بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به‌گونه‌ای که جامعهٔ علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱ـ مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲ـ مقاله در محیط word تایپ و ارسال شود.

۳ـ مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.

۴ـ واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگیسی و عربی آنها ذکر شود.

۵ـ درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.

۶ـ مقاله‌ارسالی نباید درهیچ نشریهٔ‌داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱ـ به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج۱، ص۲۵).

۲ـ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شمارهٔ جلد، شمارهٔ صفحه و سال انتشار اثر دوم، شمارهٔ جلد، شمارهٔ صفحه).

۳ـ اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شمارهٔ سوره): شمارهٔآیه).

۴ـ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۵ـ فهرست‌منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف ـ برای کتاب

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ(در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب ـ برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه.

تذکر: در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۶ـ در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به‌عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در سامانه دریافت مقالات در محل مشخص شده درج شود:

نام و نام خانوادگی، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاههای ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی‌باشد.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

۸۹

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وسوم/ شمارهٔ سوم / پاییز۹۷

■

صاحب امتیاز: دبیرخانهٔ مجلس خبرگان رهبری

مدیر مسؤول: سیدمحمود هاشمی شاهرودی

سردبیر: سیدهاشم حسینی بوشهری

قائم مقام سردبیر: محمدعلی لیالی

مدیر داخلی: هادی توحیدی‌راد

ویراستار: حسن بیگی

■

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران)، **دکتر حسن روحانی** (دکترای حقوق)، **آیة‌اللّه غلامرضا فیاضی** (استاد دروس عالی فلسفه در حوزهٔ علمیه قم)، **آیة‌اللّه صادق آملی لاریجانی** (استاد دروس خارج حوزهٔ علمیه قم)، **آیة‌اللّه تقی مصباح یزدی** (استاد دروس عالی فلسفه در حوزهٔ علمیه قم)، **آیة‌اللّه محمد مؤمن** (استاد دروس خارج حوزهٔ علمیه قم)، **آیة‌اللّه محمد یزدی** (استاد دروس خارج حوزهٔ علمیه قم)

■

همکاران علمی و ارزیابان این شماره اساتید محترم (به ترتیب حروف الفبا)

مهدی ابوطالبی، حسین ارجینی، مصطفی اسکندری، مهدی امیدی، مجید تلخابی، حسین جوان آراسته، سیدهاشم حسینی بوشهری، مصطفی دانش پژوه، محسن رضوانی، محمدعلی لیالی، محسن ملک افضلی اردکانی، سیدعباس موسویان، سیدعلی میرداماد نجف آبادی، محمدعلی میرعلی، محمدجواد نوروزی.

■

نشانی:

قم: خیابان شهداء، کوچه ۲۲، تقاطع اول، فصلنامه حکومت اسلامی، صندوق پستی ۳۳۱۷

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

نشانی روی اینترنت: **http://mag.rcipt.ir**

پست الکترونیک: **hokoomateslami@majleskhobregan.com**

۴۰۰۰۰ریال

پیام تسلیت رهبر معظم انقلاب در پی ارتحال آیةالله هاشمی شاهرودی

رهبر معظم انقلاب اسلامی در پیامی درگذشت فقیه عالیقدر و رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام آیةالله هاشمی شاهرودی را تسلیت گفتند.
متن پیام تسلیت رهبر معظم انقلاب اسلامی در پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری به این شرح است.

بسم الله الرحمن الرحیم

«انا لله و انا الیه راجعون»

با تأسف و اندوه خبر درگذشت فقیه عالیقدر و رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام، آیةالله آقای حاج سیدمحمود هاشمی شاهرودی(رضوان الله علیه) را دریافت کردم. این ضایعه اسفبار که پس از حدود یک سال بیماری سخت و دردناک واقع شده است، مایه تألّم همه کسانی است که به مقام علمی و خدمات با ارزش ایشان به نظام اسلامی و نیز به مجموعه‌های فقهی و اصولی و حقوقی حوزه‌های علمیّه آشنا می‌باشند. ایشان استادی بزرگ در حوزه علمیه قم و کارگزاری با وفا در مهمترین تشکیلات نظام جمهوری اسلامی، عضو مؤثری در شورای نگهبان و رئیس موفّقی در مجمع تشخیص مصلحت بودند و آثار و برکات علمی بسیاری از خود بر جای نهادند. ایشان همچنین برادر سه شهید و از یاران و شاگردان و همراهان شهید نام‌آور و بزرگوار سیدمحمدباقر صدر بود. اینجانب مصیبت درگذشت این عالم برجسته را به خاندان مکرم، همسر گرامی و فرزندان محترم و همه وابستگان و نیز به حوزه علمیه قم و شاگردان و همکاران علمی و ارادتمندان ایشان تسلیت می‌گویم و رحمت و مغفرت الهی و علوّ درجات ایشان را از خداوند متعال مسألت می‌نمایم.

سیّد علی خامنه‌ای

۴ دی ۱۳۹۷

پیام تسلیت رهبر معظم انقلاب در پی ارتحال آیةالله محمد مؤمن

رهبر معظم انقلاب اسلامی در پیامی درگذشت فقیه عالیقدر و عضو فقهای شورای نگهبان و نماینده مردم قم در مجلس خبرگان رهبری را تسلیت گفتند.
متن پیام تسلیت رهبر معظم انقلاب اسلامی در پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری به این شرح است:

بسم الله الرحمن الرحیم

«انا لله و انا الیه راجعون»

با تأسف فراوان خبر رحلت عالِم ربانی و فقیه پارسا و پرهیزگار، آیةالله آقای حاج شیخ محمد مؤمن قمی(اعلی‌الله مقامه) را دریافت کردم. این ضایعه‌ای برای حوزه علمیه است. مقام علمی و پرورش شاگردان برجسته در کنار تقوا و اخلاص این عالم بزرگوار و نیز وفاداری و تعهد انقلابی و اجتماعی، شخصیت جامعی از ایشان ساخته بود. سابقه مبارزاتی ایشان به پیش از انقلاب برمی‌گردد و خدمات انقلابی ایشان در تمام دوران چهل‌ساله مستمراً ادامه داشته است و در دوره‌های متعدد و متوالی، یکی از ارکان مهم شورای محترم نگهبان بوده‌اند. اینجانب درگذشت ایشان را به خاندان گرامی و فرزندان مکرم و دیگر بازماندگان و نیز به حضرات علمای اعلام حوزه مقدس قم و بخصوص شاگردان و دوستان ایشان و به عموم مردم عزیز شهر قم تسلیت عرض می‌کنم و مغفرت و رحمت الهی و علو درجات ایشان را از خداوند متعال مسألت می‌نمایم.

سیّد علی خامنه‌ای

۳ اسفند ۱۳۹۷

۸۹

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وسوم / شمارهٔ سوم / پاییز۹۷

فهرست مطالب

تحلیل قاعده فقهی «حرمت ولایت جائر» و مستثنیات آن در فقه شیعه / محسن ملک افضلی اردکانی و حمیده عبداللهی و بی‌بی‌معصومه تقی‌پور / ۷

تحلیل مبانی فقهی شناسایی و اجرای آرای قضایی دادگاه‌های خارجی / محمد قربانی مقدم / ۳۹

واکاوی نسبت مشروعیت و بیعت در حکومت علوی / تقی محدر و محمدجواد یاوری سرتختی / ۶۵

نقش مصلحت در فعلیت‌دادن ولایت مطلقه فقیه / افسانه ترکاشوند و محمود قیوم‌زاده و عباس‌علی حیدری/ ۹۵

امت ایران؛ بازشناسی تحلیلی جامعه سیاسیِ زیربنای جمهوری اسلامی بمثابه نظام امت و امامت / حامد نیکونهاد/ ۱۱۹

بنیادهای هستی‌شناختی حکومت دینی (بر اساس نظام حکمت صدرایی)/ سیدمحمدجواد میرجعفری میاندهی و احمدحسین شریفی / ۱۴۵

الزامات تحقق امت اسلامی و گذار از دولت مدرن (بررسی موضوعی در کشورهای اسلامی) / سیدمحمدمهدی غمامی و اسماعیل آجرلو/ ۱۶۷

چکیدهٔ عربی/ ۱۹۷

چکیدهٔ انگلیسی/ ۲۱۰

فصلنامهٔ **حکومت اسلامی** به استناد ماده واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامهٔ شمارهٔ ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبهٔ **علمی ـ پژوهشی** گردید.

فصلنامهٔ **علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی** در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام www.isc.gov و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir نمایه شده و از طریق پایگاه نورمگز www.noormags.ir، پایگاه مگ‌ایران www.magiran.com و پایگاه مرکز تحقیقات حکومت اسلامی www.mag.rcipt.ir قابل مشاهده و دریافت می‌باشد.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاییز۹۷، پیاپی۸۹
ISLAMIC GOVERNMENT 89 / Vol.23, No.3, Autumn 2018

تحلیل قاعده فقهی «حرمت ولایت جائر» و مستثنیات آن در فقه شیعه

دریافت: ۹۶/۱۲/۷ تأیید: ۹۷/۸/۲۳
محسن ملک افضلی اردکانی*
و حمیده عبداللهی** و بی‌بی‌معصومه تقی‌پور***

چکیده

مطابق فقه سیاسی تشیع حق حاکمیت بر انسانها از آن خدا و رسول و ائمه معصوم : بوده و در عصر غیبت از طریق مجتهدان جامع الشرائط استمرار می‌یابد. این نوع حکومت، حکومت عدل است و در مقابل، کسی که بدون نصب الهی، غاصبانه بر مسند حکومت تکیه بزند، حاکم جائر و حکومت جور است. ورود در مناصب حکومت جور، ضمن تأیید و تقویت آن، باعث پیشبرد اهداف ظالمانه حاکمان جائر، تعطیلی احکام اسلام، تضعیف جبهه حق و در نهایت فاصله‌گرفتن از تحقق عدالت در جامعه می‌گردد. هدف از این نوشتار تأسیس قاعده فقهی حرمت ولایت جائر است. در این راستا با بررسی و تحلیل مفهوم ولایت جائر و استناد به ادله شرعی و دیدگاه فقها، حرمت کلی آن را اثبات می‌کنیم. این قاعده پشتوانه عقلی نیز دارد. به این ترتیب، قاعده چنین می‌شود «حرمة ولایة الجائر الا ما خرج بالدلیل»؛ ولایت جائر حرام است، مگر دلیلی بر جواز آن دلالت کند. براساس این قاعده، تعامل با حاکم جائر از محرمات مسلم اسلام است، اما معضلات زندگی شیعیان در حکومت‌های جور باعث شده است، مجوزهایی از طرف ائمه : برای افراد صلاحیت‌دار در جهت رفع حوایج مردم، امر به معروف و نهی از منکر و در شرایط اکراه، ضرورت و تقیه صادر شود.این مجوزها همان استثنائات قاعده حرمت ولایت جائر است.

واژگان کلیدی

فقه سیاسی، حکومت، ولایت جائر، قاعده فقهی

* دانش آموخته حوزه علمیه، دانشیار جامعة المصطفی العالمیة.
** استادیار دانشگاه قم.
*** دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی.

مقدمه

یکی از مباحثی که در متون فقه امامیه مورد بحث و دقت نظر قرار گرفته است، مسأله حرمت پذیرش ولایت و مناصب حکومتی از طرف سلطان جائر است.

مطابق آموزه‌ها و تعالیم دین مقدس اسلام، حق حاکمیت و ولایت بر انسانها از آن خدا و رسول خدا و پس از ایشان متعلق به اهل بیت عصمت و طهارت : است. این حاکمیت در عصر غیبت از طریق نایبان عام ائمه معصومین : که همان مجتهدان جامع الشرائط هستند، استمرار می‌یابد.

این نوع حکومت در اندیشه سیاسی تشیع به «حکومت عدل» معروف است و در مقابل، کسی که بدون نصب الهی و اذن معصومان بر مسند حکومت تکیه بزند، صرف نظر از رفتاری که انجام می‌دهد، والی جور و مصداق طاغوت به حساب می‌آید.

سلاطین جور حاکمانی هستند که به دنبال تأمین منافع خویش دست به هر ظلم و جنایتی می‌زنند و با غصب مقام خلافت نبوی، امت پیامبر را از وجود رهبر عادل محروم می‌کنند.

ولایت‌داشتن از طرف جائر به معنای هر پست و مقام حکومتی است که فرد، ضمن تأیید هیأت حاکمه، اهداف و مقاصد آنها را پیش برده و خود نیز به نحوی در ظلم و جور اعمال‌شده بر امت شریک بوده و با فاصله‌گرفتن از منویات رسول اکرم 9 راه تحقق مدینه فاضله را دورتر و دسترسی به عدل و عدالت را غیر ممکن می‌نماید.

ریشه تاریخی حرمت ولایت جائر در فقه شیعه به دوران غصب خلافت امیر مؤمنان و امامان : بعد از او برمی‌گردد، اما ورود این بحث در ادبیات فقه سیاسی، ابتدای غیبت کبری است. همه فقها از آغاز عصر اجتهاد تاکنون بر اساس ادله شرعی از کتاب و سنت، ولایت حاکم جائر را حرام می‌دانند، اما توجه به ویژگی‌های دوران غیبت کبری و حضور حکومت‌های جائر در دنیا و عدم امکان تغییر و دگرگونی در نظام حاکم آنها و تأسیس نظامی دینی و مبتنی بر ولایت فقیه، فقها را واداشت تا در شرایط

استثنایی؛ مانند اقامه حق و عدل، قیام‌کردن به مصالح و منافع شیعیان، ضرورت و تقیه، براساس ادله شرعی قائل به جواز آن شوند.

حرمت ولایت جائر در متون فقهی به عنوان یک حکم شرعی مطرح بوده و تاکنون از منظر یک قاعده فقهی محل بحث نبوده است. این مقاله در نظر دارد با توجه به کلیت و قابلیت انطباق این حکم بر مصادیق و جزئیات، بمثابه قابلیت انطباق یک کلی بر مصادیق و جزئیاتش، با تحلیل مستندات و ادله شرعی و عقلی، حرمت ولایت جائر را به عنوان یک اصل کلی و مسلم اثبات نماید و سپس به موارد جواز و استثنائات آن بپردازد. برای رسیدن به این مهم، ابتدا ضروری است معنای لغوی و اصطلاحی واژگان کلیدی، اقسام قواعد فقهی، مدارک و مستندات قاعده و سپس استثنائات و ادله آن بررسی و در نهایت قاعده «حرمة ولایة الجائر الا ما خرج بالدلیل» تأسیس شود.

فقه در لغت و اصطلاح

در لغت به معنای فهمیدن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۶۴۲) و در اصطلاح، علم به احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی آن است (سبحانی، ۱۴۲۲ق، ص۹).

سیاست در لغت و اصطلاح

از واژه «سَوَسَ و ساسَ»، به معنای تأدیب و تربیت و نیز سرپرستی امور بوده و در اصطلاح عبارت است از تدبیر و تنظیم برنامه زندگی و معیشت و اقتصاد مردم بر اساس قسط و عدالت (خوری شرتونی، ۱۴۰۳ق، ذیل کلمه سَوَسَ).

فقه سیاسی

مجموعه قواعد و اصول فقهی و حقوقی است که تنظیم روابط مسلمین با خودشان و ملل غیر مسلمان عالم، بر اساس مبانی قسط و عدل را بر عهده دارد و تحقق فلاح و آزادی و عدالت را منحصراً در سایه توحید می‌داند (شکوری، ۱۳۶۱، ص۷۱).

ولایت در لغت

ولایت از ریشه «وَلی» به معنای قرب و نزدیکی است. صاحب «صحاح اللغة» می‌گوید: «ولایت با کسره واو به معنای «سلطان» است» (جوهری، ۱۴۱۰ق، ص۲۵۲۹).

ولایت در اصطلاح فقه

از ولایت که در ابواب گوناگون متون فقهی سخن بمیان آمده است، برداشت می‌شود که معنای اصطلاحی ولایت، سرپرستی و صاحب اختیاری و سلطنت است. ابوابی که ولایت در آنها مطرح شده عبارتند از: احکام اموات، صلات، قصاص، وصیت، وقف و... .

جور و جائر در لغت

جور در کتاب‌های لغت به صورت مستقل و فی نفسه و همچنین در مقابل با عدل تعریف شده است. جور به معنای میل و انحراف از راه خداست (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۴۹۳).

جور نقیض عدل است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۴۱۳).

جور نقیض عدل و به معنای ظلم است. «دهخدا» از قول صاحب «کشاف اصطلاحات الفنون» می‌گوید: «ظلم به ضم و فتح و سکون لام، در لغت به معنای قراردادن چیزی در غیر محل خودش است و در شریعت عبارت است از تعدی و تجاوز از حق به سوی باطل که جور است» (دهخدا، بی‌تا، ج۸، ذیل واژه جور).

از این امر تا حدودی تفاوت معنای ظلم و جور مشخص می‌شود؛ گرچه ظلم در لغت به معنای قراردادن چیزی در غیر محل خود است، اما وقتی موضوع انحراف از مسیر حق و رفتن به سوی باطل شد، معنای جور پیدا می‌کند.

«مرحوم علامه طباطبایی» کلمه جائر را در آیه «**وَعَلَى اللّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ**» (نحل(۱۶): ۹)، به معنای انحراف از راه راست گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج۱۲، ص۳۱۵-۳۱۲).

بنابراین، جور ضمن اینکه معنای ظلم دارد، معنای خاصی نیز دارد و آن انحـراف از راه حق و ورود در راه باطل است.

جائر در اصطلاح فقه

از دیدگاه فقها حاکم باید امام معصوم باشد یا از سوی امـام معصـوم و یـا نایـب او منصوب یا مأذون باشد تا بتوان او را مشروع دانسـت، در غیـر ایـن صـورت آن حـاکم مشروع و عادل نبوده و مصداق حاکم جور است.

بنابراین، جائر کسی است که بدون اذن امام و یا نایب او به حکومت رسـیده باشـد. در واقع حاکمان جور، نه تنها جایگاه (حکومت و امارت) امام و یا نماینده او را غصب کرده‌اند، بلکه از راه راست و یا قصد السبیل نیز منحرف شده و در راه باطل و انحـراف قرار گرفته‌اند.

قاعده در لغت و اصطلاح

واژه قاعده از ریشه «قعـد» بـه معنـای بنیـان و سـتون (ابـن منظـور، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۳۶۱) و قواعد جمع قاعده است و در لغت به معنای اصل و اساس چیزی را گوینـد (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۱۲۹).

و در اصطلاح، قاعده عبارت است از آن اصل کلی که بوسیله ادله شرعیه اثبات شده و انطباق آن بر مصادیقش از نوع انطباق کلی طبیعی بر مصـادیق آن اسـت (مصـطفوی، ۱۴۲۱ق، ص۹).

قواعد فقهی

قواعد فقه فرمول‌های بسیار کلی هستند که منشأ استنباط قوانین محدودتر می‌شوند و به یک مورد ویژه اختصاص ندارند، بلکه مبنای قوانین مختلف قرار می‌گیرند (محقـق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۲).

قواعد فقهی عبارت است از احکام عام فقهی که در ابـواب مختلـف فقهـی جریـان می‌یابد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج۱، ص۲۳).

قواعد فقهی از جهت مستندات بر دو قسم است:

۱. قواعد منصوص؛ به آن دسته از قواعدی که در یکی از منابع سه‌گانه قرآن، سنت نبوی و سنت ائمه : وارد شده‌انـد، اطـلاق مـی‌گـردد. مثـل «لاضـرر و لاضـرار فـی الاسلام» و «الخمس بعد المونة» الفاظ اینگونـه قواعـد در آیـه و روایـت وجـود دارنـد (زارعی سبزواری، ۱۴۳۵ق، ج۱، ص۳۲).

۲. قواعد اصـطیادی؛ قاعـده‌هـایی هسـتند کـه فقهـا آنهـا را از مجموعـه روایـات برگرفته‌اند که این روایات در ظاهر لفظ گاهی متفاوت، ولی در کل واجـد یـک معنـای کلی که قابلیت صدق بر مصادیق را دارد می‌باشد (همان).

قاعده فقهی «حرمة ولایة الجائر الا ماخرج بالدلیل» هم از مجموع آیـات و روایـات بدست می‌آید.

مفهوم قاعده حرمة ولایة الجائر الا ماخرج بالدلیل

پذیرفتن هرپست، منصب و مقام از طرف حکام جائر که ضمن تأیید هیأت حاکمـه، اهداف و مقاصد آنها را پیش برده و خود نیز به نحوی در ظلم و جـور اعمـال‌شـده بـر امت شریک باشد، حرام است، مگر در موارد استثنایی از قبیل اکـراه، تقیـه، ضـرورت و مصالحی همچون رفع حوایج شیعیان، دفع مفاسد و امر به معروف و نهی از منکر و... .

مصادیق ولایت جائر

اداره اجتماع در امور حاکمیتی؛ ماننـد وزارت و اسـتانداری، فرمانـداری و مناصـب قضایی و نظامی، پست‌هـای اداری، جمـع‌آوری وجوهـات شـرعی، مالیـات و گمـرک، برگزاری مراسم هفتگی و سالیانه؛ مثل نماز جمعه و حج، تنظیم روابط جوامع اسلامی با کشورهای مسلمان و جماعات غیر مسلمان در حکومت جائر، مصداق ولایت از طـرف جائر است (شکوری، ۱۳۶۱، ص۲۹).

مستندات قاعده

۱. آیات؛ اطاعت و معاونت حاکم فاسق ستمگر در تمـام امـور حـرام اسـت؛ زیـرا باعث تقویت شوکت و سلطنت جبهه باطل و تضعیف و نابودی جبهـه حـق، احکـام و سنن الهی می‌شود.

آیات فراوانی وجود دارد که بعضی صراحت و بعضی ظهور در حرمت ولایت جائر و بعضی نیز اشعار به آن دارند. از این آیات می‌توان به عنوان مستندی روشن بر بخش اول قاعده حرمت ولایت جائر استفاده نمود: «**وَلاَ تَرْكَنُواْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِيَاء ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ**» (هود(۱۱): ۱۱۳)؛ تکیه بر ظالمان نکنید که موجب می‌شود آتش شما را فرا گیرد و در آن حال جز خدا هیچ ولی و سرپرستی نخواهید داشت و یاری نمی‌شوید.

آیه فوق بعد از روایات، از قوی‌ترین ادله بر قاعده حرمت ولایت جائر بوده و در اخبار و روایات فراوانی بر حرمت ولایت جائر بدان استناد شده است.

«آیةالله یزدی» در این باره می‌نویسد: «این آیه یکی از صریح‌ترین آیاتی است که بر حرمت ولایت جائر دلالت می‌کند» (یزدی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۱۸۶).

«رکون» از ماده «رکن»، به معنای ستون و دیواره‌هایی است که ساختمان یا اشیا را برپا می‌دارد و سپس به معنای اعتماد و تکیه‌کردن بر چیزی بکار رفته است. بعضی از مفسران واژه رکون را به معنای «تمایل» و «میل اندک» (زمخشری، ۱۳۸۲ق، ج۲، ص۲۹۶)، بعضی به معنای «همکاری» (عاملی، ۱۳۶۰، ج۵، ص۱۵۳) و بعضی به معنای «اظهار رضایت» و «دوستی» (سمعانی، ۱۴۱۸ق، ص۴۶۳) و بعضی نیز به معنای «خیرخواهی و اطاعت» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۳۳۸) ذکر کرده‌اند، اما همه این معانی یا غالب آنها به مفهوم جامع و کلی «استناد و اعتماد» (ابن عربی، ۱۳۹۴ق، ج۳، ص۲۶) و وابستگی باز می‌گردد.

حق مطلب این است که رکون به معنای صرف اعتماد نیست، بلکه اعتمادی است که توأم با میل و رغبت باشد و به همین جهت است که با حرف «الی» متعدی می‌شود، نه با «علی»، بنابراین، رکون به این معناست که [انسان] در امر دین یا حیات دینی طوری به ستمکاران نزدیک شود که نزدیکی او توأم با نوعی اعتماد و اتکا باشد و دین خدا و یا حیات دینی را از استقلال در تأثیر انداخته و از آن پاکی و خلوص اصلیش ساقط کند و معلوم است که نتیجه این عمل این است که راه حق از طریق باطل سلوک شود و یا حق با احیای باطل احیا گشته و بالأخره به خاطر احیائش کشته شود (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج۱۱، ص۶۷).

بعضی از مفسرین اهل سنت «الذین ظلمـوا» را بـه اهـل شـرک و مشـرکان (ازدی، ۱۴۲۳ق، ص۱۴۴) و بعضی دیگر از آنهـا بـه کفـار (تیمـی، ۱۳۹۰ق، ص۳۰۰؛ طبـری، ۱۴۱۵ق، ج۱۲، ص۱۶۴) و بعضی دیگر به کسانی تفسیر کرده‌اند که ظلمی از آنها صادر شده باشد (زمخشری، ۱۳۸۲ق، ج۲، ص۲۹۶).

اگرچه مشرکان و کفار مصداق بارز ظالمان در عصر نزول آیه بوده‌اند، امـا ایـن مطلـب دلیل بر انحصار در آنان نمی‌شود و از طرفی کسانی که بـه نحـوی در زنـدگی خـود ظلـم کوچکی کرده‌اند را نیز شامل نمی‌شود؛ زیرا در این صورت کمتر کسی از آن مستثنا خواهد بود و رکون و اتکا به هیچکس مجاز نخواهد بود. بنابراین، آیه شامل تمام کسـانی خواهـد بود که دست به ظلم و فساد در میان بندگان خدا زده‌اند و آنها را برده و بنده خود ساخته‌اند و از نیروهای آنها به نفع خود و تقویت حکومت ظالمانه خود بهره‌کشی کرده‌اند.

این آیه یکی از وظایف قطعی مسلمانان را در برنامه‌های اجتماعی، سیاسی، نظامی و عقیدتی، اعتماد و تکیه‌نکردن بر ظالمان و مستکبران معرفی می‌کند.

مصداق بارز و مشخص تکیه‌نکردن بر ظالمان، شرکت و همکاری‌نکـردن در ظلمهـا و سـتمگری‌هـای آنـان اسـت و نیـز آنچـه مایـه ضـعف و نـاتوانی جامعـه اسـلامی و ازدست‌دادن استقلال آن می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج۹، ص۲۶۲).

آیه فوق بر این امر نیز اشعار دارد که جایز نیست ظالمین و ستمگران متصـدی امـر حکومت و خلافت شوند. بنابراین، بر مردم واجب است [علاوه بر عدم اعتماد بر آنهـا] حکام فاسق و ستمگر را از منصب خلافت خلع و عزل و حکومت عادل و صـالحی را استقرار بخشند (حاتمی، ۱۳۸۴، ص۱۰۷).

فلسفه تحریم رکون به ظالمان

۱. تکیه بر ظالمان و ستمگران باعث تقویت آنهاست و تقویت آنها باعـث گسـترش دامنه ظلم و فساد و تباهی جامعه است.

۲. تکیه بر ظالمان در فرهنگ فکری جامعه تدریجاً اثر می‌گذارد و زشتی ظلم و گناه را از میان می‌برد و مردم را به ستم‌کردن و ستمگربودن تشویق می‌نماید.

۳. تکیه بر ظالمان و ستمگران باعث وابستگی بـه آنهـا شـده و وابسـتگی بـه آنهـا نتیجه‌ای جز اسارت، استثمار و شرکت در برنامه‌های ظالمانه آنها نخواهد داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج۹، ص۲۶۲).

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنـزِلَ إِلَيْـكَ وَمَـا أُنـزِلَ مِـن قَبْلِـكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّـيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا» (نسا(۴): ۶۰)؛ آیا نمی‌نگری به آنان کـه مـی‌پندارنـد بـه آنچه که بر تو و پیامبران پیش از تو فرود آمده ایمان آورده‌اند؛ در حـالی کـه می‌خواهند برای داوری نزد طاغوت و حکام باطل برونـد بـا اینکـه بـه آنهـا دستور داده شده که به طاغوت کفر بورزند، اما شیطان می‌خواهد آنـان را بـه گمراهی دوری بکشاند.

«طاغوت» بسیار طغیان‌گر، صیغه مبالغـه (طبرسـی، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۱۱۶)، از مـاده «طغیان» به معنای تعدی و تجاوز از حد و مرز اسـت (راغـب اصـفهانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۵۲۰) و به هر چیزی که سبب تجاوز از حد گردد، گفته می‌شود.

صاحب «تفسیر مجمع البیان» می‌گوید: «بنا بر قول «ابـن عبـاس»، طـاغوت شـیطان است و بنا بر قولی دیگر، طاغوت رؤسای گمراهی و ضلالت است، [اما به نظر ما] هـر چیزی که با امر خداوند مخالف باشد، طاغوت است» (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۱۶۵).

ازاین‌رو، شیاطین، بتها، حکام جبار و مستکبر و هر معبودی غیر از پروردگـار و هـر مسیری که به غیر حق منتهی مـی‌شـود، طـاغوت اسـت (مکـارم شـیرازی، ۱۳۸۲، ج۲، ص۲۸۰).

از امام صادق 7 نقل شده است:

«ایما رجل کان بینه و بین اخ له مماراة فی حق فـدعاه الـی رجـل مـن اخوانـه لیحکم بینه و بینه فابی اِلّا ان یرافعه الی هؤلاء، کان بمنزلة الذین قال الله تعالی: الـم تـر..... یریـدون ان یتحـاکموا الـی الطـاغوت....» (طوسـی، ۱۳۶۵، ج۶، ص۲۱۸)؛ ابو بصیر گوید: امام صادق 7 فرمود: هرکس با برادر دینی خـود نزاع کند و او را دعوت نماید تا به داوری قضـات بـرادران ایمـانی خـودش

رضایت دهد، ولی برادرش به چنین قضاوتی رضایت ندهـد، مگـر آنکـه بـه حکام جور شکایت نماید، بمنزله کسانی است که خداوند می‌فرماید: آیـا بـه کسانی نمی‌نگری که پندارند به آنچه بر تو و پیـامبران پیشـین نـازل کـردیم، ایمان دارند و می‌خواهند از طاغوت دادخواهی نمایند، با آنکه دستور دارنـد که به طاغوت کافر شوند...؟!.

منظور از هؤلاء، قضاتی هستند کـه از طـرف حاکمـان جـائر و سـتمگر بـر کرسـی قضاوت تکیه زده‌اند و امام 7 مراجعه به آنان را مراجعه بـه طـاغوت معرفـی و از آن نهی نموده است. قضاوت شعبه‌ای از حکومت است. وقتی امام از ولایت جائر بر یکـی از شعبات حکومت نهی می‌نماید، به طریق اولی حکومتی را که جائر بر تمام ارکـان آن ولایت دارد، حکومت طاغوت دانسته و مؤمنان را از چنین حکومتی نهی می‌کند. لـذا از این روایت قاعده حرمت ولایت جائر قابل استفاده است.

امام علی 7 می‌فرماید: «**کل حاکم یحکم بغیر قولنا اهل البیـت فهـو طـاغوت و قـرأ الآیة**» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۷، ص۲۳۹)؛ هر حاکمی که به غیر سخن ما اهل بیت پیـامبر حکم کند، پس آن، حکم طاغوت است و آیه را قرائت فرمود.

«کل» در «کل حاکم» از الفاظ عموم است و همه حاکمانی که چه در امر قضـاوت و چه در سایر امور حکومتی بر خلاف حکم اهل بیت حکم کنند را شامل می‌شود.

براساس آیه شریفه کفرورزیدن به همه طواغیـت لازمـه ایمـان بـه خـدا و کتـب آسمانی است. مؤمنان واقعـی کسـانی هسـتند کـه حتـی اراده مراجعـه بـه طـاغوت نمی‌کنند، چه رسد به اینکه تحت ولایت طاغوت درآمده و با او تعامـل و همکـاری نمایند؛ چراکه مراجعه به طاغوت و حکام باطل، انسان را از مسـیر حـق بـه بیراهـه باطل سوق می‌دهد.

آیه دیگری که به قاعده حرمت ولایت جائر اشعار دارد، این است: «**وَلَا تُطِيعُـوا أَمْـرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَـا يُصْـلِحُونَ**» (شـعرا(۲۶): ۱۵۲-۱۵۱)؛ از فرمـان مسرفان اطاعت نکنید؛ همانها که در زمین فساد می‌کنند و اصلاح نمی‌کنند.

«لا تطیعوا» نهی است و نهی ظهور در حرمت دارد. «المسرفین» جمع محلی به الـف

و لام و دلالت بر عمومیت می‌کند. ازاین‌رو، آیه در صدد بیان حکم کلی حرمت اطاعت از مسرفان است.

اسراف تجاوز از حد (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۱۲) قانون آفرینش و قانون تشریع است. در یک نظام صحیح، هرگونه تجاوز از حد موجب فساد و ازهم‌گسیختگی می‌شود.

اسراف معنای گسترده‌ای دارد که یکی از معانی آن برتری‌جویی و استکبار و استثمار است؛ چنانکه در باره فرعون، در آیه ۳۱ سوره دخان آمده است: «**إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ**» او برتری‌جویی مسرف بود. معنای دیگر اسراف گناه است.

با عنایت به این آیات و معانی مختلف اسراف، از آیه چنین برداشت می‌شود که خداوند از بندگان خود می‌خواهد که هرگز تحت ولایت مستکبرین و گناهکاران در نیایند و از هرگونه همکاری و اطاعت از آنان سرپیچی کنند؛ زیرا نتیجه آن فساد و تباهی فرد و جامعه است.

آیات ۶۷ و ۶۸ سوره احزاب مؤید دیگری بر قاعده حرمت ولایت جائر است:

«**وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا، رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا**»؛ گویند خدایا ما بی‌گمان سروران و بزرگان خویش را پیروی می‌کردیم. پس آنان ما را به کژی و گمراهی کشاندند. پروردگارا آنان را دو چندان عذاب کن و آنها را لعن کن، لعنی بزرگ.

چنانکه می‌بینیم، در این آیات اهل جهنم به خاطر اطاعت مطلق از بزرگان گمراه و گمراه‌کننده مذمت می‌شوند. در همان حال، از خداوند متعال مضاعف‌شدن عذاب آن بزرگان را درخواست می‌کند، یک عذاب برای گمراهی‌شان و عذابی دیگر برای گمراه‌کردن دیگران (طبرسی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص۸۲) به آنها گفته می‌شود برای آنها عذاب مضاعف است و هم برای شما «**قَالَ ادْخُلُواْ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لأُولاَهُمْ رَبَّنَا هَؤُلاء أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِن لاَّ تَعْلَمُونَ**» (اعراف(۷): ۳۸)؛ خداوند به آنان گوید: در میان جمعیت‌هایی از آدمیان و پریان

کفربیشه‌ای که قبل از شما در گذشتند، در آتش روید و هرگاه گروهی از آنان در آتش درآیند، گروه هم مسلک خود را نفرین می‌کنند (زیرا آنان را سبب انحراف و گمراهی خود می‌شمارند) تا چون همگی در آتش به یکدیگر ملحق شوند، آخرین گروه درباره نخستین گروه می‌گویند: پروردگارا! اینان ما را گمراه کردند، پس عذابی چند برابر، از آتش به آنان بده. خداوند در پاسخ‌شان گوید: برای هر دو گروه عذابی چند برابر است (چه آنکه کسی کسی را مجبور نکرده بود، بلکه خود گمراهی را پذیرا شدید) ولی نمی‌دانید.

دلیلش آن است که یک عذاب به خاطر گمراهی دارند و عذاب دیگر به خاطر تقویت و کمک به ظالمان؛ زیرا ظالمان به تنهایی نمی‌توانند کاری از پیش ببرند، بلکه یاران آنها آتش‌بیار معرکه و گرم‌کننده تنور داغ ظلم و کفرشانند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج۱۷، ص۴۷۰).

۲. روایات؛ دلیل اساسی و متقن قاعده فقهی حرمت ولایت جائر، روایات است و سایر ادله مؤید آن می‌باشند.

ائمه معصومین : برای حفظ و بقای مکتب تشیع و گسترش آن، علاوه بر راههای علمی؛ از راههای عملی نیز استفاده کرده و مبارزه با خلفا و طاغوت‌ها را برای همیشه در بین شیعه زنده نگه داشتند. مثلاً برای شناساندن چهره واقعی حکومت‌های ظلم و جور، مردم را از همکاری با آنان منع می‌کردند و تحت عنوان «حرمت اعانت ظالم» و یا «حرمت تصدی کارها و مشاغل حکومتی» راه همکاری با آنها را می‌بستند و تنها به افرادی که عامل نفوذی در دستگاه جبارین باشند و یا بتوانند به مؤمنین خدمت کرده و راهگشای مشکلات مردم باشند، اجازه فعالیت در دستگاه حکومتی را می‌دادند.

برخی از اخباری که بر حرمت اطاعت از حکام جائر و فاسق وارد شده‌اند، عبارتند از

روایت معاذ است که این روایت از طریق فریقین وارد شده است. معاذ از پیامبر خدا 9 سؤال نمود که یا رسول الله هرگاه بر ما امرا و فرمانگذارانی باشند که به سنت تو عمل نکنند و فرمان تو را بکار نگیرند، در خصوص اطاعت از آنها چه

می‌فرمایید؟رسول خدا 9 فرمود: «**لا طاعة لمن لم یطع الله**» (برهان هندی، ۱۹۸۵م، ج۶، ص۶۷)؛ کسی که فرمانبری خدا را نکند، هیچ طاعتی برای او نیست.

«لا» در «لا طاعة» برای نفی جنس بوده و افاده عمومیت می‌کند و «من» در «من لم یطع الله» نیز عام بوده و هرکسی را که مطیع اوامر الهی نباشد، شامل می‌شود. بنابراین، روایت در صدد بیان مصداق جائر است.از این روایت حکم کلی حرمت اطاعت و ولایت تمام حکام جبار و ستمگر استفاده می‌شود.

روایت دوم از جلال الدین سیوطی از پیامبر خدا 9 نقل شده است:

> **و ان رحی الاسلام ستدور فحیث ما دارالقرآن فدوروا به یوشک السلطان و القرآن یقتتلا و یتفرقا انه سیکون علیکم ملوک یحکمون لکم بحکم و لهم بغیره فان اطعتموهم اضلّوکم و ان عصیتموهم قتلوکم.** [قالوا یا رسول الله فکیف بنا ان ادرکنا ذلک؟ قال:] **تکونوا کاصحاب عیسی نشرو بالمناشیر ورفعوا علی الخشب. موت فی طاعة خیر من حیاة فی معصیة** (سیوطی، ۱۴۳۲ق، ج۲، ص۳۰۱)؛ اسلام بر محور قرآن خواهد چرخید، شما نیز بر محور آن بچرخید، به زودی حاکمانی می‌آیند که با احکام قرآن می‌جنگند و از آن جدا می‌شوند. آنها برای شما حکمی و برای خودشان حکمی دیگر می‌کنند. اگر از آنان اطاعت کنید، شما را گمراه خواهند کرد و اگر نافرمانی کنید، شما را خواهند کشت. گفتند: یا رسول الله! اگر آن زمان را درک کردیم، چگونه خواهیم بود؟ فرمود: همچون اصحاب عیسی 7 خواهید بود که بوسیله اره‌ها اره شدند و بر چوب دار بالا رفتند، مرگ در اطاعت خدا بهتر از زندگی در معصیت خدا می‌باشد.

پیامبر اکرم 9 در این روایت از وجود حاکمان ظالمی خبر می‌دهد که با احکام قرآن در ستیز و جنگ هستند. اطاعت از آنان انسان را گمراه می‌کند و مقابله با آنان موجب کشته‌شدن خواهد شد و چنین کشته‌شدنی از زندگی در حکومت آن جائران بهتر خواهد بود.

از این روایت نیز حرمت ولایت و اطاعت از جائران استفاده می‌شود.

اما در روایات حرمت کمک و یاری ظالمان آمده است:

ورام بن ابی فراس، فی کتابه قال: قال 7 : «**اذا کان یوم القیامة نادی مناد ایـن الظلمه و اعوان الظلمة و اشباه الظلمة حتی من برء لهم قلما و لاق لهم دواة قال فیجتمعون فی تابوت من حدید ثم یرمی بهم فی جهنم**» (حر عـاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۷، ص۱۸۲)؛ ورام بن ابی فراس از معصوم 7 نقل مـی‌کنـد کـه فرمـود: هنگامی که روز قیامت بـر پـا شـود، منـادی نـدا در مـی‌دهـد کجـا هسـتند ستمکاران و کجا هستند یـاوران آنهـا و کسـانی کـه خـود را بـه آنهـا شـبیه ساخته‌اند؟ حتی کسانی که برای آنهـا قلمـی تراشـیده‌انـد و یـا دواتـی لیقـه کرده‌اند، همه آنها را در تابوتی از آهن قرار می‌دهند و سپس در میـان جهـنم پرتاب می‌شوند.

دربارهٔ نقش یاری مردم در بقای حکومت ظالمان در روایت آمده است:

علی بن ابی حمزه قال: کان لی صدیق من کتاب بنی امیه الـی ان قـال: فقـال ابوعبدالله 7 : «**لولا ان بنی امیة وجدوا لهم من یکتـب و یجبـی لهـم الفـیء و یقاتل عنهم و یشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا**» (همان، ص۱۹۹)؛ علی بن ابـی حمزه از امام صادق 7 نقل می‌کند در ضمن آن حدیث، امام می‌فرماید: اگر نبود که بنی امیه می‌یابند کسانی را که برای آنها بنویسند و جمع کننـد امـوال عمومی را و برای آنها بجنگند و در جماعات آنها حاضر شوند، هر آینه حـق ما را سلب نمی‌نمودند.

در این جملات، امام 7 بقا و دوام حکومـت بنـی امیـه را مرهـون کمـک مـردم و دخول در مشاغل و مناصب دولتی آنها دانسته و به فلسفه و رمز حرمت ولایت از طرف جائر اشاره فرموده است.

در این روایات و روایات فراوان دیگری با این مضمون که مرحوم «صـاحب جـواهر» در آن ادعای تواتر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۲، ص۵۲) کرده است، اطاعت و یاری ظالم بـه دلیل تقویت و تحکیم او و تضعیف جبهه حق حرام شمرده شده است و کمک به جـائر به نوعی پذیرفتن ولایت جائر است که روایت ضمناً برحرمت آن نیز دلالت می‌کند.

مشهور فقها از جمله «محقق سبزواری» (سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۴۳۵) حرمت را به معاونت و یاری ظالمان در امور حرام و ظالمانه مقید کرده‌اند و در مورد امور حلال؛ مانند خیاطی و ساخت بنا قائل به جواز هستند، اما بعضی دیگر از فقها معتقدند این روایات در تحریم معاونت ظالمان در امور حلال و حرام صراحت کامل دارند و گفتار مشهور را ناشی از غفلت از تتبع در اخبار می‌دانند (بحرانی، ۱۳۶۹، ج۱۸، ص۱۱۸).

در هر صورت، از کلام فقها استفاده می‌شود که یاری ظالمان؛ چه در امور حلال و چه اعم از حلال و حرام از طریق ولایت آنان صورت می‌پذیرد و حرام است.

اما به نظر «شیخ انصاری» در این مسأله تفصیل وجود دارد؛ به این صورت که اگر شخص از اعوان ظلمه باشد، هرچند در امور مباح او را کمک کند، به دلیل روایات حرام است و اما اگر شخص از اعوان تلقی نشود، اولی عدم حرمت است، به دلیل اصالة الجواز و عدم وجود دلیل خاص (انصاری، ۱۳۸۲، ج۱، ص۱۵۳).

اکنون روایاتی که بطور ویژه بر حرمت ولایت جائر دلالت می‌کند را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

صاحب «تحف العقول» از قول امام صادق 7 روایتی نقل می‌کند که در آن معنای ولایت و اقسام مختلف آن بیان شده است. در بخشی از این روایت به اقسام ولایات حرام پرداخته شده است:

«و اما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالی الجائر و ولاية ولاته، الرئيس منهم و اتباع الوالی فمن دونه من ولاة الولاة الی ادناهم بابا من ابواب الولاية علی من هو وال عليه و العمل لهم و الكسب معهم بجهة الولاية لهم حرام و محرم و معذب من فعل ذلک علی قليل من فعله او كثير لان كل شیء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر و ذلک ان فی ولاية الوالی الجائر دروس الحق كله و احياء الباطل كله و اظهار الظلم و الجور و الفساد و ابطال الكتب و قتل الانبياء والمؤمنين و هدم المساجد و تبديل سنة الله و شرايعه فلذلک حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم الا

بجهـة الضـرورة نظيـر الضـرورة الـى الـدم و الميتـة» (حرانـی، ۱۴۰۴ق، ص۳۳۲)؛ و اما نوع دوم از ولایت که حرام است، «ولایت والـی جـائر» و ولایت کسانی است که از طرف او ولایت می‌یابند تا آخرین فردی کـه در نظام جور بر مردم حکومت می‌کند، تمام مراتب حرام و عمل برای آنها و کسب درآمد از این طریق حرام است و شخص بـه عـذاب الهـی گرفتـار می‌شود؛ خواه مقدار آن کم باشد یا زیاد؛ چون هرکـاری بـرای کمـک بـه والی ظالم گناه کبیره اسـت و موجـب پایمـال‌شـدن حـق و سربلندشـدن باطل، نابودی کتب حقه، به‌قتل‌رسیدن انبیا و مـؤمنین، ویرانـی مسـاجد و نابودی سنن الهی و تحریف ادیان آسمانی می‌شود.

پس نفس عمل حرام و امرار معاش با آن هم حرام است، مگر در مـوارد ضـرورت؛ نظیر ضرورتی که انسان برای خوردن خون یا مردار پیدا می‌کند.

این روایت شامل چهار بخش است:

۱. اقسام ولایت جائر؛ که شامل ولایت خود حاکم جائر و ولایت همه کسانی که از طرف حاکم جائر به ولایت منصوب می‌شوند، حتـی آنـان کـه کمتـرین مسـؤولیتی در حکومت جور دارند.

۲. حکم ولایت جائر؛ تمام اقسام این ولایات و کسب درآمد از طریق آن؛ چه زیـاد و چه کم حرام است و گناه کبیره محسوب می‌شود و شخص والی معذب خواهد بود.

۳. علل تشریع حکم حرمت؛ در حکومت جائر حق کهنه شـده و از بـین مـی‌رود و باطل زنده می‌شود، ظلم و جور و فساد همه جا ظاهر گشته و انبیا و مـؤمنین در چنـین حکومتی کشته می‌شوند، مساجد خراب می‌گردد، کتب آسـمانی انبیـا از میـان برداشـته شده و مهر باطل بر آنها زده می‌شـود و در نهایـت سـنت الهـی و دیـن خـدا دگرگـون می‌شود.

۴. مستثنیات ولایت جائر؛ ورود در این ولایات تنها در صورتی که ضرورت اقتضـا کند، بلا مانع است.

از نظر مرحوم خویی، گرچه این روایت به لحاظ سندی ضعیف است، اما تعلیلاتی

که برای حرمت ولایت جائر در آن ذکر شده تعلیلات صحیحی هستند. لذا تمسک به آن اشکالی ندارد (خویی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۴۳۶).

از دیدگاه امام خمینی 1 این روایت دلالت بر حرمت ذاتی پذیرفتن ولایت از طرف جائر می‌کند (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۱۶۷) و علل مذکور در آن علل تشریع حکم حرمت است؛ مانند اینکه بگوید چون مفاسد بزرگی بر آن مترتب است و حکومت‌های ظالم و باطل منشای تمامی این مفاسدند، لذا خداوند این نوع ولایت را حرام کرده است.

در روایتی از زیاد بن ابی سلمه به نقل از امام موسی بن جعفر 7 دربارهٔ سرا پرده‌ای از آتش بودن متولیان ظلمه آمده است:

> «**ان اهون ما یصنع الله جل وعز بمن تولّی لهم عملا ان یضرب علیه سرادق من نار الی ان یفرغ من حساب الخلایق**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۷، ص۱۹۴)؛ سهل‌ترین و کمترین کاری که خداوند عزوجل نسبت به متولیان از طرف ظالم عملی می‌سازد، این است که تا زمانی که خلایق را حسابرسی نماید، آنها را در سراپرده‌ای از آتش قرار می‌دهد.

ظاهر این روایت حرمت ذاتی ولایت است؛ خواه مفسده دیگری، مانند چپاول اموال مردم و قتل نفس و امثال آن بر آن مترتب باشد و خواه نباشد.

در روایت دیگری از سلیمان جعفری در معادل کفر بودن ورود در ولایت جائر آمده است: به حضرت رضا 7 عرض کردم چه می‌فرمایید در کارها و اعمال سلطان (یعنی داخل‌شدن در کارهای حکومتی) حضرت فرمود:

> «**یا سلیمان الدخول فی اعمالهم و العون لهم و السعی فی حوائجهم عدیل الکفر و النظر الیهم علی العمد من الکبائر التی یستحق بها النار**» (همان، ص۱۹۲-۱۹۱)؛ ای سلیمان! داخل‌شدن در اعمال آنها و کمک به آنها و کوشش در رفع حوایج آنها معادل کفر است و نظرنمودن به آنان بطور عمد، از گناهان کبیره است که استحقاق جهنم دارد.

امام 7 در این روایت بطور مطلق از داخل‌شدن در مشاغل حکومتی نهی نموده و آن را همسان با کفر معرفی می‌کند.

در صحیحه داود بن زربی در خصوص عدم امکان اجرای عدالت در ولایت جائر آمده است:

«عَنِ اِبْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ زُرْبِیٍّ قَالَ أَخْبَرَنِی مَوْلًی لِعَلِیِّ بْنِ اَلْحُسَیْنِ عَلَیْهِ اَلسَّلاَمُ قَالَ: کُنْتُ بِالْکُوفَةِ فَقَدِمَ أَبُو عَبْدِ اَللَّهِ عَلَیْهِ اَلسَّلاَمُ اَلْحِیرَةَ فَأَتَیْتُهُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ لَوْ کَلَّمْتَ دَاوُدَ بْنَ عَلِیٍّ ، أَوْ بَعْضَ هَؤُلاَءِ فَأَدْخُلَ فِی بَعْضِ هَذِهِ اَلْوِلاَیَاتِ فَقَالَ مَا کُنْتُ لِأَفْعَلَ إِلَی أَنْ قَالَ: جُعِلْتُ فِدَاکَ ظَنَنْتُ أَنَّکَ إِنَّمَا کَرِهْتَ ذَلِکَ مَخَافَةَ أَنْ أَجُورَ أَوْ أَظْلِمَ وَ إِنَّ کُلَّ اِمْرَأَةٍ لِی طَالِقٌ وَ کُلَّ مَمْلُوکٍ لِی حُرٌّ وَ عَلَیَّ وَ عَلَیَّ إِنْ ظَلَمْتُ أَحَداً أَوْ جُرْتُ عَلَیْهِ وَ إِنْ لَمْ أَعْدِلْ قَالَ کَیْفَ قُلْتَ فَأَعَدْتُ عَلَیْهِ اَلْأَیْمَانَ فَرَفَعَ رَأْسَهُ إِلَی اَلسَّمَاءِ فَقَالَ تَنَاوُلُ اَلسَّمَاءِ أَیْسَرُ عَلَیْکَ مِنْ ذَلِکَ» (همان، ص۱۸۹)؛ غلام حضرت علی بن الحسین 7 به من خبر داد و گفت در کوفه بودم که جناب ابو عبدالله به حیره تشریف آورد، پس محضر ایشان مشرف شده و عرض کردم فدایت شوم کاش با داود بن علی یا یکی دیگر از این والیان صحبت نموده و سفارش من را به ایشان می‌فرمودید تا من در پاره‌ای از این ولایات داخل می‌شدم حضرت فرمود: چنین کاری نمی‌کنم. راوی می‌گوید عرضه داشتم فدایت گردم، گمان می‌کنم کراهت شما به خاطر خوف از ظلم و ستم من باشد، ولی چنین نیست و قسم می‌خورم که زنانم مطلقه و بندگانم آزاد باشند، اگر ظلم کرده و به عدالت رفتار ننمایم. حضرت فرمود: چه گفتی؟ دوباره قسم را تکرار کردم، پس حضرت سر به آسمان بلند کرده و فرمود: «**تناول السماء ایسر علیک من ذلک**»؛ گرفتن آسمان آسان‌تر است، بر تو از آنچه گفتی.

حضرت در این روایت رسیدن به آسمان را آسان‌تر از اجرای عدالت در دستگاه جور بیان می‌کند. بنابراین، داخل‌شدن در امور حکومتی جور از این جهت که برپاداشتن عدالت غیر ممکن است و شخص والی ناگزیر از ظلم و ستم به بندگان خدا می‌شود، حرام است.

در موثقه مسعدة بن صدقه درباره شیعه نبودن موالیان حاکم جائر آمده است: مردی از

امام صادق 7 سؤال کرد: گروهی از شیعیان در امور حکومتی سلطان جائر وارد می‌شوند، برای آنها کار می‌کنند، مالیات جمع‌آوری می‌کنند و والی آنها هستند. حضرت فرمود:

«لیس هم من الشیعة ولکنهم من اولئک.....ثم احتج الله علی المؤمنین الموالین للکفار فقال «تری کثیرا منهم یتولون الذین کفروا لبئس ما قدمت لهم انفسهم» الی قوله «ولکن کثیرا منهم فاسقون»» (همان، ص۱۹۱)؛ آنها از شیعیان نیستند، بلکه از گروه جائران و ستمگران می‌باشند... . سپس حضرت فرمود: خداوند بر مؤمنینی که ولایت کفار را می‌پذیرند، احتجاج می‌کند و می‌فرماید: می‌بینی بسیاری از ایشان را که ولایت کافرین را پذیرفته‌اند، چه بدچیزی را برای (قیامت) خود می‌فرستند.

در این روایت منظور از «موالاه» دوستی و محبت نیست، بلکه متولی امور سلطان‌شدن است و حضرت کسانی که متولی امور حاکم جائر می‌شوند را از سلک شیعیان خارج می‌داند.

محشورشدن موالیان جائر به شکل خوک در قیامت در روایت کاهلی از امام صادق 7 : **«من سود اسمه فی ولد سابع حشره الله یوم القیامة خنزیرا»** (همان، ص۱۸۰)؛ کسی که نامش را در دیوان بنی‌عباس ثبت نماید، خداوند او را در روز قیامت به صورت خوک محشور نماید.

این روایت بطور مطلق از ورود در دستگاه بنی‌عباس منع می‌کند؛ بدون فرق میان اینکه متولی امری از امور آنها شود و یا صرف حضورش باعث تقویت شوکت آنها باشد و یا مبتلا به محرماتی، مانند ظلم و تجاوز به دیگران گردد.

مرحوم صاحب وسائل در باب حرمت ولایت از طرف جائر هفده روایت ذکر می‌کند، اما ما در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنیم؛ زیرا معتقدیم همین مقدار بطور واضح، بخش اول قاعده. «حرمة ولایة الجائر الا ما خرج بالدلیل» را اثبات می‌نماید.

۳. اجماع؛ میان فقهای امامیه بر حرمت ولایت جائر اتفاق نظر و اجماع وجود دارد و در آن هیچگونه اختلافی نیست؛ چنانکه «شیخ مفید» در «المقنعه» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص۸۱۰)، «سید مرتضی» (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۹۰)، «ابن ادریس»

در «السرائر» (۱۴۱۰ق، ج۲، ص۲۷)، شیخ طوسی در «النهایة» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۳۵۷)، «علامه حلی» در «تذکرة الفقهاء» (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۱۲، ص۱۵۰)، «علامه حلی» در «تبصره» (۱۴۱۱ق، ص۹۱)، «محقق حلی» در «شرائع الاسلام» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۶) و... به این مسأله پرداخته‌اند.

«صاحب جواهر» در این خصوص قائل به عدم خلاف و بلکه ضرورت شده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۲، ص۱۵۶).

«مولی احمد نراقی» در «مستند الشیعه» می‌گوید: «اکثر فقها بر حرمت پذیرفتن منصب قضاوت و حکومت و مانند آن از طرف حاکم ظالم تصریح دارند و گروهی از فقها ادعای عدم خلاف نموده‌اند؛ زیرا این امور مصداق همکاری با ظالم است» (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج۱۴، ص۱۹۲).

«مرحوم خویی» نیز قائل به عدم خلاف میان فقها در این مسأله می‌باشد (خویی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۴۳۶).

اما بنا بر مبنای متأخرین اصولی که اجماع را در صورتی معتبر می‌دانند که کاشف از قول معصوم 7 از طریق حدس باشد، استناد به اجماعات در این مسأله با وجود مدارک فراوان آن از کتاب و سنت معتبر نیست.

از علمای اهل سنت «ابومحمد علی بن حزم اندلسی» تحت عنوان امر به معروف و نهی از منکر سکوت و رضایت‌دادن به ظلم را معاونت و شرکت در ستم ظالمین می‌داند که به نص قرآن حرام است.جمله ابن حزم چنین است: «معاون للظلمة علی الاثم و العدوان و هذا حرام بنص القرآن» (ابن حزم، ۱۳۴۵ق، ص۱۳۳).

۴. عقل؛ ظلم و جور از موضوعاتی است که عقل در درک قبح آن استقلال دارد و از مستقلات عقلی بشمار می‌آید، بلکه می‌توان گفت زشتی ظلم و ستم از امور فطری است که هر انسانی مادامی که از فطرت سلیم برخوردار بوده و دچار انحراف نشده باشد، می‌تواند به آن حکم کند.

همانگونه که از ظاهر روایت «تحف العقول» «**ان فی ولایة الوالی الجائر... اظهار الظلم و الجور و الفساد**» استنباط می‌شود، در ولایت جائر اظهار ظلم و جور و فساد

است و از آنجا که احکام شرع بر فطریات منطبق بوده و از سویی میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد، بنابراین، حرمت ولایت جائر که در آن ظلم است، ثابت می‌شود.

یکی از مفسران در رابطه با تفسیر «**ولاترکنوا الی الذین ظلموا**» می‌نویسد: «فالرکون الی الظالمین حرام بالاستقلال من العقل و النهی ارشاد و تذکرة الی ما یدرکه الانسان بعقله» (ملکی میانجی، ۱۴۰۰ق، ص۸۳)؛ انسان حرمت اعتماد به ظالمان را از طریق عقل مستقلا درک می‌نماید و نهی در آیه، نهی ارشادی به حکم عقل است.

تا اینجا بخش اول قاعده؛ یعنی «حرمة ولایة الجائر...» با استناد به آیات قرآن و روایات معصومین : ، اجماع و عقل به اثبات رسید. اکنون به بخش دوم قاعده «الا ما خرج با لدلیل»؛ یعنی مواردی که از تحت قاعده حرمت ولایت جائر خارج شده و دلیل بر جواز آن وجود دارد، می‌پردازیم.

مسوغات ولایت جائر و دلایل آن

قرآن

«**قال اَجْعَلْنی عَلی خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفیظٌ عَلیمٌ**» (یوسف(۱۲): ۵۵)؛ یوسف گفت: مرا برگنجینه‌های زمین حکمران و فرمانروا قرارده که من نگهبان و دانای به امور هستم.

«مرحوم قطب الدین راوندی» در تفسیر آیه فوق می‌گوید: «برطبق مفاد آیه، پذیرش ولایت از طرف سلطان جائر جایز است، به شرط آن که با آن بتواند حقی را به حق‌دار برساند» (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۲۴).

فقها با این آیه بر جواز پذیرفتن ولایت از طرف جائر استدلال کرده‌اند (فاضل مقداد، ۱۳۸۵ق، ج۲، ص۱۱).

یکی از ادله شیخ انصاری بر جواز ولایت از طرف جائر همین آیه است (انصاری، ۱۳۸۲، ج۱، ص۱۵۸).

بدون تردید می‌توان از این آیه شریفه در جهت اثبات جواز ولایت در صورت قیام

به مصالح بندگان بهره جست؛ چراکه اگر حرام و مبغوض الهی مـی‌بـود، هرگـز پیـامبر الهی چون یوسف 7 از حکمران مصر درخواست چنین منصبی را نمی‌کرد.

روایات

روایات در این بخش به دو گروه تقسیم می‌شوند.

گروه اول: قصد ورود در ولایت جائر را صرف نیت اصلاح، اکـرام مـؤمنین و دفـع آزار و اذیت از آنها و انجام خیر و معروف معرفی می‌کند.

در مورد ورود در ولایت جائر برای رفع گرفتاری از مؤمنان از «زیاد بن ابی سـلمه» از امام ابی الحسن موسی 7 نقل شده است:

«...لَأَنْ أَسْقُطَ مِنْ حَالِقٍ فَأَتَقَطَّعَ قِطْعَةً قِطْعَةً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَـوَلَّى لِأَحَـدٍ مِـنْهُمْ عَمَلاً أَوْ أَطَأَ بِسَاطَ أَحَدِهِمْ إِلاَّ لِمَا ذَا قُلْتُ لاَ أَدْرِی جُعِلْتُ فِدَاکَ فَقَالَ إِلاَّ لِتَفْـرِيجِ كُرْبَة عَنْ مُؤْمِنٍ أَوْ فَكِّ أَسْرِهِ أَوْ قَضَاءِ دَيْنِهِ يَا زِيَادُ إِنَّ أَهْوَنَ مَا يَصْنَعُ اَللَّهُ بِمَـنْ تَوَلَّى لَهُمْ عَمَلاً أَنْ يُضْرَبَ عَلَيْهِ سُرَادِقٌ مِنْ نَارٍ إِلَى أَنْ يَفْـرُغَ اَللَّـهُ مِـنْ حِسَـابِ اَلْخَلاَئِقِ يَا زِيَادُ فَإِنْ وُلِّيتَ شَيْئاً مِـنْ أَعْمَـالِهِمْ فَأَحْسِـنْ إِلَـى إِخْوَانِـکَ فَوَاحِـدَةٌ بِوَاحِدَةٍ وَ اَللَّهُ مِنْ وَرَاءِ ذَلِکَ يَا زِيَادُ أَيُّمَا رَجُلٍ مِنْكُمْ تَوَلَّى لِأَحَدٍ مِنْهُمْ عَمَلاً ثُـمَّ سَاوَى بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ فَقُولُوا لَهُ أَنْتَ مُنْتَحِلٌ كَذَّابٌ يَا زِيَادُ إِذَا ذَكَـرْتَ مَقْـدُرَتَکَ عَلَى اَلنَّاسِ فَاذْكُرْ مَقْدُرَةَ اَللَّهِ عَلَيْکَ غَداً وَ نَفَادَ مَا أَتَيْتَ إِلَيْهِمْ عَـنْهُمْ وَ بَقَـاءَ مَـا أَتَيْتَ إِلَيْهِمْ عَلَيْـکَ» (حـر عـاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۷، ص۱۹۴)؛ ...اگـر از جـای بلندی سقوط کنم و قطعه قطعه شوم، بهتر و محبوب‌تـر اسـت، نـزد مـن از اینکه متولی کاری برای فردی از آنها (جائران) گردم و یا بر فرش آنهـا قـدم بگذارم، مگر برای چه؟ عرض کردم نمی‌دانم فـدایت گـردم، فرمـود: **«الا لتفریج کربة عن مؤمن او فک اسره او قضاء دینه»**، مگر برای گشـودن هـم و غمی از یک مؤمن و یا نجات اسیری و یا پرداخت دینی از دیون آنها.

این روایت بر جواز ورود در دستگاه جبـارین بمنظـور اهـداف مـذکور در روایـت دلالت دارد.

درباره ورود در ولایت جائر به دستور امام از «عبد الله بن جعفر» از «علی بن یقطین» نقل شده است که علی بن یقطین نامه‌ای بـه حضـرت موسـی بـن جعفـر 7 فرسـتاد و نوشت:

ان قلبی یضیق مما انا علیه من عمل السلطان (وکان وزیراً لهارون) فان اذنـت جعلنی الله فداک هربت منه فرجع الجواب: «**لا آذن لک بالخروج من عملهـم و اتق الله**» (همان، ص۱۹۸)؛ دلم بسیار تنگ و ناراحت است از کاری کـه در آن هستم؛ یعنی عمل‌کردن برای سلطان (علی بن یقطین وزیر هارون بـود) و اگر اجازه دهید، از این شغل و پستی که دارم فـرار کنم.جـواب آمـد: اجـازه نمی‌دهم از دستگاه آنها خارج شوی و تقوا پیشه کن.

بودن علی بن یقطین در منصب وزارت؛ هم برای رفع حوایج مؤمنین مـؤثر بـوده و هم عامل نفوذی امام در دستگاه هارون بشمار می‌رفته است.

«آیةالله خویی» این روایت را صحیحه می‌داند (خویی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۴۳۸).

در روایت «محمد بن اسماعیل بن بزیع» از امـام رضـا 7 دربـاره ورود در ولایـت جائر به جهت دفع شر و ستم ظالمان نقل شده است که حضرت فرمود:

«**إن لله تعالی بأبواب الظالمین من نور الله له البرهان و مکن لـه فـی الـبلاد، لیدفع بهم عن أولیائه و یصلح الله بهـم (بـه) أمـور المسـلمین، إلـیهم ملجـأ المؤمن (المؤمنین) من الضر، و إلیهم یفـزع ذو الحاجـة مـن شـیعتنا، و بهـم یؤمن الله روعة المؤمن فی دار الظلمة، أولئک المؤمنون حقا، أولئک أمنـاء الله فی أرضه، أولئک نور [الله]، فی رعیـتهم یـوم القیامـة، و یزهـر نـورهم لأهل‌السماوات کما یزهر الکواکب الدریة لأهل الأرض، أولئک مـن نـورهم نور القیامة، یضیء منهم القیامـة، خلقـوا و الله للجنـة و خلقـت الجنـة لهـم، فهنیئا لهم، ما علی أحدکم أن لو شـاء لنـال هـذا کلـه.** [قـال: قلـت بمـا ذا جعلنی الله فداک؟ قال:] **یکون معهم فیسرنا بإدخال السرور علـی المـؤمنین من شیعتنا، فکن مـنهم یـا محمـد**» (نجاشـی، ۱۴۰۷ق، ص۳۳۱)؛ خداونـد تعالی در دستگاه ستمکاران کسانی را دارد که برهان آنها را نورانی می‌کند

و چنین کسانی را در بلاد از چنان تمکنی برخوردار می‌سازد که بتوانند شر و ستم ظالمان را از اولیای خدا دفع کنند و امور مسلمانان را به صلاح آورند؛ زیرا اینگونه اشخاص پناهگاه مسلمانان در برابر عوامل زیان‌بارند و همه شیعیان نیازمند، به آنان روی می‌آورند و در سایه مساعی و حمایت‌های آنها قلب‌های مؤمنان از بیم و هراس و وحشت ایمن می‌گردد. چنین افرادی مؤمنان واقعی و نمایندگان و سرسپردگان الهی در زمین و نور خدا در میان مردم‌اند. محمد بن اسماعیل عرض کرد قربانت گردم راه وصول به این مقام چیست؟ امام فرمود: کسی که با آنان باشد و از این طریق سرور و شادی را در قلب شیعیان ما داخل کند، ما را مسرور نموده است. پس تو ای محمد از ایشان باش.

در روایت حلبی از امام صادق 7 در مورد مرد مسلمانی که در دستگاه ظلمه است و به دستور آنها در جنگ شرکت کرده و کشته می‌شود، در حالی که محب اهل بیت : است، سؤال شد، حضرت فرمود: «**یبعثه الله علی نیته**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۷، ص۲۰۲)؛ خداوند او را بر نیتش برمی‌انگیزد و نیز در مورد مسکینی که به ظلمه خدمت می‌کند به امید آن که چیزی به او برسد، حضرت فرمود: «**هو بمنزلة الاجیر انه انما یعطی الله العباد علی نیاتهم**» (همان)؛ او بمنزله اجیر است و خداوند به بندگانش بر اساس نیاتشان عطا می‌کند.

امام خمینی 1 از این روایت به صحیحه تعبیر کرده و می‌گوید: «این روایت ظهور دارد در اینکه دخول در ولایت و جنگیدن همراه با ایشان تابع نیت شخص است، اگر به نیت اصلاح وارد شده جایز و در غیر این صورت جایز نیست» (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۱۷۵).

گروه دوم: مفاد این روایات نیت اصلاح در کنار تأمین معاش شخص بوده که همان نیت کفاره عمل برای سلطان قرار داده شده است.

شیخ صدوق در روایتی از امام صادق 7 در کفاره ورود در ولایت جائر نقل می‌کند که حضرت فرمود: «**کفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان**» (حر عاملی،

۱۴۰۹ق، ج۱۷، ص۱۹۲)؛ کفاره عمل‌کردن برای سلطان جور، برآوردن نیازهای بـرادران دینی است.

در روایت دیگری از زیاد بن ابی سلمه در بخشی از یک روایـت از امـام موسـی بن جعفر 7 در مورد اینکه احسان به برادران دینی کفاره ورود در ولایت جائر نقل می‌کند که حضرت فرمود: «**یا زیاد فان ولیت شیئا من اعمالهم فاحسـن الـی اخوانـک فواحدة بواحدة**» (همان، ص۱۹۳)؛ ای زیاد! اگر متولی امـری از امـور سـلطان جـائر شدی، به برادرانت [برادران دینی] احسان و نیکی کن کـه آن در مقابـل عمـل بـرای جائر است.

ابو بصیر می‌گوید در نزد امام صادق 7 از مردی که متولی امـری از امـور سـلطان جائر شده بود، سخن بمیان آمد، حضرت پرسید رفتارش نسبت بـه بـرادرانش چگونـه است؟ عرض کردم خیری در او نیست. حضرت فرمود: «**اُفَ یدخلون فیما لا ینبغی لهـم و لا یصنعون الی اخوانهم خیرا**» (همـان، ص۱۹۴)؛ اف بـر آنهـا، در کـاری کـه سـزاوار نیست، وارد می‌شوند و [در مقابل] خیری به برادران دینی‌شان نمی‌رسانند.

مرحوم خویی در خصوص دلالت روایات بر اثبات جواز ولایت جائر می‌گوید:

> عمده، اخبار و روایات فراوانی است که در جواز قبول ولایت از طرف جائر برای دست‌یافتن به رفع حـوایج و نیازهـای مـؤمنین ظهـور دارنـد؛ هرچنـد بعضی از این روایات ضعف سندی دارند، اما موارد معتبر آنها مانند صحیحه حلبی و صحیحه علی بن یقطین برای اثبات مدعا کفایت می‌کند و از ما بقـی روایات هم بی نیاز می‌شویم و بوسیله همین اخبار، احکام مطلقی کـه ظهـور در حرمت پذیرفتن ولایت جائر دارند را مقید کرده و از تحت حکم حرمـت خارج می‌کنیم (خویی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۴۳۸).

اجماع

اگرچه در این مورد اجماع فقها وجود دارد، اما این اجماع به دلیـل وجـود مـدارک فراوان، تعبدی نیست.

دومین موردی که از حرمت ولایت جائر استثنا شده است، جایی است کـه شـخص دارای عذر باشد و عذر شامل اکراه، اضطرار، تقیه و ضرورت می‌باشد.

دلایل قرآنی

«**مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَـانِ**» (نحـل(۱۶): ۱۰۶)؛ کسی که بعد از ایمان به خداوند کافر شود، گرفتار عذاب سخت الهی خواهد شد، مگر آن کس که از روی اجبار و اکراه چیزی بر خلاف ایمان را اظهار کند؛ در حالی که قلب او با ایمان به خدا اطمینان یافته است.

از این آیه استفاده می‌شود که اگر انسان نسبت به پذیرش ولایت از طرف جائر اکراه شود، بر او جایز است که ولایت را بپذیرد.

«**وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّهِ عَلَيْـهِ وَقَـدْ فَصَّـلَ لَكُـم مَّـا حَـرَّمَ عَلَـيْكُمْ إِلاَّ مَـا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ...**» (انعام(۶): ۱۱۹)؛ و شما را چه شده است که از ذبیحه‌هایی که نام خدا بر آنها برده شده است، نمی‌خورید با آنکه خداوند آنچـه را کـه بـر شـما حـرام نمـوده تشریح و روشن کرده است و آنچه را که حرام کرده است، مگر آنچه که نسـبت بـه آن مضطر و ناچار شدید.

خداوند در این آیه می‌فرماید چیزهایی که خوردن آن بر شما حرام است، به تفصیل بیان شده، مگر آنچه که در خوردن آن مضطر و ناچار هستید که در این صـورت جـایز است.

فقها از این آیه بر اثبات جـواز ولایـت جـائر در صـورتی کـه شـخص، مضـطر بـه پذیرفتن آن است، استدلال کرده‌اند:

«**لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَـيْسَ مِـنَ اللّـهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً**» (آل عمران(۳): ۲۸)؛ افراد با ایمان نباید بجـای مؤمنـان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند و هر کس چنین کند، هیچ رابطـه‌ای بـا خداوند ندارد، مگر اینکه از آنها بپرهیزید (و به خاطر هدف‌های مهمتـری تقیـه کنیـد). طبق این آیه شریفه، اسلام صریحاً اجازه داده که انسان در موردی که جان و مـال و یـا

ناموس او در خطر است و اظهار حق هیچگونه نتیجه و فایـده مهمـی نـدارد، موقتـاً از اظهار آن خودداری کند و به وظیفه خود بطور پنهـانی عمـل نمایـد (مکـارم شـیرازی، ۱۳۸۲، ج۲، ص۵۰۰).

این آیه بر جواز قبول ولایت جائر در شرایط تقیه دلالت می‌کند.

دلایل روایی

شیخ صدوق از امام صادق 7 و ایشان از پیامبر اکرم 9 نقل می‌کند که فرمود:

«رفع عن امتی تسعة الخطأ والنسیان و ما اکرهوا علیه... و ما اضـطرّوا الیـه...» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص۴۱۷)؛ از امت من نه چیز برداشته شـده اسـت: خطـا، نسیان، آنچه نسـبت بـه آن اکـراه شـده‌انـد... و آنچـه نسـبت بـه آن مضـطر شده‌اند... .

اکراه و اضطرار دو مورد از نه موردی است کـه پیـامبر اکـرم 9 حکـم مؤاخـده و عقاب را از آن برداشته‌اند.

از این روایت جواز ورود در ولایـت جـائر در صـورت اکـراه و اضـطرار اثبـات می‌شود.

محمد بن ادریس در روایتی نقل می‌کند که محمد بن علی بن عیسی بـه امـام علـی النقی 7 نوشت و از آن حضرت راجع به عمل‌کردن برای بنی عباس و گرفتن آنچه که ممکن است از اموال آنها سؤال نمود، آیا جایز است؟ حضرت در جـواب فرمـود: **«مـا کان المدخل فیه بالجبر و القهر فالله قابل للعذر و مـا خـلا ذلـک فمکـروه»** (حـر عـاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۷، ص۱۹۰)؛ اگر به زور و جبر باشد، پس خداونـد عذرپـذیر اسـت و در غیر این صورت کار زشتی است.

در این حدیث، ضمن اینکه اصل داخـل‌شـدن در کارهـای حکـومتی جـائر ممنـوع شمرده شده، اما موردی که شخص مجبور است برای دفع ضـرر از خـود آن را بپـذیرد استثنا شده است.

در روایات مسـتفیض از امـام رضـا 7 وارد شـده کـه از ایشـان دربـاره پـذیرفتن

ولایتعهدی سؤال شد: «**...قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم وَ أَنَا أُجْبِرْتُ**» (همان، ص۲۰۶ تا ۲۰۲)؛ ... و ایشان جواب داده‌اند تقیه و اجبار این کار را ضروری نمود.

دلیل اجماع

فقهای شیعه در مورد پذیرش ولایت از روی اکراه و اضطرار و تقیه، اجماع و اتفاق نظر دارند و مخالفتی در مورد آن وجود ندارد.

مرحوم «صاحب جواهر» نص و فتوای مخالف در این مسأله را رد کرده و اجماع به هر دو قسمش را تأیید کرده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۲، ص۱۶۹).

مرحوم خویی نیز در این باره می‌گوید:

> امر دوم از مسوغات ولایت، اکراه بر پذیرفتن ولایت از ناحیه حاکم جائر است، فقها هیچگونه اختلافی در جواز این مورد ندارند. بدون تردید این مسأله یکی از مسائل مهمی است که اکثر مردم به آن مبتلا هستند و فروع زیادی از آن بدست می‌آید. این مسأله از مصادیق و صغریات کبرای کلی جواز مخالفت با تکلیف در صورت اکراه و اضطرار است. اختلافی بین شیعه و سنی؛ چه به لحاظ نص و چه به لحاظ فتوا درباره این کبرای کلی وجود ندارد (خویی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۴۴۳).

نتیجه‌گیری

۱. حکومت جائر حکومت حاکمانی است که بدون اذن الهی، مقام بر حق رسول خدا و جانشینان ایشان را غصب نموده‌اند. در این نوع حکومت، افراد با پذیرش ولایت؛ یعنی مناصب و پست‌های حکومتی مرتکب ظلم به بندگان خدا، پایمال‌کردن حق و تضعیف احکام اسلام و تحکیم حکومت باطل می‌شوند، بنابراین، ورود در این حکومت حرام است.

۲. حرمت ولایت جائر با استناد به ادله اربعه؛ یعنی آیات و روایات (کتاب و سنت)، عقل و اجماع اثبات می‌شود.

۳. مهمترین دلیل بر حرمت ولایت جائر روایات است.

۴. حضور قدرت‌های سیاسی جائر بعد از پایان حکومت نبوی 9 و تداوم آن تا کنون و معضلات زندگی در چنین حکومت‌هایی موجب شد استثنائاتی در جهت رفع حوایج مردم و موارد اکراه و اضطرار برای این ولایت مطرح شود.

۵. توجه به کلیت این حکم و قابلیت انطباق بر مصادیق فراوان و وجود استثنائات آن و اهمیت قاعده‌سازی در فقه سیاسی می‌توان این حکم را به شکل قاعده فقهی «حرمة ولایة الجائر الا ما خرج بالدلیل» ارائه نمود.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن حزم، ابو محمد، **الفصل فی الملل و الاهواء والنحل**، مصر: مطبعة علی محمد صبح و اولاده، ۱۳۴۵ق.

۴. ابن عربی، **احکام القرآن**، ج۳، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر، ۱۳۹۴ق.

۵. ابن فارس، احمد بن زکریا، **معجم مقائیس اللغة**، ج۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.

۶. ابن منظور، **لسان العرب**، ج۲، بیروت: انتشارات احیاء التراث، ۱۴۱۶ق.

۷. تیمی، معمربن مثنی، **مجاز القرآن**، بیروت: دارالفکر، چ۲، ۱۳۹۰ ق.

۸. امام خمینی، سید روح الله، **المکاسب المحرمه**، ج۲، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۱۵ق.

۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین، **المکاسب**، ج۱، قم: مطبوعات دینی، چ۲، ۱۳۸۲.

۱۰. بحرانی، یوسف بن احمد، **الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة**، ج۱۸، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۹.

۱۱. برهان هندی، علاء الدین، **کنز العمال فی السنن و الاقوال**، ج۶، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۵م.

۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، **صحاح اللغة**، مصحح: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۰ق.

۱۳. حاتمی، محمدرضا، **مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه**، تهران: مجد، ۱۳۸۴.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۱۷، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.
۱۵. حرانی، ابن شعبه، **تحف العقول عن آل الرسول**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ۲، ۱۴۰۴ق.
۱۶. حلی، ابن ادریس، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۱۷. خوری شرتونی، سعید، **اقرب الموارد**، قم: منشورات مکتبة آیةالله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم، **مصباح الفقاهة**، مقرّر: محمدعلی توحیدی، ج۱، قم: مؤسسه انصاریان، چ۴، ۱۴۱۷ق.
۱۹. دهخدا، علی اکبر، **لغت نامه**، ج۸، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ۲۹، بی‌تا.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات الفاظ القرآن**، ترجمه صفوان عدنان داودی، ج۱، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۲۱. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، **فقه القرآن**، ج۲، قم: کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، چ۲، ۱۴۰۵ق.
۲۲. زارعی سبزواری، عباس‌علی، **قواعد الفقهیة فی فقه الامامیة**، ج۱، تهران: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۳۵ق.
۲۳. زمخشری، ابوالقاسم جارالله، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، ج۲، بیروت: دارالکتب العربی، چ۳، ۱۳۸۲ق.
۲۴. سبحانی، جعفر، **الموجز فی اصول الفقه**، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، چ۶، ۱۴۲۲ق.
۲۵. سبزواری، محمد باقر، **کفایة الاحکام**، ج۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۶. سمعانی، **تفسیر سمعانی**، ریاض: دار الوطن، ۱۴۱۸ق.
۲۷. سید مرتضی، **رسائل الشریف المرتضی**، ج۲، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۸. سیوطی، جلال الدین، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، ج۲، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۳۲ق.
۲۹. شکوری، ابوالفضل، **فقه سیاسی اسلام**، قم: نشر حر، ۱۳۶۱.
۳۰. شیخ مفید، محمد بن محمد، **المقنعة**، قم: کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۱. صدوق، **الخصال**، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۳ق.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین، **تفسیر المیزان**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج۱۱و۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲۰، ۱۳۸۴.

۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، **جوامع الجامع**، ج۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۳۴. ــــــــــــــــــ، **تفسیر مجمع البیان**، ج۲و۳، بیروت: موسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۳۵. طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان عن تأویل القرآن**، ج۱۲، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
۳۶. طریحی، **مجمع البحرین**، ج۳، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چ۳، ۱۴۱۶ق.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، ج۳، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۳۸. ــــــــــــــــــ، **تهذیب الاحکام**، ج۶، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چ۴، ۱۳۶۵.
۳۹. ــــــــــــــــــ، **النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی**، بیروت: دارالکتب العربی، چ۲، ۱۴۰۰ق.
۴۰. عاملی، ابراهیم، **تفسیر عاملی**، ج۵، تهران: کتابخانه صدوق، ۱۳۶۰.
۴۱. علامه حلی، یوسف بن مطهر، **تبصرة المتعلمین فی احکام الدین**، تهران: مؤسسه چاپ و نشر، وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴۲. ــــــــــــــــــ، **تذکرة الفقهاء**، ج۱۲، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۴ق.
۴۳. فاضل مقداد السیوری، مقداد بن عبدالله، **کنز العرفان فی فقه القرآن**، ج۲، تهران: مکتبة الرضویة، ۱۳۸۵ق.
۴۴. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر قمی**، ج۱، قم: مؤسسه دار الکتاب، چ۳، ۱۴۰۴ق.
۴۵. محقق حلی، جعفر بن حسن، **شرائع الاسلام**، ج۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۴۶. محقق داماد، سید مصطفی، **قواعد فقه**، ج۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ۱۲، ۱۴۰۶ق.
۴۷. مصطفوی، سید محمد کاظم، **مئة قاعدة فقهیة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۴، ۱۴۲۱ق.
۴۸. ازدی، مقاتل بن سلیمان ابوالحسن، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، **تفسیر نمونه**، ج۲، ۹و۱۷، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چ۲۷، ۱۳۸۲.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، **القواعد الفقهیة**، ج۱، قم: مدرسة الامام علی بن ابیطالب، چ۵، ۱۳۷۹.
۵۱. ملکی میانجی، محمد باقر، **بدایع الاحکام فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۰ق.
۵۲. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی، **رجال النجاشی**، محقق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.

۵۳. نجفی، محمد حسن، **جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ترجمه عباس قوچانی و علی آخوندی، ج۲۲، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.
۵۴. نراقی، مولی احمد، **مستند الشیعة فی الاحکام الشریعة**، ج۱۴، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۵ق.
۵۵. نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل**، ج۱۷، بیروت: مؤسسه آل البیت : ، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۵۶. یزدی، محمد، **فقه القرآن**، ج۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاییز۹۷، پیاپی۸۹
ISLAMIC GOVERNMENT 89 / Vol.23, No.3, Autumn 2018

تحلیل مبانی فقهی شناسایی و اجرای آرای قضایی دادگاه‌های خارجی

دریافت: ۹۶/۱۰/۱۲ تأیید: ۹۷/۱۰/۳۰
محمد قربانی مقدم*

چکیده

به دنبال توسعه ارتباطات جهانی، روابط حقوقی بین اشخاص در عرصه بین الملل نیز در حال گسترش است. همین موضوع سبب ظهور مسائلی می‌شود که علاوه بر بعد حقوقی داخلی، ابعاد بین المللی نیز به خود گیرد. آیا از منظر فقه امامیه امکان پذیرش احکامی که در محاکم کشورهای مختلف بخصوص کشورهای اسلامی صادر می‌شود، وجود دارد یا خیر؟

در این مقاله معتقدیم که در قوانین فقه امامیه، در خصوص احوال شخصیه، پذیرش احکام دیگر کشورهای اسلامی امکان‌پذیر است. اما در خصوص سایر کشورهای غیر اسلامی قواعدی همچون قاعده الزام، می‌تواند راهگشای پذیرش احکام دادگاه‌های کشورهای اسلامی و غیر اسلامی را فراهم سازد. بدیهی است پذیرش مذکور به نحو حکم اولیه بوده و با استفاده از قوانینی همچون «المؤمنون عند شروطهم» و نیز «مصلحتی» که حاکم شرع تشخیص می‌دهد، مجال وسیع‌تری به نحو احکام ثانویه در این زمینه فراهم می‌شود.

واژگان کلیدی

آرای قضایی، دادگاه‌های خارجی، کشورهای اسلامی، حقوق بین الملل، احوال شخصیه

* دانش آموخته حوزه علمیه، دکتری فقه و حقوق جزا، استادیار جامعة المصطفی العالمیه، استاد حوزه و دانشگاه: m.ghorbanim@chmail.ir.

مقدمه

یکی از شعارها و اهداف اساسی انقلاب اسلامی ایران، اتحاد امت اسلامی است. این شعار لوازمی دارد که بدون بذل توجه کافی بدان، تحقق شعار مذکور غیر ممکن خواهد بود. تشکیل اتحادیه‌های قدرتمند در حوزه‌های مختلف، از جمله این لوازم بشمار می‌رود. این مهم می‌تواند ضمن گسترش ارتباطات مسلمین و کم‌کردن فاصله‌های دشمن پُرکن، تصمیم‌گیری‌های جهان اسلام را نیز هماهنگ کند و در زمینه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و حقوقی تأثیرگذار باشد.

جامعه‌شناسان و حقوقدانان، اتحاد حقوقی را جزء ضروری‌ترین اقدامات جامعه جهانی قلمداد می‌کنند (دشتی، ۱۳۸۹، ش۹۹، ص۱۱). توضیح اینکه امروزه نیازهای روز جامعه، تغییرات حقوقی زیادی ایجاد کرده؛ تا آنجا که بحثی به نام حقوق فراسرزمینی مطرح شده است. به عبارت دیگر، از تلاقی و برخورد حقوق داخلی و خارجی و بعدها در تعارض با قواعد برخاسته از نظام‌های حقوقی مختلف، بحث «فرهنگ‌سازی حقوقی» و به تبع آن «وحدت حقوق» مطرح می‌شود. اتحادیه اروپا را می‌توان مصداقی از این نیاز روز جامعه بشری دانست. به دیگر سخن، از آنجا که احتیاجات مختلف انسان او را موجودی مدنی الطبع یا بالاضطرار (مطهری، ۱۳۸۳، ج۱۵، ص۵۳۹) ساخته و وادار به پذیرش قوانین و محدودیت‌های اجتماعی نموده، گسترش روابط صرفاً این خصوصیت؛ یعنی مدنیت را در انسان تشدید نموده و از یک جامعه کوچک و محدود، به سطح وسیعتری از جامعه کشانده که عقاید، فرهنگ‌ها و ارزشهای مختلفی را در خود جای داده است. یعنی اتحاد حقوقی ناشی از خصوصیت اجتماعی انسان با لحاظ شرایط جدید عصر ارتباطات نشئات می‌گیرد. به زعم برخی، رخ‌دادن جنگ‌های جهانی و چندجانبه تا حد زیادی معلول نبود حقوق یکسان جهانی است و ازاین‌رو، هر ملتی به خود حق می‌دهد آنچه را حق خود می‌داند، هرچند با خشونت استیفا نماید.

قدم اول برای گام‌برداشتن به سمت وحدت حقوقی، عبارت است از مطالعه منابع

حقوق. باید دید منابع اصیل یک نظام حقوقی تا چه اندازه از تعامل با سایر نظامات موجود در سطح بین الملل استقبال می‌کند. در کشور ما منبع اصیل حقوق، فقه امامیه است. لذا پیش از هر چیز باید ظرفیت فقه را در این خصوص مورد مطالعه قرار داد. با تئوریزه‌نمودن ظرفیت‌های فقهی، می‌توان تعامل با سایر محاکم قضایی را سامان‌دهی کرد تا در ادامه راه برای اتحاد حقوقی هموار گردد. یکی از ابعاد اتحاد حقوقی، پذیرش احکام صادره از محاکم کشورهای دیگر و اجرای آنهاست. آیا از منظر فقه اسلامی که مبنای حقوقی کشور ماست، پذیرش و اجرای آرای محاکم کشورهای دیگر امکان‌پذیر می‌باشد؟

تبیین مسأله

گسترش و نزدیکی روابط انسان در اقصی‌نقاط جهان در عصر حاضر، دانشمندان حقوق بین الملل را متقاعد کرد تا هرچه بیشتر برای حرکت به سمت اتحاد حقوقی تلاش کنند. اولین گام در این مسیر، پذیرش احکام محاکم کشورهای بیگانه و اجرای آن است. این امر هراندازه ضروری بنظر می‌رسد، اما مشکلات خاص خود را دارد. زیرا می‌دانیم که قوانین حقوقی ملت‌ها، در حقیقت برخاسته از ارزشها، فرهنگ و جهان‌بینی آنهاست. اگر ارزشهای مورد پذیرش یک ملت و فرهنگ آنها با ملت دیگری متفاوت باشد، طبعاً پذیرش قوانین آنها را با سختی زیادی مواجه می‌کند. در کشور ما نیز که قوانین بر فقه اسلامی بنا شده است، همین مشکل دیده می‌شود. ازاین‌رو، باید دید فقه تا چه اندازه در پذیرش آرای محاکم بیگانه انعطاف دارد. در نگاه ابتدایی، پذیرش و اجرای احکام بیگانه از منظر فقه با مشکلات متعددی روبرو است. بلکه چه بسا در بادی امر، بنظر برسد که این امر امکان‌پذیر نباشد؛ زیرا از طرفی قاضیِ مد نظر فقه امامیه، باید واجد شرایطی؛ مانند اسلام، ایمان، اجتهاد، عدالت و ... باشد که اکثر این موارد در قضات کشورهای بیگانه معلوم العدم است. از طرف دیگر، رأی برخی دادگاه‌ها به دلیل ساختار غیر اسلامی حکومت، موجب تسلط کافر بر مؤمن است که بی‌تردید از منظر شریعت اسلامی جایز نیست.

مشکل دیگر اینکه کشور بیگانه از منظر فقه تعریف دیگری دارد؛ زیرا در فقـه، ایـن مرزهای اعتقادی است که تعیین‌کننده می‌باشد، نه مرزهای جغرافیایی. بـر ایـن اسـاس، می‌توان فرض نمود کشوری از منظر تقسیمات جغرافیایی بیگانه محسوب می‌گردد، امـا از نظر فقهی خودی باشد. لذا می‌توان طی یک تقسیم کلی به بررسی موضوع پرداخت؛ چنانکه در یگ گروه به تحقیق در خصوص احکام صـادره در کـل اراضـی دارالاسـلام (کشورهای اسلامی) و نحوه اجـرای آن پرداخـت و در گـروه دوم بـه بررسـی احکـام صادره در دارالحرب (کشورهای غیر مسلمان) اشاره نمـود. بـا ایـن مـلاک، ابتـدا بایـد دانست از منظر فقه، چه دادگاهی خارجی و چه دادگاهی داخلی شمرده شده و شـرایط قاضی صادرکننده حکم چیست؟ و در ادامـه بـا اسـتفاده از قواعـدی همچـون «الـزام»، «المؤمنون عند شروطهم» و مانند آن، اقدام به تشریح موضوع در هر دو گروه نمود.

بیگانه از منظر فقه

آنچه از بررسی‌های فقهی حاصل می‌گردد، این است که بـه جهـت عـدم رواج واژه دادگاه خارجی در فقه و با توجه به اینکه ملاک، در این زمینه مرزهای اعتقادی بـوده و نه مرزهای جغرافیایی، می‌توان گفت در فقـه، شـهروند یـا نهـادی خـارجی محسـوب می‌گردد که مسلمان نباشد. بنظر می‌رسد در این زمینه دو اصطلاح «دار الاسـلام» و «دار الحرب» در فقه کاربرد بیشتری داشته باشند.

در تعریف دارالاسلام آمده است: «دارالاسلام به سرزمینی گفته می‌شود که احکام اسـلام در آن منطقـه نافـذ و جـاری اسـت» (هاشـمی شـاهرودی و جمعـی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج۳، ص۵۶۸). برخی قدما برای دارالاسلام سه مصـداق ذکـر کرده‌اند: شهری که در اسلام بنا شده و مشرکان به آن راه نیافتـه‌انـد؛ ماننـد بغـداد و بصره؛ شهری که به کافران تعلق داشته است، لکن مسلمانان آن را بـه تصـرف خـود درآورده‌اند و شهری که از آنِ مسلمانان بوده، ولی بـه سـیطرهٔ کفـار در آمـده اسـت (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۳، ص۳۴۳). در مقابل، برخی دیگـر دارالاسـلام را تنهـا بـه دو مورد اول اختصاص داده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۲۷۵). بنا بـر تعریـف و

تقسیم یادشده، دارالاسلام سرزمینی خواهد بود که تحت تصرف مسلمانان و احکام اسلام در آن جاری باشد؛ هرچند مسلمانان در آنجا زندگی نکنند. از این عنوان در بابهای طهارت، خمس، جهاد و لقطه سخن گفته شده است (هاشمی شاهرودی و جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج۳، ص۵۶۹).

اهل سنت نیز تعاریف مشابهی در مورد دارالإسلام ذکر کرده‌اند؛ چنانکه «عبدالقادر البغدادی» از نویسندگان اهل تسنن معتقد است:

> کل دار ظهرت فیها دعوة الإسلام بلا خفیر و لا مجیر و لا بذل جزیة و نفذ فیها حکم المسلمین مع أهل الذمة إن کان فیهم ذمی، و لم یقهر أهل البدعة فیها أهل السّنة دار الإسلام (عبدالرحمان، بی‌تا، ج۲، ص۷۳)؛ هر سرزمینی که دعوت اسلام، بدون هیچ مانعی آشکار باشد و اسلام مجبور به پرداخت باج نباشد و حکم مسلمین بر اهل ذمه (در صورتی که اهل ذمه‌ای باشد) و [خلاصه] گمراهان بر پیروان حق غلبه نداشته باشند، دارالاسلام نامیده می‌شود.

«رافعی» از دیگر نویسندگان فقه عامه، حتی وجود مسلمان در دارالاسلام را شرط نمی‌داند و معتقد است: «بل یکفی کونها فی ید الإمام و إسلامه (همان)؛ برای اینکه سرزمینی دارالاسلام قلمداد شود، تحت قدرت پیشوای اسلامی‌بودن کافی است.

«ابن حزم» خود «دار» را تعریف نکرده، اما ملاک انتساب یک سرزمین (دار) به اسلام یا کفر را ذکر کرده و می‌گوید: «إن الدار إنما تنسب للغالب علیها و الحاکم فیها و المالک لها (همان)؛ دار (در اینجا، یعنی سرزمین) منسوب به آیین، حاکم و مالکی است که بر آن سرزمین غلبه دارد.

و در نهایت «ابن یحیی المرتضی الزیدی»، تعریف را مفصل‌تر و جزئی‌تر کرده و می‌گوید:

> دار الإسلام ما ظهرت فیها الشهادتان، و الصلاة و لم تظهر فیها خصلة کفریة ولو تأویلا إلا بجوار أو بالذمة و الأمان من المسلمین (همان)؛ دارالاسلام به سرزمینی گفته می‌شود که شهادتین و نماز در آن آشکارا برپا می‌شود و

ویژگی‌های کفر، ولو تأویلاً در آن آشکار نباشد، مگر تحت پناهندگی یا در ذمه و امان مسلمین‌بودن.

در مقابل دارالاسلام، دارالحرب قرار دارد که به سرزمینی گفته می‌شود که کافران در آن سکونت دارند و احکام کفر در آنجا نافذ و جاری است (هاشمی شاهرودی و جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج۳، ص۵۷۰). در باب‌های صلات، خمس، جهاد، تجارت، عتق، لقطه و دیات از دارالحرب سخن رفته است. «ابویوسف» از فقهای اهل سنت نیز در تعریف دارالحرب چنین می‌نویسد: «هی الدّار التی تکون فیها أحکام الکفر ظاهرة و إن کان جل أهلها من المسلمین (عبدالرحمان، بی‌تا، ج۲، ص۷۳)؛ دارالکفر به سرزمینی گفته می‌شود که احکام کفر در آن آشکار باشد؛ هرچند که اکثر شهروندان آن مسلمان باشند.

اگرچه یکی از نویسندگان جدید، با احصای نظرات مختلف در این باره، بحث مبسوطی در مورد دارالاسلام و آثار آن نموده است (کلانتری، ۱۳۷۵، ش۱۰، ص۴۴)، لکن در برخی تحقیقات جدیدتر، نویسنده دیگری با اشاره به مفاهیم نوظهوری؛ مانند دولت، کشور و ... به نقد نظرهای سنتی در این رابطه پرداخته و با اشاره به اینکه اینگونه مفاهیم حقیقت شرعیه ندارند، ملاک تحقق آن را عرف دانسته و می‌نویسد: «دقیق‌ترین معیار برای شناسایی دارالاسلام، برای بارنمودن احکام و آثار آن، استقرار حکومت مسلمانان است [چه حاکم مشروع باشد، چه نباشد]» (عمید زنجانی و کرمی، ۱۳۸۹، ش۲۷، ص۲۴).

در نقد این دیدگاه به این نکته بسنده می‌شود که این ملاک؛ اگرچه ملموس‌تر بوده و برای برخی آثار دارالاسلام مفید است، اما نمی‌تواند معیار برای اجرای همه آثار سرزمین اسلامی از جمله بحث این نوشتار؛ یعنی شناسایی و پذیرش احکام صادره از محاکم قضایی قلمداد گردد؛ زیرا از نظر شرع، نفوذ حکم قاضی شرایطی دارد که در آینده اشاره خواهد شد.

بنابراین، از مجموع عبارات فقها می‌توان استفاده نمود که دادگاه کشوری که در آن احکام اسلامی نافذ و حاکم است، دادگاه داخلی محسوب می‌شود؛ هرچند از

نظر جغرافیایی کشور بیگانه محسوب گردد و نیز هرچند که مسلمانی در آن زنـدگی نکند. کشوری هم که در آن بر اساس شریعت اسلام حکم نشود، خارجی محسـوب می‌شود.

نکته حائز اهمیت دیگر اینکه تشکیل دادگاه مورد تأیید فقه، زمانی امکان‌پذیر اسـت که قاضی آن واجد شرایط خاصی باشد. در کتـاب «فرهنـگ فقـه مطـابق مـذهب اهـل بیت : » آمده است:

> دادخواهی نزد کسی که شایستگی قضاوت ندارد، جایز نیست و طـرح دعـوا نزد وی دادخواهی نزد طاغوت بشمار مـی‌رود کـه در قـرآن کـریم از آن بـه صراحت نهی شده است، مگر آنکه برای احقاق حق، چاره‌ای جز مراجعه به وی نداشته باشد که در این صورت، بنا بر قول مشهور جایز است (هاشـمی شاهرودی و جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج۳، ص۵۶۷).

آیه مذکور، در سوره نساء و پس از آیه معروف اولوالامر آمده و چنین است:

> **«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنـزِلَ إِلَيْـكَ وَمَـا أُنـزِلَ مِـن قَبْلِـكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّـيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا»** (نساء(۴): ۶۰)؛ آیا ندیدی کسانی را که گمان می‌کنند به آنچه (از کتاب‌های آسمانی) کـه بـر تـو و بـر پیشـینیان نـازل شـده، ایمـان آورده‌اند، ولی می‌خواهند برای داوری نزد طاغوت و حکام باطل بروند؟! بـا اینکه به آنها دستور داده شده که به طاغوت کافر شوند. اما شیطان می‌خواهد آنان را گمراه کند و به بیراهه‌های دور دستی بیفکند.

بنظر می‌رسد صحبت از شرایط قاضی، بی‌ارتباط به مطلب قبـل در زمینـه حکومـت اسلامی نباشد؛ چراکه قضاوت از شؤون حکومتی محسوب می‌گردد و لذا زمانی قاضـی شایستگی قضاوت خواهد داشت که شرایط مذکور در فقه از جمله اجتهاد را دارا باشـد و از چنین کسی در گذشته با عنوان حاکم شرع یاد می‌شده است. بنابراین، چنین کسـی تنها زمانی نفوذ کلمه خواهد داشت که حکومتی بر اساس موازین اسـلام و نظـر شـرع تشکیل شده باشد و به وی حق قضاوت اعطا شده باشد.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان نتیجه گرفت که کلیه سرزمین‌های تحت حکومت اسلامی، دارالاسلام خوانده می‌شود و تمام کشورهایی که از تحت حکومت اسلامی خارج هستند، دارالحرب و یا دارالکفر خوانده می‌شوند و یا اگر هم کشوری به دلیل اکثریت مسلمان شهروندان آن اسلامی محسوب شود و در نتیجه عنوان دارالکفر بر آن صدق نکند، اما با توجه به عدم مشروعیت الهی دولت آن کشور در نزد فقه امامیه، ملحق به کشورهای غیر مسلمان می‌شود. بنابراین، اگر در کشوری غیر از ایران، حکومتی مشروع و مد نظر اسلام برپا باشد، دادگاه آن کشور که طبعاً تحت نظر ولی فقیه تشکیل می‌گردد، از منظر فقه، دادگاه کشور خارجی نخواهد بود و رأی وی نافذ و غیر قابل نقض خواهد بود. اما اگر زمانی حکومت ایران حکومت غیر اسلامی باشد، دادگاه آن از دیدگاه فقه، خارجی تلقی می‌گردد.

به تعبیر دیگر، اگر دادگاه خارجی صادرکننده حکم، بر فرض کشوری اسلامی و بر اساس موازین فقه اسلام حکم صادر کند، ظاهراً هیچ مشکلی در نفوذ آن وجود نداشته و قابلیت اجرا در کلیه بلاد دارالاسلام را دارد. در بین کشورهای خارجی، می‌توان کشور عراق را ـ که تا حدودی زیر نظر مراجع تقلید اداره می‌شود ـ، از این دست کشورها بشمار آورد.

اما در کشورهایی که تحت نظر ولی امر مسلمین اداره نمی‌شود نیز – مانند کویت، عربستان، قطر و .... ـ اگر فرضاً مجتهد جامع الشرائطی در مورد نزاعی حکمی صادر کرد، از نظر حقوق اسلامی این نظر پذیرفته شده است که حکم وی نافذ بوده قابل نقض نیست.

امام خمینی 1 می‌نویسد:

> اگر دو طرف دعوی، مخاصمه‌شان را نزد فقیه جامع شرایط بردند و او نگاهی به واقعه آنها افکند و بر اساس موازین قضاوت حکم نمود، برای طرفین جایز نیست که دعوی را نزد حاکم دیگر ببرند و حاکم دوم حق نظر در آن و نقض آن را ندارد، بلکه اگر هر دو طرف مخاصمه بر این راضی شوند، متّجه عدم جواز است (امام خمینی، بی‌تا، ج۲، ص۴۰۶).

«آیةالله خویی» نیز معتقد است: «پس از حکم حاکم اول، شکایت‌بردن و ترافع به همان حاکم و یا حاکم دیگر جایز نیست» (خویی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۸).

بدیهی است قانون کشور ما نیز چون مبتنی بر فقه اسلامی است، باید این حکم را نافذ شمارد.

لکن آنچه جای بررسی بیشتر دارد، احکام صادره در دارالکفر بوده که نه حکومت آن تحت نظر ولی فقیه و نه حکم توسط مجتهد جامع الشرائط صادر شده است. همچنین دادگاه‌های کشورهای اسلامی که از نظر فقه امامیه حکومت مشروع برپا نگردیده است، ملحق به همین قسم می‌باشد. (لازم به ذکر است که ممکن است فقیه جامع الشرائطی در کشور غیر اسلامی اقامت داشته باشد و در مورد خاصی حکمی صادر کند که در نفوذ آن شکی نیست. اما مسأله در مورد محاکم رسمی و حکومتی کشورهاست).

قاعده نفی سبیل؛ چالش مهم فقهی در روابط با کفار

این یک امر مسلم است که اسلام اجازه نمی‌دهد در روابط با غیر مسلمانان، کفر بر اسلام و غیر مسلمان بر مسلمان برتری و استیلا داشته باشد. این یک حکم تکلیفی است و قاطعانه به مؤمنین دستور می‌دهد تا از هرگونه رابطه‌ای که منجر به تسلط کفار بر مؤمنین گردد، خودداری نمایند. چنانکه در قرآن آمده است: «**لا یَتِّخذ الْمُؤْمنُونَ الْکافرینَ اَوْلیاءَ منْ دُون الْمُؤْمنینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلکَ فَلَیْسَ منَ اللّه فی شَیْءٍ**» (آل عمران(۳): ۲۸)؛ افراد با ایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند و هرکس چنین کند، هیچ رابطه‌ای با خدا ندارد.

بنظر می‌رسد، اگر از منظر فقه حکومتی به اینگونه آیات نگاه شود، معلوم می‌گردد لسان آیه علاوه بر بیان تکلیف مؤمنین، ناظر به احکام وضعی هم بوده و به تعبیر دیگر، به قانون و قانونگذاری توجه دارد،[1] این مطلب هرچند نیاز به بررسی مستقلی دارد، اما اجمالاً می‌توان گفت فهم فقها (حتی در زمانی که فقه حاکم نبوده

است) به همین شکل بوده و برای شرعی (و به تعبیر دیگر، قانونی) بودن ازدواج زن مسلمان با مرد کافر به همین قاعده استناد شده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۶۲۹).

بر این اساس، فقها قاعده‌ای به نام قاعده «نفی سبیل» تعریف نموده که طبق مفاد آن، هرگونه تسلط کفار بر مسلمین جایز نمی‌باشد از جمله استدلال‌های قابل ذکر در این قاعده می‌توان به آیه «**وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**» (نساء(۴): ۱۴۱)؛ و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلّطی نداده است و حدیث «**الاسلام یعلو و لا یعلی علیه**» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۳۳۴)؛ اسلام بالا می‌رود و چیزی بالاتر از اسلام نمی‌رود، اشاره کرد. این قاعده در اجتهاد و استنباط احکام جایگاه ویژه‌ای دارد و علاوه بر آنکه مورد استناد احکام زیادی واقع می‌شود، معبر و مفسر سایر ادله نیز می‌باشد. «بجنوردی» در این رابطه می‌نویسد:

> لسان قاعدهٔ نفی سبیل، لسان حکومت بر ادلهٔ اولیه است؛ یعنی به مقتضای این قاعده، هر عقد و پیمان و هر معامله و ایقاع و قراردادی به حسب طبع اولی‌اش، اگر موجب علو و عزت و شرف کافر بر مسلم بشود، منفی است و اعتبار حقوقی ندارد. بنابراین، دلالت این قاعده حکومت واقعیهٔ است بر ادلهٔ اولیه (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۳۵۸).

بر اساس این قاعده، هرجا اطلاق یا عموم دلیلی بخواهد حقی برای کافری ایجاد کند، این قاعده آن حق را نسبت به مؤمنین نفی کرده و جلوی اطلاق دلیل یا عموم آن را خواهد گرفت. فقها برای این قاعده مصادیقی ذکر کرده‌اند که برخی از آنان صراحتاً و برخی به طریق فحوی بر تشکیل دادگاهی برای محکومیت مسلمان در کشور خارجی اشاره دارد. چنانکه «سید یزدی» می‌نویسند: «الفصل الأول فی شرائط القاضی... الثالث و الرابع: الإسلام و الایمان للإجماع، و... و قوله تعالی «**لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا...**» (یزدی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۵).

ایشان با رد این احتمال که قضاوت حکمی از واجبات شرعیه است، با استفاده از ادله‌ای مانند مقبوله «عمر بن حنظله» و صحیحه «ابی خدیجه»، آن را نوعی ولایت

دانسته و می‌نویسد: «إذ الولایة هی الامارة والسلطنة علی الغیر فی نفسه أو ماله أو أمر من أموره، و هی متحققة فیه» (همان، ص۲).

در مقاله «قاعدة نفی السبیل منهج فی الاستقلال و مقاومة الهیمنة» نیز حدود ۳۰ مورد از موارد تطبیق قاعده ذکر کرده که مورد ۲۲ آن عبارت است از: «عدم نفوذ قضاء الکافر و إن کان واجداً لجمیع شرائط القضاء الاخری» (رحمانی، ۱۳۹۴، ش۸۲، ص۵۴). بنابراین، دادگاهی که غیر مسلمان قاضی آن باشد و بخواهد بر علیه مسلمانی حکم صادر کند، منجر به تسلط کافر بر مسلمان گشته که این امر با مفاد قاعده در تضاد بوده و از نظر فقه اسلامی مردود است.

اما در روابط با کشورهای اسلامی، هرچند قاعده مذکور قابل استناد نیست، اما به دو دلیل می‌توان مطلب فوق را نسبت به تمام یا برخی از کشورهای اسلامی ساری و جاری دانست و به تعبیر صریحتر، باید از پذیرفتن قضاوت آنها خودداری نمود:

۱. برخی از کشورهای اسلامی به دلیل ساختار سیاسی و وابستگی شدید و مطلق به قدرت‌های کافر و استکباری، از ذیل تعریف دارالاسلام خارج می‌شوند؛ زیرا همانطور که قبلاً نیز گفته شد، صرف حکومت مسلمانان نمی‌تواند معیار دقیقی برای اسلامی‌دانستن آن منطقه و الحاق به دارالاسلام دانست.

۲. با تنقیح مناط نیز می‌توان به این دیدگاه نزدیک شد که مفهوم قاعده فوق آن است که استیلای هر فرد یا گروهی که از «حق» فاصله دارند، بر مؤمنان جایز نیست. به صورت مشخص‌تر، همانطور که اسلام بر کفر برتری دارد، مسلمان هم نباید تحت تسلط کافر باشد، ایمان نیز جایگاهی برتر از اسلام دارد و حق آن است که مؤمن تحت تسلط غیر مؤمن نباشد. از این گذشته ادله حرمت رجوع به غیر مؤمن چنان زیاد است؛ مانند مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۷، ص۱۳۶ و ص۱۳۹) که شکی باقی نمی‌گذارد که قاعده نفی سبیل نسبت به غیر مؤمن هم جاری می‌شود. چنانکه نظر مرحوم سید یزدی نیز در این‌باره گذشت که ایشان با تمسک به آیه نفی سبیل، ایمان را نیز از شرایط قاضی برشمرده است (یزدی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۵).

با توجه به مطالب گذشته بدواً می‌توان چنین نتیجه‌گیری نمود که بنظر می‌رسد

احکام دادگاه‌های خارجی، اگر تنها به مرزهای جغرافیایی خارجی اطلاق شود، اما در دارالاسلام؛ به این معنا که تحت حکومت مشروع الهی و توسط قاضی جامع الشرائط صادر شده باشد، منعی برای پذیرش آنها وجود ندارد. ولی در مورد دادگاه‌های کشورهای خارجی که حکومت اسلامی بر آن حاکم نیست، اعم از کشورهای کفر (دارالحرب) و کشورهای اسلامی تحت حکام غیر مشروع، امکام پذیرش و اجرای آرای صادره از محکام قضایی آنها، به دلیل ضرورت وجود شرایط خاصی در قاضی و وجود قواعدی همچون «نفی سبیل» وجود ندارد. در ادامه باید دید چه دلایلی برای امکان پذیرش احکام این کشورها می‌توان اقامه نمود.

مبانی و راهکارهای فقهی شناسایی و اجرای احکام خارجی

علی‌رغم وجود چالش‌هایی که بدان اشاره شد، می‌توان با مراجعه به منابع فقهی به ادله و قواعدی بر خورد که تقویت و ارتقای روابط را، نه تنها با مسلمانان، بلکه با غیر مسلمانان نیز ممکن می‌سازد که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود.

قاعده «المؤمنون عند شروطهم»

با اینکه اسلام و فقه امامیه به هیچ عنوان اجازه نمی‌دهد کافر (به معنای عام) بر مسلمان تسلط پیدا کند، اما در مقابل، به عهد و پیمان نیز اهمیت ویژه‌ای داده است تا جایی که می‌فرماید: «**وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كانَ مَسْؤُلاً**» (اسراء(۱۷): ۳۴)؛ و به عهد (خود) وفا کنید که از عهد سؤال می‌شود. بر این اساس، در فقه، قاعده‌ای برگرفته از آیات و روایات، با عنوان «المؤمنون عند شروطهم» وجود دارد که مطابق آن، هرگاه مسلمان عهدی، ولو با مشرک ببندد، لازم است بدان وفا کند. در کتاب «القواعد الفقهیه» در تبیین این قاعده می‌نویسد:

> منظور از این قاعده این است که هرگاه مسلمان ملتزم به امری شد، واجب است بدان وفادار باشد و این بدان جهت است که پیامبر اعظم 9 قاعده‌ای کلی به عنوان انشای یک حکم و نه اخبار از یک موضوع خارجی وضع کرده‌اند، با این تعبیر که «المسلمون عند شروطهم»؛ یعنی همه مسلمانان باید

به همه عهدهای خود وفادار باشند. منظور از پایداری بر عهد و شرط نیز آن است که از عمل طبق التزام خود فرار نکنند (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۳، ص۲۵۲).

از طرف دیگر، در بحث ارتباط با غیر مسلمانان، فقها از واژه‌هایی استفاده کرده‌اند که ظاهراً استفاده می‌شود، می‌توان قراردادهای همکاری در زمینه‌های مختلف بین مسلمانان و غیر مسلمانان را پذیرفت. از جمله این واژگان، اصطلاح «تعاهد» یا «معاهده با کفار» است. بر این اساس، واژه «معاهد» به کفاری گفته می‌شود که مسلمانان با آنان پیمانی برقرار کرده باشند (سعدی، ۱۹۹۸م-۱۴۱۹ق، ص۲۶۵).

نظر به توجه ویژه شارع به عهد و معاهده در قرآن کریم (آیات۱ مائده و ۴ و۶ سوره توبه) و نیز تأکید نبی مکرم اسلام در این مورد (ماجرای پیمان حدیبیه که پیامبر 9 صلح‌نامه‌ای را امضا می‌کنند که یکی از مفاد آن، اعطای حق نظارت کفار بر تازه مسلمانان است و گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که حضرت تا پایان بر این موضوع پایبند باقی ماندند) و همچنین روایات وافر وارده همچون «المسلمون عند شروطهم» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص۳۰۳) و تأکید علما، بنظر می‌رسد امکان معاهده و ارتباط با مشرکان در زمینه‌های مختلف از جمله امور قضایی و اجرای احکام به شرط وجود معاهده فی مابین حکومت اسلامی با دول غیر اسلامی فراهم می‌باشد.

برخی فقها با بیان اینکه هر نوع التزام و پیمانی که واجد شرایط عمومی عقود باشد لازم الوفاء است، شش دلیل برای اثبات این مدعا ذکر می‌کنند (عمید زنجانی و کرمی، ۱۳۸۹، ش۲۷، ص۱۲).

علاوه بر این در عبارات فقها، اصطلاحی وجود دارد تحت عنوان «عقدالعهد علی حکم الامام» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۱۱۰) که قابلیت تبدیل‌شدن به نهادی حقوقی در عرصه فقه بین الملل دارد. طبق این نهاد، ولی امر مسلمین می‌تواند فردی را انتخاب کند تا در خصوص مسائلی تصمیم‌گیری کند. «علامه حلی» در این خصوص می‌نویسد: «یجوز عقد العهد علی حکم الإمام أو نائبه العدل، و المهادنة علی حکم من یختاره الإمام...» (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۳۴۵)؛ امام یا نایب عادل امام می‌تواند معاهده

صلح منعقد نماید. همینطور امام می‌تواند کسی را معین کند تا طبق نظر او مهادنه (سازش موقت) امضا شود. «صاحب جواهر» نیز با بیان عملکرد پیامبر اعظم 9 در قضیه برخورد با یهودیان «بنی قریظه» و انتخاب «سعد بن معاذ» به عنوان حاکم برای تصمیم‌گیری و همچنین روایتی از «مسعدة بن صدقه»، مشروعیت این نهاد را در مناسبات بین المللی مورد تأیید قرار می‌دهد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۱۱۰).

«مرحوم کاشف الغطاء»، عقدالعهد و عقود دیگری چون صلح را مختص به معصوم ندانسته و برای حاکم شرع نیز روا می‌داند و می‌نویسد:

... و إن صدَرَت لحقنِ الدماء، و حفظ النساء و الذراری و الأموال، فذلک لا یختصّ بالإمام، و إلا لفسد النظام، و ربّما أدّی الحال إلی اضمحلال کلمة الإسلام. فالضرورة الإلجائیّة قاضیة بجواز صدور تلک العقود بعد غیبة الإمام أو حضوره قبل بسط کلمته من المنصوب العامّ، کبعض أهل الحقّ من المُجتهدین، (رضی اللّه تعالی عنهم) (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۳۵۶)؛ اگر این عقود (ذمه، امان، عهد و صلح) به جهت حفظ جان، زنان و اولاد و اموال باشد، اختصاصی به امام ندارد؛ وگرنه (اگر اختصاص داشت)، موجب فساد نظام و بلکه اضمحلال اسلام می‌شد. بنابراین، ضرورت اقتضا می‌کند که نایب عام امام؛ یعنی مجتهد جامع الشرائط نیز بتواند این عقود در زمان غیبت و حتی حضور امام (در صورت عدم بسط ید امام) را منعقد نماید.

ذکر این نکته نیز لازم است که زبان قاعده نفی سبیل، لسان حکومت است و علی القاعده موضوع اینگونه ادله را محدود می‌کند. بنابراین، زمانی این معاهدات قابلیت اجرایی دارند که موجب تسلط کفار بر مسلمانان نگردند. همچنان که امام صادق 7 در تعاهد و اشتراط تأکید می‌کنند که نباید مخالف قرآن و سنت باشد:

«من اشترط شرطا مخالفا لکتاب اللّه فلا یجوز له و لا یجوز علی الّذی اشترط علیه و المسلمون عند شروطهم فیما وافق کتاب اللّه عزّ و جلّ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۸، ص۱۶)؛ هر کس شرطی مخالف کتاب الله ملتزم گردد، نه برای او جایز است بدان عمل کند و نه برای کسی که به نفعش شرط شده،

اینکه مسلمانان باید به شروط خود پایدار بمانند، صرفاً در مواردی است که موافق کتاب الله عزوجل باشد.

قصاص یا اعدام مسلمان به دلیل شکایت کافر یا حکم دادگاه غیر اسلامی، نمونه بارزی از تسلط کافر بر مسلمان است و لذا قابل اجرا نیست. حکم به ابقای زوجیت زن تازه مسلمان در حباله شوهر کافر خود، نیز مثال گویایی در خصوص احوال شخصیه است و طبعاً نمی‌تواند اجرایی گردد.

قاعده الزام

قاعده دیگری که می‌تواند در تعامل با سایر مسلمانان و حتی غیر مسلمانان مطرح شود، قاعده الزام است. طبق این قاعده هرگاه در بحثی حقوقی با پیروان سایر مذاهب اختلاف نظری وجود داشته باشد که به ضرر آنها و به نفع مؤمنین باشد؛ هرچند اصل حکم، مورد نظر فقه نباشد، مورد قبول واقع می‌شود. «مکارم شیرازی» در این خصوص نوشته است:

> شکی نیست که احکام فرعی بین مسلمانان متفاوت است و این قاعده نیز به همین اختلافات اشاره دارد. یعنی گاهی شخصی به مقتضای مذهب خویش ملزم به پرداخت مال یا چیز دیگری می‌شود، اما مطابق مذهب ما بدان ملزم نخواهد بود. بحث در این است که آیا می‌توان آن مال را از وی گرفت یا نه؟ آنچه از مجموع احادیث استفاده می‌شود، این است که می‌توان مخالفین را به احکام مذهب خود ملزم گردانید (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۱۶۴).

در این صورت می‌توان گفت، اگر حکم دادگاه خارجی به نفع شهروند داخلی مسلمان و به ضرر شهروند خارجی غیر مسلمان باشد، طبق این قاعده می‌توان غیر مسلمان را ملزم به پذیرش حکم صادره توسط دادگاهی که بر اساس دیدگاه وی مشروع است، نمود. مستند این قاعده روایتی از امام کاظم 7 است که فرمودند: «**الزموهم بما الزموا انفسهم**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۶، ص۱۵۷)؛ آنان را بدانچه خود پذیرفته‌اند، ملزم گردانید. بنظر می‌رسد این قاعده امر عقلایی بوده و امری تعبدی

نیست. در حقیقت وقتی کسی خود را ملزم به پذیرش قانونی نماید، آن قانون در حق او نافذ است، اما نفوذ آن در حق دیگری که چه بسا اصلاً اعتقادی به نظام ارزشی آن نظام ندارد، بی‌معناست. به تعبیر دیگر، بازگشت این قاعده به قاعده «اقرار العقلاء علی انفسهم جائز» است که همه عقلای عالم و نیز شرع مقدس اسلام آن را معتبر می‌دانند. باید دانست که این قاعده به دلایلی همچون عمومیت صحیحه «محمد بن مسلم»، نه فقط مذاهب اسلامی، بلکه شامل پیروان سایر ادیان نیز می‌شود (ایروانی، ۱۴۲۶ق، ج۲، ص۷۰). نکته دیگر در این رابطه اینکه قدر متیقن از این قاعده، مسائل پیرامون احوال شخصیه است که در آینده بیشتر بدان اشاره خواهد شد.

مصلحت نوعیه (تقیه مداراتی)

از دیگر مستندات قابل استفاده در پذیرش و اجرای احکام صادره از کشورهای اسلامی و غیر اسلامی، مصلحت نوعیه می‌باشد. بر این مبنا می‌توان گفت هرگاه مصلحت فردی یک مؤمن موجب نادیده‌گرفتن احکام اولیه می‌شود، به طریق اولی با مصلحت نوعیهٔ مسلمانان نیز می‌توان از برخی از احکام اولیه صرف نظر نمود. به عبارت دیگر، وقتی مصلحت فردی یک شهروند باعث می‌شود تا مثلاً باطل‌بودن حکمی مانند تعصیب را نادیده بگیریم، چرا نتوان مصلحت جامعه را در نظر گرفت و بطور موقت و تحت یک قراردادی که منافع جامعه اسلامی بطور کلی تأمین شود، این حکم که قاضی باید دارای شرایط خاصی باشد را نادیده گرفت و در برخی موارد حکم دادگاه خارجی را اجرا نمود؟ در حقیقت باید اینگونه مسائل را تحت عنوان تقیه مداراتی مطرح نمود. با دقت در آیه مربوط به تقیه: «**الاّ اَنْ تَتَّقُوا منْهُمْ تُقاةً**» (آل عمران(۳): ۲۸)؛ مگر اینکه از آنها بپرهیزید (بخاطر هدف‌های مهمتری تقیّه کنید) نیز نکات پیش‌گفته بخوبی آشکار می‌شود؛ زیرا صدر آیه در خصوص تبیین و تعریف روابط مسلمانان با کفار است. ازاین‌رو، با چراغ سبز آشکاری که در شرایط تقیه نشان داده شده استفاده می‌شود، می‌توان در شرایط خاص، برخی روابط (اجتماعی، حقوقی و ...) با غیر مسلمان برقرار نمود.

توضیح اینکه تقیه دو نوع است: تقیه خوفی و تقیه مداراتی (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۶۵، ص۱۷)؛ تقیه خوفی آن است که از ترس جان یا مال و ... از برخی احکام چشم‌پوشی شود و تقیه مداراتی آن است که بخاطر مصالح این کار صورت پذیرد. تقیه خوفی قدر مسلم از تقیه مشروع در قرآن و سنت است. اما نوع دوم تقیه نیز مؤیدات متعددی دارد از جمله روایتی است که از «ایوب بن نوح» نقل شده (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۶، ص۱۵۸) که ضمن آن به تقیه و اتفاقاً از نوع مداراتی آن اشاره شده است.

«آیةالله فاضل لنکرانی» در این خصوص می‌نویسد:

> هدف از این قسم تقیه، (تقیه مداراتی) حسن معاشرت و مدارات و جلب مودّت و در نتیجه، تحقق وحدت از یک طرف میان مسلمین با شرکت یکپارچه در شعائر الهی و نماز جماعت و سایر مظاهر وحدت و در حقیقت، حصول وحدت کلمه میان همه مسلمان‌ها و عدم پراکندگی آنان، مخصوصاً در برابر کفار و دشمنان می‌باشد... این قسم از تقیه مورد تأکید ائمه : قرار گرفته و با تحریص و ترغیب، پیروان خویش را به رعایت آن وادار نموده‌اند (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۶۵، ص۱۷).

این بدان معناست که مسلمین نمی‌توانند یکسره از پیرامون خود انقطاع حاصل کنند. بلکه از روی مدارا هم که شده برخی مواقع باید تن به برخی معاهدات داد که این تعبیر دیگری از مصلحت نوعیه است. یعنی اگر مصلحت جامعه اسلامی در این باشد که قراردادی تنظیم گردد که طبق آن، احکام حقوقی کشوری غیر مسلمان نسبت به شهروندان مسلمان حکومت اسلامی نافذ گردد، حکومت اسلامی می‌تواند آن را (البته با ذکر شرایط مشخص که در ادامه اشاره خواهد شد) بپذیرد. به عبارت دیگر، همانطور که امروزه شرایط مطرح در کتب فقهی در مورد قاضی (از جمله مردبودن، مجتهدبودن و...) را نادیده می‌گیرند و طبق عناوینی همچون مأذون‌بودن از مجتهد و مانند آن احکام صادره را مطابق شرع و لازم الاجراء می‌دانیم، با امضای حاکم جامعه اسلامی، (ولی فقیه) و با درنظرگرفتن مصالح و احکام ثانوی، راه برای پذیرفتن برخی احکام صادره از دادگاه غیر مسلمان بسته نیست.

در سیره پیامبر 9 نیز مواردی مانند داستان قضاوت «سعد بن معاذ» در تعیین تکلیف یهودیان «بنی‌قریظه» می‌تواند مورد استناد قرار بگیرد. یهودیان پس از پیمان‌شکنی با پیامبر 9 و جنگی که بین ایشان درگرفت، شکست خوردند و برای تعیین تکلیف آنها بنا شد، حکمیت سعد بن معاذ ملاک عمل قرار گیرد. لکن باید دانست؛ اگرچه سعد از زمره مسلمانان بود، اما قاضی‌شدن وی بنا به درخواست یهودیان بود (ابن هشام، بی‌تا، ج۲، ص۲۳۹).

بنابراین، با اینکه طبق نص قرآن، حق قضاوت از آن پیامبر 9 بوده است، اما مصالح اقتضا می‌کرده پیامبر داوری قاضی پیشنهادی خود یهود را پذیرا باشند.

تأیید حاکم شرع

با بررسی‌های صورت‌گرفته این نتیجه حاصل می‌گردد که احکام صادره از محاکم کشورهای بیگانه، گاهی به عنوان اولی می‌تواند مورد پذیرش واقع شود؛ مانند مواردی که حکم توسط مجتهد جامع الشرائطی در کشوری؛ مانند عراق یا... صادر شده باشد و همچنین موارد اجرای قاعده الزام. اما گاهی نیز تحت عناوین ثانویه بوده و بالذات نفوذ ذاتی ندارند. به همین دلیل، صرفاً پس از تأیید حکم صادره توسط حاکم شرع یا قاضی منصوب از سوی ایشان امکان اجرای حکم مهیا می‌باشد؛ همچنانکه حجیت رأی صادره با تنفیذ حاکم می‌باشد و لذا امکان نقض رأی نیز توسط حاکم شرع وجود دارد. کما اینکه امکان نقض رأی دادگاه‌های بدوی توسط دادگاه تجدید نظر و مانند آن همواره در قوانین مختلف پذیرفته شده است. پرواضح است که ثانویه‌بودن حکم خارجی و عدم نفوذ ذاتی آن دلیل امکان نقض آن می‌باشد. از همین رو، وقتی امیرالمومنین 7 ، شریح را به سمت قضاوت منصوب می‌کنند، حق نقض رأی را برای خود محفوظ می‌دارند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۷، ص۱۷).

«محمد حسن نجفی» (صاحب جواهر) در این زمینه می‌نویسد: «انصاف و تدبر در آنچه در مورد شریح وارد شده است، اقتضا دارد، کسی را که همه صفات لازم برای

قضاوت دارا نیست، می‌توان به عنوان قاضی نصب کرد» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۷۱) و لذا تنفیذ حاکم می‌تواند از اسباب اجرای رأی صادره از محاکم غیر اسلامی باشد.

تحلیل موضوع در دعاوی احوال شخصیه

پس از آنکه امکان پذیرش احکام دادگاه‌های خارجی اثبات شد، لازم است تذکر داده شود که پذیرش نظر قضات شهروندان سایر ملت‌ها یا به تعبیر فقهی‌تر، پیروان سایر ادیان و مذاهب، در احوال شخصیه سابقه زیادی در فقه امامیه دارد. همین موضوع باعث شده است قانونگذار؛ چه در قانون اساسی و چه در قوانین مدنی جمهوری اسلامی، پیروان اقلیت‌های مذهبی را در احوال شخصیه آزاد گذاشته و تابع آیین و طبعاً محاکم خود دانسته است.

برجسته‌ترین قاعده در این زمینه قاعده الزام است که در گذشته بدان اشاره شد. باید دانست که شاخص‌ترین و معروف‌ترین مسائل این قاعده پیرامون برخی از مسائل، احوال شخصیه است. «علامه جعفری» در تعریف این قاعده می‌نویسد:

> قاعدهٔ الزام می‌گوید: هر قانون و عقیده‌ای را که ملت مذهبی غیر مسلمان برای خود تثبیت شده می‌داند، بایستی نتایج مطلوبه از آن قانون را در بارهٔ آن ملت برای همان ملت پذیرفته و نتیجه مفروض را به رسمیت بشناسیم. مثلاً ملل غیر اسلامی با شرایط و کیفیت معینی ازدواج و تولید فرزند می‌کنند و ازدواج را با قوانین معینی عمل می‌کنند، قاعده الزام می‌گوید این ازدواج و فرزندان محصول آن را به رسمیت بشناسیم. آنچه زمینه اصلی اقتضا می‌کرد، این بود که به جهت همگانی و همه‌زمانی‌بودن قانون اسلامی، هیچیک از مقررات مذهبی ملل دیگر به رسمیت شناخته نشود، ولی با توجه به اینکه ایده اسلامی، قوانین فقهی خود را بر هیچیک از ملل نمی‌خواهد تحمیل نماید نیز با توجه به ضرورت همزیستی مسلمین با ملل دیگر، قاعده مزبور وضع شده است (جعفری، ۱۴۱۹ق، ص۸۲).

«محمد جواد مغنیه» در کتاب «فقه الامام الصادق 7 » می‌نویسد:

ازدواج غیر مسلمانان ـ حتی کسانی که ازدواج با محارم را جایز می‌دانند، بـه شرطی که مطابق با قوانین داخلی خودشان باشد، تماما صـحیح اسـت و بـه دلیل روایاتی که وجود دارد، ما مسلمانان نیز آثار آن را مترتب می‌دانـیم. هـم اکنون نیز در قوانین مربوط به احوال شخصیه لبنان همین قاعده ملاک عمـل قرار می‌گیرد (مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج۵، ص۲۰۸).

در بحث طلاق هم که از مسائل مهم احوال شخصیه بشمار می‌رود، امام خمینـی 1 عقیده دارد:

اگر زوج از عامه و از کسانی باشد که به وقوع سه طلاق بطور مرسله (رها از حمل) یا مکرر معتقد باشد و طلاق را به یکی از دو قسم واقع سـازد، بـر او ملزم می‌شود؛ چه زن شیعه باشد یا مخالف و ما بر آن آثار مطلقه به سه مرتبه را مترتب می‌کنیم، پس اگر به او رجوع کند، حکم به بطلان آن می‌کنیم، مگر اینکه رجوع در موردی باشد که نزد آنها صحیح است، پس در غیر آن بعد از انقضای عده‌اش با او ازدواج می‌کنـیم و همچنـین زوجـه اگـر شـیعه باشـد، برایش ازدواج با دیگری جایز است و فرقی نیست بین سه طـلاق و غیـر آن از آنچه که نزد آنها صحیح است و نزد ما باطل اسـت؛ مثـل طـلاق معلـق و قسم به آن و در طهر نزدیکی و حیض و به غیـر دو شـاهد، پـس حکـم بـه صحت آن می‌کنیم، اگر از مخالف که قائل به صحت آن است، واقع شـود و این حکم در غیر طلاق هم جاری است (امام خمینی، بی‌تا، ج۲، ص۳۳۰).

بنابراین، همانطور که «علامه جعفری» نیز اشاره کرد، برون‌مرزی‌بودن قوانین مربـوط به احوال شخصیه، در فقه از مسلمات است و در قوانین دیگرکشورها نیز چنـان تکـرار شده که باید آن را یکی از اصول مسلم حقوق بین الملـل خصوصـی شـمرد. در قـانون مدنی ایران نیز به پیروی از همین اصل، در «ماده ۶ و ۷» که مربوط به احـوال شخصـیهٔ ایرانیان مقیم خارج و خارجیان مقیم خاک ایران است، آمده است:

هر فردی؛ چه ایرانی مقـیم خـارج و چـه خـارجی مقـیم ایـران، در احـوال شخصیه تابع قوانین دولت متبوع خود هستند.

لذا قلمرو حکومت قوانین مربوط به احـوال شخصـیه محـدود بـه مرزهـای کشور نیست و به تبعیت از شخصیت اتباع هر کشور در خارج از مرزها نیـز قابل اعمال است و به همین جهت، بعضی آن را بـه سـایهٔ اشـخاص تشـبیه کرده‌اند (طاهری، ۱۳۸۶، ج۱، ص۳۷).

با توجه به نکته پیش‌گفته؛ یعنی عدم اعتبار مرزهای جغرافیـایی در فقـه و سـنجش بیگانگان براساس مرزهای اعتقادی، قوانین جمهوری اسلامی، اقلیت‌های مذهبی خود را در حکم اتباع بیگانه دانسته و قوانین مذهبی خودشان را معتبر شمرده است. در قـانون اساسی چنین آمده است:

دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الـی الابد غیر قابل تغییر است و مذاهب دیگر اسـلامی؛ اعـم از حنفـی، شـافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مـذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیـت دینـی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربـوط بـه آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از ایـن مـذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بـر طبـق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب.

ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی، تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خـود آزادنـد و در احـوال شخصـیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند (اصل۱۲و۱۹).

منتها با این وجود باید دانست که اعمال قوانین ملی دربارهٔ احوال شخصـیه، قاعـدهٔ مطلقی نیست؛ زیرا در موردی که اجرای قانون خارجی با نظم عمومی و اخلاق حسـنه مخالف باشد، یا احساسات عمومی را جریحه‌دار کند، هیچ کشوری حاضر به قبـول آن نیست. به عنوان مثال، اگر در کشوری نکاح با بعضی از محارم (مثل عمـو و بـرادرزاده، عمه و برادرزاده و یا خاله و خواهرزاده) صحیح باشد و این دو پس از ازدواج به ایـران بیایند با آنکه روابط خانوادگی آنان باید تابع دولت متبوع خودشـان باشـد، دادگـاه‌هـای

ایران بر این نکاح اثری بار نخواهند کرد و به این استناد که قانون خارجی با اخلاق حسنه و نظم عمومی ایران مخالفت دارد، از اعمال آن خودداری می‌کنند. ماده ۹۷۵ ق.م. در همین زمینه چنین می‌گوید:

> محکمه نمی‌تواند قوانین خارجی و یا قراردادهای خصوصی را که بر خلاف اخلاق حسنه[۲] بوده و یا بواسطهٔ جریحه‌دارکردن احساسات جامعه یا به علت دیگر، مخالف با نظم عمومی[۳] محسوب می‌شود، به موقع اجرا گذارد؛ اگرچه اجرای قوانین مزبور اصولاً مجاز باشد.

با توجه به این مسأله باید متذکر شد، در پذیرش احکام محاکم بیگانگان، باید دو مسأله را مد نظر داشت:

۱. همانطور که پذیرش قوانین احوال شخصیه، منوط به عدم مخالفت با اخلاق حسنه و نظم عمومی می‌باشد، در پذیرش و اجرای سایر احکام قضایی نیز باید توافق‌نامه‌ها به نحوی تنظیم گردد که مخالف اخلاق حسنه، مسلمات فقهی و دینی نباشد.

۲. در احکام کیفری، باید بین مجازات‌های معمول و سبک با مجازات‌های شدید؛ مانند اعدام تفصیل قائل شد. به تعبیر دیگر، با توجه به اینکه تمام فقها، احتیاط در فروج و دماء را لازم می‌دانند (سبحانی، ۱۳۸۸، ص۵۳)، باید تا حد ممکن در اینگونه امور احتیاط کرده و پذیرش احکام در این خصوص را مقید به قیودی از جمله تأیید محاکم مورد تأیید قرار داد.

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

مطابق با مقررات موضوعه ایران، نه تنها در امور مدنی، بلکه در امور حسبی و همچنین در امور کیفری (بصورت محدود) به وسیله انعقاد قراردادهای دوجانبه، می‌توان احکام صادره از محاکم کشورهای بیگانه (بخصوص اسلامی) را در ایران اجرا نمود. هرچند وجود موانع قانونی از جمله نظم عمومی و رعایت اصل عمل متقابل و دیگر شروط مندرج در قانون مدنی، این اجرا را با تنگناهایی روبرو ساخته است. از

طرف دیگر و با بررسی آموزه‌های اسلامی و با تـدقیق در نظـر فقهـا ایـن امـر حاصـل می‌گردد که هرگاه محکمه کشور خارجی تحـت نظـر حکومـت اسـلامی و ولـی فقیـه تشکیل شده باشد، از منظر فقهی تردیدی نیست که بدون نیاز به احکام ثانویـه، رأی آن دادگاه را می‌توان در حق شهروند جامعه اسلامی نافذ دانست؛ هرچند خارج از مرزهای جغرافیایی کشور باشد. کشور عراق را تا حدودی می‌توان مثال این فرض دانسـت. امـا اگر کشوری تحت حکومت شرعی اسلامی نبود، اما مجتهـد جـامع الشـرائطی حکمـی صادر کرد، نفوذ و غیر قابل نقض‌بودن آن نیز مسلم است. در ایـن خصـوص مـی‌تـوان مصادیقی از کشورهایی چون عربستان، کویت و .... ذکر کرد. امـا در خصـوص احکـام صادره از بلاد کفر که طبق دو فرض قبل نباشند، مسأله بگونه دیگری است؛ چنانکـه در این مکتب؛ هرچند با وجود قواعدی چون قاعده نفی سبیل، امکان اجرای احکام صادره از محاکم دارالحرب در بلاد اسلامی وجود ندارد، اما وجود قواعدی چون الـزام، تقیـه، مصلحت نوعیه و نیز انعقاد معاهدات فی‌مابین (شرط متقابل) راه را جهت اجـرای ایـن احکام فراهم ساخته است، ضمن آنکه دادگاه غیر اسلامی، اگر به نفـع شـهروند جامعـه اسلامی و به ضرر کافر حکم کند، از طریق قاعده الزام، حکم وی قابل پـذیرش اسـت. لازم به ذکر است که در برخی شرایط مانند موارد اجرای قاعـده الـزام، پـذیرش حکـم دادگاه بیگانه حکمی اولی است. نهایتاً اینکه حاکم شرع می‌تواند بر مبنای مصالح جامعه اسلامی حکم بیگانه را تنفیذ و یا غیر قابل اجرا بداند. با این توصیف، پیشنهاد مـی‌شـود تا با درنظرگرفتن اقتضائات جامعه جهانی و در راستای تحکیم و تقویت ارتباطات بـین المللی، قوانین مربوطه به نحوی اصلاح و تدوین گردد تا ضمن رعایت اصول حاکمیتی و اصل عمل متقابل، در مواردی که از دیدگاه فقهی مانعی وجود ندارد، احکام خـارجی بطور مستقیم و در سایر موارد با لحاظ تدابیری همچون قاعده الزام، مصلحت نوعیـه و امضای حاکم شرع، احکام صادره بیشتری از محاکم خارجی مورد شناسایی قرار گرفتـه و امکان اجرا یابند. همچنین تبیـین شـد کـه پـذیرش احکـام دادگـاه‌هـای خـارجی در خصوص احوال شخصیه از مسلمات فقه اسـت و بـا توجـه بـه عـدم اعتبـار مرزهـای جغرافیایی و ملاک‌بودن مرزهای عقیدتی، اقلیت‌های مذهبی از اتباع داخلی نیز در حکم

اتباع خارجی محسوب می‌شوند و آرای محاکم آنها در فقه مورد پـذیرش قـرار گرفتـه است. این دو نکته نیز مورد تأکید قرار گرفت که پذیرش و اجرای احکام قضایی ماننـد احوال شخصیه منوط به آن است که مخالف اخلاق حسـنه و مسـلمات فقهـی و دینـی نباشد. همچنین در احکام کیفری، باید بین مجازات‌های معمول و سبک با مجازات‌های شدید مانند اعدام، تفصیل قائل شد و تا حد ممکـن در فـروج و دمـاء احتیـاط نمـود و پذیرش احکام در این خصوص را مقید به قیودی از جمله تأیید محاکم مورد تأیید قرار داد.

یادداشت‌ها

۱. حکم وضعی به صحت و بطلان هرگونه رفتـار حقـوقی و غیـر حقـوقی نظـر دارد و در نتیجـه هـر معامله‌ای که منجر به تسلط کافر بر مسلمان گردد، طبق قاعده باطل است.

۲. اخلاق حسنه عبارت است از قواعدی که در زمان و مکان معین توسط اکثریت اجتماع، رعایـت آن لازم شمرده می‌شود یا عمل به آن نیکو تلقی می‌گردد (محمدجعفر جعفری لنگرودی، *ترمینولـوژی حقوق*، ص۲۰).

۳. نظم عمومی عبارت است از مجموعه سازمان‌های حقوقی و قواعد مربـوط بـه حسـن جریـان امـور راجع به اداره کشور و حفظ امنیت و اخلاق که تجاوز به آن ممکن نیست (همان، ص۷۱۷). برخی از نویسندگان نیز نوشته‌اند: «نظم عمومی دارای معنایی عام بوده که شامل اخلاق حسنه نیز می‌شود» (سیدحسن صفایی، *قواعد عمومی قراردادها*، ص۵۱).

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. امام خمینی، سید روح الله، **تحریر الوسیلة**، ج۲، قم: دارالعلم، بی‌تا.

۳. ایروانی محمد باقر، **دروس تمهیدیة فی القواعد الفقهیة**، ج۲، قم: دارالفقه، چ۳، ۱۴۲۶ق.

۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، **ترمینولوژی حقوق**، تهران: گنج دانش، چ۲، ۱۳۶۸.

۵. جعفری، محمد تقی، **رسائل فقهی**، تهران: کرامت، ۱۴۱۹ق.

۶. حر عاملی، محمد بن حسن، **تفصیل وسائل الشـیعة إلـی تحصـیل مسـائل الشـریعة**، ج۱۸، ۲۶و۲۷، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.

۷. حمیری، عبدالله، **قرب الاسناد**، قم: مؤسسه آل البیت : لاحیاء التراث ، ۱۴۱۳ق.
۸. حمیری المعافری، عبدالملک بن هشام، **السیرة النبویة**، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۹. خویی، سید ابوالقاسم، **تکملة المنهاج**، ج۱، قم: نشر مدینة العلم، چ۲۸، ۱۴۱۰ق.
۱۰. دشتی اردکانی، محمدرضا، «عصر حقوق واحد؛گذری بر حقوق اتحادیه اروپا»، **نشریه کانون**، ش۹۹، آذر ۱۳۸۹.
۱۱. رحمانی، محمد، «قاعدة نفی السبیل منهج فی الاستقلال و مقاومة الهیمنة»، **مجله فقه اهل بیت :** ، ش۸۲، ۱۳۹۴.
۱۲. سبحانی، جعفر، **الوسیط فی اصول الفقه**، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، چ۴، ۱۳۸۸.
۱۳. سعدی، ابوحبیب، **القاموس الفقهی: لغة و اصطلاحا**، دمشق: دارالفکر، ۱۹۹۸م-۱۴۱۹ق.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، ج۴، قم: انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۳ق.
۱۵. صفایی، سیدحسن، **قواعد عمومی قراردادها**، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۲.
۱۶. طاهری، حبیب الله، **حقوق مدنی**، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۶، ۱۳۸۶.
۱۷. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الامامیة**، محقق: سیدمحمدتقی کشفی، ج۳، تهران: مکتبة المرتضویة، چ۳، ۱۳۸۷ق.
۱۸. عبد الرحمان، محمود، **معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیة**، ج۲، قاهرة: دارالفضیلة، بی‌تا.
۱۹. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، **ارشاد الاذهان الی احکام الایمان**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۰. ----------، **نهایة الاحکام فی معرفة الاحکام**، ج۱، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۹ق.
۲۱. عمید زنجانی، عباسعلی و کرمی، حامد، «ماهیت سرزمین در فقه امامیه»، **نشریه حقوق اسلامی**، ش۲۷، زمستان ۱۳۸۹.
۲۲. فاضل موحدی کرمانی، محمد، **تقیه مداراتی**، قم: گروه ارشاد حجاج ایرانی (امر به معروف)، ۱۳۶۵.
۲۳. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، **کشف الغطاء**، ج۴، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.

۲۴. کلانتری، علی‌اکبر، «دارالاسلام و دارالحرب و آثار ویژه آن»، **مجلـه فقـه**، ش۱۰، زمسـتان ۱۳۷۵.
۲۵. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار شهید مطهری**، ج۱۵، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۲۶. مغنیه، محمد جواد، **فقه الامام الصادق 7** ، ج۵، قم: انصاریان، چ۲، ۱۴۲۱ق.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، **القواعد الفقهیة**، ج۲، قم: مدرسه امام امیر المؤمنین 7 ، چ۳، ۱۴۱۱ق.
۲۸. موسوی بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ، **القواعد الفقهیة**، مصحح: مهدی مهریزی و محمـد حسن درایتی، ج۳، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۲۹. موسوی بجنوردی، سید محمد بن حسن، **القواعد الفقهیة**، ج۱، تهران: مؤسسه عروج، ۱۴۰۱ق.
۳۰. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، مصحح: عباس قوچـانی و علـی آخوندی، ج۱و۲۱، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۳۱. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، با همکاری جمعی از پژوهشگران، **فرهنگ فقه مطابق مـذهب اهل بیت :** ، ج۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت : ، ۱۴۲۶ق.
۳۲. یزدی، سیدمحمد کاظم، **تکملة العروة الوثقی**، ج۲، قم: داوری، ۱۴۱۴ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاییز۹۷، پیاپی۸۹
ISLAMIC GOVERNMENT 89 / Vol.23, No.3, Autumn 2018

واکاوی نسبت مشروعیت و بیعت در حکومت علوی

دریافت: ۹۶/۱۲/۱۲ تأیید: ۹۷/۱۰/۲۳

تقی محدر*
و محمدجواد یاوری سرتختی**

چکیده

یکی از سؤالات اساسی که هر نظریه سیاسی ملزم به پاسخگویی آن است، مشروعیت یا حقانیت حکومت است؛ بدین معنا که مشروعیت حکومت از چه منبعی نشأت می‌گیرد؟ زیرا هر حکومتی برای شکل‌گیری و بقا، نیازمند مشروعیت است. مشروعیت هر نظامی در صورتی که معقول و مستحکم باشد، بر کارآمدی آن تأثیر بسزایی دارد. اکنون با توجه به اهمیت و نقش مشروعیت و تلاقی آن با امر بیعت یا مقبولیت در رفتار سیاسی مردمان عصر امیر مؤمنان علی 7 ، ضروری است تا این موضوع واکاوی و نسبت این دو با هم بررسی گردد. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و مبتنی بر ساختار مطالعات سیاسی در حوزه مشروعیت به این نتیجه دست یافت که از دیدگاه امیر مؤمنان علی 7 ، مشروعیت حکومت مستند به اراده خداوند متعال است و انتخاب یا اقبال مردم به‌عنوان بیعت، در مقام فعلیت‌بخشیدن به حکومت مؤثر است. لذا بیعت در مشروعیت‌بخشی دخالتی نداشته و در آن دوره از تاریخ، مبتنی بر ساختار سیاسی جامعه عربی است. در حکومت علوی، هر چند بیعت امری لازم و ضروری است، اما در واقع مؤید قابلیت مردم برای تأیید و پشتیبانی حکومت دینی است و موجد حقانیت آن نیست.

واژگان کلیدی

حکومت علوی، مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی 7 ، بیعت مردم، نسبت مشروعیت و بیعت

* دانش آموخته حوزه علمیه، دکتری فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; .
** دانش آموخته حوزه علمیه، استادیار دانشگاه باقرالعلوم 7 .

مقدمه

قدرت سیاسی یکی از مفاهیم اساسی در نظریه‌های سیاسی است، اما مشروعیت قدرت یا حکومت که در کانون بررسی‌ها در حوزهٔ مطالعات سیاسی، بشمار می‌رود، از اهمیت خاصی برخودار است؛ زیرا بیانگر حقانیت آن حکومت است. به‌عبارت دیگر، باید دید حکومت مشروعیت خود را از کجا آورده و مردم چه نقشی در مشروعیت‌بخشیدن به حکومت دارند؟

هرچند نظریات زیادی در باب منشای مشروعیت ارائه شده است، اما در این پژوهش با بررسی موردی حکومت امیر مؤمنان علی 7 که تحقق حکومت با بیعت مردم حاصل گردید، سؤالاتی را ذهن برخی روشنفکران و نویسندگان عرصه دین و سیاست ایجاد کرده است که حتی بگویند حکومت علی 7 الهی نبوده و اساساً آنان چنین حقی ندارند؛ زیرا اگر حقی داشتند، منتظر و ساکت نمی‌نشستند؛ چنانکه «مهدی حائری» معتقد است:

> نبوت و امامت اصولاً با هر نوع از انواع حکومت‌ها و رهبری‌های سیاسی متفاوت است و در عناصر تحلیلی نبوت و امامت به کوچکترین چیزی که بتوان سیاست را از آن استخراج و استنباط نمود، برخورد نمی‌شود، بلکه تفاوت میان این دو، تفاوت میان امور الهی و امور خلقی و مردمی است. رسولان الهی فقط برای تعلیم و آموزش عدالت فرستاده شده‌اند. آنان مسؤول تدبیر امور مملکتی و اجرای عدالت و انتظامات نیستند. وظیفه اجرایی امور مملکتی در شأن و مقام و منزلت رفیع رهبران الهی نیست (حائری، ۱۹۹۵م، ص ۱۸۱-۱۷۶).

«محسن کدیور» نیز می‌نویسد:

> علی 7 از افضلیت خود سخن گفته است، ـ اما ـ وی کجا از عصمت خود سخن گفته است؟ سلمان، مقداد و عمار که در یک انتخاب تاریخی در نظر ما درست است، انتخاب کردند، اما چرا آنان علی را انتخاب کردند؟ آیا

حرف از عصمت و علم غیب علی بود؟ من شیعه‌ام؛ چون از برداشت علی برداشتی عقلایی‌تر و عادلانه‌تر نیافته‌ام. توجه کنید که شیعه از قرن سوم و چهارم دقیقاً همین چهار خصوصیتی(ملاک مشروعیت) که گفتیم را داشته است. بنظر می‌رسد این اعتقاد یک اعتقاد مستحدثی است (معاونت پژوهش دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵، ش۵، ص۲۶).

به‌عبارت دیگر، سخن وی بر آن است که اثبات کند، منشای مشروعیت و ادبیات مدافعه از آن، برآمده از برداشت‌های ذهنی شیعیان بوده و هیچ پیشینه تاریخی ندارد. همچنین «مدرسی طباطبایی» با تأثیرپذیری از منابع خاورشناسان و اهل سنت می‌نویسد: «موضوع حقانیت امیرالمؤمنین علی 7 نسبت به این مقام، دست کم از روزگار عثمان خلیفه سوم رسماً بوسیله طرفداران حضرتش علیه خلیفه شاغل مطرح می‌شد» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص۳۳). به‌عبارت دیگر، وی بر این باور است که شیعیان در هنگام سقیفه، هیچ دلیل و ملاکی برای اثبات مشروعیت و منشای حکومت امیر مؤمنان علی 7 نداشته‌اند.

بروز چنین دیدگاه‌هایی درباره مشروعیت حکومت علی 7 به‌عنوان الگوی جهان اسلام و تشیع، این پژوهش را طلبید که آیا در تاریخ عصر علوی، حکومت علی 7 ناشی از مشروعیت الهی است یا ناشی از بیعت مردم است؟ رابطه بیعت و مشروعیت چیست؟ نقش مردم در تحقق حکومت چیست؟ آیا شواهدی از تاریخ دال بر الهی‌بودن حکومت علوی وجود دارد؟

معنای مشروعیت

مشروعیتی که در فلسفهٔ سیاست مطرح می‌شود، مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی این واژه اشتباه گرفت. به‌عبارت دیگر، نباید مشروعیت را با مشروع که از شرع به معنای دین گرفته شده است، یکی دانست (مصباح یزدی، ۱۳۷۷(ب)، ص۴۳). سؤال از مشروعیت به دو سؤال مرتبط به هم: ۱. چه کسی حق حاکمیت و حق صدور حکم دارد؟ ۲. چرا باید از اوامر حکومت اطاعت کرد، مرتبط

می‌شود؟ (لاریجانی، ۱۳۸۱، ش۳، ص۱۲). به همین جهت پاسخ به این سؤال‌ها که مشروعیت چه معنایی دارد، می‌تواند حاکمیت و مردم را به انجام وظایف‌شان وادار سازد.

برخی مشروعیت را به معنای قانونی‌بودن دانسته‌اند و حکومتی را مشروع می‌دانند که بر اساس قانون شکل گرفته باشد (عالم، ۱۳۷۳، ص۱۰۵). براساس این تعریف ممکن است یک شکل حکومت در یک کشور کاملاً مشروع باشد، اما همان حکومت در یک کشور دیگر با همان ساختار که قوانین متفاوتی دارد، غیر مشروع باشد، اما از آنجایی که هر قانونی نمی‌تواند مشروع باشد و هدف از روشن شدن این مطلب آن است که حاکم با چه مجوزی حق حکومت دارد، این حق از کجا به او رسیده و چه کسی به او چنین حقی داده است؟ لذا این تعریف چیزی را حل نمی‌کند؛ زیرا در باب مشروعیت، مسأله اصلی این نیست که چه حکومتی طبق قانون است؟ یا اینکه قانون چه حکومتی را تجویز می‌کند؟ چون در سؤال از مشروعیت، کل نظام قانونی هم مشمول سؤال است. یعنی مشروعیت کل نظام قانونی از کجاست؟ بنابراین، رجوعِ به قانون چیزی را حل نمی‌کند، بلکه نوعی مصادره به مطلوب است (لاریجانی، ۱۳۸۱، ش۳، ص۱۰). ضمن آن‌که در فلسفه سیاسی اسلام حکومت‌هایی که برخاسته از قوانین خلاف شرع باشند، حکومت‌های غیر مشروع هستند (معصومی، ۱۳۸۸، ش۵۳، ص۲۶).

براساس تعریف مشروعیت به مقبولیت که در جامعه‌شناسی سیاسی مطرح می‌شود، عواملی؛ مثل وراثت، شیخوخیت، نژادپرستی، ملی‌گرایی، اشراف‌سالاری، نخبه‌گرایی، ویژگی‌های اخلاقی و شخصیتی منابع مشروعیت بشمار می‌آیند. مشروعیت در جامعه‌شناسی سیاسی به حق و ناحق‌بودن حکومت و حاکم کاری ندارد و تنها به مقبولیت مردمی و پایگاه اجتماعی حکومت نظر دارد (خسروپناه، ۱۳۷۷، ش۷، ص۱۱۳)، اما مقصود از مشروعیت در فلسفه سیاسی اسلام این است که چه نوع حکومتی حقانیت دارد؟ جامعه با چه نوع حکومتی باید اداره شود؟ حاکم بر چه اساسی حق خواهد داشت تا بر مردم فرمانروایی کند و این حق از چه منبعی به او رسیده است؟ (مصباح یزدی، ۱۳۷۷(ب)، ص۴۴). از آنجایی که در فلسفه سیاسی اسلام حق

حاکمیت از جانب خداوند متعال تفویض می‌شود و حکومتی حق حاکمیت دارد کـه از جانب خداوند نصب شده باشد، به همین خاطر مشـروعیت اصـطلاحی بـا مشـروعیت لغوی (مشروعیت شرعی) بر هم منطبق خواهند شـد؛ یعنـی حکـومتی مشـروع و حـق خواهد بود که این حق را از جانب خداوند متعال دریافت کرده باشد.

منشای مشروعیت

در فلسفه سیاسی یک پرسش اساسی وجود دارد که منشای حقانیت یـک حکومـت چیست؟ پاسخ به این سؤال، توجیه‌کننده حکومت است. هر مقدار ایـن توجیـه جـامع، قانع‌کننده و از استحکام برخوردار باشد، ضامن بقای مشروعیت یـک حکومـت اسـت. برپایه ضرورت بررسی منشای مشروعیت حکومت اسلامی، دیدگاههای موجود مطـرح و در فرآیند بحث مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

نظریه قرارداد اجتماعی

براساس دیدگاه «هابز»، «روسـو» و «جـان لاک»، مشـروعیت حکومـت بـه قـرارداد اجتماعی است؛ بدین معنا که شهروندان در برابر تأمین نظم و رفاه از سـوی حکومـت، خود را ملزم به اطاعت از حکومت می‌دانند (همان، ۱۳۷۷(الف)، ش۷، ص۴۴). در این نظریه انسان برای خروج از وضع طبیعی که حکومت و قـانونی نبـوده، مـردم همـه یـا بخشی از حقوق خود را به حاکمیت واگذار می‌کنند. روسو می‌نویسد: «تنها چیـزی کـه می‌تواند اساس قدرت مشروع و حکومت حقه را تشکیل دهد، قراردادهایی است که بر رضایت بین افراد بسته شده باشد» (روسو، ۱۳۶۸، ص۴۱). طبـق ایـن دیـدگاه، منشـای مشروعیت یک حکومت، خواست و رضایت مردم است؛ یعنی اگر همهٔ مردم یا اکثریت آنها خواهان حاکمیت شخص یا اشخاصی شدند، حکومت آنان مشروعیت پیدا می‌کنـد (لاریجـانی، ۱۳۸۱، ش۷، ص۲۴). بـه بیـان «مِنتسـکیو»، دموکراسـی مبنـای حکومـت، جمهوری است که در آن مجموع ملت زمام امور را بدست می‌گیرند. ملت از یک لحاظ فرمانروا و از لحاظ دیگری فرمانبردار است (منتسکیو، ۱۳۵۵، ص۹۴).

در نقد این نظریه می‌توان گفت: «هیچ زمانی نبوده که مـردم بـی‌قـانون و حکومـت

باشند. همچنین کسی بر کسی حق حکومت ندارد» (روسو، ۱۳۶۸، ص۴۱) و آنچه اتفاق می‌افتد، وکالتی است که محدود به بین همان افراد طرف قرارداد و برای کسانی که در این قرارداد مشارکت نکرده‌اند، هیچگونه التزامی وجود ندارد.

طبقه برگزیده و اشراف(آریستوکراسی)

طبق این دیدگاه، حکومت یک فن است و نیاز به تخصص دارد. بنابراین، حکومت حق نخبگان است. «افلاطون» بر همین اساس، حکومت را حق فیلسوفان می‌دانست و در این‌باره می‌گوید:

> هیچ کشور، هیچ قانون و هیچ مردی به مرحلهٔ کمال نخواهد رسید، مگر آن‌که فیلسوفان به نحوی از انحا مجبور گردند که زمام دولت را بدست گیرند و خود را وقف خدمت به جامعه سازند یا اینکه خداوند اشتیاق راستین به فلسفه حقیقی در درون شاهان یا پسران شاهان و فرمانروایان بدهد (افلاطون، ۱۳۶۸، ص۳۱۷؛ فاستر، ۱۳۶۱، ج۱، ص۱۴۶).

نظریه بیعت و شورا

از دیدگاه اهل سنت، واضع قانون کلی خداوند است، ولی تعیین حاکم برای وضع قوانین جزئی و حکم بر طبق مصالح و آمریت بر عهدهٔ مردم و حق مردم است (ماوردی، ۱۳۸۶ق، ص۷؛ معصومی، ۱۳۸۸، ش۵۳، ص۴۴). به‌عبارت دیگر، انتخاب حاکم امری زمینی و تکلیف شرعی مردم است. این دیدگاه نیز همانند دیدگاه قرارداد اجتماعی دارای ضعف بینشی و روشی است که با تأیید نظریه انتصاب الهی نقد می‌گردد.

نقش مردم شرط مشروعیت حکومت(نظریه شرط جواز)

برخی از معاصرین با تفکیک مقام ثبوت و اثبات معتقدند که حکومت ثبوتاً از جانب خداوند است، اما در مقام اثبات و اجرا مشروط به آرای عمومی و رضایت مردم است (ارسطا، ۱۳۸۹، ص۴۶۰-۴۵۰). از دیدگاه ایشان مقبولیت مردمی و رضایت عامه، نه صرفاً شرط تکوینی تحقق حکومت اسلامی، بلکه یکی از ارکان مشروعیت حکومت

است (سعیدی، ۱۳۷۹، ص۲۳۴). در نقد این نظریه نیز همان ایرادهـای نظریـه قـرارداد اجتماعی وجود دارد.

حق الهی

قائلین به این دیدگاه معتقدند از آنجـا کـه خداونـد، رب، مالـک و صـاحب اختیـار هستی و انسان است، چنین اعتقادی ایجاب می‌کند که هرگونه تصـرفی بایـد بـا اذن او صورت گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج۲، ص۴۷). این رویکرد کـه از آن تحـت عنـوان نظریهٔ «انتصاب الهی» یاد می‌شود، دیدگاه شیعیان امامیه است.

منشای مشروعیت از دیدگاه امیر مؤمنان علی 7

بعد از شناخت دیدگاه‌های مختلـف در بـاره منشـای مشـروعیت و دیـدگاه برخـی روشنفکران در نفی ادبیات سیاسی تبیین مشروعیت الهی از سوی اهل بیت : ، اکنـون نوبت آن است تا به واکاوی منشای مشروعیت حکومت در اندیشهٔ و رفتار سیاسی امیـر مؤمنان علی 7 و سپس شیعیان وی پرداخته شود. بررسی و دریافت دیدگاه ایشـان بـه دلیل حجت‌بودن، راهگشای حل مسأله و تعیین الگوی حرکت نظام جمهوری اسـلامی ایران خواهد بود.

وصیت و نص الهی

در فقه و کلام سیاسی شیعه، نص بر امامت، همان بیان حق حکومت یا مشـروعیت است. بنابراین، پیش‌فرض اعتقادی شیعیان که مبتنی بر داده‌های دینی و عقلانـی اسـت، منصوص‌بودن امام عادل، عالم و معصـوم از سـوی پروردگـار بـوده و اطاعـت از آنـان واجب است؛ زیرا آنان مشروعیت الهی در حکمرانی دارند (منقـری، ۱۳۸۲ق، ص۱۹۷؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۳۶۳، ج۱، ص۱۴۱)؛ زیرا اگر امام منصـوبِ از طـرف خـدا نباشـد، احتمال خطا در وی وجود دارد و چنین شخصی نمی‌تواند حافظ شریعت باشد، مگر آن که معصوم از خطا باشد (علم الهدی، ۱۴۱۱ق، ص۴۲۴). این اندیشه برگرفتـه از سـیره رسول خدا 9 است که خطاب به طایفه «بنی‌عامر» تأکید داشتند، مقام خلافـت امـری الهی است و کسی حق ندارد در آن دخالتی داشته باشد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۱، ص۳۵۰)

و بر پایه همین اندیشه، در غدیر خم و موقعیت‌های مختلف، علی 7 و یازده فرزند وی را به‌عنوان جانشین خویش منصوب کرد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۳۲۱؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۱۰۹۹؛ مسعودی، ۱۳۸۴ق، ج۲، ص۴۲۵).

امیر مؤمنان علی 7 در موارد متعددی به نص موجود از طرف پیامبر اکرم 9 بر حقانیت حکومت خویش اشاره کرده و خطاب به «معاویه» در باره حق حاکمیت خویش فرمودند:

> ما اهل بیت هستیم، خداوند ما را اختیار کرده و برگزیده و نبوت را در میان ما قرار داده و کتاب، حکمت و علم از آنِ ما است ـ و خانه خدا و مسکن اسماعیل و مقام ابراهیم از آنِ ما است ـ پس فرمانروایی سزاوار(حقِ) ما است. ما اهل بیت وابستگان کتاب خدا، گواهان بر آن و داعیان به سوی آن و برپای‌دارندگان آن هستیم. «فبای حدیث بعده یومنون» (ثقفی، ۱۳۵۳، ج۱، ص۱۱۹).

امیر مؤمنان در استدلال‌های دیگری که بتواند عموم مردم را به حق خویش آگاه کند و مورد قبول همگان نیز واقع گردد، بیان می‌کند:

> منم بنده خدا و برادر رسول خدا . من از شما به خلافت سزاوارترم، من با شما بیعت نخواهم کرد و شما سزاوارترید که با من بیعت کنید. شما خلافت را از انصار گرفتید و با ـ طرح روش ـ قرابت و نزدیکی با رسول خدا بر آنان احتجاج کردید و به آنان گفتید: چون ما به پیامبر نزدیکتریم و از اقربای او هستیم، به خلافت سزاوارتر از شما هستیم؟ آنان نیز روی همین پایه و اساس پیشوایی و امامت را به شما دادند، من نیز با همان امتیاز و خصوصیت که شما بر انصار احتجاج کرده‌اید، با شما احتجاج می‌کنم. ای مهاجران! خدای را در نظر داشته باشید و حق حاکمیت محمد را از خانه و بیت او به خانه و بیت خود منتقل نکنید و خاندان او را از حق و مقام او در مردم دور نسازید. به خدا سوگند ای گروه مهاجرین که ما خاندان، به خلافت از شما شایسته‌تریم و آیا قاری کتاب خدا و فقیه در دین خدا و آگاه به سنت رسول

خدا و کسی که بتواند این بار را به سرمنزل مقصود برساند، در ما نیست، بـه خدا سوگند چنین کسی در ما هست، از هوای نفس پیروی نکنید که از حق دور خواهید شد (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۶۳، ج۱، ص۲۸).

همچنین در گزارش‌های دیگری، علی 7 فرمودنـد: «پـس مـا یـک بـار بـه‌خـاطر خویشاوندی پیامبر ، به خلافت سزاوارتریم و بار دیگر به‌خاطر طاعت» (نهـج البلاغـه، نامه ۲۸، ۱۶۲).

حضرت علی 7 ، جریان اصحاب جمل را حلقه‌ای از یک جریان مستمر می‌داند که بلافاصله پس از رحلت پیامبر 9 شـروع شـده و هـدف عمـدهٔ آن غصـب حکومـت می‌باشد. امام در این خطبه، خود و یارانش را حق(مقبل الی الحق) و اصـحاب جمـل را روی‌گردان از حق (مدبر عنه) می‌داند و در پایان می‌فرماید: «بـه خـدا سـوگند! از زمـان وفات پیامبر تا امروز همواره از حقـم بـاز داشـته شـده‌ام و دیگـران را بـر مـن مقـدم داشته‌اند» (نهج‌البلاغه، خطبه۶). برخی از مفسرین «نهج البلاغه» معتقدند اضافه «روز» به «مردم» در اینجا اشاره به این است که حضرت می‌خواهد بفرماید آن روز که تنها بـودم و مردم به من رجوع نکرده بودند، حقم را ضایع کردند و امروز نیز که با اصرار تمام بـا من بیعت کرده‌اند، باز هم می‌خواهند حقم را سلب کنند (مکـارم شـیرازی، ۱۳۸۳، ج۱، ص۴۵۶-۴۵۵).

در جای دیگری، شخصی در حضور جمعی به حضرت گفت:

ای پسر ابوطالب! تو بر امر خلافت حریصی. حضرت در جواب فرمود: بلکه شما حریص‌تر و از پیامبر دورترید و من از نظر روحی و جسمی نزدیکتـرم. من حق خودم را طلب کردم و شما می‌خواهید میان من و حـق خـاص مـن حائل و مانع شوید و من را از آن منصرف سازید. آیا آن‌کـه حـق خـویش را می‌خواهد، حریص‌تر است یا آن‌که به حـق دیگـران چشـم دوختـه اسـت؟ (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۱).

در جنـگ صـفین، وقتـی فرسـتادگان معاویـه؛ یعنـی «حبیـب بـن مسـلمه فهـری»، «شرحبیل‌بن سمط» و «معن‌بن یزیدبن اخنس» پـیش حضـرت آمـده و ضـمن تقاضـای

تحویل قاتلان «عثمان»، پیشنهاد ارجاع امر خلافت به رأی و مشورت مـردم را داشـتند، حضرت در این جریان تاریخی، مذاکره در مورد موضوع خلافت را به شدت رد می‌کند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۵، ص۸). همچنین وقتی «زبیر» به حضـرت گفـت مـا بـا یکـدیگر مشورت کرده و شما را انتخاب نموده و اکنون می‌خواهیم بیعـت کنـیم، امـام در پاسـخ فرمود: این کار به‌عهدهٔ شما نیست (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۶۳، ج۱، ص۴۶).

انتقاد شدید امام از خلفا در خطبهٔ شقشقیه (نهج‌البلاغه، خطبه۳)، شکایت از قـریش به دلیل ممانعت از دستیابی به خلافت (همان، خطبه۲۱۷)، نامه به مردم مصر و سخن از تضییع حق خود (همان، نامه۶۲)، همگی دال بـر ایـن هسـتند کـه حضـرت ضـمن رد منشای مردمی حکومت و غصبی‌دانستن حکومت خلفا، منشـای الهـی بـرای حکومـت خود قائل بوده و به دلیل وصیت پیامبر اکرم 9 ، آن‌را حق خویش می‌دانسـت. بیانـات ایشان به اندازه‌ای صریح است که «ابن‌ابی‌الحدید» نیز می‌نویسد:

> یاران (معتزلی) ما همهٔ این سخنان را بر آن حمل مـی‌کننـد کـه علـی 7 بـا توجه و استناد به برتری و شایستگی در مورد حکومت ادعا می‌فرموده است و همین توجه، درست و حق است؛ زیرا معناکردن این کلمات بر اینکه او بـا نص و تصریح، استحقاق آن‌را داشته است، موجب تکفیـر یـا فاسـق‌شـمردن سرشناسان مهاجران و انصار است. ولی امامیـه و زیدیـه ایـن سـخنان را بـر ظاهر آن حمل می‌کنند و برکاری دشوار دست می‌یازند. البته به جـان خـودم سوگند که این سخنان بسیار وهم‌انگیز است و چنین بـه گمـان مـی‌آورد کـه سخن درست همان است که شیعیان می‌گویند، ولی بررسی اوضاع و احوال، این گمان را باطل می‌کند و این وهم را زایل می‌سازد و واجب است که ایـن سخنان را همچون آیات متشابه قرآنی دانست (ابن ابی الحدیـد، ۱۳۸۵، ج۴، ص۳۴۵).

صلاحیت و شایستگی

از آنجایی که منشای مشروعیت حکومـت، خداونـد اسـت و خـدا کـاری را بـدون

حکمت انجام نمی‌دهد، به همین خاطر حاکم باید از ویژگی‌ها و صلاحیت‌هایی برخوردار باشد تا بتواند ضمن برقراری عدل و قسط، زمینه را برای هدایت عموم انسانها فراهم کند. به همین منظور، امیر مؤمنان علی 7 در موارد متعددی برای اثبات حقانیت حاکمیت و صلاحیت خویش بر این منصب استدلال کرده و اهل بیت را جایگاه راز خدا، رکن و پناهگاه دین و پایهٔ یقین، صندوق علم او، مرجع حکم او، همچنین گنجینه‌های کتاب‌های او می‌داند که بوسیلهٔ آنها دین پابرجاست و احدی از مردم قابل قیاس با آنها نیست. ازاین‌رو، شرایط ولایت مسلمانان در آنها جمع است؛ چراکه کمالات نبوی را به ارث برده‌اند (نهج‌البلاغه، خطبه۳).

> امام به دلیل وجود این کمالات، خود را شایسته‌تر از «ابوبکر» برای امر خلافت می‌دانست و معتقد بود که ابوبکر هم این‌را می‌دانست و با علم به فضیلت و شایستگی حضرت، ردای خلافت را بر تن کرد. لذا حضرت همواره پیراهن خلافت را بر اندام او ناروا می‌دانست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج۱، ص۳۵۵-۳۵۳).

همچنین امیر مؤمنان علی 7 در موارد متعددی که اهل سنت نیز بدان معترفند، صلاحیت خلفای نخست برای تصدی حکومت را زیر سؤال می‌برد و آنان را به‌خاطر زیادی اشتباهات و لغزش‌هایشان و نیز به دلیل شتابزدگی در رأی و عذرخواهی به باد انتقاد می‌گیرد (بیهقی، بی‌تا، ج۷، ص۲۳۳؛ ابن‌ابی الحدید، ۱۳۸۵ق، ج۱، ص۱۸۲؛ سجستانی، ج۴، ص۱۴۰). «علامه امینی» بسیاری از اشتباهات خلیفه دوم را که در منابع معروف اهل سنت آمده نقل کرده است (امینی، ۱۳۶۸-۱۳۶۶، ج۶، ص۳۲۴-۸۳). این انتقادات مبیّن عدم وجود عصمت و علم غیب در آنها و متقابلاً اثبات این دو شرط برای خود است و این مسأله به وضوح نشان می‌دهد که حضرت مشروعیت قدرت سیاسی را در گرو این دو شرط می‌داند و نه به بیعت مردم یا تعیین خلیفهٔ قبلی؛ چنانکه در ماجرای شورای شش نفره نیز در مقابل محروم‌شدن از حق خویش حاضر نشد بر اساس شیوهٔ آنها عمل کند (مکارم، ۱۳۸۳، ج۱، ص۳۷۰). حتی «معاویه» نیز به افضلیت امام اعتراف داشت و در پاسخ «محمدبن ابی‌بکر» می‌نویسد:

من و پدرت ابوبکر فضل و برتری علی‌بن ابـی‌طالـب را اعتـراف داشـتیم و حق او را بر خود لازم می‌دیدیم، ولی هنگامی که پیامبر چشم از جهـان فـرو بست، نخستین کسانی که با او به مخالفـت پرداختنـد و حـق او را گرفتنـد، پدرت و فاروق(عمر) بودند (مسعودی، ۱۳۸۴ق، ج۳، ص۲۱).

برپایه همین باور عمومی، «یعقوبی» می‌نویسد: «مهاجران و انصار کمترین شـکی در خلافت علی و شایستگی او نداشتند» (یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ص۱۲۴).

باتوجه به الهی‌بودن حاکمیت، امیر مؤمنان علی 7 صـلاحیت‌هـایی از قبیـل علـم، عصمت، افضلیت در معنویت و زعامت سیاسـی و دینـی را شـرط مشـروعیت قـدرت می‌داند که بر اساس آن، حاکم نباید دچار خطا و لغزش شـود. همچنـین تنهـا خداونـد است که علم به این شایستگی‌ها دارد و او حق نصب حاکم را دارد؛ زیرا خداوند حاکم بر انسان بوده و کسی برکسی حق حکومت ندارد و خداوند این حق را به امیـر مؤمنـان علی 7 واگذار کرده است. بر این اساس، امام با صراحت ضمن بیان شایستگی خـود، مشروعیت خلفا را زیر سؤال برده و انتخاب هیچیک از آنان را مشروع نمی‌داند (مکارم، ۱۳۸۳، ج۱، ص۴۰۸). در عصر غیبت نیـز امامـان شـیعه بـا نصـب عـام بـه فقیـه اذن حکومت داده‌اند و شرط جواز تصرفات حاکم منوط به شایستگی و افضـلیت او اسـت که منشای حقانیت تصرفات حاکم است (کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۶۷).

انعکاس مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی 7 در باور سیاسی شیعیان

در جواب دیدگاه روشنفکران در نفی مشروعیت الهی حاکمیت اهل بیت : می‌توان گفت طبق گزارش منـابع تـاریخی، ادبیـات سیاسـی مشـروعیت حکومـت امیـر مؤمنـان علی 7 در باور و رفتار سیاسی شیعیان منعکس گردیده است. شیعیان برای اثبات ایـن مشروعیت از کلیدواژه‌های مختلفی چـون نصـب الهـی امـام، وصـی، مفتـرض‌الطاعـه، مرجعیت علمی و عصمت امام استفاده کرده‌اند. آنان بـا اسـتفاده از ایـن واژه‌هـا تـلاش داشتند تا ثابت کنند که استقرار حکومت عدل الهی مشروط به داشتن این ملاک‌ها است و به تبع آن از استقرار حاکمی که چنین شرایطی ندارد، جلوگیری کنند.

نصب الهی امیر مؤمنان علی 7

یکی از اندیشه‌های بنیادین شیعیان امامیه در عصر حضور، اعتقاد به نصب الهی ائمه اطهار : است. آنان بر این باور بودند که حاکم اسلامی باید از طرفِ خدا به این امر منصوب شود (حلی، ۱۴۰۵ق، ص۲۳). بر اساس این اندیشه که توسط رسول خدا 9 تبیین شده بود (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۳۵۰)، در مقاطع مختلفی از تاریخ خطاب به مخالفان خود بیان می‌کردند، اطاعت از علی 7 به دلیل نصب الهی واجب است؛ چنانکه «عَدی‌بن حاتم» خطاب به مردم کوفه می‌گفت:

> ای مردم! به خدا قسم که اگر غیر از علی 7 ـ کس دیگری ـ ما را برای جنگ با اهل نماز دعوت می‌کرد، ما اجابتش نمی‌کردیم. او هرگز هیچ کاری و هیچ جنگی را شروع نکرد، جز آنکه همراه او از جانب خدا برهانی و در دو دستش از جانب خدا سببی بوده است (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۶۳، ج۱، ص۱۴۱).

همچنین «زیاد بن مَرحب» خطاب به «اشعث» که قصد داشت از امیر مؤمنان 7 جدا شود، گفت: «خداوند زمین را میراث به علی 7 سپرد و مملکت را مسخر او کرد» (منقری، ۱۳۸۲ق، ص۲۱).

شیعیان برای اثبات دیدگاه خویش، بر این امر تأکید داشتند که اطاعت از علی 7 صرفاً به دلیل بستگی وی با خاندان رسالت نیست، بلکه وی از طرف خدا منصوب شده و وظیفه دارد، دین خدا را اجرا کند و کسی غیر از او این حق را ندارد. بنابراین، شیعیانی چون «ابوذر»، «مقداد» و «عمار»، خطاب به امیر مؤمنان 7 می‌گفتند:

> ما شهادت می‌دهیم که رسول خدا 9 خطاب به مردم فرمودند: ای مردم به‌راستی خدا به من دستور داده برای شما امام نصب کنم و آنکه بعد از من خدای عز و جل در قرآن خود طاعت او را بر مؤمنان واجب کرده و قرین طاعت خود و من قرار داده است، معرفی کنم (صدوق، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۲۲۷).

همچنین «اَعوَر شَنّی» در حمایت از امیر مؤمنان 7 گفت: «آیا رواست ما از امامی

که خدا حق او را واجب شمرده، نافرمانی کنیم و مردم شام از چنان گردن‌کشی(معاویه) به جان و دل اطاعت کنند؟!» (منقری، ۱۳۸۲ق، ص۴۲۶).

شیعیان سعی می‌کردند با این ادبیات، امام خویش را معرفی کنند و از این طریق علاوه بر بصیرت‌افزایی در جهت تشخیص حاکم مشروع، عدم مشروعیت دیگران را نیز بیان کنند. چنانکه «نجاشی» از اصحاب امیر مؤمنان 7 در میانه نبرد صِفّین خطاب به برخی از اصحاب امام، با معرفی شخصیت علی 7 گفت: «آیا روا است که ما از امامی که خدا حق او را بر ما واجب کرده، نافرمانی کنیم و مردم شام از چنان گردن‌کشانی به جان و دل اطاعت کنند؟» (همان، ص۴۳۵).

وصایت بر امامت علی 7

شیعیان بر این باورند، امیر مؤمنان علی 7 جزء اوصیای الهی است و در میان اوصیای انبیا شباهت زیادی با بسیاری از این اوصیا داشت. از جمله این شباهت‌ها، یکتاپرست‌بودن، عالم و عادل‌بودن، یاری‌کننده دین و اداکننده امانت است؛ چنانکه رسول خدا 9 خطاب به «سلمان فارسی» فرمودند: «همانا وصی من، رازنگهدارم و بهترین کسی که بعد از خود باقی می‌گذارم تا قول و قرارم را وفا و دَین و قرض‌هایم را ادا نماید، علی بن ابی‌طالب است» (طبرانی، بی‌تا، ج۶، ص۲۲۱). شیعیان بر این باورند که رسول خدا 9 ، علی 7 را بر اساس این ویژگی‌ها شایسته وصایت دیده و به مسلمانان معرفی کرده است (صدوق، ۱۳۸۵، ج۲، ص۴۶۹). به‌عبارت دیگر، یکی از ادله مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی 7 وصایت وی از سوی رسول خدا 9 است.

شخصیت‌های برجسته صدر اسلام از جمله «ابی‌سعید»، «انس بن مالک»، «بُرَیده اسلمی» و «ابن مشاجع عباسی» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۸، ص۱۷۶)، بارها به مقام وصایت علی 7 اعتراف کرده و شیعیانی چون «سلمان»، «اشتر نخعی»، «عمار»، «ابوذر»، «عمروبن حِمق خُزاعی» و «محمدبن ابی‌بکر» نیز بارها در دفاع از مشروعیت امامت و حکومت امیر مؤمنان علی 7 ، عمده توجه خود را در وصی‌بودن امام و اشاره رسول خدا

به این امر، سوق داده و می‌گفتند: «ای مردم، او وصی اوصیا و وارث علـم انبیـا اسـت» (یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ص۱۷۹). «علی وارث رسول خدا، وصـی او و آگـاه بـه اسـرار او است» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج۳، ص۱۸۹).

امیر مؤمنان علی 7 در مقاطع مختلف از وصایت و امامت خود دفاع کـرد (ثقفـی، ۱۳۵۳، ج۱، ص۱۱۹-۱۱۱و۷۱-۶۷). بنابراین، از نگاه شیعیان نیز دلیل اصلی اطاعـت از علی 7 ، وصایت وی از سوی رسول خدا 9 بود. چنانکه «خُزیمة بن ثابـت» پـس از بیعت با امیر مؤمنان علی 7 می‌گفت: «ما کسی را برگزیده‌ایم که رسول خدا 9 او را بر ما برگزیده است» (اسکافی، ۱۴۰۲ق، ص۵۱). «دارمیه حُجونیه» نیز در برابر «معاویه»، در بیان علل دوستی خود با علی 7 می‌گفت: «از آن روی او را دوست دارم که رسول خدا ولایت را برای او قرار داد» (ابن طیفور، بی‌تا، ص۷۲). «ابن‌تیهـان» نیـز مـی‌گفـت: «به‌درستی که امام ما و ولی ما(علی 7)، وصی رسول خدا 9 است» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵ق، ج۱، ص۱۴۹-۱۴۳). همچنین «ابن‌عجلان» می‌گفت: «چگونه متفرق شویم؛ در حالی که وصی امیر مؤمنان علی 7 است» (همان). «حُجربن عَدی» هم می‌گفت: «پـس از رسول خدا 9 ولایت در علی بوده و رسول خدا 9 ، به وصایت او پـس از خـود رضایت داد» (همان، ص۱۴۵).

از بررسی مطالب فوق می‌توان گفت مقام وصایت امام علی 7 آنقدر تأثیرگذار بود که مردم با استناد به این مقام، خود را شیعه علی 7 دانسته و بـه تبلیـغ آن نیـز اهتمـام داشتند. آنان حاضر بودند جان خود را برای امام خویش تقدیم کنند؛ چنانکـه شخصـی شیعی چهارصد ضربه شلاق را به‌خاطر آنکه حاضر نشد به علی 7 دشنام دهد، تحمل کرد (ابن عماد، بی‌تا، ج۱، ص۱۴۴).

مفترض الطاعه‌بودن امیر مؤمنان علی 7

در اندیشهٔ سیاسی شیعهٔ امامیه، ائمهٔ اثنی‌عشر به‌خاطر علم، عصمت و توانـایی‌هـای مدیریتی که دارند، مصداق واقعی امام یا حاکم مشروع جامعه هستند و تنهـا اطاعـت از آنان واجب است. شیعیان در دفاع از امام خویش در برابـر مخالفـان از جملـه معاویـه،

روی اطاعت محض از علی 7 تأکید داشتند و حاضر بودند تا جان خود را در راه امام و رهبر سیاسی مشروع خویش فدا کنند. اعتقاد به اطاعت محض از ائمه اطهار کف اعتقادات شیعه است و این امر برگرفته از سخنان معصومان است؛ آنجا که امیر المؤمنین علی 7 فرمود:

> ما اهل بیت از علم خدا بهره گرفته‌ایم و به حکم خدا حکم می‌کنیم و سخن از پیامبر راستگو شنیدیم. اگر از آثار و راهنمایی ما پیروی کنید، هدایت می‌یابید و پرچم حق با ما است. هر کسی از آن پیروی کند، به حق می‌رسد و هر کس از آن روی برگرداند، در ضلالت و گمراهی غرق می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۴۰).

همچنین امام حسن مجتبی 7 خطاب به کسانی که وی را به جهت صلح با معاویه ملامت می‌کردند، فرمودند: «آیا نمی‌دانید که من امام شما هستم و اطاعت من بر شما واجب است؟» (خزاز، ۱۴۰۱ق، ص۲۲۵) و امام صادق 7 نیز فرمودند که «اطاعت از امام واجب الاطاعه مایه سعادت شیعیان است» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص۱۲۱). بنابراین، این اعتقاد از همان آغاز ابلاغ امامت امیر مؤمنان علی 7 ، مورد توجه شیعیان قرار گرفت.

تأکید بر وجوب اطاعت از ائمه آنچنان تأثیرگذار بود که شیعیان گردن‌نهادن در مقابل امر امام را موجب نجات و مخالفت با ایشان را موجب هلاکت می‌دانستند. از منظر آنان وجوب اطاعت محض، علاوه بر نشان‌دادن تولی و تبری، ملاک محکمی برای بیان افضلیت و مشروعیت حکومت امیر مؤمنان و عدم مشروعیت حکومت ظالمان است. چنانکه «کُردوس بن هانی بَکری» خطاب به سپاهیان و قوم خود در جنگ صفین گفت: «ای مردم! به خدا سوگند، بی‌گمان علی را از پروردگار خویش برهانی است که جز به عدل و داد رفتار نکرده است و بر هر حقی دادگر است. هر که به فرمان او سر سپارد، نجات یابد و هر که از فرمان او سر پیچی کند، هلاک شود» (منقری، ۱۳۸۲ق، ص۴۸۵). همچنین پس از بازگشت از جنگ صفین، امیر مؤمنان علی 7 در مسجد کوفه نشسته بود که پیر مردی برابر آن حضرت زانو زد و خطاب به جایگاه امام

اشعاری را چنین خواند: «تو باشی امامی که از طاعت تو، امید نجات است، از رب و غفران. تو هر مشکلی را کنی حل و واضح، زِ احسان جزایت دهد رب احسان» (کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۵۵). همچنین روزی «محمدبن ابی‌بکر» خدمت امیر مؤمنان 7 رسید و درخواست کرد تا آن حضرت دست خود را بگشایند و او تجدید بیعت کند. حضرت از او پرسید: «مگر قبلا بیعت نکرده‌ای»؟ وی گفت: آری. او سپس اینگونه گواهی داد: «شهادت می‌دهم شما امام واجب الاطاعه هستی و پدرم در آتش قرار دارد» (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۸۲).

اعتقاد به واجب‌الاطاعه‌بودن امام معصوم به‌عنوان رهبر سیاسی، علاوه بر آنکه موجب قوت تشکیل حکومت علوی و اجرای حدود الهی است، مایه وحدت جامعه اسلامی نیز هست؛ زیرا مردم با محوریت فرد مشروع و منصوب از طرف خدا، تمامی اختلافات را کنار خواهند گذاشت. شیعیان سعی می‌کردند تا با بیان باور خود، از این طریق علاوه بر حفظ وحدت، حکومت اسلامی مبتنی بر امامت را نیز برقرار کنند؛ چنانکه «سهل بن حُنیف» به نمایندگی از سپاه علی 7 برخاست و خدا را سپاس و ستایش کرد، سپس خطاب به امام گفت:

> ای امیر مؤمنان، ما با هر که تو با او صلح کنی بر سر صلحیم و با هر که تو با او بجنگی در جنگیم و رأی ما همان رأی توست و ما چون سرپنجه دست تو (و در اختیار تو) هستیم. ما هیچیک با تو اختلافی نداریم، هرگاه ما را بخوانی پاسخ دهیم و هر دم بفرمایی فرمانت بریم (منقری، ۱۳۸۲ق، ص۹۳).

همچنین «حجر بن عَدی» در واقعه صفین درباره ارادت خانه‌دانش نسبت به امیر مؤمنان علی 7 گفت:

> ای امیر مؤمنان، ما فرزند جنگ و مرد پیکاریم، زمام، به فرمانبرداری و شنوایی فرمان شما سپرده است. اگر ما را به خاور بخوانی، رو به آن می‌آریم و اگر به باختر بخوانی، جانب باختر می‌رویم و هر فرمان که شما بدهید انجام می‌دهیم (همان، ص۱۰۴).

علم امام

شیعیان بر این باورند که داشتن علم الهی و مرجعیت علمی یکی از شؤون امامت است. در این شأن، ائمه اطهار : به‌عنوان حاکم سیاسی و دینی و به‌دلیل نقش حساسی که در اداره و هدایت جامعه دارند، باید از علم الهی برخوردار باشند؛ زیرا کسی که دارای علم الهی است، می‌تواند مسائل و نیازهای دینی و علمی مردم را درک و حل کند. به‌عبارت دیگر، امام عالم به شریعت می‌تواند قرآن را تفسیر و نیازهای فقهی و دینی مردم را بیان کند، تا جامعه دچار تحیّر نشود. بنابراین، اگر امام جامعه از علم الهی و پاسخگو به نیازهای مردم، برخوردار نباشد، هیچگونه مشروعیتی برای حکومت ندارد.

شیعیان با تکیه بر سیره رسول خدا 9 که داشتن علم را یکی از شرایط جانشین می‌دانست (طبرانی، بی‌تا، ج۶، ص۲۲۱) و معتقد بودند که امیر مؤمنان علی 7 داناترین مردم به دین خدا است (منقری، ۱۳۸۲ق، ص۳۵۶) و برای اثبات حق خلافت ایشان به آن استناد و از آن در مقابل اندیشه‌های باطل دیگران دفاع می‌کردند؛ چنانکه «عبدالله بن عباس» معتقد بود، علی 7 به من علم آموخت و علم او از رسول خدا 9 بود. پیامبر او را از فوق عرش آموخت؛ علم پیامبر از خدا بود و علم علی از پیامبر بود و علم من از علی 7 بود و علم تمام اصحاب پیامبر در برابر علم علی مانند یک قطره در مقابل هفت دریا است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص۲۷۰). بنابراین، توجه به ملاک علم امام و نقش آن در تبیین مشروعیت خلافت، آنقدر اهمیت داشت که شعار و رجز بیشتر شیعیان در مقابل خلفا و معاویه بود. چنانکه «زَحرِ بن قیس» برای پاسخ به ندای امیر مؤمنان علی 7 در برابر معاویه، خطاب به مردم گفتند: «بدانید که مردم در مدینه با علی به‌خاطر دانش او به کتاب خدا و سنّت‌های حق بیعت کردند» (منقری، ۱۳۸۲ق، ص۱۷).

عصمت

یکی دیگر از شؤون کلیدی امامت که عقل نیز به ضرورت آن حکم می‌کند، عصمت است. اگر امام معصوم نباشد، امکان انحراف وی و دیگران در ادارهٔ جامعه وجود دارد.

شیعیان بر این باور بودند که حاکم باید دارای مقام عصمت باشد. امامان شیعه به‌دلیل داشتن مقام عصمت، حق حاکمیت بر جامعه اسلامی را دارند؛ زیرا اگر آنان از این شأن برخوردار نباشند، هیچ ضمانتی برای برقراری دین صحیح خداوند وجود ندارد. لذا تأکید بر عصمت امام از خطا در باور سیاسی شیعیان نهادینه‌شده از رفتار و کلام اهل بیت است. این امر سبب گردید تا شیعیان در دفاع از حق خلافت امام خویش بر آن تأکید ورزند. چنانکه «ابن عباس» در جواب «عمر» دربارهٔ عصمت امام گفت: «قلب اهل بیت از قلب رسول خدا است که خداوند قلب او را پاک کرده است و آنان اهل بیتی هستند که خداوند متعال دربارهٔ آنان می‌فرماید: «خدا و رسولش را اطاعت کنید. خداوند فقط می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند و کاملاً شما را پاک سازد» (ابن شاذان، ۱۳۶۵، ص۱۶۹). همچنین «مالک اشتر نخعی» در هنگام جنگ صفین، در بحث با «ذُوالکلاع»، اندیشهٔ خود دربارهٔ عصمت امام را اینگونه بیان کرد:

> همراه ما پسر عمّ پیامبر است؛ شمشیری از شمشیرهای الهی، علی‌بن ابی‌طالب که با پیامبر خدا نماز کرد. پیش از او هیچکس نماز نکرده بود و هرگز عملی کودکانه، کوتاهی و لغزشی از او سر نزد. وی به دین خدا و حدود الهی دانا، صاحب اندیشه‌ای بنیادی، صبری زیبا و از دیرباز پاک‌دامن بود (همان، ص۲۳۸).

جایگاه بیعت در مشروعیت حکومت

یکی از بحث‌های مهم در مشروعیت حکومت، جایگاه و نقش بیعت است. همانطوری که قبلاً بیان گردید، اهل سنت یکی از پایه‌های مشروعیت را بیعت مردم می‌دانند. «جرجانی» در «شرح‌المواقف» می‌نویسد:

> صرف شایستگی‌ها و دارابودن شرایط یک فرد، موجب امامت و رهبری او نخواهد شد، بلکه علاوه بر برخورداری از شرایط، باید مطلب دیگری نیز وجود داشته باشد و آن پدیدآورندهٔ امامت و مشروعیت‌بخشی به حکومت است. راه‌های مشروعیت، یکی نصب از سوی پیامبر یا امام پیشین است که

همهٔ فرق این راه را می‌پذیرند و دیگری بیعت اهل حل و عقد است. این راه را همهٔ اهل سنت و معتزله و برخی گروه‌های دیگر مسلمان تأیید می‌کنند (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ج۸، ص۳۵۲-۳۴۴).

بنا بر سخنان «ابن‌تیمیه»: «والیان و حاکمان از یک سو نایبان خداوند بر بندگانند و از سوی دیگر، وکیلان و نمایندگان مردم‌اند» (ابن تیمیه، بی‌تا، ص۱۹). بنابراین، از دیدگاه اهل سنت هنگامی که نص و انتصابی از سوی رهبر پیشین یافت نشد، تکلیف شرعی بر اهل حل و عقد و تودهٔ مردم است که برای تعیین امام جدید اقدام کنند. براساس همین مبنا، در پی فقدان خلیفهٔ سوم، به علی بن ابی‌طالب رجوع و ایشان را برای جانشینی و خلافت برگزیدند. چنانکه «غزالی» می‌گوید: «امامت علی 7 با واگذاری مردم بوجود آمد و نظر قائلان به منصوصیت آن حضرت پذیرفته نیست» (غزالی، ۱۴۲۱ق، ص۵۱۰-۵۰۹).

با روشن‌شدن دیدگاه عامه، حال سؤال این است که آیا امیر مؤمنان نیز بیعت و مقبولیت مردمی را به عنوان پایهٔ مشروعیت برای حکومت خویش می‌داند یا خیر؟ آیا در متون تاریخی شیعه بیعت مردم شرط مشروعیت بوده یا شرط تحقق حکومت اسلامی؟ با مراجعه به کلمات خود حضرت چند نکتهٔ مهم در مورد بیعت وجود دارد که بنظر می‌رسد تحلیل دقیق آن، کمک شایانی به درک جایگاه بیعت در حکومت از دیدگاه امیر المؤمنین می‌کند. بنابراین، ابتدا دیدگاه‌های مورد استناد مطرح و سپس نقد و ارزیابی می‌گردند.

۱. برخی سخنان آن حضرت گویای این مطلب است که بیعت مسلمانان مبنای مشروعیت و حقانیت حکومت است. به عنوان مثال، حضرت می‌فرمایند:

> مردمی که با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کردند، به همان‌سان من را پذیرفتند. پس کسی که حاضر است، نمی‌تواند دیگری را خلیفه بگیرد و آن که غایب است، نتواند کردهٔ حاضران را نپذیرد. شورا متعلق به مهاجران و انصار است، پس اگر بر امامت کسی گرد آمده و او را امام خود خواندند، خشنودی خدا هم در آن است. اگر کسی کار آنان را نکوهش کند یا بدعتی پدید آرد، او را به جایگاه بیعت قانونی باز می‌گردانند (نهج‌البلاغه، نامه۶).

«شیخ مفید» نیز در تشریح این سخنان بیان می‌کند که پس از عدم بیعت افرادی نظیر «سعد بن ابی‌وقاص»، «محمد بن مسلمه»، «حسان بن ثابت» و «اسامة بن زید»، آن حضرت خطبه خواندند و چنین فرمودند:

> ای مردم! شما با من بیعت کردید، بر آنچه با مردمان پیش از من بیعت نمودید و البته تا مردم با کسی بیعت نکرده‌اند، اختیاردار و آزادند و چون بیعت کردند، اختیاری ندارند و همانا بر زمامدار مردم است که استقامت داشته باشد و بر مردم فرمانبردار است که به فرمانش گردن نهند و این بیعتی است عمومی که هر کس از آن سر باز زند، از دین اسلام سر باز زده است و راه دیگری جز راه مسلمانان پیموده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۲۴۳).

۲. برخی از عبارت‌های آن حضرت بیانگر آن است که بیعت فقط شأن گروه خاصی از مسلمانان است، نه همهٔ مردم. امیر مؤمنان علی 7 در برابر مردمی که پس از قتل عثمان خواهان بیعت با او و پذیرش خلافت وی بر مسلمانان بودند، فرمود: «بیعت مربوط به شما نیست، بیعت از آن اصحاب بدر است، هر کس را که آنان خلیفه کنند، خلیفه مسلمین می‌گردد» (بلاذری، ۱۹۵۹م، ج۴، ص۵۵۹). همچنین حضرت در نامه‌ای خطاب به «معاویه» انتخاب خلیفه را تنها در شأن مهاجران و انصار می‌داند: «شورا از آن مهاجران و انصار است. پس اگر بر امامت کسی گرد آمدند و او را امام خود خواندند، خشنودی خدا هم در آن است» (نهج‌البلاغه، نامه۶).

با طرح سخنان امیر مؤمنان درباره نحوه تحقق حکومت و نقش بیعت در آن، در گام اول باید میان نحوه تحقق حکومت با خاستگاه دینی و شرعی آن تفاوت قائل شد. آنچه مسلم است، پیامبر بر الهی‌بودن جانشینی علی 7 در موارد مختلف از جمله غدیر خم تأکید کرده است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۱۰۹۹؛ مسعودی، ۱۳۸۴ق، ج۲، ص۴۲۵)، اما با شکل‌گیری سقیفه و غصب حق علی 7 و تغییر ملاک گزینش خلیفه، انتخاب خلیفه از طریق شورای مهاجران و انصار مبنای قانونی حکومت قرار گرفت. هرچند این شیوه مورد رضایت حضرت و برخی دیگر از صحابه نبود، ولی بالأخره تنها خاستگاه تحقق حکومت مبتنی بر ساختار نظام قبیله‌ای و تعیین قانونی آن، همین شیوه

بود و علی 7 نیز ملزم به پذیرش آن بودند. بنظر می‌رسد، برهمین اساس، وقتی سیل خروشان علاقه به سوی امام به جریان افتاد و اکثریت، ایشان را برای پذیرش حکومت تحت فشار قرار دادند، آن حضرت فرمود: «همانا بیعت من مخفیانه و درگوشی نخواهد بود و محل آن جایی جز مسجد رسول خدا 9 نمی‌باشد» (ابن اثیر،۱۳۶۷ق، ج۲، ص۳۰۲).

طبق نقل مورخان، سال ۳۵ هجری، مهاجر و انصار با امیر مؤمنان علی 7 بیعت کردند. خود حضرت در وصف بیعت می‌فرماید:

> دست من را برای بیعت می‌گشودید و من می‌بستم، شما آن را به سوی خود می‌کشیدید و من آن را می‌گرفتم! سپس چونان شتران تشنه که به طرف آبشخور هجوم می‌آورند، بر من هجوم آوردید، تا آنکه بند کفشم پاره شد و عبا از دوشم افتاد و افراد ناتوان پایمال گردیدند» (نهج‌البلاغه، خطبه۵۳، ص۲۳۰-۲۲۹).

امیر مؤمنان علی 7 با علنی‌کردن بیعت سعی داشتند پایگاه قانونی و اجتماعی حکومت خویش را محکم کنند و این مطلب هیچگونه دلالتی بر نفی الهی‌بودن نصب وی ندارد. لذا بر طبق همین رویه و شیوه است که وقتی با افرادی، مثل «معاویه» احتجاج می‌کند، با اشاره به خاستگاه قانونی ذکرشده، او را به اطاعت و تبعیت از خود فرا می‌خواند. به‌عبارت دیگر، این بیانات حضرت بیانگر آن است که اگر مردم با کسی بیعت کردند، او امام مسلمانان است و بر مردم اطاعت از او واجب است.

اما اینکه آن حضرت در برخی از فرمایشات خود، بیعت را اختصاص به برخی، مثل انصار و مهاجر دانسته‌اند، باید گفت این نامه خطاب به «معاویه» می‌باشد و احتمال دارد مقصود حضرت، تعریض به معاویه ـ که از طلقا بود ـ و اشاره به عدم استحقاق او نسبت به خدشه در حقانیت اتفاق رأی و نظر مهاجران و انصار بر خلافت امیر مؤمنان و بیعت آنان با حضرت می‌باشد. لذا ایشان در تأیید الهی‌بودن حق حاکمیت خویش، در برابر معاویه فرمودند: «ما اهل بیت هستیم، خداوند ما را اختیار کرده و برگزیده و نبوت را در میان ما قرار داده و کتاب، حکمت و علم از آنِ ما است ـ و خانه خدا و مسکن

اسماعیل و مقام ابراهیم از آنِ ما است ـ پس فرمانروایی سزاوار(حقِ) ما است» (ثقفی، ۱۳۵۳، ج۱، ص۱۱۹).

آن حضرت با وجود اینکه حکومت‌شان منصوب از طرف خداوند می‌باشد، اما در عین حال، برای اثبات حقانیت خویش در امر خلافت به رضایت خداوند نسبت به بیعت مردمان در امر خلافت استناد نمود. کلامی که شارحان «نهج البلاغه» در مورد آن اختلاف دارند. برخی کلام حضرت را حمل بر تقیه نموده‌اند؛ چراکه اگر آن حضرت به نص رسول الله 9 بر امامت استناد می‌فرمود، به معنای رد خلفای پیشین بوده و مخالفت با مذاق کسانی بود که با آن حضرت بیعت کرده بودند (ابن‌ابی الحدید، ۱۳۸۵ق، ج۱۴، ص۳۶). برخی دیگر معتقدند کلام حضرت از باب جدل منطقی و الزام خصم به آنچه که با مبنای او سازگار است، می‌باشد (مجلسی، ۱۳۶۶، ج۳، ص۲۷). گروهی دیگر نیز بیعت مردم با امام را از باب اجماع دخولی دارای ارزش و اعتبار می‌دانند؛ چراکه قطعاً مهاجرین و انصار بر امری باطل اجماع نخواهند کرد؛ زیرا امام معصوم به عنوان رئیس آنان بوده و همراه آنان است (موسوی، ۱۳۷۶، ج۴، ص۱۳۸). «علامه جعفری» در اینجا به نکته‌ای ظریف اشاره کرده و می‌نویسد:

> وجدان پاک و عقل سلیم مردم، همان پیامبران درونی هستند که هر حکمی صادر کنند، حکم الهی می‌باشد و هیچ جای تردیدی نیست که هجوم بی‌نظیر مردم برای انتخاب امیر مؤمنان به تحریک وجدان پاک و عقل سلیم آنان بوده است و بس (جعفری، ۱۳۷۴، ج۲، ص۳۳۶).

در نقد قائلین به مشروعیت‌بخشی بیعت مردم می‌توان گفت، میزان تأثیر آرای عمومی در تعیین زمامدار به اندازه‌ای است که بدون رضایت یا رأی مثبت آنان، زمامدارِ اسلامی قادر به تصدی حکومت نیست. به‌عبارت دیگر، باید دو مرحله را از یکدیگر تفکیک نمود: یکی مرحله ثبوت ولایت و دیگری مرحله اعمال ولایت یا تصدی بر امور مسلمانان است. در مرحله اول، رأی مردم هیچ دخالتی ندارد؛ چراکه ولایت از آنان سرچشمه نمی‌گیرد و لذا توسط آنان نیز قابل اعطا یا سلب نمی‌باشد. اما در مرحله دوم، رأی مردم عنصر اصلی است؛ زیرا بدون احراز رأی مثبت آنان، زمامدار مجاز به اعمال

قدرت بر آنها نخواهد بود. بدون شک در چنین حالتی زمامدارِ واجد شرایط همچنان دارای ولایت است و مقام ثبوت ولایت در مورد وی متحقق می‌باشد، لکن مجاز به اعمال ولایت مزبور نیست؛ زیرا شرط اصلی ولایت که رضایت عمومی است، تحقق نیافته است (ارسطا، ۱۳۷۹، ش۱۷، ص۱۱۴).

در پاسخ به این نظریه که معتقد است، بیعت و رضایت عمومی شرط مشروعیت حکومت است، باید گفت اولاً: آن حضرت بیعت را به گروه خاصی، مثل مهاجرین و انصار یا اصحاب بدر اختصاص داده‌اند و این اختصاص نشانگر آن است که بیعت موضوعیت نداشته و مشروعیت‌آور نیست؛ زیرا اگر بیعت مشروعیت بیاورد، چرا باید اختصاص به یک گروه خاص داشته باشد. پس اگر بیعت مطابق با حکم الهی باشد، رضایت الهی را در پی خواهد داشت و اینکه حضرت بیعت گروه‌های خاص را ذکر کرده شاید به دلیل تعریض بر امثال معاویه باشد. ثانیاً: امیر مؤمنان علی 7 ، بیعت را الزام‌آور می‌داند و معتقد است بیعت‌کنندگان بعد از بیعت نمی‌توانند آن را بشکنند؛ در حالی‌که اگر بیعت مشروعیت‌آور بود، نباید الزام‌آور می‌شد. به دلیل آنکه وقتی مشروعیت یک حکومت وابسته به آرای مردم شد، دلیلی وجود ندارد که مردم حتماً به بیعت خود وفادار باشند؛ زیرا مردم هر لحظه می‌توانند حکومت را با تغییر نظرشان از مشروعیت بیندازند.

ثالثاً: روایات و شواهد فراوانی وجود دارد که دلیل سکوت آن حضرت در ایام غصب خلافت و اقدام‌نکردن برای به‌دست‌گرفتن حکومت، عدم بیعت مردم نبود، بلکه به‌خاطر نبود امکان تشکیل حکومت بود. ایشان در موارد متعددی، عواملی؛ مثل پرهیز از اختلاف، ترس از ارتداد مردم، تنهایی و عدم وجود یاور، اجبار و اکراه را علت سکوت ذکر می‌کند و در هیچکدام از این موارد، اشاره‌ای به عدم بیعت مردم با خودشان اشاره نکرده‌اند (ری‌شهری و طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص۶۵-۶۰). رابعاً: باید عبارات حضرت را که موهم نظریه شرط جواز است، به دقت بررسی کرد تا معلوم گردد که آیا این تعبیرات به راستی دال بر این است که بیعت و رضایت عمومی مردم شرط مشروعیت حکومت است یا خیر. به‌عنوان مثال، یکی از ادله ایشان برای اثبات

حرفشان استناد به «**لولا حضور الحاضر و قیام الحجة**» (نهج‌البلاغه، خطبه۳) می‌باشد. اما بسیاری از بزرگان شیعه ـ از جمله «شیخ طوسی» در« الاقتصاد»، ص۲۱۰ و «الرسائل العشر»، ص۱۲۴ و «سیدمرتضی» در «الشافی»، ج۳، ص۲۷۰ و «سید بن طاوس» در «الطرائف»، ج۲، ص۴۲۱، «شیخ مفید» در «الارشاد»، ج۱، ص۲۸۹، «شیخ صدوق» در «معانی‌الاخبار»، ص۳۶۲ و «سدیدالدین حمصی رازی» در «المنقذ»، ج۲، ص۳۲۲ این عبارت را بصورت «لولا حضور الناصر» نقل کرده‌اند که در این صورت بیعت نهایت چیزی را که اثبات می‌کند، لزوم وفا است و این عبارت دلالت می‌کند که وجود یاران موجب اتمام حجت می‌شود و ارتباطی با بیعت پیدا نمی‌کند. ضمن آنکه این عبارت، بخشی از خطبه شقشقیه است که حضرت در اواخر عمر، آن را ایراد کرده‌اند که در این صورت مقصود از حاضران، یاران باقی‌مانده حضرت هستند، نه حاضران هنگام بیعت (پسندیده، ۱۳۸۶، ش۷، ص۸۱–۷۷).

خامساً: بنظر می‌آید در این نظریه میان معانی مختلف مشروعیت خلط شده است. اگر ما مشروعیت را به معنای قانونی‌بودن بگیریم، در این صورت امکان دارد نظریه شرط جواز قابل دفاع باشد و رضایت مردم به‌عنوان یکی از پایه‌های حکومت قانونی باشد، اما اگر مشروعیت را به معنای حقانیت گرفتیم، در این صورت معنا ندارد که رضایت مردم به‌عنوان یکی از شرایط حکومت لحاظ شود؛ زیرا در حقانیت مطابقت با واقع و حق‌بودن لحاظ شده و امر آن دایر مدار نفی و اثبات است و به همین خاطر رضایت یا عدم رضایت مردم تأثیری در آن ندارد. شاهد دیگر آن است که خداوند در احکام تکلیفیه اثبات این احکام را منوط به رضایت مردم نکرده، بلکه این احکام ثبوتاً و اثباتاً دایر مدار اراده خداوند متعال هستند و حتی اگر کسانی بخواهند از آن تخطی کنند، مجازات می‌شوند. بنابراین، در مسائل اجتماعی، خاصه در مسأله خطیر حکومت که اهمیتی به مراتب بیشتر از مسائل فقهی فردی دارد، واضح است، ثبوتاً و اثباتاً دایر مدایر رضایت الهی باشد و رأی مردم ایجاباً و سلباً نقشی در آن نداشته باشد. خصوصاً آنکه در موارد کثیری مردم به چیزی رضایت می‌دهند که مورد رضایت پروردگار نیست که نمونه آشکار آن خانه‌نشین‌کردن امیر مؤمنان است.

ما حق نداریم تحت عناوینی عامه‌پسند همانند احترام به رأی و نظر مردم یا سازگارکردن نظریه حکومت اسلامی با عناوین غربی، قرارداد اجتماعی، دست از محکمات و اصول خویش برداریم و با برجسته‌کردن برخی از کلمات متشابه حضرات معصومان، چشم بر محکمات ببندیم. بنابراین، بیعت حضرت با پاره‌ای از مردم به قصد مشروع‌ساختن حکومت خویش نبود، بلکه برای فعلیت‌بخشیدن و جامهٔ عمل پوشاندن به حکومت بود. به‌عبارت دیگر، مشروع‌بودن حکومت یک شخص، وی را بالقوه حاکم می‌کند، ولی برای اینکه این امر از قوه به فعل درآید و شخص بالفعل نیز حاکم شود، نیاز به مقبولیت و پذیرش مردمی نیز هست. در حقیقت اخذ بیعت از مردم برای آن است که مقبولیت حکومت احراز شود و با احراز مقبولیت، حجت بر ولی خدا تمام می‌شود و وقت آن می‌رسد که به رتق و فتق امر جامعه بپردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷(ب)، ص۳۱۸-۳۱۷).

در فلسفه سیاسی باید حساب مشروعیت و مقبولیت را از هم جدا کرد. مشروعیت قدرت از سوی خدا برای حاکم جعل می‌شود، ولی تا پذیرش مردم همراه نشود، طبیعی است که حکومت در جامعه شکل نمی‌گیرد و بیعت مردم در حقیقت شرط تحقق پیاده‌سازی حکومت است، نه شرط مشروعیت و به همین خاطر است که آن حضرت می‌فرماید: «اگر حضور مردم و اتمام حجت به این سبب نبود، حکومت را رها می‌کردم» (نهج‌البلاغه، خطبه۳). بنابراین، مشروعیت حکومت، امری فراتر از رأی مردم است و انتخاب مردم در مقام فعلیت‌بخشیدن به حکومت مؤثر است، نه در مشروعیت‌دادن به آن. این احترام به رأی مردم نیست که ما در جایی که مردم نقشی در آن ندارند، بی‌جهت و بی‌دلیل، قائل به تأثیر و نقش باشیم (لاریجانی، ۱۳۸۱، ش۳، ص۳۲).

نتیجه‌گیری

مشروعیت حکومت به معنای توجیه تکلیف اطاعت از حکومت است. در حکومت‌های لیبرال، مقوله‌ای به نام ارادهٔ عمومی شکل می‌گیرد و از آنجایی که شخص

خود را تابع ارادهٔ عمومی می‌داند، در اطاعـت از دولـت، در حقیقـت مطیـع ارادهٔ خـود پنداشته می‌شود، اما اگر در چارچوب فکری و رفتاری امیـر مؤمنـان 7 و شـیعیان وی قدم برداریم، تعیین حاکم از طـرف خداونـد و صـرفاً بـرای انجـام فـرامین او صـورت می‌گیرد. در دیدگاه الهی امیر مؤمنان، حکومت در مرحلهٔ قبل از تحقق و فعلیـت، دارای مشروعیت الهی می‌باشد که ضامن اجرای احکام الهی در زمین می‌باشد. اما از آنجـا کـه تحقق حکومت نیاز به همراهی مردم دارد، این طبیعی است که بیعـت مـردم بـا حـاکم مشروع الهی برای اعمال ولایت است.

در اندیشه و مفاهیم مشروعیت الهی امام معصوم برای خلافت، مردم هیچگونه حقی بر همدیگر ندارند و این خداوند است که حق حکومت داشته و آن را به امام معصوم و عالم به دین واگذار کرده است و اهل بیت نیز بر حق الهی خویش اصرار و از آن دفـاع کرده و به تبیین غصب خلافت خود از سوی خلفا تأکید کـرده‌انـد. شـیعیان نیـز بـرای اثبات مشروعیت الهی امام، از کلیدواژگانی چون منصوص‌بـودن و وجـوب اطاعـت از امام معصوم و عالم به دین بهره بـرده و بیعـت خـود بـا امـام را بـه‌معنـای مشـروعیت نمی‌دانستند، بلکه به دلیل برخوداری از این شؤون با وی بیعت می‌کردنـد تـا حکومـت الهی علی 7 تحقق یابد.

افزون بر مطالب فوق باید گفت، اشارهٔ امیر مؤمنـان علـی 7 بـه حضـور مـردم در تحقق حکومت خویش، هیچگاه به معنای انتخـابی‌بـودن امامـت و مشـروعیت مردمـی نیست، بلکه به معنای آن است که تدبیر و تصرف در امور مسلمانان، منوط به این است که در مردم آمادگی وجود داشته باشد و یارانی برای حمایت از آن بپاخیزند و این جـز با بیعت و پذیرش مردم امکان‌پذیر نیست. لذا ایشان برای تحقـق حکومـت خـویش بـا استناد به شیوه حاکم بـر جامعـه اعـراب آن دوره اسـتناد کـرده و بـا ایـن کـار دنبـال پاسخگویی به دیدگاه مخالفانی چون معاویه بـود کـه مـلاک مشـروعیت را رأی مـردم می‌دانست، امام نیز در مقام اقناع بـه ایـن شـیوه مرسـوم در تحقـق حکومـت اسـلامی استدلال کردند.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج‌البلاغه**.

۳. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، **شرح نهج البلاغـة**، ج۱، ۳، ۴و۱۴، قـاهرة: دار احیـاء الکتـب العـربیـة، ۱۳۸۵ق.

۴. ابن اثیر، عزالدین ابی الحسن، **الکامل فی التاریخ**، ج۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ق.

۵. صدوق، محمد بن علی، **الامالی**، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ق.

۶. ـــــــــــــــــ، **علل‌الشرایع**، ج۲، قم: داوری، ۱۳۸۵.

۷. ـــــــــــــــــ، **کمال الدین و تمام النعمة**، ج۱، قم: النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.

۸. ـــــــــــــــــ، **معانی‌الاخبار**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.

۹. ابن تیمیه، تقی‌الدین، **السیاسة الشرعیة فی اصـلاح الراعـی و الرعیـة**، بیـروت: دارالفکـر الحدیث، بی‌تا.

۱۰. ابن شاذان، فضل، **الایضاح**، تحقیق سید جلال‌الدین محدث ارموی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.

۱۱. ابن طاووس، علی‌بن موسی، **الطرائف فی معرفه مذهب الطوائف**، قم: خیام، ۱۳۵۸.

۱۲. ابن طیفور، **بلاغات النساء**، قم: مکتبة بصیرتی، بی‌تا.

۱۳. ابن عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله، **الاسـتیعاب فـی معرفـة الأصـحاب**، ج۳، بیـروت، دارالجیـل، ۱۴۱۲ق.

۱۴. ابن عماد، أبی الفلاح، **شذرات الذهب فی اخبار من ذهب**، ج۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌تا.

۱۵. ابن قتیبه دینوری، ابی‌محمد عبدالله‌بن مسلم، **الامامة و السیاسیة**، ج۱، قم: شریف رضی ـ زاهـدی، ۱۳۶۳.

۱۶. ارسطا، محمد جواد، «اهتمام به آرای عمومی و دید مردم در نگاه امام علی»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، ش۱۷، ۱۳۷۹.

۱۷. ـــــــــــــــــ، **نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران**، قم: بوستان کتاب، چ۲، ۱۳۸۹.

۱۸. اسکافی، ابی‌جعفر محمّدبن عبداللّه، **المعیار و الموازنة**، تحقیق محمـدباقر محمـودی، بیـروت: بی‌نا، ۱۴۰۲ق.

۱۹. افلاطون، **جمهوری**، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

۲۰. امینی، عبدالحسین، **الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب**، ج۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۸-۱۳۶۶.
۲۱. بلاذری، احمد بن یحیی، **انساب الاشراف**، تحقیق محمد حمیدالله، ج۴، مصر: دارالمعارف، ۱۹۵۹م.
۲۲. بیهقی، ابی‌بکر احمدبن حسین ، **السنن الکبری**، ج۷، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۲۳. پسندیده، عباس، «بیعت و قدرت، بررسی نقش بیعت در اندیشه سیاسی اسلام»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، ش۷، ۱۳۸۶.
۲۴. ثقفی، ابواسحاق ابراهیم‌بن محمد، **الغارات**، ج۱، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
۲۵. جرجانی، علی‌بن محمد، **شرح المواقف**، ج۸، قم: شریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۲۶. جعفری، محمدتقی، **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**، ج۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۷. حائری، مهدی، **حکمت و حکومت**، لندن: بی‌نا، ۱۹۹۵م.
۲۸. حلی، جمال‌الدین حسن‌بن‌یوسف مطهر، **الفین**، کویت: مکتبة الفین، ۱۴۰۵ق.
۲۹. خزاز، علی‌بن محمد، **کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر**، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۳۰. خسروپناه، عبدالحسین، «مشروعیت حکومت ولایی»، **کتاب نقد**، ش۷، ۱۳۷۷.
۳۱. روسو، ژان ژاک، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: ادیب، چ۷، ۱۳۶۸.
۳۲. ری‌شهری، محمد و طباطبایی، سیدمحمد کاظم، **موسوعة الامام علی‌بن أبی طالب فی الکتاب و السنة و التاریخ**، ج۳، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۱ق.
۳۳. سجستانی، ابی‌داود سلیمان بن اشعث، **سنن ابی‌داود**، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا.
۳۴. سعیدی، محمد حسن، آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علوی، **حکومت اسلامی**، ش۱۷، ۱۳۷۹.
۳۵. طبرانی، سلیمان‌بن‌احمد، **معجم الکبیر**، ج۶، بیروت: دار احیاء التراث، چ۲، بی‌تا.
۳۶. طبری، محمدبن‌جریر، **تاریخ الامم والملوک**، ج۲و۸، بیروت: دار التراث، چ۲، ۱۳۸۷ق.
۳۷. طوسی، محمدبن‌حسن، **الاقتصاد؛ الهادی الی سبیل الرشاد**، تهران: چهل ستون، ۱۴۰۰ق.
۳۸. ــــــــــــــــــ، **اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)**، ج۱، قم: مؤسسة آل‌البیت : ، ۱۴۰۴ق.
۳۹. ــــــــــــــــــ، **الرسائل العشر**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق.

۴۰. عالم، عبدالرحمن، **بنیادهای علم سیاست**، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.
۴۱. علم الهدی، علی‌بن‌حسین، **الذخیرة فی علم الکلام**، قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴۲. ــــــــــــــــــ، **الشافی فی الامامة**، قم: مؤسسة الصادق 7 ، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۴۳. غزالی، ابی‌حامد، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، بیروت: دارالهلال، ۱۴۲۱ق.
۴۴. فاستر، مایکل، **خداوندان اندیشه سیاسی**، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، ج۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۴۵. کلینی، ابوجعفر محمّدبن یعقوب، **الکافی**، ج۱، تهران: اسلامیه، چ۲، ۱۳۶۲.
۴۶. لاریجانی، صادق، «مبانی مشروعیت حکومت‌ها»، **الهیات و حقوق**، ش۳، ۱۳۸۱.
۴۷. ماوردی، علی‌بن محمد، **احکام السلطانیة**، مکه: دار التعاون للنشر والتوزیع، چ۲، ۱۳۸۶ق.
۴۸. مجلسی، محمدتقی، **شرح نهج‌البلاغه المقتطف من بحارالانوار**، ج۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.
۴۹. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، **مکتب در فرآیند تکامل**، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: کویر، چ۳، ۱۳۸۶.
۵۰. مسعودی، علی‌بن الحسین، **مروج الذهب و معادن الجوهر**، ج۲و۳، مصر: السعادة، ۱۳۸۴ق.
۵۱. مصباح یزدی، محمدتقی، «حکومت و مشروعیت»، **کتاب نقد**، ش۷، ۱۳۷۷(الف).
۵۲. مصباح یزدی، محمدتقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، قم: مؤسسه امام خمینی ; ، ۱۳۷۷(ب).
۵۳. ــــــــــــــــــ، **نظریه سیاسی اسلام**، ج۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۸۶.
۵۴. معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی، «بازخوانی مفهوم امامت و تشیع؛ نقدها و واکنش‌ها»، **آیینه اندیشه**، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ش۵، سال۱۳۸۵.
۵۵. معصومی، سید محمد مسعود، «مبانی مشروعیت»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، ش۵۳، ۱۳۸۸.
۵۶. مفید، محمدبن نعمان، **الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، ج۱، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، **پیام امام امیرالمؤمنین**، ج۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ۵، ۱۳۸۳.
۵۸. منتسکیو، **روح القوانین**، ترجمه و نگارش علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر، چ۷، ۱۳۵۵.
۵۹. منقری، نصربن مزاحم، **وقعة صفین**، قاهرة: المؤسسة العربیة الحدیثة، الطبعة الثانیة، ۱۳۸۲ق.
۶۰. موسوی، عباس‌علی، **شرح نهج البلاغه**، ج۴، بیروت: دارالرسول الاکرم ـ دارالمحجة البیضاء، ۱۳۷۶.
۶۱. یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب، **تاریخ الیعقوبی**، ج۲، بیروت: دارالصادر، بی‌تا.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاییز۹۷، پیاپی۸۹
ISLAMIC GOVERNMENT 89 / Vol.23, No.3, Autumn 2018

نقش مصلحت در فعلیت‌دادن ولایت مطلقه فقیه

دریافت: ۹۶/۱۲/۲۶ تأیید: ۹۷/۱۰/۲۰
افسانه ترکاشوند*
و محمود قیوم‌زاده**و عباس‌علی حیدری***

چکیده

مصلحت عبارت است از هر کاری که به سود و صلاح مادی یا معنوی فرد و جامعه باشد. مذاهب اسلامی معتقدند مصلحت نقش اساسی در تشریع احکام دارد، اما در مورد گستره آن اختلاف نظر وجود دارد و احکام الهی بر اساس مصالح و مفاسد پایه‌ریزی شده است. از آنجا که ولایت فقیه با احکام اولیه نمی‌تواند همه مشکلات و مسائل حکومتی را حل کند، ازاین‌رو، با افزودن اقتدار و هم‌شأن‌دانستن ولی فقیه با پیامبر و امامان معصوم : در اعمال ولایت، باید او را صاحب ولایت و حکومتی نمود تا در کنار احکام اولیه از احکام ثانویه و قاعده مصلحت کمک بگیرد تا بتواند با ادعای جاودانگی و جامعیت دین، در دنیای مدرن، بسیاری از مسائل مستحدثه را حل کند. این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که مصلحت در فعلیت‌دادن ولایت مطلقه چه نقشی دارد؟

از آنجا که تحقیقات زیادی در مورد ولایت فقیه و مصلحت بصورت مجزا انجام شده است، اما به بررسی ارتباط این دو هیچ اشاره‌ای نشده است. بنابراین، ضروری است تا تحقیقی در این باره انجام شود.

واژگان کلیدی

ولایت مطلقه فقیه، قاعده مصلحت

* دانش آموخته حوزه، دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خمین: torkashvand918@gmail.com.

** دانش آموخته حوزه، استادیار، گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه: maarefteacher@yahoo.com.

*** استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک: aa-heidari@iau-arak.ac.ir.

مقدمه

حکومت دینی در ایران بخوبی نشان می‌دهد اداره امور جامعه در برخی موارد نیازمند تصمیمات و مقرراتی است که در محدوده احکام فرعیه نمی‌گنجد. حاکم جامعه اسلامی حق دارد برای برقراری و حفظ نظم عمومی و بنا بر مصالح و مفاسدی که تشخیص می‌دهد، اقدام به وضع مقررات یا صدور فرمان‌هایی کند که با احکام اولیه متفاوت است. مهمترین مسأله، تعیین حوزه این اختیار است. حاکم در چه زمینه‌ای می‌تواند این قدرت را اعمال کند؟ آیا حوزه اختیار و قدرت او منحصر به مواردی است که حکم الزامی شرعی وجود ندارد؟ برخی معتقدند حوزه اختیارات حاکم اسلامی محدود به رعایت احکام فرعیه است و تنها در قالب همین احکام است که می‌تواند دستورات ولایی صادر کند. از جمله ایشان می‌توان به «شهید صدر» اشاره کرد که نیازهای بشر را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم کرده و معتقد است احکام اسلام، به عنوان برنامه کامل و جاودان زندگی انسان نیز باید از همین تنوع برخوردار باشد. ایشان بر همین اساس، احکام اسلامی را نیز به دو بخش تقسیم می‌کند: یکی احکام الهی که در پاسخ به نیازهای تغییرناپذیر زندگی بشر جعل گردیده و در نتیجه دائمی و ابدی هستند و دیگری احکام ولایی که برای پاسخگویی به جنبه‌های متغیر زندگی اجتماعی صادر می‌شود که ولی امر جامعه باید با درنظرگرفتن مصالح عمومی و بر اساس حق صدور احکام حکومتی به وضع مقررات و تنظیم امور اجتماعی در این حوزه بپردازد.

اساساً بحث از مصلحت، به رغم کاربرد وسیع آن بخصوص از دیدگاه منبع صدور فتوای فقیه و احکام حکومتی کمتر مورد برررسی قرار گرفته است. از سوی دیگر، مصلحت مصطلح بیشتر متأثر از دیدگاه اهل سنت و برگرفته از اندیشه فقهای این مذهب است که جا دارد به عنوان یک اصل حکومتی و سیاسی در افقی گسترده‌تر نگریسته شود. مقصود اصلی مقاله همان مصلحت راهبردی و حل مشکلات حکومت اسلامی بر اساس قاعده مصلحت است.

مفهوم ولایت مطلقه

ولایت در زبان عربی از ماده وَلی گرفته شده که این ماده به اعتراف لغت‌شناسان بزرگ عرب، یگانه و دارای معنای واحدی است. معنای وَلی نزدیکی و قرب می‌باشد (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج۶، ص۲۵۲۸).

بنابراین، ولایت یک معنا بیشتر ندارد و مابقی، موارد و مصادیق آن است.

هنگامی که لفظ ولایت در مورد فقیه بکار رود، مراد از آن همان حکومت و زمامداری امور جامعه است. برخی در این معنا وجود مفهوم آقایی، ریاست و سلطنت را ادعا کرده‌اند که بیانگر چیرگی‌ای که ولی بر مولی علیه دارد (حائری یزدی، ۱۳۸۵ق، ص۱۶۷و۱۷۷).

> مقصود از «اطلاق» در عبارت «ولایت مطلقه فقیه» شمول و مطلق‌بودن نسبی است، در مقابل دیگر ولایت‌ها که جهت خاصی در آنها مورد نظر است. فقها اقسام ولایت‌ها را که نام می‌برند، محدوده هر یک را مشخص می‌سازند؛ مثلاً ولایت پدر بر دختر در امر ازدواج، ولایت پدر و جدّ در تصرفات مالی فرزندان نابالغ، ولایت عدول مؤمنان در حفظ و حراست اموال غایبان، ولایت وصی یا قیم شرعی بر صغار و مانند آن... که در کتب فقهی به تفصیل از آن بحث شده است. ولی هنگامی که ولایت فقیه را مطرح می‌کنند، دامنه آن را گسترده‌تر دانسته، در رابطه با شؤون عامه و مصالح عمومی امت که بسیار پردامنه است، می‌دانند؛ بدین معنا که فقیه شایسته که بار تحمل مسؤولیت زعامت را بر دوش می‌گیرد، در تمامی ابعاد سیاستمداری مسؤولیت دارد و در راه تأمین مصالح امت و در تمامی ابعاد آن باید بکوشد و این همان «ولایت عامه» است که در سخن گذشتگان آمده و مفاد آن با «ولایت مطلقه» که در کلمات متأخرین رایج گشته یکی است. بنابراین، مقصود از «اطلاق» گسترش دامنه ولایت فقیه است تا آنجا که «شریعت» امتداد دارد و مسؤولیت اجرایی ولی فقیه در تمامی احکام انتظامی اسلام و در رابطه با تمامی ابعاد مصالح امت می‌باشد

و مانند دیگر ولایت‌ها یک‌بعدی نخواهد بود (معرفت، ۱۳۷۹، ش۱۵، ص۱۴۵-۱۱۲).

ولایت مطلقه فقیه از نگاه امام خمینی 1

بر اساس نظر امام خمینی 1 اصل بحث ولایت فقیه تازگی ندارد و از قرن‌ها پیش در کتب فقهی فقهای شیعه مورد بحث بوده است و از جمله اموری است که تصور در مورد آن موجب تصدیق آن می‌شود و نیاز به برهان ندارد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص۶). ولایت مطلقه در مقابل مقیده است؛ به این معنا که ولی فقیه می‌تواند بر اساس ولایتی که دارد، در همه امور مربوط به جامعه و مصالح کشور اعمال نظر کند؛ البته باید یادآور شویم که ممکن است این شائبه در ذهن ایجاد شود که با حکومت دیکتاتوری تفاوتی ندارد، اما اگر ولی فقیه از هوای نفس پیروی کند و یا بر اساس نظر شخصی خود عملی که مخالف کشور و نظام است، انجام دهد ولایت ایشان خود به خود ساقط می‌شود و ولایتی ندارد.

با عنایت به اینکه تأسیس اصل قانونی ولایت مطلقه فقیه برگرفته از فتوا و نظرات حضرت امام خمینی 1 است، می‌توان معنا و مفهوم ولایت مطلقه فقیه را در نامه‌ای که خطاب به مقام معظم رهبری در سال ۶۶ نوشته شده است، اشاره کرد:

> اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید غرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام یک پدیده بی‌معنا و بی‌محتوا باشد. اشاره می‌کنیم به پیامدهای آن که هیچکس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد؛ مثلاً خیابان‌کشی‌ها مستلزم تصرف در محلی است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعیه نیست، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و جلوگیری از ورود یا خروج هر نوع کالا و منع احتکار در غیر دو ـ سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گرانفروشی، قیمت‌گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو از غیر مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که

باشد و صدها امثال اینها کـه از اختیـارات دولـت اسـت.... بایـد عـرض کـنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله 9 است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیـه، حتـی نمـاز و روزه و حـج اسـت. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را در مسیر خیابان اسـت، خـراب کنـد و پـول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کنـد. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشـور و اسـلام باشـد، یـک‌جانبـه لغـو کنـد و می‌تواند هر امری را؛ چه عبادی و یا غیر عبادی که جریـان آن مخـالف اسـلام است، از آن مادامی که چنین است، جلوگیری کند. حکومت می‌توانـد از حـج که از فرایض مهم الهی است، در موقعی کـه مخـالف صـلاح کشـور اسـلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۲۰، ص۴۵۲).

مفهوم مصلحت و پیشینه آن در اسلام

مصلحت برگرفته از ماده صلح است؛ به معنای صلاح و در تقابل با فساد اسـت. در لغت، اصلاح به معنای «راست‌نمودن و به راه‌آوردن امر و یا چیزی بعد از آنکه از راه به در شده و دچار فساد گردیده است» (ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج۲، ص۵۱۷) آمده است. ابن منظور، ذیل این واژه می‌گوید: «اصلح الـدابـة» (همـان). برخـی مصـلحت را در مقابـل مفسده قرار داده‌اند (مصطفوی، ۱۴۰۹ق، ج۶، ص۲۶۶؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۳۸۸؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج۴، ص۱۴۲). با بررسی تعاریف لغت‌شناسان می‌توان بـه ایـن نتیجـه رسید که مصلحت نفع‌رساندن و ضد مفسده است. حال به تعریف اصطلاحی مصلحت می‌پردازیم:

«غزالی» می‌گوید: «مصلحت عبارت است از تأمین هـدف شـارع و هـدف شـارع عبارت است از مواظبت دین و حیات انسان و عقل و نسل و اموال» (غزالی، ۱۳۹۰ق، ج۱، ص۱۴۰). بحث دقیق و عالمانه در خصوص تعیین مصالح و مقاصـد شـریعت از

قرن دوم هجری شروع شد و در مباحث «امام الحرمین جوینی» خـود را نشـان داد. وی پس از تقسیم‌بندی احکام، در نهایت سه مفهوم را برگزید: «ضروری، حاجتی و کمـالی» (جوینی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۷۲۶-۷۲۱). ایشان معتقد بود که برخی امور ضروری هستند و آدمی بدون آن نمی‌تواند زندگی کنـد و برخـی مـورد نیـاز عمـوم و اسـاس زنـدگی اجتماعی هستند و برخی کمال دین برای مردم.پس از او شاگردش «ابوحامد غزالی» بـه بحث مصالح پرداخت و در نهایت مصالح را به دینی و دنیوی تقسیم کـرد و مقاصـد را شامل حفظ جان، مال، عقل و ناموس نمود و بعدها حفظ دین را به آن اضافه کرد. پس از غزالی، «فخر رازی» و «سیف الدین آمدی» مطالبی به آن اضافه نمود و «ابن تیمیـه» و «ابواسحاق شـاطبی» از بزرگـان مـالکی در ایـن وادی گـام نهادنـد. شـاطبی در کتـاب «الموافقات» به مفاهیم گوناگون مصلحت بـه عنـوان اصـل نظـری در حقـوق اسـلامی پرداخته است و شاید بی دلیل نباشد که وی را سرآمد اندیشمندانی بـدانیم کـه در ایـن زمینه به تفکر پرداخته است.

چکیده کلام شاطبی این است که شرایع برای تضمین مصالح آنی و آتی بندگانند که با استقرای در شریعت، پنج عنوان کلی پیدا می‌کند: حفظ دین، حفظ نسل، حفظ نفـس، حفظ مال و حفظ عقل که هرکـدام زیـر بنـای مصـالح دیگـر بشـمار مـی‌رونـد و ایـن ضروریات در قرآن و تفسیر آن در سنت آمده‌اند (شاطبی، بی‌تا، ج۲، ص۱۳۶).

قصد شارع از تکلیف، سختی و تکلف مکلف نیست، بلکه حد اعتدال و میانـه‌روی میان سخت‌گیری و اهمال است. ارزش هر عملی به نیـت آن اسـت. وی معتقـد اسـت: هرگاه انسان بتواند قصد شارع را در هر مسأله‌ای در یابد، دارای ملکه‌ای می‌شود کـه او را در جای خلیفه پیامبر می‌نشاند و می‌تواند به تعلیم و افتا و حکم‌دادن طبق آنچه خـدا به او می‌نمایاند بپردازد (همان).

مصالح مرسله و استصلاح نیز از جمله منابعی هستند که اهل سنت با استفاده از آنها به حل مسائل مستحدثه می‌پرداختند و در این مورد نیز نظرات متفاوتی در کتب اصولی وجود دارد که پرداختن به آن در این مقاله نمی‌گنجد.

انواع مصلحت

مصالح و منافع از نظر اسلام به دو قسم تقسیم می‌شوند: دنیوی و اخروی. از آنجایی که دین مبین اسلام دینی کامل و جامع است، لذا بمنظور تأمین سعادت بشر در دنیا و آخرت به دو دسته از مصالح توجه داشته است: یک دسته از مصالح، مصالح اخروی هستند و دسته دیگر از مصالح، مصالح دنیوی را تشکیل می‌دهند. باید توجه داشت که این تقسیم‌بندی به این منظور نیست که گفته شود مصالح دنیوی با مصالح اخروی مغایرت دارند؛ زیرا مصالح دنیوی که موجب سعادت انسانها در دنیا می‌باشند، با مصالح اخروی سرشته و عجین هستند. بنابراین، اگر انسان بتواند مصالح دنیوی خود را بدست آورد و خود را در دنیا سعادتمند سازد، قطعاً به سعادت اخروی خواهد رسید و یکی از تفاوت‌های اساسی که بین مصالح از نظر اسلام و مصالحی که در مکاتب غیر الهی مطرح است، همین امر می‌باشد. در مکاتب غیر الهی کلیه قوانین و مقررات که بر اساس حفظ مصالح و منافع جامعه وضع می‌گردد، فقط مقصود و منظور از آنها این است که انسانها به منافع مادی و دنیوی خود دست یابند و عقاید مذهبی و قوانین و مقررات الهی در وضع قوانین آنان به هیچوجه دخالتی ندارد، اما قوانین و مقررات اسلامی و دینی لازم است با اهداف اعتقادی و موازین شرعی هماهنگ بوده و با اصول کلی اسلامی موافقت داشته باشند.

یکی از اندیشمندان معاصر، مصلحت دنیوی را مصالح ضروری، حاجی و تحسینی می‌داند. مصلحت ضروری را می‌توان مصالحی که در سیاست دنیا و بقای آن ضرورت داشته، موجب ساماندهی امور و احوال آن بوده و در بردارنده حفظ یکی از امور دین، عقل، مال، جان و ناموس باشد، تعریف کرد (تولایی، ۱۳۹۱، ص۴۸-۴۷).

مصلحت حاجی اموری هستند که انسان برای توسعه و رفع تضییق و حرج به آنها نیازمند است، اما به درجه ضروریات نمی‌رسند، ولی مصلحت تحسینی، آنچه از محاسن عادات و مکمّل حاجیات و ضروریات که عقل آن را می‌پذیرد و شرط کمال بنده می‌شمارد، از گروه تحسینیات خواهد بود (شاطبی، بی‌تا، ج۲، ص۷).

برخی از علما مصلحت را به مصلحت حقیقی و اقناعی تقسیم کرده‌اند (علامه حلی، ۲۰۰۱م، ص۲۵۴-۲۵۳). منظور از مصلحت اقناعی اموری که فقیه در ابتدا گمان می‌کند مصلحت حکم است، اما پس از بررسی و تحقیق آشکار می‌گردد امور یادشده مصلحت حقیقی حکم نیست (همان).

اکثر فقهای مذاهب اسلامی متفق القول هستند که احکام شرع اسلام مبتنی بر مصالح و مفاسد است؛ یعنی آنچه واجب شمرده شده است، دارای مصلحتی و آنچه حرام شمرده شده، دارای مفسده و مضرتی است. در آیات قرآنی و روایاتی که از پیامبر و ائمه : رسیده است نیز دلایلی بر این مطلب وجود دارد. برخی از این مذاهب، مجتهدان را موظف و مکلّف می‌دانند بر اینکه در مواردی که مصلحت و مفسده (علل احکام) بیان نشده است، به تحقیق و تفحص برای کشف علت بپردازند و آن را در استنباط احکام در موارد سکوت شرع بکار برند. به عبارت دیگر، علل مستنبطه را هم حجت می‌دانند. در حالی که بعضی مذاهب دیگر؛ مانند مذهب امامیه و مذهب ظاهری، استنباط علت را لازم نمی‌دانند و حکمی را با آن اثبات نمی‌کنند که البته باید در بحث قیاس، به این مسأله پرداخته شود. شیعیان هم بر این اعتقادند که احکام شرعی تابع مصلحت و مفسده واقعی هستند و دقیقاً چونان قوانین وضعی بشری، دارای مصالح و مفاسدی هستند و این امر موجب جعل حکم مناسب با آن شده است.

اهل سنت در مورد حجیت مصالح مرسله اختلاف نظر دارند. اغلب می‌گویند مصلحتی که مقید به هیچ نص شرعی نباشد و بر دلیلی از کتاب و سنت تکیه نداشته باشد، مرسله است. این گروه می‌گویند به عقل، این حق داده شده که در پرتو درک و کشف خود بدان مصلحت راه یابد. بعضی می‌گویند مرسله یعنی به نص شرعی تکیه نداشتن، ولی از نصوص عامه و دلایل کلی استنتاج می‌شود (فیض، ۱۳۸۴، ص۲۵۵-۲۵۴).

از دیدگاه تشیع، مصالح مرسله در صورتی معتبر است که خود، منبع مستقل استنباط احکام نباشد، بلکه یا به سنت یا به حکم عقل بازگشت کند. پس در فقه شیعه، مصلحت از منابع مستقل استنباط شرعی به حساب نمی‌آید، مگر آنکه به نوعی با حکم عقل یا سنت منطبق باشد و تنها در احکام حکومتی بکار می‌رود، نه در همه احکام.

«صاحب جواهر» به مناسبت‌های مختلف مصادیق متعددی از مصلحت را بیان کرده و از مجموع مواردی که وی این واژه را بر آنها اطلاق کرده چنین بدست می‌آید که مصلحت به معنای منفعت است و مصلحتی که ضابطه تصمیم‌گیری حاکم و ولی است، منفعتی است که به نحوی به عموم مردم و جامعه بازگردد (نجفی، ۱۳۶۲، ج۱۵، ص۳۸۰).

منبع و مرجع تشخیص مصلحت

منبع تشخیص مصلحت عبارت است از عامل تعیین‌کننده که سودمندی را در یک پدیده و یا عمل و گفتار انسانی مشخص می‌سازد و می‌توان از آن به عنوان عامل یا پایگاه شناخت مصلحت یاد کرد و از آنجا که مصلحت همواره امری جزئی، نسبی و ناپایدار است، از شناخت آن به تشخیص تعبیر می‌شود (نظرزاده، ۱۳۹۲، ش۱، ص۸۲-۶۳). مصلحت بر اساس ضوابطی تشخیص داده می‌شود که معمولاً از منابع خاصی بدست می‌آید. منابع عمده تشخیص مصلحت عبارتند از: ۱. شرع؛ ۲. عقل؛ ۳. علم؛ ۴. تجربه؛ و ۵. عرف (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج۹، ص۲۷۵).

طبق نظریه ولایت فقیه قید ولایت مطلقه، احکام اولیه و ثانویه و حکومتی است و رعایت مصلحت از عناوین ثانویه یا معیار حکم حکومتی است و تشخیص آن بالذات بر عهده ولایت فقیه است، اما تعارضی که در قانونگذاری مجلس شورای اسلامی با شورای نگهبان پیش آمد، باعث شد امام خمینی 1 اقدام به تشکیل نهادی بنام مجمع تشخیص مصلحت نظام در جهت رفع تعارض دو نهاد مذکور کند؛ به شرطی که آن نهاد در عرض قوای دیگر قرار نگیرد. از موضوعاتی که پس از انقلاب مورد توجه و عنایت بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی 1 واقع گردید، موضوع مصلحت نظام بود. این موضوع از اینجا مطرح گردید که در بعضی از مسائل، شورای نگهبان با مصوبات مجلس شورای اسلامی مخالفت می‌کرد و آنها را با موازین شرعی مغایر می‌دانست. در مقابل، مجلس نسبت به مصوبات خود پافشاری می‌نمود و تصویب آنها را امری لازم می‌دانست.

لذا امام خمینی 1 در ۶۷/۱۱/۱۷ دستور فرمودند، مجمعی بنام مجمع تشخیص مصلحت نظام تشکیل شود که با توجه به مصالح و ضرورت‌های نظام، آنچه را که ضروری و لازم می‌داند، تصویب نموده و بین مجلس و شورای نگهبان، حل اختلاف نماید.

اقسام حکم و رابطه آن با مصلحت

احکام بر سه قسم است:

۱. احکام اولیه؛ احکامی هستند که بر عناوین اولیه موضوعات ترتیب داده شده‌اند؛ مانند وجوب غسل، وضو، نماز، روزه، حج، حرمت شراب، دروغ، غیبت، ربا و امثال آن که برای هر مکلفی منهای هیچ فرض دیگری ثابت است (خلخالی، ۱۴۲۲ق، ص۳۲۵).

۲. احکام ثانویه؛ احکامی هستند که برای عناوین ثانویه تشریع شده‌اند؛ مانند حرمت اضرار به نفس یا به غیر و حرمت فساد و اختلال نظم و رفع الزام از کارهای حرجی که در کلیه این موارد، احکام اولیه به مقتضای قانون «لا ضرر و لا حرج» و امثال آن برداشته می‌شود و احکام ثانویه جایگزین احکام اولیه می‌گردد (همان).

۳. احکام حکومتی؛ احکامی هستند که در شرایط خاص، حاکم شرع بصورت موقت با استناد به قواعد کلی فقه اعلام می‌کند. «علامه طباطبایی» حکمی که از کرسی ولایت سرچشمه می‌گیرد را حکم حکومتی می‌نامد و معتقد است: در چارچوب قوانین شریعت و رعایت موافقت با آن، ولی امر مسلمین می‌تواند یک سلسله تصمیماتی بر حسن مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نماید و به مورد اجرا بگذارد. مقررات نامبرده لازم الاجراء و مانند احکام ثابت شریعت دارای اعتبار است؛ با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر است، ولی مقررات موضوعه قابل تغییر و در ثبات و بقا، تابع مصلحتی می‌باشد که آنها را بوجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تبدیل و تغییر پیدا کرده و جای خود را به احکام بهتر می‌دهد و باید دانست که اصل ولایت، خود یک حکم ثابت و از مواد شریعت

است و قابل تفسیر و نسخ نیست. مانند تعیین قیمت کالاها، قوانین و مقررات عبـور و مرور (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۱۸۷).

یکی از مواردی که می‌توان به رابطه احکام اولیه و حکم حکومتی اشاره کـرد، ایـن است که جهاد بر مسلمانان در مقابل دشمنان واجب است که یک حکـم اولیـه اسـت و این حکم در ضمن مقرارت خاصی وضع می‌شود و این امور بنا به مصلحتی اسـت کـه ولی فقیه بر اساس ولایتی که دارد، انجام می‌دهد. در مورد احکام ثانویه نیز همین طـور است. ضرر زدن به دیگران بر اساس قاعده لاضرر حرام است. ولی فقیه برای حفظ نظم و پرهیز از ضرر به دیگران مقـررات خاصـی را در بـازار نظیـر جلـوگیری از احتکـار، نظارت بر قیمت‌ها و تعیین آنها وضع مـی‌کنـد تـا از آسـیب بـه قشـر ضـعیف جامعـه جلوگیری شود. وجوب حفظ نظام و حرمت اختلال در آن، از دیگر احکام اولیه اسـت. هنگامی که حاکم اسلامی تصمیم به اجرای آن می‌گیرد، قوانین و مقررات کلی بـرای آن وضع می‌نماید. مثل قوانین راهنمایی و رانندگی و عبور و مرور وسائل نقلیه، یا قـوانین مربوط به شهرداری‌ها و کارمندان دولت و مانند آن. در این مورد اخیـر، وجـوب حفـظ نظام، حکم کلی اولی است که در ضمن احکام کلی حکـومتی دیگـر پیـاده مـی‌گـردد. بنابراین، احکام حکومتی در عرض احکام اولیه و ثانویه نیست، بلکه در طول آن و حتی یک مرحله عقب‌تر است و به تعبیر دیگر، احکام حکومتی در حقیقـت آیـین‌نامـه‌هـای اجرایی احکام اولی و ثانوی تلقی می‌گـردد و در واقـع از احکـام اولـی و ثـانوی مایـه می‌گیرد و حکم مستقل و جدیدی نیست. لذا تفاوتی بین این سه نـوع قـانون از جهـت وجوب اجرای تعزیر برای متخلفان از آن وجود ندارد؛ زیرا تمام آنها قوانین الهی هستند که بدون ضمانت اجرایی، نمی‌توان آنها را قانون نام نهاد.

نکته‌ای که در مورد مسؤولیت‌های حاکم جامعه اسلامی وجود دارد، این اسـت کـه فقیه دارای سه منصب و مسؤولیت است:

۱. منصب افتا و بیان احکام شرع؛ ۲. منصب حکومت و ولایت؛ ۳. منصب قضاوت. ولی دو منصب اخیر از منصب افتا سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا منصب ولایـت و حکومـت در حقیقت منصب اجرای احکام شرع است، نه وضـع احکـام و منصـب قضـاوت هـم

رسیدگی به اختلافات و پایان‌دادن به آن می‌باشد که آن هم از طریق پیاده‌کـردن احکـام شرع است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص۶۱).

همین منصب است که حوزه اختیارات جامعه را وسـعت مـی‌دهـد و مـی‌توانـد در مواقع ضروری و بنا به مصلحت و صلاح جامعه اعمال ولایـت کنـد و احکـامی صـادر کند که به رفع مشکلات جامعه کمک کند.

ضرورت مصلحت و حکومت در اندیشه سیاسی امام خمینی 1

حضرت امام در خصوص ضرورت توجه بـه مصـلحت جامعـه توسـط مجتهـدین می‌فرمایند:

> مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بـر اسـاس آن نظـام اسـلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کنـد. اجتهـاد مصـطلح در حـوزه‌هـا کـافی نمی‌باشد، بلکه اگر یک فرد اعلم در علم معهود حـوزه‌هـا باشـد، ولـی نتوانـد مصلحت جامعه را تشخیص دهد و بطور کلی در زمینـه اجتمـاعی و سیاسـی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیـری باشـد، ایـن در مسـائل اجتمـاعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را بدست بگیرد (امام خمینـی، ۱۳۷۸، ج۲۱، ص۴۷).

فقهای شیعه مسأله حفظ دیـن و جلـوگیری از خطرهـایی کـه اسـلام را تهدیـد می‌کند، امری خطیر و اساسی می‌شمارند. امـام خمینـی 1 مصـلحت حفـظ دیـن را قاعده‌ای زیربنایی در فقه سیاسی و حکومتی اسلام مطرح کردند که بـه عنـوان یـک واجب عقلی و ضرورت شرعی بی نیاز از دلیل است. توجه به این نکتـه کـه حـاکم اسلامی علاوه بر شناخت مبانی احکام اسـلام، مـی‌بایسـت نیازهـای جامعـه را نیـز بشناسد، کاملاً در کلمات امام خمینی 1 به چشم می‌خورد. ایشان بیان مـی‌کنـد کـه فقیه عالم عادل، تمام اختیارات حکومتی رسول اکرم و ائمه : بـرای اداره جامعـه را داراست (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص۵۵) و زیادی فضایل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد (همان).

تا قبل از شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی ایران، احکام حکومتی و قاعده مصلحت در فقه شیعه به دلیل دوری آن از حکومت، کاربرد چندانی ندارد؛ زیرا بصورت عملی در اداره جامعه استفاده نمی‌شد. اما بعد از تأسیس نظام اسلامی و تحقق مراکز تصمیم‌گیری سیاسی و اداری جامعه این نیاز بسیار در جامعه ملموس است. قانون اساسی در اصل ۱۱۲ به صراحت از مصلحت نام برده و مرجع تشخیص آن را مجمع تشخیص مصلحت نظام قرار داده است و از وظایف مهم آن، رفع اختلاف بین مجلس شورای اسلامی و قوه مقننه است. در این مورد می‌توان به فرمان امام خمینی 1 در سال۶۶ مبنی بر تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام اشاره کرد. در آن نامه مهم آمده است:

> حضرت آقایان توجه داشته باشند مصلحت از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌شود... مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال برد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار ایادی داخل و خارج آنان پیروز گرداند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۲، ص۱۷۶).

اختیارات ولایت فقیه و نقش مصلحت (حقوق خانواده)

هرگاه بین حکم واقعی اولی و حکم ثانوی ـ در مرحله اجرا ـ تزاحم و تضاد روی دهد، حکم ثانوی بر حکم واقعی اولی مقدم می‌شود و این تقدیم یا از باب حکومت است و یا از باب جمع عرفی؛ مانند تقدم «لاضرر» و «لاحرج» بر احکام ضرری و حرجی. این نوع از تقدم به باب افتا و استنباط مربوط می‌شود.

حکومت به مقتضای شرایط زمانی و مکانی، حفظ مصلحت جامعه و براساس احکام حکومتی خود در برخی مسائل دخالت می‌کند که می‌توان در حوزه خانواده به موارد زیر اشاره کرد.

حق طلاق برای زنان

این موضوع یکی از مسائل مورد بحث شورای نگهبان در زمان حیات امام بود که فقها الزام شوهر را به طلاق‌دادن زن مغایر با شرع می‌دانستند که امام با نوشتن نامه‌ای به پاسخ این مسأله پرداخت و فرمود: «بسمه تعالی. طریق احتیاط این است که زوج را با نصیحت و الا با الزام وادار به طلاق نماید و در صورت میسرنشدن به اذن حاکم شرع طلاق داده شود و اگر جرأت بود، مطلبی دیگر بود که آسانتر است» (مهرپور، ۱۳۷۲، ج۲، ص۳۰۱).

امام خمینی 1 در بحث زنی که شوهرش مفقود الاثر است و ادامه نکاح برایش عسر و حرج دارد، می‌گوید حاکم می‌تواند زن را طلاق دهد و زن عده وفات نگه دارد (امام خمینی، ۱۴۲۲ق، ج۳، ص۱۴۵).

برخی از فقهای معاصر، طلاق در عسر و حرج را توسط حاکم جایز نمی‌دانند (تبریزی، ۱۴۲۷ق، ج۲، ص۳۷۷).

یکی دیگر از فقهای معاصر برخلاف نظر مذکور حکم داده و معتقد است که در موقع عسر و حرج طلاق توسط حاکم جایز است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص۲۰۳).

«شهید مطهری» نیز معتقد است: «در جایی که ازدواج به شکلی درآمد که باقی‌ماندن بر پیمان زناشویی دیگر به مصلحت خانواده نیست و مرد هم لجاجت می‌کند و زن را طلاق نمی‌دهد، حاکم شرعی می‌تواند زن را طلاق دهد» (مطهری، ۱۳۶۰، ج۲، ص۶۰).

ایشان نمونه‌ای از حکم ولایی در طلاق را نقل می‌کند که «میرزای شیرازی» در منازعهٔ زن و شوهری که برایشان محرز شده بود، قابل اصلاح نیست، حکم به طلاق زن داد (همان).

در قانون مدنی نیز آمده است: «در صورتی که برای محکمه ثابت شود که دوام زوجیت موجب عسر و حرج است، می‌تواند برای جلوگیری از ضرر و حرج، زوج را اجبار به طلاق نماید و در صورت میسرنشدن، به اذن حاکم شرع طلاق داده می‌شود» (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۲، ص۱۰۳).

حق حضانت مادر

طبق ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی، حق حضانت و نگهداری طفل، طی دو سال شیرخوارگی به مادر داده شده است و پس از آن پدر نسبت به پدر و مادر نسبت به دختر تا هفت سالگی سزاوارتر است و پس از نگهداری و تربیت دختر به پدر واگذار گردیده است.

امام خمینی 1 در فتوای خود معتقد است که:

> اگر مادر پیش از هفت سالگی دختر از شوهرش جدا شود تا هنگامی که با دیگری ازدواج نکرده است، حق حضانت او ساقط نمی‌شود و... و اگر پدر پس از انتقال حضانت به وی یا پیش از آن بمیرد، مادر به نگهداری کودک (پسر یا دختر) هرچند که با دیگری ازدواج کرده باشد، سزاوارتر از وصی پدر و دیگر نزدیکان و فامیل است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۲، ص۲۹۷).

با نگاهی دقیق به جامعه و درنظرگرفتن اینکه برخی مادران می‌توانند خود به تأمین معاش بپردازند و علاقه‌مند نگهداری فرزندان خود باشند، جداکردن کودک از آنان می‌تواند مشکلاتی برای مادران و کودکان به بار بیاورد، مادران را دچار بیماری روحی و جسمی کند و یا کودکان را به‌دست نامادران سپرده و از محبت کافی برخوردار نشوند و به تعبیر حضرت امام خمینی 1 آنان را دچار عقده کند و مبدأ مفاسد زیادی شود (همان، ج۹، ص۱۳۶).

امام خمینی طی نامه‌ای تاریخ ۶۲/۹/۲۴ در پاسخ به استفتایی در باره حق سرپرستی اولاد فرمودند: «در صورتی که مشقت برای مادر در زمان جدایی از کودک غیر قابل تحمل است، نباید پدر کودک را از مادرش جدا نماید و حق حضانت برای مادر باقی می‌ماند» (همان، ج۱۹، ص۷۶).

اختیارات ولایت فقیه در حوزه اجتماع

حاکم اسلامی برای اداره جامعه باید اختیاراتی داشته باشد که در سایه آنها بتواند مشکلات را حل و فصل نماید. در جامعه اسلامی هر چیزی که به نفع جامعه و مصلحت عمومی مربوط شود، در اولویت برنامه‌های حاکم اسلامی قرار می‌گیرد و در

جایی که مصلحت جامعه و فرد وجود داشته باشد، مصلحت جامعـه را بـر فـرد مقـدم می‌کند. حوزه اختیارات ولی فقیه محدود نیست و می‌تواند بر اساس حکم حکـومتی و مصلحت، اعمال ولایت کند و این بر اساس اجتهادی است که ولی فقیه از آن برخوردار است؛ البته در بحث مصلحت، رهبر جامعه اسلامی با مشورت و بررسی نظر کارشناسان در حوزه‌های مختلف از جمله پزشکی، اجتمـاعی، فرهنگـی و... تصـمیم نهـایی را بـر اساس مصلحت اتخاذ می‌نمایند.

برخی مشکلات جامعه را می‌توان به بحـث احتکـار ربـط داد. از جملـه مشـکلات معیشتی مردم، گرانفروشی، کمبود مواد غذایی، دارویی، مسکن و هر چیـزی کـه بتوانـد در نظام اقتصادی بازار مسلمین اختلال ایجاد کند. بنابراین، این موضوع بسیار مهم قابل بررسی است.

احتکار

احتکار عبارت است از جمع و حبس‌کردن چیزی که مورد نیاز مردم اسـت تـا اینکه زندگی آنها در تنگنای شدید قرار گیرد. اندوختن طعام به انتظار گرانی است (ابن منظـور، ۱۹۹۷م، ج۳، ۳۸۹) و در اصـطلاح عبـارت اسـت از اینکـه طعـام را حبس و جمع کند و انتظار بکشد که گران شود با اینکه مسـلمانان بـه آن احتیـاج دارند و برای آنها ضروری است و کسی هم نیست که به قدر کفایتشان برای آنهـا بذل نماید (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۵۷۰). طبق نظر مشهور فقیهان، احتکـار به اجناس معدودی اختصاص دارد. «شیخ طوسی» و گروهی از فقیهان نیـز از ایـن نظر پیروی کرده‌اند (بحرانی، ۱۹۸۵م، ج۱۸، ص۶۲). ملاک حکم در مسأله احتکار به سختی‌افتادن مردم است. اگر هر جنسی که احتکار می‌شود، انسان را در عسـر و حرج قرار دهد، می‌تواند شامل حکم حرمت شود و فرقـی بـین طعـام و غیـر طعـام نیست. اگر در روایات، احتکار به برخی از اجنـاس اختصـاص دارد، شـاید از بـاب نمونه و یا آن اجناس در آن زمان مورد نیاز مردم بوده است و مـی‌تـوان روایـات را شامل غیر موارد ذکرشده نیز دانست. «صاحب جواهر» نیز این دیدگاه را تأیید کـرده

و چنین می‌نویسد:

ذخیره‌کردن هر چیزی که مورد نیاز انسانها است و مضطر به آن می‌باشند، از قبیل خوردنی، نوشیدنی، پوشیدنی و غیر اینها، مانند حکم احتکار است. حکم حرمت به زمان خاص یا جنس خاص و نوع خاصی از عقد، محدود نیست...، بلکه شاید اگر کسی جنسی را که فراوان است و مردم به آن احتیاج ندارند، احتکار کند تا در اثر گران‌شدن، مردم به آن محتاج شوند، حرام باشد. بلکه گاهی گفته می‌شود که چنین کاری با صرف قصد گران‌شدن و میل به آن نیز حرام است؛ هرچند قصد اضرار هم نداشته باشد. پس احتمال دارد برخی از موارد فوق در ردیف احتکار حرام جای می‌گیرد (نجفی، ۱۳۶۲، ج۲۲، ص۴۸۱).

ایشان در جای دیگر بیان می‌کند:

اگر مردم در زمان قحطی به غذای جدیدی عادت کنند، در صورتی که مبنای حکم در احتکار، علتی باشد که در اخبار ذکر شده، حکم حرمت در این نوع از غذا هم جاری می‌شود و در روایات مربوط به احتکار، عباراتی وجود دارد که نشان می‌دهد حرمت احتکار دایرمدار نیاز مردم است؛ اگرچه این مطلب دارای اشکال روشنی است (همان، ص۴۸۱).

یکی دیگر از فقها این دیدگاه را پذیرفته و معتقد است:

در صورتی که مسلمانان به طعامی نیاز داشته باشند و کسی نباشد که این نیاز را تأمین کند، احتکار آن طعام؛ یعنی جمع‌آوری و ذخیره آن به نیت گران‌شدن حرام است... احتکار با ذخیره‌کردن جو، گندم، خرما، کشمش و روغن محقق می‌شود و همچنین بنا بر احتیاط ـ اگر نگوییم اقوی ـ با ذخیره‌نمودن روغن زیتون و نمک هم احتکار تحقق می‌یابد، بلکه شاید بتوان گفت احتکار با ذخیره‌کردن هر طعامی که مورد نیاز عموم مردم یک شهر نسبت به شهرهای دیگر باشد، از قبیل برنج و ذرت، تحقق پیدا می‌کند (اصفهانی، ۱۳۵۲، ج۲، ص۸).

«محقق حائری» احتکار را به طعام و غیر طعام تسری داده و گفته است:

> در صورتی که به اجناس ضروری ـ غیر از طعام ـ؛ مانند دارو و سوخت در زمستان نیاز شود، بطوری که احتکار آنها موجب واردشدن ضرر و زیان به مسلمانان گردد، بر اساس ادله ضرر و حرج، این کار حرام است؛ هرچند لفظ احتکار بر آن صدق نکند و ممکن است به ذیل روایت معتبر «حلبی» که ظاهراً در مقام تعلیل حکم حرمت احتکار بود، تمسک کنیم. بنابراین، چون بر حسب ظاهر روایت، تعلیل یادشده، بواسطه امری ارتکازی است، باید قید طعام الغا شود؛ زیرا به حسب ارتکاز این حکم به جهت حفظ جان انسانها است. بنابراین، چنانچه ملاک یادشده؛ مثلاً در دارو یافت شود، شکی نیست که دارو هم حکم طعام را پیدا می‌کند. پس این برداشت باعث می‌شود خصوصیتی که در تعلیل وجود دارد، الغا شود (حائری و امراللهی‌یزدی، ۱۳۹۴، ج۱، ص۱۹۷).

بر اساس نظرات گفته‌شده بنظر می‌آید که «صاحب جواهر» و «محقق حائری» به عنوان اضطرار، احتکار در این موارد را حرام دانسته‌اند. بر این اساس، حرمت احتکار در این موارد حکمی ثانوی خواهد بود، اما در حقیقت، حرمت احتکار حکمی اولی است که ملاک حرمت و عدم حرمت، آسایش و تنگنای مردم است؛ یعنی اگر مردم در آسایش باشند، حبس اجناس جایز و در غیر این صورت حرام است. می‌توان گفت تنگنایی که از احتکار داروی بیماران و مجروحان پدید می‌آید، کمتر از فشاری نیست که از احتکار نمک و روغن ایجاد می‌شود (حسینی عاملی، بی‌تا، ج۴، ص۱۰۷؛ خویی، ۱۴۳۰ق، ج۵، ص۴۹۸).

بنابراین، هر کالایی؛ اعم از طعام و غیر طعام (دارو، سوخت، دلار، پول، مسکن و...) که با ذخیره‌کردن آن، انسانها در سختی قرار گیرند، حرام است.

روابط دیپلماتیک بین المللی

بر حکومت اسلامی واجب است که مصالح اسلام و مسلمانان را در نظر بگیرد و

این، اصلی ثابت و قاعده‌ای کلی است. اما کیفیت این کار با توجه بـه شـرایط زمـانی و مکانی تغییر می‌یابد. خرید و فروش اسلحه به دشمنان نیز از جمله مباحثی است که امام بیان می‌کنند و در این زمینه چنین می‌نویسند:

> این مسأله از امور سیاسـی و تـابع مصـالح روز اسـت و امکـان دارد، حتـی مصالح مسلمین در اعطای مجانی سلاح جنگی به طایفه‌ای از کفـار باشـد و آن در شرایطی است که دفع دشمن قـوی از حـوزه اسـلام در گـرو تسـلیح طایفه خاصی از کفار باشد که مسلمین از آنها در امان هستند (امـام خمینـی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۲۲۶).

همچنین مقررات و احکام خاص در این زمینه نیز با توجه به شرایط مختلف تغییـر می‌یابد. اما این اختلاف‌ها نبایستی از محدودهٔ آن قانون کلـی؛ یعنـی رعایـت مصـلحت مسلمانان تجاوز کند؛ همچنانکه خداوند می‌فرماید: «**وَ لَـنْ يَجْعَـلَ اللّـهُ لِلْكـافِرِينَ عَلَـى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا**» (نساء(۴): ۱۴۱)؛ هیچگاه خداوند برای کافران نسبت به اهـل ایمـان راه تسلط را باز نخواهد کرد.

روابط تجاری بین المللی

گاه مصلحت ایجاب می‌کند که میان مسلمانان و دیگر کشورها قراردادهای اقتصادی منعقد شده، شرکت‌های تجاری یا مؤسسـات صـنعتی تأسـیس شـود و گـاه مصـلحت خلاف آن را ایجاب می‌کند. حکم «مرحوم میرزای شیرازی» مبتنی بر تحریم تنبـاکو کـه به سبب منع از اجرای قرارداد اقتصادی بین ایران و انگلـیس صـادر شـد، از ایـن قبیـل است؛ زیرا در این قرارداد که حق انحصار تنباکوی ایرانی به انگلستان واگذار شده بـود، به حقوق امت مسلمان ایران اجحاف شده بود.

اجرای حدود یا عفو

اسلام حق اجرای حدود را بـر عهـده حـاکم قـرار داده و او مـی‌توانـد در صـورت صلاحدید جامعه از اجرای مجازات جلوگیری کند و یا ادامهٔ اجرای آن را متوقف کنـد. همچنین اگر مجرم در حقوق الهی توبه کند، در صورتی که جرم ثابت شود، حاکم حـق

عدم اجرای آن را دارد (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص۸۵ و۱۱۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۹، ص۱۳۹).

در اجرای تعزیرات و مقدار آن نیز فقها بر اختیار حاکم تصریح می‌کنند که در صورت مصلحت، اجراکردن و در غیر این صورت، از اجرای آن خودداری کرده و یا مقدار آن را تعیین می‌کند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۸، ص۶۹؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۵۳۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۴۴۸).

تشخیص مصلحت در اجرای حدود یا عفو مجرمین بر عهده حاکم اسلامی است. البته ذکر این نکته ضروری است که اجرای پاره‌ای از مجازات‌های اسلامی؛ مانند قطع دست دزد، کشتن با شمشیر و رجم، موجب تنفر از دین می‌شود و این فقیه است که با توجه به شرایط زمانی و مکانی و درنظرگرفتن مصلحت جامعه به اجرای این حدود و یا تبدیل‌شدن مجازات‌های حد به مجازات جایگزین حکم می‌دهد و این از همان اختیاراتی است که ولی فقیه دارد. یکی دیگر از فقها در اجرای حدی که موجب وهن اسلام و ایجاد تنفر نسبت به مقررات اسلامی می‌شود، صریحاً فتوا می‌دهد که:

> اگر اقامه برخی حدود با کیفیت ویژه آن در منطقه‌ای خاص یا در همه مناطق و یا در برهه‌ای از زمان موجب تنفر افکار عمومی از اسلام و احکام آن و در نتیجه تضعیف اساس دین شود، حاکم مسلمین یا متولی حوزه قضا می‌تواند اقامه آن حد را تا زمان توجیه افکار عمومی نسبت به مقررات و حدود اسلامی و علت وضع آنها تطبیق نماید (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۵۱۰).

البته حاکم در اعمال این اختیار بر اساس میل شخصی عمل نمی‌کند، بلکه با درنظرگرفتن مصالح اجتماعی و فردی و در راستای تحقق بهتر فلسفه مجازات تصمیم می‌گیرد. در غیاب امام معصوم، اختیار عفو مجرمین به ولی فقیه واگذار شده است. لذا در بسیاری از موارد می‌بینیم که مسؤولین وقت قوه قضائیه بر اساس ندامتِ مجرم و تنبّه او، از امام راحل عفو مجرمین را درخواست می‌کردند و ایشان نیز با آن موافقت

می‌کرد و این گامی دیگر در تکریم افراد و رحم و عطوفت به آنها و دمیدن روح امید است که در باز پروری و تربیت مجرم مؤثر است (مقیمی حاجی، ۱۳۸۶، ش۵۱، ص۱۰۶).

امام خمینی 1 در این باره در پاسخ به سؤالی مبنی بر عفو جاسوسان آمریکایی، می‌گوید:

> مذهب اسلام عفو دارد، در موقعش گذشت‌های زیادی دارد، در موقعش برای مجرم‌هایی که جرمشان ثابت بشود، حدود دارد... . بنابراین، اینها اگر چنانچه مجرم باشند و جرمشان ثابت باشد، به حسب اسلام جزا برایشان هست، لکن بر ولیّ امر است که در بعضی وقت‌ها که صلاح می‌داند، عفو بکند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۰، ص۲۴۹).

نتیجه‌گیری

ولایت فقیه ارتباط تنگاتنگی با مصلحت دارد تا آنجا که می‌توان آن را ولایت بر مصالح نامید.

حاکم جامعه اسلامی هر کس که باشد، دارای اختیارات ویژه و ضروری برای اداره جامعه است. می‌تواند با وضع مقررات جدید و صدور دستورهای موردی به تنظیم امور جامعه همت گمارد و یا با تقیید و تخصیص و حتی تعطیل موقت احکام شرع، روابط اجتماعی را چنان تنظیم کند که ضمن حفظ اصول به نیازهای خاص زمان و مکان پاسخ گفته باشد. وضع اینگونه مقررات و صدور اینگونه دستورات، حکم حکومتی نامیده شده و اطاعت از آن بر شهروندان واجب گردیده است.

حدود اختیارات ولایت فقیه، وسیع و غیر محدود به موارد ذکرشده توسط فقهاست، بلکه بر اساس نیازمندی‌های جدید و با توجه به مبانی این اختیارات در هر برهه‌ای متغیر است و این عامل انعطاف و انطباق قوانین اسلام با نیازهای زمان است.

هنگام تزاحم، واجبات و محرمات دیگر در برابر حکومت اسلامی و حکم حکومتی، کنار گذاشته می‌شوند؛ البته این امر بر اساس مصالح اسلام و مسلمین است.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن منظور، جمال الدین، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۲و۳، بیروت: دار الفکر، چ۳، ۱۹۹۷م.

۴. اصفهانی، ابوالحسن، **وسیلة النجاة (المحشی)**، تحقیق محمدرضا گلپایگانی، ج۲، قم: نیکنام (چاپخانه)، ۱۳۵۲.

۵. امام خمینی، سید روح الله، **ولایت فقیه**، تهران: پیام آزادی، ۱۳۸۰.

۶. ـــــــــــــــــــ، **صحیفه نور**، ج۱، ۲، ۹، ۱۰، ۱۹و۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۸.

۷. ـــــــــــــــــــ، **استفتائات**، ج۳، قم: انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۵، ۱۴۲۲ق.

۸. ـــــــــــــــــــ، **تحریرالوسیلة**، ج۱، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۲، ۱۴۲۵ق.

۹. بحرانی، شیخ یوسف، **الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة**، ج۱۸، بیروت: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۹۸۵م.

۱۰. تبریزی، جواد بن علی، **استفتاءات جدید (تبریزی)**، ج۲، قم: انتشارات سرور، ۱۳۸۵.

۱۱. تولایی، علی، **نگرشی بر جایگاه مصلحت در فقه امامیه**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، ۱۳۹۱.

۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**، ج۶، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.

۱۳. جوینی، عبدالملک، **البرهان فی اصول الفقه**، به کوشش صلاح بن محمد بن عویضه، ج۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.

۱۴. حائری، مرتضی و امراللهی یزدی، محمدحسین، **ابتغاء الفضیلة فی شرح الوسیلة: فی المکاسب المحرمة**، ج۱، قم: الجماعة المدرسین بقم المشرفة، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۴.

۱۵. حائری یزدی، محمدمهدی، **ولایت فقیه**، نجف اشرف: منشورات المکتبة الحیدریة و مطبعتها، ۱۳۸۵ق.

۱۶. حسینی عاملی، محمدجواد بن محمد، **مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة**، ج۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۷. حلّی، ابن ادریس، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، ج۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۱۸. حلّی، جمال الدین، احمد بن محمد اسدی، **المهذب البارع فی شرح المختصر النافع**، ج۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۱۹. خلخالی، سید محمد مهدی موسوی، **حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق.
۲۰. خویی، سیدابوالقاسم، **مصباح الفقاهة**، تحقیق محمدعلی توحیدی، ج۵، قم: مؤسسه احیای آثار الامام الخوئی، ۱۴۳۰ق.
۲۱. شاطبی، ابو اسحاق، **الموافقات فی اصول الشریعة**، ج۲، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، **بررسی‌های اسلامی**، قم: هجرت، بی‌تا.
۲۳. طریحی، فخر الدین، **مجمع البحرین**، ج۲، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چ۳، ۱۴۱۶ق.
۲۴. طوسی، ابو جعفر، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، ج۸، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، چ۳، ۱۳۸۷ق.
۲۵. عاملی، شهید ثانی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، ج۹، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
۲۶. علامه حلی، حسن، **تهذیب الوصول**، به کوشش محمدحسین رضوی کشمیری، لندن: مؤسسة الامام علی 7 ، ۲۰۰۱م.
۲۷. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی(قواعد فقه سیاسی و مصلحت)**، ج۹، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۴.
۲۸. غزالی، محمد، **شفاء الغلیل**، به کوشش حمد کبیسی، ج۱، بغداد: المکتبة العصریة، ۱۳۹۰ق.
۲۹. فیض، علیرضا، **مبادی فقه و اصول**، تهران: دانشگاه تهران، تهران، چ۱۷، ۱۳۸۴.
۳۰. قرشی، سید علی اکبر، **قاموس قرآن**، ج۴، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۶، ۱۴۱۲ق.
۳۱. محقق داماد، سیدمصطفی، **قواعد فقه (محقق داماد)**، ج۲، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ۱۲، ۱۴۰۶ق.
۳۲. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج۶، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۹ق.

۳۳. مطهری، مرتضی، **اسلام و مقتضیات زمان**، ج۲، تهران: انتشارات صدرا، چ۸، ۱۳۶۰.
۳۴. معرفت، محمد هادی، «تبیین مفهومی «ولایت مطلقه فقیه»»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، ش۱۵، ۱۳۷۹.
۳۵. مقیمی حاجی، ابوالقاسم، «فلسفه مجازات در اسلام»، **مجله فقه اهل بیت :** ، ش۵۱، ۱۳۸۶.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، **تعزیر و گستره آن**، قم: انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب 7 ، ۱۴۲۵ق.
۳۷. ــــــــــــــــ، **احکام بانوان**، قم: انتشارات مدرسه امام علی 7 ، چ۱۱، ۱۴۲۸ق.
۳۸. منتظری، حسینعلی، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، ج۲، قم: مؤسسه کیهان، ۱۴۰۹ق.
۳۹. مهرپور، حسین، **دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی**، ج۲، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۲.
۴۰. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، تحقیق ابراهیم سلطانی نسب، ج۱۵، ۲۲و۴۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۲.
۴۱. نظرزاده، عبدالله، «مصلحت و نقش آن در استنباط احکام شرعی و حکومتی»، **فصلنامه سیاست متعالیه**، ش۱، تابستان۱۳۹۲.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاییز۹۷، پیاپی۸۹
ISLAMIC GOVERNMENT 89 / Vol.23, No.3, Autumn 2018

امت ایران؛
بازشناسی تحلیلی جامعه سیاسیِ زیربنای جمهوری اسلامی
بمثابه نظام امت و امامت

دریافت: ۹۷/۳/۲۷ تأیید: ۹۷/۱۰/۳۰
حامد نیکونهاد*

چکیده

در بستر جامعه سیاسی، نظام سیاسی و در پی آن، حقوق اساسی شکل می‌گیرد. لذا قانون اساسی درصدد تنظیم جامعه سیاسی و نظام سیاسی با اصول حقوقی است. ازاین‌رو، باید «جامعه سیاسی» را به‌درستی شناخت تا بتوان قواعد حقوق اساسی متناظر با آن را بخوبی یافت و ارزیابی نمود. جامعه سیاسی خود متأثر از شرایط محیطی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی است. لذا عناصر جامعه سیاسی در جوامع مختلف متفاوت است. این نوشتار به روش تحلیلی و استنتاجی، بستر جمعیتی شکل‌گیری نظام سیاسی در جمهوری اسلامی ایران را بازشناسی و بازتعریف کرده است.

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد جامعه سیاسی در جمهوری اسلامی ایران (امت ایران؛ نه ملت ایران و نه امت اسلامی)، با دو مؤلفه «اکثریت قاطع مسلمان» و «رهبری مکتبی (امامت)» قوام می‌یابد. محور «بنیادین و اصیل» وحدت در این اجتماع سیاسیِ سازمان‌یافته که آن را از جوامع دیگر متمایز می‌کند، این دو عنصر است؛ نه «منافع ملی»، «مرز جغرافیایی بین‌المللی» و یا «زبان و تاریخ مشترک». جمهوری اسلامی، انعکاس «آرمان و خواست مؤمنانِ متشکل و به‌هم‌پیوسته در یک سرزمین» است و نه اجتماع ملی‌گراهای دارای منفعت مشترک.

واژگان کلیدی

نظام امت و امامت، جمهوری اسلامی ایران، جامعه سیاسی، امت، ملت

* استادیار دانشکده حقوق دانشگاه قم (گروه حقوق عمومی): hamednikoonahad@gmail.com.

مقدمه

محور و مدار نظام حقوق اساسی، جامعه سیاسی است. در بستر جامعه سیاسی، حقوق اساسی شکل می‌گیرد و نظام سیاسی نظم و نسق می‌یابد. دانش حقوق اساسی درصدد تنظیم جامعه سیاسی با اصول حقوقی است. ازاین‌رو، بمنظور درک صواب قواعد نظم سیاسی، باید جامعه سیاسی و اوصاف و مؤلفه‌های آن را به‌درستی شناخت تا حقوق اساسی متناظر با آن و مؤلفه‌های آن را بخوبی یافت و ارزیابی نمود.

جامعه سیاسی خود متأثر از شرایط محیطی، زمانی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی حاکم است. لذا عناصر جامعه سیاسی در جوامع مختلف متفاوت است. بنابراین، حقوق اساسی بمثابه نظم‌دهنده جامعه سیاسی با توجه به مؤلفه‌های متغیر یادشده در جوامع گوناگون متفاوت خواهد بود.

جامعه سیاسی ← نظم سیاسی ← حقوق اساسی

عناصر جامعه سیاسی ← مؤلفه‌های نظام سیاسی ← قواعد حقوق اساسی

ملت، نمایانگر بعد انسانی جامعه سیاسی و عنصر جمعیتی در دولت‌های مدرن است و نظام‌های سیاسی، «ملت» را پیش‌فرض گرفته‌اند. لذا مفروض دانسته شده است که ملت، تنها جامعه سیاسیِ مشروع و موجه است و در نتیجه، دولت ملی، عالی‌ترین شکل سازمان سیاسی است (Heywood, 2004, p.89). عنصر جمعیت بمثابه یکی از ارکان دولت‌های ملی امروزی بر پایه مفهوم هویت ملی شکل می‌گیرد. ملت، در رویکردی حقوقی و سیاسی آن گروه انسانی است که اعضای آن در اثر عوامل پیونددهنده مادی و معنوی به یکدیگر وابسته شوند و نسبت به جماعت، احساس تعلق کنند و سرنوشت خود را با سایر اعضا یکی بدانند (قاضی‌شریعت‌پناهی، ۱۳۸۳، ص۵۹-۵۶).

قانون اساسی ایران برای اشاره به عنصر جمعیتی جامعه سیاسی (ایرانیان)، اغلب از واژه «مردم» و «ملت» بهره برده است.[1] در کنار این واژگان مأنوس و نام‌آشنا، واژه

«امت» نیز چندین بار بکار رفته است. در مقدمه و اصول گوناگون قانون اساسی، از دانش‌واژه «امت» برای اشاره به طیف جمعیتی استفاده شده است.[۲] این دوگانگی باعث سردرگمی در شناسایی جامعه سیاسی و در پی آن، قواعد نظم سیاسی چنین جامعه‌ای شده است. بنظر می‌رسد که دانش‌واژه ملت با محتوای خاص آن که زیربنای نظریه دولت مدرن است، از توضیح جامعه سیاسی کنونی ایران که در جریان انقلاب اسلامی ساخته شده و مردم‌سالاری دینی را در قالب جمهوری اسلامی پدید آورده است، ناتوان و نارسا است و حتی نوعی انحراف در تحلیل جمهوری اسلامی را سبب می‌شود.

در این مجال، به شیوه تحلیلی و استنتاجی، درصدد بازشناسی مؤلفه‌های جامعه سیاسی ایران در الگوی جمهوری اسلامی به‌عنوان بستر شکل‌گیری حقوق اساسی در جمهوری اسلامی بوده‌ایم. کانون این مقاله معرفی آن جامعه سیاسی (امت ایران) است که زمینه‌ساز و خاستگاه نظم نوین سیاسی ایران بوده است. قلمرو موضوعی این پژوهش در حوزه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر نگاهی بومی و درون‌گفتمانی به بایسته‌های نظام‌سازی اسلامی ساماندهی است. در این نوشتار، بصورت مستقل و مستقیم به مطالعه تطبیقی مفهوم ملت و امت در اندیشه سیاسی پرداخته نمی‌شود (جوان آراسته، ۱۳۷۹، ش۱۶، ص۱۷۳-۱۵۸)؛ اگرچه به‌تناسب بحث، اشاراتی خواهد آمد. افزون بر این، مقوله امت واحده و حوزه‌های مربوط به حقوق بین‌الملل اسلامی (معینی‌پور و لک‌زایی، ۱۳۹۱، ش۲۸، ص۷۶-۵۱) خارج از موضوع پژوهش حاضر است. به‌علاوه تحقیق حاضر، وجود اصل امامت و مقتضیات آن در اندیشه اسلامی را مفروض قرار داده است. در حقیقت اصول موضوعه این تحقیق مبتنی بر پذیرش اصل اعتقادی امامت با همه ابعاد آن در تفکر دینی است. نگارنده بر این باور است که نظام سیاسی حکومت اسلامی در برداشت تشیّع، نظام سیاسی امت و امامت است. نظام سیاسی میان امت و امامت، در پی تنظیم رابطه میان امت و امام است. این نظام، رابطه یادشده را نظم و نسق می‌بخشد و اصول و قواعدی برای آن ترسیم می‌کند.

نوآوری این تحقیق، علاوه بر طرح نگاهی نو به مفاهیم بنیادین اندیشه حکومت اسلامی، در ترسیم درون‌مایه‌ای جدید برای طیف انسانی جامعه سیاسی در جمهوری اسلامی؛ البته با وفاداری به درون‌مایه مفاهیم اصیل اسلامی و منابع اصلی حقوقی و سیاسی و احتراز از تحلیل‌های التقاطی، تقلیل‌گرایانه و یا لیبرالی متبلور است؛ مفهومی که در ادبیات موجود حقوق اساسی و علوم سیاسی سابقه ندارد؛ درون‌مایه‌ای که سرشت و سرنوشت و غایات نظام حقوقی و سیاسی را متحول می‌کند.

در این نوشتار، پس از اشاره توصیفی به مفهوم جامعه سیاسی و بیان مؤلفه‌های آن، شاخص‌های بنیادین نظام جمهوری اسلامی ایران مطرح می‌شود. آنگاه با اشاره به کاربردهای متنوع واژه امت، دانش‌واژه امت ایران در نظم سیاسی کنونی معرفی می‌شود. در پایان، آثار مترتب بر شناسایی چنین دانش‌واژه‌ای در سپهر سیاسی و حقوقی ایران استنتاج خواهد شد.

تعریف و مؤلفه‌های جامعه سیاسی

هدف این گفتار، ارائه توصیفی گذرا از مقوله جامعه سیاسی در ادبیات کنونی یا همان درون‌مایه ملت است؛ همان مفهوم پایه‌ای که موضوع و میدانگاه علوم سیاسی و حقوق اساسی است.

شکل‌گیری جامعه سیاسی منوط به تحقق شرایطی است. اول، افراد تشکیل‌دهنده جامعه متعلق به جماعت بوده و به آن کلیت احساس تعلق نمایند. دوم، آنکه جماعت باید به درجه‌ای از استقلال و خودمختاری رسیده باشد تا در برابر دنیای خارج همانند کلیتی متمایز جلوه‌گر شود. سوم، پدیده قدرت از نوع سیاسی آن در جامعه وجود داشته باشد. چهارم، گروه انسانی دارای سازمان‌بندی اجتماعی برای نیل به مقاصد جمعی باشد و دست آخر آنکه هنجارهای حقوقی، تنظیم‌کننده روابط موجود باشند (قاضی‌شریعت‌پناهی، ۱۳۸۳، ص۲۲-۲۱). لذا جامعه سیاسی، جامعه‌ای است که در یک چارچوب حقوقی قرار دارد و نمایانگر یک وفاداری مشترک به دولت است. ازآن‌رو، ملت

تنها جامعه سیاسی مشروع در نظر گرفته می‌شود که انسانها بطور طبیعی بـه‌سـوی افـرادی تمایل پیدا می‌کنند که مشابهت‌های فرهنگی مشترکی دارنـد. بـدین معنـا ملـت‌هـا جوامـع ارگانیکی هستند که خودبه‌خود رشد و توسعه می‌یابند (Heywood, 2004, pp.41-101). بر این اساس، ملت نمایانگر بعد انسانی جامعه سیاسی و عنصر جمعیتـی دولـت‌هـای مـدرن است.

ملت عبارت است از جمعیتی از افـراد بشـر کـه پیونـدی مـادی و معنـوی آنهـا را به‌هم‌پیوسته و به زندگی مشترک در سرزمینی معین واداشته است. جمعیتی که با نـوعی رابطه سیاسی و حقوقی (مادی و معنوی) در نظام واحدی زندگی می‌کنند، ملت نامیـده می‌شوند. همین پیوند و رابطه سیاسی است که از بعد سیاسـی، افـراد و جمعیـت را بـه دولت مرتبط می‌سازد و از بعد حقوقی، پایه تابعیـت قـرار مـی‌گیـرد (عمیـد زنجـانی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص۱۸۴).

نظام‌های سیاسی کنونی در بستر دولت مدرن شکل گرفته‌انـد؛ بـه‌نحـوی‌کـه فهـم و شناسایی نظام‌های سیاسی کنونی منوط به درک اقتضائات حداقلی دولت مـدرن اسـت. دولت مدرن که محصول و رهاورد تحولات فکری، صنعتی و اجتماعی قـرون ۱۶ و ۱۷ در اروپا است، جزء انفکاک‌ناپذیر اندیشه سیاسی در دنیای کنونی است (راسـخ، ۱۳۸۶، ش۶۴، ص۲۶-۳؛ گل‌محمدی، ۱۳۹۲، ص۶۰-۱؛ Pierson, 1996, pp. 4-26).

دولت‌های مدرن بر محور ملیت‌گرایی که متأثر از ایدئولوژی ناسیونالیسم است، قوام یافته‌اند. ناسیونالیسم مدنی مدعی ظرفیتی است که قومیـت‌هـای مختلفـی را زیـر چتـر هویت و سرنوشت مشترک گرد می‌آورد و دولت ـ ملت را بر اساس توجـه بـه حقـوق مدنی همه افراد سامان می‌دهد، ولی ناسیونالیسم قومی بر آن اسـت کـه ملـت بایـد بـر اساس وجود یک گروه قومی همگن تشکیل شود و اجتماع سیاسی ملی نیز بر پایه نیا و نژاد مشترک بنیان نهاده شود. «نخبه‌گرایی افراطی»، «تأکید بـر هویـت یگانـه»، «برتـری نژادی»، «سیاست‌های هویتی همگن‌ساز»، «گذشته‌گرایی»، «اسطوره‌سازی» و «محـدودبودن رسالت دولت به قومیت محدود» از شاخص‌های ناسیونالیسم قـومی اسـت. در مقابـل، «هویت فراگیر جامعه با تأکید بر اشتراکات فرهنگی»، «مشارکت‌محوری» و «آینده‌محـوری

به معنای امکان تغییر در مبانی فرهنگی با گذشت زمان و نسل» از اوصاف ناسیونالیسم مدنی است (رضایی و جوکار، ۱۳۸۸، ش ۴۰، ص ۶۰-۵۸). همانطور که در ادامه توضیح آن خواهد آمد، بنظر می‌رسد هیچیک از این دو رویکرد، نمی‌تواند واقعیت جامعه سیاسی ایران را بصورت کامل نمایش دهد.

شاخص‌های بنیادین جمهوری اسلامی

هر نظام حقوقی و سیاسی، بر پایه عناصر نظری تعیین‌کننده بنا شده است. پاسخ به پرسش‌های اساسی در حوزه اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی که در مؤلفه‌های هر نظریه سیاسی نمود می‌یابد، شالوده نظری قانون اساسی را شکل می‌بخشد. جمهوری اسلامی از این اصل مستثنا نیست. مراد از عناصر بنیادین، آن دست شاخص‌هایی هستند که بن‌مایه‌های اصلی نظام حقوقی و سیاسی را نمایش می‌دهند؛ به‌نحوی‌که بدون توجه به آنها نمی‌توان از آن نظام سخن گفت. آن دسته از ارزش‌ها و هنجارها که به طرز وثیقی در تاروپود جمهوری اسلامی ریشه دوانده و در جای‌جای قانون اساسی متبلور گشته است؛ مؤلفه‌هایی که نظام مردم‌سالاری دینی (جمهوری اسلامی) از آنها تغذیه می‌کند و بر مبنای آنها استوار است.

اسلامی‌بودن نظام؛ متعهدبودن حکومت در برابر مکتب

مطالعه اجزای گوناگون قانون اساسی جمهوری اسلامی به‌صراحت گویای آن است که این نظام، به‌جد خود را پایبند به سلسله‌ای از ارزش‌های اسلامی و اصول مکتبی می‌شناسد و مشروعیت خود را در پیوند با آنها تعریف می‌کند؛ بگونه‌ای که کنارگذاشتن این مؤلفه، نظام سیاسی را از محتوا تهی می‌کند. مروری گذرا بر قانون اساسی نشانگر آن است که به مناسبت‌های گوناگون از هنجارهای اسلامی نام برده شده و به طرق مختلف، اسلامی بودن نظام در ابعاد هنجاری و ساختاری تضمین شده است. به‌عنوان نمونه ترکیب «موازین اسلامی» و «موازین اسلام» در برخی اصول همچون ۴، ۹۴، ۱۰۵ و ۱۶۸، هنجار برتری شناخته‌شده که لازم است قوانین، مقررات و تصمیمات بر اساس آنها باشد، در بعضی اصول (مانند ۲۰، ۲۱ و۲۶)

برای تبیین چارچوب و یا کیفیت بهره‌مندی از پاره‌ای از حقوق شهروندان بکار رفته و یا به‌عنوان محدودکننده آن حقوق و تعیین‌کننده قلمرو آنها آمده است، در پاره‌ای موارد (مانند اصول ۶۱، ۱۵۱، ۱۷۱، ۱۷۵ و بند ۱۱ اصل ۱۱۰)، به‌عنوان ملاکی برتر برای انجام برخی اقدامات دولت (به غیر از قانونگذاری) در نظر گرفته شده که آن اقدامات می‌تواند بر مبنای آن هنجار سنجیده شود. اختصاص یک اصل مفصل (اصل ۲) به بیان مبانی دینی نظام سیاسی در فصل اصول کلی که نمای کلی نظام سیاسی را می‌نمایاند و زیربنای سایر اصول قانون اساسی است، نشان‌دهنده آن است که فهم صحیح این نظام در گرو التزام به پیامدهای حقوقی این اصول اعتقادی است. افزون بر اینها، تصدی مناصب حکومتی در جمهوری اسلامی، مقید به رعایت ضوابط مکتب اسلام است. با توجه به این مبنا، در جای‌جای قانون اساسی (اصول ۵، ۹۱، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۵۷ و ۱۶۲) این دغدغه مشاهده می‌شود که افرادی در رأس امور و در مناصب حساس سیاسی، قرار گیرند که معیارهای مکتبی در امر زمامداری؛ یعنی «دانش و کاردانی»، «تعهد و التزام مکتبی» و «شایستگی اخلاقی» را دارا باشند (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، ص۵۰-۴۹).

مردمی‌بودن نظام؛ اتکای حکومت به آرای عمومی

دیگر مؤلفه اساسی جمهوری اسلامی آن است که حکومت، مورد قبول مداوم مردم است؛ هم به جهت انتخاب مکتب توسط مردم و هم به جهت ایفای نقش مردم در اداره امور جامعه سیاسی بصورت مستمر. رسمیت‌بخشی به دین اسلام در اصل ۱۲ حاکی از انتخاب مکتب از سوی مردم به‌عنوان مبنای مناسبات سیاسی و اجتماعی آنها است. مطابق فراز نخست مقدمه، قانون اساسیِ جمهوری اسلامی «بازتاب خواست امت اسلامی» (ملت مسلمان ایران) است. مردم مسلمان ایران بر اساس اعتقادات دینی خود و آزادانه، مبنای اسلامی را برای پی‌ریزی اساس نوِ مناسبات سیاسی جامعه در قالب قانون اساسی انتخاب کرده و پذیرفته‌اند.

مبنای پیوند میان مردم و حکومت در بعد «اداره» جامعه، در اصل ۶ تبیین شده است

که طبق آن اداره امور کشور با اتکا به آرای عمومی، الزامی است و در اصول متعددی از جمله اصـول (۷، ۵۶، ۵۹، ۶۲، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۴ و ۱۷۷) سـازوکار مشـارکت ملـت در تعیین سرنوشت خود در قالب انتخابات و همه‌پرسی پیش‌بینی شده اسـت. جلـوه‌هـای مشارکت مردم در بعد مسـؤولیت‌هـا نیـز بسـیار بصـیرت‌زا اسـت. اساسـی‌سـازی امـر به‌معروف و نهی از منکر در اصل ۸، حساسیت عمومی نسبت به زنده‌ماندن ارزش‌هـای اسلامی و محو ضد ارزش‌ها و نظارت مستمر و همگانی بر عملکـرد اجـزای گونـاگون حکومت تثبیت شده است. استقلال و هویـت جمعـی جامعـه اسـلامی و پیشـگیری از هرگونه استبداد و خودکامگی از طریق اصل ۹ تضمین شده؛ آنجا که صیانت از وحدت، استقلال، آزادی و تمامیت ارضی کشور و انفکاک‌ناپذیری آنها را بر دوش یک‌یک مردم قرار می‌دهد. با اساسی‌سازی تکلیف عمـومی حفاظـت از محـیط زیسـت (اصـل ۵۰)، سلامت محیط رشد جامعه اسلامی تضمین شده است.

استمرار انقلاب اسلامی

دیگر ویژگی زیربنایی و مغفول جمهوری اسلامی آن است که ایـن نظـام برآمـده از «انقلابی مردمی بر پایه ارزش‌های اسلامی» است. ماهیت انقلابـی حکومـت، بـا وجـود استقرار نظام اسلامی، تداوم یافته و با استقرار نظـام اسـلامی و نهادهـای گونـاگون آن، انقلاب اسلامی و اهداف آن پایان یافتـه نیسـت. بلکـه جمهـوری اسـلامی موظـف بـه پیگیری آرمان‌های مردم انقلابی در سـطح داخلـی و خـارجی اسـت. در مقدمـه قـانون اساسی[۳] تصریح شده قانون اساسی زمینه «تداوم انقلاب اسلامی» را در ابعـاد داخلـی و خارج از کشور فراهم می‌کند. در این راسـتا و در بعـد فراملـی، جمهـوری اسـلامی در گسترش روابط بین‌المللی با دیگر جنبش‌های اسلامی و مردمی می‌کوشد تا راه تشـکیل امت واحد جهانی را هموار کند و استمرار مبارزه در نجات ملل محروم و تحت ستم و نه فقط مسلمانان، در تمام جهان قوام یابد (اصول ۱۱ و ۱۵۴ و بنـد ۱۶ از اصـل ۳). در بعد داخلی نیز با توجه به ماهیت اسلامی و مردمی این نهضت و بـا عنایـت بـه سـابقه حکومت استبدادی در ایران، قانون اساسی تضمین‌کننده نفی هرگونه اسـتبداد فکـری و

اجتماعی و انحصار اقتصادی است و در مسیر گسستن از سیستم استبدادی و سپردن سرنوشت مردم بدست خودشان تلاش می‌کند. ازاین‌رو، دولت در اصل ۳ بصورت دائم مکلف شده که با موانع بیرونی حاکمیت مردم بر مقدرات خویش مقابله کند و استعمار را بصورت کامل طرد کند و از نفوذ بیگانگان در ساحت‌های گوناگون مملکتی جلوگیری نماید (بند ۵ اصل ۳ و مفاد اصل ۹ و بندهای ۴ و ۸ اصل ۴۳ و اصل ۱۵۳). افزون بر این، دولت باید هرگونه مظهر استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی را در داخل از بین ببرد (بند ۶ اصل ۳ و بند ۵ اصل ۴۳). افزون بر اینها، نظام حقوقی برای تحقق اهداف انقلابی، اقدام به تعریف نهادهای خاصی (نهادهای انقلابی) برای پیگیری و تضمین اهداف انقلابی نموده است.[۴]

عناصر سه‌گانه یادشده به نحو وثیق و معناداری به هم گره خورده‌اند و حذف هر یک، بمنزله ناقص‌شدن سازواره جمهوری اسلامی در ایران است. مردم مسلمان ایران در جریان نهضتی اسلامی به رهبری مرجعی دینی، انقلاب کرده و نظم نوین سیاسی پدید آورده‌اند. مکتبی که خود یک جریان انقلابی است.[۵] نظام جمهوری اسلامی متعاقب چنین انقلاب مردمی و اسلامی مستقر شده است. مکتب اسلام هم برای آحاد مردم در تعیین سرنوشت اجتماعی مشارکت معنادار قائل شده است.

مؤلفه‌های امت ایران؛ وجوه ممیّزه عنصر جمعیتی در جمهوری اسلامی

ویژگی منحصربه‌فرد نظام جمهوری اسلامی ایران که تأثیر مستقیمی بر شناخت صحیح ابعاد گوناگون این نظام دارد، آن است که عنصر جمعیتی این نظام سیاسی (امت ایران) بر مدار «ایمان مذهبی» و «رهبری» شکل گرفته است. برای آگاهی از درون‌مایه و مؤلفه‌های امت، اشاره به معانی و کاربردهای واژه امت در آموزه‌های اسلامی ضروری است.[۶]

نمودار امت در اندیشه اسلامی

در اندیشه اسلامی، محور نخستین شکل‌گیری امت اسلامی، جهان‌بینی خاص

برآمده از نگرش توحیدی است. باورمندان به چنین جهان‌بینی که اقتضائاتی همچون اعتقاد به نبوت پیامبر خاتم و جهان آخرت دارد، فارغ از هرگونه عوارض و فرعیاتی؛ نظیر رنگ، نژاد، زبان، جنسیت، موقعیت جغرافیایی و اجتماعی و مواردی از این قبیل، در شمار امت اسلامی (توده مسلمان) محسوب می‌شوند. این تعریف بر امت به معنای عام؛ یعنی امت «نامتکامل و بالقوه» صادق است. امت به مفهوم خاص؛ یعنی امت متکامل، با محوریت امام، منسجم و یکپارچه می‌شود. در واقع امت بدون امام، امتِ تمام نیست و اساس تعریف امت به مقوله امامت و رهبری گره می‌خورد؛ به‌نحوی که بدون درک صحیح امامت و تجلی آن، امت شکل نمی‌گیرد (ارسطا و نیکونهاد ۱۳۹۳، ش۹، ص۵۰-۲۷؛ اراکی، ۱۴۲۵ق، ص۱۵-۱۳). برای مشاهده دیدگاه مشابه (با نتایج متفاوت) و با تصرف در مفهوم امت (شفایی، ۱۳۹۱، ش۶۶، ص۱۶۲-۱۳۳؛ فیرحی، ۱۳۹۱، ص۱۲۸-۱۱۸)، معنای عام «امت» دایرمدار «عقیده» و «هویت تاریخی» و «سرنوشت» مشترک است و پیوند «برادری» (کعبی، ۱۳۹۵، ج۲، ص۱۷۶-۱۶۸؛ سبحانی، ۱۳۷۰، ص۳۸۰-۳۷۶؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۷۱۷؛ کاظمی، ۱۳۷۸، ص۷۱-۵۶؛ شریعتی، ۱۳۸۲، ص۶۵۲-۶۴۲)، اما امت به معنای خاص، در صورتی شکل می‌گیرد که امت بر محور امام؛ یعنی رهبری مشترک بسیج شود و به اطاعت او درآید که نتیجه آن، تکوین حکومت واحد برای امت واحد است.

اساسی‌ترین عامل وحدت و پیوند اجتماعی، حرکت مشترک ناس بر روی خط و راه مشخصی است که آگاهانه در جهت مقصد معینی انتخاب کرده‌اند و رهبری مشترک، لازمهٔ این نوع وحدت و پیوند اجتماعی است. ازاین‌رو، دو واژهٔ امام و امت در تحلیل نهایی دارای دو معنای متلازم و به تعبیر منطقی نسبی و متضایفین هستند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۲۹۵- ۲۹۳؛ شریعتی، ۱۳۸۲، ص۶۵۲-۶۵۱). بر اساس کتاب و سنّت و اصول عقیدتی و عملی برآمده از آنها، تمام مکتب به عامهٔ مردم نظر دارد و در خدمت ناس است، ولی در میان عامهٔ مردم، آن کسانی که بر محورِ این مکتب جمع می‌شوند و شکل می‌گیرند و بر پایهٔ اعتقاد به اسلام و التزام

به اسلام، یک مجموعه را پدید می‌آورند، امت نامیده می‌شوند. بنابراین، امت غیر از ناس است و از نظر مکتب اسلام، امت حتماً نیاز بـه امامـت دارد (حسـینی بهشـتی، ۱۳۹۰، ص۴۰-۳۹). از دیدگاه «شهید بهشتی» وقتـی مردمـی بخواهنـد امـت شـوند؛ یعنی جمعی به‌هم‌پیوسته و در راهِ یک مقصد و بر اساس آنچه رسیدن به آن مقصـد ایجاب می‌کند، نمی‌توانند بدون امامت، پیشوایی و رهبـری کـاری انجـام دهنـد. تـا امامتی در کار نباشد، اصلاً مردم امت نمی‌شـوند و تـا امتـی در کـار نباشـد، امـامتی تحقق نمی‌یابد (هدایت‌نیا گنجی، ۱۳۸۲، ص۶۱). در این تعاریف، بـه انـدازه‌ای بـر پیوند درونی و گریزناپذیر میان امت و امام تأکید می‌شود که بدون امام، امتـی پدیـد نمی‌آید. در این رویکرد، آن جماعت متشکل انسانی، هرچند دارای اهـداف و آمـال مشترک، که از وجود امام بی‌بهره باشند، لایق عنـوان «امـت» نیسـتند. در واقـع ایـن تعاریف مبین آن هستند که اطاعت سیاسی از امام ، یکـی از عناصـر تشـکیل‌دهنـده امت است (آصفی، ۱۳۷۸، ش۱۹و۲۰، ص۱۹۸).

شایان توجه است که امامت به معنای شخصیت حقوقی دولت اسـلامی مطـرح است و منحصر در شخص امام نیست؛ هرچند شـخص امـام، عـالی‌تـرین مقـام و قطـب ایـن نظـام و در رأس کـارگزاران قـرار دارد و مسـؤولیت فراگیرتـر و تاثیرگذارتری دارد.

بازتاب امت در قانون اساسی ایران

واژه «امت» در مقدمه و برخی از اصول قانون اساسی ایران نیز بکار رفتـه کـه بنظـر می‌رسد در همه کاربردها، به یک معنا نباشد.[۷] فراز نخست مقدمه، قانون اساسـی مبتنـی بر اصول و ضوابط اسلامی را ثمره مبارزه «مردم مسـلمان ایـران» و انعکـاس خواسـت قلبی «امت اسلامی» می‌نامد که «ملت» نیل به این خواسته را مطالبه نمـوده اسـت. ذیـل عنوان «طلیعه نهضت»، در تشریح فرآیند نهضت آمده است که اعتراض امام خمینـی 1 به انقلاب سفید، عامل حرکت یکپارچه «ملت» گشت و در پی آن، انقلاب عظیم «امـت اسلامی» در خرداد ۱۳۴۲، مرکزیت «امام» را به‌عنوان رهبری اسلامی تثبیـت نمـود و بـا

وجود تبعید ایشان از ایران، پیوند مستحکم «امت» با «امـام» همچنـان اسـتمرار یافـت و «ملت مسلمان»، راه خود در مسیر نهضت را ادامه داد. سپس با اشاره به جنایـات رژیـم پهلوی نسبت به «ملت مسلمان»، بیانیه‌ها و پیام‌های «امام» عامل گسترش آگاهی و عـزم «امت اسلامی» معرفی و طرح حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه از سوی «امام»، عامل ایجاد انگیزه منسجم در «مردم مسلمان» عنـوان شـده اسـت. ذیـل «شـیوه حکومـت در اسلام»، پس از ارائه تعریفی از «جامعه سیاسی اسلامی» از دیدگاه اسـلام، بمثابـه ملتـی هم‌کیش و همفکر که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحـول فکـری و عقیـدتی راه خود را به‌سوی هدف نهایی؛ یعنی حرکت به‌سوی الله بگشـاید، بـا اشـاره بـه محتـوای اسلامی انقلاب و تداوم آن در داخل و خارج از کشور و با استناد به آیه ۹۲ سوره انبیـا[۸] چنین گفته شده که قانون اساسی تلاش دارد راه تشکیل «امت واحد جهـانی» را همـوار کند. ذیل «قضا در قانون اساسی» نیز اهمیت مسأله قضا را در پاسداری از حقوق «مردم» در خط حرکت اسلامی و برای پیشگیری از انحرافات موضعی در درون «امت اسلامی» مطرح می‌کند. سرانجام، در فراز پایـانی مقدمـه، «امـت مسـلمان» را ملـزم بـه انتخـاب مسؤولان کاردان و مؤمن نموده و از آنـان مـی‌خواهـد بـا نظـارت مسـتمر، در سـاختن «جامعه اسلامی» فعالانه مشارکت جویند.

بنابراین، غیر از یک مورد که با استناد به آیه شریفه ۹۲ سوره انبیا، «امت» بر جامعـه مسلمانان در جهان (امت واحده اسلامی) منطبق است، در سـایر کاربردهـا، «امـت» بـه معنای جامعه سیاسی ایران و به تعبیر دیگر، ملت ایران است که البتـه خصیصـه بـارز و ویژگی متمایزکننده این جامعه، تشکل بر محور «مکتب اسلام» و «رهبـری دینـی» بـوده است. در حقیقت، استفاده از تعابیر گوناگونی همچـون «مـردم مسـلمان ایـران»، «امـت اسلامی»، «ملت مسلمان» یا «ملتی هم‌کیش و همفکر» برای اشاره به ایرانیان مسـلمان و انقلابی، همگی دال بر این محور بنیادین است.

در مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسـی نیـز در مواضـع گونـاگون از واژه «امت» استفاده شده که قرینه مناسبی برای یافتن معنای حقیقی این کلیـدواژه در فضـای تصویب قانون اساسی است. در موارد پرشماری «امت» به معنای «ملت ایران که اکثریت

قاطع آنها مسلمان و پیرو رهبری دینی؛ یعنی امام خمینی بوده‌اند» (اداره تبلیغات و انتشارات، ۱۳۶۴، ج۱، ص۵۴، ۸۰، ۳۶۲، ۳۶۹، ۳۷۰، ۵۰۹و۵۵۵ و ج۲، ص۸۳۷، ۱۰۸۶، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۴۷و۱۱۸۳ و ج۳، ص۱۱۴۷، ۱۵۲۹، ۱۶۹۱، ۱۷۲۶و۱۸۱۹) آمده است (اداره تبلیغات و انتشارات، ۱۳۶۴، ج۱، ص۳۶۲، دفاع موسوی اصفهانی ذیل بحث پیرامون اصل ۶ و توضیحات شهید بهشتی در مورد ترادف امامت امت و رهبری ملت[9] و همچنین توضیحات ایشان در تشریح مبنای اصل ۸۴، ج۲، ص۸۳۷).

اما کلیدواژه «امت» در اصول ۵، ۵۷ و ۱۷۷ در ترکیب «امامت امت» و برای اشاره به جایگاه ولی فقیه جامع‌الشرائط در جمهوری اسلامی آمده است؛ همان رهبری که به‌موجب اصل ۱۰۷ توسط خبرگان منتخب مردم ایران (بند الف ماده ۴ قانون انتخابات و آیین‌نامه داخلی مجلس خبرگان رهبری مصوب ۱۳۵۹/۷/۱۰) انتخاب می‌شود و همه مسؤولیت‌های ناشی از ولایت امر را عهده‌دار است و در بند ۲ اصل ۱۰۹، یکی از صفات او، عدالت و تقوای لازم برای رهبری «امت اسلام»، منظور شده است. در اصل۱۰۹ نیز آن سطحی از عدالت و تقوا برای رهبر شرط شده که صلاحیت رهبری «امت اسلام» را داشته باشد. امت در این اصل به معنای همان واحد جمعیتی بزرگ اسلامی است. رهبر جمهوری اسلامی باید این شایستگی اخلاقی را داشته باشد که از عهده رهبری امت بزرگ اسلامی برآید؛ اگرچه در وضعیت کنونی و بصورت بالفعل در این جایگاه قرار نگرفته باشد. مسؤولیت‌های فراملی دولت، امامت نسبت به همه مسلمانان و مستضعفان جهان (اصول ۱۱، ۱۵۲ و ۱۵۴ قانون اساسی) بر این امر صحه می‌گذارد.

با توجه به قرینه «در جمهوری اسلامی» در متن اصل ۵ و با عنایت به اینکه امام امت و ولی امرِ موضوع این اصل، همان رهبری دانسته شده که به‌موجب اصل ۱۰۷ از سوی خبرگان منتخب مردم ایران انتخاب می‌شود و با توجه به اینکه قانون اساسی جمهوری اسلامی اصولاً برای جامعه سیاسی ایران (ملت ایران و نسل‌های بعدی آن) تصویب شده و به تأیید ملت ایران رسیده، مراد از «امت» در این اصل،

همان «ملت ایران» است که با دو مؤلفه «اکثریت قاطع مسلمان» و «رهبری مکتبی» قوام می‌یابد. اصل ۵۷ که قوای سه‌گانه را ذیل رهبر، به‌عنوان مرکز ثقل حکومت و بمثابه یک «نهاد مستقر» در جمهوری اسلامی قرار داده است، قرینه خوبی بر این مدعا است.[۱۰] در حقیقت، دخیل‌دانستن عنصر «اطاعت سیاسی از امام» در تکوین «امت» (آصفی، ۱۳۷۸، ش۱۹و۲۰، ص۱۹۹–۱۹۸)، ما را به مطلبی روشنگر رهنمون می‌سازد. از آنجا که «ملت ایران» که اکثریت قاطع آنها مسلمان هستند، بر مدار امامت و رهبری انسجام و تشکل یافته‌اند، «امت» مندرج در اصول یادشده را (امت بالفعل) پدید می‌آورند.

لذا واژه «امت» در اصول ۵، ۵۷ و ۱۷۷ قانون اساسی، بسیار نزدیک به مفهوم «ملت» در ادبیات رایج سیاسی است. با این تفاوت معنادار که محور بنیادین وحدت در این اجتماع سیاسی سازمان‌یافته که پیوندآفرین اعضای آن است، عنصر «ایمان و اعتقاد مذهبی» و «رهبری مکتبی» است (اصل ۱). افراد جامعه اسلامی با وجود سایر پیوندها و عناصر مشترک طبیعی و تاریخی و مانند آن، بر مبنای عنصر ایمان مذهبی و زعامت دینی گرد هم آمده‌اند. بنابراین، مدار اصلی اتحاد و احساس تعلق آحاد جامعه و مؤلفه اصلی زیربنای جامعه سیاسی ایران، «منافع ملی»، «مرز جغرافیایی بین‌المللی» و یا «زبان و تاریخ مشترک» نیست، بلکه عامل وحدت‌بخش اساسی این جامعه که آن را از سایر جوامع متمایز می‌سازد، عامل اعتقاد مذهبی و رهبری دینی است. این امر به معنای نفی تأثیر عوامل یادشده و یا وجود عناصری دیگر مانند زبان و خط رسمی و مشترک (اصل۱۵) در تحکیم وحدت ملی نیست. اما به‌جد، الهام‌بخش این معنا است که بدون دو عامل اساسی «اعتقاد مکتبی» و «امامت سیاسی»، ملت ایران در پهنه حقوقی و سیاسی ایران قوام‌پذیر نیست. لذا همانطور که برخی گفته‌اند، در تحلیل هویت ملی از دیدگاه قانون اساسی جمهوری اسلامی، هم باید به تعریف وجودی انسان از دیدگاه الهی که همانا کرامت انسانها از هر قوم و ملتی توجه داشت و هم به اشتراکات فرهنگی ناشی از زیست تاریخی عنایت کرد. بر این اساس، هویت ملی ایرانی، هم به مقوله فرهنگ تاریخی و هم به رسالت

متعالی انسانی در قالب همزیستی قوام‌بخشانه هویت ملی جمعی ملت ایران در درون هویت‌های جمعی امت اسلامی و اجتماع جهانی می‌پردازد. در این وضعیت، در درون هویت ملی در کنار عناصر فرهنگی ـ تاریخی و جغرافیایی، مقوله آرمان‌های مردم مسلمان نیز مطرح می‌شود که ناظر به هویت جمعی اسلامی است و از سوی دیگر، در درون هویت جمعی امت اسلامی، بحث تکثر هویت‌های ملی به رسمیت شناخته شده و نوعی شناخت، تفاهم و همزیستی دوجانبه بر آن حاکم است (رضایی و جوکار، ۱۳۸۸، ش۴۰، ص۶۰-۵۸).[۱۱]

سخن در این است که اگرچه وجود «علقه میان آحاد مردم» در جامعه سیاسی برای شکل‌گیری رابطه سیاسی ضروری است، ولی این پیوند لزوماً از طریق تابعیت یا اصالت ایرانی تأمین نمی‌شود؛ گاه از طریق اقامت و گاه با همبستگی اعتقادی حاصل می‌شود. فراتر آنکه همانطور که برخی به‌درستی استدلال کرده‌اند، ایجاد یک ملتِ متشکل و پایدار و متعاون، جز از راه وحدت عقیده و آرمان، امکان‌پذیر نیست. تنها در صورتی می‌توان گروهی را «ملت واحد» شمرد که همه افراد آن با آزادی کامل و طبیعی، خود، شرکای زندگی اجتماعی را برای خود انتخاب نموده و یکدیگر را در راه و رسم زندگی و نظم اجتماعی و عقیده موافق بیابند. اگر چنین «پیوند معنوی و اختیاری» در جامعه‌ای حکمفرما شود، نیازی به وجود عناصر و پیوندهای غیر ارادی نخواهد بود و افراد آن اجتماع با وجود اختلافات نژادی، زبانی، خونی و خاکی، خواهند توانست زندگی جمعی خود را سازمان بخشیده و بر نظام معینی که از عقیده و آرمان واحد آنان سرچشمه می‌گیرد، تن در داده و عالی‌ترین شکل همزیستی را در اجتماع خود به وجود آورند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص۱۸۷-۱۸۵).

آثار مترتب بر شناسایی مقوله امت ایران

شناسایی مفهوم امت ایران در الگوی جمهوری اسلامی ایران، آثار و اقتضائات مشخصی در منظومه حقوقی و سیاسی دارد که این نتایج در اصول متعدد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران منعکس شده است.

همبستگی جمهوریت و اسلامیت؛ رنگ‌باختن تعارض ساختگی میان جمهوریت و اسلامیت

تلاش‌های ناکام در توجیه و تحلیل نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران با یکی از انواع نظام‌های حقوق اساسی موجود در دنیای کنونی و در نتیجه با اصول و مبانی غیر بومیِ حقوق اساسی، منجر به ارائه نزاعی بی‌مبنا بر تضاد میان جمهوریت و اسلامیت نظام جمهوری اسلامی شده است (کدیور، ۱۳۸۷، ص۲۱۸-۲۰۴). در حالی که چنین تضادی موضوعاً منتفی است.

اصل ۱ به‌روشنی پیوند میان مردم و نظام سیاسی بر بنیاد اندیشه مکتبی را فرارو نهاده است. این اصل، اعتقاد دیرینه مردم ایران به حکومت حق و عدل قرآن را به‌عنوان شالوده رأی مردم به جمهوری اسلامی اعلام می‌کند. بدین بیان که چون مردم مسلمان ایران(امت ایران) بر اساس آموزه‌های دینی و نه بر پایه مبانی فکری لیبرال دموکراسی، به چنین حکومتی معتقد بودند و لذا پیرو انقلابی با ماهیت اسلامی و به رهبری مرجعی دینی(امام امت) به جمهوری اسلامی رأی مثبت دادند.[۱۲] پیوند میان «جمهوری‌بودن» و «اسلامی‌بودن» نظام سیاسی، هنر قانون اساسی جمهوری اسلامی است. مردم ایران، «آزادانه» و «آگاهانه» مکتب اسلام را به‌عنوان مبنای زندگی جمعی خویش برگزیده‌اند. بنابراین، موازین اسلام، حاکم بر قانون اساسی و انتخاب‌های مردم و تصمیمات حاکمان است. لذا حکومت، «اسلامی» است و چون مردم آن را خواسته‌اند، «جمهوری» است.

شأن هدایتگری حکومت در الگوی امامت؛ نفی بی‌طرفی دولت نسبت به اخلاق

اندیشه دولت مدرن که مبتنی بر مفهوم سیاسی ملت است؛ چه به لحاظ ارکان معرفتی و چه به لحاظ عناصر و مؤلفه‌های نظریه، با نظام فکری و سیاسی امت و امامت در تعارض است. تفکیک نهاد دین از دولت و سیاست(سکولاریسم)، دنیاگرایی و تفکیک اخلاق از سیاست، مهمترین مبانی اندیشه دولت مدرن است که در نقطه مقابل اندیشه سیاسی دینی قرار دارد. تأکید ادبیات سیاسی امامت بر لزوم دینی‌بودن دولت، تعریف کارویژه معطوف به معنویت و مبتنی بر ادامه حیات دنیا در آخرت و پیش‌بینی شرایط اخلاقی برای زمامداران، از نمونه‌هایی است که تعارض یادشده را عیان می‌نماید. در نظام

امامت، رهبری و هـدایت امـت و سـوق‌دادن آنهـا بـه سـوی اهـداف مکتبـی کـه خـود برگزیده‌اند، به‌جد توسط رهبر و نظام امامت پیگیری می‌شـود. در اندیشـه دولـت مـدرن، دولت نسبت به اخلاق و دین جامعه(ملت)، دست کم بر حسب ادعا، بـی‌طـرف اسـت و نسبت به این حوزه مسؤولیتی ندارد. اما در مقابل، توجه به عنصر دیـن و رهبری(امامـت) در ساخت جامعه سیاسیِ زیربنای نظام سیاسی، دال بر لزوم مکتبـی و هـادی‌بـودن نظـام سیاسی و نفی بی‌طرفی دولت است. نظام جمهوری اسلامی، به‌عنوان نظـامی متعهـد در برابر مکتب مورد قبول مردم، دولتی بی‌طرف و بی‌تفاوت نسـبت بـه اخـلاق و مـذهب نیست. این نظام سیاسی که در قانون اساسی انعکاس یافته در اصـل ۱۲، دیـن اسـلام و مذهب شیعه اثنی‌عشری را رسمیت بخشـیده اسـت. ایـن مهـم، وجـه تکـالیف خـاص جمهوری اسلامی را نیز معلوم می‌سازد.

حکومت و رهبر در یک جامعه مسلکی، در درجه اول «مربی» است و در درجه دوم مدیر است. اداره جامعه مکتبی، آهنگ تربیت دارد. لذا امام و رهبر در چنین حکـومتی، مرشد و راهنما نیز است. یعنی افراد را در راهی می‌برد و می‌کشـاند (حسـینی بهشـتی، ۱۳۸۳، ص۱۹۱-۱۸۹). لذا حکومت مسؤولیت هدایت دارد و صـرفاً مـدیر و گردانـنده نیست.

حکومت در الگوی امامت، آن نوع مدیریت و سیاستی است که بر پایه تربیـت و هدایت فرد و جامعه و رشد استعدادها، بـر اسـاس نیازهـای بـالقوه و آنچـه فـرد و جامعه باید باشد، استوار است و عنصر تربیت و هـدایت و اصـالت نیازهـای بـالقوه انسان، عمده‌ترین مشخصه ممتاز آن است و رهبر بیش از آنکه بـه ایجـاد دگرگـونی در پدیده‌های اجتماعی بیندیشد، به تحـولات رشـددهنده بـه انسـان و جامعـه فکـر می‌کند و به‌جای محور قراردادن نیازهای گذرای بالفعل و رفاه مقطعـی زنـدگی، بـه نیازهای آینده و رابطه‌های بالقوه و پیچیده توجه می‌کنـد (عمیـد زنجـانی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۲۵۶). در جامعه اسلامی، درصورتی‌که خواسـت و مطالبـه مـردم بـرخلاف ارزش‌های اسلامی باشد، مسؤولان هرگز مجاز نیستند به این تمنیات گـردن نهنـد و اگر عوام‌فریبی کنند و به‌عنوان احترام به خواست مردم به تمنیات ضد اسـلامی آنهـا

تن در دهند، مردم حق دارنـد آنهـا را مؤاخـذه کننـد و وظیفـه حکومـت، مبنـی بـر آگاه‌سازی مردم را از آنها مطالبه کنند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۸، ص۳۹۴-۳۹۳). آنچـه مهم و بر عهده حکومت است، آن است که بر اساس آن مبنایی عمل کند که اکثریت جامعه بدان ملتزم هسـتند. در حقیقـت انتخـاب نخسـتین مـردم (انتخـاب مکتـب)، انتخاب‌های بعدی آنها را محدود به مبنای پذیرفته‌شده نخستین می‌کند و این خـود، تضمین خواست مردم است.

دقت نظر در درون‌مایه جامعه سیاسی منحصربه‌فرد در الگوی جمهوری اسـلامی در ایران، مبنای تکالیف ممتاز جمهوری اسلامی را روشن مـی‌سـازد. در بنـد ۱ از اصـل ۳ قانون اساسی، «ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقـوا و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی» به‌عنوان نخستین وظیفه دولـت جمهـوری اسـلامی برای نیل به عدالت، استقلال و همبستگی ملی تعیین شده است. رابطه وثیق میان مفهوم حکومت و هدایتگری به‌سوی ارزش‌های دینی و اخلاقی بخوبی از این مقرره برداشـت می‌شود. نظام امامت در مورد اخلاق فرد و جامعه، بی‌طرف و بـی‌موضـع نیسـت. بلکـه مکلف است همه امکانات خود را در راه ایجاد محیط سالم اخلاقی و معنـوی، بمنظـور سالم‌زیستن بکار بندد. البته انجام این تکلیف، تشبث به هر وسیله، ولو غیر مشـروعی را اقتضا ندارد. از نص صریح این بند پیدا است که ملاک اخلاق، ایمان و تقوا اسـت. لـذا ارزش‌های اخلاقی بر محور ایمان دینی معنا می‌یابد.

اندیشه دینی پیوند اعضای جامعه را برادری می‌نامد که نشان‌دهنده عمق همبسـتگی و اشتراک در سرنوشت اسـت[۱۳] (حجـرات (۴۹): ۱۰). تکلیـف دولـت بـه «توسـعه و تحکیم برادری اسلامی و تعاون عمومی بین همه مردم» در بند ۱۵ اصل ۳، شـاهدی در این راستا است. تقویت برادری میان اعضای جامعه اسلامی، موجب ارتقـای انسـجام و یگانگی بر محور ایمان مذهبی شده و پیوند اعضا را مستحکم‌تر کرده و زمینه‌ساز بهبود شرایط جامعه در ابعاد گوناگون می‌شود. دولت جمهـوری اسـلامی بـه‌مقتضـای آیـه ۲ سوره مائده[۱۴] ملزم به تقویت روح برادری در میان جامعه است.

دفع تعارض میان منافع ملی و مصالح امت بزرگ اسلامی

اتخاذ مفهوم امت «ایران» برای جامعه سیاسی در الگوی جمهوری اسلامی ایران، به هیچوجه نافی مسؤولیت‌های فراسرزمینی برآمده از اندیشه مکتبی دولت و جامعه اسلامی نسبت به سایر مسلمانان و مستضعفان و یا به معنای تقدم منافع ملی(با تلقی لیبرالی و دولت مدرن) بر مصالح امت بزرگ اسلامی نیست. بلکه مراد آن است که مردم ایران، بمثابه بخشی از امت بزرگ اسلامی بر اساس «ایمان به مکتب اسلام» و به «رهبری پیشوای شیعی»، تصمیم گرفته‌اند روابط سیاسی ـ اجتماعی خود را؛ چه در داخل مرزها و چه فراتر از آن، در چارچوب مکتب پذیرفته خویش سامان دهند. نکته حائز اهمیت آن است که در این نگاه، «منافع ملی» در تقابل با «آرمان‌های اسلامی» تعریف نمی‌شود تا گریز و گزیری جز ترجیح یکی بر دیگری و فداکردن دیگری وجود نداشته باشد.[15] در بطن و متن منافع ملی یک «ملت مسلمان» که اهداف و مسؤولیت‌های خود را با رویکرد مکتبی و مبتنی بر مبانی اسلامی اتخاذ می‌کند، حمایت و دفاع از مسلمانان و فراتر از آن، همه مظلومان و مستضعفان نهادینه و گنجانده شده است (اداره تبلیغات و انتشارات، ۱۳۶۴، ج۱، ص۴۵۱). در حقیقت، حراست از مسلمانان و دفاع از مستضعفان، بیرون از مقوله منافع ملی تعریف نمی‌شود (جوان آراسته، ۱۳۷۹، ش۱۶، ص۱۷۰-۱۶۹). البته پذیرش این قاعده، به معنای نفی اولویت‌بندی مسؤولیت‌ها در سیاست خارجی بر مبنای قاعده «اهم و مهم» نیست. اما مفید این معنا است که تأمین منافع ملی با برداشت مضیق؛ یعنی منافع در چارچوب مرزهای سرزمینی و مربوط به مردم موجود در آن، الزاماً اولویت سیاست خارجی نیست.

وجود نهاد امامت در ساختار سیاسی

مقوله ملت مسلمان ایران که با دو مؤلفه اعتقاد به مکتب اسلام و رهبری دینی قوام می‌گیرد، ضرورت وجودی نهاد امامت (رهبر) در ساختار سیاسی را هویدا می‌کند؛ جایگاهی که در نظام‌های سیاسی دنیا نظیر و بدیلی ندارد. عنوان «ولایت فقیه» در مقدمه قانون اساسی، با اشاره به حدیثی از امام حسین 7 ، ثمره اعتقاد به اصل مستمر

امامت در اسلام (بند ۵ اصل ۲) و بروز خارجی و عملی آن در عرصه اجتماع را به تصویر می‌کشد و در عبارتی کوتاه، مبنا و هدف امامت و شیوه تحقق آن در جامعه را تبیین می‌کند:

> بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع‌الشرائطی را که از طرف مردم به‌عنوان رهبر شناخته می‌شود (مجاری الامور، بیدالعلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه [حرانی، ۱۴۰۴ق، ص۲۳۸]) آماده می‌کند تا ضامن عدم انحراف سازمان‌های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشند.

بررسی صلاحیت‌های رهبری در قانون اساسی حکایت از اشراف عالی نهاد رهبری بر همه قوا و نهادهای اساسی دارد. اصل ۵۷ قانون اساسی، اعمال قوای سه‌گانه را زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت پیش‌بینی کرده و ضمن پذیرش ساختار حکومتی و تفکیکِ کارکردهای سه‌گانه حکومتی در قالب قوای مقننه، مجریه و قضائیه، نهاد ولایت فقیه را ناظر و مافوقِ آنها قرار داده است (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۶۲، ص۱۱۶-۱۱۰). در این راستا رهبر، قوه مجریه را از طریق تنفیذ حکم و عزل رئیس‌جمهور (بندهای۹و۱۰ از اصل ۱۱۰)، قوه قضائیه را از طریق نصب و عزل عالی‌ترین مقام دستگاه قضایی (اصل ۱۵۷ و بند ۶ اصل ۱۱۰)، نهاد تقنین؛ یعنی مجلس شورای اسلامی را با گماردن فقهای شورای نگهبان (اصل ۹۱)، سازمان صدا و سیما را با نصب و عزل رئیس آن، نیروهای نظامی و انتظامی را با انتخاب و عزل عالی‌ترین مقامات آنها و به‌علاوه عهده‌داری مستقیم فرماندهی کل نیروهای مسلح (اصول ۱۷۵ و ۱۱۰) تحت نظارت و اِشراف دارد. لذا قوای حاکم از مرکز ثقل نظام اسلامی؛ یعنی امامت، ریشه و مشروعیت می‌گیرند. ازاین‌رو، نقش محوریت و قطب‌بودن امام به‌عنوان قلب تولید صلاحیت در نظام سیاسی هویدا می‌شود.

نتیجه‌گیری

این نوشتار، در پی بازشناسی مؤلفه‌های جامعه سیاسی ایران به‌عنوان بستر شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی در قالب قانون اساسی و آثار مترتب بر آن بود. اندیشه امت و امامت، یک نظریه سیاسی و نظریه دولت است و تعریف ویژه‌ای از مؤلفه‌های گوناگون دخیل در نظریه سیاسی ازجمله جامعه سیاسی و عنصر جمعیت دارد. نظام سیاسی جمهوری اسلامی نوعی حکومت اسلامی مشروع بر پایه اندیشه امت و امامت است. به دیگر سخن، جمهوری اسلامی، شکل کنونی مدیریت مناسبات سیاسی اجتماعی جامعه ایران بر اساس اندیشه امت و امامت است.

محور بنیادین اتحاد و احساس تعلق آحاد جامعه و مؤلفه اصلی زیربنای جامعه سیاسی ایران، «منافع ملی»، «مرز جغرافیایی بین‌المللی» و یا «تاریخ مشترک» نیست، بلکه بر اساس موازین قانون اساسی، عامل وحدت‌بخش اساسی این جامعه که آن را از سایر جوامع متمایز می‌سازد، عامل اعتقاد مذهبی و رهبری دینی است. البته این امر به معنای نفی تأثیر عوامل یادشده و یا وجود عناصری دیگر؛ مانند زبان و خط رسمی و مشترک در تحکیم وحدت ملی نیست. بلکه بدین معنا است که بدون دو عامل اساسی «اعتقاد مکتبی» و «امامت سیاسی»، جامعه سیاسی ایران در پهنه حقوق اساسی ایران قوام‌پذیر نیست. لذا حکومت، انعکاس «آرمان و خواست مؤمنانِ متشکل و به‌هم‌پیوسته در یک سرزمین» است و نه اجتماع ملی‌گراهای دارای منفعت مشترک که هدف آن تربیت انسانهای متخلق به اخلاق الهی و رشد انسان در حرکت به‌سوی نظام الهی و نه صرفاً اداره جامعه با محور منافع جمعی (در معنای سکولار) است. الگوشدن جامعه ایران برای سایر ملل اسلامی (مقرر در مقدمه قانون اساسی) و لازمه ایفای اصل ۱۱ (تحقق وحدت سیاسی جهان اسلام) آن است که مردم مسلمان و انقلابی ایران، خود مبتنی بر اندیشه اسلامی جامعه‌سازی کرده باشند.

توجه جدی به درون‌مایه امت ایران، ما را به الگوی متفاوت حکمرانی و فراتر از آن، ساخت جدیدی از دولت رهنمون می‌سازد که با مبانی و مؤلفه‌های نظریه دولت

مدرن (جدایی نهاد دولت از نهاد دین و تفکیک حوزه اخلاق از سیاست) سازگار و هماهنگ نیست. ازجمله آثار شناسایی این مقوله در نظم سیاسی کنونی چنین است: لزوم اعلام رسمیت دین و مذهب، نفی بی‌طرفی دولت نسبت به دین و اخلاق، پیش‌بینی تکالیف اخلاقی و مسؤولیت‌های فراسرزمینی برای دولت، لزوم وجود منصب امامت در ساختار سیاسی و همبستگی گریزناپذیر مردمی‌بودن، اسلامی‌بودن و انقلابی‌بودنِ نظام جمهوری اسلامی است.

یادداشت‌ها

۱. علاوه بر مقدمه قانون اساسی، در برخی از اصول، از «مردم» (مانند بندهای ۸ و ۱۵ از اصل۳، اصول ۸، ۱۵، ۱۹، ۵۸، ۵۹، ۶۷، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۴و۱۷۳) و در برخی از اصول از «ملت» (مانند اصول ۱، ۹، ۲۰، ۳۰، ۳۴، ۵۶، ۶۲، ۸۴، ۱۲۱و۱۲۲) استفاده شده که تفاوتی از نظر دایره شمول آنها بنظر نمی‌رسد.

۲. جای‌جای مقدمه و اصول ۵، ۱۱، ۵۷، ۱۰۹ و ۱۷۷.

۳. مقدمه ذیل «شیوه حکومت در اسلام».

۴. اصول ۱۵۰ و ۱۷۶ و بند ۵ از اصل۲.

۵. در این فراز از اصل ۲ از «انقلاب اسلام» سخن رفته و نه «انقلاب اسلامی». انقلاب اسلامی مردم ایران برگرفته از اعتقادات دینی و در امتداد انقلابی بود که سردمدار آن پیامبر اکرم 9 بودند. «نایب‌رئیس (بهشتی)، چون خود اسلام در حقیقت انقلاب بوده است، می‌خواهیم بگوییم که انقلاب ما هم تداوم انقلاب اسلام است» (اداره تبلیغات و انتشارات، *صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج۱، ص۲۵۹، ذیل بحث از اصل۲.

۶. برای مطالعه تفصیلی انواع کاربردهای امت در اندیشه اسلامی و قانون اساسی ایران (محمدجواد ارسطا و حامد نیکونهاد، *دانش حقوق عمومی*، ش۹، ص۵۰-۲۷).

۷. ضرورتی ندارد الفاظ استفاده‌شده در متن واحد، در همه موارد در یک معنا بکار رفته باشند. در قانون اساسی، برخی از واژگان مانند قانون (نظر تفسیری شماره ۲۱۰۱، مورخ ۱۳۷۱/۶/۱۵ شورای نگهبان در مورد دایره شمول کلمه قوانین در ذیل اصل ۱۳۸ (مرکز تحقیقات شورای نگهبان، *مجموعه نظریات شورای نگهبان، تفسیری و مشورتی در خصوص*

اصول قانون اساسی، ص۲۳۱) و «دولت» (استوارسنگری، *حقوق اساسی*، ص۸۵-۴۹)، در همه موارد به یک معنا بکار نرفته و دارای دایره شمول متفاوتی هستند.

۸. «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ».

۹. در مشروح مذاکرات مربوط به اصل ۱۰۷ قانون اساسی در بحث از گستره ولایت امام و رهبر، نکته‌ای قابل توجه در مورد طیف امت وجود دارد. در پاسخ به پرسش نماینده اقلیت دینی آن مجلس مبنی بر رابطه میان ولایت امر و امامت امت با اقلیت‌های دینی کشور و اینکه آیا رهبری، تمام تابعان جمهوری اسلامی را در برمی‌گیرد یا خیر، امامت امت را به معنای «رهبری ملت» دانسته و همه کسانی را که در زمره ملت ایران (شامل ایرانیان غیر مسلمان) بشمار می‌روند، مشمول این رهبری تلقی نمودند (اداره تبلیغات و انتشارات، *صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج۲، ص۱۰۶۳و۱۰۹۴).

۱۰. می‌توان شواهد دیگری دال بر امت به معنای «ملت غالباً مسلمان» یافت. درحالی‌که امر به‌معروف و نهی از منکر، بر مبنای آموزه‌های دینی، متوجه مؤمنان نسبت به یکدیگر است. در اصل ۸، این وظیفه منحصراً متوجه مسلمانان نشده و تکلیفی همگانی بر دوش همه مردم قرار داده شده است. همچنین بند ۵ از ماده ۱ قانون نحوه اجرای اصل ۴۹ قانون اساسی، مصوب ۱۳۶۳/۵/۱۷، در تعریف سوء استفاده از مقاطعه‌کاری‌ها و معاملات دولتی.

۱۱. این نویسندگان، «اسلام‌محوری»، «رسالت فراگیر مبتنی بر انسان‌گرایی»، «عدالت‌طلبی»، «ایران‌دوستی» و «تکثرگرایی» را ویژگی‌های گفتمان هویت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی دانسته‌اند.

۱۲. «مجموعه قوانین اسلام که در قرآن و سنت گرد آمده توسط مسلمانان پذیرفته و مطاع شناخته شده است. این توافق و پذیرفتن، کار حکومت را آسان نموده و به خود مردم متعلق کرده است» (سیدروح‌الله خمینی، *ولایت فقیه*، ص۴۴).

۱۳. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ».

۱۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ... تَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ».

۱۵. برای مشاهده نظری متفاوت که فرض بروز تزاحم را طرح و حل نموده است (عباس کعبی، *تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر اصول قانون اساسی*، ج۲، ص۱۸۸-۱۸۷).

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. آصفی، محمدمهدی، «وحدت و تعدد در ولایت سیاسی»، **فقه اهل بیت**، ش۱۹و۲۰، پاییز- زمستان ۱۳۷۸.

۳. اداره تبلیغات و انتشارات، **صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، ج۱، ۲، ۳و۴، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.

۴. اراکی، محسن، **نظریة الحکم فی الإسلام**، قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۵ق.

۵. ارسطا، محمدجواد و نیکونهاد، حامد، «مفهوم امت در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران»، **دانش حقوق عمومی**، ش۹، پاییز ۱۳۹۳.

۶. استوارسنگری، کوروش، «مفهوم دولت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، **حقوق اساسی**، ش۱۱، تابستان ۱۳۸۸.

۷. امام خمینی، سید روح‌الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۱۲، ۱۴۲۳ق.

۸. جوان آراسته، حسین، «امت و ملت، نگاهی دوباره»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، ش۱۶، تابستان۱۳۷۹.

۹. حرانی، حسن بن علی، **تحف العقول عن آل‌الرسول 9** ، قم: جامعه مدرسین، چ۲، ۱۴۰۴ق.

۱۰. حسینی بهشتی، سید محمد، **ولایت رهبری روحانیت**، تهران: بقعه، چ۳، ۱۳۸۳.

۱۱. ----------، **حزب جمهوری اسلامی**، تهران: روزنه، ۱۳۹۰.

۱۲. ----------، **حزب جمهوری اسلامی مواضع تفصیلی**، تهران: بقعه، ۱۳۸۸.

۱۳. راسخ، محمد، «مدرنیته و حقوق دینی»، **نامه مفید**، ش۶۴، اسفند ۱۳۸۶.

۱۴. رضایی، سید محمد و جوکار، محمدصادق، «بازشناسی هویت ملی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، **مطالعات ملی**، ش۴۰، ۱۳۸۸.

۱۵. سبحانی، جعفر، **مبانی حکومت اسلامی**، ترجمه داود الهامی، قم: مؤسسه علمی و فرهنگی سیدالشهداء، ۱۳۷۰.

۱۶. شریعتی، علی، **امت و امامت**، در مجموعه آثار ۲۶(علی)، تهران: نشر آمون، ۱۳۸۲.
۱۷. شفایی، امان‌الله، «تبیین قلمرو آموزه «امت» در جوامع چندفرهنگی»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، ش۶۶، زمستان ۱۳۹۱.
۱۸. طاهری خرم‌آبادی، سیدحسن، **ولایت فقیه و حاکمیت ملت**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۵، ۱۳۶۲.
۱۹. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی۲، نظام سیاسی و رهبری در اسلام**، تهران: امیرکبیر، چ۴، ۱۴۲۱ق.
۲۰. ----------، **فقه سیاسی۳، حقوق بین‌الملل اسلام**، تهران: امیرکبیر، چ۴، ۱۴۲۱ق.
۲۱. فیرحی، داود، **تاریخ تحول دولت در اسلام**، قم: انتشارات دانشگاه مفید، چ۵، ۱۳۹۱.
۲۲. قاضی‌شریعت‌پناهی، سید ابوالفضل، **بایسته‌های حقوق اساسی**، تهران: میزان، چ۱۵، ۱۳۸۳.
۲۳. **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، مصوب ۱۳۵۸ با اصلاحات ۱۳۶۸.
۲۴. **قانون انتخابات و آیین‌نامه داخلی مجلس خبرگان رهبری**، مصوب ۱۳۵۹/۷/۱۰.
۲۵. **قانون نحوه اجرای اصل ۴۹ قانون اساسی**، مصوب ۱۳۶۳/۵/۱۷، در تعریف سوء استفاده از مقاطعه‌کاری‌ها و معاملات دولتی.
۲۶. کاظمی، سید رضا، **نگرشی بر نظام اجتماعی سیاسی در قرآن و حدیث؛ امت ـ امامت**، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، قم: دانشکده اصول‌الدین، نیمسال دوم تحصیلی، ۷۸-۱۳۷۷.
۲۷. کدیور، محسن، **حکومت ولایی**، تهران: نشر نی، چ۵، ۱۳۸۷.
۲۸. کعبی، عباس، **تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر اصول قانون اساسی**، ج۲، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۳۹۵.
۲۹. گل‌محمدی، احمد، **چیستی تحول و چشم‌انداز دولت**، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
۳۰. **مرکز تحقیقات شورای نگهبان، مجموعه نظریات شورای نگهبان تفسیری و مشورتی در خصوص اصول قانون اساسی**، تدوین: محمدرضا مؤذنیان، تهران: مرکز تحقیقات شورای نگهبان، ۱۳۸۱.
۳۱. معینی‌پور، مسعود و لک‌زایی، رضا، «ارکان امت واحده و تمدن اسلامی از منظر امام خمینی و مقام معظم رهبری»، **مطالعات انقلاب اسلامی**، ش۲۸، بهار ۱۳۹۱.

۳۲. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولـة الإسـلامیة**، ج۲، قـم: نشـر تفکر، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۳۳. هدایت‌نیاگنجی، فـرج‌الله، **اندیشه‌های حقوقی شهید بهشـتی**، تهـران: مؤسسـهٔ فرهنگـی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.
34. Heywood, Andrew, **Political Theory; An Introduction**, New York, PALGRAVE MACMILLAN, 3rd edition, 2004.
35. Pierson, Christopher, **the Modern State**, London, Routledge, 1996.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاییز۹۷، پیاپی۸۹
ISLAMIC GOVERNMENT 89 / Vol.23, No.3, Autumn 2018

بنیادهای هستی‌شناختی حکومت دینی
(بر اساس نظام حکمت صدرایی)

دریافت: ۹۷/۱/۲۸ تأیید: ۹۷/۸/۲۸
سیدمحمدجواد میرجعفری میاندهی*
و احمدحسین شریفی**

چکیده

مسأله اصلی تحقیق حاضر این است که بنیادهای هستی‌شناختی صدرایی چه نقش و تأثیری در تحلیل حکومت دینی، به عنوان یکی از مباحث مهم فلسفه سیاسی اسلامی دارند؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا با استفاده از روش توصیفی به چهار مسأله مهم از مبانی هستی‌شناختی صدرایی پرداخته‌ایم و سپس از روش توصیفی ـ تحلیلی، نقش آن مبانی در تبیین و تشریح حکومت دینی از نگاه صدرا را بررسی کرده‌ایم. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد اصولی چون ذومراتب‌بودن هستی، غایت‌مندی نظام هستی، تضاد و تزاحم در عالم ماده و همچنین حرکت جوهری و تغییر تدریجی در عالم ماده، تأثیری مستقیم بر مباحث فلسفهٔ سیاسی صدرایی از جمله مسأله حکومت دینی دارد. بر اساس این مبانی، می‌توان تصویری تشکیکی و ذومراتب از حکومت دینی ترسیم کرد که از حکومت انبیا تا حکومت عالمان و مجتهدان را شامل می‌شود.

واژگان کلیدی

فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی اسلامی، حکمت متعالیه، ملاصدرا، هستی‌شناسی، حکومت دینی

* دانش آموخته حوزه علمیه، دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ : javadmirjafari2@gmail.com.

** دانش آموخته حوزه علمیه، دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ : sharifi1738@yahoo.com.

مقدمه

فلسفه سیاسی اسلامی مانند هر فلسفه دیگری، دانشی مبتنی بر پیش‌فرض‌های متعدد معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی است و درجه استحکام و اتقان آن، بسته به میزان قوت عقلی و استدلالیِ آن پیش‌فرض‌هاست. حکمت متعالیه به دلیل استحکام و انسجام بالای عقلی و استدلالی و ارتباط زنجیره‌وار و نظام‌مند مسائلش و نیز تأثرش از اصول و منابع اسلامی، می‌تواند پشتوانه ارزشمندی برای استخراج و تدوین فلسفه سیاسی اسلامی تلقی گردد. ازاین‌رو، ضرورت دارد اصول حکمت متعالیه در زمینه‌های مختلف و نحوه ارتباط و دلالتش بر مباحث فلسفه سیاسی، موضوع پژوهشی فراگیر قرار گیرد. پژوهش حاضر برای پاسخ به ضرورت پیش‌گفته و صرفاً در محدوده اصول هستی‌شناسی صدرایی و نحوه ارتباطش با یکی از مسائل فلسفه سیاسی اسلامی؛ یعنی مسأله حکومت دینی انجام گرفته است.

هرچند ما برخلاف برخی دیگر از نویسندگان (سیدباقری، ۱۳۸۸، ش۵۱، ص۱۰۶)، بر این عقیده نیستیم که مبانی هستی‌شناختیِ فلسفه سیاسی اسلامی، حتی بر مبانی معرفت‌شناختی آن تقدم دارند، اما بر این باوریم که سایر مبانی فلسفه سیاسی اسلامی از جمله مبانی انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی، متأخر از مبانی هستی‌شناختی و مترتب بر آن هستند (شریفی، ۱۳۹۳، ص۳۴۱-۲۷۷). به همین دلیل، پرداختن به مبانی هستی‌شناختیِ حکومت دینی از اهمیت بالایی برخوردار است.

پیشینه پژوهش

پیش از این، پژوهش‌های مهمی در حوزه اندیشه سیاسی ملاصدرا و مبانی آن در قالب کتاب و مقاله به انجام رسیده که در برخی از آنها و عموماً به اختصار، مبانی هستی‌شناختیِ اندیشه سیاسی صدرایی نیز مورد توجه قرار گرفته بدون اینکه ارتباط این مبانی با مباحث فلسفه سیاسی به نحو دقیق و مفصلی تبیین گردد.[۱]

در این میان می‌توان به مقالهٔ «هستی‌شناسی فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه» به قلم سیدکاظم سیدباقری اشاره کرد که به نحو خاص به نقش مبانی

هستی‌شناختی صدرایی در فلسفه سیاسی او پرداخته است (سیدباقری، ۱۳۸۸، ش۵۱، ص۱۳۸-۱۰۵).

اما تا جایی که جستجوی ما نشان داد، تاکنون هیچ پژوهش مدونی درباره نقش بنیادهای هستی‌شناختی صدرایی در نظریه حکومت دینیِ او صورت نگرفته است. ازاین‌رو، پژوهش حاضر بر آن است که بطور مستقل و ویژه و با تکیه بر نظام حکمت صدرایی، به تحلیل بنیادهای هستی‌شناختیِ نظریه حکومت دینی، به عنوان یکی از مباحث مهم فلسفه سیاسی اسلامی بپردازد و از میان همه مبانی هستی‌شناسانه صدرایی، بر چهار مبنای مهم او که به اعتقاد نگارندگان تأثیری مستقیم بر نظریه حکومت دینی دارند، تمرکز کرده است. چهار مبنای مهم هستی‌شناختی صدرایی عبارتند از ذومراتب‌بودن هستی، غایت‌مندی نظام هستی، تضاد و تزاحم در عالم ماده، حرکت جوهری و تغییر تدریجی در عالم ماده.

روش تحقیق

در تحقیق حاضر ابتدا اصول هستی‌شناسانهٔ حکمت متعالیه که می‌تواند تأثیر مستقیم در بحث حکومت دینی داشته باشد با روش توصیفی، به اختصار توضیح داده خواهد شد و سپس با مراجعه به آثار ملاصدرا و گزارش مباحث او در زمینه حکومت دینی، با استفاده از روش تحلیلی، نقاط ارتباط هر یک از مبانی هستی‌شناختی با مباحث مختلف حکومت دینی را بیان خواهیم نمود.

نکته مهمی که برخی محققین نیز به آن اشاره کرده و مصادیقی برای آن ذکر کرده‌اند (واعظی، ۱۳۹۵، ص۱۸۹-۱۷۳)، آن است که در زمینه تطبیق و استنباط مسائل فلسفه سیاسی به صورت عام و حکومت دینی به نحو خاص از مبانی حکمت صدرایی، نه باید به افراط گرایید و نه تفریط. از طرفی نباید منکر هرگونه ارتباطی میان حکمت صدرایی و نظریه حکومت دینی شد و یا آن را حداقلی و بی‌فایده تلقی کرد و از طرف دیگر، در تطبیق و استنباط مسائل نباید صرفاً به مبانی بعید اتکا کرد و یا نتایج بعیدی از مبانی گرفت. این هر دو روش، غیر قابل قبول و

مردود است. در پـژوهش حاضـر ضـمن نشـان دادن ارتبـاط وثیـق و عمیـقِ نظریـه حکومت دینی به تقریر صدرا و مبانی هستی‌شناختی او، آنچه مـورد توجـه و تأکیـد قرار خواهد گرفت، تبیین نحوه ارتباط نظریه حکومت دینی، در تفکـر صـدرایی بـا مبانی قریب هستی‌شناختی آنهاست.

فلسفه سیاسی

تعاریف گوناگونی درباره فلسفه سیاسی از جانب متفکران دانش سیاسی ارائه شـده است. از جمله اینکه «فلسفه سیاسی، تفکری منتظم دربارهٔ هـدف و غایـت حکومـت و جامعه سیاسی است تا جامعه از وضع موجود به وضـع مطلـوب برسـد» (یوسـفی راد، ۱۳۸۶، ص۱۴). برخی دیگر، ویژگی مشترک فلسفه‌هـای سیاسـی در ادوار گونـاگون را پرسش از چرایی و چگونگی زندگی انسانها در جامعـه سیاسـی مـی‌داننـد (جهـانبگلو، ۱۳۸۴، ص۱۰). «لئو اشتراوس» در کتاب «فلسفه سیاسی چیست؟» فلسفه را جسـتجوی حکمت و جستاری برای معرفت جهان‌شمول یا معرفت به کل در مقابل ظن و گمان به کل می‌داند. او با توجه به تعریف خود از فلسفه معتقد است فلسـفه سیاسـی «کوششـی است برای نشاندن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان درباره آنها» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص۴). مراد اشتراوس از گمان در مقابل معرفت، رأی و نظری است که همراه با خطا، حدس، باور، پیش‌داوری، پیش‌بینی و غیره باشد (همان، ص۹-۸) و همین نکته را عامل تمایز اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی می‌داند.

از دیدگاه برخی دیگر، فلسفه سیاسی به مسائل مربوط به اخلاق سیاسی؛ یعنی شکل آرمانی حاکمیت سیاسی و قلمرو و ماهیت آنچه حکومت باید انجـام دهـد، مـی‌پـردازد (جیکوبز، ۱۳۸۶، ص۲۲). اندیشمندانی دیگر، فلسفه سیاسی را دانشی می‌دانند کـه «بـه روش فلسفی به دنبال درک و فهم حقـایق امـور سیاسـی و اثبـات و تبیـین آن اسـت» (رضـوانی، ۱۳۹۳، ش۶۷، ص۳۹). از نگـاه برخـی دیگـر از محققـین، فلسـفه سیاسـی «کوشش و تأمل عقلانی و برهانی در ارائه پاسخ به پرسش‌های فلسفی و بنیادین حـوزه سیاست است» (واعظی، ۱۳۹۵، ص۵۵) و این مبتنی اسـت بـر تعریـف پیشـین آنهـا از

فلسفه به معنای امروزینش به عنوان «دانشی تأملی که با روشی غیر تجربی و بر اساس تأمل نظری و عقلی در موضوع مورد نظر اندیشه می‌کند» (همان، ص۲۸).

بنظر می‌رسد با وجود اینکه همه تعاریف یادشده به نحوی قابل دفاع است، ولی آخرین تعریف دارای جامعیتی است که مشارب گوناگون در فلسفه سیاسی از جمله آنهایی که روش برهانی در آنها برجسته است را شامل می‌شود.

فلسفه سیاسی اسلامی

مراد ما از فلسفه سیاسی اسلامی، دانشی عقلی و برهانی است که تحت تأثیر تعالیم اسلامی و مبتنی بر موضوعات و مضامین و جهت‌دهی اسلامی قرار دارد و نه دانشی که صرفاً با روش نقلی و استناد به آیات و روایات اسلامی به بررسی پدیده‌های سیاسی و مؤلفه‌های حیات اجتماعی بپردازد (واعظی، ۱۳۹۵، ص۱۷۰-۱۶۱؛ یوسفی راد، ۱۳۸۶، ص۱۸-۱۴؛ رضوانی، ۱۳۹۳، ص۴۴-۲۹).

حکومت دینی

مراد از حکومت دینی در این پژوهش، حکومتی است که همه ارکان آن مبتنی بر دین باشد. بطوری که هم قوانینش مأخوذ از شرع مقدس باشد و هم مجریانش مأذون و منصوب به نصب عام یا خاص از طرف شارع باشند. بنابراین، حکومت دینی به معنای حکومتی که صرفاً احکام دینی در آن رعایت شود و یا به معنای حکومت دینداران مورد نظر ما نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج۱، ص۴۸-۴۷).

حکمت متعالیه

حکمت متعالیه که محصول اندیشه و نوآوری‌های صدرالمتألهین در فلسفه اسلامی است، در محتوا و در روش، دارای تمایزات مهمی از سایر مکاتب فلسفی است. طرح مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و در پی آن تشکیک وجود و نیز بسیاری مسائل دیگر توسط ملاصدرا و بکارگیری گستردهٔ آنها در طرح مسائل جدید و نیز پاسخ جدید به بسیاری از مسائل مهم فلسفی، موجب تحول عمیقی در محتوای فلسفه اسلامی شد. گرچه حکمت متعالیه همچون سایر مکاتب فلسفی، مبتنی بر روش عقلی

و برهانی است، اما بهره‌گیری از نقل و کشف، به روش‌های گوناگون و از ابعاد مختلف و اعتقاد به هماهنگی عقل، نقل و کشف، جایگاه بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای در حکمت متعالیه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج۱، ص۲۱-۱۳؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ج۱، ص۷۴-۵۳). در مجموع باید گفت حکمت متعالیه تلاش می‌کند محصولات شهود عرفانی و آموزه‌های وحیانی، با برهان عقلی همراه و تأیید گردند؛ بطوری که دستاوردهای عقل برهانی با معارف وحیانی و مشاهدات عرفانی در تضاد نباشد و بلکه تطابق کامل داشته باشد.

کاربرد اصول هستی‌شناختی صدرایی در تحلیل حکومت دینی

در این بخش، تلاش می‌کنیم تأثیر مستقیم اصول هستی‌شناسی صدرایی را در تحلیل حکومت دینی، به عنوان یکی از موضوعات مهم فلسفه سیاسی اسلامی نشان دهیم. صدرالمتألهین در کتاب «الشواهد الربوبیه» در مشهد پنجم و نیز در کتاب «المبدأ و المعاد» در مقاله چهارم به تفصیل در باب لزوم بعثت انبیا و ریاست آنها بر جوامع بشری و نیاز بشر به قانون شریعت و حکومت دینی سخن می‌گوید و در آثار دیگر خود نیز به مناسبت، اشاراتی به این مبحث دارد. آرای صدرا در کتاب الشواهد الربوبیه در این زمینه، دارای تفصیل و جامعیت بیشتری نسبت به سایر آثار اوست.

ذومراتب‌بودن هستی و شایستگی حکومت دینی

هستی دارای مراتب طولی و درجات مختلف و طبقات گوناگون و عوالم متعدد است و آنچنان که مادیون گمان می‌کنند، منحصر به سطح خاصی از وجود؛ یعنی وجود مادی نیست، بلکه مادیات پایین‌ترین مرتبه از مراتب تشکیکی وجود و پایین‌ترین عالم از عوالم چندگانه وجود هستند. در حکمت متعالیه اثبات تشکیکی و ذومراتب‌بودن هستی از مسأله اصالت وجود آغاز می‌شود که مهمترین اصل هستی‌شناختی در حکمت صدرایی است. ادعای اصلی نظریه اصالت وجود این است که وجود و هستی اشیا، برخلاف ماهیت و چیستی آنها، مفهومی ذهنی و اعتباری نیست، بلکه عینیت دارد و جهان خارج را پرکرده است. به تعبیر دیگر، آنچه واقعیت خارجی را ساخته و پر کرده،

وجود است و ماهیات به عرض وجود و مجازاً یا به تبع وجود و واقعاً، از هستی بهره برده‌اند. یعنی آنچه بالذات موجود است، وجود و هستی اشیا است و آنچه بالعرض و المجاز و یا بالتبع موجود است، ماهیت و چیستی اشیا است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۱، ص۳۹).

ملاصدرا پس از اثبات اصالت وجود، مراتب هستی را با نگاهی تشکیکی تبیین می‌کند. وجودی که در مکتب صدرایی اصیل و دارای عینیت و خارجیت است، حقیقت واحدی است که دارای مراتب مختلف است. ملاصدرا از این حقیقت با عنوان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت تعبیر می‌کند. توضیح اینکه کثرت موجودات در فلسفه، امری بدیهی است و از طرفی در حکمت صدرایی پس از اثبات اصالت وجود، تأکید می‌شود که حقیقت وجودی که جهان خارج از آن تشکیل شده، دارای بساطت و وحدت است. پس هر کثرت وجودی باید تنها در درون حقیقت واحدِ وجود باشد و نه خارج از آن (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج۱، ص۸۸-۸۵). با این نگاه تنها راهی که می‌تواند وجود کثرات را در عالم هستی توجیه نماید، رجوع کثرت به وحدت است؛ یعنی حقیقت وجود در عین اینکه واحد است، کثیر و دارای مراتب نیز باشد. به تعبیر دیگر، حقیقت وجود «حقیقتی است مشکک و دارای مراتب مختلف که مابه‌الامتیاز در هر مرتبه‌ای به مابه‌الاشتراک بر می‌گردد» (همان، ص۸۸)؛ یعنی تمایز کثرات وجودی و شدت و ضعف آنها به همان حقیقت وجودی است که در آن مشترکند و به مقدار حظی است که از آن برده‌اند و نه چیزی خارج از حقیقت وجود (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۱، ص۱۲۱-۱۲۰).

جهان هستی از عوالم متعددی تشکیل شده است. مطابق نظریه تشکیک وجود، حقیقت وجود که دارای وحدت شخصی است، از بالاترین مرتبهٔ وجود؛ یعنی واجب الوجود تا پایین‌ترین مرتبهٔ آن در عالم ماده و به عبارتی همه عوالم هستی را شامل می‌شود. از دیدگاه ملاصدرا و بطور کلی فلسفه اسلامی، هستی منحصر به عالم ماده نیست، بلکه از عوالمی غیر محسوس که ورای عالم ماده و محیط به آن و علت آن به حساب می‌آیند، نیز تشکیل شده است. در مجموع بر اساس حکمت

صدرایی مجموعه هستی از چهار عالَم یا چهار مرتبه کلی تشکیل شده است که هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارند: عالم ناسوت (طبیعت)، عالم ملکوت (خیال)، عالم جبروت (عقل) و عالم لاهوت (الوهی). بنابراین، فارغ از ذات لایتناهی الهی که به تنهایی یک عالم را تشکیل داده و محیط به همه عوالم هستی است و محاط به هیچ عالمی نیست، هستی از عوالم سه گانه حسی، خیالی و عقلی تشکیل شده است (مطهری، ۱۳۸۰، ج۶، ص۱۰۶۱-۱۰۵۶؛ شیرازی، ۱۳۶۰، ص۳۲۰).

صدرالمتألهین در کتاب «الشواهد الربوبیه» سیر بحث خود در زمینه ضرورت بعثت انبیا و شایستگی آنها برای تشکیل حکومت دینی را با اشاره به مقامات و مراتب انسان که متناظر با عوالم مختلف هستی؛ یعنی حس و خیال و عقل است، آغاز می‌کند. سیر حرکت تکاملی انسان در مراتب تشکیکی و عوالم طولیِ وجود، طبق تشریح او از عالم محسوسات آغاز می‌شود و پس از عبور از عالم متخیلات و سپس موهومات، وارد عالم انسانیت می‌شود و در این مرتبه است که اموری خارج از حس و خیال و وهم را درک می‌کند و طالب آخرت و بقای ابدی می‌شود و حقیقتاً نام انسان که حقیقتش روح اوست، به خود می‌گیرد. در این عالمِ وسیع و بی‌نهایت است که باب ملکوت به روی انسان گشوده شده و حقایق مجرد را مشاهده می‌کند و به مقام ملائکه می‌رسد و حتی می‌تواند با عبور از رتبهٔ ملائکه به درجهٔ عشاقی برسد که معتکف کوی حق و تماشاگر جمال حضرت الهی‌اند و کاری جز تسبیح و تقدیس او ندارند. به تعبیر صدرا چنین مقامی غایت کمال انسانی است که انبیا و اولیا در آن مشترکند. این مسیری است که انسان می‌تواند در عوالم هستی از پایین‌ترین درجات حیوانیت تا بالاترین مقامات انسانیت با پای علم و ادراک طی کند و طبق تصریح ملاصدرا هدایت الهی در تمامی این عوالم همراه انسان است؛ گرچه هدایت تام الهی در عالم عقل نصیب انسان می‌گردد (شیرازی، ۱۳۶۰، ص۳۴۰-۳۳۷).

از دیدگاه صدرالمتألهین، انسانی که در هر سه قوه حس و خیال و عقل به کمال برسد، مقام خلافت الهی و شایستگیِ ریاست خلق را بدست می‌آورد و در نتیجه رسول خداوند شده و به او وحی می‌شود و با معجزات تأیید می‌گردد و در برابر دشمنان یاری

خواهد شد. بنابراین، شخص نبی جامع کمالات نشئات سه‌گانه خواهد بود؛ یعنی جامع کمالات ملکوت اعلی با روحش و ملکوت اوسط با نفسش و ملکوت اسفل با طبعش. چنین کسی خلیفه الهی و مجمع مظاهر اسما و کلمات تام الهی خواهد بود (شیرازی، ۱۳۸۷، ص۱۴۷-۱۴۶).

از نظر ملاصدرا گرچه مجموع این کمالاتِ سه‌گانه و علم به حقایق اشیا، همانطور که هستند؛ یعنی بالاترین جزء این کمالات، تنها مختص انبیا است، اما غیر انبیا نیز می‌توانند به برخی از این کمالات به نحو تابعیت دست یابند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص۳۴۵-۳۳۷).

با توضیح تکمیلیِ دیگری که صدرالمتألهین درباره جایگاه هستی‌شناسانهٔ انبیا و صدیقین می‌دهد، این حقیقت که شایستگی ریاست و حکومت بر جوامع انسانی اختصاص به آنها دارد، بیشتر آشکار می‌شود. او معتقد است که برخی انسانها مستغرقِ عالم معقولند و برخی محبوسِ عالم محسوس، ولی مرسلین و صدیقین در حد مشترک بین عالم معقول و محسوس قرار دارند و لذا گاهی با حق‌اند با حب به او که در این حال، گویا خلقی را نمی‌شناسند و گاهی با خلق‌اند با رحمت و شفقت بر آنها و در این حال، گویا شناختی از ملکوت ندارند. از آنجا که این مقام، حکایت از سعهٔ صدر صاحب آن دارد، برتر از حال کسانی است که صرفاً مستغرق ملکوت الهی هستند.

به دلیل چنین جلوسی در میان عالم معقول و محسوس است که نبی، علوم سعادت‌بخش بشر و از جمله قوانین فردی و اجتماعی را از خداوند متعال دریافت و به بندگانش تعلیم می‌دهد و از جانبی سمع است و از جانب دیگر لسان و واسطه‌ای بین دو عالم است. این کامل‌ترین مرتبهٔ انسانیت و اولین شرط اخذ رسالت الهی است و البته پس از آن، شروط دیگری نیز از نظر ملاصدرا برای رسالت و ریاست بر خلق، برای نبی لازم است. از جمله قدرت بیان علومی که در اختیار دارد و قدرت حُسن ارشاد و هدایت به سوی سعادت و اعمالی که منجر به سعادت می‌شود و قوت نفسانی برای مناظره با اهل جدل و قوت بدنی برای اقدام به جنگ با معارضین برای اعلای کلمة الله و هدم کلمهٔ کفر و طرد اولیای طاغوت (همان، ص۳۵۶-۳۵۵).

صدرالمتألهین در ادامه شرایطی که رئیس اول یک جامعه؛ یعنی حاکم دینی باید حائز آنها باشد، در دوازده بند تشریح می‌کند. شخص نبی دارای تمام این ویژگی‌ها به نحو اتم و اکمل است و دیگران نیز می‌توانند به تبع نبی، بخشی از این خصوصیات را دارا باشند؛ چراکه جمع تمام این ویژگی‌ها در شخص واحد، امری بسیار نادر است (همان، ص۳۵۹-۳۵۷).

اما به تصریح ملاصدرا مجتهدین پس از انبیا و اولیا، جانشین آنها در حکم به شریعت و فتوا هستند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص۳۷۷). این جانشینی به قرائن متعدد شامل ریاست و اداره حکومت و جامعه نیز می‌باشد. از جمله در کتاب «کسر اصنام الجاهلیه»، ملاصدرا ریاست عظمی را با نبی می‌داند و ریاست وسطی را با امام و ریاست صغری را با شیخ (شیرازی، ۱۳۸۱، ص۲۱). مراد او از شیخ یا مجتهد که جانشین نبی و امام در ریاست جامعه است، به تصریح خودش همان حکیم عارف است. او معتقد است انسانهایی که حائز شرایط ذاتی و اکتسابیِ خاصی هستند، می‌توانند به درجه عارف یا شیخ یا حکیم برسند (همان، ص۶۴-۶۳). از نظر ملاصدرا عارفِ حکیم کسی است که معرفت برهانی و یقینی به حقایق الهی و معالم ربوبی دارد و متصف به زهد حقیقی و تهذیب اخلاق و تطهیر ملکات است و چنین شخصی شایستگی مقام ریاست بر خلق و جوامع انسانی را دارد (همان، ص۶۵). ملاصدرا برای اشاره به جانشینان انبیا و ائمه : ، از تعبیر علما نیز استفاده می‌کند. او ائمه و علما را ولات و حکّام از جانب خلیفهٔ الهی؛ یعنی نبی در اجتماعات جزئی می‌داند و نبی را واسطه میان خداوند و ائمه و ائمه را واسطه میان نبی و علما و علما را وسایطی میان عموم مردم و ائمه معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص۴۸۹).

غایت‌مندی نظام هستی و حکومت دینی

غایت یا علت غایی به معنای چیزی که شیء برای آن است، یکی از اقسام چهارگانهٔ علت در فلسفه است. علت؛ یعنی آنچه که وجود شیء بر آن متوقف است، در فلسفه بر چهار قسم است: فاعلی، غایی، مادی و صوری. ماده و صورت، علت شیئیت معلولند و

فاعل و غایت، علت وجود معلول (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۲، ص۲۵۰). علت غایی در فعلِ فاعل تام؛ یعنی واجب تعالی همان علت فاعلی؛ یعنی نفس واجب الوجود است. زیرا اگر فعلش را با غایتی غیر از خودش انجام دهد، در فاعلیتش ناقص و نیازمند به غیر خواهد بود (همان، ص۲۶۳). فاعلی که کمال مطلق و غنی بالذات است، نیازی به فعل خود برای رسیدن به کمال و غایتی دیگر ندارد. ولی در عین حال، فعل او می‌تواند دارای غایات محدودی باشد که در نهایت به غایت بالذات؛ یعنی ذات الهی برمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج۹، ص۳۰۳-۳۰۱). بنابراین، به تصریح حکما، واجب تعالی هم مبدأ و هم غایت است و بلکه غایة الغایات است و غایت الهی در خلق عالم، علم او به نظام خیر؛ یعنی بهترین نظام ممکن برای عالم هستی است که عین ذات اوست (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۲، ص۲۷۲).

به اعتقاد صدرالمتألهین غایت‌نهایی بودن باری تعالی به این معنا است که همه موجودات، طالب کمالات او هستند و می‌خواهند خود را در محدودهٔ وجودی خود، شبیه او کنند و لذا همه موجودات، عشق و شوق ارادی یا طبیعی به باری تعالی دارند. همه اشیا به طبع و ذات خود، کمالی را که همان خیریت هویت آنها و مستفاد از خیر اول است، می‌جویند و در طلبش می‌کوشند و در مقابل، از نقص خاص خود که منبعث از هیولی و اعدام است، متنفرند. بنابراین، تک‌تک موجودات، عشقی طبیعی و غریزی به سوی خیر دارند و لذا خیر ذاتاً معشوق است و هر چه خیریتِ خیر بیشتر شود، استحقاق معشوقیتش نیز بیشتر می‌شود تا برسد به خیر مطلق؛ یعنی باری تعالی که غایت خیریت است و لذا غایت معشوقیت هم هست. بنابراین، همهٔ ممکنات، شوق ذاتی به او دارند و به تناسبِ مرتبه وجودیِ خود در حال عبادت و تشبه به او هستند. انسان نیز در این میان با علم و عمل؛ یعنی ادراک معلومات و تجرد از جسمانیات می‌تواند مسیر عبودیت و تشبه به مبدأ اعلی را طی کند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۲، ص۲۷۷-۲۷۳). گرچه ممکن است به دلیل اشتباه و خطای در تشخیص مقصد و یا دخالت قوای حسی و خیالی در تحریک او به سمت مقصدی پست، به مسیری خارج از عبودیت و تکامل قدم بگذارد (همان، ص۲۸۰-۲۷۹).

از نگاه صدرالمتألهین غایت تکـون کائنـات و ثمـرهٔ وجـود ممکنـات، چیـزی جـز معرفت حق اول نیست و عشق و شوقِ نیل به این هـدف در ذات همـه موجـودات بـه حسب رتبه و قابلیت وجودیِ آنها نهاده شده و اساساً حفـظ و اسـتمرار و انتظـام عـالم مادی و موجودات آن وابسته به این عشق ذاتی و جبلّیِ آنها به حق تعالی و خیر مطلـق است و باعث طلب و سعی و حرکت آنها به سوی کمالات مفقودشان و در نهایت باری تعالی می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۱، ص۱۳۴). حق متعـال مبـدأ اولِ وجـود و مقصـد آخـرِ شهود است و مسافرین الی الله و سالکین کـوی او دائمـاً از منزلـی بـه منـزل دیگـر در حرکتند تا به حضرت او منتهی شوند (همان، ص۲۸۵-۲۸۴).

در مجموع باید گفت «هدف از اصل ابداع عالم، وجـود بـاری تعـالی و فـیض او و رسیدن ناقص به کمال خود به مقتضای فطرت و غریزه‌اش و رسـیدن نفـس بـه درجـه عقل است» (شیرازی، ۱۳۶۳، ص۴۰۸). «هر ناقص جسمانی در حال زوال و بازگشت و رجوع از این عالم به عالم ارواح و سپس به عالم عقول و از آن پس به سوی باریِ کـل است که همه امور به او برمی‌گردد: «**أَلَـا إِلَـى اللَّـهِ تَصِـيرُ الْـأُمُورُ**» (شـوری(۴۲): ۵۳)» (همان).

مطابق آنچه گذشت، هدف از بعثت انبیا و عهده‌دارشدن ریاست و حکومـت بـر جوامع بشری، باید در راستای هدف و غایت عمومی جهـان هسـتی و زمینـه‌سـازی برای وصول انسانها به غایات مطلـوب و غایـت نهـایی؛ یعنـی سـعادت اخـروی و معرفت به خداونـد و تقـرب بـه او باشـد؛ همـانطور کـه اساسـاً شایسـتگی انبیـا و جانشینان آنها برای ریاست بر جوامع بشری، به دلیل وصول خـود آنهـا بـه مقاصـد والای انسـانی و غایـت الغایـات اسـت. بنـابراین، غایـت‌گـروی از وظـایف اصـلی حاکمیت دینی است.

اساساً هدف از حیات بشری از دیدگاه صدرا بازگشت انسان از مقـام حیوانیـت بـه مقام مَلِکیت است و در این بازگشت، انسان باید نشـئات حـس و خیـال را پشـت سـر گذاشته و تحت جریان حکمت الهی در قضا و قدر در حق بندگانش، به مراتبی از عالم عقل دست یابد (شیرازی، ۱۳۶۰، ص۳۶۲-۳۶۱). از نظـر ملاصـدرا ایـن هـدف صـرفاً

تحت حاکمیت انبیا و حکومت دینی امکان‌پذیر است؛ زیرا قوانین شرع علاوه بر تنظیم معاش دنیوی و روابط فردی و اجتماعی، مسیر سعادت اخروی را نیز برای بشر، روشن و هموار می‌نماید. او معتقد است هدف از وضع نوامیس و ایجاب طاعات، به‌خدمت‌گرفتن غیب برای شهادت و خدمت شهوات برای عقول و ارجاع جزء به کل و سوق‌دادن دنیا به سوی آخرت و صیرورت محسوس به معقول و تشویق به این امور و مانع‌شدن از تحقق عکس این امور است و به همین دلیل است که حکما گفته‌اند اگر عدل اقامه شود، شهوات در خدمت عقول قرار خواهند گرفت و اگر جور اقامه شود، عقول به خدمت شهوات در خواهند آمد (همان، ص۳۶۷).

حکومت دینی و مدیریت تعارضات اجتماعی بر مبنای تضاد و تزاحم ذاتی در عالم ماده، مسأله تضاد و تزاحم یکی از قوانین طبیعت و عالم مادی است که ذیل باب شرور در حکمت اسلامی مطرح می‌شود. نظام علی و معلولی در تمام مراتب هستی از جمله عالم طبیعت جریان دارد. علل و عوامل مؤثر در عالم مادی همواره به موازات یکدیگر عمل نمی‌کنند، بلکه گاهی با یکدیگر برخورد داشته و تأثیر متقابل بر هم می‌گذارند و اثرات هم را خنثی یا دگرگون می‌کنند؛ مانند برخورد آب با آتش. تضاد میان علل و عوامل طبیعی و مادی از لوازم هستیِ این نحوه از وجود؛ یعنی عالم مادی است (مطهری، ۱۳۸۰، ج۷، ص۴۲۷، ج۵، ص۳۱۳، ج۶، ص۹۳۰ و ج۱۳، ص۸۴۸-۸۴۷).

صدرالمتألهین نیز مسأله تضاد و تزاحم علل مادی را در آثار خود مطرح کرده و معتقد است موجوداتِ صادره از باری تعالی یا به نحوی هستند که در نوع و شخص‌شان، خیر محض و بدون هیچ نقص و آفتی هستند؛ مانند عالم عقول و یا طوری هستند که در آنها خیریت بر شریت غلبه دارد؛ مانند عالم طبیعت که افراد آن به دلیل تصادم اضداد و تزاحم احوال، دچار شر و آفت می‌شوند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص۱۹۸). این قبول نقص و آفت، به دلیل قصور وجودیِ موجودات عالم حس است. بر خلاف عالم عقل که وجودات آن دارای سعه و بدون هیچ تزاحم و تضایقی هستند. لذا در عالم ماده برخی محسوسات، لذیذ و ملائم حس‌اند و برخی منافی. برخلاف عقل که هر معقولی برایش ملائم است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۹، ص۱۲۲). بنابراین، از نظر ملاّصدرا

«دنیا دارِ تعارض اضداد و تزاحم متمانعات است، به خلاف آخرت که دار جمع و اتفاق است» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص۴۶۴).

تضاد و تعارضی که بطور طبیعی در عالم ماده وجود دارد، شامل حیات دنیوی و اجتماعیِ نوع انسان نیز می‌شود. فعالیت انسانها در درون جوامع برای جلب منافع و دفع مضرات، موجب تعارض منافع و در نتیجه اخلال در روابط اجتماعی و درگیری و نزاع بین افراد جامعه و حتی بروز جنگ‌های گروهی و بعضاً نابودی برخی جوامع و حتی تهدید نوع بشر می‌شود. چنین آثار و عواقبی می‌تواند حرکت افراد بشر و جوامع انسانی به سمت غایات مطلوب انسانی و غایت نهایی؛ یعنی معرفت و قرب الهی را متوقف و آنها را به قهقرا بکشاند.

صدرالمتألهین از طرفی انسان را مدنی بالطبع دانسته (شیرازی، ص۴۸۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص۳۵۹) و جوامع انسانی را نیازمند قانون می‌داند و چنین قانونی از نظر او همان شرع مقدس است و از طرف دیگر معتقد است که سیر تکاملی انسان به سمت عالم عقل و غایت نهایی، از نشئه دنیا آغاز می‌شود و طی این مسیر طولانی با مَرکب بدن است و تعلق نفس به بدن از ضروریات امر معاد و انقطاع الی الله است. چنین امری برای نفس ممکن نیست، مگر اینکه بدن او سالم و نسل او دائم و نوع او محفوظ باشد و اینها خود اسبابی می‌خواهد برای جلب منافع نفس و بدن و دفع مضرات و مُفسدات آنها. ملاصدرا معتقد است، از آنجا که حب تفرّد و خودخواهی، حتی به قیمت نابودی دیگران، در انسان غلبه دارد، ضرورت دارد حکومت و سیاستی عادلانه به همراه قوانینی برای اختصاصات و معاوضات و معاملات و غیره و نیز دفع مفاسد؛ مانند جهاد با کفار و تعزیرات و دیات، توسط شارع وضع گردد تا انسانها از مسیر سلوک و عبودیت و ذکر خداوند دور نشوند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص۳۶۴-۳۵۹).

حاصل آن که از نگاه صدرا:

> انسان در میان سایر موجودات امکانی (که با عبودیت ذاتی و خاص خود از نقص به کمال حرکت می‌کنند)، دارای شأن و ویژگی‌های خاصی است؛ زیرا انگیزه‌های وهمی و خیالی با عقل و ذات او معارض‌اند و موانعی؛ مثل قوای

شهوت و غضب مزاحم سلوک او هستند. سلوکی که از ازل جبلّیِ اوست و در عهد اولی که با حق بوده، بر این سلوک مفطور شده است. بنابراین، انسان برای سلوکش نیاز به هدایتی تفضلی و لطفی خارج از ذاتش نیز دارد. لذا خداوند فضل عظیمی به او عنایت کرد و رسول منذری برای او فرستاد و کتاب مبینی برایش نازل کرد، تا مانند باقی حیوانات رها نباشد که اسیر دست شهوات گردد و هنگام تزاحم قوا و آلات، عاجز و مضطر شود و بمنظور هدایت و تعلیم، یادآوری کند به او، عهد قدیم و عشقش به معبود علیم و حکیم را، آن هنگام که تعارض مزاحمات او را به فراموشی می‌کشاند (شیرازی، ۱۳۸۱، ص۱۳۶-۱۳۵).

حکومت دینی و بسترسازی رشد انسانها بر مبنای تغییر تدریجی در عالم ماده

ماهیت یا همان چیستی اشیا از دو بخشِ جوهر و عرض تشکیل شده است. در حکمت اسلامی جواهر به پنج قسمِ ماده، صورت، جسم، نفس و عقل تقسیم می‌شوند و اعراض به نه قسمِ کم، کیف، این، متی، وضع، جِدَه، اضافه، فعل و انفعال. حرکت و تغییر تدریجی در بسیاری از اعراض امری محسوس است. همه ما تغییر رنگ برگ‌ها در پاییز و رشد درختان و میوه‌ها در بهار و تابستان، جوان‌شدن کودک و پیرشدن جوان، کاهش و افزایش حرارت و برودت اجسام و بسیاری تغییرات عرَضی دیگر را در عالم طبیعت مشاهده می‌کنیم.

حکمای اسلامی تا پیش از ملاصدرا معتقد بودند که تغییرات تدریجی یا همان حرکت، تنها در اعراض صورت می‌گیرد و تغییرات در جوهر اشیا صرفاً به صورت آنی است و نه تدریجی، ولی ملاصدرا معتقد شد که تغییر آنی یا همان «کون و فساد» در جوهر امکان ندارد و ضرورتاً زمانی و تدریجی و از نوع حرکت است. از نظر صدرالمتألهین همه جواهر عالم طبیعت به همراه اعراض و صفات‌شان در حال حرکت و تغییر آن به آن هستند و هیچ چیز عیناً در دو آن یافت نمی‌شود.

مطلب مهم دیگری که ملاصدرا به اثبات آن می‌پردازد، حرکت جوهری اشتدادی

است که مبتنی بر تشکیک وجود؛ یعنی کامل و ناقص‌بودن مراتب هستی نسبت به یکدیگر است. این نوع حرکت که به «لبس بعد اللبس» نیز تعبیر می‌شود، در جایی است که امر زائل از امر حادث ناقص‌تر باشد. مانند نطفه نسبت به جنین یا جسم سفیدی که به جسم سفیدتر تبدیل می‌شود. به تعبیر دیگر، در حرکت جوهری اشتدادی در هر آنی، امری معدوم و زائل شده و امری کامل‌تر از آن موجود می‌شود، ولی بطور پیوسته؛ به این معنا که هر دو امر، مقاطع فرضی یک امر متصل زمانی‌اند و هر مقطعی کمالات مقطع پیشین به همراه کمالات جدیدتری را دارا می‌باشد. مثلاً نطفه انسان تا تبدیل شدنش به انسان، واقعیتی است که کل آن در یک «آن» موجود نشده، بلکه کل آن در طول چهار ماه موجود است و در هر آنی مقطعی از آن یافت می‌شود که غیر از مقطع قبلی یا بعدی است (عبودیت، ۱۳۹۰، ج۱، ص۳۳۰-۲۶۱).

ملاصدرا حرکت جوهری اشتدادی را به نفس انسانی نیز تعمیم می‌دهد و معتقد است که نفس به جهت تعلّقش به بدن مادی، مجرد تام نیست و لذا مشمول حرکت جوهری اشتدادی است؛ یعنی دائماً حرکتی از نقص به کمال دارد. این حرکت نفسانی از دنیا و نشئهٔ حسی و با مرکب بدن آغاز می‌شود و با طی مراحل گوناگون و مراتب مختلف وجودی به مقاصد عالی خود ختم می‌گردد:

> دنیا منزلی از منازل سائرین الی الله و نفس انسانی مسافری به سوی الله تعالی است، [این سفر] از اولین منزل وجودی‌اش؛ یعنی هیولویت [آغاز می‌شود] که در غایت بُعد از خداوند متعال است؛ زیرا ظلمت محض و خسهٔ صرف است و [بعد از آن] سایر مراتب وجودی از جسمیت و جمادیت و نباتیت و شهویت و غضبیت و احساس و تخیل و توهم [و] سپس انسانیت از اولین درجه‌اش تا آخرین شرفش [قرار دارد]. سپس [وصول به مقام] ملائکه [است] به تناسبت طبقات متفاوت آنها از نظر قرب و بعد از خیر محض. همهٔ اینها منازل و مراحل به سوی الله تعالی هستند و مسافر [کوی] او چاره‌ای ندارد، جز عبور از جمیع این مراحل تا در نهایت به مطلوب حقیقی واصل شود (شیرازی، ۱۳۵۴، ص۵۰۱-۵۰۰).

از نگاه ملاصدرا هدف از بعثت انبیا و استقرار حاکمیت دینی و اجرای قوانین شـرع نیز راهنمایی و بسترسازی برای همین حرکت جوهری و تـدریجی و نفسـانی از درون حیات دنیوی و اجتماعی به سمت همان اهداف عـالی و دسـتگیری از نفـوس انسـانی برای عبور از نشئات حسی و خیالی و ورود به عالم عقل و معرفت الهی است. بنابراین، تنظیم عادلانهٔ روابط و تعاملات اجتماعی و تأمین درست نیازهای حیات دنیـوی نیـز از اهداف و وظایف ضروری حکومت دینی است:

> مقصود شرایع چیزی نیست، جز رسیدن به معرفت خداوند با نردبان معرفت نفس بوسیله عبودیت و دانستن این که نفس لمعه‌ای از لمعات پروردگـارش و مستهلک در اوست. این غایت قصـوای بعثـت انبیـا تنهـا در حیـات دنیـا حاصل می‌شود؛ زیرا نفس در اول وجودش ناقصی بالقوه است و ارتقـای آن از حال نقص به تمام، جز با حرکت و زمان و مـادهٔ قابلـه کـه از خصـایص نشئه حسی است، امکان‌پذیر نمی‌باشد... بنابراین، حفظ دنیا برای انسـان نیـز مقصودی ضروری و تابع دین است؛ زیرا وسیله آن است (همان، ص۴۹۸).

خلاصه بحث

در پایان این نوشتار مناسب است، تبیینی جامع و مختصر از سـیر فکـری و منطقـی اندیشهٔ صدرایی در حرکـت از مبنـا بـه بنـا در مسـأله حکومـت دینـی ارائـه دهـیم تـا خوانندگان محترم به تصویر روشن‌تری از حضور بنیـادین هسـتی‌شناسـی صـدرایی در فلسفهٔ سیاسی او دست یابند. این سیر را بصورت زیر می‌توان تشریح کرد:

۱. جهان هستی منحصر به عالم ماده نیست، بلکه عالم مادیات و حسیات بـه عنـوان پایین‌ترین مرتبه از عوالم هستی محاط به عوالم خیال و عقل می‌باشد و همهٔ آنها معلول و محاط به عالم ربوبی هستند.

۲. هستی دارای نظامی غایت‌مند است و تصادفی و بی هدف بوجود نیامده است.

۳. هر موجود مادی و از جمله انسان در حال تغییر تدریجی و حرکـت جـوهری از نقص به کمال می‌باشد.

۴. همهٔ غایات محدود و گذرای حیات مادی، در نهایت به ذات مقدس باری تعـالی منتهی می‌شوند.

۵. عالم ماده محل تضاد و تزاحم علل است و موجودات آن در حرکـت بـه سـمت غایات کمالی با موانع متعددی برخورد می‌کنند.

۶. انسانها که فاعلی مختارند، در بستر زندگی اجتماعی بـرای جلـب منـافع حیـات مادی (از نیازهای ضروری؛ مانند تغذیه، مسکن و بهداشـت گرفتـه تـا کسـب قـدرت، ثروت و شهرت) و دفع مضرات آن، دچار تضاد و تعارض منافع می‌شوند؛ به حدی کـه ممکن است این تعارضات و تزاحمات موجب نابودی حیات اجتمـاعی و تهدیـد نـوع بشر شود.

۷. کاهش آثار منفی این تعارضات و تبدیل آن به عاملی تکامل‌زا برای حرکـت نـوع بشر، نیاز به قانونی جامع دارد که بتواند معاش دنیوی و روابـط اجتمـاعی را در جهـت رشد و ترقی بشر به سمت اهداف مطلوب و غایت نهایی آن تنظیم نماید.

۸. از آنجا که نفس انسانی دارای نشئاتی مطابق با نشئات سه‌گانه هستی؛ یعنی حس و خیال و عقل است و مسیر رشد و کمال او به ترتیب از عالم حس و رتبهٔ هیـولانی و با مَرکب بدن آغاز و به عالم عقل و رتبه مَلِکی ختم می‌شود، قانونی که بتوانـد او را بـه سلامت از این سه نشئه عبور دهد، باید ناظر به لوازم حرکت و سیر تکاملی در هر سـه نشئه باشد و بتواند در عین رفع تزاحمات و اختلافات و دفع مفاسد در حیـات دنیـوی، روش سیر و سلوک به سمت مبدأ اعلی و غایت نهایی و اصـلاح امـر آخـرت را بـه او نشان دهد.

۹. چنین قانونی صرفاً می‌تواند از مبدأ الهی که احاطه به همهٔ عوالم هستی و ویژگـی‌هـای آنها دارد، صادر شود.

۱۰. انسانی باید وجود داشته باشد که دارای قابلیت و سعه صدر و اتصـال وجـودی به عوالم ملکوت و جبروت و مبدأ اعلی باشد تا بتواند قوانین و معارف الهی را دریابـد و در اختیار سایر انسانها قرار دهد.

۱۱. عبور انسان از نشئات حس و خیال و ورود به عالم عقل و به تعبیر دیگر، عبور

از رتبهٔ حیوانیت و رسیدن به مقـام مَلِکیـت و معرفـت الهـی، حرکتـی دشـوار اسـت و صاحبان همت‌های بلند و استعداد و قابلیت فراوان می‌توانند این مسیر را تـا انتهـا طـی کنند. انسانهایی که به این رتبه دست یابند و واسطهٔ میان عالم معقول و محسوس شوند و پیام لاهوت را به ناسوت برسانند، همان انبیا هسـتند. شـخص نبـی، جـامع کمـالات عوالم سه‌گانه است و از طرفی توانایی ارتباط دو طرفه با عالم محسـوس و نامحسـوس را دارد.

۱۲. اجرای قانون الهی در جوامع انسانی نیاز به انسانهایی دارد که دارای ویژگی‌های ممتازی در میان سایر انسانها باشند. بطوری کـه هـم دارای تهـذیب نفـس و تخلّـق بـه ملکات اخلاقی و رشد نفسانی و تکاملی در نشئات سه‌گانهٔ وجود و رتبه بالای معرفتی باشند و هـم دارای خصوصـیات ذاتـی و جبلّـی همچـون هـوش، ذکـاوت، سـخاوت، شجاعت، قدرت جسمانی و بسیاری از ویژگی‌های دیگر باشند. جامع همهٔ این صفات، انبیا هستند و دیگران؛ یعنی اولیا و سپس علما، به تبعیت از انبیا می‌توانند بـه بخشـی از این ویژگی‌ها دست یابند.

۱۳. بنابراین، ریاست و حکومت بر جوامع بشری و اجرای قانون شریعت بر عهـده شخص نبی به عنوان خلیفهٔ الهی در دنیا و سـپس جانشـینان او؛ یعنـی اولیـا و علمـا و مجتهدان می‌باشند.

۱۴. سایر انسانها می‌توانند با عمل به قوانین شرع مقدس، مسیر کمالی خود را از دار دنیا به دار آخرت طی نموده و هر کسی به انـدازه اسـتعداد و همـت خـود بـه غایـات مطلوب انسانی و الهی دست یابد.

نتیجه‌گیری

۱. فلسفهٔ صدرایی دارای اصولی هستی‌شناختی اسـت کـه مـی‌توانـد مبنـایی بـرای تدوین فلسفهٔ سیاسی اسلامی، بطور عام و بنیانی برای تحلیل حکومـت اسـلامی بطـور خاص باشد؛ اصولی همچون ذومراتب‌بودن هستی، غایت‌منـدی نظـام هسـتی، حرکـت جوهری و تغییر تدریجی در عالم ماده و تضاد و تزاحم در عالم ماده.

۲. ملاصدرا منطبق بر مبانی هستی‌شناختی خود و با تکیه بر آنها، برخی از مباحث فلسفهٔ سیاسی اسلامی، از جمله حکومت دینی را تحلیل کرده است.

۳. طبق اصول حکمت صدرایی، هستی دارای واقعیتی عینی و ذومراتب است و علاوه بر عالم حسی و مادی، شامل عوالم غیر محسوس؛ یعنی خیال و عقل و عالم ربوبی نیز می‌شود. نفس انسانی نیز دارای نشئاتی مطابق همین عوالم است و برای رسیدن به کمال نهایی و غایت مطلوب خود که همان ذات و صفات و اسمای باری تعالی است، باید با تغییر تدریجی از نقص وجودی به کمال وجودی و با مَرکب بدن و در بستر حیات اجتماعی و رفع موانع و تزاحمات، از این عوالم سه‌گانه عبور نماید. این سیر تکاملی نیاز به شناخت درست مسیر و قوانین صحیح حرکت دارد.

۴. پیامبران از لحاظ هستی‌شناختی در رتبه‌ای از هستی و کمال قرار دارند که می‌توانند به این شناخت و معرفت دست یافته و قوانین درست حرکت تکاملی را از منبع الهی دریافت و به بشر ابلاغ نمایند و خود و جانشینان‌شان نیز به دلیل دارابودن ویژگی‌های خاصی، شایستگی این را دارند که حاکم و مجری این قوانین در جوامع بشری باشند.

۵. از نگاه صدرالمتألهین، صرفاً حاکمیت دینی و قانون شرع است که می‌تواند به صورتی عادلانه تزاحمات و تعارضات را مدیریت و حقوق افراد مختلف جامعه را تأمین نموده و بستر وصول به سعادت اخروی و غایت الهی را برای افراد جامعه فراهم نماید.

یادداشت‌ها

۱. به عنوان نمونه می‌توان به مجموعهٔ مقالات نهمین همایش بزرگداشت روز ملاصدرا با عنوان «فلسفهٔ سیاسی در حکمت ملاصدرا» و همچنین کلان‌پروژه «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه» که در پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی تعریف شده و تاکنون آثار متعددی از آن به چاپ رسیده است، اشاره کرد. همچنین کتاب‌هایی؛ مثل «درآمدی بر فلسفهٔ سیاسی صدرالمتألهین»، «حکمت سیاسی متعالیه» و «فلسفهٔ سیاسی صدرالمتألهین» نیز در این زمینه ستودنی هستند.

منابع و مآخذ

۱. اشتراوس، لئو، **فلسفه سیاسی چیست؟**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

۲. جوادی آملی، عبدالله، **رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)**، ج۱و۹، قم: اسراء، ۱۳۸۲.

۳. جهانبگلو، رامین، **حاکمیت و آزادی(درسهایی در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی مدرن)**، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.

۴. جیکوبز، لزلی، **درآمدی بر فلسفهٔ سیاسی نوین(نگرش دموکراتیک به سیاست)**، ترجمه مرتضی جبریایی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.

۵. رضوانی، محسن، «مؤلفه‌های فهم فلسفهٔ سیاسی اسلامی»، **علوم سیاسی**، سال هفدهم، ش۶۷، پاییز۱۳۹۳.

۶. سیدباقری، سیدکاظم، «هستی‌شناسی فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه»، **قبسات**، سال چهاردهم، ش۵۱، بهار۱۳۸۸.

۷. شریفی، احمدحسین، **مبانی علوم انسانی اسلامی**، تهران: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا، ۱۳۹۳.

۸. شیرازی، صدرالدین، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، ج۱، ۲و۹، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.

۹. ــــــــــــــ، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: المرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

۱۰. ــــــــــــــ، **المبدأ و المعاد**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

۱۱. ــــــــــــــ، **المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة**، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷.

۱۲. ــــــــــــــ، **کسر الاصنام الجاهلیة**، مقدمه و تصحیح و تعلیق دکتر جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.

۱۳. ــــــــــــــ، **مفاتیح الغیب**، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **نهایة الحکمة**، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۸۱.

۱۵. عبودیت، عبدالرسول، **درآمدی بـه نظـام حکمـت صـدرایی**، ج۱، تهـران: سـمت و مؤسسـهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۹۰.
۱۶. لک‌زایی، شریف، **فلسفه سیاسی صدرالمتألهین**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقـی، **پرسش‌ها و پاسخ‌ها**، ج۱، قـم: مؤسسـهٔ آموزشـی و پژوهشـی امـام خمینی ؛ ، چ۸، ۱۳۹۱.
۱۸. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج۵، ۶، ۷و۱۳، تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۱۹. واعظی، احمد، **درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی**، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسـلامی، ۱۳۹۵.
۲۰. یوسفی‌راد، مرتضی، **امکان فلسفه سیاسی اسلام**، تهران: پژوهشگاه علـوم و فرهنـگ اسـلامی، ۱۳۸۶.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاییز۹۷، پیاپی۸۹
ISLAMIC GOVERNMENT 89 / Vol.23, No.3, Autumn 2018

الزامات تحقق امت اسلامی و گذار از دولت مدرن (بررسی موضوعی در کشورهای اسلامی)

دریافت: ۹۷/۸/۳۰ تأیید: ۹۷/۱۰/۱۵

سیدمحمدمهدی غمامی*
و اسماعیل آجرلو**

چکیده

در دوران معاصر و با سیطره اقتضائات دولت مدرن، کشورهای اسلامی همگی بر اساس ساختار دولت ـ ملت و بر اساس الگوی دولت مدرن بوجود آمده و استقلال یافته‌اند، اما میراث زمامداری در اندیشه اسلامی مبتنی بر کلان نظریه «امت» مطرح شده است و افق حاکمیت را در جوامع اسلامی مشخص نموده است. در واقع دو مؤلفه مهم در شناخت نظام حقوق اساسی و آینده حاکمیت در جوامع اسلامی معاصر عبارتند از مفهوم مدرنیته و ساختار حقوقی ـ سیاسی ناشی از آن از یکسو و ساختارهای حقوقی ـ سیاسی امت ناشی از اندیشه اسلامی از سوی دیگر. موضوع امت و تحقق آن به شکل ویژه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مد نظر قرار گرفته است. با توجه به عدم امکان چشم‌پوشی از این دو مفهوم و الزامات آنها آینده حقوقی ـ سیاسی جهان اسلام را نحوه تعامل دولت مدرن با ساختارهای نوین امت اسلامی تشکیل می‌دهد که مسأله محوری این مقاله نیز همین موضوع می‌باشد. سؤال مقاله این است که «با توجه به اقتضائات دولت مدرن، چگونه می‌توان به امت اسلامی دست یافت؟» ازاین‌رو، نگارندگان با روشی توصیفی ـ تحلیلی، ضمن تحلیل دو مفهوم دولت مدرن و امت اسلامی و فرضیه عدم تجانس دولت مدرن با اقتضائات تحقق امت اسلامی، به ارائه راهبردهای گذار به امت اسلامی در نظام حقوق اساسی کشورهای اسلامی می‌پردازند.

واژگان کلیدی

حاکمیت، دولت مدرن، امت اسلام، دولت اسلامی، قانون اساسی

* استادیار و عضو هیأت علمی گروه حقوق عمومی دانشگاه امام صادق 7 : ghamamy@isu.ac.ir.
** مدرس دانشگاه و فارغ التحصیل دکتری حقوق عمومی از دانشگاه تهران: ajorloo81@ut.ac.ir.

مقدمه

پیشینه زمامداری و اندیشه حقوقی ـ سیاسی در جوامع اسلامی که ریشه در ماهیت خاص اجتماعی احکام اسلامی دارد، از مهمترین مؤلفه‌های تأثیرگذار بر حیات سیاسی و سنت زمامداری و دولت‌سازی این کشورها بوده که غیر قابل چشم‌پوشی است. بطور کلی آموزه‌های دین اسلام را می‌توان در سه دسته اعتقادات، احکام و اخلاقیات جای داد. مجموع احکام و آموزه‌های عملی اسلام، شریعتی بزرگ و فراگیر را تشکیل می‌دهد که عرصه‌های گوناگون زندگی مادی و معنوی، فردی و اجتماعی و سایر عرصه‌ها را شامل شده و در دل خود اصول نظام‌های مختلف سیاسی، اخلاقی، عبادی، حقوقی و غیره را تدارک دیده است. از طرفی، تاریخ سیاسی ـ اجتماعی جهان، مملو از اتفاقات تأثیرگذار و نقاط عطف تعیین‌کننده‌ای بوده است که با تأثیرگذاری بر مبانی فکری، فرهنگی و معرفت‌شناختی جامعه انسانی، حتی مسیر حرکت تمدن بشری را تغییر داده و به سوی رستگاری یا ضلالت رهنمون ساخته است. یکی از این نقاط عطف، جریان مدرنیته است که دنیای مفاهیم، نظریه‌ها، فلسفه‌ها و نگاه به عالم و آدم را با تغییری تدریجی، اما بنیادین به سوی عرفی‌سازی رهنمون شد. نگاه مدرن با تأکید بر فردمحوری و استقلال فردی، تسری‌بخش خودمختاری در حوزه اجتماعی برای دولت‌ها نیز گردید. در واقع مهمترین دستاورد حقوقی ـ سیاسی مدرنیته، ایجاد دولت ـ کشورهای مستقل و تشکیل دولت مدرن است.

دولت ـ کشورهای اسلامی معاصر نیز با گذر از دوران استعمار، عمدتاً مبتنی بر عنصر ملیت و فارغ از مبانی مذهبی شکل گرفته‌اند. این تغایر سبب گردید تا همواره نسبت دین و دولت در شناسایی مفهوم کشورهای اسلامی مورد مناقشه باشد و رویکردهای مختلف در این زمینه، نتایج و آثار متفاوتی را به بار آورد. دولت ـ کشورهای اسلامی که امروزه بیشتر با معیار «اکثریت جمعیت مسلمان و عضویت در سازمان همکاری‌های اسلامی» شناخته می‌شوند، در یک قرن اخیر عمدتاً مبتنی بر الگوی نظری و عملی «دولت مدرن» و با ساختارهای عرفی رایج در جهان شکل گرفته‌اند، اما نگاهی هوشمندانه به ژرفای

تاریخ اجتماعی، سیاسی و حقوقی جوامع اسلامی نشان از آن دارد کـه ماهیـت خـاص فردی و اجتماعی اسلام و نظریه بنیادین امت که افق حاکمیـت را در اسـلام بـه لحـاظ حقـوقی، سیاسـی و اجتمـاعی روشـن سـاخته اسـت، اقتضـای نظریـات و تجربیـات منحصربه‌فردی را حتی در زمان معاصر برای تعریف دولت ـ کشـورهای اسـلامی و روش سازماندهی و عملکرد آنها در تشکیل امت اسلامی دارد که مـی‌توانـد آنهـا را در فرآیند دستیابی به نظامی جامع، بومی و متناسب با اندیشه سیاسی و حاکمیت در اسـلام یاری رساند. بگونه‌ای که نه تضاد و نه هضم‌شدن در الزامات زندگی در دوران مدرن را در پی داشته باشد.

به تعبیری با عنایت به اهمیت آرمان امت اسلامی و لزوم تحقـق آن از منظـر قـانون اساسی کشور ما، مسأله محوری در این نوشتار، پرسش از ماهیت نظام حقوقی حاکم بر ساخت دولت در اندیشه اسلامی معاصر مبتنی بر ایـده امـت و گـذار از مفهـوم دولـت مدرن است. پاسخ به این پرسش بر اساس مفروض اصلی این مقاله کـه عبـارت اسـت از جامعیت دین اسلام و تأکید آن بر نظام‌سازی سیاسی و حقوقی در بستر نظریـه امـت و از طرفی تأثیر غیر قابل انکار اقتضائات مدرنیته و دولت مدرن بر ساخت دولت ـ کشورهای اسلامی معاصر شکل می‌گیرد. لذا حاصل توجـه بـه رویکـرد امـت اسـلامی در فرآینـد دولت‌سازی در کشورهای اسلامی معاصر، ایجاد الگوهای خاصی است که در صـورت اصلاح و تکامل، اقتضای اداره امور عمومی جامعـه و زمینـه‌سـازی بـرای دسـتیابی بـه ساختار مطلوب حقوقی و سیاسی کشورهای اسلامی را متناسب بـا شـرایط زنـدگی در دوران گذار مدرن دارد. این نوشتار تلاشی در جهت کشف و شناسایی راهبردهای لازم برای نزدیک شدن به ساختارهای امت اسلامی است؛ بگونـه‌ای کـه گـذار از اقتضـائات دولت مدرن را نیز دربر گیرد. این موضوع می‌تواند در آینـده‌نگـری روابـط کشـورهای اسلامی منطبق بر آرمان همگرایی و ایده تشکیل «امت واحد» جایگاه مهم و تأثیرگذاری داشته باشد و حتی در فهم و تفسیر بسیاری از اصول و جهت‌گیـری‌هـای نظـام حقـوق اساسی کشور خودمان نیز مفید فایده باشد. در این مقاله سعی شده با رویکرد نظـری و تاریخی ساخت دولت مدرن در کشورهای اسلامی و نحوه مواجهـه مسـلمانان بـا ایـن

پدیده بیان شود و برخی راهبردهای گذار از دولت مدرن به سوی ساختار حقوقی امت اسلامی مورد اشاره قرار گیرد.

در این پژوهش با مراجعه مستقیم به اسناد و بیان داده‌های معطوف به موضوع و سپس تحلیل و مقایسه داده‌ها، نتیجه مطلوب و قابل قبول عرضه می‌گردد. مقاله در سه فصل، شامل «تحلیل دولت مدرن و شکل‌گیری آن در جوامع اسلامی»، «آشنایی با مفهوم امت اسلامی» و در نهایت ارائه «راهبردهایی در جهت تحقق امت اسلامی با عبور از اقتضائات دولت مدرن در کشورهای اسلامی» تدوین گردیده است.

اندیشه حقوقی ـ سیاسی دولت در دوران مدرن

از آنجا که اصولاً دولت مدرن یا همان دولت ملی پدیده‌ای نشأت‌گرفته از دوران مدرنیته در اروپا می‌باشد، از نظر تاریخی نیز پیشینه آن را باید در تاریخ رویدادهای آن محدوده جغرافیایی و تاریخی جستجو نمود و آنگاه اثراتش را در جوامع مختلف از جمله در قلمرو جوامع اسلامی مشاهده کرد.

رهیافت تاریخی ـ نظری به نظریه دولت مدرن

عصر حاضر را عصر مدرنیته نامیده‌اند. واژه «مدرن» که در تمامی زبان‌های اروپایی و در بسیاری از زبان‌های دیگر از جمله در فارسی امروزی[1] رواج دارد، از ریشه «Modernus» است که آن را از واژه «Modo» به معنای «این اواخر، به‌تازگی، گذشته‌ای بسیار نزدیک» گرفته‌اند.[2] در تعریف و توضیح واژه «مدرن»، معنای «سنّت» نیز به میان می‌آید. آن سنتی که در مقابل مدرنیته یا تجدد قرار می‌گیرد، کهنگی و «مربوط به گذشته بودن» است. آنچنانکه اکنون در نگاه مدرن کار آیی ندارد. در کنار واژه مدرن، بتدریج واژگان «مدرن‌سازی یا مدرنیزاسیون»[3] (آزبورن، ۱۳۷۹، ص۷۲) و «مدرنیسم»[4] در سده هجدهم و واژه «مدرنیته»[5] در سده نوزدهم پدید آمدند (احمدی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۵). برای مدرنیته تعاریف گوناگونی ارائه شده است. دسته‌ای از تعاریف، مدرنیته را به عنوان یک ساختار اجتماعی و فرهنگی و یک دوران خاص تاریخی می‌نگرند (Giddens, 1991, p.1) و دسته دیگر تعاریفی هستند که

مدرنیته را بمثابه رویکرد و جهان‌بینی تازه و جدید در تقابل بـا شـیوه زنـدگی مـا قبـل مدرن در نظر می‌گیرند (احمدی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۳۱).

می‌توان گفت مدرنیته دوره‌ای تاریخی است که بین سده پانزدهم تا بیستم میلادی را در بردارد و واجد جنبش‌های متعدد سیاسی، فرهنگی و معرفتی است. از نظر تـاریخی، دوران مدرن با دوره رنسانس آغاز شده و با انقلاب صنعتی و عصر روشـنگری تحکـیم می‌شود. همچنین دوران مدرن در رویدادهای تاریخی چون انقلاب آمریکا و فرانسـه و دو اعلامیه استقلال آمریکا و اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹ فرانسه نیز تجلی یافته اسـت (جهـانبگلو، ۱۳۸۴، ص۷۲-۷۱). رونـد مزبـور کنـد و آهسـته، خودجـوش و ناخودآگاه و تأثیرپذیرفته از آرمان‌های عصر روشنگری (به لحاظ نظری) بود. بطوری که می‌توان آن را نتیجـه تحـول تـدریجی فکـری، فلسـفی، تـاریخی، اجتمـاعی و دوره‌ای طولانی از گذار دانست (اخوان منفرد، ۱۳۸۱، ص۱۹۱). سه نوع گسسـت اساسـی ایـن تجربه را از ما قبل خود متمایز می‌کند. نخست، گام‌های تنـد و سـریع دگرگـونی، دوم، قلمرو وسیع این دگرگونی و سوم، برخی نهادبندی‌های اجتماعی که در دوران تـاریخی قبل به هیچ روی به چشم نمی‌خورد؛ مانند دولت مدرن (Giddens, 1991,p.5-6).

جدول شماره ۱. آشنایی با ویژگی‌های مدرنیته

ردیف	موضوع	مشخصات مدرنیته
۱	واژه‌های مرتبط	مدرن، مدرنیسم، مدرنیزاسیون
۲	بازه زمانی	قرن ۱۵ تا ۲۰ میلادی
۳	دوره‌های تاریخی	رنسانس، انقلاب صنعتی، عصر روشنگری، انقلاب آمریکا، انقلاب فرانسه، دوره معاصر (با همپوشانی‌های تاریخی)
۴	جنبه‌های اصلی	مدرنیته سیاسی، مدرنیته علمی، مدرنیته زیبایی‌شناختی، مدرنیته فلسفی
۵	اصول بنیادین	اومانیسم (انسان‌محوری)، راسیونالیسم (عقل‌گرایی)، لیبرالیسم، اصالت منافع فرد و سودمحوری، نسبیت فرهنگی و ارزش‌های اخلاقی، پلورالیسم و سکولاریسم
۶	اصول کاربردی در سیاست و حکومت	دموکراسی، دولت ـ ملت، ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) و بروکراسی

پیشینه اصلی دولت ملی به عنوان الگوی اصلی دولت مدرن را می‌توان در معاهده صلح «وستفالیا»[۶] و سپس تدوین قوانین اساسی و اعلامیه‌های حقوق بشری جستجو کرد. آنجا که نقش نهاد مذهب و کلیسا در اداره جوامع اروپایی رو به نقصان نهاد و دولت‌های مستقل و دارای حاکمیت شکل گرفتند. هرچند پیش از آن هم واحدهای سیاسی وجود داشته‌اند، اما مفاد قرارداد وستفالیا و رویدادهای حقوقی ـ سیاسی این دوره که تشکیل‌دهنده مفهوم دولت ـ ملت یا دولت ملی شدند، دربرگیرنده مفاهیمی بودند که وضعیتی مدرن و جدید را در ابعاد حقوقی زمامداری نوید می‌داد که از جمله آن می‌توان به پیدایش نظام‌های حقوق اساسی اشاره نمود.

به لحاظ نظری محوری‌ترین چهره مدرنیته حقوقی ـ سیاسی، مجموعه ارزش‌ها و قراردادهای اجتماعی است که ضامن حفظ آزادی فرد در جامعه باشد. با پیدایش این تفکّر، فرد در مقام «موجود خلاق قدرت سیاسی» مشروعیت‌دهنده قدرت حاکم در نظام حقوقی دولت شده است. از طرفی به اعتقاد برخی، اصولاً «دولت» فقط به «دولت مدرن» اطلاق می‌شود. در واقع آنها دولت را ویژگی مدرنیته و شکل خاصی از حکومت می‌دانند که عناصر آن اساساً به دوره مدرن تعلق دارند (گل‌محمدی، ۱۳۹۲، ص۱۳۴و۱۸۷). هرچند در مقابل، عده‌ای مبتنی بر تعریف «وبر» از دولت زور سازمان‌یافته و امکان اعمال آن را معیار شناسایی دولت می‌دانند. در تعریف وبر قلمرومندی، قانون و دستگاه اداری ویژگی شکلی دولت مدرن هستند که در ارتباط با زور، قابل درک می‌باشند (Hoffman, 1995, p.37). به تعبیری، هسته مرکزی نظریه دولت مدرن عبارت از یک نظم غیر شخصی و مسلط قانونی است که ساختار جمعی اقتدار را تعیین می‌کند و شکل اداره یک اجتماع معین را مشخص می‌نماید (Skinner, 1987, p.353). تا قبل از دوران مدرن و تعبیر «دولت ملی» ناشی از آن، مشروعیت حکمرانان سیاسی بر نوعی «حق ماورایی یا الهی حکومت» استوار بود و رابطه اتباع با حکومت یک‌طرفه و مکانیکی بود (Held, 1992, p.46)، اما با تفکیک حکمرانی سیاسی از دین، نظم

حقوقی ـ سیاسی جامعه، دیگر امری مقدس نبود و رابطه دوطرفه میان شـهروندان و حکومت را اقتضا می‌کرد (آشـوری، ۱۳۷۶، ص۱۷۵). بـا پیـدایش دولـت ملـی زمینه‌هـای لازم بـرای طـرح و بررسـی سـاختار حقـوقی و سیاسـی اداره جامعـه بگونه‌ای مستقل از اخلاق و دیانت فراهم شد (ورابیتـو و فوکـو، ۱۳۷۶، ص۲۴۷). این تحول فکری، بسترساز شکل‌گیری شهروند به‌جای پیروان مذاهب نیز شـد. در این میان، انقلاب آمریکا از طریق ابداع مفهوم تأسیس (مجلس مؤسسان) و قـانون اساسی مکتوب و منشور حقوق و تفکیک قوا در کنـار انقـلاب فرانسـه و اعلامیـه حقوق بشر و شهروندی آن، نقش مؤثری در شکل‌گیری دولت‌های مـدرن داشـت (گل‌محمدی، ۱۳۹۲، ص۱۹۱-۱۸۹).

دولت مدرن در کشورهای اسلامی معاصر

درحالی که جوامع اروپایی در سـده ۱۷ مـیلادی تکـاپوی چشـمگیری جهـت تشکیل دولت مدرن داشتند، تحول تاریخی دولت در جوامـع غیـر اروپـایی بـویژه جوامع اسلامی با وضعیت متفاوتی مواجه بود و این جوامع کمتر به موضـوع مهـم تمدن‌سازی و ایجاد ساختارهای حقوقی ـ سیاسـی خـود در قالـب‌هـای جدیـد و متناسب با نیازهای نوین بشری مـی‌اندیشـیدند. در نتیجـه بـه‌جـای آنکـه الگـوی مطلوبی از پیشرفت و به تبع آن نظام مطلوب حکومت متناسب با نیازهای بومی و شرایط فرهنگی این جوامع طراحی گـردد، بتـدریج حرکتـی بـه سـوی اقتبـاس از الگوی اروپایی دولت مدرن شکل گرفـت. گسـترش دولـت مـدرن در کشـورهای اسلامی به لحاظ تاریخی از دو طریق «تقلید نخبگان غربگرا» به عنوان عامل ذهنی و «استفاده از روش‌های خشـونت‌بـار» (اسـتعمار و زور) بـه عنـوان عامـل عینـی صورت گرفت (Birnbaum.p, 1983, p.201)؛ بگونه‌ای‌که ترکیـب ایـن دو عامـل مهم باعث شد از اواخر سده ۱۹ میلادی موجی از گسترش الگوی اروپایی دولـت شکل گیرد (گل‌محمدی، ۱۳۹۲، ص۱۹۸).

گسترش مدرنیته و فراگیری ساختارهای حقوقی ـ سیاسی آن، با دوره افـول و

ضعف امپراتوری عثمانی به عنوان بزرگترین نهاد حاکمیت در قلمرو اسلامی همزمان بود؛ بگونه‌ای که پس از فروپاشی خلافت عثمانی در جنگ جهانی اول، تعداد زیادی از کشورهای اسلامی به دلیل نبود الگوی مناسب از دولت اسلامی و با توجه به تجارب منفی شکل‌گرفته ناشی از نظام‌های شبه‌پادشاهی که نام نظام خلافت را بر دوش می‌کشیدند، در قالب دولت ـ ملت‌های مستقل و با الگوی اروپایی دولت ملی بوجود آمدند.

از اواسط خلافت عثمانی و بویژه پس از فروپاشی آنکه دولت‌های مستقل بصورت دولت ـ ملت‌های خودمختار مدرن درآمدند (در مناطقی که اکثریت آنها را مسلمانان تشکیل می‌دادند)، چارچوب سیاسی جهان اسلام شکل جدیدی به خود گرفت (Piscatory, 1986, p.52). در این خصوص همواره ارزیابی کلی که از سوی اندیشمندان اسلامی در خصوص علل عقب‌ماندگی و اضمحلال جوامع اسلامی و ساختار حکومتی آنها مطرح بوده است را باید در عوامل اداره جامعه که در درجه اول به دولت‌ها و تشکیلات و سازمان‌های حقوقی ـ سیاسی برمی‌گردد، جستجو کرد. لذا گرته‌برداری از دولت اروپایی مدرن به عنوان الگوی فراگیر گام اول در تفکر اصلاحگری رایج آنها بود. در واقع دولت‌های ملی جدید در اروپا با معیارها و ساختارهای تازه و نهادهای مختلف، متناسب با مبانی نظری و همچنین شرایط فرهنگی جوامع اروپایی شکل گرفتند و کشورهای اسلامی با کسب استقلال و تفکیک از یکدیگر به قوانین اساسی جدید به شکل غربی روی آوردند (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص۵۰-۴۸). اندیشمندان اصلاح‌طلب مسلمان با الگوی دولت مدرن، عموماً از طریق اندیشه لیبرالیسم اروپایی و مجموعه نظرات سیاسی آشنا نشدند، بلکه آن را از خلال فشار بیگانگان، اشغال سرزمین‌هایشان و استعمار شناختند (غرایبه، ۱۳۸۲، ش۷۳و۷۴، ص۸۷-۸۶). استعمار با ایجاد دستگاه اداری استعماری کم‌وبیش متخصص زمینه یک مرکز دیوان‌سالاری جدید را فراهم ساخت. این دستگاه اساساً بمنظور استقرار حاکمیت یک قدرت خارجی بوجود آمده بود و زمینه‌ها و زیرساخت‌ها و تمهیدات لازم را برای تحکیم و استمرار

سلطه استعمارگران در دوره‌های بعد بویژه در بخش سیاسی در اشکال موجهی تحت عنوان «استعمار نو» و با عاملیت دست‌پروردگان محلی آنها فراهم ساخت (بدیع، ۱۳۷۶، ص۱۶۴).

در فرآیند استقلال‌خواهی نیز به لحاظ تاریخی اوج خیزش‌های استعمارستیز و رهایی‌بخش فکری که به شکل‌گیری دولت‌های جدید در آسیا و آفریقا انجامید، به سال‌های پس از جنگ جهانی دوم مربوط می‌شود. این کشورها با شعار نوسازی نیازمند ثبات سیاسی و بروکراسی بودند. لذا الگوبرداری از دولت‌های غربی را در دستور کار خود قرار دادند (Pye, 1966, p.21-29). به‌هرحال، به لحاظ حقوقی ـ سیاسی دوره استعمار و نفوذ الگوهای مدرن دولت سرآغاز تدوین قانون اساسی به شکل فراگیر در کشورهای اسلامی و شکل‌گیری تدریجی نظامات و مؤلفه‌های حقوق اساسی است.

در این دوره شاهد تدوین قانون اساسی، ایجاد نظام‌های بروکراتیک، پیوستن به معاهدات و سازمان‌های بین‌المللی و ایجاد سایر نهادها و فرآیندهای دولت مدرن در نظام حقوق اساسی کشورهای اسلامی هستیم، اما این روند دولت‌های پسا استعماری به دلیل مصنوعی‌بودن و سریع‌بودن، موجب بروز مشکلات عدیده‌ای در بین جوامع و دولت‌های اسلامی گردید. در ادامه همین موضوع زمینه تغییرات متعدد سیاسی ـ اجتماعی و بویژه ایجاد جنبش‌های معاصر احیاگری و بازگشت به هویت اسلامی را فراهم نمود و اندیشمندان مسلمان را به عرصه‌های نوینی از نظریات دولت اسلامی سوق داد. از جمله می‌توان به وقوع انقلاب اسلامی بر پایه اندیشه شیعی در ایران، جنبش اخوان‌المسلمین در برخی کشورهای عربی و آفریقایی و حتی گرایش‌های افراطی سلفی اشاره نمود (اسپوزیتو، ۱۳۸۹، ص۲۱-۲۰). این عرصه نوین بیش از هر چیز مبتنی بر کلان نظریه و آرمان بزرگ امت اسلامی بنا نهاده شده است.

جدول شماره ۲. مؤلفه‌های دولت مدرن در کشورهای اسلامی

موضوع	دولت مدرن
ریشه تاریخی	وقوع رنسانس در تقابل با حاکمیت منحط و به اصطلاح دینی کلیسا، معاهده وستفالیا و اعلامیه‌های حقوق آمریکا و فرانسه
مبنای معرفتی دولت و سیاست مدرن	محوریت انسان در مشروعیت‌بخشی به دولت و قدرت و رویگردانی از نظریه حاکمیت الهی و ماورایی موجود در اندیشه سیاسی مسیحیت
تابعین دولت مدرن	شهروندان، در مقابل پیروان مذاهب و ایدئولوژی‌ها در دولت‌های سنتی
روش گسترش در دنیای غیر اروپایی	تقلید نخبگان غربگرا (به عنوان عامل ذهنی با تبلیغات و ازخودبیگانگی فکری و فرهنگی) استعمار
تاریخ الگوگیری در جوامع اسلامی	با فروپاشی حکومت عثمانی و در دوره‌های استعمار و استقلال پس از استعمار (بعد از جنگ‌های جهانی اول و دوم)
محور مواجهه اندیشمندان مسلمان	موضوعات احیاگری اسلامی (بازگشت به خویشتن) و نحوه انطباق مفاهیم اسلامی با دستاوردهای دولت مدرن
نحوه مواجهه علمای مسلمان	گفتمان سنتی: با نگاه سلبی و اصرار بر حفظ و احیای میراث تاریخی حکومت در جوامع اسلامی مبتنی بر نظریه خلافت سنتی گفتمان اصلاحی: با نگاه مثبت و مبتنی بر تقویت اجتهاد اسلامی در انطباق با تحولات جدید
دیدگاه‌ها به آینده بعد از نظام خلافت	دیدگاه‌های افراطی؛ شامل بنیادگرایان و در مقابل آنها غربگرایان دیدگاه‌های معتدل اصلاح‌گرایانه: پیشرفت از طریق اصلاحات مبتنی بر اصول ذاتی اسلام، ضمن بهره‌گیری از تجارب سایر ملت‌ها

شکل‌گیری مفهوم واقعی دولت در کشورهای اسلامی، الزامات و اصلاحی زیادی را در بردارد که مهمترین آنها: اولاً توجه به اقتضائات اسلامی به عنوان زیست‌بوم نظری، تاریخی و فرهنگی اصیل این جوامع و ثانیاً درنظرداشتن اقتضائات دولت ملی به عنوان وضعیت موجود آنها است. در واقع توجه به هریک از آنها به تنهایی نمی‌تواند منجر به الگوی مناسب برای ایجاد ساختارهای حقوقی ـ سیاسی دولت در کشورهای اسلامی شود.

امروزه و پس از پشت سر نهادن دوره‌های مختلف تاریخی و حکومتی در کشورهای اسلامی و علیرغم وجود آرمان مشترکی همچون امت اسلامی، باید اذعان نمود که پراکندگی بسیار زیادی در شکل و محتوای نظام حقوق اساسی کشورهای

اسلامی قابل مشاهده است. این مسأله حتی در نوع رویکرد قوانین اساسی کشورهای اسلامی به دین نیز نمود یافته است. برخی از کشورها بیش از سایرین به الگوهای مدرن نزدیک شده‌اند، برخی دیگر سعی در حفظ و احیای میراث حکومت‌های سنتی خود داشته‌اند و برخی کشورها نیز با استمداد از منابع اسلامی سعی در ایجاد رویکردهای نوین و تأسیس نظام‌های حکومتی اسلامی در تعامل با دنیای جدید نموده‌اند. الگوهای مختلف پارلمانی، تدوین قوانین بر پایه احکام اسلامی یا عرفی، نظام قضایی شرعی یا عرفی، ساختارهای متفاوت تفکیک قوا و تقسیم قدرت، روش‌های اداری گوناگون در عرصه‌های حقوق عمومی، الگوهای چندگانه در مواجهه با مفاهیمی چون حقوق بشر و آزادی‌های عمومی و نسبت آنها با اسلام، همگی نشان از آن دارد که برای نزدیکی و همگرایی کشورهای اسلامی و همچنین مشاهده نحوه برخورد جوامع مختلف اسلامی با این موضوعات و الگوگیری از راهکارهای مناسب، نیاز به بررسی دقیق ساخت دولت و نظام حقوق اساسی آنها می‌باشد (آجرلو، ۱۳۹۵، ص۲و۱).

در نهایت می‌توان گفت با پرهیز از گرایش‌های افراطی سنتی و همچنین غربگرا، بهینه‌ترین گفتمان در میان اندیشمندان مسلمان برای تحقق همگرایی و نزدیکی به ایده امت اسلامی گفتمان معتدل اصلاح‌گرا است.

این گفتمان مبتنی به توسعه و تقویت جنبه عقل‌گرایانه اجتهاد است که به انحطاط مسلمانان توجه نموده، به تحولات معاصر نگرش افراطی منفی یا مثبت نداشته و از طرفی بر امکان تعامل ظرفیت‌های اسلام با تحولات جدید دولت باور دارد (سنهوری، ۱۳۸۹، ص۲۳۰-۲۲۴؛ کرمانی، ۱۳۵۷، ص۲۸۹). این رویکرد؛ هرچند همواره مورد توجه علما و اندیشمندان جهان اسلام بوده است، لکن در دوره معاصر و با نگاه به درون و دوری از خودباختگی از یک طرف و پرهیز از ستیزه‌جویی افراطی با اقتضائات دوره مدرن از سوی دیگر، هرچه بیشتر تقویت شده و در مواردی نیز با پذیرش اجتماعی توانسته است الگوهای عملی را در عرصه دولت‌سازی و اداره جوامع اسلامی بروز دهد. عرصه‌هایی همچون انقلاب‌های سیاسی، قانونگذاری اسلامی، ایجاد دادگاه‌های شرع و ... .

در سال‌های اخیر نیز پدیده «بیداری اسلامی» را می‌توان بخشی از جریان اصلاح‌گرا دانست که بازسازی ساختار دولت و مؤلفه‌های حقوق اساسی کشورهای اسلامی جزء مهمترین اهداف آن می‌باشد. بیداری اسلامی به معنای حالت برانگیختگی و آگاهی در امت اسلامی، تجدید حیات اسلام در کالبد فرد و جامعه، دعوت مجدد به اسلام، احیای ارزش‌های اسلامی و بازگشت به خویشتن اسلامی است و عمده‌ترین هدف آن بازگرداندن دین به عرصه زندگی فردی و اجتماعی و ساختن تمدن جدید اسلامی است (صوفی نیارکی، ۱۳۹۱، ص۳۰-۲۹). لذا می‌توان گفت که اصول انقلاب‌های اخیر در کشورهای اسلامی عبارتند از: احیای عزت و کرامت ملی، اسلام‌گرایی، ایستادگی در برابر نفوذ و سلطه غرب و مردمی‌بودن (ولایتی، ۱۳۹۲، ص۴۱).

مفهوم حقوقی ـ سیاسی امت

مفهوم امت را می‌توان یکی از مهمترین نظریات اسلامی در عرصه حقوقی و سیاسی برشمرد؛ چراکه نظریه امت، موجد ساختاری نوین و منحصربه‌فرد در تدوین راهبردهای کلان حاکمیت اسلامی است و مفهومی جدید از مرزهای جغرافیایی و اعتقادی مبتنی بر وحدت ایدئولوژیک مسلمانان ارائه می‌نماید.

مفهوم‌شناسی امت

واژه امت در اصل و ریشه لغوی «أمم» به معنای قصد و آهنگ است و در وجوه و معانی از قبیل شریعت، دین، جماعت، طریق، مذهب، زمان، گروه هم‌کیش و متحد بکار رفته (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج۱۲، ص۱۰۱؛ ابن درید، ۱۹۷۸م، ج۱، ص۶۰) و به گروهی اطلاق می‌شود که وجه مشترکی مانند دین، زمان، یا مکان واحد داشته باشند؛ اگرچه این اشتراک اختیاری یا غیر اختیاری باشد. واژه امت و مشتقات آن شصت‌وچهار بار در قرآن بکار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص۱۰۳-۱۰۲). «امت» همچنین به معنای «راه» عزیمت، آهنگ رفتن، سفر، هجرت، حرکت به پیش و بخصوص راه مستقیم و آشکار و استوار است، ولی با حفظ همه این معانی، کلمه امت در اصل به معنای «الطریق الواضح» است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۱، ص۳۲۶).[۷]

به لحاظ اصطلاحی نیز تعاریف مختلفی برای «امت» با رویکردهای حقوقی ـ سیاسی در ادبیات اسلامی مطرح شده است که آن را تبدیل به کلیدواژه‌ای اساسی و مهم در مباحث حقوق عمومی اسلام نموده است. «منظور از امت اسلامی، مردم جوامعی هستند که دین اسلام را به‌عنوان آیین و دین سعادت‌بخش در دو قلمرو مادی و معنوی پذیرفته‌اند» (جعفری، ۱۳۷۵، ص۱۲). به تعبیری، جامعه یا گروهی انسانی که راه روشنی را انتخاب کرده و به‌سوی مقصد و هدف مشترک در حرکت‌اند و رسالت و مسؤولیت جهانی خود را تحت رهبری سیاسی ـ الهی به منصه ظهور برسانند و در قبال هدایت و رستگاری جوامع دیگر احساس وظیفه می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۱، ص۳۲۶). عده‌ای نیز «امت» را به معنای مردم، اجتماع، گروه، اجتماع مسلمانان، جامعه مؤمنین، اجتماعی که تسلیم و مطیع خداست و دولت و حکومتی که تحت حاکمیت خدا قرار دارد، بکار برده‌اند (احمدی، ۱۳۸۸، ش۲، ص۵۱). بر اساس چنین تفکر اصیل توحیدی، هرگز عواملی چون نژاد، زبان، قومیت، مرزهای جغرافیایی و یا سنت‌ها و فرهنگ‌ها نمی‌تواند به عنوان وسیله تفرقه و تجزیه در میان امت قابل قبول باشد. با این تعابیر:

> امت جامعه‌ای است که در هیچ سرزمینی ساکن نیست. امت جامعه‌ای است که بر اساس هیچ پیوندی خونی و خاکی استوار نیست؛ امت جامعه‌ای است که بر مبنای هیچ تشابهی در کار و شکل زندگی تشکیل نیافته است، بلکه «امت» عبارت است از جامعه‌ای که افرادش تحت یک رهبری بزرگ و متعالی، مسؤولیت پیشرفت و کمال فرد و جامعه را با خون و اعتقاد و حیات خود حس می‌کنند (شریعتی، ۱۳۸۳، ص۲۵۶).

در اصل، خداوند حاکم این جامعه است و قانون و دستورات او در این جامعه جاری است و فرمانبرداری و اطاعت افراد از قوانین و دستورات قرآن است (Schacht, 1978, p.404). لذا معیار اصلی، ایمان و اعتقاد به دین اسلام است (هانتینگتون، ۱۳۷۸، ص۴۲۲) و باید گفت امت تنها یک جامعه ساده معنوی نیست، بلکه بیشتر جنبه دولت آن مطرح است (Esposito, 1987, p.1-3). ایده امت اسلامی

می‌تواند با تعبیر نظریه «جهان‌وطنی‌اسلام» بیان شود که مبتنی بر اشتراک ایمان و عقیده در اسلام و نه ملاک جغرافیا و نژاد و... می‌باشد (احمدی، ۱۳۸۸، ش۲، ص۵۴-۵۲).

امت و تأثیر آن در نظریه حقوقی ـ سیاسی اسلام

در قلب دکترین سیاسی اسلام، امت و جامعه اسلامی جای دارد که صرفاً رشته‌های ایمانی آنها را به‌هم پیوند می‌دهد. مرزهای سیاسی جز آنهایی که دارالاسلام را از دارالکفر جدا می‌کرد، در دیدگاه اسلام اعتبار نداشته و تشکیلات داخلی امت هم بر اساس ایمان دینی مشترک استوار است (لمبتون، ۱۳۷۴، ص۵۴). «در فقه سیاسی اسلام، منظور از امت، جماعتی دارای وحدت فکری ـ اعتقادی است و عنصر جمعیت دولت اسلامی را همین امت تشکیل می‌دهند که دارای رابطه اعتقادی مبتنی بر اسلام هستند» (غمامی، ۱۳۹۱، ش۶، ص۱۳۴). پیامبر اسلام برای تحقق‌بخشیدن به شؤون سه‌گانه خود؛ یعنی تبلیغ، قضاوت و زعامت سیاسی، ناگزیر به تشکیل حکومت و دولت بود و هجرت از مکه به مدینه نیز با هدف تشکیل حکومت بود که به عنوان سرفصل تاریخ سیاسی اسلام مطرح گردید (حاتمی، ۱۳۸۴، ص۴۰). اولین گام در دولت‌سازی، ایجاد اخوت میان مسلمانان بود؛ چراکه ساخت جامعه اسلامی بر مبنای اتحاد مبتنی بر دین است. تدوین تاریخ هجری و ساخت مسجد، برخی دیگر از اقدامات پیامبر اکرم 9 در راستای دولت‌سازی تلقی می‌شود. تدوین قانون اساسی نیز آخرین مرحله دولت‌سازی پیامبر اسلام 9 است (کعبی، ۱۳۹۳، ص۱۴۴). تدوین و امضای پیمان مدینه بر مبنای ایمان و ایدئولوژی و اراده آزاد و با آگاهی افراد امت جدید میان قبایل و عشیره‌ها و گروه‌های قومی و حتی مذهبی همچون یهودیان که به عنوان نخستین قانون اساسی معروف شد، در نوع خود در جهان بی‌نظیر بود. این امر مقدمه اتحاد سیاسی برای اعراب مدینه و سپس برای همه اعراب و مسلمانان شد (حمیدالله، ۱۳۸۶، ص۲۶). بر اساس این قانون اساسی که متشکل از سازمان اداری، قضایی و دفاعی و قانونگذاری و حکومتی بود، مسلمانان از هر قبیله و قشر و گروهی، مبتنی بر همبستگی الهی یک امت را تشکیل می‌دادند (جعفریان، ۱۳۹۲، ج۱، ص۲۷)؛ چراکه اسلام از آغاز بصورت یک

جنبش دینی ـ سیاسی گسترش پیدا کرد و بصورت دینی که همگرا با دولـت و جامعـه است، پدیدار شد. ازاین‌رو، امت جامعه‌ای است سیاسی که به خداوند و روز جزا و نیز اخلاق عمومی معتقد اسـت (Esposito,1987, p.1-3). بـه تعبیـر مقـام معظـم رهبـری «نخستین فرآورده سیاسی ـ انسانی اسلام، امت اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

در این تعبیر، امت نیاز به امام دارد. امام در لغت به معنای پیشوا و رهبر اسـت و در اصطلاح، رهبر عموم مسلمانان در کارهای دینی و دنیوی آنها است. امامت در اسلام به جایگاهی اطلاق می‌گردد که هم مرجعیت دینی و هم مرجعیت اجتمـاعی و سیاسـی را شامل می‌گردد و امت گروهی هستند که این مرجعیت و پیشـوایی را پذیرفتـه و قبـول نموده‌اند (مطهری، ۱۳۶۹، ص۶۹). برخلاف واژه «ملت» که با عنصر سرزمین و قلمـرو جغرافیایی خاصی همراه بوده و معنا و مفهوم پیـدا مـی‌کنـد و اینـک در عـرف حقـوق داخلی و خارجی به رسمیت شناخته می‌شود، اما «امت» با عنصر عقیده و آرمـان پیونـد خورده است. اسلام برای مرزبندی‌های موجود اصالت قائل نیست؛ زیرا پیام‌آور حقیقتی است که می‌خواهد همگان از این حقیقت بهره‌مند گردند. «علامه طباطبـایی» معتقدنـد: اسلام اصل انشعابات قومی و ملـی را بـدین صـورت کـه مـؤثر در تکـوین و پیـدایش اجتماع باشد، ملغی ساخته است» (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج۴، ص۱۲۶–۱۲۵). اندیشه امـت، مفهوم دولت ـ ملت را به خاطر وحدت جهان اسلام و به عنوان هسته مرکزی حاکمیت نفی می‌کند. مفهوم امت به‌خودی خود نشان‌دهنده عدم محوریـت دولـت ـ ملـت است (هانتینگتون، ۱۳۷۸، ص۲۷۹)؛ البته فراملی‌بودن مفهوم امت به مفهـوم نفـی کلـی مفهوم و کارکرد ملیت یا ضدیت با آن نیست، بلکه آن دسـته از تعصـبات ملـی کـه بـا ارزش‌های دینی یا انسانی در تعارض‌اند، نفی می‌گردند. بـه تعبیـر امـام خمینـی 1 بـه عنوان یکی از بزرگترین مصلحان معاصر جهان اسلام، ناسیونالیسم و ملیت‌گرایی یکـی از موانع وحدت اسلامی و امت بوده است. «من مکرر عرض می‌کنم که این ملی‌گرایـی اساس بدبختی مسلمین است» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج۲۱، ص۴۰۳).

بنظر می‌رسد یکی از دلایل عدم توفیق کامل فرآیند ملت‌سازی در جهان اسلام و تـا حدودی بیگانه‌بودن مسلمانان بـا ایـن پدیـده سیاسـی و فرهنگـی، تفـاوت در نگـرش

مسلمانان نسبت به خاستگاه ملت و ویژگی‌های عرفی و غیر دینی ملت باشد (قاسمی، ۱۳۸۲، ش۳، ص۱۶۵). در واقع نقش پرتأثیر دین و ساخت چارچوب‌های فکری و ذهنی مسلمانان، تضادهای عمیق و وسیع با باورهای ناسیونالیسم در قلمرو جهان اسلام ایجاد می‌کند (سید قطب، ۱۳۷۸، ص۵۴۶). از دیدگاه امام خمینی 1 وضع اقوام و ملل همانند وضع آنها در دوران قبل از هجوم استعمار خواهد بود. بدین معنا که اسلام تنوع فرهنگی و هویتی را مادامی‌که در چارچوب اسلام باشد و نفی اخوت اسلامی را نکند، پذیرفته است (قاسمی، ۱۳۸۲، ش۳، ص۱۴۹).

راهبردهای تحقق امت اسلامی

فلسفه سیاسی اسلام که بر پایه شناخت واقع‌بینانه از جهان و بر محور آرمان‌های توحیدی شکل‌گرفته است، حکم می‌کند که تمام کشورهای اسلامی به‌عنوان جزئی از پیکره واحد امت اسلامی در یک تلاش جهانی در راه تحکیم وحدت اسلامی و اعتلای اسلام در برابر کفر بکوشند. این نظریه مبتنی بر ایجاد مرزهای عقیدتی و پیوندهای ایدئولوژیک بر اساس اسلام، یکپارچگی جهان اسلام را با رعایت تنوع فرهنگی و قومی و سرزمینی زمینه‌سازی می‌کند. این نظریه در مقام اجرا باید فراتر از نظریه دولت ـ ملت به‌عنوان ایده‌ای مدرن، سکولار و معاصر، ساختاری نوین و امروزین یابد. لذا لازم است الگوی امت در این قالب نوین، در نظام حقوق اساسی سایر کشورهای اسلامی نیز گسترده شود. چنین فرآیندی زمانی کامل خواهد شد که هوشمندانه قوانین و اصول راهبردی حاکمیت و وحدت اسلامی در الزامات تقنینی و اجرایی و بین‌المللی کشورهای اسلامی نمودار شده و استراتژی تعاون و همبستگی کشورهای اسلامی به عنوان یک راهبرد بنیادین در قانون اساسی این کشورها لحاظ شود و از ملی‌گرایی افراطی و ایده غیر بومی «دولت مدرن و ملی» با توانی سازمان‌یافته و دارای ضمانت اجرای مؤثر به مقابله بپردازد. برای تحقق این ایده مهم، راهبردهای مهمی در عرصه نظری و عملی لازم است که عمده آن باید به‌عنوان الزاماتی در نظام حقوق اساسی کشورهای اسلامی لحاظ گردد.

الزامات نظری تحقق امت اسلامی و فروکاهش دولت مدرن

از اشتراک مبانی اعتقادی تا شکل‌گیری ساختار نظری امت، فاصله‌ای است که باید با راهبردهای نظری مناسب در جوامع اسلامی و از مسیر فروکاهش بنیان‌های نظری دولت مدرن در کشورهای اسلامی طی شود. وجود دو محور در ساختار امت سبب می‌شود تصور جامعه آرمانی و دور از دسترس از امت پیش آید:

اول: رهبری امام معصوم که در زمان و روزگار فعلی به امام معصوم دسترسی نداریم؛

دوم: انسجام فکری و ارادی همه مردم در حرکت به سوی خداگونگی.

چون امت جامعه‌ای متحرک است که حرکتی دسته‌جمعی را به سوی نقطه خداگونگی شروع کرده تمام جریان‌های اقتصادی و برنامه‌ریزی‌های سیاسی خود را حول این حرکت تنظیم می‌کند. بنابراین، افراد این جامعه باید این اصل را قبول داشته و در حرکت به سوی خداگونگی با هم هم‌هدف باشند. از آنجا که تحقق چنین محوری سخت بنظر می‌رسد، این سؤال به ذهن می‌آید که آیا واقعاً زمانی می‌رسد که تمام افراد جامعه در جهت حرکت به سوی خداگونگی، انسجام فکری و ارادی پیدا کنند (علم‌الهدی، ۱۳۸۷، ص۱۷۲)؛ درحالی‌که هنوز امامت مشترک و الهی به شکل ظاهر محقق نشده است؟ سرخوردگی از علم و تکنیک باعث شده که در دنیای امروز، انسانها به سوی معنویت گرایش پیدا کنند؛ یعنی از سویی سرخوردگی دنیا از علم و از سویی گرایش به سوی معنویت سبب شده است که در توده انسانها یک بستر اجتماعی از افراد صاحب انگیزه که اعتقادشان حرکت به سوی خداگونگی است، ایجاد شود. با پیدایش چنین بستری امت محقق خواهد شد.

همگرایی اسلامی مهمترین رویکرد نظری شکل‌گیری امت است. مقصود از همگرایی اسلامی، رفتار متعهدانه متقابل مذاهب و اندیشه‌های اسلامی بمنظور صیانت از اصول مشترک اسلامی است. در این باره سیاست راهبردی بازگشت به اسلام، توجه به مشترکات یکدیگر و پرهیز از دشمنی‌ها، اصل احترام مذاهب به یکدیگر، مهار تنش‌ها و پرهیز از سب و دشنام پیروان مذاهب نسبت به یکدیگر،

ترویج و تثبیت فرهنگ آزاداندیشی در جهان اسلام همراه با نقد تعصبات کور مذهبی و فرقه‌ای، تقویت دارالتقریب‌ها و مجمع‌ها، تشکیل مرکز بررسی و تحلیل عوامل اختلاف‌برانگیز بین مسلمانان، غرب‌ستیزی و توجه به دشمن واحد باید در نظر باشد.

به لحاظ حقوقی ـ سیاسی نیز بررسی تاریخی نشان می‌دهد که کشورهای اسلامی برای مشروعیت‌بخشیدن به نظام‌های سیاسی خود، پس از فروپاشی نظام واحد و کسب استقلال از یکدیگر و ورود به جامعه جهانی، با عنایت به نبود الگوی بومی نظام سیاسی مبتنی بر مبانی دینی و مطابق با شرایط، نیازها و اقتضائات روز، دو راه اصلی پیش رو داشتند:

۱. راه پیشین تاریخی و مذهبی خود که در نظام‌های سیاسی منطبق با نظام خلافت و سلطنت در اندیشه اهل سنت متبلور می‌شد؛

۲. راه دنیای غرب که در الگوی کامل دولت مدرن و دموکراسی متبلور است.

با توجه به اقتضائات دنیای اسلام و رویکردهای اسلامی، هیچیک از این دو، راه کامل و مناسبی نبود. از طرفی جمع بین این دو نیز با حفظ عناصر رکنی آنها امکان‌پذیر نیست. تنها راه نظری ممکن، تفسیر و تجدید نظر در ارکان آنها و تلفیق عناصر قابل جمع آن دو است که در نهایت منطبق بر هیچیک از آن دو نخواهد بود. این فرآیند سرانجام می‌تواند به‌نوعی به حکومت دینی مردم‌سالار[۸] انجامد که بر پایه ارکان و مقوله‌های سیاسی چون آزادی و مساوات مبتنی بر عدالت اسلامی و حاکمیت ملی در چارچوب شورا و پارلمان اسلامی شکل گرفته و از ابزار دموکراسی مانند انتخابات با بن‌مایه‌هایی از بیعت اسلامی و احزاب در قالب «النصیحة لائمة المسلمین» استفاده کرده و حاکمیت قانون نیز در آن به لحاظ الهی‌بودن احکام اسلام از قداست برخوردار باشد (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص۶۰-۵۹) و بتواند مقدمه نظری و تجربه زیسته‌ای را برای تحقق امت اسلامی شکل دهد.

در نهایت مهمترین الزامات تدوین راهبردهای نظری این فرآیند را می‌توان چنین برشمرد:

۱. ترویج گفتمان همگرایی اسلامی مبتنی بر کرامت، برادری و برابری اسلامی بمنزله جامعه‌ای توحیدی و اتحاد جهان اسلام بر پایه حاکمیت الله و حفظ مشترکات

احیای هویت مذهبی و دینی علاوه بر تمسک بر اندیشه‌های اصیل اسلامی بر نفی غرب و شرق‌زدگی تأکید می‌کند و از طریق تمسک‌جستن به اسلام و احیای ارزش‌های دینی، خواستار احیای مجدد هویت اسلامی و مذهبی است؛

۲. گذار از سکولاریسم اعتقادی و سیاسی و پایبندی راسخ به ابعاد اجتماعی و سیاسی احکام اسلامی و اقتضائات آن برای ساخت دولت؛

۳. اعتقاد به امت اسلامی، لزوم تحقق آن و تبدیل آن به خواست عمومی در میان مسلمانان به‌عنوان مهمترین آرمان سیاسی و حاکمیتی پیش روی اسلام و دوری از تعصبات قومی و مذهبی؛

۴. مفهوم‌یابی و تعریف مشترک از امت اسلامی و اصول اساسی و مشترک آن در معارف اسلامی؛

۵. شناخت جامع از مفهوم دولت مدرن و نسبت‌سنجی آن با اصول حاکمیت و زمامداری در اسلام؛

۶. تحلیل درست از وضعیت ساخت دولت مدرن و نظام حقوق اساسی کشورهای اسلامی در حال حاضر؛

۷. اعتقاد به امکان گذار از اقتضائات حقوقی ـ سیاسی دولت مدرن به‌سوی امت اسلامی با قوه اجتهاد و رعایت اعتدال نظری و عملی؛

۸. ایجاد همبستگی و گفتمان درونی مسلمانان بر اساس اصول و احکام اسلامی و تغییرات عمل‌گرایانه ساختارهای حقوقی ـ سیاسی دولت در کشورهای اسلامی.

الزامات عملی گذار به امت اسلامی

تدوین راهبردهای نظری به‌تنهایی قابل اجرا نبوده و نیاز به راهبردهای عملی و اقدامات مؤثر اجرایی در سطح کشورهای اسلامی دارد. این الزامات عملی می‌توانند در اموری همچون تحقق حقوق بین‌الملل اسلامی، اتحاد حقوقی ـ سیاسی کشورهای اسلامی در قالب اتحاد جماهیر کشورهای اسلامی و فهرستی از اقدامات و اصلاحات در نظام حقوق اساسی کشورهای اسلامی، خود را نمایان سازند.

تحقق عملی حقوق بین‌الملل اسلامی؛ یکی از مقدمات و الزامات عملی دوران گذار به سوی تحقق امت اسلامی باشد. اسلام تمام تلاش خود را با استفاده از استراتژی «دعوت و جهاد» مصروف رسیدن به این آرمان می‌کند. یکی از راه‌های عملی که می‌تواند به تحقق امت اسلامی یاری رساند، وجود تعاملات و سازوکارهای بین‌المللی در میان کشورهای اسلامی و حتی با سایر کشورهاست که این امر بیش از هر چیز در گرو تحقق عملی حقوق بین‌الملل اسلامی است.

اسلام در یک مقطع زمانی و دوران انتقال، بطور نسبی و در حد یک ضرورت، مرزهای جغرافیایی را با ملت‌ها و حکومت‌ها در آن سطح که بتواند رابطه برقرار کند و روی قدر مشترک‌ها به توافق‌های نسبی نایل آید، به رسمیت می‌شناسد تا از این رهگذر بتواند ضمن انتقال پیام و رسالت جهانی خود به قراردادها و توافق‌های اصولی‌تر و بیشتری دست یابد. از اینجاست که در حقوق اسلامی نیز مسائلی چون کشور، میهن، ملت، دولت، قلمرو ارضی دولت‌ها، شناسایی کشورها، خطوط سیاست خارجی، روابط بین‌المللی، دیپلماسی و نظایر آن مطرح می‌گردد و برای هر کدام می‌توان پاسخ و تبیین مشروحی در فقه اسلامی یافت. طرح تئوری حکومت جهانی در اسلام هرگز فلسفه وجودی حقوق بین‌الملل را نفی نمی‌کند، بلکه آن را به‌عنوان یک ضرورت تثبیت می‌نماید و مرحله‌ای‌بودن حقوق بین‌الملل از دیدگاه کلی اسلام نیز به معنای موقت‌بودن آن، که منجر به نفی آن شود، نیست (موسی‌زاده، ۱۳۹۵، ص۱۰۲).

مکتب حقوقی اسلام در شرایط وجود ملت‌های جداگانه و دولت‌های جدا از یکدیگر، نوعی از مقررات و قواعد حقوقی را ارائه می‌دهد و در شرایط یکپارچگی انسانها و گرایش به وحدت عقیده و آرمان، طرحی دیگر را پیشنهاد می‌کند.

آنچه به عنوان اصول تعاملات بین‌الملل اسلامی مطرح شده و به نزدیکی کشورهای اسلامی در جهت امت اسلامی کمک می‌کند، باید در قانون اساسی این کشورها نیز تبلور یابد و در ترکیبی مناسب با اصول دیگر حقوق اساسی این کشورها قرار گیرد. اسلام از آن جهت که ملی و محلی نیست، منفعت حفظ مبانی دینی را بر هرگونه منافع ملی ترجیح می‌دهد. به عنوان نمونه در جمهوری اسلامی ایران در صورت تزاحم و

تعارض میان منافع «امت و ملت»؛ چه بر اساس مبانی دینی و چه مطابق با موازین حقوق اساسی جمهوری اسلامی، ترجیح با منافع امت است. تنها در صورتی‌که تقدم منافع امت اسلام و چشم‌پوشی از منافع ملی موجبات تزلزل در ارکان حاکمیت و اساس نظام اسلامی را فراهم آورد، دیگر نمی‌توان منافع امت را بر منافع ملت ترجیح داد (جوان آراسته، ۱۳۷۹، ش۲، ص۱۷۲-۱۶۹).

الگوی اتحاد جماهیر کشورهای اسلامی؛ در قالب‌های نوین امروزی همچون اتحادیه‌ها و سازمان‌های بزرگ بین‌المللی نیز می‌تواند تمهیدی عملی برای فراگرفتن از مرزها و فروکاهیدن از مؤلفه‌های دولت‌های مدرن در کشورهای اسلامی به نفع ایده امت اسلامی باشد. حضرت امام خمینی 1 در وصیت‌نامه خود از کشورهای جهان اسلام می‌خواهد به سمت تأسیس اتحاد جماهیر اسلامی متشکل از جمهوری‌های اسلامی مستقل و آزاد بروند و هر کدام بر اساس مذهب اکثریت‌شان با شعارهای اسلامی زندگی کنند، ولی همه با هم همکاری کنند و یک خط راه بروند. قوانین اسلامی هر مذهبی با ملاحظه آزادی عمل اقلیت‌های در مسائل شخصی و قوانین خصوصی و ... طبق فقه خودشان، مبنای حکومت اسلامی در ملت‌شان می‌شود. بنظر می‌رسد هدف اصلی طراحان تأسیس «حکومت واحد»، حتی بصورت اتحاد جماهیر اسلامی که ظاهراً مورد نظر سازمان کنفرانس اسلامی بود، بر همین مبنا بوده است (حسینی، ۱۳۹۶، ص۴۵۵).

به لحاظ حقوقی، اتحاد جماهیر یا کنفدراسیون، نه با تصویب یک قانون اساسی، بلکه از راه تصویب یک پیمان بین‌المللی میان دو یا چند دولت مستقل (پیمان کنفدراسیون) تشکیل می‌گردد که برابر آن، این دولت‌ها تصمیم می‌گیرند برای نیرومندشدن با یکدیگر تشریک مساعی داشته و اداره برخی از امور و صلاحیت‌های خود همانند سیاست و روابط خارجی، امور دفاعی و بازرگانی را به نهادهای مشترکی به نام دیت کنفدرال (Diete Confederal) یا کنفرانس دیپلماتیک که اختیارات محدودی دارد، واگذار کنند. معمولاً کنفدراسیون دارای بودجه مشترکی نمی‌باشد. ارتش آن نیز از مجموع ارتش‌های دول عضو تشکیل می‌شود

(قاضی، ۱۳۷۸، ص۲۵۸). در عین حال، در کنفدراسیون اعمال صلاحیت‌های مشترک، حاکمیت کامل داخلی، بین‌المللی و استقلال دولت‌های عضو را مورد تعرض قرار نمی‌دهد؛ زیرا که نهاد مشترک، مرکب از نمایندگان همه دولت‌هایی است که دارای یک رأی برابر و تصمیم‌گیری در آنها، با اتفاق آرا و مشروط به موافقت دولت‌های متبوع آنهاست (ad referendum) و کنفدراسیون نمی‌تواند به یکی از دول عضو خود تصمیمی را که مطلوب آن نیست، تحمیل نماید. در هر صورت، تصمیمات دولت کنفدرال تنها از راه دول عضو اجرا می‌شود. پس دو اصل خودمختاری و مشارکت به شکل حداکثری در کنفدراسیون اجرا می‌گردند. از لحاظ حقوق بین‌المللی این دولت‌ها ویژگی یک دولت را حفظ و فقط از بخشی از قدرت خود صرف نظر می‌کنند (عباسی(لاهیجی)، ۱۳۸۸، ص۱۸۶). این الگو به عنوان یک راهبرد عملی حقوقی ـ سیاسی می‌تواند تجربه‌ای مقدماتی و نزدیک به ساختار امت اسلامی را در دوران معاصر با کاستن از الزامات دولت مدرن در پی داشته باشد.

برخی راهبردهای عملی برای اعمال در قانون اساسی و رویکردهای حقوقی ـ سیاسی کشورهای اسلامی نیز قابل بیان هستند که می‌توانند در تحقق ساختارهای امت اسلامی مؤثر باشند از جمله:

۱. اصلاحات لازم در قانون اساسی و اسناد بالادستی کشورهای اسلامی و ابتنای آن بر اسلام به‌عنوان محور و وجه اشتراک کشورهای اسلامی؛

۲. ذکر مبانی و اصول اسلامی مؤثر در تشکیل امت در قانون اساسی و اسناد لازم‌الاجراء؛ مانند ابتنای قوانین بر اسلام، وجود حاکمان مسلمان، تعاون اسلامی در روابط بین‌الملل و ...؛

۳. ایجاد ساختار و ضمانت اجرای اصول اسلامی در قانون اساسی کشورهای اسلامی؛ مانند قانونگذاری اسلامی و نظارت بر آن، نظام اجرا و قضای شرعی و ...؛

۴. تدوین و اجرای اصول و ساختار سیاست خارجی کشورهای اسلامی بر اساس تعاون و تعامل سازنده اسلامی؛

۵. تقویت و ایجاد ساختارها و سازمان‌های بین‌المللی مسلمانان؛ مانند سازمان

همکاری‌های اسلامی، سازمان گفتگوهای علمی و مذهبی و تقریب آنها، سازمان دادگستری کشورهای اسلامی، نظامات اجرایی و نظارتی حقوق بشر اسلامی، سازمان بین‌المجالس اسلامی و...؛

۶. کاستن از برخی مؤلفه‌های درونی دولت ـ کشور و تقویت ابعاد فراملی آن؛ مانند قوانین تجارت، مالیات و ابزارهای مالی، واحد پول، محدودیت‌های دیپلماتیک و روادید و ...؛

۷. ایجاد توافقات دو و چندجانبه بین‌المللی و تعهدات حمایتی کشورهای اسلامی از یکدیگر در اقتصاد، قضا، امور نظامی و... .

نتیجه‌گیری

فلسفه سیاسی اسلام که بر پایه شناخت واقع‌بینانه از جهان و بر محور آرمان‌های توحیدی شکل گرفته است، حکم می‌کند که تمام کشورهای اسلامی به عنوان جزئی از پیکره واحد امت اسلامی در یک تلاش جهانی در راه تحکیم وحدت اسلامی و اعتلای اسلام در برابر کفر بکوشند. این نظریه مبتنی بر ایجاد مرزهای عقیدتی و پیوندهای ایدئولوژیک بر اساس اسلام، یکپارچگی جهان اسلام را با رعایت تنوع فرهنگی و قومی و سرزمینی زمینه‌سازی می‌کند. این نظریه فراتر از نظریه دولت ـ ملت به عنوان ایده‌ای مدرن، سکولار و معاصر، با نزدیکی به نظریه امت ـ امامت مذکور در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بخوبی ساختاری نوین و امروزین یافته است. لذا لازم است الگوی امت در این قالب نوین در نظام حقوق اساسی سایر کشورهای اسلامی نیز گسترده شود. چنین فرآیندی زمانی کامل خواهد شد که هوشمندانه قوانین و اصول حاکمیت و وحدت اسلامی در راهبردهای نظری و عملی نمودار شده و استراتژی تعاون و همبستگی کشورهای اسلامی به عنوان یک رویکرد بنیادین در قانون اساسی این کشورها لحاظ شود و از ملی‌گرایی افراطی و ایده غیر بومی «دولت ملی و مدرن» با توانی سازمان‌یافته و دارای ضمانت اجرای مؤثر به مقابله بپردازد. مهمترین نظریه حقوقی ـ سیاسی مبتنی بر مفهوم امت در دوره معاصر عبارت است از نظریه

«امت ـ امامت» که در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلام ایران و اصول مختلف به آن اشاره شده است. طبق نظریه «شهید سید محمدباقر صدر» پیرامون حاکمیت مطلق الهی و حاکمیت امت در امتداد آنکه با عنوان «استخلاف» از آن یاد کرده است: «امت حق تعیین سرنوشت خود را دارد و در این فرآیند، عالمان به نیابت از پیامبران شاهد و گواه بوده و جامعه را راهبری و هدایت می‌نمایند» (صدر، ۱۴۱۰ق، ص۳۱و۳۲). این نظریه دو عنصر اصلی شامل مردم و رهبری دارد.

در مقدمه قانون اساسی، انقلاب اسلامی ایران به عنوان حلقه اول فرآیند تشکیل امت اسلامی و خواست قلبی همه ملت اسلامی تلقی شده است. لذا این انقلاب تنها منتسب به کشور ایران نیست و در راستای تشکیل امت اسلامی است. اصل ۱۱ قانون اساسی نیز بیان می‌دارد:

> به حکم آیه کریمه «**إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**» همه مسلمانان یک امت‌اند و دولت جمهوری اسلامی موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد.

این اصل در فصل کلیات و به عنوان مبانی نظام حکومتی آورده شده است تا دولت اسلامی را مبتنی بر آن مستقر نماید. در چنین تعبیری از حاکمیت اسلامی، عنصر امت در واقع جمعیت انسانی دولت را تشکیل می‌دهد که با حضور رهبران دینی عمل می‌نماید و رسالت نظری دولت نیز تحقق و گسترش اسلام است. در اینجا یک زنجیره منطقی وجود دارد: «حلقه اول انقلاب اسلامی است، بعد تشکیل نظام اسلامی است، بعد تشکیل دولت اسلامی است، بعد تشکیل جامعه اسلامی است و در نهایت تشکیل امت اسلامی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۷/۲۴). نظریه حقوقی ـ سیاسی امت در واقع نظریه اصلی مسلمانان در گذار از قالب‌ها و نظریه‌های حاکمیت در دوران معاصر است که همگی بر پایه ناسیونالیسم و نظریه دولت ـ ملت شکل گرفته‌اند.

ترکیب امامت و امت در اصل پنجم و پنجاه و هفتم قانون اساسی مبین ساختاری

متفاوت از دولت و ستفالیانی است. در این نوع از نظـام سیاسـی، امامـت و رهبـری در رأس همه امور قرار دارد. با توجه به اصول متعدد قانون اساسی از جمله بند ۱۶ اصل ۳ و اصول ۱۱ و ۱۵۲ و ۱۵۴ می‌توان نتیجه گرفت که از نظر قانون اساسـی، چـون «همـه مسلمانان یک امت‌اند»، «دفاع از حقوق همه مسلمانان» و «حمایت از مبارزه حق‌طلبانـه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان» یکی از معیارهای اسلام است و به همین سبب، یکی از اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را تشکیل می‌دهد. از سوی دیگر، با توجه به بداهت و قطعیت اصل اخوت اسلامی و وحدت امت اسلامی و وجوب دفاع از حقوق همه مسلمانان، می‌توان در این زمینه بـه اصـل چهـارم قـانون اساسی که اصل مربوط به حاکمیت دین می‌باشد، استناد کرد که هرگونه قانونگذاری که در تعارض با وحدت امت اسلامی و موجب بی‌تفاوتی نسـبت بـه وضـعیت مسـلمانان باشد، با روح حاکم بر قانون اساسی ما سازگاری نخواهد داشت. نمونـه قـانون اساسـی جمهوری اسلامی ایران نشان می‌دهد که تلاش برای گـذار از دولـت مـدرن در جهـت تحقق امت اسلامی در دوره معاصر بـا راهبردهـای نظـری و عملـی حقـوقی، سیاسـی، اعتقادی و اجتماعی ممکن و مقدور است و می‌تواند به آینده‌پژوهی نظام حقوق اساسی کشورهای اسلامی نیز کمک شایانی نماید.

یادداشت‌ها

۱. تجدد.

۲. فرهنگ لغت آریانپور، ذیل واژه modern:

Modern means relating to the present time, for example, the present decade or present century... .

۳. واژه‌ای برای توصیف مجموعـه‌ای از فرآینـدهای سیاسـی و اجتمـاعی کـه از روابـط پیشـین خـود گسسته و معطوف به مناسبات جدید است و بیشتر به شکل خاصی از توسعه کشورهای جهان سـوم مبتنی بر الگوهای سرمایه‌داری غربی اطلاق می‌شود.

۴. مکتب مربوط به دوران مدرن.

۵. مجموعه اوصاف و خصایص تمدن جدیدی که در قـرون اخیـر در اروپـا شـکل گرفـت را مدرنیتـه می‌گویند.

۶. معاهدات وستفالی عبارت بودند از دو معاهده «مونس‌تر» و «اوزنابروک» که در پایان جنگ‌های سی‌ساله مذهبی در منطقه وستفالی آلمان به امضا رسید (۱۶۴۸-۱۶۱۸میلادی). دستاورد آن علاوه بر آزادی مذهبی که پیش از این هم به تأیید امپراتور امپراتوری مقدس رم ـ ژرمنی و پادشاه فرانسه رسیده بود، عبارت بود از تأیید حق شاهزادگان در امضای آزادانهٔ پیمان‌های صلح یا اعلان جنگ. در این پیمان، حقوق برابر و یکسان کشورها به عنوان واحدهای سیاسی مستقل برای نخستین‌بار مطرح و مورد پذیرش قرار گرفت. این‌چنین وستفالی سمبل و نماد عصر جدید و نقطه آغاز دولت‌های ملی و مدرن قلمداد شد (فوگل اشپیل، *تمدن مغرب زمین*، ص۶۴۵).

۷. غالب شرق‌شناسان ریشه لغوی امت را غیر عربی و از واژه‌های دخیل در قرآن دانسته و اصل آن را أکدی، عبری، یا آرامی و سریانی دانسته‌اند و در این زبانها نیز به معنای «گروهی از مردم»، «قوم و قبیله و نژاد» بکار می‌رود (Jeffery,1984, p.69; Schacht,1978, p.405).

۸. این تعبیر مسامحتاً و برای تقریب به ذهن انتخاب شده است.

منابع و مآخذ

۱. آجرلو، اسماعیل، **حقوق اساسی کشورهای اسلامی**، تهران، انتشارات پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۳۹۵.

۲. آزبورن، پیتر، **مدرنیته گذر از گذشته به حال**، ترجمه حسینعلی نوروزی، تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹.

۳. آشوری، داریوش، **دانشنامه سیاسی**، تهران: مروارید، ۱۳۷۶.

۴. ابن درید، ابوبکر، **جمهرةاللغة**، تحقیق: رمزی منیر بعلبکی، ج۱، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۱۲، بی‌جا: نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ق.

۶. احمدی، بابک، **مدرنیته و اندیشه انتقادی**، ج۲، تهران: انتشارات مرکز، ۱۳۷۴.

۷. احمدی، ظهیر، «مفهوم‌شناسی امت در قرآن و اجتماع»، **پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم**، ش۲، ۱۳۸۸.

۸. اخوان منفرد، محمدرضا، **ایدئولوژی انقلاب ایران**، قم: انتشارات پژوهشکده امام خمینی ; ، ۱۳۸۱.

۹. اسپوزیتو، جان و جان، رال، **جنبش‌های اسلامی معاصر ـ اسلام و دموکراسی**، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
۱۰. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه نور**، ج۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۲.
۱۱. بدیع، برتران، **توسعه سیاسی**، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: قومس، ۱۳۷۶.
۱۲. جعفری، محمدتقی، **مقدمه استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۳. جعفریان، رسول، **تاریخ ایران اسلامی**، ج۱، تهران: نشر الکترونیکی امیر قربانی، ۱۳۹۲.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، قم: **تفسیر تسنیم**، ج۱، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۵. جوان آراسته، حسین، «امت و ملت، نگاهی دوباره»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، سال ۵، ش۲، ۱۳۷۹.
۱۶. جهانبگلو، رامین، **موج چهارم**، ترجمه منصور گودرزی، تهران: نشر نی، چ۴، ۱۳۸۴.
۱۷. حاتمی، محمدرضا، **مبانی مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه**، تهران: نشر علوم و فنون رازی، ۱۳۸۴.
۱۸. حسینی، سید ابراهیم، **شریعت و تقنین در کشورهای اسلامی (ایران، عربستان و پاکستان)**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۹۶.
۱۹. حمیدالله، محمد، **اولین قانون اساسی مکتوب در جهان**، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، تهران: انتشارات بعثت، ۱۳۶۶.
۲۰. خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۹۰/۷/۲۴: www.farsi.khamanai.ir.
۲۱. سنهوری، عبدالرزاق احمد، **نظریه دولت در فقه اهل سنت**، ترجمه حامد کرمی و داوود محبی، تهران: انتشارات کتاب همگان، ۱۳۸۹.
۲۲. سید قطب، **عدالت اجتماعی اسلام**، تهران: نشر کلبه شروق، ۱۳۷۸.
۲۳. شریعتی، علی، **فرهنگ لغات**، تهران: انتشارات قلم، ۱۳۸۳.
۲۴. صدر، سید محمدباقر، **الاسلام یقود الحیاة**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۲۵. صوفی نیارکی، تقی، **بیداری اسلامی (هویت تمدنی و چالش‌های پیش رو) در اندیشه حضرت امام خمینی و مقام معظم رهبری**، تهران: نهضت نرم افزاری، ۱۳۹۱.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین، **المیزان**، ج۴، قم: نشر جامعه مدرسین، ۱۳۵۰.

۲۷. عباسی (لاهیجی)، بیژن، **مبانی حقوق اساسی**، تهران: انتشارات جنگل، جاودانه، ۱۳۸۸.
۲۸. عبدالباقی، **المعجم المفهرس الالفاظ القرآن الکریم**، مصر: دار الکتب المصریة، ۱۳۶۴ق.
۲۹. علم‌الهدی، سید احمد، **ساختار امت**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۳۰. عمید زنجانی، عباسعلی، **حقوق اساسی ایران**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۸۴.
۳۱. غرایبه، ابراهیم، «دولت در اندیشه سیاسی معاصر»، ترجمه علی علی‌محمدی، **کتاب ماه علوم اجتماعی**، ش۷۳ و۷۴، ۱۳۸۲.
۳۲. غمامی، سیدمحمدمهدی، «قدرت نرم نظم اساسی جمهوری اسلام ایران در تحقق آرمان وحدت اسلامی»، **فصلنامه مطالعات قدرت نرم**، سال دوم، ش۶، ۱۳۹۱.
۳۳. فوگل، اشپیل، **تمدن مغرب زمین**، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۳.
۳۴. قاسمی، محمدعلی، «دیالکتیک امت و ملت در آراء امام خمینی(ره)»، **فصلنامه مطالعات راهبردی**، سال ۱۳، ش۳، ۱۳۸۹.
۳۵. قاضی، ابوالفضل، **بایسته‌های علم حقوق**، تهران: میزان، ۱۳۷۸.
۳۶. کرمانی، ناظم‌الاسلام، **تاریخ بیداری ایرانیان**، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی، ج۲، تهران: بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۷.
۳۷. کعبی، عباسعلی، **شرح فقهی قانون اساسی**، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۳۹۳.
۳۸. گل‌محمدی، احمد، **چیستی، تحول و چشم‌انداز دولت**، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
۳۹. لمبتون، ان، کی، س، **دولت و حکومت در اسلام**، تهران: نشر عروج، ۱۳۷۴.
۴۰. مطهری، مرتضی، **ولاءها و ولایت‌ها**، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۴۱. موسی‌زاده، ابراهیم، **حقوق بین‌الملل در اسلام**، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۹۵.
۴۲. ورابیتو، دریفوس و فوکو، میشل، **فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
۴۳. ولایتی، علی‌اکبر، **بیداری اسلامی**، تهران: شرکت نشر کتاب‌های درسی، ۱۳۹۲.
۴۴. هانتینگتون، ساموئل، **برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی**، مترجم محمدعلی حمیدرفیعی، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۸.

45. Eliade, Mircia, **the encyclopedia of reigion**, Macmillan publishing company, 1986.
46. Esposito, john, **Islam and politics**, Syracuse university press, 1987.
47. Jeffery, Marjorie, **Islam the religious and political life of world community**, New York, Westport Connecticut: London, 1984.
48. Shacht, joseph, **Bosworth, ce, the legacy of Islam**, oxford university press, 1978.
49. Held, David, **The development of modern state**, Cambridge: polity, 1992.
50. Hoffman, Jone, **beyond the state**, Cambridge: polity press, 1995.
51. Skinner.Q, **The foundation of modern political thought**, Vol 2, Cambridge unive, press, 1987.
52. Badie.b, Birnbaum.p, **The sociology of the stste**, Cambridge, universitr of Chicago press, 1983.
53. Piscatory, James, **Islam in the world of nation-stste**, Cambridge University, 1986.
54. Pye, Lucian, **aspects of political development**, boston: little brow, 1966.

٨٩

الحكومة الإسلامية

مجلّةٌ خاصة بالفكر والفقه السياسيَّيْن للإسلام

السنة الثالثة و العشرون / العدد الثالث / خريف ١٤٤٠

■

تصدر عن: الأمانة العامّة لمجلس خبراء القيادة

المدير المسؤول: السيدمحمود الهاشمي الشاهرودي

رئيس التحرير: السيدهاشم الحسيني البوشهري

نائب رئيس التحرير: محمّدعلي ليالي

المدير الداخلي: هادي توحيدي‌راد

الإشراف الفنّي: حسن بيكي

■

أعضاء لجنة التحرير (حسب الحروف الأبجدية):

الدكتور أحمد بهشتي (أستاذ في جامعة طهران)، **الدكتور حسن روحاني** (دكتوراه في علم الحقوق)، **آيةالله غلام رضا فيّاضي** (أستاذ في الدروس العليا للفلسفة في الحوزة العلمية .قم)، **آيةالله صادق آملي لاريجاني** (أستاذ في دروس خارج الفقه والأُصول في الحوزة العلمية.قم)، **آيةالله تقى مصباح يزدى** (أستاذ في الدروس العليا للفلسفة فى الحوزة العمية.قم)، **آيةالله محمد مؤمن** (أستاذ فى دروس الخارج الفقه و الاصول فى الحوزة العمية . قم)، **آيةالله محمّد يزدي** (أستاذ في دروس خارج الفقه والأُصول في الحوزة العلمية . قم)

■

الباحثون المتخصصون و المتخصصون فى التقييم العلمى لهذا العدد، الاساتذه (حسب الحروف الأبجدية):

مهدى ابوطالبي، حسين ارجيني، مصطفى إسكندري، مهدي أُميدي، مجيد التلخابي، حسين جوان آراسته، السيدهاشم الحسيني البوشهري، مصطفى دانش بجوه، محسن رضواني، محمّدعلي ليالي، محسن ملك أفضلي أردكاني، السيدعباس موسويان، السيدعلي ميرداماد نجف آبادي، محمّدعلي ميرعلي، محمّدجواد نوروزي.

■

العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: http://mag.rcipt.ir

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٤٠٠٠٠ريال

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاییز۹۷، پیاپی۸۹
الحكومة الاسلامية / السنة الثالثة و العشرون، خريف ١٤٤٠، العدد٨٩

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● **دراسةٌ تحليليةٌ حول القاعدة الفقهية «حرمة ولاية الجائر» ومستثنياتها في فقه الشيعة**

□ **محسن ملك أفضلي أردكاني و حميدة عبداللهي و بي‌بي‌معصومة تقي‌بور**

السيادة على البشر طبقاً لأحكام الفقه السياسي الشيعي هي لله تعالى ورسوله 9 والأئمّة المعصومين : ، وتستمرّ في عصر الغيبة بواسطة المجتهدين الجامعين لشرائط الاجتهاد، وهي بكلّ تأكيد حكومة عدل؛ وفي مقابلها سيادة من يستولي على الحكم دون تنصيب إلهي ويتربّع على العرش غصباً، وهذه الحكومة حكومة الجور وحاكمها جائر.

من المؤكّد أنّ تولّي المناصب في نظام الحكم الجائر يعدّ تأييداً صريحاً له ووازعاً لتقويته ومن ثمّ يساعد على تحقيق الأهداف الظالمة لحكّام الجور إلى جانب كونه سبباً في تعطيل الأحكام الإسلامية وإضعاف جبهة الحقّ ومن ثمّ الابتعاد عن تحقيق العدل في المجتمع.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو إثبات قاعدة «حرمة ولاية الجائر» الفقهية، وفي هذا السياق تطرّق الباحث إلى دراسة وتحليل مفهوم ولاية الجائر ليثبت حرمتها الكلّية على ضوء الأدلّة الشرعية وآراء الفقهاء، والجدير بالذكر هنا أنّ هذه القاعدة يمكن إثباتها أيضاً بأدلّة عقلية.

يمكن القول إنّ الحصيلة النهائية للقاعدة المذكورة تتلخّص بحرمة ولاية الجائر إلا ماخرج بالدليل، وعلى هذا الأساس لا يجوز التعامل مع الحاكم الجائر لكونه من المحرّمات الثابتة؛ ولكن المشاكل التي يواجهها الشيعة في حياتهم بسبب حكومات الجور تسبّبت في تسويغ بعض الأمور في هذا الصعيد من قبل الأئمّة : ، حيث جوّزوا لمن له الصلاحية بالانخراط في هذه الحكومات عند الإكراه والتقية لأجل قضاء حوائج الناس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الإذن هو في الحقيقة من مستثنيات حرمة ولاية الجائر.

مفردات البحث

الفقه السياسي، الحكومة، ولاية الجائر، القاعدة الفقهية.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاییز۹۷، پیاپی۸۹
الحكومة الاسلامية / السنة الثالثة و العشرون، خريف ١٤٤٠، العدد٨٩

● تحليل الأصول الفقهية المعتمدة لاستكشاف وتنفيذ الأحكام الصادرة من المحاكم الخارجية

□ محمّد قرباني مقدّم

العلاقات الشخصية القانونية تشهد اليوم اتّساعاً ملحوظاً على الصعيد الدولي جرّاء اتّساع رقعة العلاقات الدولية، وهذا الموضوع أسفر عن ظهور مسائل ذات أبعاد قانونية محلّية وكذلك دولية؛ ولكن هل يمكن قبول الأحكام الصادرة من محاكم مختلف البلدان ولا سيّما الإسلامية منها بحسب قواعد فقه الإمامية؟ أو لا يمكن ذلك؟

يعتقد الباحث في هذه المقالة بإمكانية قبول الأحكام الصادرة من قبل سائر البلدان الإسلامية وفق قواعد فقه الإمامية الخاصّة بالشؤون الشخصية، وأمّا بالنسبة إلى البلدان غير الإسلامية فيمكن الاعتماد على بعض القواعد الفقهية مثل قاعدة الإلزام لقبول الأحكام التي تصدرها محاكمها وكذلك محاكم البلدان الإسلامية. من البديهي أنّ قبول هذه الأحكام هو من سنخ الحكم الأوّلي، لذا يمكن الاعتماد على بعض القواعد مثل قاعدة المؤمنين عند شروطهم وقاعدة المصلحة التي يتمّ تشخيصها بواسطة حاكم الشرع، لطرح أحكام ثانوية أوسع نطاقاً في هذا الصعيد.

مفردات البحث

الآراء القضائية، المحاكم الخارجية، البلدان الإسلامية، القانون الدولي، الشؤون الشخصية.

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاييز ۹۷، پياپى ۸۹
الحكومة الاسلامية / السنة الثالثة و العشرون، خريف ١٤٤٠، العدد ٨٩

● دراسةٌ تحليليةٌ حول النسبة بين المشروعية والبيعة في الحكومة العلوية

□ تقي محدر و محمّد جواد ياوري سرتختي

مشروعية الحكومة تعدّ واحدةً من المسائل المحورية التي يجب على كلّ نظرية سياسية تسليط الضوء عليها، وذلك عبر بيان المصدر المعتمد الذي يجب أن تنبثق منه هذه المشروعية؛ لأنّ كلّ حكومة عادةً ما تكون بحاجة إلى مصدرٍ تشريعي في نشأتها وبقائها. لا شكّ في أنّ مشروعية كلّ نظام حاكم لا تكون معقولةً وراسخةً إلا إذا كان له تأثير ملحوظ في أدائه الوظيفي.

نظراً لأهمية مشروعية النظام الحاكم وارتباطها بالبيعة أو المقبولية في السلوك السياسي للناس إبّان عهد أمير المؤمنين 7 ، من الضروري بمكان تسليط الضوء عليهما بالبحث والتحليل، ومن هذا المنطلق تمّ تدوين المقالة بأسلوب بحث وصفي تحليلي ارتكازاً على مبادئ الدراسات السياسية الخاصّة بالمشروعية. النتائج التي تمّ التوصّل إليها فحواها أنّ مشروعية الحكومة من وجهة نظر أمير المؤمنين 7 متقوّمة في أساسها على إرادة الله عزّ وجلّ، كما أنّ انتخاب الشعب أو إقباله في مظلّة البيعة له تأثير في تفعيل دور الحكومة فحسب؛ لذا ليس للبيعة دور في إضفاء مشروعية على الحكومة، وهي في تلك الحقبة من التأريخ كانت مرتكزة على البنية السياسية للمجتمع العربي.

البيعة في الحكومة العلوية تعدّ أمراً ضرورياً، وهي في الحقيقة تنمّ عن قابلية الشعب لتأييد الحكومة الدينية ودعمه لها، ولا تعدّ وازعاً لإثبات حقّانيتها.

مفردات البحث

الحكومة العلوية، مشروعية حكومة أمير المؤمنين 7 ، بيعة الشعب، النسبة بين المشروعية والبيعة.

● دور المصلحة في تفعيل ولاية الفقيه المطلقة

□ أفسانه تركاشوند و محمود قيوم زاده و عباس‌علي حيدري

المصلحة عبارة عن كلّ أمرٍ يعود بالنفع المادّي أو المعنوي على الفرد والمجتمع، وهي بحسب تعاليم المذاهب الإسلامية ذات دور أساسي في تشريع الأحكام، لكن هناك اختلاف بخصوص نطاقها؛ كما أنّ الأحكام الدينية تمّ تشريعها بناءً على المصالح والمفاسد.

بما أنّ ولاية الفقيه لا يمكنها على أساس أحكامها الأوّلية وضع حلٍّ لجميع المشاكل والقضايا الحكومية، لذا لابدّ من منح الولي الفقيه اقتداراً والاعتقاد بكونه يتمتّع بالشأن الولائي للنبي 9 والأئمة المعصومين : واعتباره صاحب ولاية وحكومة لكي يتسنّى له الاعتماد على الأحكام الثانوية إلى جانب اعتماده على الأحكام الأوّلية، ومن ثمّ يمكنه على أساس قاعدة خلود الدين وشموليته أن يضع حلولاً للكثير من المسائل المستحدثة في العالم المعاصر.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان دور المصلحة في تفعيل ولاية الفقيه المطلقة، ونظراً لتدوين الكثير من الدراسات المستقلّة حول ولاية الفقيه والمصلحة، لكنّ الباحثين الذين دوّنوا هذه الدراسات لم يتطرّقوا مطلقاً إلى تحليل طبيعة الارتباط بينهما، لذا نرى من الضروري بمكان تدوين بحث علمي في هذا الصدد.

مفردات البحث

ولاية الفقيه المطلقة، قاعدة المصلحة.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاییز۹۷، پیاپی۸۹
الحكومة الاسلامية / السنة الثالثة و العشرون، خريف ١٤٤٠، العدد٨٩

● أمّة إيران: قراءة تحليلية جديدة بخصوص البنية الاجتماعية السياسية للجمهورية الإسلامية بصفتها نظام أمّةٍ وإمامةٍ

□ حامد نيكوئهاد

في رحاب المجتمع السياسي ينشأ نظام سياسي ومن ثمّ يتمّ إقرار قوانين دستورية فيه، ومن هذا المنطلق فالدستور يهدف إلى نظم شؤون المجتمع السياسي ونظامه السياسي وفق مرتكزات قانونية؛ لذا لابدّ لنا من امتلاك معرفة صائبة بخصوص المجتمع السياسي لكي ننتعرّف على القوانين الدستورية التي تتناسب معه ونتمكّن من تقييمها بشكلٍ مناسبٍ، والجدير بالذكر هنا أنّ المجتمع السياسي بحدّ ذاته عادةً ما يتأثّر بالظروف البيئية والثقافية والسياسية والاقتصادية والتأريخية؛ لذلك نلاحظ وجود اختلافٍ بين مكوّنات المجتمع السياسي في شتّى البلدان.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهج بحث تحليلي استنتاجي بهدف إعادة قراءة وتعريف الخلفية الاجتماعية لنشأة النظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

نتائج البحث دلّت على أنّ المجتمع السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية (أمّة إيران وليس الشعب الإيراني أو الأمّة الإسلامية) يتقوّم في أساسه على عنصرين ارتكازيين، هما الأغلبية العظمى من المسلمين والقيادة الدينية (الإمامة)، والوحدة هي المحور الأساسي والأصيل في هذا المجتمع السياسي المنتظم، وأمّا العنصران المذكوران هما اللذان يميّزانه عن سائر المجتمعات وليس المصالح الوطنية والحدود الجغرافية الدولية أو اللغة والتأريخ المشتركان، لأنّ الجمهورية الإسلامية هي انعكاس لأهداف المؤمنين وطموحاتهم، وقد نشأت وارتبطت جميع أجزائها في بلادٍ واحدةٍ، ولم تتكوّن جرّاء اجتماع عددٍ من القوميين الذين تربطهم مصالح مشتركة.

مفردات البحث

نظام الأمّة والإمامة، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المجتمع السياسي، الأمّة، الشعب.

● البُنى الأنطولوجية للحكومة الدينية في رحاب الحكمة الصدرائية

□ محمّدجواد ميرجعفري ميائدهي و أحمدحسين شريفي

يتمحور البحث في هذه المقالة حول بيان مدى تأثير الأصول الأنطولوجية الصدرائية في بيان واقع الحكومة الدينية، وهذا الموضوع يعتبر واحداً من المباحث الهامّة في الفلسفة السياسية الإسلامية، وقد اعتمد الباحثان على منهج بحث وصفي لبيان تفاصيل الموضوع على ضوء أربع مسائل أنطولوجية صدرائية هامّة، ثمّ اعتمدا على منهج بحث وصفي تحليلي لدراسة وتحليل دور تلك المباني في بيان وتحليل واقع الحكومة الدينية برؤية صدر المتألّهين.

نتائج البحث دلّت على وجود بعض الأصول التي لها تأثير مباشر على المباني الفلسفية السياسية في الحكمة الصدرائية وبما فيها الحكومة الدينية، مثل تعدّد مراتب الوجود، وغائية نظام الوجود، ووجود تضادٍّ وتزاحمٍ في عالم المادّة وكذلك الحركة الجوهرية والتغيير التدريجي في عالم المادّة. وعلى أساس هذه المباني، يمكن طرح صورة تشكيكية ذات مراتب للحكومة الدينية تعمّ حكومات الأنبياء وكذلك حكومات العلماء والمجتهدين.

مفردات البحث

الفلسفة السياسية، السياسة الإسلامية، الحكمة المتعالية، صدر المتألّهين، الأنطولوجيا، الحكومة الدينية.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وسوم، شمارهٔ سوم، پاییز۹۷، پیاپی۸۹
الحكومة الاسلامية / السنة الثالثة و العشرون، خريف ١٤٤٠، العدد٨٩

● إلزامات تحقّق الأمّة الإسلامية من بوّابة حكومةٍ حديثةٍ: دراسةٌ تحليليةٌ موضوعيةٌ في البلدان الإسلامية

□ محمّدمهدي غمامي و إسماعيل آجرلو

بعد أن أصبحت متطلّبات الحكومة الحديثة حاجةً ملحّةً في العصر الحديث، نشأت جميع البلدان الإسلامية ونالت استقلالها على أساس بنية حكومية شعبية وفي رحاب أنظمة حكم حديثة، إلا أنّ تراث الحكم في الفكر الإسلامي يرتكز على النظرية الشاملة التي قوامها "الأمّة"، وبهذا الشكل حدّد نطاق السيادة في المجتمعات الإسلامية.

الجدير بالذكر هنا وجود عنصرين أساسيين يمكن الاعتماد عليهما لمعرفة أصول النظام القانوني للسيادة ومستقبلها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، أحدهما مفهوم الحداثة والبنية القانونية والسياسية المنبثقة منه، والآخر البنية القانونية السياسية للأمّة والناشئة من الفكر الإسلامي.

الجدير بالذكر هنا أنّ موضوع الأمّة وتحقّقها قد تمّ تسليط الضوء عليه بشكلٍ خاصٍّ في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ونظراً لعدم إمكانية تجاهل المفهومين المشار إليهما أو غضّ النظر عن إلزاماتهما، فإنّ المستقبل القانوني السياسي للعالم الإسلامي يصاغ على أساس أسلوب تعامل الحكومة الحديثة مع البنى المعاصرة للأمّة الإسلامية، ومحور البحث في المقالة يرتكز على هذا الموضوع.

السؤال الأساسي المطروح للبحث والتحليل في المقالة عبارة عمّا يلي: كيف يمكن تحقّق أمّة إسلامية على ضوء مقتضيات الحكومة الحديثة؟ للإجابة عن هذا السؤال، اعتمد الباحثان على منهج بحث وصفي تحليلي، وفي هذا السياق بادرا إلى شرح وتحليل مفهومي الحكومة الحديثة والأمّة الإسلامية وفرضية عدم تجانس الحكومة الحديثة مع مقتضيات تحقّق الأمّة الإسلامية، ثمّ ذكرا استراتيجيتين لورود الأمّة الإسلامية في النظام الدستوري للبلدان الإسلامية.

مفردات البحث

السيادة، الحكومة الحديثة، الأمّة الإسلامية، الحكومة الإسلامية، الدستور.

● Requirements for Forming the Islamic Community and Transition from a Modern State (Thematic Study of the Islamic countries)

□ by Seyyed Muhammad Mahdi Ghamāmi and Ismā'il Ājurlū

In the modern era, due to the demanding requirements of the modern states, all Islamic countries have come into existence and gained independence on the basis of nation-state structure and the modern state paradigm. However, the heritage of statemanship in the Islamic thought has been described as being based on the big theory of "*ummah*" or "community", opening up new horizons for Islamic sovereignty in Islamic societies. In fact, the two important elements required for understanding the constitutional law system and offering good prospects of sovereignty in contemporary Islamic society are: the concept of modernity and its related legal and political structure on the one hand and the legal and political structures of the *Ummah* or Muslim Community originating in Islamic thought on the other. The idea of *Ummah* and its formation process has received particular attention in the Constitution of the Islamic Republic of Iran. Given the fact that there is no possibility of ignoring these two concepts and their implications, the way in which the modern state interacts with the new structures of the Islamic Community constitutes the future state of the Islamic world in terms of law and politics. This is the issue which is the focus of attention in this article. The question raised in this article is this," Considering the requirements for forming a modern state, how can one obtain the Islamic Community?" To answer this question, the writers of the article make a careful analysis of the two concepts of "modern state" and "Islamic Community", as well as of the supposition that the modern state is incongruent with the requirements for establishing the Islamic Community, seeking to offer strategies for transition to the Islamic Community in view of the constitutional law system in the Islamic countries around the world.

Key words

sovereignty, modern state, Islamic Community, Islamic State, constitution.

● Ontological Foundations of a Religious Government (on the basis of Ṣadrian Theosophical System)

□ by Seyyed Muḥammad Jawād Mirja'fari Miāndehi and Ahmad Ḥusayn Sharifi

The main question of this essay is what role or effect the Ṣadrian ontological principles has in making analysis of a religious government as one of the important issues in the Islamic political philosophy. To answer the question, an attempt has been made at the outset to make use of a descriptive method to deal with four important issues among the Ṣadrian ontological principles and then, drawing upon a descriptive-analytic method, to study the role the aforementioned principles may have in explaining and elaborating on religious government from Mullā Ṣadra's point of view.

The findings of the present research show that the principles like taking being (existence) as having degrees, purposefulness of existence, opposition and contradiction in the world of matter, as well as transubstantial motion and gradual change in the world of matter do have direct effect on discussions on the Ṣadrian political philosophy, including the issue of religious government. On the basis of these principles, one can have a gradational and hierarchical image of a religious government ranging from the prophets' governments to the govrnments of scholars and religious jurists.

Key words

political philosophy, Islamic political philosophy, Transcendent Philosophy, Mullā Ṣadrā, ontology, religious government.

● Iranian Muslim Community: The analytical recognition of political society as underlying the Islamic Republic as an *Ummah-Imāmat*-based System

□ by Hāmed Nikunahād

In the context of a political society, as soon as a political system is established, the constitutional law will be formed. Thus the constitution aims to regulate the political society in line with legal principles. Therefore, one needs to have a good understanding of "political society" in order to discern and evaluate its corresponding constitutional law. A political society itself is affected by environmental, cultural, political, economical and historical conditions. That is why the elements of a political society in different societies are different. This article seeks to recognize and redefine the demographic context in which the political system of the Islamic Republic of Iran is formed.

The findings of this research show that the political society of the Islamic Republic of Iran (Iranian community, not Iranian nation, nor Islamic community) subsists on two elements: ' vast majority of Muslims' and 'religious leadership'(imamate). It is these two elements, not the national interests, internanational geographical borderlines, or common language and history, that not only constitute the fundemental and genuine axis of unity in this well-organized political society but also make it distiguishable from other societies. The Islamic Republic reflecs the aspirations and wishes of a unified and organized community of believers on the same land, not a community of nationalists of common interests.

Key words

Ummah and *Imāmat*-based system, Islamic republic of Iran, political society, community (*ummah*), nation.

● The Role of Expediency in Realizing the Abolute Guardianship (authority) of the Muslim Jurist

□ by Afsāneh Turkāshvand, Mahmūd Qayyumzādeh and Abbās Ali Heidari

Expediency can be defined as doing any task which is to the material and spiritual interests of individuls and groups in society. Religious denominations hold the belif that expedincy plays a significant role in law making. However, there are disagreements on the scope of it and the divine judgements have been established on the basis of common interests and harms. Since the Muslim guardian jurist cannot solve all governmental problems only by means of primary rules, hence giving him more power and authority and taking him in position and status as identical with the Prophet and Infallible Imams, he can be granted actually an authority and rule as well as the right to benefit from the primary and secondary rules in such a way that he can find solutions to many new matters (*masā'il mustahditha*) in the modern word by making claims regarding the eternal and all-embracing aspects of religion. This research work seeks to provide an answer to the question 'what role expediency plays in realizing the absolute guardinship (of the Muslim jurist)'.

Since so many researches have been made on the idea of the guardinship of the Muslim jurist and expediency separately, there has been no mention of the studies about the relation between these two concepts. Thus, it seems necessary to conduct a research on this issue.

Key words

the absolute guardianship of the Muslim jurist, the maxim of expediency.

● Exploring the Relation between Legitimacy and Allegiance in Alawid's Government

□ by Taqi Muhadder and Muhammad Jawad Yawari Sartakhti

One of the main questions for which any political theory is bound to provide an answer is the legitimacy and justification of a government. the question is "Where does the legitimacy of government come from?" For any government needs to be legitimate to form and survive. If the legitimacy of any system of government is strong and reasonable, this will contribute to its efficiency in a significant way. Now, regarding the importance and role of legitimacy and its relation to the idea of allegiance or acceptabiity in view of political behaviour of the people under the rule of the Commander of the Faithful, Imam Ali (may peace be upon him), it is necessary to explore the issue and analyse the relation between the two. Drawing upon the descriptive-analytic method, this research which is at once based on the studies on the political structure in the area of legitimacy, came to a conclusion that, from the viewpoint of Imam Ali, the Commander of the Faithful, the legitimacy of government is dependent on the will of God, the Almighty, on the one hand and the people's choice or acceptance of a government as a sign of their allegiance to a Muslim ruler can be effective in realizing a government. Thus, allegiance had nothing to do with legitimacy and was based on the political structure of society in the Arab world at that juncture in history. In Alawid government, allegiance, though it seems something necessary, but, in reality, supports people's capability and right to back up a religious government but in no way legitimizes and justifies it.

Key words

Alawid government, the legitimacy of the rule of the Commander of the Faithful, Imam Ali (peace be upon him), people's allegiance, the relation between legitimacy and allegiance.

● The Analysis of the Jurisprudential Principles of Identification and Implementation of Judicial Decisions of the Foreign Courts

□ by Muhammad Qurbāni Muqaddam

As the world communications develop, the interprsonal legal relations also increase at a global level. This gives rise to the emergence of certain issues which can take on not only a domestic and legal form but also international aspects. The question raised here is whether or not, from the perspective of Imamite fiqh, there is a possibility of accepting the legal decisions which are made in the courts of different countries of the world, especially in the Isalmic countries.

In this article, there is a prevailing view that in Imamite (twelver's) fiqh regarding civil rights, it is possible to accept the rulings and judicial decisions of other Islamic countries. However, in relation to the rest of non-Islamic countries, the maxims such as the maxim of 'obligation' can pave the ground to accept the judgemrnts or decisions of the the courts in the Islamic and non-Islamic countries. It is evident that this acceptance is in terms of 'primary rule' and the use of such rules as "Muslims are bound to their obligations" as well as the 'expediency' which is discerned by the religious authority (judge) provide a bigger opportunity in terms of the secondary rules in this regard.

Key words
juridical decisions, foreign courts, Islamic countries, International law, civil rights.

ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalili

● The Analysis of the Jurisprudential Rule of "Prohibition of the Guardianship of a Despot" and Its Exceptions in the Shii Fiqh

□ by Muhsen Malekafdali Ardakani, Ḥamideh ʿAbdullāhi and Bibi Maūsʿmeh Taqipūr

According to the Shii political fiqh, the right to rule over human beings belong to God, His Messenger, and the Infallible Imams. However, in the period of Occultation, this rule can still be applied by highly qulified religious jurisprudent (mujtahid-e jāmiʿ al-sharāyiṭ). This sort of rule is the just rule and is contrated with the rule of a man who sits on a throne illegally without being appointed as a ruler by God. This sort of ruler is what is called a 'despot' who exercises his rule in a cruel and oppressive way. Taking positions in the government ruled by a despot is taken to be not only a sort of lending support to an oppressive and cruel rule but also a means which paves the ground for a despot to realize his oppressive goals, put an end to the Islamic rulings, weaken the people who are on the Right Front and finally move away from administering justice in society. This article seeks to establish the jurisprudential maxim 'prohibition of the rule of a despot'. In this connection, after analysing the concept of the guardinship of a despot, an attempt is made to establish the total prohibition of such a rule drawing upon the legal arguments and the views raised by the Muslim jurists. The maxim is also supported by reason. In this way, the maxim can be formulated as 'the guardianship of a despot is prihibited unless there is a sound argument on which his rule is permitted.' According to this maxim, interaction with a despot is definitely illegal and thus forbidden in Islam. However, the difficulties and hardships faced by the Shii people when a despot is in power, there are certain permissions are given by Infallible Imams to the qualified people to cooperate with a despot with the intention of paving the way for meeting people's needs, enjoining the right and forbidding the wrong; and in a certain circumstance, as being under duress or constraint, they issue a permit of necessity or enforced concealment. These permits are the exceptions to the 'maxim of the prohibithion of the gurdianship of a despot'.

Key words
political fiqh, government, the guardianship of a despot, the jurisprudential maxim.

89

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 23, No.3, Autumn 1397/2018

■

Proprietor: the Secretariat of the Assembly of Experts (of the Leadership)
Managing Director: Sayyed Mahmoud Hāshemi Shāhroudi
Editor-in-chief: Sayyed Hāshem Huseini Bushehri
Deputy of the Editor-in-chief: Muhammad Ali Layali
Assistant Manager: Hadi Tohidi Rad
Editor: Hassan Beygi

■

Editorial Board (in Alphabetical Order):

Dr. Ahmad Beheshti (Professor at Tehran University)
Dr. Hassan Ruhani (Ph.D in Law)
Ayatollah Gholamreza Fayyazi (Full Seminary Professor of Philosophy)
Ayatollah Sadiq Amoli Larijani (High Academic Professor at the Seminary of Qom)
Ayatollah Misbah Yazdi (High Academic Professor of philosophy at the Seminary of Qom)
Ayatollah Muhammad Mu'men (High Academic Professor at the Seminary of Qom)
Ayatollah Muhammad Yazdi (High Academic Professor at the Seminary of Qom)

■

Associate Editors and Scientific Peer Reviewers (in Alphabetical Order):

Mahdi Abutālebi, Hussein Arjini, Mustafa Eskandari, Mahdī Omīdī, Majid Talkhabi, Hussein Jawan Arasteh, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, Musṭafā Dāneshpazhūh, Mohsen Razvani, Muhammad Ali Layali, Muḥsen Malekafzalī Ardakānī, Sayyed Abbas Musavian, Sayyed 'Ali Mirdāmād Najafābādī, Muhammad Ali Mir'ali, Muhammad Jawad Nuruzi.

■

Mailing Address:
Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal
Telefax: 37741325
home page: http://mag.rcipt.ir
e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com
Price: 40000 Rials

فراخوان مقاله

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی با استناد به ماده‌واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شـــورای عالی انقلاب فرهنگی و براســـاس نامهٔ شـــماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی ـ پژوهشی گردیده است.

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی بر اساس نامهٔ شماره ۳/۳۳۲۵۵ مورخ ۱۳۹۳/۳/۲۹ وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری، خطاب به رؤســـای محترم دانشگاهها، مراکز آموزش عالی، پژوهشگاهها، پارکهای علمی و فن‌آوری، سازمانها و مراکز وابسته دربارهٔ فهرست نشریات نمایه‌شده در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام(ISC) و بر اساس نهمین مصوبه شورای راهبری ISC مورخ ۹۲/۱۱/۱۹ در ردیف ۲۷۵ با امتیاز علمی ۰/۵۷۱ قرار گرفت.

فصلنامه حکومت اسلامی از مقالات علمی ـ پژوهشی اساتید، محققان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه در مقاطع ارشد و دکتری استقبال می‌نماید.

مقالات صرفاً از طریق سامانه mag.rcipt.ir دریافت می‌شود.

حکومت اسلامی

نام: .....

نام خانوادگی: .....

مؤسسه: .....

تعداد از هر شماره: ..... از شماره: ..... مدت: .....

نشانی: .....

..... تلفن: .....

درج این مورد نیز موجب سپاسگزاری است: .....

تحصیلات: ..... شغل: ..... سن: .....

نکات لازم:

۱ ● مبلغ اشتراک برای یک سال (چهار شماره) ۱۶۰۰۰ تومان می‌باشد.

۲ ● هزینهٔ ارسال بر عهدهٔ مجله می‌باشد.

۳ ● مبلغ اشتراک به حساب سیبا ۰۱۰۷۶۶۱۳۶۶۰۰۲ به نام دبیرخانهٔ مجلس خبرگان واریز شود.

۴ ● مشترکین گرامی در صورت تغییر آدرس، نشانی جدید را سریعاً به دفتر مجله اطلاع دهند.

۵ ● اصل فیش بانکی به همراه برگه تقاضای اشتراک به نشانی قم، صندوق پستی ۳۳۱۷، فصلنامه حکومت اسلامی، ارسال شود.

متقاضیان شماره‌های گذشتهٔ مجله می‌توانند با واریز مبلغ لازم و ارسال فیش آن مجله را دریافت کنند.

«انا لله و انا اليه راجعون»

ارتحال فقیه عالی‌قدر، دانشمند فرزانه رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام، عضو فقهای شورای نگهبان قانون اساسی و مدیر مسؤول فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی موجب تألم و تأثر گردید.

مرحوم آیةالله هاشمی شاهرودی را باید ترکیبی از محصول مکتب فکری شهید سیدمحمدباقر صدر در حوزه مقدسه نجف و مکتب فکری امام خمینی در حوزه مقدسه قم دانست.

خدمات آیةالله هاشمی‌شاهرودی به حوزه‌های علمیه، شورای نگهبان مجمع تشخیص مصلحت نظام، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری و مهمتر از همه وفاداری به نظام اسلامی، امام، رهبری معظم انقلاب و شهدا در خاطره تاریخ ماندگار خواهد بود.

طرح و تدوین مباحث و مجموعه‌های فقهی، اصولی و حقوقی از دیگر خدمات گران‌سنگ او به حوزه‌های علمیه، علما، فضلاء و طلاب حوزه‌های علمیه بود.

دیدگاه او در مدیریت بر فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی و جهت‌دهی مقالات فصلنامه برای، گره‌گشایی از مشکلات و مسائل حاکمیت و حکومت اسلامی در عرصه‌های فقه سیاسی، فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی حکومت اسلامی قابل توجه بود.

ارتحال این فقیه فرزانه و یار با وفای انقلاب، امام و رهبری و شهدا را به جامعه علمی کشور، اساتید حوزه و دانشگاه و همکاران علمی و شاگردان آن مرحوم تسلیت عرض نموده و برای آن مرحوم از خداوند متعال رحمت و رضوان الهی و علو درجات را مسألت می‌نماییم.

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی

«انا لله و انا اليه راجعون»

ارتحال عالم ربانی فقیه وارسته، دانشمند فرزانه حضرت آیةالله محمد مؤمن قمی(اعلی‌الله‌مقامه)، عضو هیأت تحریریه فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی موجب تألم و تأثر گردید.

آیةالله مومن نماد حلقه وصل فقه و فقاهت و حوزه‌های علمیه با مدیریت جامعه، حاکمیت و حکومت بود.

ایشان از ارکان مهم شورای نگهبان در پاسداری از شرع مقدس و تصویب قوانین در جمهوری اسلامی بود. ارتحال این فقیه فرزانه و یار با وفای انقلاب، امام، رهبری و شهدا را به جامعه علمی کشور، اساتید حوزه و دانشگاه و شاگردان آن مرحوم تسلیت عرض نموده و برای آن مرحوم از خداوند متعال رحمت و رضوان الهی و علو درجات را مسألت می‌نماییم.

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی