st ed.). al-Mesbar Center for Studies and Research. [In Arabic].
3. Ansarum M. (1411 AH). *al-Makasib* (1st ed.). Qom: Dar al-Dhakhir.
4. Ardabili, A. (n.d.). *Majma al-Fayeda wa al-Borhan fi Sharh Irshad al-Adhan* (M. Iraqi, A. P. Eshtehardi, & H. Yazdi, Eds.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
5. Ayatollah Khomeini. (1434 AH). *Kitab al-Bay'* (Vol. 2). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
6. Bahrani, Y. (n.d.). *al-Hadaiq al-Nazira fi Ahkam al-Itrat al-Tahira*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].
7. Kadivar, M. (1387 AP). *The Theories of the State in Shi'ite Jurisprudence* (7th ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
8. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: al-Wafa Institute. [In Arabic].
9. Najafi, M. H. (1392 AH). *Jawahir al-kalam*. Tehran: Islamic Bookstore. [In Arabic].
10. Naraqi, A. (1415 AH). *Mostanad al-Shia fi al-Ahkam al-Sharia*. Mashhad: Aal al-Bayt Institute.
11. Sheikh al-Saduq. (1373). *Uyun Akhbar al-Reza*. Tehran: Sadouq. [In Arabic].
12. Yaqubi, M. (2015a). *Fiqh al-Musharakah fi al-Solta* (1st ed.). Najaf: Dar al-Sadiqin. [In Arabic].
13. Yaqubi, M. (2105b). *Subul al Salam* (practical treatise) (4th ed.). Najaf: Dar al-Sadiqin. [In Arabic].

Capacities of Imam Khomeini's foundations on the construction of reason for political jurisprudence

Hadi Jalali Asl¹

Received: 12/04/2019

Accepted: 05/07/2020

Abstract

One of the most important topics in the science of the principles of jurisprudence is the tradition or the construction of reason; because it is both a way to prove the most important arguments of jurisprudence, such as the news of individuals and appearances, and it is also directly in the path of jurisprudential inference; therefore, over time, its place in jurisprudence, and especially in political jurisprudence, has become more prominent. However, due to the widespread effects of operationalizing the products of political jurisprudence on society and citizens, if the use of the building of reason in political jurisprudence is not methodical, its corruptions will be more pronounced than individual jurisprudence and will lead to accuse jurisprudence of inefficiency. Therefore, it is necessary to study the position of the rational building in political jurisprudence and refine its validity, and the starting point is to study the heritage of the scholars of the science of principles in the field of rational construction and the capacity of their opinions in discussing the rational building for political jurisprudence. The purpose of this article is to extract the capacities of Imam Khomeini's methodological foundations as a political jurist. Accreditation of political jurisprudential arguments, both directly and as an independent or non-independent argument, has significant potential for inferring rulings in the field of political jurisprudence and can alleviate some of the poverty of narrative arguments or the weakness of the method in using narrative arguments.

Keywords

Imam Khomeini, political jurisprudence, building of reason, religious authorities, verbal principles, single news, authority of appearances.

1. Researcher and PH.D. of Political Science (hja1366@yahoo.com).

Jalali Asl, H. (2020). Capacities of Imam Khomeini's foundations on the construction of reason for political jurisprudence. *Journal of jurisprudence and politics*, 1(1), pp. 152-179.

Doi: 10.22081/ijp. 2020.69257

ظرفیت‌های مبانی امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا برای فقه سیاسی

هادی جلالی اصل^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۳

چکیده

از مهم‌ترین مباحث علم اصول فقه، سیره یا بنای عقلاست؛ چراکه هم طریقی برای اثبات مهم‌ترین ادله فقه همچون اخبار آحاد و ظواهر است و هم به صورت مستقیم در مسیر استنباط فقهی واقع می‌شود و بنابراین با گذر زمان جایگاه آن در فقه و مخصوصاً فقه سیاسی، برجسته‌تر شده است. این در حالی است که با توجه به تأثیرات گسترده عملیاتی کردن تولیدات فقه سیاسی بر جامعه و شهروندان، چنانچه کاربرد بنای عقلا در فقه سیاسی روشمند نباشد، مفسد آن نمود بیشتری نسبت به فقه فردی دارد و منجر به متهم شدن فقه به ناکارآمدی خواهد شد؛ بنابراین بررسی جایگاه بنای عقلا در فقه سیاسی و تفسیح حدود اعتبار آن امری لازم است و نقطه آغاز نیز، بررسی میراث علمای علم اصول در زمینه بنای عقلا و ظرفیت آرای ایشان در بحث بنای عقلا برای فقه سیاسی است. هدف این نوشتار، استخراج ظرفیت‌های مبانی روش‌شناختی امام خمینی علیه السلام به عنوان یک فقیه سیاسی است و نویسنده از طریق روش توصیفی - تحلیلی، با بررسی مبانی اصولی امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا، به این نتیجه می‌رسد که مبانی ایشان هم به صورت غیرمستقیم و از طریق اعتباربخشی به ادله فقه سیاسی و هم به صورت مستقیم و به عنوان دلیلی مستقل یا غیرمستقل، برای استنباط احکام در حوزه فقه سیاسی ظرفیت‌های مهمی دارد و می‌تواند بخشی از فقر ادله نقلی یا ضعف روش در استفاده از ادله نقلی را برطرف کند.

کلیدواژه‌ها

امام خمینی علیه السلام، فقه سیاسی، بنای عقلا، آمارات شرعی، اصول لفظی، خبر واحد، حجیت ظواهر.

hja1366@yahoo.com

۱. پژوهشگر و دکتری علوم سیاسی.

مقدمه

یکی از تفاوت‌های نظام اسلامی با نظام‌های سکولار، جایگاه مستحکم فقه سیاسی در نظام اسلامی است و شاید بتوان گفت کاربست احکام فقهی در حیطه سیاست بیش از هر حوزه فقهی دیگر ثمرات و پیامدهای عینی دارد. این در حالی است که فقه سیاسی با موضوعات جدید و کمبود منابع معرفتی روبه‌روست و به همین دلیل پایه‌های دیگر ابواب فقه، نقش بنای عقلا در استنباطات فقهی در حیطه سیاست نیز پررنگ‌تر شده است (ر.ک: لجنة الفقه المعاصر، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۶). با این حال چنانچه کاربرد بنای عقلا در فقه سیاسی روشمند نباشد، یا ظرفیت‌های آن مغفول می‌ماند یا استنتاجات غیرمعتبری از آن صورت خواهد گرفت.

اهمیت توجه به کاربرد روشمند بنای عقلا در فقه سیاسی از آن جهت بالاتر است که اولاً با توجه به غیر تعبدی بودن عمده مباحث فقه سیاسی، بنای عقلا در این حیطه نقش بیشتری ایفا می‌کند؛ ثانیاً با توجه به تأثیرات گسترده عملیاتی کردن تولیدات فقه سیاسی بر جامعه و شهروندان، مفاسد کاربرد نادرست بنای عقلا در فقه سیاسی نمود بیشتری در مقایسه با فقه فردی دارد و منجر به متهم شدن فقه به ناکارآمدی خواهد شد. بنابراین بررسی جایگاه بنای عقلا در فقه سیاسی و تنقیح حدود اعتبار آن امری لازم است و بدین منظور شایسته است در مرحله اول به بررسی میراث عالمان علم اصول در زمینه بنای عقلا و ظرفیت آرای ایشان در رابطه با بنای عقلا برای فقه سیاسی پرداخته شود و وجوه تأثیر بنای عقلا در فقه سیاسی و ظرفیت‌های آن برای روشمندتر کردن تولیدات فقه سیاسی مشخص شود.

از میان این عالمان، امام خمینی علیه السلام، به عنوان فقیهی سیاسی که در عرصه نظر و عمل احیاکننده فقه سیاسی بوده است، گزینه مناسبی برای بررسی مبانی روش‌شناختی بنای عقلا و ظرفیت‌سنجی آن برای فقه سیاسی است. این در حالی است که با جست‌وجوهای به عمل آمده، اثری که به ظرفیت‌سنجی مبانی امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا برای فقه سیاسی پرداخته، یافت نشد.

بنابراین این تحقیق به بررسی ظرفیت‌های مبانی امام خمینی علیه السلام در رابطه با بنای عقلا برای فقه سیاسی می‌پردازد و مدعای این تحقیق آن است که مبانی اصولی امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا، ظرفیت زیادی برای فقه سیاسی دارد و می‌تواند بخشی از فقر ادله نقلی یا ضعف روش در استفاده از ادله نقلی را برطرف کند. بدین منظور پس از بررسی مفهوم بنای عقلا، بررسی ظرفیت‌های مبانی امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا برای فقه سیاسی مورد عنایت قرار خواهد گرفت.

۱. مفهوم‌شناسی بنای عقلا

بررسی تعاریفی که از بنای عقلا در کتب اصولی وارد شده است، نشان‌دهنده اختلاف در تعریف آن است؛ به نحوی که گاهی این واژه معادل عرف عام - در مقابل عرف منطقه‌ای خاص - تلقی شده (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۲) و گاهی تنها شامل عرف‌های صحیح و پسندیده و آرای محموده (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۸۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، صص ۷۸۷-۷۸۸؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۲۲۱-۲۲۲) و گاهی همسو با سیره متشعّره قرار گرفته است (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۳۶). همچنین برخی سیره عقلایی را فراگیرتر از سلوک و رفتار خارجی و شامل مرتکزات عقلایی می‌دانند، هرچند طبق آن مرتکزات، در خارج هیچ‌گونه عملی صورت نگیرد (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۳۴). برخی نیز آن را تبانی قانونی عقلا و آن چیزی می‌دانند که نزد آنان با تقنین و تشریح مرتبط است (عاملی، ۱۴۱۳، ص ۱۱۲).

لکن تعریف برگزیده از بنا یا سیره عقلا را می‌بایست صدور کاری از عقلا به صورت خودبه‌خود و بر شیوه خاصی در قبال واقعه‌ای خاص دانست؛ به صورتی که در این رفتار، صرف نظر از اختلاف در زمان‌ها و مکان‌ها، تفاوت در فرهنگ و دانش، تعدد نحلّه و دینشان با یکدیگر مساوی‌اند (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۱۹۱).

عناصری که در سامان‌یافتن و تکوین بنای عقلا تأثیر دارند، عبارت‌اند از: عمل معین، تکرار عمل، فراگیری و وصول تکرار عمل به حد غالب یا عموم به گونه‌ای که اغلب یا کلیه موارد عمل عمومی را فراگیرد و مفید و معقول بودن عمل (اصغری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰).

بدیهی است این تعریف شامل عرف‌های غیر عقلایی نشده، فاصله خود را از تعریف عرف حفظ می‌کند و همچنان که تعریفی متفاوت با سیره مشرعه دارد، شامل ارتکازات عقلایی نیز نشده، اختصاص به تقنین و تشریح نیز ندارد. علاوه بر تبیین مفهوم بنای عقلا، با مراجعه به منابع فقهی و اصولی امام خمینی علیه السلام می‌توان ظرفیت‌های مبانی ایشان درباره بنای عقلا برای فقه سیاسی را در چند عرصه بررسی کرد:

۲. ظرفیت‌های غیرمستقیم بنای عقلا برای فقه سیاسی

در تأثیرات غیرمستقیم، به جای آنکه مبانی به صورت مستقیم، دلیلی برای کشف حکم شرعی در حوزه فقه سیاسی واقع شوند، به تأثیر مبانی بر روش‌شناسی فقه و به تبع تأثیر آن بر فقه سیاسی تأکید می‌شود؛ زیرا بنای عقلا در میان اصولیان افزون بر کاربرد در استنباط، در اعتبارسنجی ادله فقه نیز نقش بسزایی دارد؛ چراکه در بخش مباحث الفاظ همه چیز به عرف عقلایی کاربرد الفاظ باز می‌گردد. در مباحث حجج و امارات بنای عقلا کاربردی چشمگیر و تعیین‌کننده دارد و در بخش اصول عملیه، تعادل و تراجیح و اجتهاد و تقلید هم فراوانی این کاربرد همسان مباحث حجج و امارات است (صرامی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳).

از آنجا که امام خمینی علیه السلام نیز همچون باقی اصولیان جایگاه ویژه‌ای برای بنای عقلا در اثبات اعتبار ادله فقه قائل‌اند، ظرفیت‌های مبانی ایشان در این بخش ذیل چند نکته مورد توجه قرار خواهد گرفت:

الف: مبانی اعتبار امارات شرعی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام بنای عقلاست؛ برای مثال مسئله‌ای به اهمیت حجیت ظواهر بر پایه سیره عقلا معتبر می‌شود (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۲۷؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ق(ب)، ج ۱، ص ۲۳۹ و امام خمینی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۷۳). همچنین مسئله اصولی حجیت خبر واحد با تمام اهمیتش مستند به بنای عقلاست (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۸)؛ بلکه ایشان امارات شرعی را اموری عقلایی می‌داند که شارع در این امور حکمی ندارد و آنچه از او رسیده ارشادی است (خمینی، ۱۳۸۱ق، ص ۱۵۰). بنابراین در هر سه جهت

اثبات سند، دلالت و جهت، دلیل اعتبار ادله نقلی ظنی، بنای عقلا و اصولی است که عقلا برای مفاهمه دارند (درباره اثبات سند، ر.ک: خمینی، ۱۴۱۵ق(ب)، ج ۱، صص ۲۷۸-۲۷۹ و ۳۱۳ و ۱۴۱۸ق، ج ۳، صص ۱۳۸، ۱۹۱ و ۱۹۳؛ درباره اثبات دلالت ر.ک: خمینی، ۱۴۱۵ق(ب)، ج ۱، صص ۲۳۹-۲۴۰ و ۱۴۱۸ق و ۱۳۷۶، ج ۳، صص ۱۲۵-۱۲۶؛ درباره اثبات جهت، ر.ک: خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۹۲).

ب: وقتی مبنای اعتبار امارات شرعی بنای عقلا باشد، محدوده اعتبار این امارات نیز دایرمدار بنای عقلاست؛ زیرا شارع همان چیزی را امضا کرده است که عقلا بدان عمل می کرده‌اند و شارع تأسیس جدیدی درباره بناهای عقلایی نداشته است؛ برای مثال دایره اعتبار خبر واحد در محدوده‌ای است که عقلا آن را معتبر می‌دانند. به همین دلیل است که امام خمینی علیه السلام اعتبار خبر ثقه را در موضوعات خارق‌العاده نمی‌پذیرند؛ چراکه از دیدگاه ایشان عقلا خبر واحدی را که از محسوسات غیرمتعارف نقل کند، نمی‌پذیرند (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۸).

ج: در صورت شک در گستره بنای عقلا و میزان شمول آن، تنها قدر متیقن معتبر است. امام خمینی علیه السلام همچون دیگر اصولیان (ر.ک: نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۹۶؛ عراقی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۰۴) معتقد است با توجه به اینکه بنای عقلا دلیل لبی است - نه دلیل لفظی که بتوان به عموم و اطلاق آن تمسک کرد - در صورت شک در تحقق این بنا یا شک در امضای شارع در خصوص این بنا، باید به قدر متیقن از آن اکتفا کرد و اصل، عدم اعتبار است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۸). بنابراین حتی شک در اینکه آیا عقلا در اعتبار دلیلی همچون خبر واحد، نکته‌ای را شرط می‌دانند، مساوق با عدم اعتبار خبر واحد است، مگر آنکه آن شرط محقق شود.

عنایت به نکات سه‌گانه موجب مستحکم‌تر شدن رویکرد عقلایی در فقه سیاسی خواهد شد؛ زیرا هنگامی که حدود اعتبار ادله نقلی ظنی، بنای عقلا باشد، تعبد به ادله نقلی ظنی که وثوقی به صدورشان از جانب معصوم علیه السلام وجود ندارد یا اطمینان عقلایی به دلالت آن وجود ندارد، بی‌دلیل است و این دقت در دلیل اعتبار، موجب انضباط بیشتر در استنباطات فقهی و تلاش بیشتر برای کسب اطمینان عقلایی از ادله ظنی در فقه سیاسی خواهد بود و از تعبدهای بی‌مبنا به روایاتی که انتساب سند یا دلالتشان به

معصومان علیهم السلام مورد وثوق عقلایی نیست، کاسته خواهد شد؛ برای نمونه از لوازم محدود بودن اعتبار خبر به بنای عقلا این است که عقلا در مواضع مختلف، میزان سخت گیری شان در پذیرش خبر متفاوت است و در موضوعات مختلف یکسان عمل نمی کنند. رجوع به سیره عقلایی در همه جوامع اعم از جوامع دینی و غیردینی مؤید آن است که عقلا در پذیرش اخبار متفاوت، روش یکسانی ندارند؛ بلکه اخبار مربوط به موضوعات کم اهمیت را بدون نیاز به دلیل اثباتی و به مجرد عدم قرینه بر خلاف، می پذیرند. به همین دلیل است که هنگام پرسش از نشانی، ساعت، آب و هوا و... در صدد اثبات اعتبار گوییده نیستند. باین حال در موضوعاتی که اهمیت بیشتری دارند، مدارک و شواهد بیشتری جست و جو می کنند (محمدی، ۱۳۹۵، ص ۲۸). بنابراین درباره گزاره های فقه سیاسی نیز که با توجه به جنبه عمومی و متأثر کردن جان و مال و دین افراد اهمیت بسیار زیادی دارند، نمی توان به صرف وجود خبر واحدی که اعتبار سند آن با وجوه عامه به اثبات رسیده و مدلول آن نیز از طریق اصول لفظی معتبر شمرده شده، به استنباط حکمی فقهی - سیاسی پرداخت؛ بلکه بر اساس آنچه در نکته سوم گفته شد، حتی شک در اینکه آیا عقلا میان اهمیت خبر و وثوق حاصل از دلیل نقلی نسبت سنجی می کنند یا خیر، کافی است تا عدم اعتبار مطلق اخبار آحاد در فقه سیاسی و لزوم بررسی تناسب مدلول خبر با میزان وثوق حاصل از خبر ثقه اثبات شود.

برای مثال یکی از وظایف حکومت، مجازات متخلفان از قوانین است. با این حال دامنه مجازات های حکومتی بی حد و حصر نیست؛ چراکه یکی از اصول مورد قبول فقها اصل عدم ولایت است (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۸). چه در زمینه صفات حاکم و چه در زمینه اختیارات حاکم اثبات ولایت است که نیازمند دلیل است؛ بنابراین شک در ولایت حکومت نسبت به تعیین و اجرای مجازات نیز مجرای اصل عدم ولایت است. از طرفی چون مسئله مستلزم تأثیر بر جان و آبروی افراد است، بر اساس مبنای پیش گفته اثبات عنوان جرم و اختیار حکومت در اجرای آن، نیازمند وثوق زیاد است و میان ادله نقلی و حکم استنباط شده باید تناسب وجود داشته باشد؛ برای نمونه یکی از مباحث اختلافی میان فقها، مستقل بودن عنوانی به نام مفسد فی الأرض یا یگانگی آن با عنوان محاربه

است (رک: بای، ۱۳۸۴، ص ۳۳). همچنین در موضوع شناسی و مراد از مفسد فی الأرض اختلاف نظر وجود دارد (بای، ۱۳۸۵، صص ۲۹-۵۸). چنانچه عنوان مفسد فی الأرض را با عنوان محارب یکی بدانیم، منحصر در کسانی خواهد شد که عملشان تحت تعریف محاربه یعنی «تجرید السلاح لإخافة الناس» (رک: عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۶۳) قرار گیرد. مستقل دانستن عنوان آن سبب می شود جرایم دیگری نیز مستحق مجازات سنگینی شوند که برای محارب قرار داده شده است؛ همچنان که در قوانین فعلی نیز در مواردی شامل جرایمی دیگر همچون قاچاق یا حمل میزان خاصی از مواد مخدر، ارتکاب ارتشا، اختلاس و کلاهبرداری، اخلال در امر توزیع مایحتاج عمومی از طریق گران فروشی کلان ارزاق یا سایر نیازمندی های عمومی، هرگونه اقدام به قصد خارج کردن میراث فرهنگی یا ثروت های ملی، جعل اسکناس، رد کردن قاچاقی افراد از مرز، تولید و توزیع بیش از ده نوار صوت یا تصویر مستهجن و عناوین متعدد دیگر شده است (رک: بای، ۱۳۸۵، صص ۴۲-۵۲) و در نتیجه سرنوشت مجرمان بسیاری تحت تأثیر این اختلاف فقهی است؛ به ویژه چنانچه در تبیین موضوع آن، برداشت موسعی از عنوان «مفسد فی الأرض» داشته باشیم.

برای مشخص شدن اهمیت این قضیه باید به این نکته توجه کرد که بر اساس نظری که مفسد فی الأرض را عنوان مستقل و موضوع آن را عرفی می داند، در چند دهه اخیر شمار زیادی از محکومان مواد مخدر اعدام شده اند؛ تا جایی که به گفته دبیر وقت ستاد حقوق بشر قوه قضائیه، ۹۳ درصد اعدام ها در ایران در ارتباط با قاچاق مواد مخدر است (اردشیر لاریجانی، ۱۳۹۵ب). حکمی که مبنای آن، مفسد فی الأرض قلمداد شدن بسیاری از حاملان و قاچاقچیان مواد مخدر است (رک: بای، ۱۳۸۵، ص ۴۳) تا جایی که حمل حتی صد گرم مواد مخدر، مجازات اعدام را در پی دارد (قره سید رومیانی، ۱۳۹۳) و همین مسئله باعث شده است آمار اعدام در ایران یکی از بالاترین آمارها در سطح جهان باشد (اردشیر لاریجانی، ۱۳۹۵الف). بر اساس آنچه گفته شد، فتوایی با این سطح از اهمیت، نیازمند حصول وثوق بیشتری از ادله ظنی است و عقلا در استظهار از ادله و اثبات سند، در چنین مواردی سخت گیری های بیشتری دارند؛ در حالی که با بررسی نظرات پراکنده فقها درباره عنوان مفسد فی الأرض در می یابیم مبنای نظر طرفداران مستقل بودن عنوان مفسد

فی الأرض، استظهار برخی از فقها از آیات ۳۲ و ۳۳ سوره مائده بر خلاف نظر برخی دیگر، تطبیق افساد فی الأرض بر فتنه در آیه ۱۹۱ و ۱۹۳ سوره بقره و اثبات حکم قتل برای فتنه گر از طریق قیاس اولویت، استناد به یک خبر واحد صحیح السند که مناقشاتی در دلالت آن وجود دارد و چند خبر واحد ضعیف السند که حتی در صورت اثبات سندشان دچار ضعف دلالت اند، تطبیق ادله مرحله سوم امر به معروف و نهی از منکر بر مفسد فی الأرض و تطبیق روایاتی که در آن، جرمی که از جانب امام معصوم علیه السلام مستوجب مرگ قلمداد شده، بر عنوان مفسد فی الأرض است (رک: بای، ۱۳۸۴، صص ۳۴-۵۶).

۳. ظرفیت‌های مستقیم بنای عقلا برای فقه سیاسی

در این بخش مبانی امام خمینی رحمته الله علیه درباره بنای عقلا در دو جهت بررسی می‌گردد: ظرفیت‌های مبانی امام خمینی رحمته الله علیه درباره بنای عقلا در تشخیص استقلال حکم و ظرفیت‌های مبانی امام خمینی رحمته الله علیه درباره بنای عقلا در تشخیص غیراستقلالی حکم. بر این اساس در حالی که در بخش اول، کاربرد بنای عقلا به عنوان منبعی مستقل برای استنباط حکم شرعی بررسی می‌شود، در بخش دوم، کاربرد بنای عقلا به عنوان ابزاری در خدمت دیگر ادله فقهی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. ظرفیت‌ها در تشخیص استقلال حکم

در این کاربرد با بنای عقلا بر کبرای حکم شرعی استدلال می‌شود؛ مثلاً طبق سیره عقلاییه مبنی بر اینکه هر کس چیزی از اموال منقوله را حیازت کند، مالک آن می‌شود؛ همچنین سیره عقلاییه بر خیار غبن هنگامی که از طریق آن خیار ابتدائاً اثبات شود نه اینکه به وسیله آن شرط ضمنی کشف گردد. در عرصه سیاست نیز بنااتی از عقلا وجود دارند که لوازم تجویزی دارند و در نتیجه اعتبارشان از نظر فقهی محل بحث است؛ بنااتی همچون دموکراسی، لزوم تفکیک قوا، دوره‌ای و چرخشی بودن مسئولیت، لزوم شفافیت اقتصادی، عدم دخالت نیروهای نظامی در سیاست و... که اختلاف فقها در زمینه اعتبار انواع بناات عقلایی در اعتبار یا عدم اعتبارشان دخیل است. در بحث بنای

عقلا اختلافات را به دو مسئله اساسی می‌توان تقسیم کرد: مسئله اول نیازمندی بنای عقلا به امضای شارع و مسئله دوم شیوه کشف امضای شارع در صورت نیاز به آن.

۱-۱-۳. نیازمندی یا عدم نیازمندی بنای عقلا به امضای شارع

آرای اصولیان درباره مبنای حجیت بنای عقلا را می‌توان ذیل دو دسته تقسیم‌بندی کرد که هر کدام دارای الزامات روش‌شناختی است. با بررسی این نظرات به تبیین مبنای امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا و ظرفیت‌های آن در فقه سیاسی پرداخته می‌شود:

۱-۱-۳. نیاز به امضای شارع

در این دیدگاه باور اندیشمندان فقه و اصول این است که بنای عقلا تا به امضای شارع نرسد و مورد تأیید و تقریر معصوم علیه السلام قرار نگیرد، اعتباری ندارد. در باور این گروه بنای عقلا تنها جنبه کاشفیت و طریقت دارد و آنچه منشأ و مبنای حجیت است، گفتار یا کردار و دست‌کم تقریر و سکوت شارع است (اصغری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹). آنچه در این دیدگاه اهمیت بسزایی دارد، شیوه کشف رضایت شارع نسبت به بنای عقلاست که مستلزم پاسخ به پرسش‌هایی است که به برخی از آنها اشاره می‌شود: آیا نیازی به تصریح نصی بر اعتبار بنای عقلا وجود دارد یا سکوت شارع در قبال بنای عقلا کفایت می‌کند؟ آیا نیازی به اثبات عدم الردع است یا عدم اثبات ردع کفایت می‌کند؟ آیا تنها راه کشف امضای شارع، همزمانی بنای عقلا با شارع است یا علم شارع به تحقق بنای عقلا کفایت می‌کند؟ آیا در صورت شرطیت معاصرت، معاصرت عمل لازم است یا معاصرت ارتکاز کفایت می‌کند؟ این پرسش‌ها در رابطه با بسیاری از مسائل مستحدثه سیاسی بنائاتی همچون دموکراسی، لزوم تفکیک قوا، دوره‌ای و چرخشی بودن مسئولیت، لزوم شفافیت اقتصادی و... مطرح می‌شود و اعتبار یا عدم اعتبارات این بنائات بستگی به پاسخی دارد که به این پرسش‌ها می‌دهیم.

۱-۱-۳. اصالت اعتبار بنای عقلا

در این دیدگاه عرف‌های عام و بنای عقلا اساساً و ذاتاً دارای اصالت و اعتبار هستند

و چنان نیست که موافقت معصوم علیه السلام تنها راه حجیت بناهای عقلا باشد. این اندیشه به طرق مختلفی توجیه و تبیین شده است. گاه به گونه‌ای صریح و روشن، اعتبار بناهای عقلایی مثل قطع و یقین ذاتی اعلام گردیده (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۲۰۶). گاهی حجیت این بناها به عقل و قاعده ملازمه پیوند خورده است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۲۷۶-۲۷۹ و ج ۶، ص ۳۶۳؛ بروجردی، ۱۴۱۵، صص ۴۷۱-۴۷۲) و زمانی دیگر محور اصلی اعتبار، صرفاً عدم مغایرت بنای عقلا با اصول و ضوابط شریعت دانسته شده است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، صص ۶ و ۳۱-۳۰؛ مغنیه، ۱۹۷۵، م، ص ۲۲۲).

مطابق دیدگاه دوم نیازی به احراز عدم ردع شارع نیست؛ چراکه شارع یا به دلیل حجیت ذاتی بنای عقلا نمی‌تواند از آن ردع کند یا به دلیل اصالت اعتبار بناهای عقلا نیازی بر احراز امضای شارع نیست و ردع شارع است که باید اثبات شود. در غیر این صورت بنای عقلا به خودی خود معتبر است. بر اساس این نظر، بنائات عقلایی مستحده از جمله بنائات سیاسی که ذکر شد، مجال اعتبار می‌یابند. با این حال باید در نظر داشت که گستره تعریف عقلا مطابق دیدگاه دوم از اهمیت بسزائی برخوردار است؛ چراکه برای مثال محقق اصفهانی اتفاق جمیع عقلا را شرط کشف رضایت شارع به عنوان رئیس عقلا می‌داند (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، صص ۳۴۳-۳۴۵) و اتفاق جمیع عقلا در دنیای پیچیده کنونی، مربوط به مسائل بسیار محدودی خواهد شد.

درباره اعتبار بنای عقلا در تشخیص حکم بر اساس دیدگاه امام خمینی علیه السلام به نظر می‌رسد ایشان یا از جهت کبروی یا از جهت صغروی تغییر کرده است؛ چراکه ایشان در کتاب انوار الهدایه بناهایی از عقلا را که ردعشان موجب اختلال نظام می‌شود، مانند حجیت قول لغوی، نیازمند جعل حجیت نمی‌دانند:

امارات متداوله بر زبان اصحاب محقق ما، جملگی از امارات عقلاییه‌ای هستند که عقلا در معاملات و سیاسات و جمیع امورشان به آن عمل می‌کنند؛ به گونه‌ای که اگر شارع از عمل به آن ردع کند، نظام جامعه مختل می‌شود و حیات اجتماعی متوقف می‌گردد و هر آنچه این گونه نزد کلیه عقلا باشد، معنایی برای جعل حجیت برای آن و قراردادنش به عنوان کاشف احرازکننده واقع وجود ندارد و این طرق

عقلانیه - مانند ظواهر و قول لغوی و خبر ثقه و ید و اصالة الصحة در عمل دیگری - را می‌بینی که عقلا همگی به آن عمل می‌کنند بدون اینکه انتظار جعل و تنفیذ از شارع داشته باشند، بلکه دلیلی بر حجیتش به گونه‌ای که بتوان به آن تکیه کرد، به جز بنای عقلا وجود ندارد و شارع به این بناها همچون یکی از عقلا عمل کرده است (خمینی، ۱۴۱۵ق (ب)، ج ۱، صص ۱۰۵-۱۰۶).

با این حال ایشان در ادامه همین کتاب در مبحث حجیت قول لغوی، حجیت قول لغوی را به عنوان خبره نمی‌پذیرند؛ زیرا ضمیمه شدن عدم ردع شارع را به صورتی که کاشف از رضایت شارع نسبت به بنای عقلا باشد، شرط اعتبار قول لغوی تلقی می‌کنند و آن را ثابت شده نمی‌دانند و تفاوت قول لغوی با خبر واحد و اصالة الید و اصالة الصحة را در این می‌دانند که این بناها برخلاف قول لغوی، متصل به زمان شارع و در نتیجه در مرثا و منظر وی بوده است (خمینی، ۱۴۱۵ق (ب)، صص ۲۵۰-۲۵۱). همچنین در کتاب تنقیح الاصول با توجه به نیازمندی امضای بنای عقلا و عدم اثبات معاصرت رجوع به قول لغوی در عصر ائمه علیهم‌السلام اعتبار آن را نمی‌پذیرند: «حجیت بنای عقلا در چیزی است که مورد امضای شارع قرار گرفته و این متوقف بر این است که این بنای در زمان ائمه علیهم‌السلام استقرار یافته باشد تا عدم ردع ایشان از این بنا و شیوه، امضاء آن باشد» (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۳).

ممکن است نظر ایشان به صورت کبروی درباره بنای عقلا تغییر کرده باشد؛ زیرا ایشان که در اوایل نگارش کتاب انوار الهدایة معتقد به عدم نیاز بناهای عقلا به جعل حجیت از جانب شارع بوده‌اند در زمانی که کتاب تنقیح الاصول که مربوط به دوره دوم از درس خارج اصول فقه ایشان است، معتقد به نیازمندی بناهای عقلا به امضا شده‌اند. ممکن است مبنای ایشان به صورت کبروی تغییر نکرده باشد و صرفاً نظرشان در رابطه مختل شدن نظام اجتماعی در صورت عدم اعتبار قول لغوی تغییر کرده باشد. در این صورت می‌توان در بحث مبنای اعتبار بناهای عقلا قائل به تفصیل شد و گفت از دیدگاه امام خمینی علیه‌السلام بناهای عقلا به دو بخش تقسیم می‌شوند:

الف) در بناهایی که عدم عمل به آن موجب اختلال نظام اجتماعی و توقف حیات

اجتماعی می‌شود، نیازمند جعل حجّیت نیست و اساساً جعل حجّیت برای آن معنایی ندارد.

ب) بناهایی که می‌توان برای آن جانشینی یافت، نیازمند امضای شارع هستند. از دیدگاه ایشان بناهایی همچون رجوع به مجتهد و متخصص (خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، صص ۶۲۰-۶۲۱ و ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۳)، حجّیت قول لغوی (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۳)، معاملات (خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۷۴)، حجّیت خبر واحد و اصالت صحت عمل غیر (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۳) و دیگر بناها نیازمند امضای شارع‌اند.

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه تقریباً تمام نمونه‌هایی که در اوایل انوار الهدایه آورده‌اند، در منابع دیگر ایشان نیازمند امضا معرفی شده است، مبنای ایشان در رابطه با حجّیت ذاتی تغییر کرده باشد، نه در رابطه با متوقف بودن حیات اجتماعی بر یک به یک این موارد.

۱۶۳

فقیه
سی

ظرفیت‌های مبانی امام خمینی علیه السلام درباره عقلا برای فقه سیاسی

۳-۱-۲. شیوه کشف امضا شارع

از جمله بحث‌هایی که در رابطه با بنای عقلا محل اختلاف علما واقع شده، شیوه امضای شارع است؛ بدین صورت که حجّیت بنای عقلا نیازمند امضای بنا توسط شارع است یا صرف عدم ردع شارع برای امضای آن کفایت می‌کند؟ برخی همچون محقق آشتیانی و محقق اصفهانی معتقدند عدم ثبوت ردع کافی است و تا زمانی که تفاوت شیوه عقلا با سیره شارع احراز نشود، بناهای عقلایی معتبر است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۷۶؛ اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۳، صص ۳۰-۳۱). برخی همچون محقق نائینی بین معاملات و غیر معاملات تفاوت قائل شده و در معاملات، تصریح شارع به امضا را هر چند به صورت عموم و اطلاق لازم می‌دانند (ر.ک: نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، صص ۱۹۳-۱۹۴) و برخی همچون محمدرضا مظفر معتقدند اگر مانعی در خصوص اتحاد مسلک شارع و عقلا وجود نداشته باشد یا دست کم سیره در مسمع و مرثا شارع باشد و ردعی نرسد، امضای بنای عقلا اثبات می‌شود، و گرنه نیاز به دلیل خاص قطعی بر رضای شارع و امضای بنای عقلایی توسط شارع وجود دارد (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۴۸).

این در حالی است که امام خمینی علیه السلام برخلاف مظفر علم شارع به تحقق سیره و اخبار از آن را برای لزوم ردع شارع کافی می‌دانند و عدم نیاز به تصریح را در بناهایی که در مرثا و منظر معصومان علیهم السلام بوده، منحصر نمی‌دانند؛ از طرفی میان معاملات و غیر آن تفاوتی قائل نیستند و از این جهت نظر نائینی را نیز نادرست می‌دانند (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۵ق(ب)، ج ۱، ص ۳۱۵). با بررسی آرای امام خمینی علیه السلام می‌توان گفت دو راه برای کشف امضای ائمه علیهم السلام مورد تأیید ایشان می‌باشد:

الف) معاصرت عمل و سیره عقلاییه با زمان ائمه علیهم السلام: از راه‌های اثبات تأیید بنای عقلا از دیدگاه امام خمینی علیه السلام اثبات معاصرت عمل عقلا با زمان ائمه علیهم السلام همراه با عدم ردع ایشان است. ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «حجّیت بنای عقلا در چیزی است که مورد امضای شارع قرار گرفته و این متوقف بر این است که این بنا در زمان ائمه علیهم السلام استقرار یافته باشد تا عدم ردع ایشان از این بنا و شیوه امضای آن باشد» (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۳؛ ر.ک: خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۷۴).

ب) معاصرت ارتکاز بنای عقلایی با زمان ائمه علیهم السلام همراه با اخبار ایشان به ابتلای امت اسلامی: راه دیگر برای اثبات تأیید بنای عقلا در دیدگاه برخی اصولیان همچون امام خمینی علیه السلام و شهید صدر ارائه شده، اثبات معاصرت ارتکاز بنای عقلاست؛ حتی در صورتی که اصل بنای عقلا در زمان معصومان علیهم السلام محقق نشده باشد یا دست کم معاصرت عمل با زمان معصومان علیهم السلام اثبات نشده باشد:

انصاف این است که دلالت عدم الردع بر امضا، تمام نکته عقلاییه‌ای است که اساس عمل خارجی عقلا و ملاک نظر آنان است؛ چراکه معصوم دارای مقام تشریح و ابلاغ احکام خداوند متعال و تصحیح یا تغییر مرتکبات مردم از راه‌های غیرصحیح است و چنین جایگاهی دلالتش وسیع‌تر از آن است که ردع ایشان صرفاً از منکر خارجی نهی کند یا به معروف خارجی امر کند، بلکه به حسب ظهور حالی، دلالت می‌کند که ناظر بر نفی و اثبات نکات تشریحی کبروی است؛ بنابراین سکوت و عدم ردع وی در امضای تمام نکته عقلایی سیره ظهور دارد (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، صص ۲۴۶-۲۴۷).

البته به نظر می‌رسد نظر امام خمینی علیه السلام با شهید صدر متفاوت است؛ چراکه ایشان در

کتاب اجتهاد و تقلید تنها ارتکازاتی را معتبر می‌شمردند که عقلا طبق آن عمل کرده باشند و در غیر این صورت ردع را بی‌معنا می‌دانند (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۲). با این حال به نظر می‌رسد در رابطه با ارتکازاتی که معصومان علیهم‌السلام می‌دانند، مبنای عمل عقلا خواهد شد و امت نیازمند آن است و معصومان علیهم‌السلام از ابتلای امت به آن خبر داده‌اند، عدم ردع معصومان علیهم‌السلام در امضای آن را کافی می‌داند. ایشان در کتاب الرسائل در جواب کسانی که صرف وجود ارتکاز را در امضای بنای عقلا کافی نمی‌دانند و از این طریق رجوع مقلدان به مجتهدان را زیر سؤال می‌برند، این‌گونه نگاشته است:

ارتکازی بودن رجوع جاهل در هر موضوعی به عالم به آن موضوع بر هر کسی آشکار است و ائمه علیهم‌السلام نیز می‌دانستند که علمای شیعه در زمان غیبت و محرومیتشان از وصول به امام، چاره‌ای جز رجوع به کتب اخبار و اصول و جوامع ندارند. چنان‌که از این موضوع خبر داده‌اند و ناچار عوام شیعه بر حسب ارتکاز و بنای عقلایی‌ای که بر هر کس معلوم است، به علمایشان رجوع می‌کنند. پس اگر به این موضوع رضایت نداشتند، بر آنان بود که ردع کنند؛ چراکه فرقی میان سیره متصل به زمان معصومان علیهم‌السلام و غیر آن در مواردی که علم به آن داشتند و از وقوع آن خبر داده بوده‌اند، نیست» (خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، صص ۱۲۹-۱۳۰).

با توجه به نظرات امام در رابطه با شیوه کشف امضا باید گفت از دیدگاه ایشان برخی بناهای جدید عقلایی که ارتکازشان در زمان معصومان علیهم‌السلام موجود بوده و آنان علم به ابتلای امت اسلامی در اعصار بعد داشته‌اند، با عدم ردع ایشان معتبر شمرده می‌شوند. در توضیح باید گفت سیره‌های مستحدثه به دو بخش تقسیم می‌شوند:

۱. سیره‌هایی که منشأشان در عصر معصومان علیهم‌السلام ثابت بوده است؛ همچون سیره‌هایی که ناشی از ارتکاز معاصر یا از مصالح معاصر با عصر معصومان است.
 ۲. سیره‌هایی که منشأشان نیز همانند اصل وجودشان حادث است.
- هر کدام از این دو قسم خود به دو صورت‌اند:

الف) سیره‌هایی که نشانه‌های تحققشان در عصر معصومان علیهم‌السلام موجود بوده یا آنان خبر از حدوثشان داده است.

ب) سیره‌هایی که نشانه‌های تحققشان در عصر معصومان علیهم‌السلام موجود نبوده، آنان خبر از حدوثشان نداده است (ر.ک: لجنة الفقه المعاصر، ۱۳۹۷، ص ۱۳۱).

با توجه به تقسیم فوق، چهار صورت برای سیره‌های مستحدثه قابل تصور است و از دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله تنها سیره‌هایی که منشأ و ارتکازشان در عصر معصومان علیهم‌السلام ثابت بوده و از طرفی نشانه‌های تحققشان نیز در عصر معصومان علیهم‌السلام موجود بوده یا معصومان علیهم‌السلام خبر از حدوثشان داده‌اند، در صورت عدم وصول ردع از جانب ائمه علیهم‌السلام معتبر شمرده می‌شوند و به همین دلیل امام خمینی رحمته‌الله با وجود اینکه بنای عقلا در خصوص رجوع عامی به مجتهد، متأخر از عصر معصومان علیهم‌السلام است، جواز تقلید از مجتهد در عصر غیبت را معتبر می‌دانند (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، صص ۱۲۹-۱۳۰)؛ اما در سه صورت دیگر نمی‌توان از عدم ردع معصومان علیهم‌السلام اعتبار این قسم سیره‌ها را استفاده کرد.

بنابراین در مجموع و با کنارهم گذاشتن آثار اصولی امام خمینی رحمته‌الله می‌توان گفت بناهای عقلا از دیدگاه ایشان به دو دسته تقسیم می‌شوند: قسم اول بناهایی هستند که عدم عمل به آنها موجب اختلال نظام اجتماعی و توقف حیات اجتماعی می‌شود که این قسم نیازمند جعل حجیت نیست و اساساً جعل حجیت برای آن معنایی ندارد و بنابراین نیازمند امضا نیز نمی‌باشد و قسم دوم بناهایی است که این حالت را ندارد و بنابراین نیازمند امضای شارع است و در این قسم عدم ردع شارع در اثبات حجیت آن کفایت می‌کند؛ ولی شرط اعتباریابی بنای عقلا از طریق عدم ردع این است که یا بنای عقلایی معاصر با زمان معصومان علیهم‌السلام باشد و یا اگر معاصر نیست، ارتکاز آن با معصومان علیهم‌السلام معاصر بوده و ایشان علم به ابتلای امت اسلامی به این بناها در اعصار بعد داشته باشند و از این ابتلا خبر داده باشند، ولی نهی‌ای از بنای عقلا غیر معاصر نکرده باشند.

بنابراین به نظر می‌رسد نمی‌توان به صورت مستقیم از بناهای نوظهور عقلا استفاده زیادی برای استنباط حکم شرعی در حیطة فقه سیاسی کرد، مگر درباره بناهایی که عدم عمل به آن منجر به اختلال نظام اجتماعی می‌شود یا بناهایی که ارتکازشان معاصر با معصومان علیهم‌السلام بوده و از ابتلای امت به آن خبر داده‌اند؛ برای مثال بر اساس نظر امام

خمينی علیه السلام درباره مسائلی همچون دموکراسی یا دیگر بنائات عقلا همچون شفافیت اقتصادی و... نمی‌توان به بنائات عقلایی مستحدثه استناد کرد و اعتبار آن نیازمند ادله دیگر است.

۲-۳. ظرفیت‌ها در تشخیص غیر استقلال‌ی حکم

در این بخش که به کاربرد بنای عقلا به عنوان ابزاری در خدمت دیگر ادله فقهی اختصاص دارد، به بررسی دو مبنای مهم امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا و ظرفیت آن برای فقه سیاسی پرداخته خواهد شد:

۲-۳-۱. تأثیر در فهم مراد معصومان علیهم السلام در احکام امضایی

از مبانی بسیار مهم و تأثیرگذار درباره بنای عقلا این است که امضای شارع نسبت به بناهای عقلا به معنای تأیید عمل عقلایی است و دارای عنصر تعبدی نیست. بنابراین در مورد تعیین حدود و ثغور حکم همچون مقید یا مخصّص بودن به مورد خاصی یا شرطیت یا جزئیت چیزی در حکم و عدم آن هم بنای عقلاست که معیار است. در توضیح باید گفت احکام شرعی در یک تقسیم‌بندی به دو دسته احکام تأسیسی و امضایی تقسیم می‌شوند. احکام تأسیسی همچون احکام تکلیفیه، احکامی هستند که اثری از آنها میان عرف و عقلا وجود ندارد و احکام امضایی همچون ملکیت، زوجیت، عقود و ایقانات امور اعتباری عرفی‌ای هستند که عرف و عقلا آن را اعتبار می‌کنند. این‌گونه بناها پیش از شرع نیز وجود داشته‌اند و نظام اجتماعی جامعه بر اساس آن دائر بوده و شارع این بناها را امضا کرده است و صرفاً گاهی قیود و خصوصیات را بدان افزوده است (ر.ک: نائینی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۳۸۶).

از تفاوت‌های مهم احکام تأسیسی با احکام امضایی شارع این است که در حکم تأسیسی شرایط، قلمرو و مفاد حکم، مستخرج از ادله شرعی است؛ در حالی که در حکم امضایی با رجوع به عرف و سیره عقلا و نحوه اجرای حکم توسط آنان در زمان امضای آن می‌توان به مفاد و شرایط حکم دست یافت. اگرچه گاهی شارع با توجه به خطای

عقلا در ادراکشان در موردی معین همچون بیع ربوی، برخلاف بنای عقلا حکمی جعل کرده است که از آن به «ردع شارع» یاد می‌شود؛ با این حال این تأثیرگذاری‌های شارع قاعده‌ای عام درباره رویکرد شارع نسبت به عقود و معاملات تشکیل نمی‌دهد و تا جایی که ردع شارع اثبات نشود، اصل اولی، تبعیت از سنت عقلاست. برای نمونه چنانچه شارع بیع را تأیید کرد، حدود و ثغورش را عقلا مشخص می‌کنند، مگر در مواردی مثل بیع ربوی که شارع استثنائاً رد کرده باشد (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۹۸-۹۹).

این خصوصیت احکام امضایی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است؛ چراکه تکلیف را در بسیاری موضوعات و قیود و شروط که دچار فقر ادله شرعی است، روشن می‌کند و تأثیر بسزایی نیز در همراهی با اقتضانات زمان و مکان و استظهار از ادله دارد. در احکام امضایی، شارع مطابق با یک امر عقلایی حکم کرده است. پس از آنجا که پایه، حکم عقلاست، چنانچه در تعیین سعه و ضیق موضوع یا شرطیت و جزئیت چیزی تردید شود، امضای شارع، اعتبار حکم عقلا را در تعیین ویژگی‌های حکم اثبات می‌کند (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۱۱).

در مبانی فقهی امام خمینی علیه السلام نیز مواردی دیده می‌شود که ایشان با توجه به بنای عقلا از عموم یا اطلاق روایت دست کشیده یا شرطیت چیزی را نفی کرده‌اند؛ برای نمونه در بحث بیع سفهی عمومات و اطلاقات ادله دال بر صحت معاملات را شامل معاملات سفیهانه نمی‌داند؛ چراکه معتقد است حتی اگر عقلا چنین معامله‌ای را بیع ندانند، حداقل با توجه به بنای عقلا مبنی بر صحیح نبودن معاملات سفهی، ادله صحت بیع از این قسم معاملات منصرف است؛ زیرا ادله صحت بیع امضای بنای عقلاست و درصدد تأسیس امر زایدی بر بنای عقلا نیست (خمینی، ۱۴۱۵ق الف)، ج ۱، صص ۲۴۴-۲۴۵). همچنین درباره بیع اکراهی، عمومات را با توجه به بنای عقلا از معامله اکراهی منصرف می‌دانند و شامل آن نمی‌دانند (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۱۱۳-۱۱۴). ایشان قرعه را مسئله‌ای عقلایی و برای رفع مخاصمات دانسته، بر این باورند اخبار وارد شده نیز همان مورد بنای عقلا بوده و تأسیس حکم جدید نیست؛ بنابراین دایره آن را منحصر در رفع مخاصمات می‌دانند (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، صص ۴۳۵-۴۳۷). ایشان همچنین با توجه به

عقلایی بودن معاملات، شرطیت عربی خوانده شدن را در صیغه نفی می کنند. از نظر ایشان چیزی که عرفاً و نزد عقلا به تحقق معامله ضربه نزند، به صحت آن آسیب نمی زند (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۲۴).

این برخلاف احکام تأسیسی است که حداکثر دایرمدار تنقیح مناط یا تعلیل مذکور در دلیل است و مگر در صورتی که از طریق استظهار به مناط بتوان رسید (ر.ک: جلالی اصل، ۱۳۹۷، صص ۱۵۱-۱۵۲)، نیاز به تحقق یقین به مناط وجود دارد و وقتی مناط حکم تأسیسی شارع کشف نشد، برای تعیین حدود و ثغور حکم شارع باید به اصول لفظی رجوع کرد که بیشتر مناسب کسب حجیت اصولی به معنای مؤمن و معذور است نه حجیت معرفت شناختی و کشف واقع.

بنابراین کشف حدود و ثغور موضوع دلیل و ویژگی های حکم درباره احکام امضایی نسبت به احکام تأسیسی به مراتب راحت تر است؛ چرا که به جای تلاش عموماً بی فرجام برای فهم دقیق مراد شارع و در نهایت مراجعه به اصول لفظی، به بررسی بناهای عقلایی که در دسترس اند، پرداخته می شود.

این مسئله ظرفیت قابل توجهی برای اجتهاد در حیطه فقه سیاسی ایجاد می کند؛ چرا که بر اساس دیدگاه امام خمینی علیه السلام، اسلام در امور سیاسی مگر در مواردی که دارای مفسده باشد، چیزی برخلاف حکم عقلا نیآورده است (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۴).

از طرفی از دیدگاه ایشان بناهای عقلایی که پیش از شرع وجود داشته اند، برای تثبیت نیازی به جعل الهی و شرعی ندارند و اگر از شارع چیزی در این رابطه وارد شود، امضای همان بنای عقلایی است نه تأسیس حکمی جدید (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۸).

بنابراین با توجه به اینکه از دیدگاه امام خمینی علیه السلام اسلام چیزی برخلاف حکم عقلا، مگر در موارد استثنا، نیآورده است، مشخص می شود اصل در احکام فقهی در حیطه سیاست، امضایی بودن این قسم از احکام است و در نتیجه اعتبار بنای عقلا در تعیین حدود و ثغور آن به اثبات می رسد و بر این اساس در توسعه موضوع وارد شده در روایات یا توضیح آن یا در بحث شرطیت یا جزئیت چیزی، معیار بنای عقلاست. این مبنا از طریق اعطای سهم بیشتر به بنای عقلا در فهم روایات، تولیدات فقهی را عقلایی تر کرده، از تکیه فقیه بر

اصول لفظی که منجر به ازدست رفتن مصالح زیادی می‌شود، می‌کاهد؛ برای نمونه درباره حدیث «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۷) در صورت مراجعه به اصول لفظی با توجه به اطلاق روایت، باید بپذیریم یکی از مسائلی که علما از پیامبران علیهم‌السلام ارث می‌برند، جواز مزاحمت با فقیه دیگر است. بدین صورت که پس از اینکه فقهی حکمی صادر کرد، فقیه دیگر حکمی برخلاف آن صادر کند که این مسئله نتیجه‌ای جز هرج و مرج نخواهد داشت. اما امام خمینی علیه‌السلام علاوه بر اینکه ارث‌بردن جواز مزاحمت را معارض با ارث‌بردن حق عدم مزاحمت حکم هر فقیه توسط فقهای دیگر می‌دانند، با توجه به اینکه جواز مزاحمت را خلاف روش عقلا می‌دانند، توریث مزاحمت را برای فقیه ثابت نمی‌دانند؛ لذا از اطلاق روایت دست می‌کشند:

اما به ارث‌بردن مزاحمت - به گونه‌ای که منجر به هرج و مرج شود و باعث جواز مزاحمت یکی بر دیگری و بالعکس گردد - امری است که عقول آن را انکار می‌کند و مخالف طریقه عقلا می‌باشد و لازمه این وجه، قیام دلیل اجتهادی بر عدم جواز مزاحمت و بطلان تصرف مزاحم و حرمت آن است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۹۲).

۳-۲-۲. تأثیر در فهم مراد معصومان علیهم‌السلام در احکام غیر امضایی

گاهی بنای عقلا سبب فهمی خاص از ادله نقلی شده و در استظهار از دلیل نقلی مؤثر است؛ بدین صورت که با توجه به بنای عقلا مراد امام علیه‌السلام از تعبیری که در روایت به کار برده‌اند، مشخص می‌شود. تفاوت این قسم با قسم قبل این است که در اینجا کلام امام علیه‌السلام امضای بنای عقلا نیست، بلکه دستوری شرعی است که با توجه به بنای عقلا ویژگی‌ها و حدود و ثغور آن درک شده و فهم منظور امام علیه‌السلام به دست می‌آید؛ برای مثال از اشکالاتی که بر برخی ادله ولایت فقیه مثل مقبوله عمر بن حنظله می‌شود، این است که نصب فقها توسط امام صادق علیه‌السلام مربوط به زمان آن حضرت است و بعد از عصر ایشان، احتیاج به نصب جدید از طرف امام بعدی وجود دارد و چون چنین نصبی از امام کاظم علیه‌السلام و ائمه بعد از ایشان نرسیده، نمی‌توان به نصب امام صادق علیه‌السلام تمسک و

ولایت فقها را اثبات نمود؛ اما امام خمینی علیه السلام با توجه به بنای عقلا در نصب و عزل مسئولان، این استدلال را رد می‌کنند:

حتی با غض نظر از مقتضای مذهب که امام، امام است چه زنده باشد و چه مرده و چه قیام کند و چه سکوت کند، باید گفت نصب برای منصبی - چه نصب ولات یا قضات یا نصب متولی وقف یا قیمی برای سفها و صغار - با موت ناصب باطل نمی‌شود و یقینی است که طریقه عقلا این است که با تغییر سلطان یا هیئت دولت و مانند آن، ولات و قضات و دیگر منصوبین از قبل ایشان منعزل نمی‌شوند و احتیاج به نصب جدید ندارند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۴۳).

بنابراین بدون نیاز به تمسک به اطلاق حکم، با توجه به بنای عقلا، به فهم مدلول روایتی که فقها را به صورت عام نصب می‌کند، دست می‌یابد. ایشان همچنین درباره تحلیل مفاد آیه انفال، پنج احتمال را مطرح کرده، اعتبار عقلایی را یکی از مهم‌ترین ملاک‌ها در رد آن احتمال‌ها می‌دانند. آن‌گاه استنباط خویش را درباره ولایت خدا و رسول بر انفال که ولایت تصرف است، بیان و اعتبار و ارتکاز عقلایی را شاهد بر آن ذکر می‌کنند (ر.ک: ضیائی‌فر، ۱۳۹۰، ص ۲۷۲) و می‌فرماید: «این وجه (وجه مختار) بهترین وجه و مطابق با اعتبار عقلایی و موافق با بنای دولت‌هاست که زمین‌ها - اعم از بایر و آباد طبیعی - ملک دولت است و اسلام در این امور سیاسی و امثال آن چیزی برخلاف آنچه نزد عقلاست، نیاورده است، مگر در آن مواردی که مفسده داشته است» (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۴).

ایشان درباره زمین‌های آباد طبیعی که یکی از مصادیق انفال است چنین بیان می‌کنند: «متفاهم از مجموع روایات باب این است که عنوان «ما للإمام» عنوان واحدی است که بر موارد متعددی منطبق می‌شود و ملاک در همه این موارد یکی است و آن هر چیزی است که صاحب ندارد - چه زمین باشد، چه غیر زمین - که والی در مصالح مسلمانان صرف می‌کند و این امر رایجی در میان دولت‌هاست... و دولت‌ها ولی امر مصالح ملت‌ها هستند و اسلام در این مسئله مطلب جدیدی که مغایر با این امر رایج میان دولت‌ها باشد، نیاورده است» (خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۱).

نتیجه گیری

بررسی مبانی امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا و ظرفیت سنجی آن برای فقه سیاسی نشان می‌دهد این مبانی از جهات مختلف بر فقه سیاسی تأثیرگذار بوده، به روشمندتر شدن فقه سیاسی کمک زیادی می‌کنند:

جهت اول، تأثیرگذاری مبانی امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا بر حوزه اعتبار ادله فقه سیاسی یعنی آمارات شرعی: در این قسم از دیدگاه ایشان حدود اعتبار آمارات شرعی همچون ادله نقلی ظنی در هر سه جهت اثبات سند، دلالت و جهت، به میزانی است که عقلا آن را معتبر می‌دانند و مطابق اصولی است که عقلا برای مفاهمه دارند و بنابراین تعبد به ادله نقلی ظنی که وثوقی به صدورشان از جانب معصوم علیه السلام وجود نداشته یا اطمینان عقلایی به دلالت آن وجود ندارد، بی‌دلیل است؛ چنان‌که از لوازم این نظر آن است که در رابطه با گزاره‌های فقهی در حیطه سیاست که با توجه به جنبه عمومی و متأثرکردن جان و مال و دین افراد، اهمیت بسیار زیادی دارند، نمی‌توان به صرف وجود یک خبر، حکم به اعتبار مضمون آن کرد و با توجه به مبنای حجیت خبر واحد، سند آن و با توجه به اصول لفظی دلالت آن را به راحتی تصحیح و به آن عمل کرد، بلکه باید میزان وثوق به خبر با میزان اهمیت موضوع تناسب داشته باشد. در صورت شک در معتبر بودن خبر نزد عقلا نیز باید اصل را بر عدم اعتبار گذاشت؛ چراکه بنای عقلا از ادله لئی است و هنگام شک باید به قدر متیقن از آن عمل کرد.

نتیجه چنین مبنایی مستحکم‌تر شدن رویکرد عقلایی در فقه سیاسی است و هرچه جایگاه رویکرد عقلایی تقویت شود، از تعبدهای بی‌مبنا نسبت روایاتی که انتساب سند یا دلالتشان به معصومان علیهم السلام مورد وثوق نیست، کاسته خواهد شد.

جهت دوم، تأثیرگذاری مستقیم مبانی امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا بر فقه سیاسی: در این جهت تأثیرات بنای عقلا در فقه سیاسی در دو بخش قابل بررسی است؛ بخش اول کاربرد بنای عقلا به عنوان منبعی مستقل برای استنباط حکم شرعی و بخش دوم کاربرد بنای عقلا به عنوان ابزاری در خدمت دیگر ادله فقهی.

در بخش اول، مبانی امام خمینی علیه السلام درباره بنای عقلا تفاوت خاصی در استنباطات فقهی در حوزه فقه سیاسی ایجاد نمی‌کند؛ چراکه در عمده بناهای عقلایی نیاز به معاصرت و امضای این بناها از طرف شارع در نظر گرفته می‌شود. البته می‌توان گفت امام معصوم علم به ابتلای امت اسلامی به این بناها در اعصار بعد داشته است، ولی نهمی از بنای عقلا غیر معاصر نکرده باشد یا اینکه این بناها به صورتی گسترش یافته باشند که عدم عمل به آن موجب اختلال نظام اجتماعی و توقف حیات اجتماعی می‌شود؛ در این صورت، نیازمند جعل حجّیت نیست.

اما در بخش دوم، مبانی امام خمینی علیه السلام از طریق اعطای سهم بیشتر به بنای عقلا در فهم روایات، تولیدات فقهی را عقلایی‌تر کرده، از تکیه فقیه بر اصول لفظی که منجر به ازدست‌رفتن مصالح زیادی می‌شود، می‌کاهد. به صورت خاص به نظر می‌رسد مبانی ایشان در رابطه با تعیین حدود و ثغور ادله نقلی امضایی توسط بنای عقلا تأثیر بسیار گسترده‌ای در فقه سیاسی دارد؛ چراکه بر این اساس در توسعه موضوع وارد شده در روایات یا تضييق آن یا درباره شرطیت یا جزئیت چیزی، معیار بنای عقلاست و فقیه ملزم به بررسی رویکرد عقلا در رابطه با اصول لفظی همچون أصالة العموم و أصالة الإطلاق در مورد استنباط، برای فهم حدود و ثغور موضوع دلیل نقلی است.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر. (۱۳۸۸). بحر الفوائد فی شرح الفرائد (چاپ یکم). قم: ذوی القربی.
۲. اردشیر لاریجانی، محمدجواد. (۱۳۹۵ الف). بازنگری در قانون مبارزه با مواد مخدر به معنای حذف اعدام نیست، قابل مشاهده در: http://www.humanrights-iran.ir/news_51856.aspx
۳. اردشیر لاریجانی، محمدجواد. (۱۳۹۵ ب)، محدودیت حکم اعدام برای قاچاقچیان بزرگ، تعداد اعدامها را کاهش می دهد، قابل مشاهده در: <https://www.isna.ir/news/95071710256>
۴. اصغری، محمد. (۱۳۸۶). عدالت و عقلانیت در فقه و حقوق (چاپ یکم). تهران: انتشارات اطلاعات.
۵. اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۷۴ ق). نهاية الدراية فی شرح الکفاية (چاپ یکم). قم: سید الشهداء.
۶. بای، حسین علی. (۱۳۸۵). افساد فی الارض چیست، مفسد فی الارض کیست. فقه و حقوق (۹)۳، صص ۲۹ - ۵۸.
۷. بای، حسین علی. (۱۳۸۴). سیری در مستندات فقهی جرم انگاری فساد فی الارض. فقه و حقوق، (۲)۷، ص ۳۳.
۸. بروجردی، حسین. (۱۴۱۵ ق). نهاية الأصول (چاپ یکم). تهران: نشر تفکر.
۹. جلالی اصل، هادی. (بهار ۱۳۹۷). بررسی فقهی تحمّل هزینه های انقلاب اسلامی با توجه به مبانی اصولی امام خمینی. جستارهای فقهی و اصولی، (۴)۱۰، صص ۱۵۱ - ۱۵۲.
۱۰. حکیم، محمدتقی بن محمد سعید. (۱۴۱۸ ق). الأصول العامة فی الفقه المقارن (چاپ دوم). قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.
۱۱. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶). الاجتهاد و التقليد (چاپ یکم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۲. خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۱). الاستصحاب (چاپ یکم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۳. خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۰ ق). الرسائل العشرة (چاپ یکم). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

١٤. خمينى، سيد روح الله. (١٤١٠ق). الرسائل (چاپ يكم). قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان.
١٥. خمينى، سيد روح الله. (١٤١٥ق(الف)). المكاسب المحرمة (چاپ يكم). قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام.
١٦. خمينى، سيد روح الله. (١٤١٥ق(ب)). انوار الهداية فى التعليقة على الكفاية. قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام.
١٧. خمينى، سيد روح الله. (١٤١٨ق). تنقيح الاصول (چاپ يكم). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام.
١٨. خمينى، سيد روح الله. (١٤٢٣ق). تهذيب الأصول (چاپ يكم). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام.
١٩. خمينى، سيد روح الله. (١٤٢١ق). كتاب البيع (چاپ يكم). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام.
٢٠. سيف الله صرامى. (١٣٩٣). منابع و ادله عقلى اصول فقه (چاپ يكم). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
٢١. صدر، سيد محمد باقر. (١٤١٧ق). بحوث فى علم الأصول (تقريرات سيد محمود هاشمى شاهرودى، چاپ سوم). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى.
٢٢. ضيائى فر، سعيد. (١٣٩٠). مكتب فقهى امام خمينى عليه السلام (چاپ يكم). قم: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
٢٣. طباطبايى، سيد محمد حسين. (١٤٠٢ق). حاشية الكفاية (چاپ يكم). قم: بنياد علمى و فكرى علامه طباطبايى عليه السلام.
٢٤. طباطبايى، سيد محمد حسين. (١٣٩٠ق). الميزان فى تفسير القرآن (چاپ دوم). بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
٢٥. طبرسى، فضل بن حسن. (١٣٧٢). مجمع البيان فى تفسير القرآن (مصصح: فضل الله يزدى طباطبايى و هاشم رسول، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
٢٦. عاملى، محمد بن مكى (شهيد اول). (١٤١٠ق). اللمعة الدمشقية فى فقه الإمامية (چاپ يكم). بيروت: دار التراث الدار الإسلامية.
٢٧. عاملى، ياسين عيسى. (١٤١٣ق). الاصطلاحات الفقهية فى الرسائل العملية (چاپ يكم). بيروت: دار البلاغة للطباعة و النشر و التوزيع.

۲۸. عراقی، ضیاء‌الدین. (۱۴۱۱ق). منهاج الأصول (مقرر: محمدابراهیم کرباسی، چاپ یکم). بیروت: دار البلاغة.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۷). فقه سیاسی (چاپ چهارم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۰. قره‌سید رومیانی، میرهادی. (۱۳۹۳). مجازات اعدام در حوزه مواد مخدر نیازمند اصلاح است، قابل مشاهده در: www.icana.ir/Fa/Newsamp/267938
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). کافی (چاپ یکم). قم: دار الحدیث.
۳۲. لجنة الفقه المعاصر. (۱۳۹۷). الرائد في الأصول (چاپ یکم). قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۳۳. محمدی، عبدالله. (۱۳۹۵). ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی (چاپ یکم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۴. مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰ق). أصول الفقه (چاپ پنجم). قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
۳۵. مغنیه، محمدجواد. (۱۹۷۵م). علم أصول الفقه فی ثوبه الجدید (چاپ یکم). بیروت: دار العلم للملایین.
۳۶. موسوی خویی، سید محمدتقی. (۱۴۱۴ق). الشروط أو الالتزامات التبعية فی العقود (چاپ یکم)، بیروت: دار المؤرخ العربی.
۳۷. نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۶). فوائد الأصول (چاپ یکم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸. نائینی، محمدحسین. (۱۳۵۲). أجود التقريرات: تقریرات ابوالقاسم خوئی (چاپ یکم). قم: مطبعة العرفان.

References

1. Ardeshir Larijani, M. J. (1395 a). *Review of the Anti-Narcotics Law does not mean the abolition of the death penalty*. Retrieved from <http://www.Humanrights-iran.ir/news-51856.aspx>. [In Persian].
2. Ardeshir Larijani, M. J. (1395 b). *The limitation of the death sentence for large traffickers reduces the number of executions*. Retrieved from <https://www.isna.ir/news/95071710256>. [In Persian].
3. Ashtiyani, M. H. (1388 AP). *Bahr al-Fawaid fi sharh al-Faraid* (1st ed.). Qom: Dhu al-Qirbi. [In Arabic].
4. Asghari, M. (1386 AP). *Justice and Rationality in Jurisprudence and Law* (1st ed.). Tehran: Ettela'at. [In Persian].
5. Isfahani, M. H. (1374 AH). *Nahaya al-Diraya fi Sharh al-Kifaya* (1st ed.). Qom: Sayyid al-Shuhada. [In Arabic].
6. Bay, H. A. (2006). What is corruption on earth, who is the corruptor on earth? *Jurisprudence and Law*, 3(9), pp. 29-58. [In Persian].
7. Bay, H. A. (2005). A look at the jurisprudential documents of criminalizing corruption on earth. *Jurisprudence and Law*, 2(7), p. 33 [In Persian].
8. Boroujerdi, H. (1415 AH). *Nahaya al-Usul* (1st ed.). Tehran: Tafakor. [In Arabic].
9. Jalali Asl, H. (1397). Jurisprudential study of bearing the costs of the Islamic Revolution according to the principles of Imam Khomeini. *Jurisprudential and principled researches*, 4(10), pp. 151-152. [In Persian].
10. Hakim, M. T. (1418 AH). *General principles in comparative jurisprudence* (2nd ed.). Qom: Ahl Al-Bayt World Assembly. [In Arabic].
11. Ayatollah Khomeini. (1376 AP). *Ijtihad wa Taqlid* (1st ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
12. Ayatollah Khomeini. (1381 AP). *al-Istishab* (1st ed.), Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
13. Ayatollah Khomeini. (1420 AH). *The Twelve Letters* (1st ed.). Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].

14. Ayatollah Khomeini. (1410 AH). *Letters* (1st ed.). Qom: Ismailiyan. [In Arabic].
15. Ayatollah Khomeini. (1415 AH a). *Makasib-e Moharrameh* (1st ed.). Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
16. Ayatollah Khomeini. (1415 AH b). *Anwar al-Fiqaha fi al-Ta'liqa Aala al-Kifaya*. Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
17. Ayatollah Khomeini. (1418 AH). *Tanqih al-Usul* (1st ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
18. Ayatollah Khomeini. (1423 AH). *Tahdib al-Usul* (1st ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
19. Ayatollah Khomeini. (1421 AH). *Kitab al-bay'* (1st ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
20. Sarami, S. (1393 AP). *Sources and rational arguments of the principles of jurisprudence* (1st ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian].
21. Sadr, S. M. B. (1417 AH). *Research in the science of principles* (S. M. Hashemi Shahroudi, Ed., 3rd ed.). Qom: Encyclopedia of Islamic Jurisprudence Institute. [In Arabic].
22. Ziyaeifar, S. (1390 AP). *Imam Khomeini School of Jurisprudence* (1st ed.). Qom: Orouj. [In Persian].
23. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (2nd ed.). Beirut: Scientific Institute for Publications. [In Arabic].
24. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-bayan fi Tafsir al-Quran* (F. Yazdi Tabatabaei & H. Rasoul, Ed., 3rd ed.). Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic].
25. al-Shahid al-Awwal. (1410 AH). *al-Lum'a al-Dimashqiyya* (1st ed.). Beirut: Islamic Heritage House. [In Arabic].
26. Amili, Y. I. (1413 AH). *Jurisprudential terms in practical matters* (1st ed.). Beirut: Dar al-Balaghah. [In Arabic].

27. Iraqi, Z. (1411 AH). *Minhaj al-Osul* (M. I. Karbasi, Ed., 1st ed.), Beirut: Dar al-Balaghah. [In Arabic].
28. Amid Zanjani, A. A. (1377 AP). *Political Jurisprudence* (4th ed.), Tehran: Amirkabir. [In Persian].
29. Qare seyed Romiyani, M. H. (1393). The death penalty in the field of drugs needs to be reformed Retrieved from www.icana.ir/Fa/Newsamp/267938. [In Persian].
30. al-Kulayni. (1429 AH). *Usul al-Kafi* (1st ed.). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic].
31. Group of Author of Contemporary Jurisprudence Committee. (1397 AP). *al-Raid fi al-Usul* (1st ed.). Qom: Seminary Management Center. [In Arabic].
32. Tabatabaei, S. M. H. (1402 AH). *Hashia al-Kifaya* (1st ed.), Qom: Allameh Tabatabaei Scientific and Intellectual Foundation. [In Arabic].
33. Mohammadi, A. (1395). *The epistemological value of narrative reason* (1st ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].
34. Muzaffar, M. R. (1430 AH). *Principles of Jurisprudence* (5th ed.). Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Persian].
35. Mughniyeh, M. J. (1975). *The science of the principles of jurisprudence in the new reward* (1st ed.). Beirut: Dar Al-Alam for the Muslims. [In Arabic].
36. Mousavi Khoei, S. M. T. (1414 AH). Conditions or ancillary obligations in contracts (1st ed.). Beirut: Dar al-Mouarekh al-Arabi. [In Arabic].
37. Naeini, M. H. (1376 AP). *Fawaid al-Usul* (1st ed.). Qom: Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic].
38. Naeini, M. H. (1352 AP). *Ajwad al-Taqrirat: Reports of Abu al-Qasim Khoei* (1st ed.). Qom: Mystic Press. [In Arabic].

نقاش حول رئاسة المرأة

سيد سجاد ايزدهي^١

الخلاصة

على الرغم من أن الأنظمة السياسية المعاصرة سمحت للمرأة بتولي مناصب سياسية العليا بناءً على معايير المعرفة والقدرة، لذلك، فقد أنكروا تدخل الجنس في هذا الصدد لكن رغم أن الفقه الشيعي في الماضي مبتنياً على أساس العقل؛ سيرة أهل البيت (عليهم السلام)، الآيات والروايات حكمت بحرمان المرأة من تولي شؤون المجتمع العامة، أدت قضايا مثل الاختلافات في آراء الفقهاء، وجدة الرئاسة، والفهم المختلف لطبيعة الرئاسة (الولاية أو التوكيل) ومتطلبات وظروف المجتمع، إلى أن المشرعين في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، بدلاً من اشتراط أن يكون الرئيس رجلاً، لقد استخدموا مصطلح «رجال سياسيين» الذي لا يتعارض حسب بعض التفسيرات مع كون الرئيس امرأة. يهدف هذا البحث المبني على المنهجية الفقهية إلى تحليل اشتراط كون الرئيس رجلاً على أساس الأصول الفقهية والدستور،، وقضت أخيراً بمرجوحية تصدى المرأة للمناصب الاجتماعية السياسية العليا مثل رئاسة الجمهورية.

الكلمات المفتاحية

الرجل، الرجال السياسيين، الرئاسة، ولاية النساء، الفقه، الدستور.

١. أستاذ مشارك، معهد الثقافة والفكر الإسلامي (sajjadizady@yahoo.com).

مكانة الإرهاب والعنف في الفقه

منصور مير أحمدى^١

الخلاصة

إن هذا المقال - نظراً إلى انتشار الإرهاب والإرهابية كأحد أهم أمثلة العنف في بعض الدول الإسلامية في السنوات الأخيرة - أثناء بحثه لمفهوم العنف والعنف الديني، يحاول فحص الحجج الفقهية المقدمّة حول الإرهاب. الادعاء الرئيسي للمقال أنه على الرغم من محاولة بعض التيارات والجماعات المتطرفة لتبرير الإرهاب من خلال تقديم بعض الحجج الفقهية، فإن مثل هذا الرأي ليس له خلفية فقهية، وهذه الحجج تفشل أيضًا في إثبات شرعية الإرهاب. يظهر إثبات الادعاء أنه، على عكس بعض آراء المستشرقين، لا يمكن قبول العنف المتأصل في الإسلام من خلال الاعتماد على مثل هذه الآراء. بل على العكس من ذلك، فإن ما يبدو منطقيًا هو أن هذه الآراء هي تفسيرات خاطئة للتعاليم الدينية التي كرستها بعض الجماعات المتطرفة، والتي أنتجت العنف في ظروف وسياقات معينة.

الكلمات المفتاحية

الفقه، العنف، العنف الديني، الإرهاب، العالم الإسلامي.

١. أستاذ جامعة شهيد بهشتي (m_mirahmadi@sbu.ac.ir).

هيكل الحكومة الإسلامية الولائية وشبكتها الداخلية مع التركيز على آراء الإمام الخميني عليه السلام والإمام الخامنئي (مدّ ظله العالی)

غلامحسن مقيمي^١

الخلاصة

كان نموذج حكومة الإسلامية الولائية، الذي هو نتاج الفكر السياسي الفقهي الشيعي، من أهم موضوعات الفكر السياسي في العقود الأربعة الماضية، والذي يتجاوز اليوم الحدود الجغرافية لإيران ويعتبر الآن نظرية بديلة للحكومة في دوائر البحث. السؤال المطروح في هذا البحث هو أن ما هي العناصر والمتغيرات الرئيسية للحكومة الإسلامية الولائية؟ كيف يمكن رسم هيكلها وشبكتها الداخلية؟ إن فرضية هذه الورقة هي أن الحكومة الإسلامية نظام مترابط يمكن بمساعدة نموذج وطريقة النظام استخراج عناصره المفاهيمية والمعارية والهيكلية والوظيفية، وشرح ورسم شبكتها الداخلية في عمل اتصالي منطقي. وفقاً للمنهج وإطار النظام، فإن نتائج البحث هي: «نظرية الحكومة الولائية» في مسارها التاريخي غدت واكتسبت خبرة من عنصرين مهمين هما «النص» و«الزمان والمكان». وبهذا المعنى، فهي ليست مجرد نظرية «مثالية»، ولكنها مثالية مصقولة في سياق «الحقائق التاريخية». بعبارة أخرى، يخضع هيكل حكومة الإسلامية الولائية من منظور الإمام الخميني والإمام الخامنئي إلى فئتين من المعايير الثابتة والمتغيرة. من ناحية، تخضع البنية السياسية وطريقة ترتيب مؤسسات في هذه الحكومة لمتطلبات العصر ووفقاً لأحداث إنجازات المعرفة السياسية البشرية، من ناحية أخرى، فهي تقوم على «قواعد ومبادئ إسلامية ثابتة». وأيضاً، من منظور منهجي ومتسامي وأوسع نطاقاً، يمكن القول أن النظام السياسي الإسلامي يتألف من مجموعة من المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي في شبكة اتصال دينية وتشاركية، ينظم هيكل الحكومة الولائية الشيعية.

الكلمات المفتاحية

هيكل الحكومة، الإسلام، الزمان والمكان، شبكة السلطة، تيار السلطة، الإمام الخميني، الإمام الخامنئي.

١. أستاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية (qmoghim@gmail.com).

ترابط علم الكلام والفقه السياسى فى ولاية الفقيه

قاسم ترخان^١

الخلاصة

ولاية الفقيه هى الركيزة الأساسية فى حقل السياسة الإسلامية، وهى فى الواقع العنصر العالمى لـ «النظام السياسى الإسلامى». يجب هذا المقال على سؤال: هل ولاية الفقيه مجرد مناقشة فقهية أم أنها مسألة متعددة التخصصات، يجب اتباع بعض جوانبها فى علم الكلام؟ وإذا كان الاحتمال الأخير صحيحًا فما هو التفاعل بين علم الفقه وعلم الكلام فى مسألة ولاية الفقيه؟ يجب النظر إلى تفاعل علم الكلام والفقه فى ثلاثة مجالات: المبادئ التصورية، والمبادئ التصديقية، والتبرير. فى مجال المبادئ التصورية، يختلف مفهوم الولاية فى علم الكلام عن الولاية فى الفقه. أيضًا، وفقًا للمسائل الكلامية والفقهية، يمكن توفير المعنى الصحيح لولاية الفقيه المطلقة. فى مجال المبادئ التصديقية، مبدأ ولاية الفقيه وشرعيتها مرهون بقبول شمولية الدين ونظرية التعيين [نظرية النصب] أو المجموع [أى نظرية نصب المجموع]. بالرغم من أن شرح ركن واحد فى نظرية تنصيب جميع الفقهاء هو مسئولية الفقه، فإن تفسير الركن الآخر فى الأخيرة أو الأركان كلها فى نظرية التعيين هو مسئولية علم الكلام. فى مجال التبرير يمكن ملاحظة دور علم الكلام والفقه. يمكن لعلم الكلام والفقه أن تستخدموا هذه الأدلة، ولكن استخدامها فى الكلام ناظر إلى جعل الإلهى و فى الفقه ناظر إلى أفعال المكلفين، وهى من نوع ما يجب وما لا يجب.

الكلمات المفتاحية

علم الكلام، ولاية الفقيه، نطاق الدين، شمولية الإسلام، الشرعية، الولاية المطلقة.

١. أستاذ مشارك فى معهد الثقافة والفكر الإسلامى (tarkhan@iiict.ac.ir).

الحاكم الشرعى فى الفقه الشيعى من وجهة نظر آية الله الشيخ محمد اليعقوبى

عبد الوهاب فراتى^١

الخلاصة

آية الله الشيخ محمد اليعقوبى هو أبرز طلاب السيد محمد صادق الصدر والمعروف باسم الصدر الثانى، الذى تولى قيادة جزء من التيار الصدرى بعد استشهاد الصدر عام ١٩٩٩. اليعقوبى، مثل معلمه، يؤمن بالولاية العامة للفقهاء. فى مقام النظر، مثل الإمام الخمينى، يعتبر الفقيه هو الحاكم الشرعى الوحيد فى عصر الغيبة وفى مقام العمل والممارسة، يسعى إلى إعادة تفسير ولاية الفقيه فى سياق العراق ومن منظور الحكومة الوطنية الشاملة لذلك البلد. قراءة هذه النظرية فى سياق العراق، حيث أن الفقيه ليس ميسوط اليد كما هو الحال فى إيران، يمكن أن يثير أبعاداً جديدة لنظرية ولاية الفقيه. ناقش آية الله اليعقوبى موضوع الحكومة بطريقتين: الأولى سلبية والأخرى إيجابية. الغرض من الأسلوب السلبى هو اتخاذ مواقف سلبية ضد الحكومات غير المرغوبة، وهو ما يشبه تقريباً مناقشات فقهاء آخرين فى هذه القضية. وإن كان فى نقاشات إيجابية، مثله مثل بعض الفقهاء، يدافع عن نظرية الولاية العامة للفقهاء، إلا أنه يحاول إعادة تعريفها فيما يتعلق ببعض المفاهيم الجديدة، مثل الحزبية والظروف الخاصة بالعراق. لا شك أن نظرية الولاية العامة للفقهاء فى إيران قد تختلف عما يحدث فى العراق. ويمكن أن يكون التعرف على الفروق البيئية قيماً فى التحليل المتنوع لنظرية ولاية الفقيه.

الكلمات المفتاحية

ولاية الجور، ولاية الفقيه، ديمقراطية، تفاعل، انتخابات، حزب.

١٨٤

فقه
سني

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ١٣٩٩

١. أستاذ مشارك فى معهد الثقافة والفكر الإسلامى (forati129@yahoo.com).

قدرة أسس ومبادئ الإمام الخميني عن بناء العقلاء في الفقه السياسي

هادي جلالى أصل^١

الخلاصة

سيرة العقلاء أو بناء العقلاء من أهم الموضوعات في علم أصول الفقه. لأنه وسيلة لإثبات أهم الحجج الفقهية، كالأخبار الآحاد وحجية الظهورات، كما أنه يقع مباشرة في مسار الاستدلالات الفقهية. لذلك مع مضي الأيام برزت مكانة بناء العقلاء في الفقه عامة والفقه السياسي خاصة. ومع ذلك، وبسبب الآثار الواسعة النطاق لعملية تفعيل منتجات الفقه السياسي على المجتمع والمواطنين، إذا كانت وظيفة بناء العقلاء في الفقه السياسي غير منهجية، فإن فساده أصبح أكثر وضوحاً من الفقه الفردي وسيؤدي إلى اتهام الفقه بعدم الكفاءة. لذلك لا بد من دراسة موقف بناء العقلاء في الفقه السياسي وبيان حدود اعتباره ونقطة الانطلاق دراسة تراث علماء علم الأصول في مجال بناء العقلاء وقدرة آرائهم في نفس المجال للفقه السياسي. تبحث هذه المقالة في الأسس المنهجية للإمام الخميني بصفته فقيهاً سياسياً عظيماً الذي أعاد إحياء الفقه السياسي في مجال الفكر والممارسة. ادعاء البحث هو أن المبادئ الأساسية للإمام الخميني فيما يتعلق ببناء العقلاء لها قدرات وقابليات مهمة لاستنتاج الأحكام في مجال الفقه السياسي، سواء بشكل غير مباشر، أي من خلال تصديق حجج الفقه السياسي، أو بشكل مباشر، أي كحجة مستقلة أو غير مستقلة ويمكن أن يقلل من فقر بعض الأدلة النقلية أو ضعف الموجود في طريقة استخدام الحجج النقلية.

الكلمات المفتاحية

الإمام الخميني، الفقه السياسي، بناء العقلاء، لأمارات الشرعية، الأصول اللفظية، الخبر الواحد، حجية الظهور.

١. دكتور في العلوم السياسية (hja1366@yahoo.com).

Editorial board

(Persian alphabetical order)

Mohammad Javad Arasta

Associate professor College of Farabi University of Tehran

Seyed Sajjad Izdehi

Associate professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Ahmad Rahdar

Assistant professor Baqir al- OlumUniversity

Seyed javad rasivarai

Associate professor Research Institute of Howzah and University

Seyed kazem seyedbaqeri

Associate professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Abul- Qasem Alidoost

Professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Najaf lakzaee

Professor Baqir al-Olum University

Ahmad mobaleghi

Assembly of experts for leadership

Mansour mirahmadi

Professor shahid Beheshti university

Reviewers of thid volume

Mahmood Fallah, Mansour Mirahmadi, Najaf lakzaei, Reza eisania, Ruhollah Shariati, Mukhtar Sheikh Hosseini, Khalid Ghafouri, Seyed Ali Hosseinzadeh, Seyed Mehdi Alizadeh Mousavi, Mohsen Mohajernia.



Jurisprudence and politics

Journal of jurisprudence and politics
Vol. 1, No. 1, Spring & Summer, 2020

1

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Political Thought and Sciences)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Seyed Sajjad Izedehi

Secretary of the Board:

Hemmat Badrabadi

Translator of Abstractes and References:

Ali Mirarab

Arabic Translator

MohammadTaqi Mohammadian

Tel.:+ 98 25 31156855 / 31156912 • P.O. Box.: 37185/3688

ijp.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام پدر:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:

نشانی:	کد پستی:
استان:	کدا اشتراک قبل:
شهرستان:	پیش شماره:
خیابان:	تلفن ثابت:
کوچه:	تلفن همراه:
پلاک:	رایانامه:
صندوق پستی:	

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیببانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی